

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"ד [א'קצו]

ל"ג בעומר

ש"פ אמור

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 ש"פ במדבר - חג השבועות תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ר"ח סיון 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

ל"ג בעומר - ש"פ אמור

גליון י"ד [א'קצו]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 7סדר סימוני משיח
הרב שלום צירקינד
- 10....."עתידה . . גלוסקאות" – לדעת הרמב"ם
הת' מנחם מענדל קרעמער

תורת רבינו

- 14.....מצות קידוש השם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 18.....השמטת שהחיינו על בגד חדש
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 18....."בדד ישב" (גליון)
הנ"ל
- 19.....לימוד הלכות מלפני מתן תורה
הת' משה צייטאג

אגרות קודש

- 25.....חלק ממכתב
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

נגלה

- 26.....איך אכל רשב"י במערה מחרובין הרי היו ערלה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 30.....מהו לשון "בל יראה ובל ימצא" (גליון)
הרב מרדכי רובין

חסידות

- 33.....מעלת ג"ע התחתון.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 35.....עצם הנשמה שומע הכרוזים העליונים.....
הרב משה מרקוביץ
- 35.....ישראל נקראו ארץ.....
הנ"ל
- 36.....מצות קידוש השם.....
הרב משה רבינוביץ
- 39.....ביאור בתניא פל"ב (המשך).....
הרב מאיר שלמה פייפ
- 44.....ג"ע התחתון – רוחני או גשמי.....
הת' יוסף קרוגליאק

רמב"ם

- 45.....טלטול מקצת דברים בשבת.....
הרב שלום דובער וולפא
- 54.....פועל, שליח ועבד.....
הרב אליהו נתן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 58.....איטר-יד שהרגילוהו לכתוב בימינו.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 60.....האם יש מספר ימים קבוע להקדמת הנחת תפילין לפני הבר מצוה.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 63.....הערה בציונים לשו"ע אדה"ז שבדפו"ר בדין נט"י לדבר שטיבולו במשקה שנקרש....
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 65.....אמירת "ויתן לך" במוצ"ש שהוא יו"ט או חוה"מ.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 66.....ברכת שהחיינו.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 67.....חתיכת תלוש בשבת.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 69.....השוכח 'אתה חוננתנו', אם אומרה בהודאה (גליון).....
הנ"ל

- 70.....תענית בה"ב שחל בפסח שני.....
הרב יוחנן מרזוב
- 73.....אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה.....
הרב מאיר צירקינד
- 74.....קידוש על חמור מדינה כשאיין יין (גליון).....
הת' מנחם מענדל מונדשיין

שונות

- 79.....הנהגת רבותינו נשיאנו ב'בס"ד' ו'ב"ה' (גליון).....
הת' שניאור זלמן גורארי'
- 81.....שאלה במדרש רבה.....
הת' מנחם מענדל פרלמן
- 82....."אנכי" לשון מצרי.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 85.....ספר המיוחס לאדמו"ר ה"צמח צדק".....
הרב אליהו מטוסוב

עניני גאולה ומשיח

סדר סימני משיח

הרב שלום צירקינד

moshiachlinks.com

- א -

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ד: ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

ובלקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך מבאר בארוכה שענינו של משיח הוא שלימות התומ"צ, ובוזה מתבטא גם "ענינו, גדרו, ופעולתו, ואופן התגלותו". ולכאו' י"ל עפ"ז, שלא רק שענינו של משיח בכלל הוא שלימות התומ"צ, אלא שגם כל הפרטים (וסדרם) באופן פעולות המשיח הוא בהתאם לשלימות התומ"צ.

וליתר ביאור: לכאו' הי' אפ"ל שישנם בהגאולה ב' ענינים שונים: ישועת בני"י מהגלות, ושלימות התומ"צ. ובתחילה יושיע משיח את בני"י מהגלות ורק לאחר"ז יביאם לשלימות התומ"צ. אמנם המובן מהרמב"ם הוא שעצם הגאולה והישועה של ישראל "איז אויסגעשטעלט" בסדר של החזרת התומ"צ, שלכן ישנו סדר שלם של יעמוד מלך הוגה בתורה וכו' ויכוף כל ישראל וכו', ורק לבסוף יהי' קיבוץ הגליות שהוא עיקר ישועת ישראל מהגלות, מכיון שכן הוא הסדר כפי שצ"ל עפ"י החזרת תומ"צ לישראל. (וראה מש"כ בזה בגליון א'פ).

שעפ"ז לכאורה מובן, שכל הפרטים וסדרם באופן התגלות ופעולות המשיח, הם עפ"י הסדר שצ"ל מצד (החזרת ה)תומ"צ. וכן מצינו בכ"מ בשיחות הרבי' איך שהוא מבאר שסדר הרמב"ם כאן הוא בדיוק גדול, ולהלכה שכן צ"ל הסדר, (ועד"ז מבאר בארוכה בלקו"ש ח"ח שם איך שגם הפרטים וסדרם שבדברי הרמב"ם האלה מיוסדים על הפסוקים וסדרם שבפרשת בלעם).

1) ראה שיחו"ק תשל"ה ח"ב ע' 427, 435. הנסמן בס' הנפלא "דבר מלכות" שי"ל לאחרונה ע' תעז הערה 178. ובכ"מ.

והבא לקמן הוא ליקוט מכמה שיחות (בנוסף על השיחה הנ"ל) בהוספת אי אלו הערות בדא"פ².

א. הוגה בתורה ועוסק במצוות . . ויכוף כל ישראל: בכ"מ מבואר³ שהסדר בזה הוא בדוקא⁴, כי דוקא ע"י שמישח הוגה בתורה, שהיא למעלה מהגבלות הגלות, בכוחו לכוף בנ"י ולהביא הגאולה. ומזה מובן שענין הגאולה (כפי שהוא אצל משיח עצמו) מתחיל ונובע מהתומ"צ.

ובמק"א מבואר⁵ שזהו עפ"י הסדר ד"קשוט עצמן תחילה ואח"כ קשוט אחרים".
ב. ויכוף כל ישראל . . וילחום מלחמות ה': בכ"מ מבואר⁶ שהסדר בזה הוא בדוקא כי בתחילה צ"ל הפעולה עם הזולת ואח"כ הפעולה עם חלקו בעולם.

והמשמעות לענ"ד מכמה שיחות היא שכל הענינים האלו הם המשך א' וכל א' מביא להשני, דהיינו שמתחילה משיח הוגה בתורה ועוסק במצוות, ועוצם התקשרותו בתורה מתבטאת בזה שאינו מסתפק בעבודתו עם עצמו אלא הולך ומשפיע על כל ישראל, ובהמשך לזה אינו מסתפק רק עם פעולותיו עם הזולת אלא מכיון שיש מניעות ועיכובים על התומ"צ בעולם המונעים ישראל משלימות התומ"צ, (ובפרט שמצד פעולות משיח בעצמו קמים מנגדים כמבואר בכ"מ בענין מלחמת גוג ומגוג וכיו"ב), הוא הולך ולוחם עמהם בכדי לבטלם⁷, ועד שמנצח ובונה המקדש במקומו ומקבץ נדחי ישראל. שעפ"ז מובן ביותר איך שפעולותיו של משיח (מלחמותיו עם האומות וכו' ועד שמביא לישועתן של ישראל) באים בעיקר כתוצאה מפעולותיו בהחזרת תומ"צ בשלימותם. ודו"ק. ואם שגיתי ה' יכפר.

ג. ונצח . . ובנה מקדש במקומו: הקשר בין ב' הדברים⁸ מובן עפ"י המבואר בכ"מ שע"פ סדר ג' המצוות דמינוי מלך מלחמת עמלק ובנין ביהמ"ק, בתחילה צ"ל מנוחה

(2) כו"כ ענינים מהבא לקמן מובאים בתוס' ביאור ומ"מ בס' דבר מלכות הנ"ל ע' עד ואילך, תסב ואילך, תעא ואילך. ושם יוכל כל אחד למצוא דברי חפץ.

(3) ראה לקו"ש ח"א ע' 8. לקו"ש חל"ה ע' 205. תורת מנחם תשכ"ט ח"ג ע' 109 (שערי גאולה ח"ב ע' קה).

(4) ראה גם שיחות קודש תש"מ ח"ב ע' 382.

(5) תורת מנחם תשמ"ב ח"ד ע' 1951. וראה שיחות קודש תשל"ח ח"ג ע' 118.

(6) ראה תורת מנחם תשמ"ב שם. שיחות קודש תשל"ו ח"א ע' 71.

(7) ראה גם דבר מלכות שם ע' תעה בדיוק הלשון "מלחמות ה'". וראה גם אגה"ק סט"ו "וכן לעמוד בנצחון נגד כל מונע מעבודת ה' ומלדבקה בו ונגד כל מונע מלהיות כבוד ה' מלא את כל הארץ במלחמות ה' אשר נלחם דהע"ה".

(8) וראה ביאור אחר בלקו"ש ח"כ ע' 414.

מן האומות ואח"כ בנין ביהמ"ק⁹.

ד. ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל: טעם הסדר בזה נתבאר בכ"מ¹⁰.

- ב -

וענין זה מתבטא גם בכללות פעולותיו של משיח. דלכאו' הטעם הפשוט בזה שמש"ח יכוף כל ישראל וכו' וילחום מלחמת ה', הוא מפני שזהו תפקיד המלך בכלל¹¹, וכמבואר בלקוטי שיחות חלק ל"ה ע' 208: "יכוף כל ישראל" לילך בדרך התורה והמצוה, "ילחום מלחמות ה'", יבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה'. . וזהו ענינו של מלך ישראל בכלל¹², וכמ"ש הרמב"ם שכל מלך "תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות". עכ"ל.

אמנם בכ"מ מצינו שמבאר הרבי שתוכן הפעולות דמשיח (בזה שיכוף כל ישראל) הוא (בעיקר?) בכדי לתקן החטאים שהביאו להגלות¹³. ובאמת י"ל שבמדה מסויימת הביאורים משלימים זה את זה, כי מכיון שתפקיד המלך הוא להביא לשלימות התומ"צ, מובן שזה כולל גם תיקון החטאים שלפנ"ז.

עכ"פ עפ"ז נמצאנו למדים שפעולותיו של משיח הינם מיוסדים מלכתחילה על תיקון החטאים והחזרת התומ"צ, ורק כתוצאה מזה הו"ע הגאולה הגשמית. דהיינו שקודם לזה שמש"ח מתעסק במלחמות עם האומות וכו' (ישועתן של ישראל), הוא מתעסק עם בני" לתקן החטאים ולעשותם מוכשרים להגאולה, ולא שבתחילה מביאם

(9) ראה לקו"ש חט"ז ע' 304 הערה 49. ובכ"מ.

(10) שיחות ש"פ חיי שרה תשל"ג, תשמ"ג, תשמ"ז, תשמ"ח – נלקטו בס' תורת מנחם תפארת לוי יצחק בראשית ע' קמ ואילך. וראה "דבר מלכות" הנ"ל ע' רו ואילך. ע' תקיג, ליקוט מכמה ביאורים בזה.

(11) שעפ"ז מובן בפשטות שזה גופא הוא מקור הרמב"ם שסימנים אלו עושים אותו בחזקת משיח – כי זהו תפקיד המלך בכלל.

(12) ובביאור השייכות של הענין ד"יכוף" למלך ישראל, היינו למה תפקיד המלך בהרמת דת האמת קשור לענין של כפי' דוקא, מבואר בשיחת אחש"פ תשל"ל, (שיחות קודש תשל"ח ח"ב ע' 79), שהצורך במלך הוא מפני שישנם אלו שלא ירצו לשמוע להסנהדרין, ובשבילם יש צורך במלך שתפקידו הוא לכופ אותם לשמור תומ"צ. וראה עד"ז בלקו"ש חכ"ג ע' 195, ח"ט ע' 167, אודות תפקיד המלך.

(13) ראה תורת מנחם תשכ"ט שם. ובלקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה ויכוף כל ישראל "ל"פ השייכות לענין הגאולה – כי מסיבות החורבן הוא שהשרים לא הוכיחו (שבת קיט, ב. איכה רבה א, ו).".

להגאולה ואח"כ מתחיל לעסוק עמהם שישמרו התומ"צ¹⁴. ויש להאריך בזה.

- ג -

וע"פ חסידות – ובעבודת האדם¹⁵, בניצוץ המשיח שבכל א' – יל"פ סימני משיח: "יעמוד מלך מבית דוד", הו"ע גילוי היחידה¹⁶. ואח"כ מתבטא זה בפעולותיו¹⁷: "הוגה בתורה ועוסק במצוות" (יל"פ בדא"פ העבודה דנפה"א עצמה ע"י גילוי היחידה). "ויכוף כל ישראל", שגילוי היחידה פועל על האדם, וכופה אותו "לילך בה ולחזק בדקה", (כמבואר בשיחת אחש"פ תש"כ). "וילחום מלחמת ה'" – מורה על מלחמת ונצחון היצר והפיכתו לקדושה ע"י גילוי היחידה, (כמבואר בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב בלתי מוגה). ואח"כ באים להמשך ימות המשיח שאז יהי' מצב של מנוחה, שזוהו"ע גילוי היחידה כפי שהיא לעצמה, שלמעלה מגילוי היחידה כפי שנמשכת בדרגת הגלות¹⁸ וכו', (כמבואר בשיחת אחש"פ תשל"א).

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל ולקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



"עתידה . . גלוסקאות" - לדעת הרמב"ם*

הת' מנחם מענדל קרעמער

תלמיד בישיבה

אחרי שמבאר בארוכה¹ שלדעת הרמב"ם יהיו ב' תקופות לע"ל, בתקופה הא'

(14) וכן הוא גם הסדר בפ' נצבים (דברים ל, ב-ג, שהוא הראי' הא' שהביא הרמב"ם בהל' מלכים), שבתחילה הוא התשובה (ושבת עד ה' אלו קיין וגו') ואח"כ הגאולה. ואכ"מ.

(15) וראה דבר מלכות הנ"ל ע' תסב ואילך, ביאור כל הענינים של משיח כפי שמשקפים בעבודת האדם בפרט.

