

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 י"ג [א'קצה]

ש"פ תזריע-מצורע

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ל"ג בעומר - ש"פ אמור תשפ"א

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ט"ו אייר 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

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ש"פ תזריע-מצורע

גליון י"ג [א'קצה]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 7 בענין תורה חדשה מאתי תצא
הרב שלום צירקין

תורת רבינו

- 10..... הפטרה בליל שבת קודש
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 11..... הערות בהיום יום
הרב מיכאל אהרן זליגסון
- 12..... לחדש פירושים אחרי זמן הש"ך והט"ז
הרב משה מרקוביץ
- 13..... פטור 'דרך רחוקה' בפסח שני
הרב מנחם מענדל רייצס

אגרות קודש

- 14..... אם יכול לספור ספה"ע ב' ימים כשמסופק לו
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 20..... כתיבת "בס"ד"
הרב מנחם מענדל רייצס

נגלה

- 21..... מספר העמודים של האולם הדרומי
הת' מנחם מענדל בוימגארטען
- 24..... כמה הערות על מסכת סוטה
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 36..... אם מצורע מותר לישב עם אנשים מחוץ למחנה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חסידות

- 38..... עיונים והערות ב'רשימות' על התניא
הרב בנימין אפרים ביטון
- 44..... כחות הנפש ואברי הגוף.....
הרב משה מרקוביץ
- 45..... כמה דיוקים, ביאור ומהלך כללי בתניא פל"ב.....
הרב מאיר שלמה פייפ

רמב"ם

- 52..... שיטת הרמב"ם במילת ישמעאלים.....
הת' מרדכי הרץ
- 54..... מכר ספרים לחבירו ויצאו מיד הלוקח.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 57..... יסוד איסור טלטול להרמב"ם ואדה"ז.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 62..... השוכח 'אתה חוננתנו', אם אומרה ב'הודאה'.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 65..... האם ברכת "על המחה" פוטרת יין.....
הרב אברהם אלאשוילי
- 66..... קידוש על חמר מדינה או פת כשאין יין.....
הרב מרדכי גלזמן
- 68..... נשיאת כפים אי מעכב בברכת כהנים.....
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 72..... האם מותר לשחק ב'קליקס' בשבת ויו"ט.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 74..... אמירת פ' התהלים דשנה שעברה ביום ההולדת.....
הרב מרדכי מינצברג
- 77..... הפרשת חלה ביו"ט.....
הרב מאיר צירקנד
- 78..... תיקון טעות בשוע"ר מהדורה חדשה.....
הנ"ל
- 79..... טלטול מן הצד.....
הנ"ל

79..... הוספת שם לאחד המוחותנים (גליון)
הרב מנחם מענדל רייצס

פשוטו של מקרא

80..... ומאז באתי . . והצל לא הצלת את עמך (גליון)
הרב וו. ראזענבלום

שונות

85..... השואה כעונש על עוונות או כגזירה בלי טעם
הרב יעקב הלוי הורוביץ

88..... ר"ד דש"פ לך תשי"א
הרב משה מרקוביץ

89..... מצות תפילין לישר את הרשעים
הרב ישכר דוד קלויזנר

91..... שיחת פורים תרפ"ג (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער

עניני גאולה ומשיח

בענין תורה חדשה מאתי תצא

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

במדרש ויקרא רבה (יג, ג) איתא: "אמר רבי אבין בר כהנא, אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא¹, חידוש תורה מאתי תצא".

ובפירוש ענין זה מצינו כמה שיטות:

א) שיטה שמפרשת כפשוטו: אע"פ שכמה המחברים שללו בחריפות את האפשרות לפרש מאחז"ל כפשוטו, אין להתעלם מזה שיש דיעה המפרשת אותו כפשוטו. והוא בתוספות מכתב יד על מס' שבת (ל, ב)² וזה לשונו "עתידה אשה שתלד בכל יום. הקשה הרב ר' אליעזר, הא צריכה שבעה ימי טומאה. ויש לומר דתורה חדשה תהי'. רבינו תם".

וכנראה הכוונה, שזוהו ע"פ המ"ד שס"ל שמצוות בטילות לעתיד לבוא כפשוטו³. אולם מרהיטת הדברים (דהיינו מזה שכתוב "דתורה חדשה תהי'", ולא "מצות בטילות לע"ל"), נראה שמוסיף עוד דבר, שלע"ל יהיו שינויים בתורה, ומצוות חדשות. וראה בליקוט מדרשים⁴ "והמשיח עתיד לישב בשיבה וכל באי העולם באים ויושבין לפניו בשיבה לשמוע תורה חדשה ומצוות חדשות⁵ וחכמות עמוקות שהוא מלמד לישראל".

ב) אז תתוסף הבנה חדשה בתורה: לאידך גיסא, כמה מגדולי ישראל כתבו

(1) ראה ישעי' נא, ד "כי תורה מאתי תצא וגו'". ומה שהוסיפו רז"ל התיבה "חדשה" – ראה בבני יששכר מאמרי חודש סיון מאמר ה' אות ט'.

(2) נדפס בספר גליון התוספות על מסכת שבת, ובספר תורתן של ראשונים על מסכת שבת שם, ועוד.

(3) ראה מפרשים לנדה סא, ב. וראה ליקוט יפה בזה בקובץ זרע יעקב (סקווירא) קובץ לח ע' תקפד ואילך, והמשכו בקובץ לט ע' תקצ ואילך. וליקוט יפה מהביאורים השונים בזה ע"פ חסידות, ראה בקובץ שערי מנחם (ניו הייוון) קובץ טו ע' 12 ואילך. והדברים עתיקים.

(4) ח"ד ע' צב.

(5) אמנם ע"ד החסידות יש לומר הפירוש בזה שהמצוות יהיו נעשים בהבנה (ובדרך ממילא – חיות) חדשה. ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 331.

בחריפות שאין הכוונה שתהי' לעתיד תורה חדשה ח"ו⁶, אלא שתהי' הבנה חדשה בתורה שתהי' אז ייקרא בשם "תורה חדשה".

ראה לדוגמא בפ"י יפה ענף, על קהלת רבה ריש פרשה ב' "כל התורה שאת למד בעוה"ז הבל הוא לפני תורה שבעולם הבא" וז"ל: "כל התורה שאדם למד בעוה"ז. זה אחד מהאגדות שמתוכן פקרו המינין כפי לשונה דלקמן בפסוק כי אם שנים הרבה יחיה. ופירשו, שתורתו של משיח רוצה לומר, שיביא תורה חדשה מתחלפת לתורתנו זאת הכתובה ע"י משה. ומתחזקים בשבוש זה ממ"ש במדרש אחר, הביאו הילקוט (ישעיה רמז תכ"ט) בפסוק שומר אמונים, עתיד הקדוש ברוך הוא להיות יושב בג"ע ודורש, וכל הצדיקים יושבים לפניו, והקדוש ב"ה יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח כו'. והדבר מבואר, שתורתו של משיח רוצה לומר החדשים שיתחדשו על ידו, שאז יגלה ה' נפלאות מתורתו, לא מצות מיוחדות. וחדוש ההלכות העמוקות והסודות הכמוסות יקראו תורה חדשה בדרך משל. וכדפירשתי במ"ש בויקרא רבה פי"ג (= סימן ג', בפירוש יפה תואר הארוך שם, קטע המתחיל חדוש תורה, ראה שם בארוכה⁷) חדוש תורה מאתי תצא.

ואין לומר שלא יקרא הדין המיוחד תורה סתם, שהרי כתוב בפירוש (חגי ב, יא) שאל את הכהנים תורה לאמר, על שאלת דין טומאה וטהרה לבד. ומבחינת רבוי הסודות והחדשים אשר לעתיד יצדק יפה לומר שתורת עוה"ז הבל לפני מה שלעתיד. וכ"ש שאין צורך לזה, כי באגדתנו הענין מפורש במאי דמסיים בה, לפי שבעוה"ז אדם למד תורה ושוכח כו'. הרי מפורש שאין כאן חדוש תורה, רק היותה קיימת ונמלטת מהשכחה, והיא היא התורה עצמה".

ובס' מנחת קנאות (לאבא מארי מחכמי לוניל) פ"ב כותב: "כי בהיות ישראל שריים על אדמתם, והיא ארץ טהורה דבסים אירא . . . ותמלא הארץ דעה, ויתגלו לנו טעמי תורה סתריה ומצפונייה, ונדרוש אותה בכל דקדוקיה, כמ"ש במנחות (כט, ב) על ר' עקיבא, שהיה יושב ודורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות . . . זה הוא היעוד הטוב, שאמרו באגדה שעתיד הקב"ה לגלות טעמי תורה, וזה הוא ג"כ החידוש שאמרו עוד עתידה תורה להתחדש, כי בהקבץ חבור חכמים אשר לא יפרד לנצח יעמיקו בחכמת התורה ויוסיפו טעמים, ויחדשו ראיות במה שצריך ראייה, ולא ישאר ספק שלא יתבאר בטענות ברורות כשמש, ואז תהיה התורה כאלו נתחדשה וזה הוא חדושה הרמוז במדרש, ועל שם חדוש הדברים והטעמים תקרא חדשה, ועל זה אמרו ז"ל

(6) וראה גם מה שליקט בזה בס' הגיון אליעזר על סדר יוצרות לארבע פרשיות ע' תנב ואילך, על מ"ש שם "להנתן דת חדשה".

(7) וראה גם בס' ישועות משיחו העיון הרביעי פ"א ואילך בארוכה.

(פסחים צב, א) על ויעמוד יהושפט כו' לפני החצר החדשה, מאי חדשה, שחדשו בה דברים, ואמרו, טבול יום אל יכנוס במחנה לוייה, ודרשו על והוא מתכסה בשמלה חדשה, שחדשו דברים שלא שמעתן אוזן אדם מעולם (סנהדרין קב, א) . . .".

וזה מתקשר גם עם המבואר בכ"מ⁸ שלע"ל תהי' התורה ברורה בתכלית ולא יהיו עמל ויגיעה להבנת התורה, וזהו"ע כמצות רצונך כו'.

ג) **השינוי בתורה מצד ביטול השבותים:** בס' אדרת אליהו (לבעל המשנת חסידים) על מס' ע"ז דף לו, א, קטע ד"ה "אם יבא אליהו", מבאר שלע"ל יתבטלו הגזירות דרבנן שהם משום שבותים, ולכן יהי' נראה לנו כתורה חדשה. ע"ש בדבריו הנעימים. וכעין זה פי' בבית שלמה ח"ב או"ח סי' ל"ט שע"פ הידוע שלע"ל תהי' הלכה כב"ש, י"ל שלכן תקרא חדשה מחמת השינויים בהלכה כב"ש⁹.

ד) **גילוי פנימיות התורה:** וע"פ חסידות מבואר הענין בארוכה בכ"מ, שלעתיד יתגלו פנימיות ורזי התורה שעכשיו הם לגמרי בהעלם, ולכן נקראת תורה חדשה.

ראה בכתר שם טוב סי' רמב¹⁰ "כי תורה חדשה מאתי תצא, וקשה הלא לא יחליף ולא ימיר דתו כו', אלא ה"פ, לפי שעתה נתלבשה התורה בספורי מעשיות, כגון דלבן ובלעם, ולעתיד לבא יפרש איך דבר הכל מאתו, מבנין עולמות העליונים והתחתונים. וז"ש תורה חדשה מאתי תצא, אפשר הפי' איך מדבר הכל מאתי".

וראה ג"כ תורת שמואל תרל"ה ח"א ע' רנה¹¹, שלע"ל יהי' פי' חדש בתורה ע"י גילוי שער הנו"ן, ובמק"א מבואר¹² אשר עי"ז יתגלו לנו דרכים חדשים ללכת בדרכי הוי' כו'.

ויש להאריך בזה.

ויה"ר שנוכח לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



(8) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' קיד. וראה ג"כ תורת חיים ריש פ' שמות. ובכ"מ.
(9) ולהעיר מענין דומה שכתוב בחומש היכל הברכה שמות קפו, ב "אבל עשרת השבטים שלא היו במנין זה יכולין לחלוק, ומטעם זה ישתנו הרבה הלכות בימי בית המשיח ב"ב באסיפות כל חכמי ישראל".

(10) וראה ג"כ מגיד דבריו ליעקב להה"מ אות ו'.

(11) וראה גם סה"מ תרפ"א ע' ריז.

(12) סה"מ תרצ"ט ע' 207 ואילך.

תורת רבינו

הפטרה בליל שבת קודש

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בנוגע לאמירת ההפטרה בליל שבת קודש מצינו בשיחות קודש ש"פ וילך תשכ"ה סעיף ז' "הנהגת הנשיאים אז ביינאכט איז מען מעביר דעם סדרה מיט דער הפטרה".

ויש לעיין שהרי "אין" לקרוא מקרא בלילה"². ולכאורה לפי מנהגינו אין חילוק בין שבת לימות החול וכמו שכתוב בספר המנהגים עמוד 20 "ידוע אשר בלילה – החל מצאת הכוכבים עד אחרי חצות לילה, אין אומרים תהלים (ובכלל זה – שיעור תהלים החדש), אבל אומרים שיעורי חומש ותניא, – לבד מר"ה, עשי"ת ויוהכ"פ והו"ר (והו"ר – גופא – לאחר חצות)".

ואולי יש לומר בזה דהנה בטעם קריאת ההפטרה כתב אדה"ז בשלחנו³ "ההפטרות של כל השבתות . . . נהגו לקרותן כדי שיהא בקי בה וידועה כי שמא יקראוהו למפטיר בבית הכנסת".

וא"כ יש לדמותו למ"ש בשו"ת בית ישראל (לנדא) סימן לה מובא בפסקי תשובות סימן רלח הערה 27 "בעל קורא הטרוד כל היום בעסקיו יוכל לחזור על הפסוקים עם הטעמים בלילה דזה לא נקרא לימוד רק אמירה בעלמא".

ולפי זה בשבת שיש ב' הפטרות יש לומר בליל שב"ק רק ההפטרה הנאמרת בבית הכנסת.

וילע"ע.



(1) באר היטב סימן רלח.

(2) בנוגע להעברת הסדרה עצמו עיין מ"ש בבירורי מנהגים סדר היום והלילה ע' 205. ועיי"ש בהערה

92.

(3) רפה, י'.

הערות בהיום יום

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

- א -

בפתגם ליום ח' אדר שני, מעתיק הרבי: אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: טובה פעולה אחת מאלף אנחות. . ושקוד בעבודה בפועל ויחנך האלקים.

ויש להעיר מגמ' ערכין י, ב, ובירושלמי סוכה כה, א (בשינויים קלים): "חליל של מקדש של משה היה ושל קנה היה. נשבר ותיקנוה ולא היה קולו ערב כמות שהיה חזרו ונטלוהו וחזר לכמות שהיה. צלצל של מקדש של משה היה ושל נחושת היה נשבר ותיקנוה ולא היה מצלצל כמות שהיה חזרו ונטלוהו וחזר לכמות שהי". וכן מכתשת [בהמשך הענין, שם].

היינו כשתיקנוהו לא הי' מצלצל כמות שהי' ומיד שנטלו התיקן חזר לכמות שהי'. ולכאורה צ"ל למה לא נתקן זה מיד מעצמו [כפי האמור "חזר לכמות שהי"?] וי"ל ע"י שהי' צ"ל איזה פעולה וע"י פעולה זה נתגלה שבעצם זה נפעל מלמעלה, שהרי "מיד שנטלו התיקן, חזר לכמות שהי".

ועפ"ז י"ל גם הביטוי בפתגם "טובה פעולה אחת מאלף אנחות", ע"י פעולה אחת מצד עבודת האדם, מגיעים ל"יחנך האלקים", וכמו שנתבאר בחסידות שענין החן הוא למעלה מהבנה והשגה (ראה ד"ה ועתה תרע"ח ועוד).

- ב -

בפתגם ליום ג' מנ"א - מעתיק הרבי: משיחת אאמו"ר: יעמאלט ווען משיח וועט קומען בב"א וועט מען ערשט ביינקען נאך די גלות טעג. יעמאלט וועט ערשט פארדריסען פאר וואס מ'האט ניט געטאן אין עבודה. מען וועט ערשט דערהערען דעם גרויסען ווייטאג פון העדר העבודה.

ויש להעיר ממס' סוכה נב, א, וכ"ה בירושלמי סוכה כג, ב: הספידו של משיח (משיחה בן יוסף) או הספידו של היצר הרע. חד אמר זה הספידו של משיח וחורנה (ואחר) אמר זה הספידו של יצר הרע.

ומפרש בפ' קרבן העדה ד"ה זה הספידו של יצה"ר: הספידן של יצה"ר שיהרג. ובוכין הצדיקים שנוכרים בצערן שהי' להם לכבוש אותו בחייהם. היינו מעלת עבודת הגלות דוקא. ויש לדייק שלכאורה הצדיקים שבטח הצדיקים פעלו בעבודתם. וי"ל

שכאן מלמד אותנו על היוקר שבעבודה זו, בזמן הגלות.

- ג -

בשיחת יב תמוז תשכ"ב (תו"מ חל"ב ע' 367. וש"נ): וכידוע פתגם אדמו"ר האמצעי, שבזכות המס"נ של אדמו"ר הזקן (על תורת חסידות. המעתיק) פסקו למעלה, שבכל העינים תהי' יד החסידים על העליונה.

ויש להעיר מירושלמי סוכה יח, א: "ללמדך שכל דבר שנותנין נפשם בית דין עליו סופו להתקיים בידן כמה שנאמר למשה בסיני". ובפי' קרבן העדה ד"ה שנותנין ב"ד: "להבין הדברים על בוריים או לקיים המצוה כתקנה". וי"ל שזה כולל ב' האופנים בתורת החסידות: העבודה ע"פ תורת החסידות ["לקיים המצוה כתקנה"], ההשכלה ותענוג בעיני אלקות ["להבין הדברים על בוריים"]. (נתבאר בארוכה בסה"מ מאמרי אדה"ז - תק"ע ע' מד).



לחדש פירושם אחרי זמן הש"ך והט"ז

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע לרש"י זוין ע"ה אודות יצירת פירוש חדש לתנ"ך¹ כתוב:

"לכתבו למה לא לחדש פירושים, ובפרט שמצינו בכגון דא בשמו דרש"י כמו שהובא מנכדו הרשב"ם - החילוק פשוט ע"פ דברי רבנו הזקן (הובא ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהמשך תערב, בחלק שלא הועתק) שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו החיבורים שלהם ברוח הקדש (הועתק גם בהיום יום ו' שבט)".

משמעות הדברים היא שהרב זוין שאל שלפי דברי הרשב"ם יש פירושים המתחדשים בכל יום, ולמה דחה כ"ק אדמו"ר את הרעיון לכתוב פירושים חדשים? ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר שהחידושים דעתה אינן ברוח הקודש.

ולפום ריהטא לכאורה צ"ע, הרי מצינו המון פירושים מקובלים במקרא שנכתבו אחרי זמן הט"ז והש"ך, ולא עוד אלא מפורש בהלכות תלמוד תורה (פרק א הלכה א) וכן באגרת הקודש (סכ"ו) שיש חיוב לחדש בתורה (ואכן צ"ע מדוע לא הביא הרב זוין דבר זה), ואם כן מה כוונת המענה שרק עד הש"ך והט"ז הכל ברוח הקודש.

(1) לקו"ש חי"ט ע' 437. אג"ק ח"כ ע' קל.

ואין לפרש הכוונה שכיון שנכתבו הפירושים ברוה"ק אי אפשר לחלוק עליהם, שהרי יש המון פירושים חדשים מאז שבהם חולקים על הקודמים, וגם דבריהם נתקבלו.

ואולי הכוונה רק לעניין הדפסת פירוש חדש. ועצ"ע.



פטור 'דרך רחוקה' בפסח שני

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בהתוועדות אחש"פ תשכ"ח נקט כ"ק אדמו"ר בפשיטות שגם בפסח שני יש פטור של 'דרך רחוקה' – ראה שולחן מנחם ח"ב ע' שסח. וש"נ.

והנה, דבר זה נראה כחידוש, כי לא מצינו לכאורה בראשונים ובאחרונים שיפרשוהו, ולכאורה מסברא היה מקום לומר שאינו כן; וראה בשולחן מנחם בהערה שם שהובאו דברי הגאון המופלא בבקיאותו הרש"י ז"ל שכתב לכ"ק אדמו"ר בשאלה: "היכן מצינו דין דרך רחוקה בפסח שני? לא כתבה תורה דרך רחוקה אלא בפסח ראשון .. ואמנם דין זה שאין דין דרך רחוקה בפסח שני עוד לא ברור לי, ויש לעיין".

והעירני ח"א, שמצינו תנא דמסייע לחידוש זה, בספר 'ישועות מלכו' על הרמב"ם – הל' קרבן פסח פ"א ה"ב, שכתב: "ונ"ל, דהוא הדין בפסח שני, אם היה רחוק מירושלים ט"ו מילין פטור מכרת. . . כמו בפסח ראשון".

ומה שלא נתפרש בראשונים ואחרונים שלפני זה – אולי הוא מרוב פשיטותו. ועצ"ע¹.



(1 הערת המערכת: עיין לקו"ש ח"ב ע' 223: שאלת תם: היכן מצינו דין דרך רחוקה בפסח שני? מענה תם: במשנה (פסחים צה, א) מה בין פה"ר לשני כו'. וברמב"ם (סוף הלכות פסח) ולא אשתמיט בשום מקום (שראיתי) לומר דתני ושייר דרך רחוקה. וראה תוד"ה מה שם.

אגרות קודש

אם יכול לספור ספה"ע ב' ימים כשמסופק לו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בסברת האחרונים דכל גדר "ספירה" לא שייך בספק

באגרות קודש חי"ז ע' רס"ה (נדפס בלקו"ש ח"ז ע' 296) כתב וזלה"ק: בהנוגע לברכת מי שמסתפק באיזה יום לספירה עומד, שהובא ג"כ בספר כת"ר מועדים להלכה פרק ספה"ע, ומעתיק שם סברת שו"ת דבר אברהם, שאין לברך על ספירת ספק, כיון שעצם ענין הספירה הוא - ידיעה ברורה דיומא, ואין מקום לברך באם ספק בידו, עד"ז מצאתי במכ"ע שערי ציון [כנראה שנת תרצ"ה¹ (חסר השער - בטופס זה שבידי)] נזכר בשם הרב רי"א ווינגרד - ואף שסברא שכלית היא, אבל נגוד לסברא זו בהחלט הוא, שאת"ל שכן הוא הדין, הרי בכ"מ שלא הגיעו השלוחים (בזמן שהיו מקדשין ע"פ הרא"י) - לא קיימו מצות ספירת העומר (כדבעי) מעולם, ופשיטא שלא ברכו עלי', שהרי בששה עשר בניסן עדיין לא היתה ידיעה ברורה בידם, שהרי חגגו יו"ט שני מפני הספק, ובמילא לא יכלו לברך, ובעצם הספירה - הרי לא היתה בידם ידיעה ברורה. ובמילא חסר גם בהתמימות של כל המ"ט ימים. ואיך זה אפשר שלא נזכר בש"ס ענין תמוה כזה? אין הס' דבר אברהם ת"י, ואיני יודע אם עמד על נקודה זו, עכלה"ק.

הנה כסברת הדבר אברהם שלא שייך כל גדר ענין הספירה כשהוא בספק, מצינו גם בהרבה אחרונים, ראה בשו"ת אבני נזר חי"ד (סי' רמח אות ג) דפשיטא ליה דספירה מספק לא חשיבא ספירה כלל, דמה"ט אין סופרים העומר שתי ספירות משום ספיקא דיומא, אלא משום דבכה"ג לא הויא ספירה כלל, שספירה אחת מקלקלת חבירתה. וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' קסח אות ד) שיש לחקור במי שמסופק באיזה יום מהספירה הוא עומד, וספר שני הימים שנסתפק בהם, אם יצא י"ח ספירת העומר, ומסתברא דלא מקריא ספירה אלא כשיספור בענין המבורר, אבל כל שלא נתברר לו שהיום הוא כך וכך לא מקרי ספירה כלל, דהא לא קאמר רחמנא שיאמר בפיו היום כך וכך, אלא שיספור, וכל כה"ג לאו ספירה היא, כן נראה פשוט מסברא. וע"פ זה לא קשיא מה שהקשה בספר מור וקציעה דאמאי לא מנינן תרי יומי

(1) לפנינו חוברת ג' שנת תרפ"א סי' יז.

מספיקא, משום ספיקא דיומא.

ומ"ש דה"ט משום דספירת העומר בזה"ז הוי רק מדרבנן. מה יענה לשיטת הרמב"ם וסיעתו דס"ל דהוי מדאורייתא. ולפי האמור לק"מ, שכל שהוא בגדר ספק אין זה בכלל ספירה כלל, וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' קמ) דבספירת העומר לא שייך למנות שני ספירות מספק, שאם אינו יודע בבירור כמה היום לעומר, וסופר ב' ימים מספק, אין זה בכלל ספירה כלל, דלא חשיב מניין אלא בדבר הברור, ובס' פקודת אלעזר (סי' תפט) דן בשאלה זו, והביא בשם הר"ר צבי קאפיל שכיון שהוא סופר שתי ספירות מספק, אינה נקראת ספירה והקשה ע"ז עיי"ש, ובשו"ת יין הטוב (חיו"ד סי' יט) הביא מהירחון שערי ציון תשובת הגרי"א וינוגרד (כנ"ל באגה"ק) שהמסופק במנין ימי הספירה, אינו יכול לברך ולספור שתי הספירות מספק, משום שעיקר כוונת התורה שאמרה וספרתם לכם, היינו שידע בידיעה ברורה בכל יום ויום באיזה מנין לספירה הוא עומד, ולכן אפי' אם יוציא בפיו שתי הספירות, מאחר שבלבו ספק הוא מה האמת, אין כאן קיום מצות ספה"ע ע"ש. וכן כתב בס' שערי ישר שער הספיקות פ"ה להגרש"ש, וראה גם בשו"ת בית אבי ח"ד (סי' סה) שכ"כ.

ובדבר אברהם ושערי יושר שם, הביאו ראי' ליסוד זה מדברי השמ"ק הידועים (ב"מ ו, ב) גבי קפיץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין שהקשו התוס' דליבטל ברובא, ותרין השמ"ק בשם הרא"ש והריטב"א דהא דאזלינן בתר רובא הוא רק דינא אבל מידי ספיקא לא יצא וכיון דמיעט קרא עשירי ודאי ולא עשירי ספק רובא נמי נתמעט מהכא דגם הוא אינו ודאי.

והקשו האחרונים על זה דאיך אפ"ל דרוב אינו ודאי הרי מצינו דהוה ודאי? דבשו"ת רע"א מהדו"ת סי' ק"ח הקשה דא"כ ליכא דין מעשר בהמה כלל, דהרי בכל בהמה אפשר שהיא טרפה ואינה מחוייבת במעשר, ועכצ"ל משום דאזלינן בתר רוב דרוב בהמות כשרות, ואי נימא דרוב אינו ודאי א"כ כל מעשר בהמה אינו אלא ספק. ובשב שמתנתא (שמעתתא ב' סי' ט"ו) הקשה עד"ז מהדין דממזר אסור רק בקהל ודאי ולא בקהל ספק, כמבואר בקידושין שם שיש ע"ז לימוד מיוחד, והרי בכל ישראל אפשר לומר דילמא לאו אביו הוא כמבואר בחולין יא, א, וניחוש דילמא לאו אביו הוא ומתרין משום דרוב בעילות אחר הבעל, ואזלינן בתר רוב, נמצא דכל ישראל אינו "קהל ה'" אלא משום רוב, ואי נימא דרוב אינו ודאי נמצא דהוה ספק קהל ויהא ודאי ממזר מותר בו?

ועי' תורת חסד או"ח סי' י"ב שהקשה עד"ז מהדין דאייתא בשבת קלה, א, דערלתו ודאי דוחה שבת ולא ספק כגון שיש ספק אם נולד בחודש השמיני כו' דה"ה כאבן, דאין מילה דוחה שבת, והרי בכל ישראל יש ספק דילמא נפל הוא, ועכצ"ל משום דאזלינן בתר רוב ורוב וולדות לחיים נמצא דכל וולד אינו אלא ספק ואיך מילה דוחה

שבת, ועי' עוד מה שהקשה בדבר אברהם שם.

אבל לפי מה שנת' בגדר ענין הספירה א"ש, די"ל דעד כאן לא קאמרי דרוב אינו ודאי אלא במנין מעשר, אבל בכל דוכתי דבעינן ודאי באמת רובא נמי הוי כודאי גמור, דכיון דאמרה תורה זיל בתר רוב נפיק מכלל ספק והוי ליה כודאי ממש והמיעוט כמו שאינו והוי ודאי אביו ודאי ממזר, ודברי השטמ"ק לא נאמרו אלא במנין מעשר דבעינן שבעה"ב ימנה את הטלאים ואין ענין המנין מה שמוציא מפיו מלות המספר, אלא עיקרו הוא שידע ויוחלט אצלו שכן הוא מה שהוא מונה, ואילו היה מונה ומסופק במספרו כעין נד"ב בספירה לא הי' לו דין מנין כלל כיון שאין המנין ברור אצלו, משו"ה אע"ג דאזלינן בתר רובא ודין הרוב משווי ליה כודאי, מ"מ זהו רק מדינא, אבל המונה עצמו מצד מניינו וספירתו הרי המספר מסופק אצלו שאינו יודע ברור את המספר דשמא נתערב בו הקופץ הפטור ומשו"ה לא הוי מנין כלל עיי"ש. ועי' גם בשו"ת דגל ראובן ח"א (סי' כה אות ד) שכן ביאר דברי השטמ"ק.

מבעל המאור והר"ן מוכח דגם ספירה מספק הוה ספירה

אמנם כבר הקשו על יסוד זה שסותר לדברי בעל המאור בסוף פסחים (הובא דבריו גם בר"ן שם) שהקשה דיש ששואלים מה טעם אין אנו סופרים בספירת העומר שתי ספירות מספק, כשם שאנו עושים שני ימים טובים מספק וכו'? ומתרץ שאם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצאת ספירה שניה מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת, ואתי לזלזולי ביו"ט דאורייתא. הילכך אין לנו אלא מה שנהגו וכו'. ע"כ, ואי נימא דבספק לא שייך כלל כל גדר ענין הספירה למה לא תירץ בפשטות שאז אין מקיימים המצוה כלל, ועי' גם בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' מח אות ג) שהביא דברי הערוגות הבושם הנ"ל, וכתב דמבעל המאור והר"ן מוכח לא כן, אלא דגם ספירה מספק הוה ספירה, וכ"כ עוד בכ"מ, וגם הדבר אברהם עצמו מסיק שם שדבריו נדחים מדברי בעל המאור והר"ן עיי"ש.

[ודברי השטמ"ק בב"מ הנ"ל כבר תירץ בשב שמועתתא שם (וראה גם בחי' רע"א שם) דזה קאי רק ברובא דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן, וביאור הענין שיש רובא דאיתא קמן ז.א. שהרוב ומיעוט הם לפנינו כגון בתשע חנויות כו' או הכא שיש קופץ שהוא המיעוט ויש רוב החייבין וכו"ב, דהכא כיון שיש המיעוט לפנינו לא שייך לומר שכל דפריש הוא ודאי כיון דסו"ס אפשר שהוא מן המיעוט אלא שהתירה התורה לומר מרובא פריש, ויש רובא דליתא קמן ז.א. שאין הרוב ומיעוט לפנינו אלא שכן הוא מצד הטבע וסדר העולם, דכאן אין הפירוש שאנו יודעים בבירור שיש כאן רוב ומיעוט, אלא שכן הוא בכלל בטבע העולם, כגון רוב בהמות כשרות וכו' דכאן אפילו אילו יצוייר שישארו לפנינו רק ב' בהמות בעולם אכתי נימא דין רוב כיון שכן הוא הטבע בעולם,

דרוב זה גם הרא"ש מודה דהוה ודאי, כי שם אמרינן בפשיטות שהוא כמו הרוכב שבעולם, דלמה נימא שהוא שאני, ובמילא לא קשה קושיות הנ"ל, דהני רובא ודאי הם ודאי, וכבר דובר בזה הרבה בהשעורים ואכמ"ל.

ובאמת אי לא נימא כן בביאור השטמ"ק, אלא נימא משום דמנין שאני ששם דוקא צריך ודאי ממש, אכתי יוקשה קושיית רע"א ממעשר בהמה גופא דמעשרין משום דרוב בהמות כשרות, דשם הרי בעינן ודאי גמור כיון שהוא "מנין" ואיך מועיל רוב, ועכצ"ל כנ"ל דרובא דליתא קמן שאני].