(16) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 256 הערה 37.

(17) ראה גם שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב.

(18) אולי יש להעיר לענין זה מהמבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ב.

(* לזכות אמו"ר ש' לרגל יום הולדתו ל"ג בעומר, להצלחה רבה בעבודת השליחות לקבל פני משיח צדקנו, ויראה רוב נחת חסידי מכל ב"ב שיחיו, לאורך ימים ושנים טובות.

(1) לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך.

עולם כמנהגו נוהג ובתקופה הב' ישתנה מנהגו של עולם, ואז יתקיימו כל הייעודים דלע"ל – מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו למה דחק הרמב"ם לפרש יעודים מסויימים (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) כמשל וחידה, ולא כתב בפשטות שיהיו כפשוטם בתקופה השני', וזלה"ק²:

"די יעודים און נבואות וועלכע ריידן וועגן משיח'ן גופא, וואס ער וועט טאן און וואס עס וועט ארויסקומען בעולם ע"י ביאתו – לערנט דער רמב"ם אז זיי זיינען ניט קיין ענין פון ביטול מנהגו של עולם. און דערפאר איז ער מפרש דעם פסוק "וגר זאב עם כבש גו"³, וואס שטייט בהמשך צו "ויצא חוטר מגזע ישי גו", אז דאס איז "משל וחידה". . משא"כ די פסוקים און מאמרי רז"ל וועלכע ריידן ניט בהמשך צו משיח וביאתו, נאר וועגן נבואות וייעודים וואס וועלן זיין לעתיד לבא . . איז דער רמב"ם טאקע מפרש אז זיי זיינען ניט קיין משל נאר כפשוטם, און דאס וועט זיין אין א שפעטערדיקער תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)". עכלה"ק.

ובהערה שם⁴ מביא עוד מרז"ל שהרמב"ם מפרשו כמשל, ומבארו: "ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות⁵ דמחז"ל שבת⁶ עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו – מה שהביא ראי' אל תען כסיל כאלתו". – שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו –

כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ"⁷ שממנו למדו ש"עתידיה כו" – בא בהמשך להכתוב⁸ לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז – אף שבכולם אחוי לי' (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע". עכלה"ק.

(2) שם, סי"ב.

(3) ישעי' יא, א ואילך.

(4) הע' 77.

(5) סנהדרין בהקדמה לפ' חלק.

(6) ל, סע"ב.

(7) תהלים עב, טז.

(8) שם, א.

היינו, כיון שיייעוד זה (יהי פיסת בר גו') הוא בהמשך לפסוק(ים) שקאי על מלך המשיח (לשלמה גו'), ע"כ צריך לפרשו על התקופה הראשונה, ולכן מפרשו הרמב"ם כמשל.

המעין בשיחה הבלתי מוגהת כפי שנאמרה בשעת (י"א ניסן תשל"ג), יראה שענין זה מופיע שם להיפך ממש מהכתוב כאן בלקו"ש.

ועד"ז בשיחה כפי שהודפסה בספר חקרי הזמנים⁹ (ס"ו): [אחרי שמקשה על הרמב"ם ממרו"ל שבכתובות ותו"כ, מוסיף להקשות, וז"ל: "נוסף לכל הנ"ל – גמרא מפורשת שאי אפשר כלל לפרשה שהיא משל¹⁰. והיא: יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר יהי פסת בר בארץ. ליגלג עליו אותו תלמיד ואמר: אין כל חדש תחת השמש. אמר ליה: בא ואראך דוגמתן בעולם הזה. נפק, אחוי ליה כמיהין ופטריות, ואכלי מילת – נברא בר קורא.

וכאן ברור שכוונת ר"ג היא שאר"י תוציא בפועל גלוסקאות וכלי מילת, כי אם כוונתו למשל וחידה. . אינו מובן למה ליגלג עליו אותו תלמיד, הרי זהו ענין שאינו מבטל ממנהגו של עולם, ואם בכל זאת ליגלג עליו – אינו מובן מה תירץ לו ר"ג כשהראה לו את הכמהין ופטריות וכו', הרי אין זה שייך כלל למה שאמר במשל וברוחניות. אלא מוכחת שכוונת ר"ג להענינים כפשוטם.

וקשה מכאן על דעת הרמב"ם שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם". ע"כ.

ואח"כ מתרץ ע"פ הביאור דשתי תקופות, וז"ל (ס"ח): "וכן מרו"ל דעתידה אר"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת – מפרשו הרמב"ם כפשוטו, כי זה מיירי בתקופה השני' דימות המשיח, כי מארו"ל זה קאי עה"פ "יהי פיסת בר בארץ" שכתוב לאחר "לשלמה אלקים משפטין למלך תן וצדקתך לבן מלך" שקאי על מלך המשיח. ולאחרי שיהי' "יורד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ גו' וישתחוו לו כל מלכים כל גוים יעבדהו", שזה יהי' בתקופה הראשונה דימוה"מ, הנה אח"כ, בתקופה השני' "יהי פיסת בר בארץ" – עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת".

ז.א. שאפשר ללמוד שקיום היעוד יהי' כפשוטו (גם לדעת הרמב"ם), היות

(9) תשמ"א, ח"ב. הודפס ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר. בלתי מוגה. העורך קיבל מענה "ואסמוך על הגהתו". נדפס לאחרונה ב"דבר מלכות – חידושים וביאורים בהלכות מלכים", ה'תש"פ (ע' תצב ואילך).

(10) והלשון ע"פ סרט הקלטה: עס איז אבער דא א מאמר אין גמרא, וואס דאס קען מען בשום אופן ניט זאגן אז דאס איז א משל.

והפסוק המרמז לגלוסקאות וכו' בא אחרי פסוקים בענין מלך המשיח, היינו שמדבר על התקופה השני', שאחרי תקופת ביאת מלך המשיח.

ומה שהרמב"ם מפרש המרוז"ל שלא כפשוטו (בפיה"מ) – מבאר בחקרי הזמנים שם בהערה¹¹ עפ"י מ"ש הרמב"ם במאמר תחה"מ¹² שמה שכתב ש"גר זאב עם כבש" וכיו"ב הוא משל "אין דברנו זה החלטי כו".

וכ"ה גם במכתב כללי דזמן אמירת השיחה (י"א ניסן תשל"ג)¹³: "ולפענ"ד – כיון שמרוז"ל בשבת (דלהלן) א"א לפרשו כמשל שהרי מסיים לגלג כו' אחוי לי' כו' – עכצ"ל דס"ל להרמב"ם דשתי תקופות בימוה"מ . . . הכתובים (ומרוז"ל) המדברים בתחלת יציאת חוטר מגזע ישי גו' – משל הם . . . אבל עייג"כ פיה"מ להרמב"ם פ' חלק (שמפרש דשבת הנ"ל דלא כפשוטו). מאמר תחיית המתים (דמש"כ דמשל הן אין זה החלטי כו' . . .) עכלה"ק.

משא"כ לעיל בלקו"ש מבאר שכיון שפסוק זה (יהי פיסת בר בארץ) בא בהמשך לענין מלך המשיח, עכצ"ל שיהי' בתקופה הראשונה, ולכן מפרשו הרמב"ם כמשל.

ויש לבאר בפשטות למה מבאר כן: א) ע"פ הביאור שהובא בחקרי הזמנים, מתעוררת תמי': אף שבד"כ "אין דברנו זה החלטי", עדיין צריך ביאור למה דחק הרמב"ם לפרש גמרא זו דשבת דוקא לא כפשוטו, דמשמע שיש הכרח מסוים לפרש גמרא זו על תקופה הראשונה (ע"ד מה שצריכים לבאר ש"גר זאב עם כבש" הוא המשך לביאת המשיח, שלכן מפרשו הרמב"ם כמשל).

ב) דוחק הוא לבאר שפסוק "יהי פיסת בר בארץ" הוא תקופה נפרדת מהמדובר בפסוקים שלפניו בענין מלך המשיח (לשלמה אלקים), ועדיף לפרש שזהו המשך של תקופה אחת, ע"ד הביאור בפנים השיחה ש"וגר זאב עם כבש" בא בהמשך ל"יצא חוטר מגזע ישי" שלכן הוצרך הרמב"ם לפרשו שקאי על תקופה הא' והוא משל וחידה.



(11) הע' 72.

(12) אות ו, תרגום הרב קאפח.

(13) אגרות מלך ח"ב ע' ק ואילך, בהערה.

תורת רבינו

מצות קידוש השם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

פלוגתת הרמב"ם והתו"כ בגדר המצוה

בלקו"ש חכ"ז פרשתנו פ' אמור ב' מבאר החילוק במצוות קידוש ה' לפי התו"כ ולפי הרמב"ם, לדעת התו"כ המצוה כוללת גם השלימות בקידוש ה' כשעושין לו נס, דאז מתקדש ה' עוד יותר, ולכן מגדרי המצוה הוא שימסור נפשו ע"מ למות, דעי"ז עושין לו נס, משא"כ לדעת הרמב"ם גדר המצוה הוא רק פעולת האדם שמוסר את נפשו, ועשיית הנס אינה שייכת לעצם המצוה עיי"ש בארוכה.

ונראה לבאר בזה, בהקדם ביאור שיטת הרמב"ם במצוות קידוש ה', דהנה הרמב"ם מתחיל פ"ה מהל' יסודי התורה ד"כל בית ישראל מצווין על קידוש ה' שנאמר ונקדשתי בתוך בני", ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי", וממשיך בזה "כיצד" והביא הדין דבכל התורה יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז גלוי עריות ושפיכת דמים, דבאלו יהרג ואל יעבור, וממשיך בנוגע לשאר עבירות, דזהו רק אם הוא להנאת עצמן, אבל אם נתכוין להעבירו על המצוות אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג, ואם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור, ואם הוא בשעת גזרה יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות בין בצנעה ובין בפרהסיא עיי"ש.

והנה מזה שהביא הרמב"ם הדין דג' עבירות דיהרג ואל יעבור בהמשך להתחלתו דכל בית ישראל מצווין על קידוש ה', משמע ברור דסב"ל דגם בג' עבירות אלו יהרג ואל יעבור מצד מצות קידוש ה' ולא כדעת הנמ"י בסנהדרין (יז, ב מדפי הרי"ף) בד"ה הנאת עצמו שכתב וז"ל: ודעת רבותינו ז"ל דלא שרינן להנאת עצמן אלא בשאר עבירות אבל בשלשה עבירות חמורות לא, דהני לאו משום חלול השם הוא דאסירי דהא אפילו בצנעה ואפילו שלא בשעת השמד דליכא חילול השם יהרג דמשום חומר עצמן הוא ומשום הכי אסירי בכל ענין ואפילו להנאת עצמן נמי וכו' עכ"ל. וזהו גם דעת הרמב"ן במלחמות שם דבג' עבירות יהרג ואל יעבור משום חומר העבירות הוא ולא משום חלול ה' עיי"ש, משא"כ לדעת הרמב"ם כנ"ל גם בג' עבירות דיהרג ואל יעבור ה"ו משום קידוש ה'.

לפי הרמב"ם למה בג' העבירות אפילו בצנעא יהרג ואל יעבור

ולכאורה צ"ע בדעת הרמב"ם, דכיון דס"ל בנוגע לשאר המצוות כשאונסין אותו בכדי להעבירו על המצות הנה רק כשהוא בפרהסיא יהרג משום קידוש ה', א"כ מאי שנא בג' עבירות אלו דגם בצנעא יש חיוב דקידוש ה'? ועוד כיון דבנוגע לשאר מצות סב"ל דאם אונסין אותו להנאת עצמן אין בזה משום קידוש ה' ויעבור ואל יהרג אפי' בפרהסיא, א"כ למה סב"ל להרמב"ם בג' העבירות דאפי' כשהוא להנאת עצמו יהרג ואל יעבור הלא להנאת עצמן איז בו משום קידוש ה' וכדהוכיחו כנ"ל הנמ"י והרמב"ן מזה דג' עבירות יהרג רק משום חומר העבירות עצמן ולא משום קידוש ה'?

ועי' בבעל המאור שם דסב"ל דגם בג' עבירות הוא משום קידוש ה', ולכן סב"ל בגילוי עריות וכו' דלהנאת עצמן מותר, וכבר תמהו על הרמב"ם בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' ל"ח ואבני נזר יו"ד סי' קכ"ח ואור גדול סי' א' ועוד.

עוד צ"ע במ"ש הרמב"ם בהל' ד' וז"ל: וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישאל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין כו' עכ"ל, וממ"ש "וכל מי" משמע דקאי גם על ג' עבירות דקס"ד שיתחייב מלקות או מיתה משום שעבר על חילול וקידוש ה', ולכאורה בג' עבירות אלו צריכה להיות ההו"א שיתחייב משום גוף העבירות עצמן דנאמרו באופן דיהרג ואל יעבור, ומהרמב"ם משמע שהוא משום קידוש ה' וחילול ה'.

ומפורש יותר ברמב"ם הל' סנהדרין פ"כ ה"ב וז"ל: כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בי"ד באונס אין בי"ד ממיתין אותו, ואעפ"י שהי' מצווה שיהרג ואל יעבור, אעפ"י שחלל את ה' והוא אנוס אינו נהרג שנאמר ולנערה לא תעשה דבר כו' עכ"ל, הרי מוכח מזה ג"כ דההו"א שיתחייב עונש היא משום חילול ה'?

מצות קידוש ה' האם היא מצוה כללית או פרט בכל מצוה

ואפשר לומר בזה, ע"ד המבואר בלקו"ש בכ"מ לענין האיסור דלפני עור, די"ל בב' אופנים או שהוא איסור בפני עצמו ואין שום הפרש בחומר העבירה שמכשילו דלעולם עובר אותו האיסור שהכשיל את חבריו, או שהוא פרט בכל עבירה ועבירה, וכשמכשילו באיסור חמור יותר איסורו חמור יותר, וכן נסתפק לגבי מצות הוכח תוכיח את עמיתך, די"ל בב' אופנים: או שהיא מצוה בפ"ע או שהוא פרט בכל מצוה ומצוה. (ראה לקו"ש חי"א ע' 149, וחכ"ב ע' 58 ועוד, וליקוטי ביאורים ח"ב ע' פ"ב ועוד, וראה גם בס' קובץ הערות אות שמ"ט שחקר עד"ז בנוגע לכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אי לא מהני מצד כללות הדבר דאמר רחמנא לא תעביד או

מצד פרטיות איסור זה עיי"ש).