ומדברי בעל המאור יש להוכיח בפשיטות כמ"ש בהמכתב, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' היו באמת סופרים ב' ספירות דז"ל בעל המאור: יש ששואלין וכו' מ"ט אין "אנו" סופרין ב' ספירות מספק כמו שאנו עושין ב' י"ט מספק וכו' עכ"ל. הנה אינם שואלים מ"ט לא "תקנו" לספור ב' ספירות כמו שתקנו לעשות שני י"ט מספק, דמבואר בזה דלא על עיקר תקנת חז"ל שאלו, למה לא תקנו מעיקרא לספור ב' ימים מספק, רק למה אין "אנו" סופרין ב' ספירות מספק, דהיינו על מנהגו שלא לספור ב' ימים מספק הוי קשיא להו.

ולזה שפיר מתרץ, שאם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצאת הספירה השני' נמשכת עד יו"ט א' של עצרת ואתו זילזולי ביו"ט א' דאורייתא, הלכך אין לנו אלא מה שנהגנו עכ"ל. דאילו נימא שבא לתרץ למה לא תקנו חז"ל מעיקרא לספור שני ימים בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי', אין תירוץ מובן, דהרי בודאי בזמן שקדשו ב"ד החודש עפ"י ראי' היו בני הגולה יודעים כבר קודם חג השבועות מתי קדשו ר"ח ניסן, שהרי עברו מר"ח ניסן עד חג השבועות יותר מחודשיים, וכבר אמרו חז"ל (ר"ה כ, ב) תרי ירחי חסירי קלא אית להו ע"ש ובפרש"י שם. (ועי' שו"ת ח"ס חאו"ח סוס"י קמ"ה) וא"כ אכתי תקשה מה טעם לא תיקנו חז"ל לספור ב' ימים מספק בזמן שקידשו עפ"י הראיה, וכשנודע להם מתי קידשו ר"ח ניסן יפסיקו לספור ב' ימים ויספרו רק לפי מה שקידשו ב"ד, ולא אתי לידי זילותא ביו"ט דאורייתא?

וא"כ עכצ"ל דאה"נ דבני הגולה היו סופרים ב' ספירות כל לילה עד יום שנודעה להם קביעות חודש ניסן ומאז והלאה ספרו רק ספירה אחת כמו שקבעו הבי"ד, ולכן שפיר שאלו מה טעם אין "אנו" סופרין שתי ספירות מספק כדרך שספרו אבותינו בזמן שקדשו ב"ד עפ"י הראי'. דאילו לא היו אבותינו סופרים מעולם ב' ספירות, לא הי' מקום לשאול מ"ט אין "אנו" סופרים ב' ספירות, שהרי בקיאים אנחנו בקיבוע דירחי ולמה נספור שתי ספירות, שהרי אפי' שני י"ט לא הוה לנו לנהוג מספיקא מה"ט דאנחנו בקיאים בקבוע דירחא רק משום דשלחו מתם, הזהירו במנהג אבותיכם בדיכסם כדאיתא בביצה ד, ב, וא"כ לענין ספירה אם אבותינו לא נהגו לספור ב' ספירות פשיטא דגם לנו אין לספור שהרי אין כאן בזה מנהג אבותינו להזהר בו.

אע"כ פשיטא להו כי בני הגולה ספרו ב' ספירות מספק עד אשר נודע להם קביעת חודש ניסן, ולזה שפיר שאלו, שגם אנחנו אם כי בקיאים אנחנו בקביעא דירחא נספור שתי ספירות כדרך שספרו אבותינו ומשום מנהג אבותינו כמו שאנו עושין ב' י"ט מה"ט דמנהג אבותינו בידינו אף שאנחנו בקיאים בקביעא דירחא. ולזה שפיר מתרץ שאם כי אבותינו נהגו כך, לנו אי אפשר לנהוג בזה כמותם שא"כ יצא לנו לספור ספירה שני' ליל יו"ט א' של עצרת ואתו לזלזולי ביו"ט א' דאורייתא. ולא דמי ליו"ט שאנחנו נוהגים כמנהג אבותינו כיון ששם לא אתי לזלזולי גם לגבי דידן.

שקו"ט איך היו סופרים בני הגולה בזמן שהיו מקדשין ע"פ ראי'

והנה בס' משמרת שלום (קוידניאוו) סי' לו כתב להסתפק בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דאז הי' ספק גמור אולי הוא יום הא' איך ספרו העומר: (א) אם היו סומכין על רוב שנים והתחילו לספור בליל ב' בברכה ואח"כ הספירות כסדר כמו שאנו עושים היום, ואם אירע לעתים רחוקות דחודש אדר הי' מלא, נתקלקלה הספירה וכמו ביוהכ"פ שהיו עושים יום אחד והיו סומכין על רוב השנים ולפעמים הי' יוהכ"פ למחרת כדאיתא בר"ה כא, א': "לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא וכו'". (ב) או אפשר שביליל ב' ספרו בברכה ואח"כ היו סופרים ב' ספירות בכל לילה עד שנתודע להם הקביעות דא", כי כל מה דאפשר לתקוני מתקנינן, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ד סי' ע"ח) נקט דאז לא היה ספק מה"ת אלא סמכו דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר וספרו רק יום אחד עיי"ש.

דאי נימא כאופן הא', לכאורה ליכא ההוכחה של המכתב מהזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דגם ספירת ב' ימים מספק הוה ספירה, כיון דאפשר ששם אכן ספרו רק יום אחד דסמכו על הרוב, אבל לאידך גיסא מקושיית בעל המאור הנ"ל מוכח דנקט כאופן הב' שספרו ב' ימים, וכפי שנת' לעיל שלכן הקשה דגם אנו היינו צריכים לספור ב' ימים משום מנהג אבותינו כמו שעשו בני הגולה.

יש מקום לחלק בין המסופק בזה"ז איזו ספירה היא לכשהיו מקדשין ע"פ ראי'

וגם לפי אופן הב' לכאורה יש מקום לדחות הראי' מבעל המאור לגידון דידן, דגם כשהוא מסופק איזה יום הוא דגם זו ספירה מעליא כמו בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי', דמכיון דאז העיקר הי' יום א' והוא אצלם מה"ת (כפי רוב השנים) ויום ב' מדבריהם, נמצא כי כאשר ספרו בני הגולה ליל ט"ז ניסן לפי חשבונם, "היום יום אחד לעומר", וכן כאשר ספרו אח"כ ליל י"ז ניסן "היום שני ימים לעומר" היו אלו ספירות ברורות מה"ת.

ואף שביליל י"ז ניסן הוסיפו לספור גם "היום יום אחד לעומר" כנ"ל, ספירה זו לא

הטילה ספק במה שספרו באותו לילה "היום שני ימים", כי מה"ת שהיו מחשבין לפי החשבון בודאי שה' זה להם יום ב' לעומר, רק מדרבנן כדי לצאת ידי חששא דאולי עברו ב"ד אדר וליל זה אינו רק ט"ז בניסן ספרו גם "היום יום אחד", ונמצא שאין זה ספק בעצם הספירה, אלא דרך החמירו משום דכל מה דאפשר לתקוני מתקנינן. משא"כ בנדו"ד שהספק הוא בעצם הספירה איזו ספירה יש לספור היום. נמצא אין כאן ודאות כלל רק ספק, ובזה י"ל דאין זה נקרא ספירה. ועפ"ז יש לתרץ דברי האבני נזר וכו' הנ"ל, דנקטו דספירה מספק אינה ספירה, והוקשה שדבריהם סותרים לדברי בעל המאור והר"ן, וראה בכל הנ"ל בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ק), ושו"ת יביע אומר ח"ח סי' מ"ה.

ועי' גם בשו"ת 'טעם הצבי' (סי' ט"ז) שדחה הראי' מבעל המאור דספירת ספק הוה ספירה, די"ל דסברא זו דספירה, רק כשהיא בתורת ודאי היא סברא אמיתית ואין עלי' קושיא מדברי בעל המאור, דיש לומר דגדר הידיעה דבעינן בספירה הוא שתהי' בספירה אחיות חשבון ימי העומר היינו שיאחזו הסופר בכל יום החשבון איזהו יום זה לימי העומר, וכל שאינו אחוז החשבון ע"י ספירתו אין זו ספירה כלל, וממילא דספירת שני ימים מספק או ספירת יום אחד מספק שמא יתרמי שיתכוין הסופר לאמת אינה ספירה כלל.

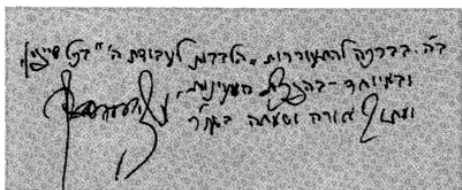
אבל ספירת שני ימים כשהיא משום ספיקא דיומא דבזה מיירי בעל המאור יש בה אחיות החשבון, דכל היכא שהדין נותן לחוש לספיקא דיומא הרי יש לספירת העומר שני מיני חשבונות חשבון אחד שמתחלת בו הספירה ביום ט"ו שהוא למחרת הפסח אם הי' אדר חסר, וחשבון אחר שמתחלת בו הספירה ביום י"ז שהוא למחרת הפסח אם הי' אדר מלא וזה לא מיקרי ספירה מספק, שהגדר שלה הוא שאין הסופר אחוז החשבון, דכאן שני החשבונות נכונים המה, זה לפי מה שחייבים לתפוס דהפסח הי' ביום פלוני, וזה לפי מה שחייבים לתפוס דהפסח הי' ביום שלאחריו, דכיון דמחוייבים לחוש לשני הימים הרי שני החשבונות נכונים לפי חיובם עיי"ש בארוכה.

ואי נימא כהנ"ל דליכא ראי' מהזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' לנדו"ד, הרי מובן גם למה לא תירץ בעל המאור קושייתם משום דספירת ספק אינה ספירה, כיון דספירה כזו, אם נספור משום מנהג אבותינו, הוה ג"כ ספירת ודאי ואינה ספירת ספק, לכן הוצרך לתרץ משום דאתי לזלזולי ביו"ט מדאורייתא.

מיהו כל זה אינו אלא לשקו"ט בעלמא, דלדינא נראה דעת הרבי שאפשר לספור גם מספק והוה ספירה מעליא, וכן סב"ל לרוב הפוסקים, ובנוגע לברכה נקטו שלא יברך, ואחד מן הטעמים הוא דדילמא ספירה הראשונה אינה ספירה הנכונה, והוה הפסק בין הברכה להספירה הנכונה, וראה בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ל"ו, ובמקראי קודש פסח ח"ב ע' רכ"ד ועוד.



(ב) אמנם במאמרי חסידות שי"ל מכ"ק
אדמו"ר הפתיחה תמיד בנוסח 'בס"ד',
וכמנהג רבותינו ונשיאינו שלפניו. ולהעיר גם
מ'הקדשה' שכתב פעם כ"ק אדמו"ר על
ספר התניא שנתן למישהו (הובא בספר
'נשיא וחסיד' ע' 388) בפתיחת בס"ד:



(ג) אבל בשנת תשכ"ה כשנתן
ה'לקוטי תורה' לכמה מהמנדבים
כו' כתב 'הקדשה' בפתיחת
ב"ה':

(ד) בצילומי הפ"נים שהתפרסמו בחתימת רבותינו נשיאינו תמיד רואים שאין
הפתיחה ב"ה' וגם לא ב"ס"ד' (וראה מכתב ר"י מונדישין ע"ה שהתפרסם ב'כפר חב"ד'
גליון 1205), וכפי הנשמע כן היה מנהג חסידים שבפ"נ אין כותבים פתיחה זו. וראיתי
בספר 'ברכה שלמה' (וואקס, תרפ"ח): "כשנותנים פתקא על קברי צדיקים אין לכתוב
למעלה ב"ה', כדרך הנהוג לכתוב על הפתקאות שנותנים לצדיקים שליט"א, שלא
יביא השם הרמוז באות ה' לאיבוד ע"י גשמים וטיט".

ולהעיר שפעם התפרסם מענה של כ"ק אדמו"ר לגבי איזה עלון שנכתב בו דברים
לא ראויים שיש לבערו, והורה שלפני הביעור יש לחתוך את ה"ב"ה" שנדפס שם,
וצ"ע.



נגלה

מספר העמודים של האולם הדרומי

הת' מנחם מענדל בוימגארטן

ישיבת תות"ל המרכזית – 770

- א -

בספר עזרת כהנים על מסכת מדות פ"ב מ"א¹, הביא דברי 'בעל תבנית ההיכל',
שבאולם-אכסדרה הדרומית שבהר הבית היו "ארבעה טורי עמודי שיש, אשר יכילו
מאה ושישים ושנים במספר".

ונסתפק בעל העזרת כהנים מאוד בזה, אם המספר קס"ב קאי על כל טור וטור, או
דקאי על העמודים שבכל ארבעת הטורים.

(1) ד"ה הר הבית הח' בהוצאה החדשה עמוד ערה.

וז"ל: ודע דמה שכתב במספר העמודים שהיו סך מאה וששים ושנים, אי אפשר לומר דכוונתו על סך כל ד' טורים, דהא אי אפשר לחלק מספר הזה לד' חלקים שווים [הערת הכותב: כי יוצא ארבעים וחצי], אלא על כרחך רצה לומר דכל טור וטור היה בו מספר קס"ב עמודים (ואולי א"ל דאצל חלל השערים היה חסר קצת עמודים, ומעתה נוכל לומר לחלקם לארבע חלקים ולומר דהטור החיצוני שבנוי בתוך עובי החומה היה חסר מהם ב' עמודים מחמת חלל השערים, והיה מ"א עמודים בטור ובטור הסמוך לכותל ל"ט עמודים). עכ"ל. ועיי"ש בהמשך דבריו.

ההנני להעיר מדבריו, כי לפענ"ד (ולפלא ש) נשתמט ממנו בכל הענין הזה דבר יסודי – והוא, בהיות שהביא לעיל מזה ב' פרטים בנוגע העמודים²:

(א) שכל עמוד עוביו "כל מה שיוכלו לחבק שלשה אנשים יחדיו איש ורעהו". דהיינו, שכל אדם הוא ג' אמות, וא"כ ג' בנ"א הם ט' אמות, ואם היקף כל עמוד ט' אמות, הרי קוטר כל עמוד הוא ג' אמות, והקוטר יוצא לערך 1.37 מטר.

(ב) אשר המרחק בין כל טור וטור היה "ט"ו אמות איש מרעהו". ואף שזהו המרחק בין הטורים, נראה לפענ"ד אשר מוכרח שזה הי' גם המרחק בין העמודים זל"ז, מכיון שבפינות פוגשים הטורים זה בזה, ואם כן מוכרחים לומר, שגם המרחק בין כל עמוד ועמוד הי' ט"ו אמות.

ועל פי זה יתבאר לנו בקל מספר העמודים אשר באולם הדרומי: חלל הר הבית הי' חמש מאות אמה, אשר הם 240 מטר, וכבר הביא העזרת כהנים שארכי האולמות הי' לכל אורך הר הבית. ואם כן רק נשאר לנו לחלק חמש מאות אמה (240 מטר), לט"ו אמות (7.2 מטר), שיוצא ל"ג ושליש.

ואם כן בכל טור הי' בין ל"ג ול"ד עמודים, ומסתבר יותר שהיו ל"ג כמו שנבאר עתה.

דהנה ג' פעמים ל"ג הוא צ"ט, וד' פעמים ל"ג הוא קל"ב. ועתה רק נותר לנו לאמר, שחל טעות הדפוס בדברי התבנית היכל הנ"ל, וצ"ל "מאה וששים ושנים", במקום "מאה וששים ושנים", שזהו טעות מאוד נפוצה שהל' משלשים נשמט ונשאר ששים.

[והחסרון של מקום שלישי עמוד, אפשר ליישב בקל, ובכמה אופנים, ולכל לראש שלא חש לדייק בשעור קטן כזה, שאי אפשר להבחין בו כלל בהשקפה ראשונה. ואפי' אם נאמר שחש לשעור קטן כזה, אפשר לחלק חמש מאות לל"ג, והי' קצת יותר מט"ו אמה בין כל עמוד ועמוד, אלא שלא חש לבאר לנו השיעור המועט הזה].

- ב -

אמנם עדיין צריך ביאור, הלא היו חסרים העמודים שלפני ב' שערי חולדה הדרומיים, שרוחב כל א' כ' אמה, וא"כ חסר לכל הפחות עמוד א' מכל שער (כי בין שני עמודים ועמוד השלישי שביניהם חסר, איכא שלשים אמות. והעמודים שלא היו בהטור הבנוי בתוך הכותל, אפשר שהיו גם לפני השער, ולכן לא קשה מידי בזה).

ואפשר לתרץ זה בב' אופנים:

(א) שבעל התבנית היכל מנה העמודים שהיו באולם הדרומי לולא העמודים החסרים ממקום השער.

(ב) מסתבר יותר לאמר, שבכל טור היו ל"ד עמודים, וא"כ בין כל עמוד ועמוד הי' קצת יותר מי"ד וחצי אמות, ולחצי אמה לא חש בעל התבנית היכל לפרט, אלא אמר בכללות שבין כל עמוד ט"ו אמה. וד' פעמים ל"ד ה"ה קל"ו, דל מהכא ד' עמודים שלפני ב' שערי חולדה (כי גם אפשר לנכות מקום ב' עמודים במקום השערים, וישאר בין ב' עמודים שבצידי השער מ"ה אמה) ונשאר קל"ב עמודים באולם הדרומי.

ועל פי זה נמצא, שבשאר ג' האולמות בהר הבית הי' או צ"ט עמודים בכל אולם, או ק"ב עמודים בכל אולם. ובכל הר הבית מכל ארבע רוחותיו, היו בין תנ"ט-תס"ח עמודים [ואם צריך לנכות משאר ג' שערי הר הבית עמוד או שתיים לפני כל שער, יהי' המספר בין תנ"ג-תס"ב, או תנ"ו-תס"ה עמודים]. ולפענ"ד עפ"ז נתיישבו כל הדיוקים בענין זה.

- ג -

ואגב נראה לי להעיר בב' דברים שכתב העזרת כהנים שם³:

(א) הביא לשון התבנית היכל על החלונות שבכותלי האולמות – שהם המה גם כותלי הר הבית – "ושקופים אטומים החלונות אל מול פני הבית מפנימה", שבפשטות כוונתו לכותלי הר הבית כנ"ל, שהם המה כותלי האולמות, והפ"י הוא שמצד פנים היו החלונות צרות או אטומות, ולצד חוץ של הר הבית רחבות.

(ב) בנוגע לגובה האולמות, הביא לשון התבנית היכל "וקומה לפי גדלו", והעיר ע"ז העז"כ: "שלוש תיבות אלו אין אני מבין פירושה". וכן לקמן (שם עמוד ער"ה) כתב שוב "והגובה אין נודע לי כעת, והוא כתב זה באומרו וקומה לפי גדלו, וכמו שהעתקתי לעיל בשמו, אבל איני מבין כוונתו, וכמש"ל". עכ"ל.

ולפלא בעיני שלא העיר ממה שהביא בעצמו בשם התבנית היכל בגובה עמודי האולמות "קומת כל אחד מהם חמש ועשרים אמה מאבן אחד בלבד (!)".

ועל העמודים האלו הי' "כותרותיהם מעשה שושן", ומצינו במלכים א' פרק ז' המדות של כותרות "מעשה שושן" שעל גבי עמודי יכן ובו עז שבבית ראשון – בפסוק יט: "וכותרות אשר על ראש העמודים מעשה שושן באולם ארבע אמות". ובפסוק כב: "ועל ראש העמודים מעשה שושן". ומבואר ברש"י ומצו"ד שם, שהמעשה שושן הי' ד' אמות כעובי קוטר העמוד ש"חוט שתים עשרה אמה יסוב" את העמודים, והיינו שקוטרם הי' ד' אמות, ורש"י⁴ מבאר שגובה המעשה שושן הי' חצי אמה.

ואף אם נאמר שאפשר לעשות גבהים שונים של מעשה שושן, מ"מ מסתבר שבדרך כלל הי' גבהו חצי אמה. ועל כל פנים של הי' הרבה יותר מזה. ואם כן גובה האולמות הי' כ"ה וחצי אמה (ואולי אף הי' המעשה שושן חלק מגובה הכ"ה אמה). ואולי יש לפרש בזה דברי התבנית היכל "וקומה לפי גדלו", היינו כפי אשר ביאר בגובה העמודים בסמוך [או אפשר לאמר כרוחב האולמות שהי' ל' אמה, אבל אז יהי' קשה: א. למה אמר כפי גדלו, ולא כפי רחבו כלשון הקודם, וגם מה הם הד' וחצי אמות יתירות שבין ראש העמודים להשלים לל' אמה, אפילו את"ל שהתקרה הי' אמה תקרה ואמה מעזיבה, עדיין אין לך אלא כ"ז וחצי אמות].

ויה"ר שע"י הלימוד בתורת הבית, נזכה לראות בבניינו, שבעוון שנאת חנם נחרב, ובזכות אהבת חנם יבנה, במהרה בימינו אמן.



כמה הערות על מסכת סוטה

הרב עקיבא גרשון וגר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

- א -

במס' סוטה (ז, א) במשנה: ואומר לה בתי הרבה יין עושה הרבה שחוק עושה הרבה ילדות עושה הרבה שכנים הרעים עושין, עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים.

ובהגהות הב"ח (אות א') מגיה "ס"א אל תעשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה

שימחה על המים".

ויש לבאר הנוסח שלפנינו, דבאמת אין היא נחשבת כעושה לשמו הגדול שימחה על המים, דא"א להחשיב מחיית השם כעשייה שלה, דהרי היא אינה עושה כלום. אלא שאם תודה, הרי בזה עושה פעולה חיובית שגורם שהשם לא ימחה, וק"ל. וא"כ עכ"פ יש לה אפשרויות לעשות (ע"י הודאתה) לשמו הגדול שלא ימחה.

ובסברת גירסת הב"ח אפ"ל דהנה עי' בשו"ת נו"ב (מהדו"ת או"ח סי"ז בתשובה מבן המחבר) דאף דמבואר בשבת (קכ, ב) דגרמא למחיקת השם אין בה איסור, מ"מ לא הובא זה להלכה בפוסקים משום דלמסקנא קי"ל דגם גרמא בזה אסור כדמוכח ממגילה (כו, ב) דס"ת שבלה גזוין אותו וכו' וצריך כלי חרס למען יעמוד ימים רבים כו', עש"ב [ועי' ג"כ באבנ"ז יו"ד סי' ש"ע (והביא מהגמ' סוכה מספיקתו של דהע"ה), אבל שם לכ' מיירי רק ע"י מעשה].

ולכאורה י"ל בסברת הדבר דגרם מחיקת ה' אסור משום דלענין מחיקת ה' העיקר הוא הנפעל, ובכל אופן שהי' תוצאה זו הרי זה אסור. ולפ"ז שפיר שייך האיסור בכל אופן שמביא לידי מחיקת השם, אף אם הוא שלא ע"י מעשה, דהעיקר הוא הנפעל, ושפיר שייך להזהיר אל תעשי לשמו כו' שימחק.

ועוד אפ"ל דפליגי ב' הגירסאות בב' הסברות דלעיל אי מצוה לקנאות (כדעת רע"ק לעיל דאמר וקנא את אשתו חובה) או אסור לקנאות (כדעת תנא דמתני' ריש פירקין, כמבואר בגמ' ריש המס'). דלמ"ד חובה לקנאות, א"כ נמצא דלאחרי שנסתרה, שוב אין להבעל משפט הבחירה אי לקנאות או לא, אלא מחוייב הוא לקנאות, וא"כ מחיקת השם מתייחסת אליה, שהסתירה הוא שגרמה והכריחה מחיקת השם.

משא"כ למ"ד דאסור לקנאות, א"כ א"א לומר דהסתירה שלה הוא מה שגרמה מחיקת השם, כ"א הקינוי של הבעל שעשה ברצונו, ועכצ"ל דמ"מ יכולה לעשות – ע"י הודאתה – שהשם לא תימחק, וכמו שהוא בגירסת המשנה שלנו¹.

[ועפ"ז יש להוסיף דהנה ידוע הקושיא על מה שפסק הרמב"ם (הל' אישות פט"ז הי"ז. הל' סוטה פ"ה הי"ח) דמצוה לקנאות, והיינו דפסק כרע"ק דחובה לקנאות, והרי מבואר בגמ' דקסבר תנא דין אסור לקנאות, וקי"ל דהלכה כסתם משנה (עי' בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפר' נשא ס"ג ומה שש"נ, ועי' במה שיישב שם בס"ד ואילך)?

ולמשנ"ת אולי י"ל דהרמב"ם גורס כגירסת הב"ח "אל תעשי לשמו הגדול שתימחק על המים", וא"כ מוכח מהך סתמא דחובה לקנאות, ושפיר חשיב מחיקת המים כעשייה שלה. והעיר בני הת' הנע' וכו' ישראל שי' דברמב"ם (פ"ג מהל' סוטה

(1) ולכאורה כן הוא גם להסברא דרשות לקנאות.

ה"ב) "הגיעו לירושלים ב"ד הגדול מושיבין אותה ביניהן ומאיימין עליה שלא בפני בעלה ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה. ואומרים לה בתי הרבה היין עושה. הרבה שחוק עושה. הרבה ילדות עושה. הרבה שכנים רעים עושים. אל תגרמי לשם הגדול שנכתב בקדושה שימחה על המים", ולכאורה מפורש דהרמב"ם נקט כגירסת הב"ח, וכמשנ"ת].

- ב -

בגמ' (ת, א): ת"ק ר"ש היא דדריש טעם דקרא ומה טעם קאמר מה טעם אותה לבדה כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה. מאי בינייהו איכא בינייהו רותתת, ורותתת מי משקין והא אין עושין מצות חבילות חבילות דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות, אמר אביי ואיתימא רב כהנא לא קשיא כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים.

ובתוס' (בד"ה והא אין עושין מצות חבילות) כתבו "תימה מאי פריך והלא אין עושין מצות חבילות ליכא אלא איסור מדרבנן משום דמיחזי עליה כמשא ואינהו פליגי בקראי".

ולכאורה ה' אפשר ליישב, לולי דברי התוס', דמאי דקאמר "והא אין עושין מצות חבילות חבילות", ופרש"י מי משקין עמה אחרת נהי דאין לבה גס בה האיכא משום עשיית מצות חבילות כדנתיא כו'. הנה אין הכוונה דאף דאין בזה איסור מקרא ד"אותה" מ"מ תיאסר מטעם אין עושין מצות חבילות חבילות, דסוכ"ס לא הוי אלא איסורא דרבנן כמו שהק' התוס', אלא הכוונה דכיון דשייך בזה הסברא דאין עושין מצות חבילות חבילות, א"כ נימא דזה גופא הוא טעמא דקרא, ויהי' אסור מדאורייתא מדרשא ד"אותה", ולר"ש דדריש טעמא דקרא מאן לימא לך דטעמא דקרא הוא משום שלא יהי' לבה גס בה, נימא דטעמא דקרא הוא מטעם מצות חבילות (והקושיא הוא באמת שיהי' אסור מדאורייתא)².

ובטעם התוס' דלא ניחא להו בהך תי', אואפ"ל דשונה הוא סברות דרבנן מסברות דאורייתא, ומה שנחשב לסברא וטעמא לענין דרבנן, א"א להיחשב לסברא וטעמא לדאורייתא. דלענין דרבנן שפיר הוי סברא דאין עושין מצות חבילות חבילות, וכמו שפרש"י שלא יהא נראה עליו למשא, אבל אין לומר דזהו טעמא דקרא, דאי"ז טעם

(2) ולפ"ז הוי תי' הגמ' "כאן בכהן א"י" שהסברא דאין עושין מצות חבילות הוא דוקא בכהן א' "כאן בשני כהנים" שהמשמעות ד"אותה לבדה" הוא שבכל אופן לא תהי' לבדה, אפי' בב' כהנים, דקרא מיירי רק בה, וע"כ לא הוי טעמא משום חבילות אלא משום שלא יהי' לבה גס בה.

וסברא למצוה דאורייתא (דבדאורייתא אין מתחשבין במה שנראה). משא"כ הטעם דשלא יהי' לבה גס בה, שהוא חיסרון בעצם ההשקאה, שפיר חשיב סברא אפי' לענין דאורייתא, ושפיר אפ"ל שזהו טעמא דקרא.

- ג -

בגמ' (ח, א) הכא טעמא מאי שמא תצא מב"ד זכאית ויתגרו בה פרחי כהונה התם הא מסתלקא, וכי תימא אתי לאיגרוי באחרניית' האמר רבא גמירי דאין יצר הרע שולט אלא במה שענינו ראות.

ובתוס': מקשי' מפרק אין דורשין (חגיגה יא, ב) דאמר עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצרייהו ולא קשיא מידי דהתם ה"פ מאחר שראה הערוה פעם אחת שוב מהרהר אחריה לעולם אפי' שלא בפניה אבל מחמת שראה הנסקלת ערומה אינו מהרהר אחר אחרת.

ולכאורה צ"ע מלהלן (יב, א) "אתנן שכל הרואה אותה מוליך אתנן לאשתו". ופרש"י (בד"ה מוליך אתנן לאשתו) "שהיה מתאוה למשכב נשים", והיינו שלא הי' היצר רק לזו שראה, כ"א למשכב נשים בכלל. וכן צ"ע לכאורה מהמבואר בגמ' (תענית ה, ב וש"נ) דהאומר רחב רחב מיד ניקרי, ומסיק דבידעה ומכירה קאמינא, ומשמע דאף דכבר אינה בחיים, מ"מ אם רק יודעה ומכירה גורם לכך וכו'.

והנה לכאורה עד"ז צ"ע מהגמ' ריש המס' הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, ופרש"י "שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה".

[וראה בתו"ת (עה"פ נשא ו, ב אות א') פי' "יתבאר ע"פ מ"ש בסוטה ז' א' ולפנינו בהמשך הפרשה הקודמת שהיו משתדלין לעורר את הסוטה שתודה כדי שלא יצטרך למחוק שם הקודש על המים, ולתכלית זה היו פותחין לה במאמרי זכות והיו אומרים לה הרבה יין עושה, ר"ל שאולי שתתה יין הרבה נכשלה, מפני שרבו יין גורם לקלקול זנות וכמ"ש (הושע ד') זנות ויין ותירוש יקח לב, וכ"א בברכות מ' א' אין לך דבר שמביא יללה על האדם כמו היין, ומבואר בגמרא סוטה שם שהיו במעמד אותו המוסר הרבה אנשים. ונשים, וכשהיו שומעין דבר הקלקלה הבאה ע"י יין היו רבים נוזרים עצמן מן היין" עכ"ל. (ועי' ברש"י נוזר (ב, א ד"ה תנא) "והדר תנא סוטה דאמר מר כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין היינו כדאמרין בסוטה (דף ז) בתי הרבה יין עושה"³). ולפי' זה אין כאן קושיא, דשם לא נאמר דאמרין שמחוייב להזיר עצמו מן היין, אדרבא, אמרין משום שראה אותה בקלקולה נמאס אצלו תאוה זו, ומצ"ע מזיר עצמו מן היין (ולפי' יתיישב מה דמקשים דכיון דרואה אותה בקלקולה, איך מתגרה

(3) וצע"ק שבברכות (סג, א) כשנוכר בפעם הראשונה לא פי' כלום.

עי"ז היצר, ואיפכא מסתברא).

אך לכאורה צ"ע, דהל' "זיר עצמו" משמע דהוא הוראה ולא סיפור דברים (ועי' בתוס' תענית (יא, א ד"ה אמר שמואל) דפי' דזהו מצוה)?

אבל באמת בהגמ' ריש המס' אין קושיא דאכתי יל"פ (ע"ד מה שפי' בתו"ת הנ"ל), דכיון שרואה הקלקול שגרם לה (וכפרש"י בניוולה וכו'), צריך ללמוד מזה הוראה לעצמו ליפרש ממה שמביא לזה (ולכאורה זהו ג"כ סימוכין לדברי הבעש"ט שכל דבר שאדם רואה הוא הוראה בעבודתו), ולא משום שזה מגרה תאוותו ואדברא. וכן משמע במאירי (לברכות סג, א) שכ' "לעולם יזהר אדם שלא להמשך אחר התאוות יותר מדאי ואם נמשך בהם ישתדל ברפואתו על דרך נטייה אל הקצה האחרון כמו שנודע מדברי החכמים ואף הוראה באחרים שרוב המשכס אחר תאוותם הביאם לידי דברים מגונים ראוי לו להזהר מן הדברים שסבבו לחבריו אותן הדברים המגונים והוא שאמר כל הוראה סוטה בקלקולה זיר עצמו מן היין", והיינו כנ"ל. אבל מאידך גמ' צ"ע?