והנה בהל' י' כתב הרמב"ם: "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט נפש להכעיס הרי זה מחלל את השם . . ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים, וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם".

ויש לחקור גם במצוות קידוש ה' וחילול ה' אם היא מצוה בפני עצמה לקדש שם ה', ואי"ז חלק ופרט מעצם כל המצוות, והא דכשעובר עבירה מדעתו עובר על חילול ה' ועד"ז כשמקיים מ"ע ה"ה מקדש ה' ה"ז רק היכי תימצי שיכולים לקיים מצות קידוש ה' וההיפך, [ובדוגמת האיסור דלפני עור דאם הוא איסור בפני עצמו הנה להכשילו בעבירה הוא רק ההיכי תימצי שיהי' מכשול אבל אינו שייך לגוף העבירה].

או אפ"ל דזהו חלק מכל מצוה ומצוה היינו דבכל מצוה הנה קיומה הוא לקדש שם ה' וכן בכל עבירה ועבירה עשייתה הוא חילול שם ה', ובגוף הציווי של העבירה נכלל שלא יחלל בעבירה זו שם ה', ושלא יעבור בה מצות קידוש ה', וזה גופא הוא חומר העבירה דאם עבר עליה חילל את ה' וביטל קידוש ה'.

דעת הרמב"ם שהוא פרט בכל מצוה משא"כ התו"כ

והנה אי נימא שהו"ע בפני עצמו ואינו פרט בגוף המצוות והעבירות, מובן דכשם שבשאר המצוות אם אונסין אותו להנאת עצמן אין בזה משום חילול ה', ולכן יעבור ואל יהרג, כן צריך להיות גם בנוגע לג' העבירות דאף שהם חמורים יותר מ"מ אי"ז שייך למצוות קידוש ה' כיון שהו"ע בפני עצמו ואינו שייך לגוף העבירה, אבל אי נימא שהוא פרט בגוף העבירה, בזה שפיר אפ"ל דכיון דג' עבירות אלו חמורין יותר במילא עי"ז גם הקידוש ה' והחילול ה' שבהן גדול יותר, ולכן בזה אף כשהוא להנאת עצמן ובצנעא יהרג ואל יעבור.

ולפי"ז אפ"ל דהרמב"ם סב"ל כאופן הב' דמצוות קידוש וחילול ה' היא חלק מגוף העבירה, ולכן בג' העבירות שהן חמורין יותר והחילול ה' שבהן גדול יותר, יהרג ואל יעבור אפילו כשהוא להנאת עצמן ובצנעא, אבל שאר מצוות התורה שאינם חמורים כ"כ כשהוא להנאת עצמו אין בהן חילול ה' כשאונסין אותו ולכן יעבור ואל יהרג, ואם הוא להעבירו על המצוות הנה כשהוא בצנעא אין בעשייתם משום חילול ה', ולכן יעבור ואל יהרג, ואם הוא בפרהסיא או גם בעשיית עבירות אלו יש משום חילול ה'.

1) אלא דנוסף לקידוש ה' וחילול ה' שהוא פרט בהמצות גופא, יש בזה גם ענין בפני עצמו כמו"ש הרמב"ם בהי"א לגבי תלמידי חכמים.

וכו' ע"י העבירות עצמן, ולכן יהרג ואל יעבור, ואם הוא בשעת הגזרה אפי' בצנעא יש בהן משום חילול ה' ולכן יהרג ואל יעבור, אבל לפועל כ"ז הוא דין אחד ליהרג ולא לעבור כשיש בעשיית העבירה משום קידוש ה' וחילול ה'.

משא"כ הנמ"י והרמב"ם סב"ל כאופן הא', דמצוות קידוש וחילול ה' הו"ע בפני עצמו לקדש שמו ית' ואינו פרט מגוף המצוות והעבירות, לכן שפיר סב"ל דאם הנאת עצמן בשאר העבירות אין בו משום קידוש ה' במילא צ"ל כן גם בג' העבירות אף שחמורים הם, לכן עכצ"ל דהדין דיהרג ואל יעבור בג' העבירות אינו שייך לקידוש ה' אלא מצד חומר העבירות עצמן, דקיומם הוא באופן דיהרג ואל יעבור.

ועי' גם בה"ג דבשעת הגזרה הזכיר הרמב"ם רק כשאונסין אותו במצוה מן המצוות ולא הזכיר הענין דערכתא דמסאנא? ועי' כס"מ שם שתיריך דלהרמב"ם גם זה הוא מצוה מן המצוות, אבל לדעת רש"י הוא רק מנהג, ועי' בס' עינים למשפט (סנהדרין עד, א) בזה בארוכה.

ולפי הנ"ל יש לומר דלהרמב"ם הדין דצריך למסור נפשו על קידוש ה' הוא פרט בגוף העבירות דבשעת הגזרה בעשייתו הוה חילול ה' שבהן גדול יותר וכו' ומשום זה יהרג ואל יעבור אפי' בצנעא וא"כ זה שייך רק במצוה מן המצוות כו' אבל לא במנהג, ועפ"ז מתורץ גם הא דהרמב"ם הזכיר בהה"א דכשעבר ולא נהרג חייב מלקות או מיתה משום חילול ה', ולא כתב מחמת עשיית העבירות גופא, כי כנ"ל כל זה הו"ע אחד דבכל עבירה החומרא שבה הוא החילול ה' שנעשה על ידה.

ואולי יש לבאר עפ"ז גם דעת הרמב"ם דכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו (והרבה חולקים ע"ז כמובא בכס"מ שם ועוד, וראה תוס' והרא"ש ע"ז כו, ב, וראה לקו"ש חל"ה ע' 170 וש"נ) דלהרמב"ם דקידוש ה' וחילול ה' הוא פרט בהעבירות עצמן, ולכן באופן שנאמר יעבור ואל יהרג נמצא דאין בעשייתן משום חילול ה' וקידוש ה' במילא אין שום מקום שיהרג כיון דכל יסוד הדבר הוא שלא יעבור על חילול ה' ע"י העבירה עצמה, ובנדו"ז הלא אינו עובר מצד האונס לכן מתחייב בנפשו, משא"כ אי ניאא כהשיטה השני' דאינו משום העבירה עצמה אלא ענין בפ' לקדש שמו ית', הנה גם באופן זה מתקיים הענין דקידוש ה' לכן סבירא להו דרשאי להחמיר ע"ע.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר ג"כ הא דנת' בהשיחה דלדעת הרמב"ם אין עשיית הנס שייכת לגוף המצוה דקידוש ה' שלא כדעת התו"כ, דלפי הנ"ל ה"ז מובן היטב, דכיון דכל יסוד המצוה דקידוש ה' הוא פרט בגוף העבירות שלא לעבור עליהם באופן שמתחלל שם ה', במילא לא שייך כאן הענין דעשיית נס ששם ה' מתקדש בשלימות יותר כי זה לא שייך לגוף העבירות, ולכן עכצ"ל שהו"ע בפני עצמו, אבל התו"כ י"ל

דסב"ל כהנמ"י והרמב"ן דמצוות קידוש ה' הו"ע בפני עצמו לקדש שם ה' בכלל ובמילא גם עשיית הנס שע"ז מתקדש שם ה' בשלימות יותר נכללת בגוף המצוה דקידוש השם.



השמטת שהחיינו על בגד חדש

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ב'היום יום' כ"ד ניסן נאמר: "נוהגים שאין מברכים שהחיינו בימי ספירת העומר".

ביחידות להרבנים הראשיים דאז, אמר הרבי (התועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 134, מוגה): "שיש מקומות שנוהגים לברך שהחיינו על פרי חדש, אבל לא על בגד חדש, ותלוי במנהג המקום - אצלנו נוהגים שבימי הספירה אין מברכים שהחיינו על פרי חדש, מלבד ביום השבת ובל"ג בעומר".

הטעם שאינו מתייחס לבגד חדש, אולי הוא מפני ההוראה שנתן כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע להרב חודקוב ע"ה (תרצ"ט) שאצלנו בכלל אין נהוג לברך שהחיינו על בגד (אלא על משהו יקר ביותר כמו מעיל פרווה לנשים).



"בדד ישב" (גליון)

הנ"ל

בגליון פ' תזו"מ עמ' 36 נדונה השאלה אם מותר למצורע להיות מחוץ למחנה יחד עם עוד טמאים. וחבל שלא ציינו על אתר ללקוטי שיחות כרך כב עמ' 74, שהאזהרה "בדד ישב - שלא יהו טמאין אחרים יושבים עמו" (פסחים סז, א) שוללת בפשטות רק סוגי טומאה אחרים אבל לא מצורעים, ומאידך מצד החיוב ד"בדד ישב" צ"ל "בדד" גם ממצורעים אחרים, (לפי' הראב"ד בתו"כ שם. ולכאורה כן מובן מרש"י יג, מו) ד"ה בדד ישב) כדי "שלא יתעסק בשיחת הרשעים". אבל מביא מקורות נוספים שדנים בזה, עיי"ש.



לימוד הלכות מלפני מתן תורה

הת' משה צייטאג

ישיבה שע"י הציון הק'

- א -

אין למדין מקודם למתן תורה

ישנו כלל שמובא בכמה מקומות¹ "שאין למדין מקודם למתן תורה". היינו שאין למדין בעניני הלכה עכשיו לאחר מתן תורה מהמסופר בתורה שנהגו האבות מקודם למ"ת. ומהטעמים שנאמרו בדבר ע"פ נגלה; (1) כיון שניתנה תורה ונתחדשה הלכה.² (2) האבות עשו רק לעצמם ולא בתורת הלכה לדורות³. (3) כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו⁴.

ובאמת לדעת כמה מפרשים בנוגע להרבה הלכות יכולים ללמוד מקודם מתן תורה בתנאים מסוימים⁵. ומהם; (1) יכולים ללמוד אופני קיום מצות. (2) דברים שיש טעם וסברה. (3) אם אין לנו לימוד אחר מלאחר מתן תורה. (4) כשאין סברה לחלק בין קודם ולאחרי מ"ת. (5) גילוי מילתא (או פרטים מאיזה מצוה) וביאורי לשונות ותיבות⁶.

ויש הרבה מפרשים שחולקים לגמרי על הכלל, וסוברים שיכולים ללמוד מקודם מתן תורה בכל מקרא⁷.

- ב -

חידוש כ"ק אדמו"ר

בליקוטי שיחות חלק א'⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר שהכלל שאין למדין אמורה רק בנוגע להלכות. משא"כ כשמדובר אודות ענינים של גילוי תכונות נפש האדם, יכולים ללמוד

(1) ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה, מובא בתוס' מו"ק כ, א ד"ה מה חגם שבעה. ב"ר ק, ז. לקו"ש חלק א ע' 65 ואילך. לקו"ש ח"ט ע' 108 ואילך. אנציקלופדיה תלמודית ערך אין למדין מקודם מ"ת. ובכ"מ.

(2) ריטב"א ביומא כח, ב. ב"ב קי, ב.

(3) ריטב"א שם.

(4) פיהמ"ש להרמב"ם חולין סופ"ז.

(5) ראה אנציקלופדיה תלמודית, שם.

(6) ראה בכ"ז לקו"ש חלק כה ע' 142, וחלק כו ע' 116.

(7) ראה אנציקלופדיה תלמודית, שם. עיין בכ"ז שדה חמד כרך א מערכת אין למדין מקודם מ"ת. תורת שלמה פ' ויחי. פאת השדה כללים מערכת א, ס"ק לה, וס"ק י.

(8) שם.

גם מקודם למ"ת, מכיון שבענין זה אין חילוק בין קודם ולאחרי מ"ת.

ולכן למדים מהפסוק "מלא שבוע זאת"⁹ ההלכה שאין מערבין שמחה בשמחה אע"פ שהוא דרשה גמורה דאורייתא¹⁰. מפני שבתכונות הנפש כשיש שתי סיבות לשמחה אע"פ שלכאורה המסובבים (כללות ענין השמחה) ה"ה בשווה, מ"מ מפני שהסיבות ה"ה חלוקים זמ"ז ה"ז פועל חלישות גם על המסובבים. ולמדין זה מהפסוק "מלא שבוע זאת" אע"פ שחתונת יעקב הי' מקודם למ"ת, מפני שמדובר אודות תכונות הנפש. ובכל המצות צ"ל רצונו של האדם כולו שם, ואם היו מערבין שתי שמחות ביחד לא הי' רצון האדם כולו בתוך כל אחד מהמצות (השמחות), ולכן למדין משמחת החתונה (מלפני מ"ת) שאין מערבין שמחה בשמחה בכל מצות התורה (גם לאחר מ"ת).

- ג -

ע"פ פנימיות העניינים

והנה בהמשך השיחה¹¹ מבאר כ"ק אדמו"ר כ"ז ברוחניות העניינים; (1) הכלל שאין למדין מקודם למ"ת. (2) וזה שלמדין גם מקודם למ"ת כשמדובר אודות תכונות הנפש.

לפני מ"ת עבודת האבות הגיעו רק עד שורש הנבראים, היינו השלימות הכי עליונה שנבראים יכולים להגיע אבל לא למעלה מזה מצד הגזירה של ההבדלה בין רוחניות וגשמיות, וכל עבודתם היתה רק ברוחניות. משא"כ לאחר מ"ת נתבטל הגזירה והתחיל אפשריות לחבר גשמיות העולם עם עצמות. וזהו הפירוש "שניתנה תורה ונתחדשה הלכה" שלאחרי מ"ת נתחדש אופנים חדשים איך לברר דברים גשמיים משא"כ לפני מ"ת היו דרכים שונים איך לברר הנבראים להגיע לשלימותם. אבל כל זה הוא בנוגע להמברר, משא"כ בנוגע לדבר המתברר, גם לאחר מ"ת צריכים לתקן החטאים של לפני מ"ת ולכן בנוגע לתכונות הנפש יכולים ללמוד מקודם מ"ת, ובמילא צריכים לדעת אופני הבירורים שהיו לפני מ"ת בנוגע לעניינים מסוימים.