ואולי אפ"ל דהפי' דאינו שולט אלא במה שענינו רואות, היינו דמה שהיצה"ר שולט באדם הוא רק ע"י הראייה, ולכן אם אופן הראייה היא כזו שמגרה היצה"ר, אז שייך שע"י ראייה זו יתגרה יצרו באחרות, ואף אם הראשונה כבר מתה (וכמו גבי רחב). אבל אם אופן הראייה גופא הוא ראייה שמחליש את כח היצר, כמו בזו שרואה איך היא נענשת על עבירתה, שנהרגה, הרי בזה גופא נחלשה כח היצר (וכמו שאמר הכתוב "למען ישמעו ויראו", "ונסורו כל הנשים" וכו'), ובכה"ג לא שייך שע"י יגרה יצרו אפי' באחרות (וזהו ע"ד הפי' הנ"ל במאי דקאמר הוראה סוטה בקלקולה זיר עצמו מן היין).

- ד -

בגמ' (יא, א) ויקם מלך חדש וגו' רב ושמואל חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו דלא כתיב וימת וימלוך.

והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שנ"ו) כתב (בנוגע לבגד של אבל שתפר הקרע בתוך השנה) "ומ"מ נ"ל שיצבע הבגד מחדש ואז יהי' דינו כבגד אחר ופנ"ח באו לכאן בדברבנן קייל"ן חזותא מילתא. וגם בגזילה הוי שינוי וקייל"ן בראשית הגז דבצבעו פטור מליתן לכהן וע' ב"ק ס"ו ושם צ"ג ע"ב וביו"ד סי' של"ג. ומצאתי בתו"ח לעירובין נ"ג בפלוגתא דרב ושמואל אם מלך חדש ממש או שנתחדשו גזירותיו דיש נ"מ למקח וממכר. שאם מכר לו בית חדש וסייד וכייר בית הישן עד שנראה כחדש למ"ד דנתחדשו גזירותיו הוי חדש ה"נ בזה ע"ש. וה"נ בצבע את הבגד וכבר כ' המג"א סי' י' סק"ה דהכל תלוי בעליונות הבגד ולא במה שתפור תחתיו (ואף דלענין תכלה

ותחדש בסוסי רכ"ג אינו כן) וה"נ בנ"ד. וכיון דרב ושמואל פליגי ולא נמצא בש"ס איזהו דברי רב א"כ הוי ספק דרבנן להקל".

והנה מ"ש דחשיב ספק דרבנן משום שלא נמצא בגמ' איזה דברי רב, בפשטות כוונתו דאם היינו יודעים איזה דיעה הוא של רב, ה' ההלכה כרב אף לחומרא, מכיון דהילכתא כרב באיסורי, אבל מכיון שאין ידוע מה אמר רב הוי שפיר ספק וסד"ר לקולא.

ולכאורה צ"ע, הרי המחלוקת עצמה ה' בפ' הכתובים, ולא ה' ענין לא של איסורא ולא של ממונא (ועי' בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפר' שמות בארוכה בביאור סברת הפלוגתא), ואף שיש בזה נ"מ בענין איסור, בדיני אבילות, הא איכא נ"מ ג"כ בדיני ממונות, שהוא הנ"מ שכ' התו"ח בדיני מקח וממכר? ואי נימא שבענין מקח וממכר יהי' הלכה כשמואל ובענין אבילות יהי' הלכה כרב, צ"ע לכ', דהא הוא אותה מחלוקת בפ' הכתובים (דשני נידונים אלו הם נ"מ באותה מחלוקת)?

והנה עי' בגמ' בכורות (מט, א ורע"ב) בענין הפודה בנו בתוך ל' (ולא אמר מעכשיו, ונתעכלו המעות), דפליגי רב ושמואל, וקאמר בגמ' דאע"ג דהילכתא כרב באיסורי, הכא הילכתא כשמואל. ובר"י קורקוס על הרמב"ם (הלכות ביכורים פ"א הי"ח) "ועדיין צריך לבאר איך אנו קורין לזה אסורי דהא בכל ספק אנו אומרים ספק ממונא לקולא המע"ה משמע דממון נקרא ולא אסור וכאשר כתבתי בפרק שלפני זה בדין ראשית הגז . . א"נ אפשר דאף על גב דממונא הוא ואנו דנין ספקו להקל כיון שיש חיוב מצוה בדבר קרינן ליה אסורא לפסוק כרב לגבי שמואל דהא מאי דפסקין כרב באסורי וכשמואל בדיני היינו לפי שידעו בעלי התלמוד שרב היה בקי יותר בדבר של אסור והיה יורד לעומקו של דין ושמואל בדיני ממון וכיון שכן אנו דנין זה כאסור כיון שיש חיוב ומצוה בדבר ופסקין כרב והראשון נכון" ע"ש.

ומשמע מדבריו דכשהמחלוקת ביסודה הוא ענין של מצוה ואיסור אז אמרינן לגמרי דהילכתא כרב (כיון דרב ה' בקי יותר בעניני איסור), ולכאורה לסברא זו אי"ז שייך בנידו"ד.

ועי' ברא"ש בב"ק (פרק שור שנגח דו"ה סי' ד') "שור שנגח יום ט"ו בחדש זה וששה עשר בחדש זה וי"ז בחדש זה. פלוגתא דרב ושמואל דפליגי בכה"ג בקביעות וסתות. דאיתמר ראתה חמשה עשר בחדש זה וששה עשר בחדש זה וי"ז בחדש זה. רב אמר קבעה לה וסת לדילוג. ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג . . ובדילוג הוא דפליגי דשמואל סבר כיון דראיה ראשונה לא היתה בדילוג אינה מן המנין. ועיקר פלוגתייהו בוסתות והלכתא כרב באיסורין. ויש מן הגדולים שאומרים דכיון שלא נחלקו בנגיחות אלא שהספר מדקדק מחלוקת זה מתוך אותו מחלוקת שנחלקו בוסתות ובעיקר

פלוגתייהו הלכתא כרב ה"נ הלכתא כרב וכן דעתי נוטה דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכתב באיסורי בכל מקום. לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר. וכיון שנחלקו בוסתות. ונגיחות ווסתות טעם אחד להם על כן סמכינן אדרב בתרוייהו. וכן אם נחלקו בנגיחות ולא בווסתות הוה סמכינן אדשמואל בתרוייהו".

והנה מדברי הרא"ש משמע דהכל תלוי באיזה ענין נחלקו, דאם הי' עיקר המחלוקת בענין דאיסורא אז אמרינן דרב דקדק יותר, ושוב אמרינן דגם בהמסתעף מזה לענין ממונא יהי' ההלכה כן. ואם נחלקו לענין ממונא אז אמרינן דשמואל מדקדק יותר, וכו'. ולפ"ז הי' צ"ל דבנדוד, דנחלקו בפי' הכתובים, א"כ אין שום הכרעה לענין הלכה, בנוגע לב' הנ"מ שיוצאים מזה לדינא. ועכ"פ, גם אם היינו יודעים איזה דיעה הוא של רב, לא הי' אפ"ל בזה דהלכה כרב באיסורי, דאין שום הכרע דמחלוקת זו היתה קודם לאידך מחלוקת.

ולכאורה משמע מדבריו דהטעם בזה הוא דכיון ד"טעם אחד להם" לכן אמרינן אי עיקר פלוגתתם בנגיחות, א"כ נקטינן דמה דגם בווסתות יאמרו כן הוא מצד הסברא שאמרו בנגיחות, וכיון דלענין נגיחות רב הי' "רגיל" יותר, נשאר ההלכה כמותו גם בווסתות (כיון דהדין בווסתות הוא רק מצד הסברא שאמר בנגיחות). וכן ולהיפך, אם נחלקו בווסתות, והדין בנגיחות הוא מצד שהוא אותה הסברא כמו בווסתות, א"כ כיון שבווסתות ההלכה הוא כשמואל, ובענין ווסתות הוא דנאמרו הסברות, יהי' הדין כן גם בנגיחות.

אך עי' בצ"צ בשו"ת בחו"מ סי' ו' שהאריך בענין זה, והביא דברי הרא"ש "כיוצא בדברי י"ל ברא"ש פ"ד דב"ק סי' ד' שהלכה כרב. לפי שנחלקו בווסתות. וכיון דבשם איפסקא הלכה כרב ויש לדון גם בשור המועד כן. אם שבכאן הי' הלכה כשמואל וכו'. ומ"ש הרא"ש רגיל צ"ע. כי אלו ואלו דא"ח".

ומדברי הצ"צ משמע דכשנפסק הדין באופן א', מכיון שכבר נקבע ההלכה כן, שוב נעשה כן ההלכה גם לענין שאר ענינים (ע"ש בריש התשובה עוד דוגמאות לזה).

והנה ברא"ש הביא סברא זו בשם יש מן הגדולים, והיינו דיש חולקים. ואולי סברתם דכשנחלקו רב ושמואל, הרי בוודאי עלה בדעתם כל הנ"מ שיש במחלוקת זו, והי' בכלל מהלוקתם גם כל הנ"מ. וסברא זו שנחלקו בה יש בה סברא דממונא וסברא דאיסורא וכו', וכולם בכלל פלוגתתם, ולענין המחלוקת דממונא הלכה כשמואל, ודאיסורא הלכה כרב, ולפ"ז יצא כמו שנקט המהרש"ם הנ"ל. ויל"ע עוד בזה, ובאתי

רק לעורר.

- ה -

בגמ' (יא, א) הבה נתחכמה לו להם מיבעי ליה א"ר חמא ברבי חנינא באו ונחכם למושיעין של ישראל במה נדונם נדונם באש כתיב כי הנה ה' באש יבא וכתוב כי באש ה' נשפט וגו' בחרב כתיב [ובחרבו את כל בשר] אלא בואו ונדונם במים שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם שנאמר כי מי נח זאת לי וגו' והן אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא אבל על אומה אחת הוא מביא אי נמי הוא אינו מביא אבל הן באין ונופלין בתוכו וכן הוא אומר ומצרים נסים לקראתו.

ויל"ע, מהו הפי' "שהן באים ונופלין בתוכו", ולכאורה הרי הם באו ביבשה, והקב"ה הביא הים עליהם, וכמש"נ "וישובו המים על מצרים על רכבו ועל פרשיו", ונא' "וישובו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים"? ומה שנא' לפני"ז (פסוק כ"ג) "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם" . אל תוך הים", הרי בפשטות הכוונה הוא "לתוך הים" שנזכר בפסוקים שלפני"ז, שבאו בני' בתוך הים ביבשה, אבל המים הביא הקב"ה עליהם, וכן"ל?

והמהרש"א כאן עמד ע"ז וכ' "והנראה לפי מה שהכתובים מוכיחים כי במקום שנבקע הים ונעשה לחרבה והלכו שם בני ישראל בו במקום רדפו מצרים אחריהם כדכתיב וירדפו מצרים ויבאו אחריהם גו' אל תוך הים והשתא ניחא כששבו המים על המצרים לא שבו רק על מקומם הראשון והכא ה"ק אינו מביא מבול לעולם לשטוף מקום היבשה כמו שהיה בימי נח אלא הוא מביא הבריות בתוך הים לשטוף אותן והמבול לא בא בגבולן אלא שהם באים בגבול הים ודו"ק".

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"י פר' בשלח בס"ג, דבנסים ישנם ב' אופנים, א' שע"י הנס נשתנה טבע הדבר (שנעשה בה הנס) ממה שהי' תחלה, ועד שצריך נס נוסף להחזירו לכמו שהי' בתחלה (וכמו הנס דידו של משה מצורעת כשלג, כמבואר שם), ב' שגם בשעת הנס הרי טבע הדבר הוא כמו מתחלה, והשינוי הוא רק ענין נסי, וכמו במכת דם, שגם בשעת המכה נשאר בפנימיותו ובמהותו מים, ורק בחיצוניות ובפועל נהפך לדם ע"י הנס.

ומבאר שם שגבי קרי"ס מוכח (ממש"נ "וישב הים לפנות בוקר לאיתנו", לתקפו ראשון, ומזה ש"וילך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה") שהנס הי' רק בחיצוניות אבל לא נשתנה טבע ומהות המים, וגם כשהי' (בפועל ובחיצוניות) חרבה, הי' בפנימיות ים (ע"ש). ועפ"ז שפיר אפ"ל דהמצריים באו ונפלו לתוך הים.

ויש להוסיף דהנה בהשיחה שם (בהערה 28 וש"נ) מבואר דישנם ג' אופנים לפרש

הא דהולך ה' את הים ברוח קדים: א) אפ"ל דזה הי' להטעות את המצריים, ב) שהגילוי דקדמונו של עולם נתלבש בהרוח קדים ומשם נמשך הנס, ג) דהרוח קדים עזה פעלה הבקיעה.

והנה לאופן הג' דהרוח עזה פעלה הבקיעה, א"כ לאחר הבקיעה לא הי' שם מים, וא"כ לכאורה אי"ז בדומה להא דמים שנהפכו לדם, דגם בפועל נשארו במהותן מים (שלכן ישראל שתו מים) ורק בחיצוניות נהפכו לדם, דהא כאן הוסר המים מאותה השטח ע"י הרוח (ומ"מ שייך תי' המהרש"א, ושייך הסברא שבהשיחה שם דהוי מכ"ש משינוי החוזר לברייתו). אבל לפי אופן הא' והב' דהי' לגמרי ענין ניסי, א"כ אפ"ל דהי' לגמרי כמו מכת דם, וא"כ אפ"ל דלגבי ישראל הי' יבשה אבל בעצם הי' מים, ושפיר שייך לומר שהמצרים באו בתוך הים.

אבל ראיתי במדרש שכל טוב עה"פ שכ' "לפיכך רצים אחריהם בים, שאין דרך הסוסים לשוט בים, ועכשיו היו רצים בתוך מי הים שלא מרצון הרכבים"⁴. ואפ"ל דב' התי' בגמ' (אם החילוק הוא דכאן זה רק אומה אחת, או שהחילוק הוא דכאן הם באים בתוכה) תלויים בב' האופנים בחז"ל אם באו בתוך המים או לא.

- 1 -

בגמ' (יב, א) תנא עמרם גדול הדור היה כיון (שראה שאמר) פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשוא אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגירשו את נשותיהן אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות פרעה לא גזר אלא בעוה"ז ואתה בעוה"ז ולעוה"ב פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנאמר ותגזר אומר ויקם לך עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן.

ולכאורה יל"ע, מאחר שעמרם גדול הדור הי', א"כ מעיקרא מאי קסבר, ולמה לא עמד מעצמו על ג' הסברות שא"ל בתו?

וי"ל דלענין הטענה שהוא גזר "ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות", אפ"ל דסברת עמרם היתה דכיון דהורגים הזכרים, א"כ נמצא דבי"כ אין מתקיים מצות פו"ר,

4) ולכאורה גם לפי זה לא כולם באו לתוך המים עצמם. דהא בכתובים אח"כ מפורש שהביא המים עליהם. ומ"מ שייך תי' הגמ', דאפי' אומה שלימה לא הביא עליהם מבול דהא הם (היינו חלקם עכ"פ) באו ונפלו בתוכה. ועצ"ע. ועוד אפ"ל דגם כוונת המדרש הוא שלגבי המצרים הי' מים גם בשעת הבקיעה, ולפי ב' האופנים שנתבאר לעיל.

דהא קי"ל (במשנה יבמות פ"ו מ"ו) "בית שמאי אומרים שני זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה", וא"כ לכו"ע בלי זכר אין מתקיים המצוה. ושפיר קאמר לשוא אנו עמלין, דהרי היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה (כדאיתא בגמ' יבמות שם) [ואף שעמרם בעצמו ב"כ כבר קיים פו"ר שהי' לו אהרן ומרים, הרי המשמעות הוא שהשקו"ט הי' מצד מה שעמדו כולם וגירשו נשותיהם, וכמובן בפשטות שזהו ההקדמה וההגדשה בהסיפור שעמרם גדול הדור הי' וכו']⁵.

ומרים א"ל אתה גוזר על הזכרים ועל הנקבות, והיינו דהי' להם להוליד עכ"פ הנקבות [והנה ר' נתן קאמר בגמ' (יבמות שם סב, א) אליבא דב"ה או זכר או נקבה, אבל הרי להלכה אינו כן, וא"כ אין לומר דזה הי' כוונתה, דמכיון שאי"ז להלכה לא הי' מקבל טענה זה⁶]. ואפ"ל דסברתה הוא דכיון דיש אפשרויות לקיים עכ"פ חלק מהמצוה, דהיינו הולדת הנקבות, אין לו להמנע מן המצוה מצד שלא הי' באפשרותו לקיים כולה, דאף אם לא יוכל לקיים שיעור שלם, הרי יש ענין ומצוה לקיים כמה שיוכל (וידוע השקו"ט לענין חצי שיעור במ"ע, ועי' שבו"י ח"ב סי' י"ח ובשאג"א סי' ק' ועוד והדברים ידועים, וראה לקו"ש חי"ט שיחה ב' לפר' עקב ס"ט (ע' 102) ושל"נ), ולפ"ז מובן דיש מקום לב' הסברות. אבל יש מקום לחלק דכאן הוי בדוגמת חצי מלאכה ולא כמו חצי שיעור (עי' בלקו"ש חי"ד פר' ואתחנן ושל"נ ובכ"מ), ואף להדיעות דבמצוות יש ענין גם בחצי שיעור, הרי בחצי מלאכה לכ' צ"ל דלאו כלום הוא לכו"ע כמו באיסורים, וא"כ אף להסברא דיש מצוה גם בחצי שיעור, יש להבין הסברא דעמרם דלשוא אנו עמלים [וא"כ אופ"ל דב' הסברות הם ב' הצדדים אם יש להחשיב הולדת הנקבות כחצי שיעור או כחצי מלאכה].

אך עוד אמרה לו דפרעה ספק מתקיימות גזירתו וכו'. ואפשר לבאר דמכיון דהוי ספק, ואפשר שיקיים המצוה כתיקונה (ולא רק חלק מהמצוה), כיון שאין וודאות שיתקיימו גזירות פרעה, א"כ מחוייב בזה לכו"ע (אף להדיעות דאין חיוב לקיים מ"ע בחצי שיעור), דספיקא דאורייתא לחומרא, ושפיר מחוייב. אלא שזה תלוי בפלוגתא, דהנה במג"א סי' קצ"ד סק"ג מבואר שמי שאינו יודע כ"א ברכה אחת מברהמ"ז (ואינו יכול לברך שאר הברכות) לא יברך, כי יש מחלוקת אי ברכות מעכבות זא"ז וא"כ שמא לא יקיים המצוה גם אם יברך. וביאר הפרמ"ג דבמצוה דאורייתא, הנה אם גם לאחר שיקיימה ישאר ספק אם יצא ידי חובתו, אינו מחוייב לקיימה (ועי' במחה"ש שם שפי' דבריו באו"א, וא"כ אינו שייך לזה, ועי' בזה בשעשועי רעיונים כלל כ' שהאריך בזה).

(5) ובני הת' הנע' וכו' ישראל שי' אמר דאפ"ל דסברתו ע"פ המבואר דגם "וגם הבת תחיון" הי' חלק מהגזירה, ואדרבא זה הי' גזירה קשה יותר, דגדול המחטיאו יותר מן ההורגו (ראה בלקו"ש ח"א פר' שמות ובכ"מ) וא"כ הגזירה הי' גם על הנקבות.

(6) ופשטות משמעות הגמ' דכל הטענות שלה יש להם מקום לפי האמת.

אבל בשו"ע אדה"ז שם (סוס"ג) פסק דחייב לברך דיש להחמיר בשל תורה. ולביאור הפמ"ג בסברת המ"א צ"ל דהפלוגתא הוא בכלל הנ"ל אם יש חיוב לקיים מצוה דאורייתא היכא שגם לאחר הקיום יש ספק אם יצא י"ח, וא"כ י"ל בנידו"ד, שכיון שפרעה ספק מתקיים גזירותיו א"כ הוי רק ספק אם יקיים מ"ע דפו"ר שהוא בזכר ונקבה. ונמצא דגם בזה יש מקום לב' הסברות, דהוא פלוגתא דהמ"א ואדה"ז.

אבל י"ל שאינו תלוי בזה, דגם סברת המ"א הוא רק היכא שיהי' ספק אם קיים המצוה מעיקרא, משא"כ כאן שאין החיסרון במעשה המצוה שלו, כ"א הספק הוא שיבא פעולה צדדית, שעיי"ז יתבטל קיום המצוה, ואפ"ל דספק כזה לכו"ע אינו פוטרו מהמצוה, גם להמ"א (ולהעיר מאג"ק הרבי מט"ז טבת תשט"ו בענין הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי בסופו)⁷.

אלא שלכ' עדיין יש מקום לדון, דכיון דהורגים את הבנים מיד, א"כ אי"כ מעשה המצוה, דנפל לא הוי בגדר חי מלכתחלה, וי"ל דע"ז אמרה "פרעה לא גזר אלא בעוה"ז, ואתה בעוה"ז ולעוה"ב", דכיון שעיי"ז באים הבנים לחיי עוה"ז עכצ"ל דחשיב מעשה המצוה (ואיי"ז שמעיקרא לא ה' כלום), ורק אח"כ ה' ענין נוסף שביטלה שעיי"ז ה' חסר בקיום המצוה, וא"כ יש לעשות בזה וכמשנ"ת.

- ז -

בגמ' (יג, א) ת"ר בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו שכל ישראל כולן נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות, שנאמר חכם לב יקח מצות.

ולכאורה צ"ע, הרי גם מה שכל ישראל התעסקו במצוות ה' בכדי לקיים המצוה ד"ונצלתם את מצרים" שהי' ג"כ ציווי, והי' בגדר מצוה עוברת (וכמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"א שיחא א' לפר' בשלח וש"נ), וא"כ מאי אולמי' קיום המצוה דמשרע"ה מקיום המצוה (דביות הים) דכל ישראל?

ואולי אפשר לבאר ע"פ הידוע (מהרה"ח וכו' ר' משה בן אדה"ז שאמר קבלה מאדה"ז) שמצוות שהגוף נהנה מהם אי"צ להדר בהם, וא"כ יש דין קדימה במצוות שאין בהם הנאת הגוף (ולכאורה זהו הלכה מפורשת דמצוה בשווא כדי לכופ' יצרו הרע), וא"כ זהו דקאמר דכל העם עסקו בביזה, אף שהי' ג"כ מצוה, אבל היו עסוקים ג"כ בביזה דהיינו בהנאת הגוף שבזה, והוא נתעסק (באורונו של יוסף, שלא הי' בה כ"א) מצוה לבד. ועצ"ע.

(7) והיינו דהטענה של מרים אפ"ל גם לפי סברת המ"א, אבל אין חילוק זה מוכרח, ואכתי יש מקום לב' הצדדים.

- ח -

בגמ' (יג, ב) ואי לא עסיק ביה משה ישראל לא הוּו מיעסקי ביה והכתיב ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם ותו אי לא איעסקו ביה ישראל בניו לא הוּו מיעסקי ביה והכתיב ויהיו לבני יוסף לנחלה אמרו הניחו לו כבודו במרובים יותר מבמועטין, ותו אמרו הניחו לו כבודו בגדולים יותר מבקטנים.

ולכאורה צ"ע, דלכ' אחרי דמסיק דכבודו במרובים יותר מבמועטים, איך אפשר להניח למשה לבדו להתעסק בו, הרי עי"ז נחסר שוב המעלה דכבודו במרובים? ואף שאפ"ל דכבודו בגדולים, אפי' במועטים, יותר מבקטנים, אפי' במרובים, הנה (מלבד הדוחק בדברי הגמ', דלפ"ז הרי החשבון של בניו לא שייך לזה, הנה) לכ' זה תלוי בפלוגתא הידוע מה עדיף כמות או איכות (עי' בלקו"ש ח"ב שיחה א' לפר' בחוקותיו ש"נ, וחלק כ"ד שיחה לאלול וש"נ ובכ"מ⁸).

אך לכ' י"ל דהביאור הוא באו"א, דאין הפי' שמשעה התעסק בזה בתור יחיד (ואז נמצא שחסר בזה המעלה דמרובים), כ"א שבין המרובים גופא, דהיינו כל ישראל, כבודו בגדולים יותר מבקטנים, וא"כ משה התעסק בזה בתור הגדול שבישראל, אבל נחשב שישאל התעסקו בזה (והוא הנציג), ושפיר יש בזה המעלה דמרובים (משא"כ אם בני יוסף היו מתעסקים עמו בתור בניו, ולא בתור הנציגים דישאל, אז הי' חסר המעלה דמרובים). ולכאורה מדויק כן בל' הגמ' דקאמר כבודו בגדולים, ולכאורה הול"ל כבודו בגדול (דהכוונה למשה) ולמה אמר בגדולים ל' רבים? ולהנ"ל יובן, דהכוונה דבין המרובים גופא כבודו בגדולים, ולכן התעסק בו משה הגדול שבישראל (ועי' במהרש"א שהק' דהרי לעיל מבואר דמה שישאל לא התעסקו עמו הי' משום שעסקו בביזה).

- ט -

בגמ' (יד, א) דרש רבי שמלאי מפני מה נתאוו משה רבינו ליכנס לא"י וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי.

ובחידושי הגרי"ז כאן (מכתבי התלמידים) "הקשה הגרי"ז ז"ל לשיטת הרמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ מצוה ד' שהוסיף על מניינו של הרמב"ם מצות עשה דישב ארץ ישראל דס"ל שהוא מצוה בפני עצמו מקרא (במדבר לב, ג) והורשתם את הארץ וישבתם בה, (וכ"כ הרמב"ן עה"ת שם, ודלא כרש"י שם שאינה מצוה אלא הבטחה

8) ובכ"מ משמע דלמסקנא ריבוי הכמות מכריע, דשלחו דסיני עדיף, וכן פסק הרמב"ם דהכל לפי רוב המעשה לענין צדקה וכו'.

שישבו בארץ), א"כ מדוע רצה משה רבינו להכנס לא"י רק מפני המצות התלויות בה, תיפול"ל משום ישוב א"י עצמו שהוא מצוה וצ"ע [וע"ע בבית הלוי ח"ב סי' נ' מש"כ במחלו' הר"מ והרמב"ן הנ"ל], ועד"ז הק' במשך חכמה פר' ואתחנן, ועוד.

[ועי' בתו"ת לדברים (ג' כה, עה"פ אעברה נא ואראה את הארץ הטובה), אות ו', שעמד כע"ז וכ' צ"ע מאי קושיא היא זו מפני מה נתאוה לכנס לא"י, והלא האבות וגדולי ישראל היו משתוקקים להיות בא"י, ובאגדה דסוף כתובות הפליגו מאוד בשבח ישיבת הארץ, וי"ל דמשום הא גופא שמפרש שכמה מצות אין נוהגות רק בא"י מפני זה באמת היה רצון כל הצדיקים לכנס לשם, וידענו זה ממש]. ובני הת' הנע' וכו' ישראל שי' אמר דאפ"ל דהכוונה באמת גם למצוות ישוב א"י, דמאי דאמר "הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י" הוי באמת גם מצות ישוב א"י בכללן.

אבל לכ' עיקר הקושיא לק"מ, דמה שמרע"ה רצה לקיים מצוות, היינו משום שמשה רצה לקיים רצון העליון (שזהו כל המעלה של מצוה, שבוה מקיים רצון העליון), והרי הקב"ה אמר לו שלא יכנס לא"י, וא"כ בשבילו הכניסה לא"י אינו מצוה, ולא שייך לומר שרצה לקיים מצות ישוב א"י. משא"כ המצוות התלויות בארץ, הרי אין לומר שרצון העליון הוא שלא יקיים מצוות אלו, כ"א שבפועל א"א לו לקיימם מחמת גזירת המלך שלא יכנס לארץ וארי' הוא דרביע עלי' ובזה שייך שפיר לומר דאונסא כמאן דעביד לא אמרינן ונתאוה ליכנס⁹.



אם מצורע מותר לישב עם אנשים מחוץ למחנה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשתנו פרשת תזריע כתוב: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הִנָּגַע בּוֹ יִטָּמָא טָמֵא הוּא בְּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ. (ויקרא י"ג, מ"ו).

יש לעיין האם מצורע מותר לישב עם אנשים, מחוץ לג' מחנות, או שגם מחוץ לג' מחנות צריך להיות בדד, ולא לישב שם עם אנשים?

(9) ודוגמא לזה בדא"פ: מי שא"א לו להתענות ביוה"כ מצד הבריאות, הרי לכ' אין מקום לומר – לפי אמיתית הענינים – שיתאוה למצות העניוי, כי אם רצונו ברצון ה', הרי רצון ה' הוא שיאכל, וזהו מצותו (וכידוע שהמגיד לא התענה בי"ג יוה"כ כו', וראה בלקוטי סיפורים ע' ת"נ), אבל אפשר שירצה בהענינים נוספים שחסר עי"ז, וכמו העלייה לתורה (דמנחה, שאינו יכול לעלות לחד סברה מכיון שאינו מתענה) וכיו"ב.

- (א) והנה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, כתב לי, מותר. עכ"ל.
- (ב) והגאון האדיר רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א, רבה של העיר העתיקה, כתב לי וז"ל, מותר, עיין נגעים סוף פרק י"ג, והוא משום טומאה. עכ"ל.
- (ג) ושוב מצאתי בס"ד במהר"ץ חיות בנדרים (ז, ב) דנקט בפשיטות דמצורע אסור לו לשבת עם שאר המצורעים. עיין שם.
- אכן פשטות הפסוק במלכים (ב, ז) שמפטירים בו בפרשת תזריע דכתיב "וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער", משמע דכל המצורעים ישבו שם יחד בפתח.
- (ד) וראה עוד בספרי "גם אני אודך" (ח"א סימן מ"ט) ששם הארכתי בענין זה, והבאתי שם את מכתביהם של הג"ר צבי גרבוז שליט"א מח"ס "אור יקרות" על מסכת נגעים, ושל הג"ר אביגדור פרנס שליט"א, מח"ס "לב טהור" על מסכת נגעים, ושל הג"ר נפתלי ברוך שפיצר שליט"א, מח"ס "תורת נגעים", מש"כ לי בענין זה. ואכמ"ל.
- ושוב יצא לאור ספר "משנת הדעת" על הרמב"ם הלכות טומאת צרעת, לאחי הג"ר אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, ושם בפרק ט' (ה"ז ס"ק קצ"ד) כתב לדון בעיקר נידון זה אם מצורע רשאי לישב עם שאר בני אדם, וז"ל: והנה דעת הראב"ד (בפירושו לתו"כ פ"ב ה"י) שהמצורע דינו כמנודה, ואסור לישב בד' אמותיו, ולענין אשתו וקרוביו אם יהיו מותרים לשבת בד' אמותיו, יהיה זה תלוי במחלוקת הראשונים שנחלקו לענין מנודה, [ועיין בענין זה בר"ן בנדרים ח' ע"א ובשו"ע יו"ד בסימן של"ד ס"ה וברמ"א שם].
- ולכו"ע מותר לו לדבר עם אחרים, דלא גרע ממנודה, וכן מוכח מדאסרינן ליה בשאילת שלום, ומכל מקום אפשר דאסור לו להרבות בדברים, (וכדכתבנו במשנת הדעת ס"ק פ"א), אבל כמה ראשונים חולקים על זה, ולדבריהם אין דין המצורע כמנודה, ומותר לשבת בד' אמותיו, וכן נראה שהוא דעת רבינו מדלא הזכיר כלל דין זה.
- ובבירורי הלכה שם (סקכ"ד) האריך עוד בענין זה, וכתב שם עוד כמה חקירות, ובתו"ד דן גם בדברינו הנ"ל שנדפסו בספר "גם אני אודך" (ח"א סימן מ"ז), ואעתיק כאן את תוכן דבריו (ודילגתי קצת מן הראיות שהביא שם, וציטטתי רק את עיקרי הדברים): עיין במשנת הדעת (ס"ק צ"ג) שהבאנו שם דעת הראב"ד דס"ל דהמצורע דינו כמנודה, ומשמע מדברי הראב"ד שם דיליף דין זה מדכתיב בדד ישב.
- והנה בעיקר דברי הראב"ד האלו דס"ל דהמצורע דינו כמנודה, יש לעיין האם ס"ל דזהו מדאורייתא או מדרבנן, ומפשטות דבריו דיליף לה מקרא דבדד ישב, משמע קצת דהוי דאורייתא - ויש להסתפק בדעת הראב"ד האם מיירי רק לענין מצורע מוחלט,

או דגם במצורע מוסגר ס"ל דדינו כמנודה, ולכאורה נראה דאין בזה חילוק בין מוסגר למוחלט, דהרי הראב"ד יליף לה מקרא דבדד ישב, דמזה ילפינן גם דין שילוח מחוץ לג' מחנות, שזהו ג"כ במצורע מוסגר, וילפינן לה מדכתיב התם כל ימי אשר וכו' וכדאיתא במגילה (ח' ע"ב).

ויש להסתפק עוד לדעת הראב"ד מה הדין במצורע בימי ספירו, האם אכתי דינו כמנודה, או לא, דהרי עיקר חומר טומאתו הוא רק בימי הסגרו וחלוטו, ולא בימי ספירו.

והנה עיקר חידושו של הראב"ד לא מצאנו לשאר הראשונים שיחדשו כן, ומשמע שהם חולקים בזה, וסוברים דבאמת מותר להיות בד' אמותיו, דאין דינו כמנודה לענין זה, וכבר האריך בזה אחי הרה"ג ר' גמליאל הכהן שליט"א בספרו "גם אני אודך" (ח"א סמ"ז) בענין זה, עיי"ש היטב. וכעת הראה לי אחי הנ"ל במהר"ץ חיות בנדרים (ז' ע"ב) דגם כן נקט בפשיטות דמצורע אסור לו לשבת עם שאר המצורעים. אכן מה שחידש שם דדין זה הוא גם בנגעים טהורים, כיון שאינו מדין טומאתו, אינו מסתבר.

והנה מדברי רבינו שסתם בזה משמע ג"כ דס"ל דאין לו דין מנודה לענין ישיבה בד' אמות, אכן בספר "גם אני אודך" הנ"ל הביא בשם חכ"א שכתב לדייק מלשון רבינו בהלכה ז' שכתב, שיהיה מושבו לבדו, דכוונתו שלא יהיו שאר בני אדם במחיצתו, ואין זה ראייה, דבפשוטו כוונת רבינו שם דאין זבים וטמאי מתים משתלחין לשם, ונקט לשון הגמרא בפסחים (ס"ז ע"א). (עכ"ל).



חסידות

עיונים והערות ב'רשימות' על התניא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות הקודמים, להלן עוד כמה עיונים והערות ב'רשימות' של רבינו על התניא ("מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", קה"ת תשע"ד), וכן על דברי רבינו שנלקטו שם במדור 'לקוטי פירושים' מתורתו של רבינו על התניא בכ"מ.

- א -

שופט ודיין האומר דעתו במשפט

בתניא פ"ג כותב אדה"ז וזלה"ק "ובזה יובן לשון מאמרז"ל בינונים זה וזה שופטן [פי' יצר טוב ויצר הרע], דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו, ולא אמרו זה וזה מושלים ח"ו, כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצר הרע בעיר קטנה אפי' לפי שעה קלה, נקרא רשע באותה שעה, אלא היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט, ואעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה, מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו, וצריך להכריע ביניהם, והלכה כדברי המכריע, כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב ומהלב עולה למוח להרהר בו, ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלקית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר טוב, והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב וכו'".

והנה על המילים "זה וזה שופטן" [פי' יצר טוב ויצר הרע] כו' כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט כו' עוד שופט ודיין החולק עליו, הביאו והעתיקו במדור 'לקוטי פירושים' שם הערת רבינו ע"ז [מתניא בצירוף מ"מ וכו' עמ' רמג]¹ וזלה"ק "ע"ד

(1) יצוין כי בתניא בצירוף ומ"מ וכו' שלפנינו שם, הובאה ונעתקה הערה זו של הרבי על המילים "פי' יצר טוב ויצר הרע".

זאת ועוד, ראה שם בהערה 4, שעל דברי הרבי "ע"ד פרש"י שמות כח, טו", העירו המו"ל: "כן צ"ל בלקוטי ביאורים – א ע' עט". וכוונתם בזה, שבלקוטי ביאורים (להר"ק קארף ז"ל) לפי"ג שם, הובא גם שם הערת הרבי על המילים "זה וזה שופטן" [פי' יצר טוב ויצר הרע], אלא ששם הובאה בזה"ל "ע"ד פרש"י שמות ו, כט". ורצו אפוא המו"ל הנ"ל לתקן ולהגיה, שע"פ לשון הערת הרבי שבתניא בצירוף ומ"מ וכו' "ע"ד פרש"י שמות כח, טו", הנה גם בהערת הרבי שהובא בלקוטי ביאורים שם, במקום "ע"ד פרש"י שמות ו, כט", צ"ל "ע"ד פרש"י שמות כח, טו".

ולא דייקו בכל זה, שכן שתי הערות שונות של הרבי הן, הא' על המילים "זה וזה שופטן" [פי' יצר טוב ויצר הרע] "שהובאה בלקוטי ביאורים שם, וע"ז העיר הרבי "ע"ד פרש"י שמות ו, כט", והב' על המילים "זה וזה שופטן כו' כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט כו' עוד שופט ודיין החולק עליו" שבתניא בצירוף מ"מ וכו' שם, שע"ז העיר הרבי "ע"ד פרש"י שמות כח, טו. ישעי' לב, ו", ושתי נקודות שונות הן.

דבהערה הא' שבלקוטי ביאורים שם, כוונת הרבי לבאר הטעם שחוזר ומפרש אדה"ז כאן בפ"ג ד"ז זה וזה שופטן" היינו "יצר טוב ויצר הרע", אף שכבר נתפרש זה לעיל בפ"א [ושם, "ובגמרא ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו'"], ועל זה מפרש הרבי שהוא ע"ד המבואר בפרש"י לשמות ו, כט, ששם כתב וז"ל "וידבר ה' – הוא הדבור עצמו האמור למעלה 'בא דבר אל פרעה מלך מצרים', אלא מתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם, חזר הענין עליו להתחיל בו". ועד"ז הוא כאן בתניא, דמתוך שהפסיק הענין בין פ"א לפי"ג, חזר ופירש אדה"ז שוב ד"ז זה וזה שופטן" היינו "יצר טוב ויצר הרע".

פרש"י שמות כה, טו. ישעי' לב, ז".

והכוונה לפרש"י שמות שם עה"פ "חשן משפט" שפירש וז"ל "משפט, שמברר דבריו וכו', שהמשפט משמש שלש לשונות, דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין וכו', וזה משמש לשון בירור דברים שמפרש ומברר את דבריו"², ועד"ז פירש רש"י גם בישעי' שם עה"פ "ובדבר אביון משפט" וז"ל "משפט זה לשון תחלת דברים במשפט, כשמדבר האביון טענותיו וכו', משפט משמש שלשה לשונות – תחלת טענות .. וגמר הדין .. ומשטר ששוטרין אותו ביסורין".

ובכוונת הערת הרבי פירשו המו"ל ב'רשימות' שם בשוה"ג "וכוונתו לבאר איך שייך שיהיו ב' שופטים".

[וכ"ה מבואר למעשה להדיא בלקוטי ביאורים שם, שלפני העתקת הערת הרבי, כותב שם בסוגריים: "ההוספה בזה על המבואר כבר בפ"א שהכוונה ליצ"ט ויצה"ר היא וכו'"].

משא"כ בהערה הב' שבתניא בצירוף מ"מ וכו', הרי כוונת הרבי היא להעיר על ענין אחר לחלוטין, והוא על ביטוי ולשון אדה"ז "כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט וכו'", שלכאורה לשון "שופט" ו"משפט" קאי בפשטות על שלב הכרעת הדין, וע"ז מפרש ומעיר מפרש"י לשמות כה, טו [וכן בישעי' שם] ש"משפט" משמש ג' לשונות, ואף שלב הא' בו טוענים הבע"ד ודנים הדיינים בבירור טענותיהם וכו', הוא מכלל ה"משפט", וכמוש"נ להלן בפנים.

ויפה סידרו ותיקנו כל זה היטב במדור 'לקוטי פירושים' שם להעמיד את הדברים על דיוקם, וגם תיקנו שמתוכן הערת הרבי הב' הנ"ל [ע"ד פרש"י שמות כה, טו. ישעי' לב, ז"], מתבאר בפשטות שאין הערה זו על המילים "פי" יצר טוב ויצר הרע", כנדפס בתניא בצירוף מ"מ וכו' שם, אלא על המושך המילים "זה וזה שופטן כ' כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט כו' עוד שופט ודיין החולק עליו".

2) אגב אורחא יש להעיר דבשפתי חכמים שם פירש ע"ז וז"ל "ר"ל משפט משמש ג' דברים, ואחד מן הלשונות גמר דין, ומשפט דכתיב גבי חושן המשפט גמר דין, דהיינו לשון בירור דברים".

ודבריו צ"ע, דהרי לכאורה ממשמעות דברי רש"י מתבאר בפשטות שכוונתו לפרש דפירוש לשון "משפט" כאן ב"חושן משפט" קאי על שלב הא' דהיינו "דברי טענות בעלי הדין", שהוא השלב בו כל אחד מפרש ומברר את דבריו, ולא השלב הב' של גמר וגזר הדין.

וכן מתבאר גם מתרגום המלה בלע"ז, שבשמות שם פירש רש"י "משפט שמברר דבריו וכו' דרינמנ"ט בלע"ז", והרי בפירושו לישעי' שם פירש וז"ל "משפט משמש שלשה לשונות, תחלת טענות (דרינמנמנ"ט בלע"ז), וגמר הדין (ואיימב"ט בלע"ז) וכו'", ומבואר להדיא ד"תחלת טענות" שהוא השלב הא' הרי הוא "דרינמנמנ"ט" בלע"ז, וע"ד מש"כ בפירושו לשמות שם בבירור הדברים הוא "דרינמנ"ט" בלע"ז.

ושו"ר בגו"א על פרש"י לשמות שם שכתב להדיא וז"ל "שמפרש ומברר דבריו, והוא מענין הראשון, שלשון משפט משמש דברי טענות [הבעלי] הדיינים, והוא בירור הדבר, ולפיכך יבוא כאן לשון משפט על בירור הדבר". ומפורש הוא אפוא כנ"ל, שכוונת רש"י לפרש דלשון "משפט" כאן ב"חושן משפט" היינו שלב הא' "דברי טענות בעלי הדין", שהוא "בירור הדבר", ולא כמו שפירש השפ"ח דקאי על שלב הב' של גמר הדין.

- ב -

ויש להעיר בזה, דהנה מלבד זאת שצ"ב בכלל כוונת המו"ל בזה, הנה, א', מהי הקושיא בזה מלכתחילה "איך שייך שיהיו ב' שופטים"? ב', דאפילו את"ל שזה מה שכוונתו לבאר, צ"ב מהו התירוץ והביאור ע"ז ממה שפירש רש"י שם דהמשפט משמש ג' לשונות וכו'?" אתמהא, הנה לאחר העיון נראה לפרש כוונת הרבי בפשטות ובאו"א.

והוא דבא לבאר בזה פירוש ביטוי ולשון אדה"ז "עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט וכו' מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו", דלכאורה בהשקפה ראשונה, לשון "שופט" קאי בפשטות על הדיין הפוסק ומכריע את הדין, וכמו כן לשון "משפט" קאי בפשטות על הפסק והכרעת הדין, והרי קאי כאן בתניא כאשר ה"דיינים" עדיין דנים ומתווכחים זע"ז וכו', וכמו שפירש אדה"ז ד"היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו וכו', ואעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה, מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו וכו', וא"כ איך מתאים ע"ז הלשון "שופט" ו"משפט" המוסב לכאורה בפשטות על גזר ופסק הדין.

וע"ז מעיר ומבהיר הרבי מפרש"י לשמות ולישעי' שם³ דלאמיתו של דבר אינו כן, דמשמעות הלשון "משפט" קאי על ג' השלבים שבתהליך המשפט, החל מבידור

(3) ולהעיר שכן פירש רש"י עד"ז גם באיוב ט, לב עה"פ "נבוא יחדו במשפט וז"ל "בדברי תוכחות, משפט משמש ג' לשונות, תחלת הוכחת דברים, אמצעיתו פסק דין, וסופו משטר יסורין וגיבוי חוב, ופעמים שהמקרא כותבו ע"ש תחלתו, ופעמים ע"ש אמצעיתו, ופעמים ע"ש אחריתו". ואולי י"ל בטעם הדבר שהעיר רבינו מפרש"י לשמות ולישעי' שם, ולא העיר גם מפרש"י לאיוב שם, שכן בפירושו לאיוב שם מדגיש רש"י במיוחד שלשון "משפט" משמש גם ל"הוכחת דברים", וכוונתו בזה לפרש את לשון ותוכן הכתוב שבאיוב שם, ד"במשפט" היינו "בדברי תוכחות", וע"כ הדגיש שם במיוחד את פן ה"הוכחות דברים" שבתחלת המשפט, שגם זה נכלל בשלב הא'. משא"כ בפרש"י לשמות ולישעי' שם פירש את הענין באופן כללי יותר, דשלב הא' כולל כל "תחלת הטענות", "דברי טענות בעלי הדין", ולא דוקא ה"הוכחות".

ועפ"ז אולי י"ל שלכן מעיר רבינו מפרש"י לשמות ולישעי' שם דוקא, שכן תוכן הפירוש שם קרוב יותר לתוכן והקשר העניינים שבתניא כאן, דקאי על טענות ומושא ומתן של ה"דיינים" בכלל, שכל אחד אומר "דעתו" במשפט וכו', ולא דוקא על הרובד וענין של "הוכחת דברים". ויש להעיר גם מפרש"י לישעי' סו, טז עה"פ "כי באש ה' נשפט" שפירש וז"ל "ולפי שהוא בעל דין ודיין נופל בו לשון נשפט, שאף הוא טוען טענותיו למצוא עונם ופשעם, וכן ונשפטי אתו (יחזקאל לח, כב), הנני נשפט אותך (יזמ"ב, לה), לשון וויכוח הוא (דרישני"ר בלע"ז)". וראה גם פרש"י למלכים ב כה, ו עה"פ "וידברו אתו משפט" שפירש וז"ל "נתווכח עמו וכו'".

טענות הבע"ד ודין הדיינים⁴, גמר ופסיקת הדין, ועד ליישום העונש בפועל, שכל זה נכלל בלשון "משפט", וכמו שפרש"י שם "שהמשפט משמש שלש לשונות, דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין", והיינו שעל ג' שלבים ורבדים אלו, שפיר שייך לשון "משפט".

וא"כ בנדו"ד, ביחס ל"צ"ט ויצה"ר, שפיר מבואר לשון וביטוי אדה"ז במש"כ "כמו שופט ודין האומר דעתו במשפט", אף שקאי – לא בגמר והכרעת הדין, אלא – רק בדיון ובוויכוח ה"דיינים" שלפני הכרעת הדין, ואף שרק "אומר דעתו" בלבד, ויתכן "שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה", שכן גם שלב טענות בעלי הדין ובירורם ע"י הדיינים וכו' שלפני גמר הדין, נכלל אף הוא בלשון "משפט", וממילא ששפיר שייך ע"ז לשון "שופט"⁵. וק"ל⁶.

4) ולהעיר מלשון הגו"א על פרש"י לשמות שם "שלשון משפט משמש דברי טענות [הבעלי] הדיינים, והוא בירור הדבר, ולפיכך יבוא כאן לשון משפט על בירור הדבר".

ולהעיר עוד מפרישה לחו"מ הלכות דיינים סימן ג' אות ה' שכתב בתו"ד וז"ל "דעיקר ענין המשפט הוא תחילת דין, ואז מקבלין הטענות והעדויות, ואז הוא עיקר המשא ומתן בין הדיינים לזכות ולחובה וכו', ומהאי טעמא כתב רש"י בפירושו החומש פרשת תצוה (שמות כח, טו) עמ"ש ועשית חושן משפט וכו' ז"ל משפט משמש שלש לשונות, דברי טענות (הדיין) [בעלי הדין], [וגמר] דין, ועונש [הדין], וזה משמש לשון בירור דברים, היינו שכל אחד מקרי משפט וכו'".

וראה גם דרישה לחו"מ שם סימן א' אות ב' ד"ה באמרם וז"ל בתו"ד "וע"ד שפירש רש"י בפרשת ואתה תצוה בפרשת החושן המשפט (שמות שם) שהמשפט משמש שלשה דברים, ואחד מהן בירור דברי בעלי הדין וכו'".

ומבואר מכל זה דשלב הא' שבמשפט שהוא כפרש"י "דברי טענות בעלי הדין", כולל גם הדין והמשא ומתן של הדיינים בבירור טענות בעלי הדין והעדים וכו', וממילא ששפיר שייך לשון "שופט" ו"משפט" גם אם הוא רק "אומר דעתו במשפט", אף שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה, וכמוש"נ בפנים.

5) וראה לקו"ש חל"ד עמ' 100 שלשון "שופט" בתורה בדרך הפשט אינו רק דיין הפוסק את הדין, אלא גם זה המבצע את הדין בפועל, ובהערה 20 שם מעיר מפרש"י לישעי' הנ"ל שם, "ראה רש"י ישעי' (לב, ז) "משפט משמש שלשה לשונות תחלת הטענות... וגמר הדין... ומשטר ששטרין אותו ביסורין", שמוזה מבואר שלשון "שופט" קאי גם על שלב ה"משטר", שמבצע את הדין בפועל.

ועד"ז הוא בנדו"ד, שלשון "שופט" קאי גם על שלב "תחלת הטענות", היינו דיון ומשא ומתן הדיינים בבירור טענות בעלי הדין, וכמוש"נ.

6) והנה לאחרית כתבי את כל זה שוב הגיע לידי קונטרס מס' 'התניא השלם', בו ליקטו ועיבדו פירושי רבותינו נשיאנו על התניא, וגם נערכו שם מחדש הביאורים שנכללו במדור 'לקוטי פירושים' שנדפסו בס' "מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" הנ"ל, וכמבואר ב"פתח דבר" שם הערה 4, ושם בפ"ג הביאו את הערת הרבי הנ"ל מתניא בצירוף מ"מ וכו' בתוספת ביאור קצר [אגב, שם העתיקו הערה זו על המילים "כמו שופט ודין האומר דעתו במשפט ואעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה", וכך אכן מסתבר יותר], וכך הם פירשו: "ומה שנקרא בשם "שופט", אף

- ג -

"או פוסקים"

בתניא פ"ה כותב אדה"ז וזלה"ק "הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו וכו', ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלוּבש בה באותה שעה".

וממשיך שם, "והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה, דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וכו'".

והנה על המילים "או פוסקים" מעיר רבינו וזלה"ק "לא נזכר לעיל", והיינו, כמו שפיענחו המו"ל, שלעיל בהתחלת הפרק נאמר רק "איזו הלכה במשנה או בגמרא", ולא נזכר גם "פוסקים", משא"כ כאן, בהמשך הענין, שמזכיר אדה"ז גם "פוסקים".

- ד -

ואולי י"ל בטעם הדבר שהוסיף אדה"ז בהמשך הענין גם "פוסקים", משא"כ לעיל מיני' בתחילת הענין שהזכיר רק "משנה או גמרא"⁷, שבתחילת הענין, עיקר כוונת אדה"ז היא לבאר את הנקודה שכאשר אדם מבין ומבין "איזו הלכה", הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלוּבש בה באותה שעה, וכמו שהוא בכל דבר שכל וסברא בכלל, וכמבואר בתחילת הפרק. וע"ז מביא דוגמא מהלכה מ"משנה או גמרא" שאדם מבין ומשיג בשכלו, שכן בכדי לבטא ולבאר את הנקודה הנ"ל, סגי בהבאת דוגמא מהלכה ממשנה או גמרא, ואין צורך להוסיף ולדייק גם "פוסקים".

משא"כ בהמשך הענין, ששם מבאר אדה"ז את הנקודה שמאחר ובהלכה זו מלוּבש חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי שכאשר אדם תופס ומשיג בשכלו הלכה בתורה, ה"ה

שהמשפט בפועל אינו כדעתו – הוא ע"ד המבואר בפרש"י תצוה כח, טו. ישעי' לב, ז". והן הן הדברים. אלא שהוספנו שיתכן שרבינו בא גם לבאר פירוש הלשון "במשפט", והכוונה היא אחת. (7) וי"ל שמסגנון רבינו "לא נזכר לעיל", ולא הוסיף ש"צ"ע" בזה או כיו"ב, שהכוונה בעיקר להעיר את לב המעיין על הדיוק בלשון אדה"ז בזה, והיינו לעיין ולעמוד על ביאור טעם הדבר.

תופס ומשיג בשכלו את הקב"ה בעצמו, הנה י"ל שלכן הוסיף כאן אדה"ז גם "פוסקים", והיינו כדי לרמז ולהדגיש אגב אורחא שגם דברי הפוסקים ז"ל הם באותה מדה "חכמתו ורצונו של הקב"ה".

וע"ד המבואר ב'היום יום' ו' שבט בשם אדה"ז "שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החבורים שלהם ברוח הקדש, וענין רוח"ק איתא בקרבן העדה ספ"ג דשקלים שזהו שמגלים לו רזי תורה, שזהו מבחינת העלם דחכמה", וזהו שגם כאשר אדם יודע ומשיג בשכלו פסק הלכה ערוכה – לא רק במשנה או גמרא, אלא אף – ב"פוסקים", "הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו ורצונו וחכמתו של הקב"ה".



כחות הנפש ואברי הגוף

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה החודש תרס"ה (ע' קסה בהוצאה החדשה) כתוב זו"ל:

"דהנה זה מובן, שהכחות הן מצד הנפש לא מצד הגוף.

וכמו כח השכל הוא מהנפש, לא שהמוח שבראש הוא שכל, שהרי בצאת הנפש מהגוף, נשאר הגוף כאבן דומם, ואין בו כחות כלל, א"כ מובן שאין הכחות באברי הגוף עצמן.

וגם מובן שאין מציאות הכחות מהתחברות הנפש עם הגוף, שנאמר שמהתחברות אור הנפש עם המוח עד"מ נעשה כח השכל, דא"כ, צ"ל דכח השכל הוא במוח, וע"י התחברות הנפש עמו נעשה שכל, וזה אינו, שהמוח עצמו אין בו שכל, כ"א הוא כלי לכח השכל, אבל לא שבו יש כח השכל כו". עכ"ל.

והנה על הענין הראשון, שאין באברי הגוף עצמם הכחות, הביא הוכחה מזה שבצאת הנפש אין בגוף כחות כלל, אבל על הענין השני, שאין לומר שהכחות נוצרים מחיבור הנפש והגוף, על זה לא הביא הוכחה אלא רק כתב "וזה אינו". ולכאורה עדיין צריך לבאר, מדוע אי אפשר לומר שמהנפש נובע רק החיות הכללי וכאשר חיות זה נכנס באבר הפרטי הרי יחדיו נוצר הכח הפרטי.

וצ"ב.



כמה דיוקים, ביאור ומהלך כללי בתניא פל"ב

הרב מאיר שלמה פייפ

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

- א -

לכאורה יש לדייק בתניא פרק לב, (ובאם נכון הוא – זהו חידוש נפלא¹) והוא:

מדבר בענין מי שמצוה לשנאותו, שמצוה לאהבו ג"כ מצד הטוב שבו. ויש לדייק, שכל זה הוא רק בנוגע למי שחבירו בתומ"צ וכבר הוכיחו ולא שב וכו'. אבל בסתם אדם מעולם לא נאמר שאפשר לשנאותו מצד הרע שבו.

ובאמת אם נעיין בזה, עפ"י נגלה בפשטות, לא מצינו היתר לשנוא סתם אדם מצד הרע שבו, דבשלמא חבירו בתומ"צ שיש מצוה לשנאותו, הנה אז מסבירים שהשנאה הוא מצד הרע שבו. אבל במי שאינו חבירו בתומ"צ, לא מצינו היתר לשנאותו.

וכן מוכרח בתניא, כי אם נאמר שגם בכל אדם שיש בו טו"ר אפשר לשנאותו מצד הרע ולאהבו מצד הטוב – א"כ מהו ההבדל בין חבירו בתומ"צ לסתם אדם, הלא גם בחבירו בתומ"צ כן הוא? אלא על כרחך ההבדל הוא, שדוקא בחבירו בתומ"צ יש לשנאותו מצד הרע ולאהבו מצד הטוב, ואילו בשאר בני אדם אין היתר לשונאם כלל – גם לא מצד הרע שבהם!

וכן מורה המשך הצעת הדברים (לאחרי שאומר שמצוה לשנאותו מיירי רק בחבירו בתומ"צ), שממשיך: "אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו (אף שהוא רשע, ובריות בעלמא, שלכן צריך לקרבהו וכו') – הנה ע"ז אמר הלל הזקן כו' שאף הרחוקים כו' צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה כו'" (ואינו מוסיף בזה שום תנאי, כי אם אהבה שלימה. ולכאורה הרי מיירי ברחוקים שיש בהם צד רע, ומ"מ לא נאמר בזה תנאי – לאהוב רק הטוב, ולשנוא הרע).

ורק אח"כ, כשחוזר לענין הראשון ממשיך ומחדש – שאפשר להיות אהבה מצד הטוב ושנאה מצד הרע: "וגם המקורבים אליו (כלומר חבירו בתומ"צ) והוכיחם כו' – מצוה לאהבם ג"כ".

עכ"פ כך נראים פשטות הדברים. ולא ראיתי שמים לב לזה, אדרבה בד"כ מצטטים כאילו בתניא כתוב שיש מקום לשנוא הרע ולאהוב הטוב שבכ"א, וזה אינו.

(1) הערת המערכת: צ"ע באם הוא אכן חידוש.

- ב -

אך עדיין טעמא בעי, דלכאורה מדוע באמת בשאר בני אדם אין לשנוא את הרע שבהם, לכאורה אדרבה הלא צווח הכתוב: "שנאו רע". ואה"נ "יתמו חטאים ולא חוטאים", אבל החטאים עצמם למה אין לשנוא, למה רק בחבירו בתומ"צ?

וי"ל בפשטות, שכאשר מדברים אודות "ואהבת לרעך כמוך" - מדברים על "רעך", אדם אחד שלם, אותו יש לאהוב. ולא לאהוב חלק מסויים שבו.

וכלשון אדה"ז בתניא כאן (בנוגע למי שחבירו בתומ"צ שיש כלפיו הן אהבה והן שנאה): "לשנאותם .. מצד הרע שבהם", "לאהבם .. מצד הטוב שבהם" - לא "לשנאה הרע שבהם", או "לאהוב הטוב שבהם", אלא "לשנאותם", ו"לאהבם" (ורק "מצד..."), כי מדברים על האדם בכללותו.

ובפשטות: שכשאחד מסתכל על השני, אינו רואה אדם מפוצל לשנים - אלא אדם אחד. ואף שבודאי יש לו הן נה"א והן נה"ב, אבל זהו בדיוק השאלה - מה רואה בתור "כללות מציאותו" - הנה"א או הנה"ב?

וז"ש אדה"ז כאן (בנוגע למי שאינו חבירו בתומ"צ שאסור לשנאותו), - שכאשר אצל אחד נשמתו עיקר וגופו טפלה², אזי אינו רואה בהשני אלא זה שהוא נה"א, וזה נעשה לכל מציאותו בעיניו. ולכן - גם הרחוקים כו' - הנה ע"ז אמר הלל כו' למשכן בחבלי עבותות אהבה כו' - רק אהבה ותו לא.

וזהו בנוגע לכל אדם מישראל, שאותו רואים רק כאדם טוב, ואין רואים הרע שבתוכו, אף שכמובן שונאים את הרע, כנ"ל ש"יתמו חטאים", וממילא שונאים היצר הרע ג"כ. רק שבהשני פשוט לא רואים רע.

משא"כ בחבירו בתומ"צ וכבר קיים בו כל התנאים, אותו רואים משני הצדדים. רק שכנ"ל - אוהבים אותו מצד הטוב ושונאים אותו מצד הרע.

(2) הערת המערכת: יש להעיר, שהכותב כאן אגב ריהטא חידש פשט בתניא, וזהו, שאף שאדה"ז בסיום הפרק, כוונתו בפשטות היא רק לתרץ קושיא שיכולה להתעורר בנוגע לחבירו בתומ"צ שמצוה לשנאותו, מ"מ (- חידש הכותב -), בדברי אדה"ז בתירוצו נוגע לחדש עוד סיבא (הג') - למה שרק אצל א' שנפשו עיקר וגופו טפל יכול להיות אהבת ישראל אמיתית (שאינה תלוי' בדבר): שלא רק כמש"כ לעיל בהתחלת הפרק, (א) שאין אהבתו את גופו (- של עצמו) מונע לאהבת חבירו מאחר שגופו טפל אצלו, (ב) ועוד - שהוא והשני הם כ"אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד" כי הרי אצלו נשמתו עיקר, הוסיף וחידש הכותב (ג), שכשמסתכל על השני שיש בו טו"ר, יכול לאהבו רק מצד שרואה אותו כאחד שיש בו רק טוב, וזהו מצד שעניני נשמה אצלו עיקר ועניני גוף טפל, ממילא כך רואה בהשני ג"כ. וכמ"ש לקמן בפנים.

ומסיים אדה"ז בסוף הפרק שעוד יותר, שסוף סוף יש כלפיו רק הרגש אחד – רחמנות, כדלקמן סעיף ה'.

- ג -

וזה שבנוגע לאחד שאינו חבירו בתומ"צ רואים רק הטוב שבתוכו וממילא יש כלפיו רק אהבה, יש לזה נפ"מ בפועל:

כי כאשר אוהבים את האדם רק בגלל ש"יש בתוכו" טוב וקדושה, אבל מציאותו הגלוי אינה כן, ורק שמצליחים לראות מעל מציאותו הגלוי – ולראות את הנשמה שבו, הרי סו"ס לא אוהבים "אותו", אלא אוהבים את מה "שבתוכו" (נשמה שנתת בי).

כלומר אין אוהבים את השני "באשר הוא", אלא רק כיון שיש בתוכו נשמה ו"בכוחו" לגלותו, לכן יש לאהבו. נמצא, שלא אוהבים "אותו" אלא את האדם הדמיוני – הפוטנציאלי שבתוכו.

בסגנון אחר, היות שמאמינים שמציאותו האמיתי זהו נשמתו, אוהבים אותו, אבל סו"ס אוהבים רק מציאותו האמיתית, לא הוא באשר הוא.

והרי ידוע דרך האהבת ישראל של חסידות, שזהו לא רק שנוגע הנשמה שבתוכו – וחושבים איך לגלותו, ונכלל בזה ג"כ להצילו בגשמיות רק, כדי לקרבו לתומ"צ, אלא האהבה היא בלי "תנאים". לא בתור "דרך" איך לקרבו, אלא מטרה לעצמה, אפילו אם לעולם לא יצא מזה שום טובה ברוחניות³.

ולכאורה אפשר להקשות, הרי עפ"י המבואר בפל"ב הסיבה לאהבת ישראל הוא מצד שהוא יהודי שיש בו נשמה, ובאם לאהבו – לא יועיל להתגלות נשמתו, א"כ, איזה מקום יש לאהבה זו?

אלא ודאי פשוט – כנ"ל, שזה שהוא יהודי ויש בו נשמה – אין זה "פרט" אחד בו, שרק נקודה זו אוהבים, אלא כשרואים אותו, רואים את כל מציאותו כיהודי וטוב.

ולכן אוהבים גם את גופו ורצונותיו⁴, כי כל זה נכלל בכללות מציאות "האדם" שאותו אוהבים, והרי ממילא אוהבים גם את הגשמיות שלו בתכלית ללא שום מבוקש נוסף.

(3) וכידוע מהנהגת רבותינו נשיאינו, ראה לדוגמא לקו"ש חכ"א כ"ד טבת בסופו.