ומצינו ענין זה גם אצל לימוד פני' התורה שנתגלתה ע"י רבותינו נשיאנו, שע"י גילוי זה נתחדש דרך בעבודת ה' לכל בני' שלא הי' בדורות הקודמים. שהרי אינו דומה לימוד התורה וקיום המצות לפני ולאחרי התגלות פני' התורה. שע"י לימודה ניתנת יותר חיות ושמחה בעבודת ה', ונתגלה תורה ונתחדשה הליכה בדרך המלך לכל בני' ולא רק ליחידי סגולה (כמו שהי' לפני התגלותה). אבל בנוגע לתכונות הנפש לומדים

(9) פ' ויצא כז, כז.

(10) תוד"ה לפי, מו"ק ח, ב. ראה גם תוד"ה דמסר כתובות מז, א כמ"ש בלקו"ש חלק א שם.

(11) חלק א שם.

גם מלפני הגילוי של פני' התורה מפני שכמעט כל הנשמות בדורנו אינם חדשים, וע"י עבודתנו (ובפרט בלימוד התורה) משלימים עבודת דורות הקודמים. עיי"ש בארוכה.

- ד -

שיטת רבינו

ולכאורה יש להקשות, שהרי בלקו"ש חלק א'¹² כ"ק אדמו"ר אינו מתייחס כלל להשיטות שסוברים שיכולים ללמוד מקודם למ"ת, או שיש הרבה מקומות שיש יוצא מן הכלל¹³ ובמקומות אחרים בלקו"ש¹⁴ הרי כ"ק אדמו"ר כן מתייחס להשיטות שסוברים שיכולים ללמוד מקודם למ"ת? וממ"נ, אם סובר רבינו כמותם ל"ל מביאם בחלק א, ואם לאו למה מביאם בחלקים אחרים?¹⁵

וי"ל הביאור בזה, שבחלק א'¹⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה הביאור ע"פ רוחניות ופנימיות הענינים (כנ"ל) שלאחרי מ"ת ולאחרי גילוי החסידות נתחדש דרך בעבודת ה' באופן פעולה בעניני העולם. ורק בתכונות הנפש יש יוצא מן הכלל כנ"ל.

ולכאורה י"ל שגם הביאור ע"פ נגלל בהשיחה הוא בהתאים לזה. שלאחרי מ"ת א"א ללמוד מקודם למ"ת מפני שנתחדש הלכה. ולכן בחלק א' כ"ק אדמו"ר אינו מתייחס להשיטות שסוברים שיש הרבה אופנים שיכולים ללמוד מקודם למ"ת או לאלו שחולקים על הכלל מכל וכל. משא"כ בחלקים אחרים בלקו"ש שאינו מבואר הכלל שאין למדין מקודם למ"ת ע"פ רוחניות ופני' הענינים, כן מביא רבינו השיטות שסוברים שיש הרבה אופנים שיכולים ללמוד מקודם למ"ת.

- ה -

שבעת ימי המשתה - מקורו מקודם למ"ת

והנה בהתחלת השיחה¹⁷ מביא כ"ק אדמו"ר שמהפסוק "מלא שבוע זאת" לומדים ממנו ב' דברים; (1) שבעת ימי המשתה (2) אין מערבין שמחה בשמחה.

(12) שם.

(13) כנ"ל בס"א.

(14) ט, כה, וכו' שם.

(15) אע"פ שבאמת יכולים לתרץ בפשטות שבחלק א' רבינו רק מחדש סברא הנ"ל, אבל אינו שולל ח"ו השיטות אחרים משא"כ בחלקים אחרים מסביר רבינו הענין יותר בארוכה, והכל לפי ענינו כו', מ"מ יש להסביר ג"כ כפנים.

(16) שם.

(17) חלק א, שם.

ומקשה, איך למדין דברים אלו מפסוק בתורה שהוא מקודם למ"ת? ומוסיף להקשות שבמילא בנוגע להדין של שבעת ימי המשתה הרי זה דרבנן - מלבד מהיום ראשון שיש סברא שהוא דאורייתא - והטעם הוא י"ל מפני שאין למדין מקודם למ"ת ולכן אינו דרשה גמורה אלא ה"ה רק דין דרבנן. ולכן עיקר הקושיא הוא בנוגע להלכה של אין מערבין בשמחה שהרי הוא¹⁸ דרשה גמורה וענין דאורייתא. ובהמשך לזה מבאר שיש חילוק כשצריכים ללמוד לתכונות הנפש או להלכה מסויימת. ולכן בנוגע לשבעת ימי המשתה שהרי זה הלכה אי אפשר ללמוד מקודם למ"ת.

ולכאורה יש לבאר, בנוגע להדין של שבעת ימי המשתה כתב המגן אברהם¹⁹ שקו"ט אודות ההל' "שהכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודה ברגל", שמהרשב"א משמע ממקום א' שיותר לעשות, וממקום אחר משמע להיפך, ויש הרבה סתירות בדבר אם הוא איסור דאורייתא או רק דרבנן²⁰.

וכותב בהמסקנא שהלילה הראשונה אסור, אבל בשאר ימות הרגל מותר לעשות סעודה. ומביא שתי טעמים למה הלילה הראשון אסור; (1) עיקר השמחה אינו אלא יום אחד, והלילה נגרר אחר היום. (2) עיקר הטירחא בסעודה ראשונה.

והנה לכאורה יש להבין, למסקנת המ"א שהלילה הראשון אסור לעשות סעודה בגלל שהוא דרשה דאורייתא, איך לומדים את זה מקודם למ"ת?

וי"ל שלפי הדיעה שעיקר השמחה ה"ה בסעודה הראשון, ה"ז דבר שבתכונת הנפש שכן יכולים ללמוד מקודם מ"ת כנ"ל בארוכה. ולפי הדיעה שהעיקר טירחא הוא בסעודה הראשון ה"ז דבר שבסברא²¹ שכן יכולים ללמוד מקודם מ"ת.

- ו -

עיר הנדחת

בלקו"ש ח"ט²² מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ הרמב"ם²³ בנוגע לעונשי עיר הנדחת ש"אם חזרו ועשו תשובה מוטב". ומביא ע"ז קושיית הראב"ד "לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה". (ובהמשך לזה מביא תירוצים ממפרשים ומקשה

(18) לדעת התוס' ס' ד"ה לפי במס' מו"ק ח.ב. וד"ה דמסר כתובות מז,א.

(19) או"ח סימן תקמ"ז, סק"ד. כמצויין בהשיחה שם.

(20) עיי"ש ובמחצית השקל בארוכה.

(21) שיש בו יוצא מן הכלל כנ"ל.

(22) ע' 106 ואילך.

(23) הל' ע"ז, פ"ד ה"ו.

עליהם ולבסוף) מבאר כ"ק אדמו"ר שבדין עיר הנדחת ע"י שהודחה רוב או כל אנשי העיר נעשים למציאות חדשה של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר". היינו שאינם כמה יחידים במקום אחד שעבדו ע"ז, אלא ה"ה נעשים למציאות אחת.

ועפ"ז מבארים הרבה דברים ומהם (1) זה שלמדים²⁴ שנכסי צדיקים שבתוך עיר הנדחת נשרפין בתוך שללה ממונם של לוט שנאבד בסדום אע"פ שלוט הי' לפני מ"ת, וזה לנגד הכלל "שאין למדין מקודם מ"ת? (2) דברי הראגאטשאווער שמקור דברי הרמב"ם²⁵ הוא מסדום שכתוב שם²⁶ "ארדה נא ואראה" שאמר הקב"ה בנוגע אלי' "ואם תיבין לא אתפרע"²⁷ אע"פ שסדום הוא קודם למ"ת, וזה לנגד הכלל ש"אין למדין מקודם מ"ת? (3) קושיית הראב"ד²⁸.

שהכלל שאין למדין מקודם מ"ת אמורה רק בנוגע להל' מכיון שניתנה תורה ונתחדשה הלי'²⁹, משא"כ כאן שמדובר אודות מציאות- שיש לעיר נדחת גדר של ציבור- למדין מקודם מ"ת אע"פ שמוזה בא ממילא נפק"מ בהל' בפועל. ובמילא מובן שע"י תשובה מתבטל ממילא המציאות של ציבור בעיר נדחת. והתשובה שמועיל לדברי הרמב"ם אינו שמבטל העונש, אלא שבטל הגדר של ציבור ונעשים ממילא יחידים ובמילא נתבטל העונש של עיר נדחת.

וזה שנכסי צדיקים נשרפין בתוך השלל אינו חלק מעונשי עיר נדחת אלא הרי הוא בגלל שהם חלק מהעיר, היינו שאינם נכסי יחידים (צדיקים) אלא ה"ה שללה של עיר נדחת. ולכן ה"ז לימוד בנוגע למציאות, ויכולים ללמדו מקודם מ"ת ממונו של לוט מפני שלומדים הימנו רק שנכסים הנמצאים בתוך עיר נדחת נחשבת כחלק ממנו.

ולכאורה י"ל שבשיחה זו מוסיף כ"ק אדמו"ר בסברא זו "שבדבר שבמציאות למדין מקודם מ"ת", שהרי בחלק א'³⁰ מבואר כלל זה רק בנוגע לתכונות הנפש, שאין מערבין שמחה בשמחה מפני שא"א לבנ"א להיות כולו בתוך שתי ענינים בבת אחת. אבל בחלק ט'³¹ מוסיף רבינו שכלל זה שלומדים מקודם מ"ת נוגע גם לדבר שמציאותו נעשה באופן מסוים. היינו שאפי' מציאות כעיר נדחת שנעשה מציאותו ע"י שבאים

(24) ירושלמי סנה' פ"י ה"ח, תוספתא סנה' פי"ד, א.

(25) שם.

(26) וירא יח, כא.

(27) תרגום אונקלוס שם. וראה גם ת"י ותיב"ע שם.

(28) כנ"ל.

(29) שבת, קלה סע"א ואילך.

(30) שם.

(31) שם.

רוב אנשי' ועובדים ע"ז יכולים ללמוד מקודם מ"ת. בנוגע לתכונות הנפש ה"ז דבר תמידי שאינו משתנה בכל מקרא ואדם שהרי זהו טבעו של כל נפש שבמעמד מסוים ירגיש באופן כו"כ, משא"כ בנוגע למציאות של עיר נדחת ומ"מ יכולים ללמוד - ולא רק בענין ופרט אחד אלא עד בנוגע לכליין כל העיר - מקודם מ"ת.

- ז -

וממשיך³² ומבאר ע"פ פנימיות הענינים, שבדרך כלל תשובה אינה מועילה מפני שהחוטא פגם גם בלבושים הגלויים הנראה לעיני ב"ד, ואינם נשתנים ע"י תשובה שבלב שהרי זה גופה שיכולים לחשוב שעדיין לא עשה תשובה ה"ה ראי' שחסר אצלו. אבל בערי נדחת כל מציאותם של קהל וציבור בנוי' ותלוי' בעניני פנימיים שלהם שהרי כל מציאות של ציבור נעשה ע"י "שורש נפשם בה" אחד" שפועלת גם בגוף הגשמי, ולכן יש ערי נדחת דוקא בבנ"י ולא באומות העולם מפני שרק בבנ"י נמצאת חלק ה' ונפשם פועלת גם בדברים ונכסים הגשמיים שלהם. ומצד בחירה פועלת אחדותם מצד נשמתם בע"ז ממש ולכן שייכת בם מציאות וקהל של ערי נדחת. ועפ"ז מובן איך יכולים לעשות תשובה, מפני שכל מציאותם מעיקרא תלוי' ברוחניות. ואפי' הפגם בעניני החיצוניות שלהם תלוי לגמרי על עצם הנפש. ולכן ע"י תשובה בעניני נפש ורוחניים פועלת ממילא בהפגם החיצוני שלהם.

וגם זה מוסיף בזה שבדבר שבמיצאות למדין מקודם מ"ת, שהרי מובא בהערה 38; "ומה שגם בסדום ה' הגדר דעיר הנדחת, היינו לפי שקודם מ"ת, לא הייתה עדיין ההבדלה שבין ישראל לעמים. ולכן בנוגע לע"ז [שהיא מז' המצות שגם ב"נ נצטוו עליהם], ה' אפשר להיות מציאות ד"ציבור" גם בבנ"י עכ"ל. היינו שגם בנוגע למציאות שכל יסודו הוא ענין רוחני, פועלת עצם נפש האלוקית בכל שאר מציאותו וחלקו בעולם יכולים ללמוד גם קודם מ"ת. שבאמת כבר בחלק א' לקח רבינו הכלל ללמוד ולהסביר בעניני רוחניים, אבל רק בנוגע לתכונות הנפש. אבל כאן מסביר רבינו הכלל בפני' הענינים גם כמו שפועלת על גשמיות העולם, היינו שעושה קהל ועיר נדחת כנ"ל.



אגרות קודש

חלק ממכתב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בנוסח מכתב ברכה ששלח הרבי לקראת האפשערענעש הי' כתוב¹ "הנה מועתק לקמן קטע ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר" ובתחילת שנות הממ"ס² התחיל להיות "הנה מועתק לקמן חלק ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר".

ושמעתי ביאור על זה על פי מה שכתב א'³ להרבי שלרגל יום הולדתו ישתדל לחזור מאמר חסידות - כולו או קטע. והרבי מחק תיבת "קטע", וכתב: "חלק" והוסיף

"(*) נפ"מ - קטע - דבר שנקטע ונפרד,

כ"שאתה תופס חלק מן העצם אתה תופס בכולו".

ועוד יש לומר ע"ד לשון נופל על לשון ולקשרו עם האפשערעניש ש"נקראת בפי ההמון "חאלאקע" ושורש מלה זו נובע מלשון המקרא, ואנכי איש חלק"⁴. ודו"ק.



(1) ראה אגרות קודש חלק ה' מכתב א'רמב.