וראה ג"כ שיחת יט"כ כסלו תשי"א: הרבי לא הי' מקדים חקירה ודרישה אודות מצבו הרוחני, אלא לכל לראש היה עושה לו טובה בגשמיות .. ואח"כ היה משתדל להשפיע עליו ברוחניות.

(4) וכל' הרמב"ם (דעות פ"ו) "מצוה לאהוב .. לפיכך צריך לחוס על ממון חבירו ולספר בשבחו כו'..." בגשמיות בפשטות.

(אלא שכמובן, אי"ז סותר לזה שעשיית טובה ברוחניות היא טובה גדולה יותר וכו' כפשוט, שלכן אם אוהבו - בודאי ישתדל לקרבו לתומ"צ וכו'. וכהלשון בהיום יום: א נשמה קומט אראפ כו' טאן א טובה בגשמיות" "ובפרט אין רוחניות").

וכן מובן ג"כ מהמשך התניא, שמוסיף דוקא בנוגע לחבירו בתומ"צ שמצוה לשנאונו - ענין הרחמנות. והרי מהחילוקים בין אהבה לרחמנות היא, שברחמנות - היינו, שיש את המציאות איך שהי' "צריך להיות", וע"ז מרחמים - למה אינו כן, והלואי שיהי' כן כו'. (ובנדו"ד, לעורר רחמים על הנה"א שבתוכו שהיא בבחי' גלות, הלואי שלא הי' כן - אלא היתה בגלוי וכו'). אבל אחד שאינו חבירו בתומ"צ, הרגש כלפיו זהו של אהבה, לא באופן של "אילו יצוייר", אלא - המציאות "שלו", כמו שהוא - אוהבים.

- ד -

ובזה יובן - דלא כהמפרשים בשטחיות, שזה שאדה"ז בהמשך הפרק⁵ עוסק בלעשות טובה ברוחניות - הוא מפני שזהו התוצאה והמבחן האמיתי דאהבת ישראל שבפרקנו, שכיון שענינו מצד הנשמה - לכן האהבה מתבטאת בטובה רוחניות. כך יש מפרשים. דזה אינו, כנ"ל.

אדרבה, לשלול זה כתב אדה"ז בהדיא "והן לא לא הפסיד", וכמו שמדייק הרבי⁶ מהלשון "והן לא לא" - שפירושו, "ולא" - "וגם אם לא" - מ"מ", אלא זהו ענין שמלכתחילה, שזה בשוה ממש: דלא רק שאין כאן החשבון דכולי האי כו', אלא יתירה מזו, ששניהם בשוה ממש, הן לקרבו לתומ"צ והן לאהבו ללא שום מבוקש, הם בשוה ממש.

- ה -

ובסיום הפרק מוסיף, שמי שחבירו בתומ"צ שיש שנאה מצד הרע ואהבה מצד הטוב, זה גורם שיתעורר כלפיו מדת הרחמנות. וכאן ג"כ מובן, שזהו מול כללות האדם, שמרחם עליו בכלל, וממילא עוזר לו בכל עניניו, גם בגשמיות.

ובאמת רואים זאת מפורש בהערת כ"ק אדמו"ר בסוף הפרק, ובלשונו הק': ...שההרגש לחבירו, אפילו כשהוכיחו וכו' - הנה לכללותו - ה"ז אהבה. ונוגע לעשיית טובה לו (שזהו עושה - לכללותו) וכיו"ב, שאז - אהבה ותוצאותי' כו' וק"ל. ע"כ. הרי מפורש כסברא הנ"ל, שע"י שיש רק הרגש אחד כלפי כללות האדם, יש בזה רק הרגש

(5) בעמוד ב', "שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו... יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'".

(6) לקו"ש קדושים חי"ז.

האהבה – בפשטות, גם לעניניו הגשמיים כו'.

- ו -

ועפ"י הנ"ל יובן תמיהה כללית, (ואולי באמת זה קובע ברכה לעצמו), וזהו:

דהנה אדה"ז מאריך ביותר בפרק זה לבאר איך שהאהבה הוא לכל אחד בשו', וכפי שמתחיל מיד: "למגדול ועד קטן".

וי"ל כוונתו בזה - (דלכאו' כבר אמר "לכל אחד מ'ישראל'", ומה מוסיף "למגדול ועד קטן"? אלא,) שהי' קס"ד שהאהבה הוא מצד התכונות ומעלות של היהודי בתומ"צ ועבודת ה', וא"כ הי' צ"ל הבדל בין קטן לגדול. וע"ז אומר שדוקא לפי המבואר בפרק זה, שהאהבה הוא מצד הנשמה, מובן למה זה בשוה - כי הנשמה הוא בגדול ועד קטן בשוה.

אבל לכאורה, בהמשך הפרק רואים, שהאהבה צ"ל כן מצד המעלות, כי אדה"ז מוסיף: ומי יודע גדולתן ומעלתן כו'. דלכאורה מה רצונו בכך - הרי כבר אמרנו שזה כולם בשוה (וגם ממשיך ואומר שבאמת כולן מתאימות ממש, מה מחדש בזה)?

ומבאר הרב⁷, שזה קאי על הדרגא שבה יש חילוקים (גדולתן ומעלתן) ורק מי יודע כו'. ורצונו בזה, שהאהבה יהיה לא רק מצד עצם הנשמה, שמצד זה כולם בשוה (כולן מתאימות), אלא האהבה צ"ל גם מצד הגילויים של האדם, שמצד זה יש חילוקים דראש גוף ורגל כו'.

ולכאורה רואים שהאהבה צ"ל כן מצד החילוקים, וכמבואר בהשיחה שם, שיש בישראל בחי' ראש גוף ורגל כו' וכל ישראל מעורבים זב"ז ומקבלים זמ"ז וכ"א שלם מזולתו (ולכן "מי יודע כו'", שיתכן שאני מקבל מגדולתו ומעלתו של ההוא) - ומזה לכאורה מובן שזה לא אהבה עצמית (שאינה תלוי' בדבר), אלא אדרבה בגלל שהזולת משפיע אליו ולכאו' ה"ז תלוי' בדבר?

וצ"ל, שאדה"ז רוצה להדגיש (שמלבד האהבה עצמית מצד הנשמה, שהיא אינה תלוי' בדבר ובכ"א בשוה, גם) שהאהבה צריכה להיות מצד הגילויים ג"כ, וששם זהו מצד החילוקים ומצד המעלות ותכונות פרטיות שכל אחד נותן להשני, וה"ז לכאורה היפך המבואר לעיל (עפ"י תחילת הפרק) שאין הבדל "למגדול ועד קטן"?

גם צלה"ב בהמשך הפרק, שאדה"ז הולך ומבאר אריכות שלימה לשלול הקס"ד שאי"צ לאהוב הרשעים. מבאר שדברי הגמ' מיירי רק בחבירו בתומ"צ, אבל אח"כ

מבאר האהבה שישנו במי שאינו חבירו בתומ"צ - ומאריך בזה. אח"כ חוזר לחבירו ומוסיף ענין הרחמנות כו', עד שמסיים באפיקורסים כו'.

ולכא' קצת פלא כל האריכות הזו (כמעט עמוד שלם!), דברי הגמ' - הי' אפשר להבהיר בקיצור דמייני בחבירו בתומ"צ, ולמה לו לחזור ולפרט וכו'? אלא צ"ל, שרצונו בזה להדגיש שהאהבה היא גם לרשעים וכו'. אבל למה זה חידוש כ"כ, הרי בתחילת הפרק שזוהו אהבה שמצד הנשמה שהיא אצל כולם בשווה!

ובכלל - בעצם צלה"ב: מה הי' אפילו הקס"ד - שהאהבה הוא מצד מעלתו בתומ"צ? האם יש איזה יסוד (בנגלה וכיו"ב) לומר כך? הרי בפשטות אהבת ישראל ה"ז מצות עשה - ומהיכי תיתי לומר שמצות עשה א' שייך רק בצדיקים ולא ברשעים כו'⁸?

ובל' הרמב"ם שם: מצוה לאהוב כל אדם מישראל כגופו - ואין בזה שום תנאים או הגבלות כו'. וא"כ מה צריך אדה"ז להאריך כ"כ לשלול קס"ד זו?⁹

- ז -

אך עפ"י הנ"ל מובן בפשטות, כי אילו היה אהבת ישראל אל הנשמה של האדם, כפי שמושלת "ממנו" - ממציאותו הגלוי' והניכרת, אז אה"נ אין שום קס"ד לחלק בין צדיק לרשע או גדול וקטן, כי אוהבים את הנשמה שבו ולא "אותו".

אבל מכיון שהאהבה צ"ל אדרבה - אל האדם כמו שהוא לפנינו במציאותו הגלוי', וזה שאוהבים אותו מצד נשמתו - היינו שנשמתו הוא הוא מציאותו הגלוי', אם כן, ודאי שיש מקום לחלק בין צדיק לרשע, ובשביל שיהי' אהבה לרשעים - צריכים עבודה שלימה, "נשמתו עיקר" עד כדי כך שגם ברשע יראה במוחש שכל מציאותו הוא הנשמה שבו. וי"ל שלכן מאריך אדה"ז כ"כ בענין זה, כי זה דורש שימת לב מיוחדת כו', ובעיקר - כי זה חלק עיקרי של ה"אויפטו" דפרק זה.

ועד"ז מובן גם כן - בנוגע האהבה מצד מעלותיו, דאף שבאמת האהבה הוא מצד שרואים שהוא נשמה, ולכן האהבה אפשרית "למגדול ועד קטן" בשוה, אבל מ"מ, אם

(8) רק במסית ר"ל מצינו, מאחר שנאמר ואהבת כו' יכול זה כן ת"ל לא תאבה. אבל ללא לימוד זה מהיכן היה אפשר לחלק?

(9) בפשטות הי' אפ"ל, כי ההנחה פשוטה אצל הרבה מבני בדורות הקודמים הי' כ"כ חזק ומושרש ביחס ההשפלה לעמי הארץ וכו' (וכפי שרואים בהסיפורים וכו'), שצריך אריכות גדולה לעקור ענין זה, ועד כפי שרואים גם בדורנו ל"ע שיש חוגים שלע"ע עדיין לא תפסו כדבעי הענין דאהבה לרשעים, גם אחרי כל האריכות בתנאי. אבל עדיין נראה להוסיף בזה ביאור, כבפנים. (ראה גם אריכות שלימה בענין אהב"י לרשעים, בלקו"ש ח"ב חגה"ש, ועוד).

הוא "גדול" גם בגלוי - היינו שהנשמה ניכרת גם בגלוי בעבודת ה' ובתומ"צ שלו, הנה אז בנקל יותר שהאהבה שאוהבים אותו מצד נשמתו מתפשטת גם כן בגופו ובכל הפרטים שבו - גם מצד תכונתם ומעלתם הפרטית.

ואם כן, לא רק שאי"ז - שהוא מקיים תומ"צ - סותר, אלא אדרבה, זה מסייע לקיום מצות אהבת ישראל כדבעי, כי כאשר מוצאים "ביטוי" של הנשמה שלו גם בענינים הגלויים שבו, עי"ז בנקל למצוא ה"קישור" בין נשמתו וגופו, ורואים גם בגלוי: "מי הוא", הוא מלא מעלות ותכונות טובות ומעשים טובים שבאים מצד נשמתו.

ממילא אה"נ דגם אילו לא היו לו שום מעלות גלויות היה עדיין אפשר לאהוב את מציאותו הגלוי - כי ע"י תניא פל"ב נעשה נשמתו עיקר וגופו טפל, ולכן כשמסתכל על השני רואה כל מציאותו כנשמתו, אבל לאידך פשוט, שאם רואים איך נשמתו גם מתבטאת בפועל במציאותו הגלוי' הרי רואים שגם מציאותו הגלוי' אינה אלא נשמתו - שאוהבים בתכלית.

משא"כ ברשע או באדם שאין מוצאים בו מעלות ומצוות וכו', דורש עבודה להעמיק ולראות שהנשמה של השני זהו עיקר מציאותו (ע"י שנשמתו עיקר וגופו טפילה).

ועד"ז כשמתבוננים שכל נשמה הוא חלק מהראש גוף רגל כו' ולכן מי יודע גדולתן כו', פשוט שזה מוסיף בהאהבה - שהאהבה (אותו אהבה, לא ענין אחר) הוא לא "רק" לגבי עצם הנשמה (כמו שהיא מובדלת כו') אלא רואים גם בהחלק בו הוא שונה (והוא "רגל") את הנשמה¹⁰.

ולהעיר, שלפי"ז נמצא, שיש הבדל בין גדול לקטן. כלומר, כי צריך לאהוב את חבירו מצד ה"גדלות" שבו ג"כ, שלכן מדגיש אדה"ז "למגדול ועד קטן" ולא "לכולם בשוה" וכיו"ב¹¹.

אדרבה, הלשון "ועד קטן" משמע דבגדול ה"ז פשוט יותר ומוסיפים "גם" עד קטן¹². אלא שבאמת בכל אחד אפשר לראות בו שהוא באמת "גדול", כי נשמתו עיקר,

(10) ועפ"ז השיחה היא מאוד נוגע בתור פשט בפרק זה, ולא איזה ביאור צדדי באהבת ישראל (מלקו"ת בהעלותך), המרומז בלבד בתוך הפרק, אדרבה זהו חלק עיקרי ביותר בהתוכן והמטרה דפל"ב - לראות שהנשמה - זה הוא מציאותו הגלוי'.

(11) ועד"ד דיוק כ"ק אד"ש בנוגע לע"ל דכתיב מקטנם ועד גדולם היינו שגם אז יהי' קטן וגדול אלא שכולם ידעו אותי.

(12) ועד"ד המבואר גבי "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", דהן בשמים שקל יותר להבין והן כשקשה יותר כו'.

וק"ל.

[וראה שיחת שמח"ת תש"ג וז"ל: הבעש"ט לימד לתלמידיו שיש שני טעמים על אהבת ישראל: (א) ווייל ער איז א איד. (ב) ווייל ער איז א בן תורה. וביאר שהמעלה הראשונה היא מעלה עצמית, והשניה "איז א התפשטות מעלה". ע"כ. וע"פ הנ"ל מובן, שאין זה סותר ח"ו למ"ש בפל"ב שאאפ"ל אהבה אמיתית מצד התלוי' בדבר, וא"כ הענין (ב) המוזכר שם אינו אמיתית, אלא שמעלתו מצד תורה הוא רק התפשטות והתגלות מעלתו העיקרית שהוא יהודי, נמצא, דאדרבה שניהם אמיתיים ומסייעים זה לזה, וצ"ל אהבה מצד המעלות ג"כ].

המשך יבוא בעזה"י.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם במילת ישמעאלים

הת' מרדכי הרץ

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה הכ"ה: כשעלה סנחרוב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבב זה בנה והגלה אותם ממקורם ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים הם. . והואיל ונתערבו ארבע אמות האסורים בכל אומות העולים שהם מותרים הותר הכל שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שיפירש מן הרוב לפיכך כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל מקום בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי. . מותרין לבא בקהל מיד, עכ"ל.

והנה, ז"ל הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ח: אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבא אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו בשמיני עיי"ש.

ובשו"ת שאגת ארי' סי' מ"ט בסופו הקשה דמדוע מחוייבין כל בני ישמעאל במילה מספק שמא הם בני קטורה, הרי כתב הרמב"ם דסנחריב בלבל כל האומות וכל אחד שפירש, חזקתו שפירש מן הרוב שהם היתר. וה"נ נימא שאינו מבני קטורה אלא מן הרוב (שאר האומות)? ופסק השאג"א שם שכולם פטורים ממילה, ודלא כשיטת הרמב"ם.

והנה בשו"ת נודע ביהודה אהע"ז סי' מ"ב כתב לחדש דבבני נח לא אזלינן בתר רובא, דרך בבני ישראל יש דין רוב אחרי רבים להטות אבל לא בב"נ. ולפי"ז כשבא להתגייר ונעשה ישראל יש לדון דין רוב שפירש מן שאר האומות, אבל בחיוב "מילה" בב"נ אין לפטור אותם מכח רובא דלא אזלינן בתר רובא בב"נ.

אמנם המנחת חינוך (מצוה ב') הקשה דלפי זה מדוע רק בני ישמעאל חייבים במילה, הרי בני קטורה נתערבו בכל העולם דבא סנחריב ובלבל כל האומות שבעולם וא"כ שיתחייבו כל האומות מספק שמא הם בני קטורה דהרי בב"נ לא אזלינן בתר רובא.

והיינו דממ"נ, אם יש דין רוב בב"נ, ה' צריך להיות שכולם יפטרו ממילה שהרי אומרים שהם מן הרוב שאר האומות כמו בדין נישואין כשבא להתגייר. ואם אין דין רוב בב"נ ה' צ"ל שכולם יתחייבו מספק?

והנה המנחת חינוך רצה לבאר בשיטת הרמב"ם דהרמב"ם לשיטתו דסבר דספיקא מדאורייתא לחומרא, היא רק מדרבנן אבל מן התורה כל ספיקא הוא לקולא. וא"כ בבני נח ליכא חיוב מספק שהרי מה"ת כל ספיקא לקולא ודין חומרא מדרבנן ליכא בבני נח.

אמנם לפי זה צ"ע מדוע יש חיוב בבני ישמעאל מספק שמא הם בני קטורה. וע"ז כתב דהכא מכיון דודאי נתערבו בני קטורה בבני ישמעאל הוי איקבע איסורא כמו חתיכה אחת משתי חתיכות דבכה"ג גם הרמב"ם ס"ל דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה.

אבל המנחת חינוך נשאר בצ"ע דהרי מכיון שבני קטורה ודאי מעורבים, א"כ כל האומות היו צ"ל חייבים מספק. ומדוע פסק הרמב"ם שרק בני ישמעאל חייבים מספק?

[והנה הא שכתב הרמב"ם שכשבא להתגייר תלינן שפירש מן הרוב ולא התיר מכח דספיקא דאורייתא לקולא מה"ת יש לומר שהרי מדרבנן צריך להחמיר בספק בישראל שהרי נתיייר ולכן כתב שפירש מן הרוב].

ויש לבאר שיטת הרמב"ם, והוא שרק בני ישמעאל נתחייבו במילה מספק, ולא שאר אומות משום שכתב ותערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, דהיינו שידעין שנתערבו שם בני קטורה ולכן הוי איקבע איסורא, וספיקא לחומרא מה"ת. אבל שאר האומות, הא דנתערבו בני קטורה הוא רק מספק שמא יש שם בני קטורה ולא איקבע איסורא ולכן אין חיוב מה"ת דהרמב"ם ס"ל דספיקא שלא איקבע איסורא הוא לקולא מה"ת.

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בפרקי דרבי אליעזר וז"ל: ר' יוסי אומר, כשבא סנחריב לארץ ראו כל העמים שסביבות ארץ ישראל מחנה סנחריב ונתייראו הרבה מאד וברחו איש ממקומו שנ' ואסיר גבולות עמים וכו' ועמלק נכנס למדבר ונתערבו עם בני ישמעאל וכלם היו עשרה עמים שנ' אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים גבל ועמון ועמלק פלשת עם יושבי צור גם אשור נלוו עמם היו זרוע לבני לוט סלה וכלם עתידים לנפול ביד בן דוד כאשר להבה שנ' אלהי שיתמו כגלגל כו'.

והרמב"ם ס"ל דבני קטורה שהם העם "והגרים" שבפסוק, נתערבו בבני ישמעאל במדבר ונעשה ספק דאיכבע איסורא. אבל ביחס לשאר האומות אין כאן ודאי אלא כל אחד הוא בספק "דאפשר" שנתערב שם בני קטורה. ולכן חיוב מילה לשיטת הרמב"ם הוא רק בבני ישמעאל שהתם איכבע איסורא דמתערובות דבני קטורה. משא"כ בשאר אומות איכא ספק כמו חתיכה אחת ספק חלב או שומן דשיטת הרמב"ם דמה"ת ספיקא לקולא רק מדרבנן לחומרא ובב"נ אין כן חומרא דרבנן ופטורים ממילה.



מכר ספרים לחבירו ויצאו מיד הלוקח

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

- א -

כתב הרמב"ם בהלכות מכירה פרק יט הלכה ח: "המוכר קרקע לחבירו והתנה המוכר שלא יהיה עליו אחריות, אפילו נודע בודאי שזו הארץ גזולה ויצאת מיד הלוקח, אין המוכר חייב כלום, ואין צריך לומר אם בא בעל חוב וטרפה שאינו מחזיר לו כלום, שכל תנאי שבממון קיים." והעיר הכסף משנה: "דברי רבינו סותרים אלו את אלו, מכאן לפרק ט"ז מהלכות עדות, ושם כתבתיו בארוכה".

והנה, בהלכות עדות פרק טז הלכה ד' כתב הרמב"ם: "ראובן שמכר פרה או טלית לשמעון ובא יהודה לערער ולהוציא מיד שמעון, ראובן מעיד לו עליה שהיא של שמעון שאפילו עמדה ביד שמעון אין בעל חובו של ראובן טורף מן המטלטלין ואפילו היו אפותיקי, במה דברים אמורים כשהיה שמעון מודה שזו הפרה והטלית הם של ראובן המוכר בודאי והוא יודע שבאמת הן שלו, אבל אם לא הודה שמעון אין ראובן מעיד לאבד זכות יהודה, שאם תצא מתחת ידי שמעון יחזור שמעון ויתבע דמים ויאמר לו מכרת לי דבר שאינו שלך שהרי באו עדים ואמרו שהן של יהודה".

ומבאר שם הכסף משנה, דהרי, בפרק חזקת¹ הבתים הקשו, "מדאמר רב פפא המוכר שדה שלא באחריות וכו' אם נמצאת שאינה שלו חוזר עליו, וא"כ היאך יעיד לו עליה דהא אית ליה הנאה שלא יחזור עליו?" והשיבו, "הכא במאי עסקינן במכיר בה שהיא בת חמורו ורב זביד אמר אפילו נמצאת שאינו שלו אינו חוזר עליו דא"ל להכי זבני לך שלא באחריות." ע"כ.

והקשה הכס"מ, "שכאן פסק כרב פפא דאמר נמצאת שדה שאינו שלו אפילו שלא באחריות חוזר עליו, ובפרק י"ט מהל' מכירה כתב רבינו המוכר קרקע וכו' אפי' נודע בודאי שזו הארץ גזולה ויצאה מיד הלוקח אין המוכר חייב כלום והיינו כרב זביד!"

ותירץ דרב זביד לא פליג אאוקימתא דמכיר בה ולא פליג ארב פפא אלא כשהתנה בפירוש שאין לו עליו אחריות. והרמב"ם בהלכה ד' מיירי בסתם, ואם מכר לו בית שלא באחריות אין מעיד לו עליה משום הוי נוגע בדבר מפני שבעל חובו גובה ממנה. וה"ה אם מכר לו פרה או טלית סתם הוי נוגע אם אין הלוקח מכיר בה, דכשנמצאת שאינה שלו חוזר עליו. אבל אם פירש בהדיא שמוכר הטלית שלא באחריות גזילה אינו נוגע בדבר ומעיד בה.

- ב -

והנה, הש"ך בחו"מ סימן לו ס"ק כה חלק עליו וכתב ש"לא נהירין לומר דהרמב"ם מיירי בסתם, דהא במכר שדה שם הלכה ג' מיירי להדיא במכר שלא באחריות, ועלה קאי שם ה"ד מכר פרה וטלית כו', ומחלק בין שדה לפרה וטלית, אלמא דדומיא דשדה מיירי בפרה וטלית. ועוד, דהא טעמא דבמכר פרה וטלית אינו מעיד במכר בסתם, משום דאחריות טעות סופר הוא אף במטלטלין, וא"כ אמאי כתב הרמב"ם שם בפט"ז מהל' עדות, שאם היה לו קרקע לא יעיד דשמה שעבדם מטלטלי אגב קרקע לבעל חוב שלו ומעמידם בפני בעל חובו, הא יהיה ג"כ לזה רשע ולא ישלם לגבי הלוקח כיון דאחריותן עליו!"

ועפ"ז מסיק הש"ך דדוקא בשדה פליג רב זביד וסובר שאינו חוזר עליו אבל לא במטלטלין.

אבל לענ"ד דוחק גדול לומר שרב זביד חולק רק בשדה. חדא, דלא משמע כן בגמרא כלל. ועוד, שאין שום זכר ברמב"ם בהלכה ד' שלא מהני תנאי זו במטלטלין (מאיזה סיבה שתהי'). ועוד והוא העיקר, אם כוונת הרמב"ם היתה להשמיענו חידוש מופלא זה, למה לא הדגיש הרמב"ם בביאורו שם שאע"פ שמכר ראובן שלא באחריות הלוקח חוזר עליו? וגם הו"ל לבאר טעם החילוק שמה שאין ראובן מעיד לאבד זכות

יהודה בפרה וטלית הוא מפני דלא מהני תנאה, ולא לסמוך על התלמיד שיבין מעצמו "דדוקא בשדה פליג רב זביד, משום דעביד אינש דזבין ארעא ליומא, או טעמא אחריני" (כמ"ש הש"ך)!

ועכצ"ל שדברי הרמב"ם הם כמשמעם, שבהלכה ג' איירי בהתנה שמוכר לו השדה שלא באחריות ובהלכה ד' איירי במכר לו סתם, וכדברי הרב ב"י. ומ"ש הש"ך דאחריות טעות סופר הוא אף במטלטלין הדין עמו באחריות גזילה. דדוקא בקרקע אמרינן שאחריות טעות סופר גם לגבי בע"ח שהרי אין אדם קונה קרקע אם מעותיו אינן בטוחין, דלא שדי אינש זווי בכדי כמבואר בב"מ יד, א. משא"כ מטלטלין שלא שייך טעם זה כיון שבדרך כלל אינם משעובדין לבע"ח, אין אחריותן עליו אא"כ פירש.

וכ"ה להדיא בביאור הגר"א סימן רכה ס"ק א דג' חילוקים הן דמטלטלי א"א למצא אלא מחמת שאינו שלו.. ובקרקע גם מחמת בע"ח ובעבד ג"כ מחמת בע"ח אלא דוקא בשעשאו אפותיקי .. ובכולם חוזר עליו.. "ודיוקן של הש"ך שם ש"במכר שדה שם ה"ג מיירי להדיא במכר שלא באחריות, ועלה קאי שם ה"ד מכר פרה וטלית כו', ומחלק בין שדה לפרה וטלית, אלמא דדומיא דשדה מיירי בפרה וטלית" לאו ראי' היא כלל לענ"ד, דאדרבה הא גופא קמ"ל הרמב"ם דבפרה וטלית שאין אחריות בע"ח עליו, אינו יכול להעיד אם מכר בסתם (שלא פירש שמוכר שלא באחריות) אפי' כשמודה הלוקח שזו הפרה והטלית הם של המוכר בודאי, אם היה לו קרקע, דשמא שעבדם מטלטלי אגב קרקע לבעל חוב שלו ומעמידם בפני בעל חובו, ולא יהיה לזה רשע ולא ישלם לגבי הלוקח (כמבואר ומפורש בהלכה שלפני זה) כיון שאין אחריותן עליו!

וא"כ, אם היינו טורפים ממטלטלים שנשתעבדו אגב קרקע², הרי בנדו"ד היינו פוסקים שאין המוכר חייב כלום. אבל למעשה³ אין טורפים ממטלטלים שנשתעבדו אגב קרקע. אבל נפ"מ ע"פ הנ"ל שאם התנה עמו בפירוש שאין עליו אחריות, דאפי' נודע בודאי שקנאם מגולן ויצאון מיד הלוקח, אין המוכר חייב כלום, שכל תנאי שבממון קיים (כרב זביד).



(2) וכדעת הש"ך בס"ק כו דלא מהני תקנת השוק כי אם במקום שנהגו.

(3) ראה נתיבות ס"ק כו. תומים בסי' ס סק"ד. ועוד.

יסוד איסור טלטול להרמב"ם ואדה"ז

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

ידועים הדברים שהרמב"ם כותב כמה טעמים ליסוד איסור טלטול בשבת, ובלשון המגיד משנה, "רבינו כתב בכאן טעמים נכונים מאד באיסור הטלטול ולא נזכרו בגמרא". וז"ל בהלכות שבת פכ"ד הי"ב:

"אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח".

ובהי"ג: "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים, נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת. לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמשי"ת".

ובהשגת הראב"ד: "ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אלא הכלים הצריך להם כמו שיתבאר. א"א עוד אמרו (שבת קכד) אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ועוד אמרו (שם שבת קכג) בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים נטלים על השלחן, נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה".

והיינו דהרמב"ם מביא ג' טעמים לאיסור טלטול בשבת: (א) שלא יהי' טלטול בשבת כבחול ויבוא להגביה ולתקן כו' ונמצא שלא שבת. (ב) שמא יבא לידי מלאכה. (ג) מחמת אלו שבטלין כל ימיהן ולא יהי' להם שביתה ניכרת בלי זה. והראב"ד מוסיף שהוא גדר לאיסור הוצאה.

ויש להעיר על האופן שהרמב"ם מחלק ג' הטעמים; טעם הראשון כותב בהלכה בפנ"ע, ואילו שני טעמים האחרונים כולל בהלכה שני'. ולכאורה ממ"נ, או שהי' צריך לכלול כל ג' הטעמים בהלכה אחת, או לכתוב כל אחת בהלכה בפנ"ע?!

וכמו שאכן מצינו שהרבי מדייק עד"ז ממש בהא דהרמב"ם (הלכות מלכים פי"א) כולל ב' הוכחות מן התורה לביאת משיח בהלכה אחת, ואח"כ כותב בהלכה בפנ"ע הוכחה שלישית – ראה לקו"ש חי"ח ע' 273, חכ"ד ע' 109, וחל"ד ע' 115. ובכל הני מקומות מבאר הרבי (באופנים שונים) דאותה הוכחה שכותב בהלכה בפנ"ע יש בה מעלה וחדוש מיוחד אשר מחמתה היא כתובה בפנ"ע, ושוב צלה"ב מהו הביאור בזה כאן.

- ב -

והנה ז"ל אדה"ז בשלחנו סימן שח ס"א: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע להסיע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח.

"ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים. והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הצבור יותר מדאי.

"ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים שצריך להם כמו שיתבאר".

והיינו שאדה"ז גם הוא מביא ג' טעמים לאיסור טלטול בשבת; טעם הראשון והשלישי הם כדברי הרמב"ם (כמעט בלשונם) בטעם הראשון ושלישי, ואילו בטעם השני נקט אדה"ז כטעמו של הראב"ד במקום טעמו של הרמב"ם (וכמו שמצויין גם במ"מ שעל הדף בשו"ע אדה"ז).

אמנם אדה"ז מכניס כל ג' הטעמים לסעיף אחד! והר"ז מבליט יותר מה שדקדקנו לעיל דהרמב"ם לא עשה כן אלא חילקם לשתי הלכות נפרדות, ושוב צ"ע בסיבת הדבר מדוע עשה כן הרמב"ם, ובאיזה סברא חולק עליו אדה"ז אשר לכן לא חילקם כמוהו.

- ג -

יוצא מהנ"ל שתי חילוקים בין דברי הרמב"ם לאדה"ז בדבר זה: (א) מה שהרמב"ם מחלק הטעמים בין ב' הלכות, ואילו אדה"ז הכניסם לסעיף אחד. (ב) מה שהרמב"ם בטעם השני כותב שהוא בכדי שלא יבא לאיסור מלאכה בכלל, ואילו אדה"ז משמיט טעם זה, ובמקומו מביא דברי הראב"ד שהוא בכדי שלא יבא לאיסור הוצאה במיוחד.

ויש להוסיף עוד חילוק ביניהם (ג) אשר אף דלכאורה הוה דקדוק קל, מ"מ נראה דיש בה משום שינוי תוכני ביניהם; אחרי שהרמב"ם מביא טעם השלישי, מסיים "ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת", ואילו אדה"ז כותב "ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת".

והיינו שהרמב"ם בסיומו כולל כל ג' הטעמים ואומר שמפני כולם אסרו הטלטול, ואילו אדה"ז משנה מלשונו, וכותב – בלשון יחיד – ש"מפני זה" אסרו הטלטול, אשר בפשטות הכוונה היא על טעם השלישי בנפרד (והיינו דהוא רק סיום טעם השלישי ולא סיום כללי הכולל כל הטעמים). וטעמא בעי בשינוי זה.

ואם כבר מדקדקים בדבריהם הקדושים (והרי הרבי לימד אותנו כמה צריכים לדקדק בדבריהם, גם של הרמב"ם וגם של אדה"ז כידוע), יש להוסיף עוד (ד): בריש טעם הב' כותב אדה"ז "ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה שמוא ישכח ויוציא הדבר שמתלטל". ויל"ע מדוע צריך להקדמה זו שהוא משום גדר הוצאה, ולא כתב בפשיטות שאסרוהו בכדי שלא יבוא להוציא, כמו שכתב הרמב"ם בטעם הב' – "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה" (ולא הקדים לומר דמפני גדר איסור מלאכה נגעו בה)!!

(ולהעיר, דבנוסף לזה דפשוט הוא כמה מדויקים דבריהם של הרמב"ם ואדה"ז בכל פרט ופרט כנ"ל, הרי כאן יש בזה הדגשה מיוחדת, אחרי שבכללות מעתיק אדה"ז תוכן הדברים ולשונו של הרמב"ם בזה, ומ"מ משנה ממנו בכל פרטים אלו, אשר זה מבליט עוד יותר שבא לשנות מדבריו)¹.

- ד -

ועוד יש לדקדק חילוק מעניין ביניהם (ה), והוא ב'מיקום' הלכה זו בהמשך ההלכות;

הרמב"ם מכניס דבר זה (היינו שתי הלכות אלו) בסיום פרק כ"ד של הלכות שבת; פרק כ"ד דנה בכל הדברים האסורים מחמת הפסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר", אז

(1) הערת המערכת: ראה תורת מנחם תשכ"ד ח"ג ע' 66 ואילך.

בסיום הפרק מביא הרמב"ם איסור זה של טלטול אשר כנ"ל טעמו הראשון קשורה עם פסוק זה ג"כ ("שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול"), ואח"כ ממשיך עם שתי פרקים שלמים בפרטי דיני ואיסורי טלטול.

ואילו אדה"ז הכניס דבר זה (ג' הטעמים לאיסור טלטול) כסעיף א' בתחלת סימן ש"ח, אשר סימן זה דן בכל פרטי דיני טלטול. והיינו אחרי שסיים סימן ש"ו וש"ז אשר בהם נפרטו כל ההלכות ואיסורים הבאים מחמת פסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר", אז מתחיל סימן חדש של פרטי דיני מוקצה, ובראשיתו מבאר הטעמים לאיסור זה (של מוקצה).

וטעמא בעי בשינוי מעניין זה; מדוע הרמב"ם מכניס הטעמים לדיני מוקצה בסיום הפרק הדין באיסורי ממצוא חפצך כו' (ואילו פרטי הלכות מוקצה הוו בפרקים הבאים אחריה), ואילו אדה"ז משנה ממנו ומכניסו בתחלת הסימן הדין בדיני מוקצה (הבאה אחרי שנשתיים הסימן בענין ממצוא חפצך)!!

ונראה להציע שכל חילוקים אלו מגיעים מחילוק אחד תוכני ביניהם, כמושי"ת.

- ה -

בטעם הראשון כותבים – גם הרמב"ם וגם אדה"ז – שהוא המשך מאזהרת הנביאים שלא יהי' הילוך ושיחה בשבת כהילוך ושיחה בחול, אשר לכן הוסיפו (באופן של ק"ו) שלא יהי' טלטול השבת כטלטול החול כדי שלא יהי' כיום חול בעיניו וכו'. ואח"כ מוסיפים עוד ב' טעמים לזה כנ"ל.

ויש לחקור בב' טעמים אלו הנוספים, האם גם הם הוו המשך לאזהרת הנביאים שלא יהא הילוך בשבת וכו', או דהוו טעמים נפרדים בפנ"ע לזה שגזרו חכמים איסור טלטול.

ביאור הדברים: באופן אחד יש לפרש, דתוכן איסור טלטול הוה שלא יהא טלטול השבת כטלטול החול (והוא המשך ישר לדברי הנביאים שלא יהא הילוך ודיבור השבת כהילוך ודיבור של חול), אלא דמדוע הוסיפו דבר זה? מחמת ג' טעמים המבוארים בהמשך דבריהם של הרמב"ם ואדה"ז.

אמנם באופן שונה יש לפרש, דהא דאסרו הטלטול בשבת שלא יהא כמו טלטול החול – בהמשך לאיסור שיחה ודיבור כנ"ל – הוה רק בטעם הראשון, ואילו שני טעמים הנוספים הוו טעמים נפרדים ועצמאיים לזה שחכמים גזרו איסור טלטול בשבת, ואינם קשורים בכלל עם רעיון זה שלא יהא טלטול השבת כטלטול החול (בהמשך לאזהרת הנביאים).

- 1 -

ואולי י"ל דזהו יסוד כל הני חילוקים בין דבריהם של הרמב"ם ואדה"ז כאן, ונאמר דהרמב"ם פירש הענין באופן הראשון ואילו אדה"ז מפרשו כאופן השני.

ואשר לכן: א) הרמב"ם כתב טעם הראשון בהלכה בפנ"ע, והוא משום דזהו עיקר ויסוד הטעם – שלא יהי' טלטול השבת כטלטול החול בכדי שלא יהי' כיום חול בעיניו וכו'. ואילו שני טעמים הנוספים, לא הוו אלא הוספת טעמים לזה שלא רצו שיהי' טלטול השבת כטלטול החול, ולכן צירף שניהם בהלכה שני', משום דלא הוו אלא כמו סניפים לטעם הראשון שהוא העיקר. ואילו אדה"ז צירף כולם בסעיף אחד, מפני שהם ג' טעמים שווים למה אסרו חכמים טלטול בשבת.

ב) להרמב"ם דהכל הוה ביאור וסיבה לזה שאיסור טלטול הוה המשך לאזהרת נביאים בפסוק ממצוא חפצך, מסתבר דהוה מחמת איסור מלאכה הכללי של שבת, כמו שאר פרטי פסוק זה שמדברים על כללות ענין השבת ולא מחמת מלאכה פרטית, משא"כ לאדה"ז דמדובר כאן על טעמים פרטיים מדוע אסרו חכמים טלטול בשבת מסתבר ליה (כדעת הראב"ד, וע"פ המקורות שהוא מביא), דנאסרה מחמת איסור פרטי של הוצאה.

ג) הרמב"ם בסוף טעם הג' כולל כולם ביחד ואומר שמפני כל הני טעמים נגעו באיסור טלטול וכו', דהרי לשיטתיה כל ג' הטעמים מביאים ליסוד האיסור שלא יהא טלטול השבת כטלטול החול, משא"כ אדה"ז אינו כולל כולם ביחד (ומסיים בטעם השלישי שהוא "מפני זה" כנ"ל), משום דהוה ג' טעמים נפרדים אשר כ"א הוה סיבה בפנ"ע שהביאם לאיסור הטלטול.

ד) אדה"ז מקדים לפני טעם הב' דהוא "מפני גדר הוצאה", והיינו דבא להפריד טעם הב' מטעם הא' ולומר שהוא מחמת טעם עצמאי שלא קשור לטעם הראשון, ואילו הרמב"ם אינו כותב שום הקדמה, (רק "ועוד") משום שבאמת אין כאן טעם נפרד ועמאי אלא עוד סיבה לטעם הא' כמשנ"ת.

ה) ומבואר להפליא מדוע הרמב"ם הכניס כל טעמים אלו כסיום הפרק הדן באיסורי ממצוא חפצך ודבר דבר (ואז התחיל הפרקים הדנים בפרטי דיני מוקצה), מחמת זה שלדעתו הוה זה כל היסוד לאיסור טלטול, ואילו אדה"ז לא הכניסו באותה סימן אלא בריש הסימן של דיני טלטול, דס"ל דבאמת ממצוא חפצך לא הוה אל אחד מהטעמים ליסוד איסור זה כמשנ"ת.



הלכה ומנהג

השוכח 'אתה חוננתנו', אם אומרה ב'הודאה'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: בחידושי ה'צמח צדק' מעיר לענין השוכח לומר 'ותודיענו' במקומה, וכן לענין השוכח לומר 'אתה חוננתנו' במקומה, שיש להשלים את דבר ההשמטה בברכת 'הודאה', עכת"ד. האם יש לראות בזה הוראה למעשה, וא"כ ראוי לעורר את מו"ל הסדור שיציינו זאת בשולי הסדור, שהשוכח לומר דברים הנ"ל במקומן, יאמר אותן בברכת 'מודים'.

תשובה: זה לשון כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' נ"ע¹:

רבי אליעזר אומר בהודאה². בגמ' דפסק ר"א³ כן. וא"כ אם שכח ותודיענו יאמר בהודאה. ולמ"ש פ"ק דנדה⁴ דהלכה כרבי אליעזר בהא, א"כ י"ל גם אם שכח 'אתה חוננתנו' יאמר בהודאה.

בשלב הראשון מבסס רבינו ההכרעה כרבי אליעזר על זה שכן פסק ר"א [רבי אבהו בשם רבי אלעזר] בגמרא. והיינו לענין השוכח 'ותודיענו'. בשלב שני מוסיף לומר שמכיון שבגמרא נדה נפסקה ההלכה כרבי אליעזר, א"כ יש לכלול בהכרעה כרבי אליעזר גם את השוכח 'אתה חוננתנו', שיאמרנה ב'הודאה'.

ונראה כוונתו בזה, כי הנטייה כדברי רבי אליעזר נאמרה בבבלי רק ביו"ט שחל להיות במוצ"ש, שאז אין שייך לכלול ההבדלה ב'חונן הדעת'. ואף כי בירושלמי אמר רבי אבהו בשם ר"א "הלכה כרבי אליעזר לעולם", אבל לר' יוחנן ולרבי יצחק רבה שם, ההכרעה כרבי אליעזר רק ביו"ט שחל במוצ"ש נאמרה.

(1) חידושים על הש"ס סוף ברכות (יז, ד).

(2) משנה ברכות לג, א.

(3) אולי הכוונה לרבי אבהו בשם ר"א [= רבי אלעזר] בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב), כמוזכר ברש"י נדה ח, א ד"ה ואמר רבי אלעזר.

אבל בבבלי (ברכות שם, ב): ר' זירא משמ' דר' יוחנן אמר הלכה כרבי אליעזר. וי"א בשם ר' יוחנן, שלענין יו"ט שחל במוצ"ש "מודים חכמים לר"א". וי"א שם: "מטין כר"א", וי"א: "נראים דברי ר"א".

(4) ח, א.

ההנהגה שלכתחלה היא לומר 'ותודיענו' - ה'מרגינתא' שתיקנו רב ושמואל בבבל - בברכה האמצעית⁵, אך עכ"פ לענין השוכח יש לנו לסמוך על רבי אליעזר, לומר אותה ב'הודאה'⁶.

ואח"כ מביא רבינו מגמרא נדה דקי"ל בזה כרבי אליעזר. והיינו אף לענין עיקר דברי רבי אליעזר, שבכל מוצ"ש יש לומר הבדלה ב'הודאה'. ולכן, עכ"פ בשוכח יש לנו לנקוט כדברי רבי אליעזר.

ב. שיטה זו של רבי אליעזר - לכלול הבדלה ב'הודאה' - מתבטאת גם לענין אמירת 'קדושת היום', שכן שנינו בתוספתא⁷ לענין הזכרת מעין המאורע בערבית שחרית ומנחה, שלת"ק אומרה ב'עבודה' ולרבי אליעזר אומרה ב'הודאה'.

לפי סברת הצמח צדק הנ"ל, היה לנו לומר גם לענין השוכח להזכיר מעין המאורע ב'עבודה', שיוכל לעשות כן ב'הודאה' ולא יצטרך לחזור ל'עבודה'. ולא קי"ל כן⁸.

5) רש"י ברכות שם. לא נחית רש"י לבאר למה לא נימא הך מרגינתא ב'הודאה'. ואולי הוא מוכח מסגנונה, שמדגישה את ההבדלה בין שבת ליו"ט, לכן מקומה לפני הזכרת המועד ב'ותתן לנו'. ובריטב"א, על תקנת רב ושמואל: "ואתאי כרבנן דאמרי דכוללה בברכה ראשונה, והכי נמי בתחלת ברכה הסמוכה לשלש ראשונות אמרינן לה, וכן הלכה". וכן פירש הרא"ה. ושם העיר המו"ל דאינו דומה, כי הא דתקינן הבדלה ב'חונן הדעת' הוא משום שהיא ברכת החכמה (ברכות לג, א). וזה לא שייך בברכה אמצעית של תפלת המועד.

וכן פסק הרמב"ם (הל' תפלה פ"ב הי"ב), שאומרה בברכה רביעית. וכן פסק הטור (או"ח סי' תצא), שאומרה אחר 'אתה בחרנו', לפני 'ותתן לנו'. וכן מצינו בכמה ראשונים (ראה תוספות הרא"ש נדה שם) שראו בזה דנהגין למימר מרגינתא דרב ושמואל, מכלל דלא קי"ל כר' אליעזר.

ברשב"א הביא בשם רב האי גאון שבארץ ישראל עדיין חותמין אותה ברכה רביעית בפני עצמה, ע"כ. היינו, שבא"י לא קיבלו הא דתקינן רב ושמואל בבבל. (בהערות המו"ל כתב דהיינו כר"א. ואינו, כי אם כרבי עקיבא).

בפירושו הרשב"ץ לברכות שם כתב שראה בסידור רב עמרם שאומרים 'ותודיענו' כשמגיע ל'והשיאנו', ותמה עליו, ע"כ. אבל בסדר רב עמרם שתת"י (מהדורת הרפנס, ע' קעח) מפורש לומר 'ותודיענו' תיכף אחרי 'אתה בחרתנו'. . קראת". גם בסדור רס"ג (ע' קנא) מפורש לומר ההבדלה בברכה רביעית.

6) ראה במאירי ובפירושו רבינו יהונתן מלוניל שפירשו בעיית רב חסדא (שם סוף ע"א) "טעה בזו ובזו", דהיינו שלא אמר הבדלה ב'חונן הדעת' ואף לא בהודאה, "שכדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת שכחה" (לשון המאירי). אך שוב מביא המאירי שיש אומרים שאפילו שכח להבדיל בתפלה וגם טעם משהו, עדיין יכול להבדיל על הכוס. ומה שאמרו חזור לראש התפלה, היינו כשאין לו כוס. דעה נוספת המובאת במאירי - ראה הע' 10.

7) ברכות פ"ג הי"ד, הובא בבבלי ביצה יז, א.

8) ראה שו"ע או"ח סי' תכב ס"א, ועוד.

ג. ואכן לא מצינו מי שיסמוך למעשה על דברי רבי אליעזר לומר הבדלה ב'הודאה'. והרמב"ם⁹ כתב: "טעה ולא הזכיר הבדלה ב'חונן הדעת', משלים תפלתו ואינו צריך לחזור". ויש נוסח ברמב"ם שם¹⁰: "יש מי שמורה שאם נזכר קודם 'שומע תפלה', מבדיל ב'שומע תפלה', ואם נזכר אחר 'שומע תפלה' משלים תפלתו ואינו צריך לחזור".

בשוע"ר¹¹ סמך על גירסא זו שברמב"ם לענין מי שאין לו כוס, שאם נזכר קודם שסיים ברכת 'שומע תפלה', יכלול את ההבדלה ב'שומע תפלה', ואז לא יצטרך לחזור לראש התפלה. ואם סיים 'שומע תפלה' חייב לחזור לראש. ואילו מי שיש לו כוס, אין לו לכלול הבדלה ב'שומע תפלה'. ומוכן דה"ה שלא יכלול הבדלה ב'הודאה'.

ד. ואולי גם דברי ה'צמח צדק' נאמרו לענין מי שאין לו כוס, שבמקום שייאלץ לחזור לראש התפלה, יש לו לכלול ההבדלה ב'הודאה'. אך אין כל רמז לכך בלשון הצמח צדק.

ה. וי"ל איפכא, שבשוכח 'מעין המאורע' ב'עבודה', ונתחייב לחזור ל'רצה', ובאם לא עשה כן, חוזר לראש התפלה - אז אין לנו להורות לו שיכלול 'מעין המאורע' ב'הודאה'. כי לדעת החולקים על ר"א לא הועילה 'מעין המאורע' ב'הודאה', א"כ בזה שנמליץ לו שיאמרנה ב'הודאה', יש בזה מכשול, כי להלכה מוטל עליו לחזור לראש התפלה.

ודוקא ב'הבדלה' שבתפלה, שהשוכח אותה לגמרי אינו חייב לחזור לראש התפלה, אז אין הפסד בזה שנמליץ לשוכח לומר אותה ב'הודאה'. דאי משום הפסק, הרי יש בנוסח ההבדלה גם ענין של הודאה. ועכ"פ לדעת רבי אליעזר עשה כדת. ולכו"ע אינו מוטל עליו לחזור לומר הבדלה זו של תפלה אחר התפלה.

לאידך, דוקא כשאין לו כוס - שאז הבדלה בתפלה היא לעיכובא, אז יש לומר שלא יזכיר 'הבדלה' ב'הודאה', אולי לא יצא בזה ידי חובתו.

(9) הלכות תפלה פ"י הי"ד.

(10) הובא בטור או"ח סי' רצד. ובבית יוסף שם ציין לדבריו בכסף משנה על הרמב"ם, שדחה גירסא זו.

ולהעיר שבמאירי מביא שיש מי שכתב שהשוכח להבדיל ב'חונן הדעת', וגם אין לו כוס להבדיל עליו, יאמר הבדלה ב'עבודה! המו"ל מציין לדברי המגן אברהם שבהערה הבאה, ולא שם להבחין בין ברכת 'שומע תפלה' לברכת 'עבודה'.

ועל שניהם יש לתמוה, למה הוזהרו את דברי ר"א לכלול הבדלה ב'הודאה', וחידשו לכלול אותה ב'שומע תפלה' או ב'עבודה' - שאין להם יסוד בתלמוד.

(11) או"ח שם ס"ה, על פי המגן אברהם שם סק"ג.

ואם כנים הדברים, שפיר ניתן להורות לשוכח 'אתה חוננתנו' או 'ותודיענו', לומר אותה ב'הודאה'.



האם ברכת "על המחיה" פוטרת יין

הרב אברהם אלאשוילי

מחבר שו"ע אדה"ז המבואר

שאלה: מי ששתה יין וטעה ובירך עליה "על המחיה" – האם יצא י"ח או צריך לחזור ולברך "על הגפן"?

תשובה: מבואר בלוח ברה"נ פ"א הי"ז שם: "תמרים ויין – יש אומרים (לבוש סי' רח סי"ז. עטרת זקנים בסוף סי' רח.) שנפטרים בברכת על המחיה בדיעבד", מפני שתמרים ויין בכלל "מחיה". וכן פסק למעשה בקצות השלוחן סי' ס סוס"ו.

אך בסדר ברה"נ לא הביא אדה"ז דעה זו כלל. אם כי מאידך גם לא כתב להיפך, ואם כן יש לבאר מהי דעת רבנו בזה בסיודורו למעשה?

ולכאורה, יש ללמוד מדין המובא בסדר ברה"נ פ"א הי"ז (וכן בלוח ברה"נ פ"א הט"ו), גבי ברכת המזון שפוטר בדיעבד תמרים יין שאכל ושתה לפני הסעודה, "לפי שהם סועדים הלב גם כן". ונמצא לכאורה שהוא הדין לגבי ברכת "על המחיה" לענין לפטור בברכתה בדיעבד תמרים ויין, שכן גם תמרים ויין "סועדים הלב" כמו מיני מזונות. וכן כתב האליה רבה סי' רח סוסקכ"ו.

אך יש לומר שאין להוכיח מברכת המזון לענין ברכת "על המחיה", משום שברכת "הזן" היא ברכה כללית, לכן היא פוטרת בדיעבד כל מה שסועד את האדם, ואילו ברכת "על המחיה" היא ברכה פרטית, שהרי בברכת מעין ג' גופא קבעו חכמים ברכה פרטית לכל סוג וסוג, וברכה פרטית אחת אינה פוטרת ברכה פרטית אחרת.

וכן מוכח ממה שכתב רבנו בסדר ברה"נ שם הלכה טו, שברכת על הגפן על יין אינה פוטרת ענבים (אפילו בדיעבד), אף שהגפן הוא מענבים, "הואיל וברכתם המיוחדת להם אינה פרי הגפן אלא פרי העץ". כיון שהברכה המיוחדת לענבים היא "פרי העץ" ולא "פרי הגפן".

[ויתרה מזה מוסיף שם בהלכה יד, שאפילו אם חתם בסוף "על הארץ ועל הפירות", אינו פוטר בזה ענבים, כיון שהתחלת הברכה היתה "על הגפן" בלבד].

ואם כן כל שכן כאן, שיין ומזונות הן שני מינים שונים, שאין ברכת "על המחיה"

פוטרת יין אפילו בדיעבד.

[אלא שלענין אחד יש הבדל ביניהם, שביין וענבים אם התכוין במפורש בברכת "על הגפן" לפטור את הענבים – פטר בדיעבד (כמבואר שם בתחילת הט"ו). ואילו ביין ומזונות, נראה שגם אם התכוין לכך במפורש אינו פוטר, כיון שהם שני מינים שונים לגמרי].

וטעם החילוק בין הדין שהביא בלוח ברה"נ ובין חזרתו מדין זה בסידור, יש לבאר על פי המובא בהקדמה של סדר ברה"נ: "ואלה מוסיף על הראשונים, קצת חידושי הלכות ברורות, מלוקטות מספרי הקדמונים, שלא נקבעו בלוח הראשון, המיוסד ומשוכלל על פי דעת האחרונים".

כלומר, בלוח פסק רבנו בעיקר "על פי דעת האחרונים", ולכן הביא את דעת ה"יש אומרים" שזהו הלבוש ועטרת זקנים כנ"ל, שתמרים ויין נפטרים בברכת "על המחיה", ואילו בסדר ברה"נ פסק כדעת הראשונים בזה, כמו שהקשה במלבושי יו"ט (סי' רח סקי"א) על הלבוש שלא מצאנו דעה כזו בראשונים. ומובן מדוע השמיט רבנו דעה זו בסידורו, שכן אין לדין זה מקור בראשונים.

ולכן נראה למעשה שמי ששתה יין וטעה ובירך "על המחיה" במקום "על הגפן" – אין "על המחיה" פוטרתו, וצריך לחזור ולברך "על הגפן" (כדעת רבנו בסדר ברה"נ, ודלא כקצות השולחן שפסק כדעת רבנו בלוח ברה"נ).



קידוש על חמר מדינה או פת כשאיין יין

הרב מרדכי גלימאן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביא

פסק רבינו הזקן בשלחנו בהלכות שבת (ערב, יא) וזלה"ק: אם אין יין בעיר יקדש בלילה על הפת... וביום יקדש על המשקה שהוא חמר מדינה. ושנה זה בהלכות פסח (תעב, כח. כמצויין כאן במ"מ) שבקידוש של שאר ימים טובים ושבטות [מלבד ליל הסדר] יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על שאר משקים אע"פ שהוא חמר מדינה.

בלוח היום יום (טו או אד"ר) כותב: גם בקידוש על הפת אומרים סברי מרנן.

ברשימת היומן עמ' שלב סעיף ד: אדמו"ר [מהרש"ב] נ"ע הי' אומר בקידוש ובהבדלה התיבות סברי מרנן גם כשאמרו על שכר או על לחם. [אגב, מסופר באשכבתא דרבי (עמ' 92 בהוצאת תשל"ו) שאדמו"ר נ"ע ביקש לעשות קידוש בלילה

שבת האחרון לחיים חיותו בעלמא דין וכששאלוהו על מה רוצה לעשות קידוש על קפה או טה ענה "אף א כזית חלה".

בתורת מנחם חל"ו עמ' 352 בהשיחה הידועה דש"פ שמיני מבה"ח אייר תשכ"ג בענין "הגזירה" לאסור שתיית משקה סעיף כ: בנוגע לפועל קידוש יש לעשות רק על יין (או על פת) ולא על משקה.

ובסה"ש תרצ"א עמ' 184 בענין הזהירות הדרושה בשתיית יין: עס איז געווען א צייט ווען מיא האט ניט געהייסן מאכן קיין קידוש אף יין נאר אויף לחם.

והנה לאחרונה פירסם בקובץ היכל הבעש"ט (כא, עמ' קפו הערה 48) הרב ברוך אוברלנדר ממה ששמע מחותנו הרב משה שי' לאזאר מה ששמע מהחסיד הרב ישראל דזייקובסון כדלהלן [ראה גם במאמרו של הרב שלום מגידמן בשבועון כפר חב"ד גליון 1900]

שביום ששי הוא [הרי"ד] שאל אותי על מה נקדש? הסברתי לו שאפילו במילאנו עדיין אין לקנות יין כשר, ועל כן הבאתי אתי חלות או מצות כדי לקדש עליהם. הרב דזייקובסאן שלל זאת וביקש ממני לקנות בירה כדי לקדש עליה.

תמהתי על זה, והוא סיפר לי על כך שפעם הוא נסע מארה"ב לשהות עם אדמו"ר הריי"צ כששהה ליד ווינה באוסטריה [ראה 'זכרון לבני ישראל' עמ' רא שהדבר אירע בקיץ תרצ"ז]. "לפני שבת התברר שאין יין כשר, ואדמו"ר הריי"צ ביקש ממני לקנות בירה כדי לקדש עליה. אמרתי אז לאדמו"ר הריי"צ: הרי יש לנו חלות? ואמר לי הרבי: 'איך קען ניט מאכען קידוש מיט א מעסער אין האנט!' [אינני יכול לקדש עם סכין ביד!], ועל כן מאז אינני מקדש על הפת".

ומוסיף הרב אוברלנדר:

גם הרבי הרש"ב הקפיד שלא לקדש על הפת, וכפי שמספר הגאון החסיד ר' יעקב לנדא הרב של בני ברק בזכרונותיו ('שמועות וסיפורים' ח"א עמ' 318) "בראסטוב דאן לא היה מצוי אז יין, וכ"ק אדמו"ר הק' היה זמן שהיה מקדש על חלות, והיה מזכיר איזה ביטוי של יהודי פשוט 'אט טאטע א איד מאכט קידוש א [וי]ף חלה', ולי לא הרשה לקדש על חלות כי אם דוקא על בירה...". ע"כ מהיכל הבעש"ט.

(ושם בזכרונותיו שבשמו"ס מוסיף הרי"ל שפעם חלה ובקושי התיר לו אז אדנ"ע לקדש פעם אחת על חלות).

אך מכל המצויין לעיל לכאורה יש לומר שהי' זה פשוט אצל רבותינו נשיאנו לקדש (בליל שבת במיוחד ואולי גם ביום ש"ק) על חלה כשלא קידשו על יין, ואילו זה שהרבי

מהרי"צ לא רצה לקדש "מיט א מעסער אין האנט" זהו ענין פרטי של רבי ולכאורה אין זה הוראה לרבים, [או שהרבי מהרש"ב מטעם הידוע לו הורה להרי"ל לקדש על דוקא על שכר ולא על חלה] ואולי על כגון דא נאמר לא כל הרוצה ליטול את ה' יטול. (במיוחד עפ"י שיחת ש"פ שמיני תשכ"ג הנ"ל שאפילו הכוס של קידוש לא לשתות כ"א רובה ולא כולה, אז לכאורה אין לקדש על בירה שיש בה אלכוהול ומכ"ש על יי"ש ועדיף פת).

[אך לאידך בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ב (תו"מ תשמ"ב ח"ג עמ' 1337) משמע שיש מעלה בקידוש על יי"ש מאשר על פת וכפי המופיע שם: וכמובן בפשטות שכאשר עושים קידוש על "לחם משנה" (הנעשה מחטה) אין זה אותו הענין דקידוש על היין (או יין שרף)].

* * *

בשוע"ר הלכות פסח עם ביאור דברי שלום (תעב ס"ק ריב) [וכ"ה בספרו שיעורי הלכה למעשה או"ח סכ"ז] דן בענין קפה אם הוא נחשב לחמר מדינה ומציין להידוע שהן רבינו הזקן והן אדמו"ר נ"ע הבדילו על קפה במוצש"ק האחרון לפני הסתלקותם כאשר מצד מצב בריאותם לא יכלו להבדיל על יין.

יש להוסיף לזה מרשימת היומן עמ' רחצ שאדמו"ר הצמח צדק עשה קידוש בשבת ביום על קפה שחור חזק וממותק מפני בריאותו והי' זה כך בקביעות משך שנים רבות ולא רצה לפרסם זה שעושה קידוש על קפה.



נשיאת כפים אי מעכב בברכת כהנים

הרב משה אהרן צבי ווייס

שערמאן אוקס, קאליפורניא

איתא במסכת סוטה¹: תניא אידך כה תברכו בנשיאות כפים אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא שלא בנשיאות כפים נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם מה להלן בנשיאות כפים אף כאן בנשיאות כפים, עכ"ל הגמ'.

ודנו האחרונים האם נשיאת כפים היא חלק מצורת קיום המצוה, ואם הכהן בירך ישראל בלי נשיאת כפים, לא קיים המצוה ולא יצא ידי חובתו. או נימא, שנשיאת כפים

הוא רק דין לכתחילה ואף אם לא נשא כפיו כשבירכם, עדיין יצא ידי חובתו לברך את ישראל, אבל אם נשא ידיו, קיים המצוה באופן מהודר יותר.

והנה, ראיתי לרבינו בשלחנו² דבר נפלא לענין זה, והוא שאחרי שרבינו מביא החיוב לברך "אשר קדשנו במצוותיו בקדושתו של אהרן". כתב וז"ל: כשמחזירים פניהם כלפי העם מברכין אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. וכולם מברכים ולא יברך אחד והאחרים יענו אמן מפני הטיורף. ויש אומרים לברך ברכה זו כשפניהם כלפי ההיכל קודם שיחזירו פניהם ויש נוהגין להתחיל הברכה כשפניהם כלפי ההיכל ומחזירים פניהם וגומרים לצאת ידי ב' הסברות. ולדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם שנשיאת כפים היא עיקר מצות (התורה) וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה אע"פ שהיא מעכבת כמו שיתבאר, עכ"ל רבינו שם.

ועיין גם מה שכתב לעיל³ "מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים שנאמר כה תברכו וגו' ולהלן הוא אומר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם". והיוצא מדברי רבינו הוא שנשיאת כפים הוא עיקר מצוה זו, ומשמע שם שהיא גם לעיכובא.

וראיתי לתת טעם לחשיבות נשיאת כפים דוקא ע"פ המבואר בדברי רבינו בחיי⁴ וז"ל: גם ברכת כהנים בנשיאת כפים, כי לא יתכן לכהן הנושא את כפיו שיסמוך את ידיו על כל אחד ואחד מישראל, ועל זה היה פורש כפיו למעלה כדי להאציל כח הברכה למטה ממקור הברכה העליונה, והוא שכל את ידיו מלשון שכל וחכמה כי נתכון בעשר אצבעות ידיו להמשיך הברכה ממקור החכמה והשכל. וכן אמר התרגום אחכמינון לידוהי, כענין שאו ידיכם קדש וברכו את ה', קדש היא החכמה שהיא מקור הברכה והבן זה, עכ"ל.

ומש"כ רבינו שלדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם (והביאו בהערות שבמהדורה חדשה שכן הוא גם משמעות דברי הרמב"ם⁵ שכתב "וקדם שיחזיר פניו לברך את העם מברך בא"י אלקינו מלך העולם אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. ואחר כך מחזיר פניו לצבור ומתחיל לברכם". ומדבריו

(2) סי' קכח, יז.

(3) שם, א.

(4) ויחי מח, יג.

(5) הלכות תפילה פי"ד הלכה יב.

משמע שהברכה הוא לפני שמגביהים ידיהם⁶.

הנה, ראיתי מביאים מס' פענח רזא (לחד מקדמאי)⁷ וז"ל: ושמו את שמי ר"ת למפרע שא"ו, על שם שאו ידיכם קודש וברכו את ה' (והרמז לדעתי בא בר"ת מפני שבתחלה ישאו ידיהם קודם שמברכין הברכה שלפניה, זהו ג"כ שאו ידיכם קודש תחלה והדר וברכו את ה' ואע"ג דבכל המצות צ"ל הברכה עובר לעשייתן, הוא הוא דנשיאת הידים לא הוא מהמצוה אלא לברך את ב"י הוא הוא המצוה וא"כ שפיר עובר לעשייתן הוא, רק שטוב יותר לישא הידים תחלה לכונת הורדת השפע מן העשר, גם להכין עצמו תחלה לכך, כי לכ"ד צריך הכנה תחלה וכ"ש לדבר קדושה כזו, עיי"ש ובהמשך דבריו באורך. והיוצא מדבריו הוא שנשיאת כפים הוא רק להידור מצוה אבל אינו עיקר מצוה.