(2) לראשונה מצאתי מיום ז' אדר תשמ"ג. ראה לינק זה ע' 10 -

<http://teshura.com/Rimler-Schneider%20Sivan%2014%205765.pdf>

(3) ראה לינק זה ע' 19 -

<http://www.teshura.com/teshurapdf/Mockin-Simpson-%2022%20Adar%20I%205779.pdf>

תודתי נתונה להרב זעליגסאהן שיחי'.

(4) טעמי המנהגים עמוד רסט.

נגלה

איך אכל רשב"י במערה מחרובין הרי היו ערלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך

ידועה הקושיא האיך אכל רשב"י זיע"א במערה חרובין מהעץ בשלשה שנים הראשונות, הרי היו ערלה.

והנה אחי הרב אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס תורת הקטן – כרם אליעזר ושא"ס, כתב בזה כמה תירוצים חדשים, ואלו דבריו היקרים:

מבואר בגמרא (שבת לג, ב) שכשנתחבאו רבי שמעון בר יוחאי ובנו רבי אלעזר במערה נעשה להם נס ונברא להם שם עץ של חרובין כדי שיוכלו לאכול מפירותיו, ומעיין לשתות מים. וכבר ידועה קושיית העולם – וכן מובאת קושיא זו בשם המהרי"ד מבעלזא זצ"ל – האיך היה מותר להם לאכול תיכף מהעץ של החרובין והרי לכאורה יש בו איסור ערלה כל שלשת השנים הראשונות, ויש על זה הרבה תירוצים.

אילן שאינו מתקיים ג' שנים האם יש בו ערלה

ולענ"ד נראה ליישב ע"פ המובא במדרש תלפיות (ענף חרוב) וז"ל: אילן החרובין שהיה לרשב"י במערה בכל ערב שבת היה נהפך לאילן של תמרים, ומקורו בשם החכם השלם הר"ר יעקב פאראג נר"ו, ששמע מהר" יוסף בואש שקיבל ממוה"ר יהונתן גאלנטי זצ"ל שקיבל מהזקנים שקיבלו איש מפי איש עד רשב"י זל"ה, והביא ראיה לזה מהא דאיתא במדרש רבה (אסתר פרשה ג' סק"ז, קהלת פרשה ד' סק"ח) שרשב"י ובנו אכלו במערה חרובין ותמרים, ובירושלמי (שביעית פ"ט ה"א) איתא שאכלו חרובין דתרומה, ובהערות ותיקונים על פסיקתא דר"כ (פסקא י' ויהי בשלח פרעה ס"ק קנ"ד) כתב שהוא ט"ס וצ"ל חרובין ותמרים, וכ"ה הגירסא בפסיקתא דר"כ כת"י אקספארד (עכ"ד).

והנה לפי"ז אם נאמר ששייכים בו דיני ערלה יוצא לכאורה שלעולם יהא אסור לאכול פירות אילן זה שהרי לעולם לא עוברים עליו שלש שנים שלימות שהרי כל שבוע היה מתהפך לתמרים וא"כ נעשה לכאורה לעץ חדש וצריך להתחיל ולמנות מחדש את שלשת שנים.

וראה בחזו"א (ערלה סימן י"ב סק"ג) שכתב וז"ל: ונראה דגזע המתקיים שנתיים או שלש שנים ואח"כ הגזע כלה והשורש קיים ומוציא גזע אחר, או שגם השורש כלה

וחוזר וצומח מזרע הנופל כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי ודאי לא אילן הוא, דאין סברא שיהא אילן שפירותיו לעולם אסורים (עכ"ל, וחוזר וכתב כן בקיצור דיני ערלה אות ל"ח).

ולמדנו מדבריו דאיסור ערלה אינו שייד רק בדבר המתקיים יותר משלש שנים שבזה אמרה תורה שלא יאכלו את הפירות רק לאחר ג' שנים, אבל אילן שאינו מתקיים יותר מג' שנים אין בו כלל איסור ערלה דלא אסרה תורה את הפירות לעולם וע"כ שאינו בגדר אילן, ולפי"ז א"ש גם בעץ החרובין שלא היה מתקיים יותר משבע ימים וכנ"ל, וממילא אין שייכים בו דיני ערלה שא"כ לעולם יהיו פירותיו אסורים.

ולא מסתבר כלל לומר דאזלינן בתר עיקר האילן וכיון שעיקר האילן נשאר קיים כל ה"ב שנה אז אף שפירותיו משתנים נחשב כאילן אחד, דהרי כל עיקר האילן הוא הפירות וכיון שיש בו ב' מיני פירות הרי הוא כב' אילנות ואפשר עוד דגם עיקר האילן נשתנה ונתהפך לאילן של תמרים ולא רק הפירות.

ומיהו יש לפלפל בזה קצת דאפשר דסברת החזו"א הוי רק באילן שמצד עצמו אינו מתקיים יותר מג' שנים משא"כ הכא שמאליו לא ישתנה האילן רק ע"י נס, והרי אחר שיצא רשב"י מהמערה מסתמא לא נשתנה שוב לתמרים בבוא יום השבת, ומיהו אפשר דכיון דכל קיום אילן זה היה ע"י נס, ולאחר שיצא רשב"י מהמערה אולי לא המשיך כלל ליתן פירות, וא"כ הוי כאילן שאינו מתקיים.

האם אזלינן בתר מין האילן או בתר כל אילן בפנ"ע

ועדיין יש להעיר בזה דאפשר דסברת החזו"א היא רק כשאנו דנים על מין אילן מסויים אם הוא אילן או ירק, דבזה [וכגון לענין הבננות דאיירי בהו בחזו"א שם] אפשר לקבוע את המציאות על ידי סברא זו דלא יתכן שהתורה אסרה מין מסויים של פירות לאכלם לעולם מחמת איסור ערלה דהרי איסור ערלה הוא איסור שיש היתר לאיסורו לאחר שלש שנים.

אבל באופן שברור לנו על מין מסויים שהוא אילן אז אף אם אירע שנטעוהו באיזה אופן שלא יחזיקו פירותיו ג' שנים אין זה מתיר איסור ערלה מפירות אלו, ולפי"ז ה"נ הרי עץ החרובין מחזיק שנים רבות ושייכים בו דיני ערלה, וא"כ אף שהתם אצל רשב"י לא החזיק אילן זה יותר מששה ימים עדיין אין זה מפקיע ממנו איסור ערלה כיון שביסודו הוא מין אילן.

וראייתי בספר דרך אמונה (הלכות מע"ש ונט"ר פ"י ה"ח בד"ה הנוטע) שהביא את דברי החזו"א, וכתב ע"ז וז"ל: ויש לעיין באותן שנוטעים אילנות רכים לתוך עצים שאינו יכול להתקיים בו ג' שנים, ודעתם להעבירם אח"כ כשיגדלו, כמו שדרך הרבה

אנשים לעשות כן היום, האם נוהג בהן ערלה בעודן בעציץ כיון שאין מתקיימין שם ג' שנים – ודין זה נפק"מ לקולא ולחומרא אם נוהג ערלה בפירות שצמחו בהעציץ, וגם אם אח"כ כשמעבירין אותו אם צריך למנות שני ערלה מחדש, וצ"ע (עכ"ל).

ומשמע דס"ל דחידושו של החזו"א שייך בכל אילן ואילן בפנ"ע דכל שהוא עצמו אינו מתקיים ג' שנים אף שמינו מתקיים ג' שנים אין בו דיני ערלה [אך גם לדידה לא ברירא דין זה ונשאר בצ"ע], ולענ"ד נראה יותר דאזלינן בזה בתר מין האילן וכל שמיין אילן זה אינו מתקיים ג' שנים בזה אינו נוהג ערלה, אבל במין אילן שמצד טבעו הוא מתקיים ג' שנים אלא שנטעו בעציץ ולכן אינו מתקיים ג' שנים בכה"ג מסתברא שנוהג דין ערלה.

ומיהו אכתי י"ל בנדו"ד לגבי עץ החרובין של רשב"י דאף דעץ חרובין מתקיים יותר מג' שנים מ"מ כיון שאילן זה הוא אילן מיוחד ביותר שהוא לפעמים חרובין ולפעמים תמרים ממילא הוי כמין אילן בפנ"ע ושוב אין בו דיני ערלה כיון שאין כל מין שבו מתקיים ג' שנים.

טעם הדבר שאין ערלה באילן שאינו מתקיים

והנה בטעמא דמילתא שאין איסור ערלה באילן שאינו מתקיים מבואר בדברי החזו"א דנקט כן מסברא שלא אסרה התורה פירות אילן מסויים לעולם, ואולם בדרך אמונה (שם) לאחר שהביא את דברי החזו"א הנ"ל כותב בזה"ל: ומסתמא הטעם משום דכתיב שלש שנים וגו' ובשנה הרביעית וגו' וצריך שתהא ראויה לשנה רביעית וחמישית (עכ"ל) ולפי"ד אין זה סברא אלא דילפינן לה מקרא, שלא אסרה תורה ערלה רק באילן ששייכת בו שנה רביעית וחמישית.

ולכאורה יש בזה נפק"מ טובא לדינא באילן המתקיים רק ארבע שנים דלפי טעמו של הדרך אמונה אין דין ערלה רק במתקיים חמש שנים דבעינן שיהא ראוי לשנה החמישית, אבל לפי המבואר בחזו"א כל הטעם הוא רק משום דאין סברא שהתורה אסרה פירות לעולם, ולפי"ז כל המתקיים מעט יותר מג' שנים הרי אז יהיו פירותיו מותרים, ואף שבשנה הרביעית צריך לחלל את הפירות [או לאכלם בירושלים] עדיין אין בזה כ"כ סברא לומר שלא יתכן שהתורה תצריך לאכול פירות באופן זה, ודו"ק.

והנה כבר נתבאר לעיל דלדעת הדרך אמונה אזלינן בזה בתר כל אילן ואילן בפנ"ע אם הוא מתקיים ג' שנים, ויתכן דאזיל לשיטתו דילפינן דין זה מקראי דבעינן שיהא ראוי לשנה רביעית וחמישית דלפי"ז יתכן דאזלינן באמת בתר אילן זה, אבל לפי המבואר בחזו"א גופיה שהטעם הוא משום דלא מסתברא שהתורה אסרה פירות אילן לעולם נראה יותר דאזלינן בתר מין האילן, וכל שמינו ראוי להתקיים ג' שנים שוב לא שייכת בו הסברא הנ"ל.

והנה מש"כ החזו"א דכל אילן שאינו מתקיים ג' שנים לא שייך בו ערלה דא"כ יהיו פירותיו אסורים לעולם, יש להעיר דמשכח"ל שיהא היתר לפירותיו באופן שנטעו לפני ט"ו באב ונמצא שעד ר"ה עברה שנה וא"כ לאחר שנתיים ומ"ה יום יעברו שני ערלה ידידה. ויתכן דאה"נ ומש"כ החזו"א ג' שנים הוא לאו דווקא וכוונתו שיהא שייך בו היתר לאחר שנות הערלה. ומיהו מלשון החזו"א (בדיני ערלה) לא משמע כן וצ"ע.

ולפי דברי הדרך אמונה הנ"ל יתכן שזה תלוי בכל אילן ואילן בפנ"ע, ולפי"ז אילן המתקיים שנתיים ומחצה אם נטעו בתחילת השנה אין בו דיני ערלה שהרי א"כ לא יהא מותר לעולם, ואם נטעו סמוך לר"ה באופן שאפשר למנות שנות ערלה ויהא לו היתר אח"כ ינהגו בו דיני ערלה [ולפמשנ"ת דלדעת הדרך אמונה צריך שיתקיים גם בתחילת השנה החמישית א"כ משכח"ל הנפק"מ באילן המתקיים שלש ומחצה שנים].

בעץ החרובין היו כל הטעמים

עוד נראה לענ"ד ליישב עפ"י מש"כ בספר שפתי צדיק להר"ק מפילץ זצ"ל (ל"ג בעומר סק"ה) דרשב"י ובנו טעמו בפרי החרובין את כל הטעמים שבעולם דומיא דמן, ולפי"ז יתכן לומר שהיתה להם אפשרות לכוין בו לטעם אחר ולא טעם של חרובין וממילא אין בזה איסור ערלה שהרי נתהפך לדבר אחר, וכגון אם נתכוונו לטעום בו טעם בשר הרי זה כבשר וממילא אין בו דיני ערלה.

ומיהו לכאורה זה תלוי במה שנחלקו האחרונים בגמרא (יומא עה, א) לענין המן אם טעמו בו טעמן וממשן של כל הדברים או רק טעמן ולא ממשן, וכבר כתבו האחרונים שיש בזה נפק"מ לדינא אם היה מותר להתכוין באכילת מן לטעם של דבר איסור דאם היה רק טעם ולא ממשות שרי אבל אם הוי ממשות אסור, ובנידון דידן הוא להיפך שאם היה רק טעם נמצא שלא נשתנה לגמרי וממילא יש בו איסור ערלה, אבל אם היה טעמן וממשן של שאר דברים א"כ יש אפשרות להפקיע ממנו איסור ערלה. [ואין זה דומה להא דקיי"ל אין מבטלין איסור לכתחילה דהכא לא נתבטל ברוב רק נפקע לגמרי, וק"ל]. עכ"ל אחי הגר"א שליט"א.



מהו לשון "בל יראה ובל ימצא" (גליון)

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – קאלאני, נ.י.

- א -

בגליון א' קצג כתב אבי מורי הגה"ח רי"א רובין שליט"א (וראה ג"כ מ"ש בגליונות א' קפו, א' קפח), בעיון מילת 'בל' השלילית של איסור 'בל יראה ובל ימצא', שמצויה בלשון המשנה וגמרא גם בעוד עשרה איסורי דאורייתא: 'בל יחל', 'בל תאחר', 'בל תגרע ובל תוסיף', 'בל תלין', 'בל תשחית', 'בל תשקצו', 'בל תקטירו', ו'בל תקיף'. וקשה, 'וכי כעורה' לשונה של תורה? שבמקור איסורים אלו בתורה נאמרו כולם ב'לא'?