ובאמת מצינו כבר דנחלקו רבוותא בדיון זה. דהנה, בשו"ת נודע ביהודה⁸ מביא מש"כ בשו"ת שבות יעקב⁹ שנשיאת כפים בברכת כהנים אינה מעכבת, והדרשה דכה תברכו בנשיאת כפים אינו אלא אסמכתא בעלמא. והנוב"י שם חולק על דבריו וכתב דדין נשיאת כפים מחייב שהכהן ישא כפיו מכח עצמו ולא יסמוך עצמו על שום דבר אחר. והנפק"מ הוא בזקן או חולה שאינו יכול להגביה ידיו מכח עצמו לבד שלא יהני סמיכה ע"י דבר אחר.

וראיתי בספר מנחת קנאות (להר"מ אריק) על הגמ' סוטה שם שמביא מחלוקת השבו"י והנוב"י. דהשבות יעקב כתב שרק במקדש יש חיוב נשיאת כפים אבל לא בגבולים, והנוב"י חולק עליו. והמנחת קנאות מביא ראי' נגד השבות יעקב מדברי התוס' ביבמות¹⁰ וז"ל ועוד דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור וכדכתיב בהוא קרא ובפרישכם כפיכם, ע"ש. ולכאורה צריך ביאור למה לא יברך בלי נשיאת כפים והרי הוא כשר לעבודה. ובגמ' וכל הפוסקים מוכח דכהן שהרג נפש אינו עולה לדוכן כלל, אפילו בגבולין ולכאורה מוכח מזה שנשיאת כפים מעכב, עיי"ש.

וי"ל דבזה נחלקו. הנוב"י (וכן רבינו בשלחנו, ומשמעות דברי הרמב"ם וטושו"ע) ס"ל דנשיאת כפים בברכת כהנים הוא לעיכובא והוא חלק מצורת הברכה ואשר לכן

(6) ועיין גם בטושו"ע סי' קכח ע"ש.

(7) על פרשת נשא.

(8) קמא סימן ה'.

(9) ח"ב סי' א.

(10) ז, א ד"ה שנאמר.

צריך לברך לפני נשיאת כפים כמו לפני כל ברכה. ואם אינו יכול להגבי' ידיו לבד, י"ל (עכ"פ לשיטת הנוב"י) שאין לו לעלות ולברך.

והשבו"י ופענח רזא ס"ל דעיקר מצות ברכת כהנים הוא הברכה עצמה, היינו יברכך, יאר, ישא וגו'. ונשיאת כפים הוא רק לכתחילה ולהידור ואשר לכן אין חיוב לברך לפני נשיאת כפים, ואם אינו יכול לישא ידיו, גם אינו מעכב.

והנה כתב המחבר בשו"ע¹¹ אין נשיאת כפים פחות מ' והכהנים מהמנין. וכתב הרמ"א ואין לזר לישא כפיו אפילו עם (כהנים אחרים) עכ"ל.

ועל דברי הרמ"א כתב המשנ"ב¹² דכתיב כה תברכו וגו' אתם ולא זרים ולא הבא מכלל עשה ועשה ועיין בב"ח שכתב דדוקא עם נשיאת כפים ואפילו אם לא בירך מתחלה אקב"ו וכו' אבל אם יברך ברכת כהנים בלא נשיאת כפים אינו עובר בעשה ומפמ"ג משמע דאיסור יש בכל גווני. כתב בספר מגן גבורים דהא דאמרה תורה אתם ולא זרים אינו רק במתכוין לכוונת המצוה אבל אי לא מכוין כלל לכוונת המצוה רק שלא לעבור על דברי חבריו שחשבו שהוא כהן ואמרו לו עלה לדוכן פשיטא דאין כאן איסור עשה כלל עי"ש ונ"ל דכ"ז דוקא למאי דקי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כונה דאל"ה אינו מותר רק דוקא אם מכוין בפירוש שלא לשם מצוה או שאינו מכוין כלל לברכה עכ"ל.

ובביאור הלכה הוסיף לבאר וז"ל: עיין במשנה ברורה שכתבנו ונ"ל דכ"ז דוקא למאי דקי"ל דמצות צריכות כונה וכו' ולכאורה לפ"ז יש לתמוה על מנהג העולם שנוהגין לברך אחד לחבירו בין שהוא כהן או זר בעת שמלוה אותו בלשון יברכך וגו' ואף דברכה כזו הוא שלא בשעת התפלה וידוע הוא מה שאיתא בירושלמי פ"ד דתענית לא מצינו נשיאת כפים בלא תפלה הלא זהו בודאי רק תקנתא דרבנן דקבעוהו בתפלה ומדאורייתא אינו תלוי בזה כלל תדע דהלא תפלה גופא לרוב הפוסקים הוא דרבנן וא"כ כיון דמדאורייתא יוצא בברכה בעלמא כשמברך אותם אפילו שלא בשעת תפלה וע"ז אמרה התורה אתם ולא זרים האין מותר לזר לברך אחד לחבירו בלשון זה וא"כ יש ראייה ממנהג העולם להא דקי"ל מצות צריכות כונה. ואולי יש לומר דטעם המנהג משום דס"ל כהב"ח דדוקא בפריסת ידיים עובר הור בעשה א"נ דכיון דתקנו רבנן שלא לישא כפים בלא תפלה שוב מי שאומר פסוקים אלו של ב"כ בלא תפלה בין כהן בין ישראל הוי כמכוין בפירוש שלא לקיים בזה המצוה דברכת כהנים ולכן שרי עכ"ל.

וכל זה יומתק לפי דעת רבינו בשלחנו שברכת כהנים בלי נשיאת כפים חסר בעיקר

(11) ריש סי' קכח.

(12) סק"ג.

המצוה, ולכן יהי' מותר לישראל (או כהן) לברך חבירו או בני משפחתו בברכת כהנים בתנאי שאינו מרים ידיו¹³, ובאופן כזה לא יעבור על דברי הרמ"א דלעיל והכי נהוג.



האם מותר לשחק ב'קליקס' בשבת ויו"ט

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

נשאלתי אם מותר לשחק ב'לגו' או 'קליקס' בשבת.



ונראה שיש לדון בג' דברים: (א) בנין וסתירה בכלים. (ב) עשיית אוהל (וע"ד שנתבאר בשו"ע אדה"ז סי' שטו ס"ט). (ג) מוקצה.

ע"ד בנין וסתירה בכלים נראה פשוט שאין לחוש שהרי אינם עשויים לקיום כלל וע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז סי' שיג סע' כא. מבחי' מוקצה יש מקום להחמיר שהרי בשבלי הלקט סימן קכא איתא בזה"ל:

הכדורים שלנו אפי' כלי לא חשיבי ומחשבת השחק שחישב לשחק בו לא משוי ליה כלי¹ מ"מ בין שיש תורת כלי עליו בין שאין תורת כלי עליו נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויום טוב שהרי אין צריך בטילטול² ואפי' לכסות בו פי צליחותו אינו ראוי דהא ממאס על ידי ששוחקים בו ומטניף בטיט ועפר וכן כדור של עץ אסור

(13) ולהעיר שבספר עמק ברכה (לר"א פומרנצ'יק) מביא שאחד הקשה לר' חיים הלוי להסוברים תפלה אינו אלא מדברנן איך יתכן נשיאת כפים בגבולים מדאורייתא, הא ליכא עבודה. ותיירץ לו דאף להסוברים תפלה מדרבנן היינו דוקא חובת תפלה דמאורייתא ליכא חיוב להתפלל אבל ענין התפלה הוי מדאורייתא לכו"ע ואם התפלל שפיר מקיים מצווה דאורייתא ומקרי עבודה ע"כ עיין שם. וזהו דלא כביאור המשנ"ב וביאור הלכה. ודו"ק.

(1) במג"א ס"ק עב: "ואסור לטלטל הכדור דבמחשבתו לא משוי ליה כלי (ש"ל) ועסכ"א."
(2) במחצית השקל (סימן שח ס"ק עג) כתב בשם היש"ש: "אין זה טיול, אלא שיחת הילדים שלא הגיע[ו] לכלל דעת וקלות ראש, והתוספות ורבינו ירוחם [נתיב ד' ח"א כט, א] לא כתבו אלא ליישב המנהג, עכ"ל. ור"ל, דהעולם טועים וחושבים השחק לטייל וצורך קצת, אף שאין האמת כן, מכל מקום אתי שפיר ראיית התוספות דאפילו אינו צורך מצוה מיקרי צורך קצת, אלא דהעולם טועים בשחק שהוא לפי דעתם טיול" [דעת ה"מתירים" הובא גם בעולת שבת שם ס"ק עג מטעם עונג שבת].

לטלטלה ולשחק בה ומצינו במדרש איכה טור שמעון הוי מפיך תלת מאה גרבין דמרקוע בכל ערובת שבא לאילין קייטיא ולמה חרב אין תימר משום זנות והלא ריבה אחת היתה שם והוציאוה משם ולמה חרב אמר רב הונא על ידי שהיו משחקים בכדור בשבת.³

ועפ"ז כתב בשו"ע אדה"ז סימן שלח ס"ו: "אין שוחקין באגוזים ולא בתפוחים וכיוצא בהם על גבי קרקע גזרה שמא יבאו להשוות גומות . . ומותר⁴ לשחוק בעצמות (שקורין טשי"ך)⁵ . . ולשחוק בכדור נתבאר בסימן ש"ח".

(3) וכ"ה באגור סימן תקכא בשמו: "מצאתי בשם הר"ר אליעזר מטול ז"ל דאסור לשחוק בשבת בתם וחסר. ועוד מצאתי דאין לצחוק באגוזים בשבת. וי"מ משום אלודי קלא. ויש מתירין דבערובי מוכיח בסופו דאין אסור לצחוק אלא משום משוי גומות. שמעינן מינה היכא דליכא למיחש משום משוי גומות מותר. כתב מורי יעלה ז"ל דאסור לצחוק בשבת וי"ט באותה הכדורים כי אינם ראויים לצור על פי צלוחית דממאסי שמתטנפים ע"י טיט ועפר. וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. משבה"ל". ועד"ז בעולת שבת סימן שח ס"ק עב: "והטעם ביאר בלבוש מפני שאין שם כלי עליו ואינו ראוי לכולם גם לא לצור על פי צלוחיתו מפני שמאוס הוא".

ובנחלת צבי שם ס"ק מה: "אגור סימן תקכ"א בשם שבולי הלקט סימן קפו. ויש מתירין. אבל מהרש"ל שם ביצה פ"א סימן לד דחק לאסרו עיי"ש". וראה במג"א שם ס"ק עג, "ביש"ש כתב דגם התוס' סברי דמדינא אסור לשחוק אלא שנהגו להקל וא"ת לישתרי מפני שחזי לצור ע"פ צלוחתו י"ל דממאסי בטיט ועפר ואין ראוי לכסות".

(4) ודלא כחומרת המג"א שבהערה הבאה. ולהעיר ממ"ש אדה"ז בסי' שז סעיף לא.

(5) שם במג"א ס"ק ח: ונהגו לעשות האיסק"י של כסף דאל"כ מיחזי כעובדא דחול כמ"ש סי' שכ"ז ס"ג (ש"ג) ור"א ששון חולק וס"ל כיון שאין תועלת בדיעת חכמת האיסק"י אסור כמ"ש סי' ש"ז סי"ז עכ"ל וא"כ ה"ה בכל מיני שחוק ובמקום שנהגו להקל אין למחות בידם". והובא דבריו במ"ב ס"ק כא וציטט מהפמ"ג (שם בא"א סק"ח) ש"אף בחול יזהר משום מושב לצים וכמ"ש בסימן ש"ז סט"ז ועיין בברכי יוסף שהביא עוד בשם כמה גדולים שהחמירו בזה".

אבל בשיחת שבת פרשת וישב תש"נ גילה כ"ק אדמו"ר זי"ע שאדמו"ר הרש"ב היה נוהג בליל ניטל לשחק שחמט, או לעמוד בסמוך למשחקים ולהעניק עצות שונות. [באחת מההודמוניות בהן שיחק בנו אדמו"ר הריי"צ עם החסיד ר' אלחנן דב מרוזוב, ניגש אדמו"ר הרש"ב והעניק להם עצות שונות בקשר למשחק, ולאחר מכן הסביר להם כיצד הדברים מתבטאים בעבודת השם ומה אפשר ללמוד מכך]. ופעם אחת אמר (ראה בספר ימי בראשית עמוד 338) "אצל אדמו"ר הרש"ב זה היה באופן של מלמעלה למטה. הוא ראה את הדברים כפי שהם ברוחניות, ומזה הוא ידע כיצד מתנהל המשחק בגשמיות".

ובאחת ההתוועדויות הסביר שמשחק השחמט מסמל את המלחמה בין ממלכת הקדושה לממלכת הסטרא אחרא בעולם, כשכל אחד מהצדדים מעוניין לכבוש את הצד השני ולהכניע אותו ולצורך המלחמה ישנם סוגים שונים של כלים המסמלים את אנשי הצבא, ולכל סוג מאנשי החיל בצבא ישנם את המעלות שלו ואת המגבלות שלו:

ובסימן ש"ח סעיף פג כתב: "אסור לשחוק בכדור בשבת ויו"ט לפי שאסור לטלטלו מפני שאין תורת כלי עליו ויש מתירים לטלטלו ולשחוק בו ברה"י" [ונהגו מקדם להקל ולא מיחו בידם הואיל ויש להם על מי שיסמוכו".

וא"כ הנוהגים להקל יש להם על מי לסמוך ובלבד שלא יעשו אוהל (אפי' עראי ואפי' אינו עשוי לקיום כלל⁶) והמחמיר תע"ב.



אמירת פ' התהלים דשנה שעברה ביום ההולדת

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

- א -

הנה ידוע ומפורסם מכתבו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ מט' טבת תש"ט, שהובא ריבוי פעמים בתורת הרבי במאמרים שיחות ומכתבים, ונדפס ב"קובץ מכתבים אודות גודל ערך אמירת תהלים" בהוספה לתהלים "אהל יוסף יצחק" עמ' 214¹, כתב שם: "(וידוע

החייל הפשוט: ביכולתו לבצע רק מהלכים פשוטים ותפקידו הוא ללכת צעד אחד צעד מבלי לסטות מהמסלול שנקבע לו. באם הוא מבצע את ההוראות בדייקנות והולך בדרך הישרה מבלי לדלג - ביכולתו להתעלות בדרגתו ולהגיע עד לדרגה הגבוהה ביותר בין אנשי הצבא, אך אין באפשרותו להגיע לדרגתו של המלך. החייל הפשוט רומז לנשמות ישראל שירדו למטה על מנת להרחיב את גבולות ממלכתו של הקב"ה ולהכניע את הסטרא אחרא.

המפקדים (פרשים, רצים וצריחים): יש ביכולתם לבצע פעולות שונות ולהתקדם מספר צעדים בבת אחת, אך לכל אחד יש את האפשרויות המיוחדות לו, והוא יכול ללכת רק בכוחות שניתנו לו. המפקדים מסמלים את המלאכים שיש בהם סוגים שונים וכל אחד עובד את הקב"ה באופן העבודה המיוחד לו. בשונה מהחיילים שיכולים לשנות את תפקידם ולהתעלות בדרגתם, המפקדים [= המלאכים] נשארים תמיד באותה מדרגה מבלי יכולת להשתנות.

המלכה: יכולה להחליף את אופן הצעידה שלה ולהתקדם באיזה אופן שהיא רוצה. המלכה מסמלת את ספירת המלכות של עולם האצילות שהיא זו שמעניקה את הכח לכל החיילים ויכולה להתלבש בכל נברא ונברא לפי תכונתו ומעשיו.

המלך: אין תפקידו להילחם, וצעדיו מבוצעים רק כאשר ישנו הכרח. המלך מסמל את הקב"ה בעצמו, שאין ענינו להילחם, אך יחד עם זה במקום סכנה כאשר המערכה נקלעת לקשיים, המלך יורד אל העם, נמצא עמם בשדה המערכה.

6 ראה שו"ע אדה"ז סי' שטו סעיף טו.

1 ובאגרות קודש שלו ח"י עמ' נג.

המנהג שקיבל אדמו"ר הזקן) ... מרבו בשם רבו הבעש"ט, לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים בכל יום כנהוג".

ובמכתב שלפניו - בקובץ מכתבים שם, על המילים: "מהקאפיטל תהלים שהוא מסומן במספר שנות חייו", מעיר הרבי: "פירושו כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאפיטל יד".

- ב -

ברשימת כ"ק אדמו"ר הריי"צ מיום כ' חשון תש"ה² כתוב: "היום הוא יום הולדת הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק צוקללה"ה נבג"מ זי"ע שנולד ביום ב' חיי שרה בעשרים לחודש מר-חשון בשנת תרכ"א בשעה תשיעית בוקר. בחלומי ראיתי את הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בבגדי שבת קודש ובפנים צוהלות במאד. ואמר במעת לעת זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתי בעולם התחתון הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד".

הנה, בנוסף על הראי' שמביא הרבי מרשימה זו, שגם לאחר ההסתלקות שייך ענין הזמן³, מוכיח הרבי מכאן, שגם הפרק של השנה הקודמת שייך ליום ההולדת. וכמ"ש בסה"מ מלוקט בהוצאה החדשה ח"א, עמ' רס הערה 51 אודות הרשימה הנ"ל: "דמזה מוכח, שגם הקאפיטל דשנה שעברה שייך ליום ההולדת".

ובלקו"ש ח"ב הנ"ל⁴: "כ' חשון תש"ה, שאז מלאו שמונים וארבע שנים מיום הולדתו של הרבי נ"ע, ואז מסתיימת השייכות לפרק פד - וכידוע במנהגי אמירת תהלים".

וראה גם בסה"מ מלוקט בהוצאה החדשה ח"ד עמ' פ: "בשני הקאפיטלאך תהלים השייכים ליום ההולדת". ושם בעמ' פו: "בשני הקאפיטלאך תהלים השייכים ליום ההולדת ... בקאפיטל קב שסיימו לומר בערב יום ההולדת כו", ובהערה 27: "אלא שאעפ"כ שייך הוא ליום ההולדת".

(2) נעתקה בלקו"ש ח"ב עמ' 496 הערה 10.

(3) ראה לקו"ש ח"ה עמ' 103 ואילך, לקו"ש ח"כ עמ' 400, ועוד.

(4) תרגום מאידיש.

- ג -

אמנם, בנוגע לאמירת הפרק דשנה שעברה ביום ההולדת, הנה, בקובץ היכל מנחם⁵ ח"ג עמ' נה נדפס מענה מהרבי⁶ על השאלה: "בענין אמירת קאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו של אדם ביום הולדת שלו, האם לומר רק הקאפיטל החדש או גם הישן? ובמענה, הרבי הקיף את תיבת "גם הישן" וציין "מהי שייכותו (ה"ז ישן)".

ולכאורה, מענה זה הוא בהתאם לפסק דינו של אדמו"ר הוקן בשולחן ערוך אורח חיים סנ"ג סי"ג: "ומה שאמרו י"ג שנה ויום א' לא שצריך יום א' יותר על י"ג שנה אלא לומר שצריך י"ג שנה שלימות מיום אל יום ולא שיום א' בשנת י"ג נחשב שנה אבל מיד שהגיע תחילת כניסת היום שנולד בו וכלו בו י"ג שנה שלימות הרי מקצת כניסת היום זה נחשב כיום שלם והרי הוא בן י"ג ויום א' וא"צ י"ג שנה מעת לעת".

וכן בסתר"ז ס"ח: "ואפילו נשלמו לו הי"ג שנים ביום הכיפורים עצמו שנולד ביום הכיפורים אעפ"כ חייב הוא להשלים אפילו הוא כחוש ותש כח לפי שבתחילת כניסת ליל יום הכיפורים כבר נשלמו לו י"ג שנים".

וכן כתוב בסה"מ מלוקט שם עמ' פו, אודות יום ההולדת של כ"ק אדמו"ר הרי"צ בי"ב תמוז תשמ"ב שבו מלאו לו קב שנה והתחילה שנת הקג, וז"ל: "בשני הקאפיטלאך תהלים השייכים ליום ההולדת דבעל הגאולה בשנה זו (תשמ"ב), בקאפיטל קב שסיימו לומר בערב יום ההולדת ובקאפיטל קג שהתחילו לומר ביום ההולדת". וראה גם שם בעמ' פ: "בשני הקאפיטלאך תהלים השייכים ליום ההולדת דבעל הגאולה בשנה זו, דבמזמור קב [ששייך להסיום דשנת הק"ב] מתחיל ... ועד"ז במזמור קג [ששייך לשנת הק"ג, מתחיל מיום ההולדת] שמתחיל כו".

הרי מפורש שאין אומרים ביום ההולדת את הפרק דשנה שעברה.

- ד -

אבל, בשיחת ש"פ מצורע ערב י"א ניסן תשמ"ט⁷ (מוגה) אומר הרבי: "ויש להוסיף ולקשר כל האמור לעיל עם המזמורים בתהלים השייכים לי"א ניסן בשנה זו שבו מסיימים לומר מזמור פ"ז, ומתחילים לומר מזמור פ"ח במשך כל השנה כולה". ובהערה 99 על המילים "המזמורים בתהלים השייכים לי"א ניסן בשנה זו", כתוב: "ע"פ

(5) ירושלים תשנ"ו.

(6) מחודש אדר תשמ"ח.

(7) תורת מנחם התועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 10.

המנהג המקובל מהבעש"ט לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו".

וכן, ב"הדרן על מסכתות בני"ך"⁸, בהערה 42: 'במשה כתיב תפלה למשה איש האלקים'.

ובשוה"ג: "להעיר שפסוק זה הוא התחלת מזמור צ' בתהלים, שהתחלת אמירתו (ע"פ המנהג לומר המזמור המתאים למספר השנים) בי"א ניסן שנה זו (תנש"א), התחלת שנת הצ"ח".

ובהערה 124: "להעיר מהשייכות לסיום וחזרתם מזמור פ"ט בתהלים". ובשוה"ג: "שסיום אמירתו בי"א ניסן שנה זו (תנש"א)".

והנה לכאורה, כמו ש"מתחילים לומר" "התחלת אמירתו", פירושו הפשוט הוא שכולל גם את יום י"א ניסן, הרי גם "בו מסיימים לומר" "סיום אמירתו", כולל גם את יום זה. וא"כ, הרי לכאורה, אומרים ביום ההולדת גם את הפרק דשנה שעברה. (ואולי זהו "משנה אחרונה" של הרבי בנידון ?).



הפרשת חלה ביו"ט

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע סי' תנ"ז סעיף י"ז: אף על פי שאסור לאדם ללוש עיסתו פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה מכל מקום ביום טוב של פסח התיירו לעשות כן, שאם ילוש כשיעור ויפריש ממנה חלה אין לחלה זו תקנה בזמן הזה שאין מאכילין אותה לכהנים, וא"כ אסור לאפותה ביום טוב כיון שאין באפייה זו צורך אוכל נפש. ולשורפה ג"כ אינו יכול שאין שורפין קדשים ביום טוב, ואם יניחנה כך כשהיא עיסה עד מוצאי יום טוב ואז ישרפנה יש לחוש שמא תחמיץ ויעבור עליה בבל יראה ובל ימצא.

וממשיך בסעי' י"ח: ואם אירע שלש שיעור חלה לא יפריש חלה מן העיסה אלא יאפה ממנה מצות ויפריש ממצה אחת על כולן . . ואם שכח או עבר והפריש חלה מעיסה זו וקרא לה שם חלה לא יאפה חלה זו ולא ישרפנה אלא יטילנה למים צוננים בשביל שלא תחמיץ שהצוננים מעכבים אותה שלא תחמיץ ולמוצאי יום טוב ישרפנה

(8 שהוגה ויצא לאור לקראת י"א ניסן תנש"א התחלת שנת הצדי"ק לרבי. נדפס בתורת מנחם התועודיות תנש"א ח"ג עמ' 425 ואילך.

וכשרואה שהמים מתחממים קצת בעמדם בבית יזהר להחליפם במים אחרים צוננים דהיינו שישאב מים הללו מן הכלי שהחלה מונחת שם וישפוך לשם מים אחרים צוננים אבל לא יטלטל הכלי שהחלה מונחת בו כדי לשפוך מים הללו מתוכה שכלי זה נעשה בסיס לדבר האסור בטלטול דהיינו החלה שהיא אסורה בטלטול לאחר שקרא לה שם. עכלה"ק.

ויש להקשות, כיון שכלי זה נעשה בסיס לדבר האסור בטלטול אם כן כשיטלנה למים צוננים יבטל הכלי מהיכנו (וביטול כלי מהיכנו אסור ביו"ט כמו בשבת, ראה במשנ"ב סי' תקי"ג סקי"א)?

ויש לתרץ, שכבר כתב כ"ק אדה"ז בסימן רס"ו סכ"ה (ובכמה מקומות) שי"א שלא גזרו על ביטול כלי מהיכנו במקום הפסד מרובה, וא"כ לצורך מצוה כזה שלא יחמיץ עיסת החלה התירו כאן ביטול כלי מהיכנו.

לגבי ימים טובים אחרים כתב כ"ק אדה"ז בסי' תק"ו ס"ה "הלש עיסה ביום טוב מותר להפריש ממנה חלה" ובסעיף ט' ממשיך "לפיכך בזמן הזה שכולנו טמאים ונטמאת החלה אסור לשורפה ביום טוב וגם אסור לאפותה שהרי היא אסורה באכילה וגם לטלטלה אסור שהרי אינה ראויה לכלום אבל מיד כשקרא לה שם חלה ועדיין היא בידו קודם שהניחה רשאי לטלטלה לכל מקום שירצה כמ"ש בסי' רס"ו ע"ש ומניחה שם עד מוצאי יום טוב ואז ישרפנה".

מ"מ נראה שאסור להטיל ה'חלה' בכלי שלא היה אסור לטלטלו מכבר, שהרי יבטל כלי זה מהיכנו שהרי אין שם המצוה שלא יחמיץ.



תיקון טעות בשו"ע מהדורה חדשה

הג"ל

כתב המחבר בשו"ע (בסי' תמ"ג ס"א) חמץ מו' שעות ולמעלה ביום י"ד אסור בהנאה, ואסורו חכמים ב' שעות קודם. וע"ז כתב הרמ"א ז"ל בהגה: וי"א עד ב' שעות קודם חצות.

ובחק יעקב סק"ז כתב הסכמת האחרונים כדעה ראשונה עד שליש היום דחשבינן יום י"ב שעות וזמניות בין שהיום קצר או ארוך וכן העלה הט"ז שכן עיקר. ובספר מנחת כהן מסיק דלענין זה שהוא דרבנן חשבינן ליה מעלות השחר עד צאת הכוכבים. עכ"ל. וכבר כתב המנחת פתים ע"ז שהוא טעות וצריך להיות מנץ החמה עד שקיעתה, וכן הוא במנחת כהן.

ובשו"ע כ"ק אדה"ז בסעי' ד' כתב "לפי שהיום דהיינו מנץ החמה עד שקיעת החמה הוא נחשב לעולם ליי"ב שעות בין שהוא ארוך בין שהוא קצר". ובהגליון אות כא (בשו"ע החדשות) לא כתבו לא מהחק יעקב ולא מהמנחת כהן אעפ"י שנראה שלקחו כ"ק אדה"ז מהח"י.



טלטול מן הצד

הנ"ל

בשו"ע כ"ק אדה"ז (סימן ש"ח ס"ס) חולק על הט"ז (סקי"ח) שהתיר לגרר העצמות מעל הטבלא על ידי דבר אחר כגון סכין כיון דלא נגע בהם ה"ל טלטול מן הצד. ועל הגליון כתב לעיין בבאר היטב שהט"ז חזר בו בסימן שי"א סק"ב. וכן בסימן רנ"ט בקו"א סק"ג השיג על הט"ז בזה.

ויש להעיר שאף על פי כן סבירא ליה לכ"ק אדה"ז שאם הוא צריך למקומו של המוקצה מותר לדוחפו על ידי דבר אחר. וזלה"ק בסימן תמ"ד סי"ג אבל משעה ששית ואילך שהוא אסור בהנאה הרי הוא מוקצה כעצים ואבנים כיון שאינו ראוי לו לכלום ולפיכך אסור לטלטלו אפילו על ידי דבר אחר כגון לדוחפו בקנה אלא אם כן הוא צריך למקומו שאז מותר לדוחפו בקנה כמו שנתבאר בסי' שי"א, עיי"ש.



הוספת שם לאחד המחותנים (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בגליונות א'קעט-א'קפ נלקטו כמה עדויות על מקרים שבהם – כשהוצרכו להוסיף שם לפלוני, כגון כששמות המחותנים שוים כו' – נקב כ"ק אדמו"ר בשם מפורש כהצעה להוספה, ומתוך עדויות אלה עולה לכאורה שהעדיף כ"ק אדמו"ר שיוסיפו שם שיש בו תוכן מפורש של ברכה והוספת חיים, וכגון יוסף, ברוך/ברכה, אלתר/אלטע. עיי"ש באורך.

ויש להוסיף, שלאחרונה התפרסמה בתשורה משמחת משפ' ציפל על כך שאחד מהאחים ציפל ביקש את ברכת כ"ק אדמו"ר לרפו"ש ואמר כ"ק אדמו"ר שיוסיפו לו שם והציע את השם 'חיים'. כשאמרו שלאחיו קוראים בשם זה – אמר כ"ק אדמו"ר

שיוסיפו את השם 'ברוך'. וכשאמרו שיש לו בן בשם זה הורה כ"ק אדמו"ר להוסיף את השם 'אלתר'. וק"ל.



פשוטו של מקרא

ומאז באתי . . והצל לא הצלת את עמך (גליון)*

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

- א -

בקובץ הערות וביאורים לפ' שמות תשמ"ח (גליון תכה) הבאתי הפסוק שבסוף פרשת שמות (ה, כג): "ומאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך".

והקשתי שם: מילא מה שמושה אמר "הרע לעם הזה" היתה טענה חזקה, אבל מהי טענתו "והצל לא הצלת את עמך", הרי הקב"ה כבר אמר למשה קודם לכן (ג, יט-כ): "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך ולא ביד חזקה: ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בכל נפלאתי אשר אעשה בקרבם ואחרי ישלח אתכם", וכן (ד, כא): ". . ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם", ואם כן מה היתה טענתו של משה?

והעירה על זה המערכת בקובץ הנ"ל: אולי י"ל שהכוונה בזה שטענת משה היא שהיתה צ"ל איזה הצלה פורתא מכובד העבודה, אף שלא יגאלו לגמרי. ע"כ.

וראיתי עכשיו בפירוש הטור הארוך שדן בשאלה זו, וז"ל:

"יש מקשים, והלא כבר אמר לו הקב"ה (לעיל ג, יט) כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך עד ששלח בו את ידי, ואם כן למה הי' משה מתרעם.

ותירץ ר' אברהם, שחישב משה כי משעה שיתחיל לדבר יקל עולו מעליהם, והנה הכביד עולו יותר, ועל כן אמר למה הרעתה כי זה היפך ממה שאמרת, כי ראיתי את עני עמי (לעיל ג, ז) ולכך השיבו (להלן ו, א) עתה תראה, מיד כשיתחילו המכות יקל עולו מעליכם.

והקשה הרמב"ן, שהרי התרעם לאמר והצל לא הצלת, ואין הצלה אלא יציאתם מן

* לע"נ אחי שלום בן יעקב חיים ע"ה, לרגל היארצייט הראשון שלו ביום כ"ו ניסן.

הגלות ולא הקלת עולו מעליהם, ופירש הוא, כי חשב משה שאמר לו הקב"ה שלא ישמע אליהם להוציאם מיד, ולא באות ומופת עד יעשה מכות גדולות, אבל חשב שיבואו אליו מיד זו אחר זו, וכאשר אמר (ה, ב) לא ידעתי את ה', ציוה מיד לעשות התנין, וכאשר לא שמע לו חשב שיכהו מיד בדם ובכל מכות, וכאשר ראה שעמד ג' ימים והוא מריע יותר ויותר והקב"ה לא הופיע מה יעשה, אז חשב כי ארוכה היא ועל כן אמר למה הרעתה לעם הזה לשלחני קודם שהגיע הקץ, כי לא הי' ראוי לשלוח אות עד שתצוה להוציאנו". עכ"ל.