ומבאר שם: "ואולי יתיישב לפי ביאורינו לעיל (נדפס בהערות וביאורים גליונות א' קפו, א' קפח) בחילוק המובנים בין מילות 'לא' ו'אל' אי הוצאה בשבת הוי מלאכה גרועה או חשובה, שמילת 'בל' היא במקום 'אל', שיש בו גם מובן רגשי ורוחני". עכ"ד.

ואח"כ ראיתי שבלקוטי שיחות (חלק יז ע' 205 הערה 4, שלומדים עתה כו"כ מאנ"ש בכל העולם) מציין ללשון רבינו הזקן בשו"ע חו"מ בהל' גזילה וגניבה, וזה"ל ק (ההדגשה במקור):

"ברמב"ם ריש הל' גניבה (בדפוסים שלנו) הביא הכתוב "לא תגנוב". אבל בחינוך מצוה רכד מעתיק ל' הרמב"ם "לא תגנובו". וכ"כ הרמב"ם בסהמ"צ מל"ת רמד ובמנין המצות בראש ספר היד "לא תגנובו". וכ"ה בטוש"ע חו"מ סי' שמח ס"ב (וראה רמב"ם רפ"ט שם). ובשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה סוס"ב "בבל תגנובו" ואכ"מ. עכלה"ק.

והרי רואים שמעיר כ"ק אדמו"ר על לשון שו"ע אדה"ז שלגבי גניבה שינה אדה"ז מכל הפוסקים הקודמים, וכתב לגבי איסור "לא תגנובו" – "בבל תגנובו", שלכאורה לגבי גנבה לא מצינו לו אח לומר "בבל תגנובו", או "אל תגנובו" וכיו"ב. ויש לציין שזהו פעם היחידי שמביא אדה"ז פסוק זה בשו"ע.

ואולי הקושי של רבינו לזה ששינה אדה"ז בלשונו, הוא גם מצד החילוק בין "לא" ל"בל" כמשנ"ת בדברי אמו"ר שליט"א הנ"ל, שגבי גניבה לא שייך "אל" או "בל".

- ב -

אמנם מסיים כ"ק אדמו"ד שם "ואכ"מ" – הרי מובן שרק שם "אין כאן מקומו",

אבל במק"א יש מקום לבארו, ואף שמי אנו לפרש דבריו הק' וכו', אבל מ"מ אולי י"ל הביאור עכ"פ בדא"פ.

ויובן בהקדם דלכאורה יש לעיין במקור הדברים בשו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגניבה ס"ב), וז"ל: "ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם שאף על פי שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אסור להציל עצמו בממון חבירו על דעת להפטר אלא על דעת לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין.

"ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו ואפילו לרפואת חולי שאין בו סכנה או להנצל בו מאנס שאנסו ביסורי הגוף שאין בהם סכנה מפני שהוא איסור של תורה ואין מתרפאים שלא במקום סכנה אלא באיסורי דברי סופרים כמ"ש בי"ד סי' קנ"ה.

"ואפילו לגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל שרוצה להנהותו ויודע שלא יקבל ממנו.

"ומכל מקום אם הגזלה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזלה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין על ידי אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזלה הרי זה זכות להגזול וזכין לאדם שלא בפניו. וגם אינו עובר בבל תגנובו שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל." עכ"ל.

הרי חזינו דבר פלא שבס"א בריש הל' גזילה וגניבה, כתוב: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי בין גדול בין קטן. ואפילו אם הנכרי ציער את הישראל (צער שלא שייך בו תשלומין). ואף על פי שפחות משה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחלה".

הרי צ"ב שבריש הל' גזילה וגניבה, כתוב: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה" ואינו מביא שום פסוק ומקור לזה (וכידוע הסגנון שבחו"מ בשו"ע אדה"ז שהוא בקיצור וכו'), ורק בסוס"ב מביא (כעין) מקור וגדר לאיסור "בבל תגנובו". ולכאורה היה יכול לדלג ולהשמיט זה ולומר "וגם אינו עובר - שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל".

ואכן לכאורה י"ל שהיא הנותנת. שבכלל בחו"מ שהוא הקיצור וכו' אינו מביא המקור לכללות הדין בס"א, אלא במקום שצריך ליתם טעם לדין מיוחד. דהנה בס"ב כבר התחיל בדינים מיוחדים ולא רק בדין פשוט של גנב. בתחלה כתב בבא זו: "ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם".

ואח"כ ממשיך בעוד דין מיוחד: "ואפילו לגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל שרוצה להנהותו ויודע שלא יקבל ממנו", ומסיים בעוד יוצא מן הכלל: "ומכל מקום אם הגולה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגולה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין".

הרי חזינן מכל הנ"ל שמדובר בנדו"ד (בס"ב) בדינים מיוחדים, לכן אולי נקט אדה"ז לדין מיוחד זה בסיום דבריו שבנדו"ד זה דוקא יש היתר מצד "שכיון שהתשלומין יפין מהגולה הרי זה זכות להגזול וזכין לאדם שלא בפניו", ואינו מסתפק בזה ומוסיף עוד טעם "שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל".

ואם כנים הדברים הנ"ל של אמו"ר שליט"א הרי במקום כזה שאין בו גניבה ממש כל' "שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל", הרי אינו משום "לא תגנובו", אבל יש לחשוש ולשלול עדיין "בבל תגנונו" שהוא כעין "מלאכה גרועה" ורק מצד "שיש בו גם מובן רגשי ורוחני". וע"ז אתא אדה"ז לפסוק הלכה (מהש"ך סי' שנ"ט סק"ג) "אינו עובר" מהטעמים המבוארים שם.

ואף דמסתברא מילתא, לכאורה עולה מזה קצת חידוש בד' אדה"ז. דנמצא מזה שאף באיסורים שיש בהם "לא תגנובו" סתם וכרגיל, ואינם בד"כ "אל" או "בל", מ"מ אם יש בהם דינים פרטיים ומיוחדים וכו' שפיר יש לכתוב בחז"ל או עכ"פ בספרים וכו' בסגנון "בל" כדי לברר טעם ההלכה כנ"ל.

ועדיין צריך לעיין אם יש עוד מקומות בשו"ע אדה"ז באיסורים הנ"ל ששינה עד"ז, ואבבקש מהקוראים להעיר בזה.

* * *

[ויש לעיין עוד למה לא הסתפק אדה"ז בטעמו של הש"ך "שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה" ומוסיף עוד טעם "והוא אינו עושה זה בהסתר כלל" ומציין (בציונים המקוריים, הבאים בהדגשה בציוני מהדורא החדשה) ל"עייין רש"י ותוס' ב"ק עט ע"ב ד"ה וכיון, ודו"ק". וצלה"ב למה צריך להוסיף זה, וגם יש לעיין בגמ' בב"ק שם מדובר בנוגע לחילוק בין גנב וגזול ולנפק"מ לגבי תשלומין ד' וה'.

וגם בטור מובא כל דינים אלו, אלא בסדר אחר ואדה"ז שינה בסדר וז"ל הטור: "אסור לגזול אפילו ע"מ לשלם. וכתב א"א ז"ל דווקא שאין התשלומין בעין כההיא דמיייתי עלה שרצו אנשי דוד ליקח גדיש של שעורים ולתת במקומו של עדשים ועדיין לא היו בידם העדשים אלא רצו ליקח גדיש של שעורים של ישראל ולכשיזדמן להם גדישי עדשים של פלשתים יתנו לישראל במקום גדיש השעורים אבל אם היו מזומנים העדשים אפילו אין בעלי גדיש שעורים לפנינו מותר לזכות להם גדישי עדשים [ע"י

אחר] דעדיפי מהשעורים וזכין לאדם שלא בפניו ודוקא שידוע שזכות הוא לו כגון בדבר העומד לימכר אבל מחפצי ביתו לא:

ואפילו אם הוא בסכנת מות ובא לגזול את חברו ולהציל את נפשו אסור לו לגזול אם לא על דעת לשלם דודאי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש לכך הוא רשאי ליטלו ולהציל נפשו אבל לא יקחנו אלא על דעת לשלם ואפילו הלוקח מחברו בתורת שאלה אם אינה מדעת הבעלים נקרא גולן".

וע"ד הסדר בטור כן הוא במחבר: "סעיף ב – אסור לגזול אפילו ע"מ לשלם דבר יפה ממנו ויש מי שאומר דהיינו אם אין התשלומין בעין שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים ע"י אחר: סעיף ג – כל הגזול את חברו אפילו שוה פרוטה כאילו נוטל נפשו: סעיף ד – אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו שלא יקחנו אלא על דעת לשלם".

ומצד חוסר הזמן קצרתי בזה ועוד חזון למועד].



חסידות

מעלת ג"ע התחתון

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בדרך מצותיך מצות פרי' ורבי' כתוב וז"ל: "ועוד יובן הפלגת וגודל ערך ירידה זו איך שהיא מאיגרא רמא לבירא עמיקתא ע"ד אחר¹, דהיינו ממה שמצינו שארז"ל (חגיגה ט"ו ב') באחר מוטב דלידייני' וליתי לעלמא דאתי ור"ל אפי' לג"ע התחתון, והנה הדין והיסורים של גיהנם הם מרובים וגדולים מאד כמ"ש באגה"ת (פי"ב) בשם הרמב"ן שגם יסורי איוב ע' שנה אינן כדאי אפי' נגד שעה א' בגיהנם ומשפט רשעים בגיהנם י"ב חדש (עדות פ"ב מ"י) הם יותר משמנה וקרוב לט' אלף שעות ומשעה שמת אחר בחיי ר' מאיר² שהיה קודם רשב"י כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפי' המשניות

(1) תרתי משמע.

(2) משמע שדונו את אחר משעה שמת בחיי ר' מאיר. ויש לעיין בזה שהרי מהגמרא משמע שדונו אותו רק "כי נח נפשיה דר' מאיר" וכמ"ש בגמרא חגיגה טו ע"ב. "אמר ר"מ מוטב דלידייניה וליתי

ותוי"ט פ"ק דשבועות (משנה ד') שהי' רבו של רבי שהי' רבו של ר' יוחנן שהאריך ימים הרבה וכשמת הוא פסק קוטרא מקברי' דאחר, וכ"ז מוטב גם בשביל תענוג ג"ע התחתון, צא ולמד כמה נפלאה הפלא ופלא גם מעלת ג"ע התחתון אשר כדאי וכדאי וטובה מרובה ונפלאה עד מאד גם לסבול יסורים כ"כ בשבילו בלבד, שאין זה בנוהג בתענוג עוה"ז גם לסבול יסורים מועטים בשבילו ויאמרו לו הן³ וכו'".

ויש להעיר ממ"ש עד"ז בספר אור ישראל להר"י מסלנט עמוד 128 "וכאשר נבא לחשבון נמצא כי מן יום פטירת ר' מאיר עד זמן פטירת ר' יוחנן היה בערך מאה וארבעים או מאה וחמישים שנה. כי ר"מ הוה קשיש טובא מרבינו הקדוש כי ר"מ היה מתלמידי ר"ע כמבואר ביבמות דף סב וביום שמת ר"ע נולד רבי וכמבואר בקידושין דף עב, ב, וכן רבינו הקדוש האריך ימים הרבה בהפלגה עד מאה שנים נמצא כי בזמן פטירת רבי בודאי כבר עברו הרבה עשירות שנים מזמן פטירת ר"מ. והנה ר' יוחנן האריך ימים אחר פטירת רבינו הקדוש יותר מתשעים שנה. כי לאחר פטירת רבי ישב ר' אפס בראש שני שנים ומחצה ואחריו ר' חנינא בן חמא עשר שנים ואח"כ ישב ר' יוחנן בראש שמנים שנה וכמבואר כ"ז בסדר קבלת הראב"ד ובס' היוחסין ע"ש. וכל הזמן הרב מן יום פטירת ר' מאיר. כד סליק קוטרא מקבריה דאחר. עד עת פטירת ר' יוחנן. שהוא בערך מאה וחמישים שנה לא פסיק קוטרא מקבריה דאחר. והיה נדון באש של גיהנם. עד אשר הצילו ר"י בזכותו. נמצא כי היה כדאי לפני אחר. להיות נצרך באש מתלקחת של גיהנם כצרוף הכסף. משך מאה וחמישים שנה בערך. אך ורק כדי לזכות אח"כ להתענג בנועם הטובה של חיי העוה"ב....".



לעלמא דאתי מתי אמות ואעלה עשן מקברו כי נח נפשיה דר' מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר" ועיי"ש בפירוש רבינו חננאל. "זה שאמר רבי מאיר מתי אמות ואעלה עשן מקברו כלומר ידיו אותו הקב"ה באש יוקדת מעלה עשן כדי שיתכפרו עונותיו ויזכו לעולם הבא וכיון שהגיע רבי מאיר למות ביקש רחמים על זה וקבל תפלתו וכיון שמת עלה עשן מקברו של אחר".

(3) יש להעיר מברכות ט' ע"ב "משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום".

עצם הנשמה שומע הכרוזים העליונים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

מבואר בכמה מקומות בדא"ח¹ בענין הכרוזים העליונים ד"שובו בנים שובבים" וזאת קול יוצאת מהר חורב", דלכאורה מהו התועלת בהכרוזים, כאשר הנשמה אינה שומעת. ומבאר שהוא משום שעצם הנשמה שלמעלה, הנקרא מזל שבנשמה, הוא שומע את הכרוזים, והוא פועל בהארת הנשמה המאירה בגוף.

ולכאורה צריך ביאור בזה, וכי עצם הנשמה שהוא למעלה בעולמות עליונים צריך לכרוז שיעורר אותו בתשובה, הרי מעצם היותו עצם הנשמה למעלה בעולמות עליונים, ולא חלק הנשמה שירד ונתלבש בגוף ונה"ב, פשוט שאינו רוצה להיות נפרד מאלקות. ואדרבה, מבואר בכ"מ (הובאו ונתבארו גם בד"ה ואתה תצוה תשמ"א סעיף ה) שהנשמה למעלה רואה אלקות באופן מיוחד. ואם כן לשם מה צריכים לענין הכרוזים.

ואולי הכוונה שהכרוז משמעו, שמעורר בעצם הנשמה שתאיר בהארת הנשמה המלוכשת בגוף.

אלא שלפי זה צ"ב קצת הלשון הרגיל שהמזל שבנשמה הוא השומע את הכרוזים העליונים, שהרי זוהי כל משמעות הכרוזים, שהעצם שבנשמה יאיר בהארת הנשמה שבגוף, שזה בדרך ממילא מביא להתעוררות תשובה. ויש לעיין עוד בזה.



ישראל נקראו ארץ

הנ"ל

במאמר ד"ה אז ישיר תרכ"ט, תרל"א, תרמ"א ותרט"ה מבאר, ענין בקיעת הים לפני בני ישראל. ומבאר שם שישאל נקראו ארץ. בכל מקורות אלו הלשון הוא, שישאל נקראו ארץ כמ"ש: "כי תהיו אתם ארץ חפץ, והארץ לעולם עומדת, עמד וימודד ארץ, שיש פי' דקאי על נשמות ישראל".

ולפום ריהטא לא מובן למה הובא כאן הפסוק והארץ לעולם עומדת. ויש להעיר,

1) לקו"ת תצא לו, ד. האזינו עא, ד. שה"ש כד, א. שלח מו, ב. מאמרי אדה"ז תקס"ה ח"ב ע' תתלג. מאמרי אדה"א דברים ח"ד ע' א'קעא ואילך ובהנסמן שם. ובכ"מ.

שאכן בספר המאמרים תר"מ ח"א ע' תנ' הלשון הוא: "הנה הארץ הוא כנס", כמ"ש דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת, ואמרו במד"ד שהארץ הוא כנס"י וכמ"ש כי תהיו לי אתם ארץ חפץ", והוא (כנסמן במ"מ שם) במדרש קהלת רבה פרשה א, ד.

ולפי זה נמצא, שבכל המקורות הנ"ל מה שהובא הפסוק הארץ לעולם עומדת הוא רק כעין מראה מקום, שבמדרש על פסוק זה מפרש דארץ הם ישראל.

אבל לכאורה זהו הפירוש הפשוט בכתוב "כי תהיו אתם ארץ חפץ", ומה נתחדש במדרש זה בענין זה. ועכצ"ל שיש נקודה מסויימת בפסוק זה כפי שנתפרש ע"י המדרש שמוסיף בהבנת זה שנשמות ישראל נקראו ארץ. וצ"ע בזה.



מצות קידוש השם

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

באגה"ק סי' כט כתוב וז"ל: אך מודעת זאת מ"ש האריז"ל שכל אדם מישראל צריך לבא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דיבור ומעשה להשלים לבושי נפשו ולתקנם שלא יהא לבושא דחסרא כו' לבד מצות התלויות במלך שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם כו' והטעם הוא כדי להלביש כל תרי"ג בחי' וכחות שבנפשו אחת מהנה לא נעדרה כו'. ע"כ.

ובהל' ת"ת פ"א, ד כתוב וז"ל: וכן אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים עד שתקיים כל התרי"ג מצות במעשה דיבור ומחשבה ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן'. ע"כ.

בפשטות מובן, שאדם שהחליט בנפשו לקיים איזה מצוה ולבסוף נאנס ולא קיימה, הרי "אונס כמאן דעביד - לא אמרינן". ולכן, למרות רצונו העז והשתדלותו, ולמרות מחשבתו שהקב"ה מצרפה למעשה, אם לא קיים בפועל מצוה פרטית זו כל ימי חייו, מוכרח הוא להתגלגל עד שיקיימה בפועל ממש.

ויש לעיין מהו הגדר במצוות קידוש השם שהיא מס"נ. מובן מאליו שיש כמה דרגות בקיום מצוה זו. רב המרחק מהלשון המורגל בדא"ח "לקבל עליו מלכות שמים

(1) בלקו"ש ח"ח ע' 192 הע' 55 מסביר את חילוקי הלשונות בין מ"ש באגה"ק להל' ת"ת.

במסירת נפש² עד לדרגת רבי עקיבא שמסר נפשו בפועל ממש. וא"כ, מתי נקרא שאכן שקיים מ"ע זו, בנוגע למ"ש האריז"ל אודות גלגול הנשמות.

ויש לחלק את זה לכמה אפשרויות:

(א) בכח. "ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית' בין בפועל ממש כמלאכים עליונים בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'".

(ב) כשבא לידי נסיון. אבל בפועל לא נהרג על קידוש השם. ע"ד שהיה בזמן מרדכי ואסתר. "בימי מרדכי ואסתר מס"נ ממש על קדוש השם שהרי המן לא רצה להרוג אלא יהודים. וכמאמר כל הכופר בעכו"ם נק' יהודי. ולכן נק' מרדכי איש יהודי ואף שהיה משבט בנימין. ואף כהנים ולוים שבאותו הדור נק' בשם יהודים לפי שמס"נ על קדה"ש ולא המירו דתם להחיות נפשם"⁴.

(ג) בא לידי נסיון, ואכן בפועל נהרג ר"ל על קידוש השם. כמו רבי עקיבא ושאר קדושי עמינו שמסרו נפשם בפועל ממש על יחוד וקידוש השם, הי"ד. וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת ה, ד: "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם. ואם היה בעשרה מיישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו. ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן. ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה. ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח".

ולכאורה, באופן הראשון הרי זה רק בכח, ולא הגיע קרוב למצב שדרשו ממנו לבחור בין המרת הדת וקידוש השם. ולכן לא קיים מצוות קידוש השם.

ולעומת זאת היא הדרגה השלישית. שאין קיום למעלה ממנה.

השאלה היא באופן הב', האם נאמר שזה שהגיע ממש למצב שהי' קרוב ליהרג על קידוש השם ר"ל, וברגע האחרון ניצול, האם קיים את המצווה במילואה או שהיות

(2) ובזה יובן למה צוה משה רבינו ע"ה במשנה תורה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במסירת נפש . . שיוכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו שיהיה קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימוש מזכרונו. (לקו"א ספכ"ה).

(3) לקו"א פ"ו.

(4) תו"א צא, ב.

ובפועל נשאר בחיים, נשאר 'חלק' (מזערי או עיקרי) מהמצוה שלא קיימה⁵.

והנה כ"ק אדמו"ר הזכיר כו"כ פעמים מ"ש במגיד משרים בכ"מ את מה שאירע לר' יוסף קארו (הבית יוסף), ששאף למסור נפשו על קידוה"ש אבל למעשה מפני סיבה נענש ולא יצאה מחשבתו לפועל.

בלקו"ת פ' אמור לב, ד בהגהת אדמו"ר הצ"צ הדברים מנוסחים בצורה מעניינת, וז"ל: "וגם בכל נפשך כפשוטו אפילו נוטל את נפשך ע"ד מ"ש מי לי בשמים ועמך לא חפצתי כו' שהוא מסירת הנפש והרצון להיות לו רק רצון א' לה', (ומ"מ אינו דומה לביטול דשרפים דהתם רצונם ליפרד מן הפתילה מעצמו לאסתכלא כו' והיא בחי' העלאה משא"כ בכל נפשך שעושה ההסכם שאפילו נוטל כו' אין זה העלאה לבדה דאדרבה הוא חפץ ג"כ בעסק התורה ומצות רק שעושה ההסכם שאפילו נוטל כו' והסכם זה הוא מ"ע רמה ונשאה כי מצות בכל נפשך אפי' נוטל כו' הוא ממנין המצות כנודע...".

לכאורה משמע שההסכם הוא קיום המצווה. ולפי"ד, ההסכם האמיתי של כאו"א למס"נ בק"ש מספיק להחשב שקיים מצווה זו.

אבל צ"ע אם אכן התכוון לזה אדמו"ר הצ"צ, שהרי מובן שאין להשוות בין ההסכם שיש לזה שמתבונן בק"ש ותפילה למסור נפשו במס"נ (אופן הא'), גם אם מוכן לזה בפו"מ, לזה שעומד על הגרדום כי בחר למסור נפשו כפשוטו שלא לכפור בה'. (אופן הב'). אף שלמעשה לא הוצרך למסור נפשו בפועל ממש). וכ"ש לאופן הג'.

או נאמר שהכוונה היא להסכם כזה שהוא קרוב למימוש ההסכם. כלומר, גדר 'הסכם' זה שכותב אדמו"ר הצ"צ, כדי שיחשב כמקיים מצווה עשה זו, הוא רק במצב שאפשר לו למסור נפשו בפועל.

ולכן אצל הב"י שבלי ספק הי' אצלו הסכם חזק, זה שלא התאפשר לו להגיע אפילו למצב שהוא קרוב למס"נ ממש, (אופן הב') נחשב כעונש כי לא מסר נפשו כפי שרצה. ולא באתי אלא להעיר.

(5) ואולי עי"ז יש לבאר את הלשונוות בסיפור על רע"ק. ברכות, סא, בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן? אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו. תלמידיו אמרו: עד כאן. כלומר, את ההסכם למס"נ ישנו כבר. ור"ע עונה להם: ואקיימנו. כלומר, לא הגעתי למס"נ בפו"מ. ואכמ"ל.

ביאור בתניא פל"ב (המשך)

הרב מאיר שלמה פייפ

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

- ח -

עוד ענין כללי שבדא"פ יש לבאר - ואולי זה גם יוסיף ביאור בענין הנ"ל, כיצד אפשר לאהוב כל אדם במציאותו כמו שהוא (ועד - הגשמיות שלו וכו') ואיך יעלים עין מחציו כאילו שכל מציאות חבירו הוא רק טוב?

ובאמת לא רק שאי"ז קושיא, אלא אדרבה נקודה זו הוא (לכאורה) ענין עיקרי שצדקה"ו בא לבאר בפרק זה. ועפ"י הבנה כללית בתוכן הפרק, יסולק קושיא זו.

- ט -

ובהקדים שאלה בכללית הפרק: מה נתחדש בפרק זה, בענין אהבת ישראל, שדוקא עי"ז (ע"י קיום הדברים הנ"ל) הרי זה ה"דרך ישרה כו'" לענין אהבת ישראל?

דהנה, לכאורה ההבנה המיתוספת עפ"י תורת החסידות בענין אהבת ישראל הוא: (א) הן בהאדם האוהב, (ב) הן בהאדם הנאהב, כדלקמן. ושני ענינים אלו לכאורה לא נתחדשו כאן דוקא, וגם אינם קשורים כ"כ לענין נשמתו עיקר וגופו טפל.

דהנה עצם זה שכל א' מישראל הוא חלק אלוקה ממעל ממש (שלכן יש לו אהבה מסותרת כו' ומוכן למסו"נ כו'), שלכן האהבה הוא מצד עצם נפשו, מצד זה שהוא יהודי (וגם רשע - כי מצד העצם שלו אע"פ שחטא ישראל הוא, וכו' וכו'), עד (כמשנ"ת בפרק זה) אחדות ישראל מצד שורש נפשם בה' אחד כו' - הרי אה"נ כל זה נתבאר בתורת החסידות, אבל למה כאן דוקא?

ולכאורה אף ה' מתאים יותר לבאר כ"ז מיד אצל פ"ב או פי"ח וכיו"ב? וגם, ה' אפשר לכלול כ"ז שם בקיצור - שכיון שכל ישראל יש לו חלק אלוקה כו' - "בזה יובן" שאהבת ישראל הוא לכל אחד כו' מצד עצם נפשו שהוא ישראל כו' וכל ישראל אחים ממש וכו'. ומה מיתוסף כאן בזה?

וגם האויפטו דחסידות בנוגע האדם האוהב, שלא יהי' אצלו הגשמיות שלו עיקר כו' וגם הישות אצלו בשפלות כו' ולכן יוכל לאהוב את השני מצד נשמתו, הנה כ"ז נתבאר בהרבה מקומות אחרים ולא רק כאן. דגם מה שנתבאר בפכ"ט, שמתבונן בשפלות גופו ונה"ב שלו כו' - שע"ז קל לו לוותר על עניני גופו כי אדרבה מואס בחייו ממש (גופו טפלה), עי"ז יאהוב את השני מצד נשמתו שזהו העיקר.

ובפרט ההתבוננות בפ"ל בשפלות עצמו לגבי כל אדם, שע"ז בודאי יעריך ויכבד את הזולת יותר ממנו ויותר על עניני עצמו בשביל הזולת שהוא יותר טוב ממנו כו' - הנה היות שזהו עצה מצויינת לבוא לידי אהבת ישראל, ה' אפשר לו לבאר כ"ז מיד אחרי פרק ל'.

א"כ למה צריך תחילה כל פרק ל"א לעורר רחמים על נשמתו וכו' ולפעול שמחת הנפש ע"י תומ"צ כו' - למה זה נצרך ומה זה מוסיף בשביל אהבת ישראל?

וכנראה מוכח מלשונו (רפ"ב) "ע"י קיום הדברים הנ"ל (ומפרט ב' הענינים) להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו (וגם) רק שמחתו תהי' שמחת הנפש לבדה" - מוכח מזה שצריך ב' הפרטים בשביל ה"דרך ישרה כו'" לבוא לידי מצות אהבת ישראל, וצריך להבין מדוע?

- יו"ד -

ובכלל צלה"ב, הרי לכאורה עפ"י חסידות ישנם כו"כ ביאורים איך להגיע לאהבת ישראל. הן מצד האוהב - ע"י שיפעל למעט הרגשת התאוות והצרכים אישיים שלו - כמבואר הדגשה זו באגה"ק בכ"מ, והן ובפרט מצד הנאהב - ע"י התבוננות במעלת היהודי כו', ובפרט דישראל וקוב"ה כולא חד וממילא הוא אלקות ממש.

(ובכלל ע"י כל התבוננות בגדולת ה' כו' נעשים עניני גופו כו' - פחות תופסים מקום, ונעשה אלקות יקר אצלו יותר - וממילא כל הקשור לאלקות, כולל אהבת ישראל כו').