והנה צריך עיון במש"כ הרמב"ן "וכאשר אמר (ה, ב) לא ידעתי את ה' ציוה מיד לעשות התנין, וכאשר לא שמע לו חשב שיכהו מיד בדם ובכל המכות", שהרי מפשטות הכתובים לא משמע כן.

שהרי זה שפרעה אמר "לא ידעתי את ה'" מסופר בפרשת שמות (ה, ג) בפעם הראשונה שבאו משה ואהרן אל פרעה, והמופת של התנין לא הי' עד שאמר הקב"ה למשה בפרשת וארא (ז, ט) "כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין".

ועל פי פשטות וסדר הכתובים לא הי' זה מיד אחר שאמר פרעה "לא ידעתי את ה'", והי' כבר לאחר שאמר משה "והצל לא הצלת את עמך" ולא קודם לזה, כמו שמשמע מתירוץ הרמב"ן.

ועוד צ"ע במש"כ הרמב"ן "חשב שיכהו מיד בדם" (שמשמע מכך שבפועל לא הי' כן), שהרי זה שהמים נהפכו לדם נאמר בתורה פסוקים ספורים אחרי מופת התנין (ז, יז): "כה אמר ה' . . הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם".

- ב -

וראיתי בכלי יקר שכתב, וז"ל: "מלת עתה תשובה נכונה למשה על אשר אמר למה הרעתה לעם הזה כי לא נתרעם משה על מה שלא שלח פרעה את ישראל תיכף ומיד בבואו אליו, שהרי כבר אמר לו הקב"ה שני פעמים שלא יתן אותם מלך מצרים להלון, אך נתרעם על שהרע לעם הזה יותר מבראשונה כי לפחות אם שליחותו לא יועיל להם תיכף לא יזיק, והרי עינינו הרואות כי הזיק להם בשליחותו". עכ"ל.

ולכאורה תמוה מש"כ "כי לא נתרעם משה על מה שלא שלח פרעה את בני ישראל תיכף ומיד בבואו אליו, שהרי בפסוק נאמר בפירוש שהתרעם על זה ואמר "(הרע לעם הזה) והצל לא הצלת את עמך".

- ג -

מצינו כמה פעמים שכאשר הפסוק מוסיף תיבה או כמה תיבות שהי' אפשר לכאורה להבין גם בלעדיהם, רש"י מפרש הטעם של ההוספה. (לדוגמא: בפרש"י (ואתחנן ד, כב) ד"ה כי אנכי מת וגו' אינני עובר "מאחר שמת מהיכן יעבור"). וא"כ צריך עיון למה לא שאל רש"י על פסוק דידן "הרע לעם הזה והצל לא הצלת", שלאחר שהכתוב אומר "הרע לעם הזה" מובן בפשטות שלא הצילם, ולכאורה תיבות אלו מיותרות?

ועל כל פנים הי' מתאים יותר שהסדר בפסוק יהי' בהיפוך, דהיינו: הצל לא הצלת והרע לעם הזה, שהפירוש בזה הוא שלא זו בלבד שלא הצלתם אלא גם הרע להם.

וראיתי שהפנים יפות עמד על שאלה זו, וז"ל:

"אך כבר כתבנו שמה שאמר פרעה נרפים אתם נרפים, והיינו שהכביד עליהם העבודה בגופם ובנשמתם שלא יאמינו לדברי משה ויחשבו לדברי שקר ח"ו. ולכך כתב (לקמן ו, ט) ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ואחז"ל (ילק"ש וראא קעז) שהי' קשה להם לפרוש מע"ז.

והיינו דקאמר הרע לעם הזה, היינו שהרע לנפשותם לפרוש במחשבותם מבטוח בה', לכך קאמר לעם הזה ולא עמך, ולענין שעבוד הגוף אמר עמך כדכתיב והצל לא הצלת את עמך, שאפילו אינם עושים רצונו של מקום קרויים בנים בקדושת גופם שהם זרע האבות אשר בחר בהם ובזרעם". עכ"ל.

- ד -

בפסוק (ה, ד): "ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלותיכם", צריך להבין:

הרי פרעה הי' מדבר עם משה ואהרן (שזהו הפירוש הפשוט של "אליהם"), ואם כן למה הזכיר שמם בדברו אליהם, שלכאורה אין זו דרך בני אדם להזכיר את שם האדם בשעה שמדבר אתו. ולכאורה הי' מתאים יותר לכתוב: ויאמר מלך מצרים למשה ואהרן למה תפריעו כו'.

וכתב הכלי יקר בהמשך דבריו, וז"ל:

"ואמר משה אולי אני הייתי סבה לזה ששלחת אליו איש כבד פה ולשון כמוני, ע"כ חרה אפו של פרעה ביותר, אמר ראה היהודים משחקים בי, וא"כ למה זה שלחתיני.

ואולי הבין זה מדברי פרעה שאמר למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו כי הל"ל משה ואהרן למה תפריעו. אלא כך אמר, אלו הי' עושה שליחות זה להפריע את

העם ממעשיו איזו אדם הגון ודברן אחר החרשתי אבל למה משה ואהרן שאינן ראויין לשליחות זה והמה יפריעו העם ממעשיהם דבר זה חרה לו ביותר שיעשה לו זה שליח נקלה מאילו הי' עושה זה הראוי לשליחות". עכ"ל.

שלפי דבריו מובן מה שפרעה הזכיר משה ואהרן בטענתו אליהם, שעיקר טענתו היתה על השלוחים.

ואולי היו יכולים לתרץ בדרך אפשר עכ"פ למה נאמרו שני פסוקים שתוכנם אחד לכאורה.

בפסוק (ה, ד) כתיב: "ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלתיכם". ובפסוק (שם, ה) כתיב: "ויאמר פרעה הן רבים עם הארץ והשבתם אותם מסבלותם".

שלפי דבריו מובן שבפסוק הראשון היתה טענת פרעה (בעיקר) מי הם הבאים להפריע את העם. ובפסוק השני היתה טענתו על ההיזק הגדול שיש לו מזה.

ואולי בזה מובן גם כן מה שבפסוק הראשון אינו מפרט ההיזק שיש לו, רק אומר בקיצור: "תפריעו את העם ממעשיו", מפני שעיקר טענתו שם היא מי הבאים להפריע, דהיינו השלוחים.

משא"כ בפסוק השני שעיקר טענתו הוא ההיזק הגדול שיש לו מזה מפרט הכתוב: "הן רבים עתה עם הארץ".

ואולי אפשר לומר שלכן אמר בפסוק הראשון "ממעשיו", דהיינו אפילו הם רק מעשים, ולא סבלות אין ראוי לשמוע לכם.

משא"כ בפסוק השני, שטענתו של פרעה הי' על ההיזק הגדול כתוב מסבלותם, לא סתם מעשים אלא עבודה קשה.

- ה -

עוד שאלתי שם בקובץ הנ"ל על פירש"י ד"ה עתה תראה וגו' (ו, א): "הרהרת על מדותי לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי לו העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי לפיכך עתה תראה העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי ז' אומות כשאביהם לארץ".

שאינו מובן כאן פרש"י צריך להוציא את הכתוב מפשטותו, וכמו שכמה מפרשי החומש מפרשים, ולדוגמא:

הספורנו מפרש, וז"ל: "עתה שראיתי שמתאמץ להחזיק בישראל בעברתי תראה

כי ביד חזקה ישלחם בכל כחו וביד חזקה יגרשם מארצו. וכנגד מה שהפיץ עתה את ישראל בכל ארץ מצרים יתאמץ לגרשם מארצו שלא ישאר בכולה אחד מהם". עכ"ל.

וז"ל האבן עזרא: "כאשר אביא המכות על מצרים אז ירויח להם מעט". עכ"ל.

ואם כן, מה מכריח את רש"י לפרש שהקב"ה אמר 'מוסר' למשה, ואינו מפרש כשאר המפרשים ש'ניחם' את משה.

וראיתי בספר ר' יעקב קניז'ן שמפרש, וז"ל: "הסיבה שהוציאו רז"ל זה הפסוק ממשמעותו, לפי שהי' נראה שאומרו 'עתה' תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה וכו' ולא הי' כן האמת, כי כל מכה משמשת חודש, ואם כן קודם ששלחם עברו עשר מכות ובזה לא יצדק 'עתה', שמילת 'עתה' מורה שמיד נענשו, לזה פירש העשוי לפרעה". עכ"ל.

ובחומש אוצר הראשונים מביא בשם תוספות השלם, וז"ל: "והטעם דאם אינו כן הי' לו לומר 'עתה' תראה אשר אעשה כי ביד חזקה ישלחם פרעה', אבל שאמר 'עתה' תראה אשר אעשה לפרעה' ודאי בא לדרוש עתה וכו'". עכ"ל.

- ו -

אבל גם אחרי תירוצים אלו, עדיין צריך להבין עוד שאלה על פירוש רש"י (שלא שאלתי בקובץ הנ"ל):

לפי דברי רש"י, למה נאמר "ויאמר ה'" שהוא לשון רכה, ולא "ויקרא אלקים", שהוא לשון משפט כמו שפירש רש"י בתחילת פרשת וארא. שלכאורה דברים אלו שדיבר הקב"ה למשה אינם רק דברי משפט, אלא גם עונש שלא יזכה להכנס לארץ ישראל.

באופן אחר, אם בתחילת פרשת וארא נאמר "וידבר אלקים", כל שכן כשהקב"ה אומר למשה שלא יכנס לארץ ישראל הי' צריך לכתוב "וידבר אלקים".

ועוד, למה לא נאמר פסוק זה בתחילת פרשת וארא. וגם בזה שהקב"ה אומר למשה שהוא לא יכנס לארץ ישראל, זה מחזק את טענתו של משה "שלח נא ביד תשלח".

ועוד, מהלשון "עתה תראה" משמע לכאורה שעיקר ההדגשה היא על מה שמשה יראה ("כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו"), ולא למה שמשה לא יראה (מה שיקרה למלכי ז' אומות), כמו ששאלתי בקובץ הנ"ל.



שונות

השוואה כעונש על עוונות או כגזירה בלי טעם

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון

בכמה הזדמנויות דיבר הרבי על ענין השואה, קבע, כי היא באה כגזירה מלמעלה שנבצר מאתנו להבין את טעמה, אך בהחלט היא לא באה כעונש על עוונות.

וכך איתא בספר השיחות ה'תנש"א (ח"א ע' 233):

"ישנם ענינים בלתי רצויים שאינם באים בתור עונש על עונות, כי אם מפני שכך גזר הקב"ה ללא טעם והסברה כלל בשכל וחכמת התורה. ובלשון חז"ל, בנוגע להריגתו של רבי עקיבא שסרקו בשרו במסרקות של ברזל, ועד"ז כל עשרה הרוגי מלכות – "שתוק כך עלה במחשבה לפני" "גזירה היא מלפני". . ואבוהון דכולהו גזירת ברית בין הבתרים כמ"ש "ידוע תדע כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", שאין זה בגלל עונות אלא שכך גזר הקב"ה.

ובנדו"ד, השמדת ששה מליון יהודים באכזריות הכי גדולה ונוראה . . לא יכולה להיות בתור עונש על עונות, שכן אפילו השטן עצמו לא יוכל למצוא חשבון עונות בדור ההוא שיהי' בו כדי להצדיק ח"ו עונש חמור כזה!

אין לנו שום הסבר וביאור (ע"פ חכמת התורה) כלל וכלל על השואה, כ"א רק ידיעת העובדה ש"כך עלה במחשבה לפני" ואשר "גזירה היא מלפני". . ובודאי ובודאי לא ההסבר דעונש על עונות.

ואדרבה, כל אלה שנהרגו בשואה הם קדושים (כפי שנקראים בפי כל ישראל) כיון שנהרגו על קדושת השם (בגלל היותם יהודים), והשם ינקום דמם, כפי ש . . מבטיח שינקום נקמת דם עבדיו השפוף כיון ששפית דמם הוא היפך חפצו...

ועד כדי כך גדלה מעלתם מצד הריגתם על קדושת השם אפילו לולי עבודתם בקיום התומ"צ (ועאכו"כ בהוספה על גודל מעלתם בקיום התומ"צ) . . ע"ד מרז"ל בכיו"ב "אין כל ברי' יכולה לעמוד במחיצתן".

(ולכן סיכם הרבי וקבע כי) מושלל מלהשתמש בשואה בתור הפחדה בנוגע לעונש על עונות ח"ו (וראה שם בהערות 114, 116 הוכחות וחזוק לכל זה). עכ"ד.

ולכאורה אינו מובן, איך דברים אלו מתאימים עם מה שכתב כ"ק אדמו"ר

מהוריי"צ בכמה מקומות, שהצרות של השואה באו כעונש על עבירות של הדור. והנני לציין בזה לכמה מאגרותיו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בזה:

באג"ק שלו מיום י"א אלול ה'תש"א (אג"ק ח"ה ע' תס ואילך):

"עת צרה היא ליעקב, אחינו ואחיותינו שמעבר לים נמצאים במצב נורא ואיום, מאות ואלפים, קבוצים וקהילות שלמות מאחינו ואחיותינו מעונים ביסורי מות באופן מבהיל, והנשארים בחיים נדונים ברעב, שבי' וגלות, ואי אפשר להיות בטוח אשר חו"ש וחו"ש לא יתפשטו הצרות גם במדינות אחרות.

"מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור ודבר זה מדרכי התשובה הוא . . שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן . . ובימי הרחמים והסליחות המשמשים ובאים . . הננו מכריזים תענית צבור עולמי לכל עם ישראל על הצרות הנוראות . . הסכת ושמע ישראל, עין בעין נראה אשר כל התלאות והצרות המתרחשות ובאות הם חבלי משיח, וד' אלקינו דורש מאתנו לשוב אליו יתברך בתשובה שלמה, כל אחד ואחת לפי מצבו בשמירת וקיום המצות ולא נעכב ביאת גואל צדק משיח צדקנו.

"ובכן אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל הבה נתעורר כולנו כאחד בהתעוררות תשובה אל ד' אלקינו אל דתו ואל תורתו. אנא אחינו ואחיותינו, חוסו על עצמכם, ורחמו על בניכם ובנותיכם, מבלי לגוע חו"ש וחו"ש בצרות חבלי משיח. עזבו דרכי חילול המצות, חלו פני אבינו שבשמים סליחה ומחילה על העבר ובחרו בשמירת המצות מעשיות".

ובמכתב נוסף שלו מיום כ"ז אייר ה'תש"ב (אג"ק ח"ו עמ' שכב):

"איר זייט אויפגערעגט פון דעם ביטערען אידישען צושטאנד, און פרגעט פארוואס קומט דאס אידען אזויפיעל צרות. איהר האט רעכט, די צרות זיינען א שטראף אויף דעם ואס מען איז ניט פרום, און א ווארונג אז כל זמן מען וועט ניט ווערען פרימער וועלען די צרות אנהאלטען און ווערען שטארקער, מען בעדארף ניט זיין אויפגערעגט נור טאן אלעס מעגליכע אויף אליין צו ווערען פרימער און ווירקען אויף באקאנטע זיי זאלען ווערען פרימער, היטען שבת, עסען כשר, און טאן אלעס וואס אידישע קינדער בעדארפען טאן".

ועוד קטע חריף ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שכתב בעיצומה של השואה (שלהי תש"ב - אג"ק שלו חי"ג ע' שנח ואילך):

"...שובו שובו בית ישראל ולמה ח"ו תמותו, כי הצרות והיסורים חבלי משיח המה ועל סף גאולה אמיתית ע"י משיח צדקנו אנו עומדים ואין ישראל נגאלין אלא

בתשובה...

"וזאת למודעי כי כל זמן שלא יוטב מצבן של ישראל הרוחני והמוסרי בקיום המצות מעשיות לא יוקלו הצרות ולא יסורו היסורים, אלא ח"ו וח"ו ה' לא תהי' עוד יתגברו ויתגברו עד אשר יעשו את שליחותם להחזיר את ישראל [בתשובה].

"...אם לא תשובו אל ה' ותורתו, אם לא תעזבו את דרכיכם הרעים בחילול שבת ומועד, באכילת טריפות, בחיי משפחה בלא טהרה במקוה כשרה, אם לא תוציאו ילידיכם הבנים והבנות מבתי השמד . . הנה עוד ימי [ם] מספר ונינוה נהפכת...

(ע"כ בנוגע ליהודי חו"ל, וכאן העביר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את שבט בקורתו גם בנוגע לאה"ק): "היושבים בארצנו הקדושה וכל ישראל המאמינים בד' ובתורתו ומחבבים קדושת הארץ . . עליהם ועלינו לדאוג לטהר את הארץ מהתועבות אשר שנה ד', הן המה היכלי הטומאה ובתי ועד העברניים אשר שם שעירים ירקדו תערובו' אנשים ונשים משחקים בקוביא, בתי אכל וחנויות ישראל של טריפה ונבילה, בתי ספר ובתי לימוד של החפשים בדעה ומפירי מצוה.

"אוי לי אם לא אומר ואוי לי אם אומר, כי ישראל היושבים בארצנו הקדושה הם בסכנה כפולה ומשולשת מהיושבים בארצות הגולה, כי מסורת אבות אשר קודם ביאת המשיח יטהר השי"ת את הארץ מכל תועבותי' ויקיא את מחללי הדת והקד' כאשר קאה את הגוי בטרם בוא ישראל..."

כהנה וכהנה דיבר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בדברי תוכחה ומוסר וגם בדברי איום מפורשים בעונשי שמים היל"ת, ראה שם עוד באריכות ובחריפות. ולכאורה צ"ע להתאים גישה זו עם דברי רבינו זיע"א בסה"ש תנש"א הנ"ל, ששלל גישה זו בתוקף ובנחרצות.

ולכאורה ה' מקום לתרץ שכוונת הרבי היא לומר, שלא יתכן שהעונש היא הסיבה היחידה לכל מאורעות השואה ר"ל, אלא יש בזה גם מן העונש וגם גזירת שמים נשגבה מבינתנו. אבל זה לא יתכן, שהרי שפתיו ברור מללו בצורה הכי נחרצת וברורה שהסבר של עונש מושלל כאן לחלוטין, כמו שכתב:

"השמדת ששה מליון יהודים באכזריות הכי גדולה ונוראה . . לא יכולה להיות בתור עונש על עונות, שכן אפילו השטן עצמו לא יוכל למצוא חשבון עונות בדור ההוא שיהי' בו כדי להצדיק ח"ו עונש חמור כזה! אין לנו שום הסבר וביאור (ע"פ חכמת התורה) כלל וכלל על השואה, כ"א רק ידיעת העובדה ש"כך עלה במחשבה לפני" ואשר "גזירה היא מלפני" . . ובודאי ובודאי לא ההסבר דעונש על עונות."

ונראה כי אכן הדברים צ"ע ודורשים ביאור, ובפרט זה שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

השתמש גם בדברי איום מפורשים בעונשי שמים אם לא ישובו בתשובה ואילו הרבי כתב שמושלל מלהשתמש בזה בתור איום בנוגע לעונש. ואודה לקוראים שי' באם יואילו לבאר זאת.



ר"ד דש"פ לך תשי"א

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש ח"ד, אגרת ח"י כסלו תשי"א (בקטע הנשלח לר' שאול ברוק, ונדפס צילום ממנו בספר ימי בראשית) כתוב וז"ל: "מוסג"פ הר"ד דש"פ לך, ובה ימצא מענה על מנהגינו בליל א' דראש השנה."

והנה המעיין בשיחת ש"פ לך תשי"א שנדפס בתורת מנחם (וחלקה בלקו"ש ח"א וח"ב) לא ימצא שם כלום אודות מנהגינו בראש השנה.

אך עיינתי באותו ר"ד שיצא לאור בשנת תשי"א, ושם נדפס כהוספה מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע הידוע - בענין מנהגינו לומר היהי רצון בין הברכה לאכילת התפוח (נדפס בספר המנהגים ובכ"מ).

ולא באתי אלא להעיר.



מצות תפילין לישר את הרשעים*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

- א -

ב'מאיר עיני חכמים' מהדו"ת שבועות¹, כתב הרה"ק רבנו רמ"י הלוי מאוסטראווצא זי"ע וז"ל: "במדרש² איתא שתיבת 'אנכי' הוא לשון מצרי. וצריך להבין מדוע פתח השי"ת העשרת הדברות בלשון מצרי? ונ"ל, שרצה השי"ת להורות לנו שאפי' האדם עומד במדרגה פחותה ונמוכה, בחי' מצרים ערות הארץ, אפי' שם יכולים להכיר, כי ד' אחד ואין עוד מלבדו, אפי' בשעה שאיש ישראל עוסק בדברים גשמיים צריך לדבק עצמו בו ית', ולקיים ולדבק בו, כמ"ש 'וכל דרכיך דעהו'. וזה שנאמר 'השמים שמים לד' והארץ נתן לבני האדם', מדבר בעכו"ם, אבל אצל ישראל אין שום גשמיות, וגם הארץ מלא כבוד שמים, כמו שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו'".

וממשיך, "וזה שאיתא בגמ' שארבע פרשיות דתפילין מרמזים במילת 'לטוטפות' 'טט' בכתפי שמים, 'פת באפרקי שמים, וצ"ל למה בפ' תפילין נכתב בלשונות נכרים, ובזה ניחא, שהתורה רמזה לנו שמצות תפילין שהוא ליחוד שמו ית' יכולים לקיים אפי' בכתפי ובאפרקי, שהם ארצות גוים יכולים, לעבוד את ד' אם רק רוצים". עכ"ל.

ונראה להוסיף ולהמתיק, מדוע התורה מרמזת לנו זאת דוקא במצות תפילין דייקא (ולא בשאר מצות) שיכולים לקיים אפי' ב'כתפי' וב'אפרקי' שהם ארצות גוים, שיכולים לעבוד את ד' אם רק רוצים - לפי מ"ש הסמ"ג³: "...עוד אמרו רבותינו בפרק קמא דראש השנה⁴ פושעי ישראל בגופן שנידונין שנים עשר חדש בגיהנם קרקפתא דלא מנח תפילין, פירוש קרקפתא גולגולת, ופירש רבינו יעקב כגון שנמנע מתפילין משום מרד וביזוי המצוה, כדאמרינן ביומא פ"ג⁵ פשעים אלו המרדים."

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע בשבת הגדול ברעוא דכל רעיון - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

(1) ע' טו.

(2) תנחומא ישן, יתרו טז.

(3) מ"ע ג.

(4) יז, א.

(5) לז, א.

וממשיך, "ורב אלפס פירש" מי שלא הניח תפילין מעולם. . עוד זאת דרשתי להם, כי יותר חפץ הקדוש ברוך הוא באדם רשע שיניח תפילין מאדם צדיק ועיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים ולישרם דרך טובה, ויותר הם צריכין זכר וחיזוק מאותם שגדלו ביראת שמים כל ימיהם, והבאתי ראיה גדולה וחזקה, כי בתפילין יש ארבע פרשיות ובכל אחת כתוב לטוטפות חוץ מאחת ששינה בה הכתוב וכתוב בה 'ולזכרון', ללמד שעיקר חיוב תפילין לאותם שצריכין יותר זכר. ."

וממשיך, "ועוד אמרו רבותינו שכל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר ה' עליהם יחיו. ויהי אחר ארבע אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש שנים לבריאות עולם היתה סיבה מן השמים להוכיח. ובשנת תתקצ"ו הייתי בספרד להוכיחם, ואמץ הקב"ה זרועותי בחלומות היהודים ובחלומות העכו"ם וחזיונות הכוכבים, ויט עלי חסדו ותרגו הארץ ותהי לחרדת אלהים ועשו תשובות גדולות, וקבלו אלפים ורבעות מצות תפילין מזוזות וציצית. וכן בשאר ארצות הייתי אחר כך, ונתקבלו דברי בכל המקומות, ובקשו ממני לכתוב פי' המצות בקוצר והנני שואל עזר מאת אלקי גליות ישראל, וחפצו בידי יצליח", עכ"ל.

וכיון ש"עיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים ולישרם דרך טובה, ויותר הם צריכין זכר וחיזוק מאותם שגדלו ביראת שמים כל ימיהם", יומתק שדוקא במצות תפילין דייקא נאמר שיכולים לקיים אפי' ב'כתפי' וב'אפרקי' שהם ארצות גוים, שיכולים לעבוד את ד' אם רק רוצים", וא"ש.

- ב -

והנה עפ"י הנ"ל, נראה לפענח נעלמים ולפרש את ה'מדרש פליאה' המפורסמת: 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו': "כששמע משה 'אנכי', פתח ואמר ברוך שלא עשני גוי", ע"כ. והדברים מפליאים וחתומים.

אולם לפי הנ"ל י"ל, דמשה רבנו בירך ע"ז שנמנה 'מאותם שגדלו ביראת שמים כל ימיהם', ולכן אינו זקוק כ"כ ל'טוטפות' שהם בלשון 'כתפי' ו'אפרקי' שהם ארצות גוים, וכיון ש"עיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים ולישרם דרך טובה, ויותר הם צריכין לזכר ולחיזוק" – וכיון שתיבת 'אנכי' הוא לשון מצרי כנ"ל, והכוונה, שרצה השי"ת להורות לנו שאפי' האדם עומד במדרגה פחותה ונמוכה, בחי' מצרים ערות הארץ, אפי' שם יכולים להכיר, כי ד' אחד ואין עוד מלבדו, לפיכך "כששמע משה 'אנכי', פתח ואמר ברוך שלא עשני גוי", שאינו נמנה עמהם. ואינו זקוק ל'אנכי' של

(6) בפרק קמא דר"ה.

(7) מובא ב'בני יששכר' – מאמרי חודש סיון, ובעוד ספה"ק.

לשון מצרי. וא"ש.



שיחת פורים תרפ"ג (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קצב עמ' 64-63) העתקתי מה'לשמע און' (עמ' קמא-קמב):
 "עס איז געווען פורים, כמדומה רפ"ו, אין לענינגראד. עס איז אויסגעקומען
 פרייטיק...," שאדמו"ר מוהריי"צ סירב לפרוס מפה ולקדש. וצינתי שיש לתקן
 התאריך: תרפ"ג או תרפ"ז, שרק בשנים הללו חל פורים ביום ששי.

והעיר ע"ז הת' שנ"ז גוראריה (שם גליון א'קצג עמ' 90-89): "והנה, לא מצאתי מקור
 לע"ע שהי' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בליענינגראד בשנת תרפ"ג. ואינו מסתבר שהי'
 בליענינגראד פורים תרפ"ג, אלא בשנת תרע"ו נסע כ"ק אדמו"ר הריי"צ לרוסטוב וגר
 שם עד שנת תרפ"ד. ובחודש סיון [בשנה ההיא] התיישב בליענינגראד... ולכן לכאורה
 יש לתקן רק לתרפ"ז."

אמנם פתחתי את 'ספר השיחות' תרפ"ז, ושם (עמ' 166-168) נעתק קטע ארוך
 מרשימת אדמו"ר מוהריי"צ אודות התוועדות פורים תרפ"ז, שהתחיל לרשום ט"ז
 חשון תרפ"ח ('אגרות קודש' ח"א עמ' תרלד) שלקראת הסוף מפורש שם: "...התחלת
 הסעודה היתה בערך 4 ובשעה 7 בערך באמצע הסעודה, עוד קודם אמירת דא"ה,
 התפללנו תפלת ערבית, והמשכנו את הסעודה בשתי' ושמחה ודיבורי התעוררות
 וניגונים עד עלות השחר שעה חצי השמינית וחסל סדר פורים," ומשמע שהפסיקו
 את הסעודה בשביל קבלת שבת ותפילת ערבית, ואחרי זה "המשכנו את הסעודה",
 משמע שזה היה באופן דפורס מפה ומקדש, והמשיכו עד השעה 7 וחצי.

ואילו ב'לשמע און' שם ממשיך לספר: "אז מ'האט אפגעדאוונט מעריב, האט מען
 געמיינט אז אדמו"ר זי"ע וועט ווייטער פארברענגען... אדמו"ר האט געזאגט: אזוי ווי
 נאך נעילה גייען דאך אוועק אלע אורות עליונים פון יוהכ"פ, אזוי איז איצטער האט
 מען געדאוונט מעריב און מ'האט מקבל שבת געווען, איז שוין אוועקגעגאנגען אלע
 אורות פון פורים און עס איז שוין שבת. אזוי ווי עס איז דאך געבליבן די סעודה, איז
 געווען מוצאי ש"ק א מלוה מלכה, און אדמו"ר איז געזעסן ביים טיש...".

תיאור ההתוועדות שב'לשמע און' שונה לגמרי מהתיאור שב'אגרות קודש', ואין שום אפשרות שמדובר באותה התוועדות פורים, שהרי ב'אגרות קודש' מפורש שאחרי ערבית "המשכנו" עד עלות השחר, ואילו ב'לשמע און' מפורש שאדמו"ר מוהריי"צ אמר שהאורות עזבו כבר, ובמקום זה עשו סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת.

ועל כן מוכרחים אנו לומר שההתוועדות שב'לשמע און' היתה בשנת תרפ"ג, ולא בלענינגראד אלא ברוסטוב.

והנה אין ספק שהרש"ז דוכמאן השתתף בהתוועדות פורים תרפ"ז, וכפי שכתב ב'לשמע און' שם (עמ' קנח אות צז): "פורים תרפ"ז אין געווען מורא'דיק" (וראה עוד שם עמ' קמ אות ס; עמ' קנג אות פד; ובעמ' רנב אות טו יש לתקן ע"פ צילום כתב ידו שראיתי: תרפ"ז).

אמנם לא מצאתי מפורש שהיה נוכח בהתוועדות פורים תרפ"ג. אמנם משמע שהרבה לנסוע לרוסטוב להיות במחיצת אדמו"ר מוהריי"צ, וא"כ אינו מופרך שגם באותו פורים היה ברוסטוב.

בתולדותיו שנדפסו בסוף הספר (עמ' ערה, וראה סוף עמ' רעח) כתוב: "עם הסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ביום ב' ניסן תר"פ, המשיך לנסוע לכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ברוסטוב. ולאחר שרבינו נאלץ להעתיק את מקום מגורו ללנינגרד, עבר אף הוא לשם וקבע את דירתו לא הרחק מבית רבינו נ"ע. הוא גר בלנינגרד מקיץ תרפ"ד, ומשך כל העת שהה במחיצתו של הרבי, עד אותו היום, אסרו חג סוכות תרפ"ח, בו נאלץ רבינו על ידי השלטונות לעזוב את רוסיה".

שם (עמ' רסג אות מג) הוא מה מציין מה ששמע "מוצאי ר"ה, כמדומה [ת]רפ"ג".



לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיראה רוב נחת

מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל

ובפרט תלמידי התמימים

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן

דא למטה והוא יגאלנו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

חדקוב

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מסור ונתון לרבותינו נשיאינו בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' שמעון וזוגתו מרת חנה

ומשפחתם שיחיו

קרעמער

לזכות

החתן הת' מענדל שי' גערליצקי

והכלה חנה תחי' פאפער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי

עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

משפחתם שיחיו



לזכות

הרה"ת ר' שמואל

וזוגתו מרת נחמה מינדל שיחיו

ציטלין

לרגל הולדת בנם

ביום ש"ק כ"ח ניסן

יזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

ולגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוחנן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

מרזוב

לזכות

הרה"ת ר' לוי יצחק

וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

יעקבסאהן

לרגל הולדת בנם

ביום בדר"ח אייר

יזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

ולגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' יעקב ב"ר יצחק ע"ה

חנוכה

נפטר ד' אייר ה'תשע"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחת בראנשטיין



לזכר נשמת

האדמו"ר הרה"צ המפורסם

ר' ישעי'לה קרעסטיירער זצוקללה"ה נבג"מ

נולד בשנת תרי"ב

ונסתלק לשמי רום ביום ג' אייר תרפ"ה

זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה



לזכות

הרך הנימול שי'

הוריו הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו שיחיו

חאנאוויטש

וזקניו הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו שיחיו

גלזמן

יזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' דובער
בן הרה"ח ר' נפתלי שו"ב ע"ה
יוניק

הי' מקושר בכל נימי נפשו
ושימש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ואת כל בית הרב
קרוב ליובל שנים
העמיד תלמידים הרבה
במחלקת הזביחה שע"י "מחנה ישראל"
חבר הנהלת מחנ"י והמל"ח
נפטר ט' אייר ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חנה
ומשפחתם שיחיו
יוניק