וזה כולל כו"כ דרגות ואופנים וביאורים וכו' וכל הספרים מלאים בדבר זה, א"כ ביותר צלה"ב מה מיוחד כאן לגבי כל ביאורים הנ"ל, ואה"נ שי"ל שכל הנ"ל כלול במילים נשמתו עיקר וגופו טפלה - בקיצור ותמצית נמרץ, אבל כאמור, שכל אלה הם ביאורים בפני עצמם שאינם באים בהכרח בתור המשך פרקים אלו, ומדוע בא פל"ב בהמשך פרקים אלו דוקא?

אלא שכאן ההדגשה הוא על "גופו נבזה ונמאס כו' רק שמחתו תהי' שמחת הנפש", אבל מדוע זה הוא עיקר ה"נושא" וההדגשה באהבת ישראל?

- יא -

ונראה הביאור בזה בפשטות, שבפרק זה אין עיקר ענינו לבאר מהות ענין אהבת ישראל עפ"י חסידות, דזה באמת ה' יכול לומר אחרי פ"ב או פ"ל כו'. וכן, אין כוונתו לבאר "למה" לאהוב או איזה התבוננות מביא לאהבה כו' (כלומר שבא לבאר הבנה חדשה מה זה פנימיותו של יהודי כו', כמו שאפשר ללמוד בשטחיות הפשט בפל"ב

נפשו עיקר). וכן לא שפועל שגופו שפל ופחות תופס מקום אצלו כו' (כמו שאפשר ללמוד בשטחיות הפשט גופו טפלה).

אלא לבאר (כלשונו) מהו ה"דרך" (ישרה וקלה) שיגיע לזה האדם, וזה מתחיל מכמה פרקים לפנ"ז, וזהו:

בפכ"ט עוסק עם אחד שגם לפני זה התבונן בגדולת ה' ומ"מ לא נקלט אצלו. היינו, שידוע היוקר של אלקות, רק מה יעשה שהגוף וענייניו הם המורגשים אצלו בחוץ ובכבודות, ולכן אף שמבין עניני נה"א מ"מ אינו מרגישם.

הסיבה לכך היא גסות הנה"ב שלו, שהרגשת הגוף ונה"ב ביותר לא נותן להרגשת עניני נה"א (שזהו פשטות טמטום הלב - מחמת חומריותו וגסותו כו').

והנה, אדם מסוג זה, גם לא יוכל לפעול ולעורר בעצמו הרגש בהענין דאהבת ישראל, כי הרי הגוף עיקר ונפשו טפלה, שאף שידוע שהשני הוא נשמה וכו' וגופו לא חשוב כו' מ"מ אינו מרגיש כן כי אדרבה מרגיש את עצמו, כמובן במוחש.

ולכן, תחילה צריכים לבטש גופו ונה"ב כו' ולעולם ירגיז כו' וההתבוננות בשפלות עצמו בפ"ל, שעיי"ז הגוף נעשה נבזה ונמאס כו', שה"אויפטו" כאן הוא (לא בשכל, אלא) שבהרגש שלו אינו מרגיש יוקר בעניני נה"ב, וברצון הגוף ונה"ב אינו חפץ עוד. כלשונו: ועיי"ז ייפטר מהעצבות ממילי דעלמא.

ואח"כ ממשיך בפרק לא ענין הרגשת הרחמים ושמחת הנפש בצאתה מן המאסר, שעיי"ז נעשה כל ההרגשה והחוש שלו בעניני נה"א. כלשונו: שעיי"ז ישים כל מגמתו לכל בהן חיי רוחו כו' ועיי"ז ישמח ויגיל נפשו כו', כלומר שכל ענין של נה"א נוגע לו ביותר וכו'. כמובן בפשטות.

ומזה מגיעים לפרק ל"ב, שעיי"ז קיום הדברים הנ"ל, שעתה גם בהרגשה מוחשית הנפש עיקר והגוף טפל, עיי"ז מרגיש את הנשמה שלו, וממילא הוא גם ירגיש שהשני הוא - נשמה, שכל מהותו הוא היותו יהודי (והרי מצד הנשמות כולם אחים ממש כו'). וזה אפשרי להרגיש רק כשגם אצל עצמו נשמתו מורגשת עיקר ולא גופו בלבד.

וצריך לזה ב' הפרטים, הן (א) שגופו נבזה ונמאס בעניניו, וגם (ב) ששמחתו תהי' שמחת הנפש לבדה, לא מספיק (א) הידיעה והתבוננות דכל הנשמות מאוחדות וכו' (שנתבאר בכל הפרקים הקודמים החל פ"ב) כי מצד חומריות נה"ב שלו הרי זה לא מורגש אצלו, וממילא צריך להביטוש דפרק כט-ל.

אבל (ב) גם הביטוש לא מספיק, כי מה יועיל לו שנבזה בעניניו כו' - כדי לאהוב את הזולת, הרי בהשני אינו רואה עדיין את נשמתו, צריך להסתכל על הנשמה של השני ולא רק על נמיכות עצמו. ודוקא לאחר ששמגביר ו"קאכט זיך" בנשמתו והרגש

ושמחת נפשו (בפל"א) - עי"ז זה "דרך ישרה וקלה" שגם אצל השני יראה "און ער וועט זיך קאכן" בנשמתו של ההוא ולא בטפל שבו.

- יב -

וזהו גם המענה - איך אפשר לאהוב אדם שלכאורה מחובר מגוף ונשמה, שכאשר מסתכלים עליו רואים גם גוף ונפה"ב, ומ"מ לא ירגיש אלא אהבה כלפי הנשמה?

והמענה לזה, כי הנה כאשר ישנם עיקר וטפל - אין שמים לב אלא אל העיקר, כי אין הטפל נחשב לגבי העיקר. ממילא, כאשר מונח אצלו שהגוף ונה"ב הוא "טפל" - א"כ מי משים לב אליו? משא"כ המעלות שלו והמצוות שעושה וכו' - הרי זהו הנשמה שלו, זה ה"עיקר", והרי אינו מסוגל לראות אלא את העיקר, במילא פשוט שאוהבו, כי "דאס איז אלץ וואס מ'זעט".

וכנ"ל, אוהב אותו בפשטות, גם גופו ועניניו הגשמיים, כי הוא - כללות מציאותו, כל כולו נשמה, וממילא אותו לטובה בעיניו גשמיים בלי לחפש באם יבוא מזה לו טובה ברוחניות, זהו תכלית לעצמו. רק שרוצה טובתו ברוחניות ג"כ, ואדרבה, סוף סוף טובה ברוחניות נוגע ויועיל להשני יותר מטובה בגשמיות.

ולכן מתנגד הוא כ"כ "פארביסען" על השני, דמכיון שלא למד חסידות, הרי תפיסת עולמו כ"כ מצומצם ומכווץ (קליין-קעפעלדיק, פארקוועטשט), עד שהוא מסתכל על יהודי - ומה הוא רואה? מתוך כל העילוי וכו' דהנשמה שלו - הוא מתרכז על הדבר הכי טפל והכי קטנוני שבאותו יהודי, ואומר: "אה, הוא רשע". והסיבה לכך - כי גם אצלו העיקר הוא ה"טפל" שלו...

- יג -

כל הפרטים שנתבארו לעיל - תלויים זה בזה, (א) שלא מספיק (א) שידע שהשני יש "בתוכו" נשמה, או (ב) שהשני הוא רשע ורק שמכל מקום צריך לאהוב את נשמתו, אלא אדרבה צריך (א) "לאהבו", (ב) ולאהוב כללות מציאותו (כי מה כל מציאותו באמת - ה"ז נשמתו), (ג) ושזה יתבטא גם במעלותיו ובמציאותו הגלוי, הנה כ"ז הוא חלק חשוב ועיקרי מהתוכן והמטרה כללית של פרק זה.

כי כאמור, כל האויפטו דפרק זה בענין אהבת ישראל הוא - שבגלוי ובמוחש ירגיש אהבה, ומרגיש שהשני בפשטות ובגלוי הוא נשמתו, עד שלפעמים מתפשט גם מצד נפה"ב, כל הדברים האלו כולם - הם תוצאה ישירה מכך שפעל אצלו שירגיש שהשני במציאותו הגלוי הוא נשמה, שזה ע"י שפעל בעצמו שירגיש ש"נשמתו עיקר וגופו טפלה", שזהו אבן הפינה של הפרק.

שזהו ההמשך והקישור דכל הענינים בפרק זה, ביאור הרגש נשמתו עיקר וגופו טפלה, שעי"ז יראה בהשני שכל מציאותו הוא נשמתו. שלכן זוהי הדרך הישרה וקלה.

ולכן האהבה הוא לכאור"א בשוה כי הנשמות מאוחדות.

אבל יחד עם זה האהבה הוא גם בהתחשב במציאותו הגלוי' כפי שהוא גדול ועד קטן, שהן בהגדלות והן בהקטנות של השני מתבטא ה"עיקר" שבו, הנשמה. וזה חודר גם במעלותיו כפי שהוא מחולק מחבירו, ומי יודע גדולתן ומעלתן כו'.

ולכן מאריך ג"כ בענין אהבה לרשעים, כי לפי המבואר כאן מובן שגם ברשע אינו רואה אלא מציאותו העיקרית, שהיא נשמתו, שאשר לכן אוהבו כו'.

- יד -

ועתה כשנבוא לסוף הפרק יומתק ביותר - שאדה"ז ממשיך ומוסיף בנוגע לאדם שהתורה צוותה לראות את הרע שבתוכו - אף שנפשו עיקר וגופו טפל, "וגם לעורר רחמים בלבו עלי' כו' שהרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כו'." דלכאורה - כנ"ל - למה מאריך בזה ומה מוסיף בזה אדה"ז?

מבאר כ"ק אדמו"ר (בשיעורים בסה"ת) שכוונת אדה"ז בזה הוא, שרחמנות פועלת אשר היחס לכללות האדם יהי' - אהבה, דאה"נ שצ"ל שניהם, אהבה מצד הטוב ושנאה מצד הרע, והרי הטו"ר הוא חלק של האדם עצמו (לאהבה, לשנאותם), מ"מ הרחמנות פועל שהיחס לכללות האדם יהי' חיובי. עכת"ד.

וההסברה בזה היא, כי רחמנות - במהותו (כידוע ההפרש דחסד ורחמים) - הוא דוקא כשיש הן טוב והן רע. דלמשל אם כולו טוב, לא שייך רחמנות. ואם כולו רע, אין ראוי לרחם עליו. ורק כשיש הן טוב והן רע שייך רחמנות, שהרחמנות הוא שיתגבר הטוב על הרע. ולדוגמא (בנדו"ד), אם הנשמה לא היתה למטה אינה צריכה רחמנות, ואילו הנשמה לא היתה שייכת בעצם ללמעלה אין סיבה לרחם, ורק כיון שהנשמה מקורה למעלה באלקות ובכל זאת נמצאת למטה בגלות, ה"ז רחמנות גדולה. (וזהו שרחמים הוא בקו האמצעי שכולל חו"ג ומחברם יחד, להגביר הימין על השמאל).

וממילא אעפ"י שהתורה צוותה לראות הן הרע והן הטוב שממילא יש כלפיו הן הרגש האהבה והן הרגש השנאה, מ"מ, אין הכוונה שהרחמנות מבטלת לגמרי האהבה או השנאה, אלא פועלת - שהעיקר - יהי' אהבה. וא"כ אה"נ שישנו שנאה, אבל היחס לכללות האדם הוא אהבה, כי השנאה אינו אלא לחלק טפל שלו. כאמור לעיל, שהרע שבו הוא חלק טפל בלבד (גופו טפל), ונשמתו עיקר, וממילא כלפי כללות האדם מתעורר בעיקר תנועה של אהבה.

וזהו ממש מתאים לכל המבואר עד כאן בכל הפרק - ושזהו עיקר תוכן ונקודת הפרק, שהיחס לכללות האדם צ"ל מצד נשמתו, אהבה. דזהו לא מיבעי בסתם אדם, שאין צריך להסתכל כלל על הרע, אלא אפילו באדם שצ"ל שנאה מצד הרע ואהבה מצד הטוב, מ"מ הרחמנות פועלת שלכללות האדם - ההרגש יהי' אהבה. וזה פועל למעשה כנ"ל - שהיחס לכללות האדם הוא באהבה ובעשיית טובה כו'.



ג"ע התחתון - רוחני או גשמי

הת' יוסף קרוגליאק

תות"ל המרכזית 770

בקונטרס "ליקוטי אמרים - תניא - עם ליקוטי פירושים וביאורים מספרי וכתבי רבותינו נשיאנו" על פרקים מז-נ, מובאת הערה מכ"ק אדמו"ר על הנאמר בתחילת פרק מז, שם מבאר אדה"ז שאפי' עולמות העליונים הינם בבחי' גבול ותכלית וזלה"ק: "ואפי' עוה"ב וג"ע העליון . . . הן בבחי' גבול ותכלית".

וב"מראה מקומות, הגהות והערות קצרות" (הובא שם בקונטרס כנ"ל), כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "הא דלא חשיב ג"ע התחתון - לכאורה כי מקומו בארץ (ונכלל ב"עוה"ז הנזכר לעיל).

והנה על הנאמר שג"ע התחתון המבואר בדא"ח הוא רוחני, העירו העורכים שבאוה"ת בראשית (עמ' תקנ"ז, רע"א) לא משמע כן.

אבל באמת פשיטא שג"ע התחתון המבואר בדא"ח הוא גם כן רוחני. ויותר נראה לומר דנקט ג"ע העליון (שגם הוא "בבחי' גבול ותכלית"), ומזה מובן במכ"ש ג"ע התחתון.

דהנה, הקטע מאוה"ת שם (אליו בפשטות התכוונו העורכים), כתוב - כדלקמן, ויראה הקורא וישפוט האם לא משמע משם שג"ע התחתון הינו רוחני: "ועד"ז צ"ל ענין הנשמות שבג"ע התחתון שהוא בגדר מקום קצת זהו ע"י שהנשמה מתלבשת בלבוש רוחני מה שהוא בגדר מקום קצת כענין גופות המלאכים כו' ונקרא חלוקא דרבנן כו' אבל ג"ע העליון אינו בגדר מקום כלל".

ואשמח לשמוע בזה דעת המעיינים.



רמב"ם

טלטול מקצת דברים בשבת

הרב שלום דובער וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

כתב הרמב"ם הלכות שבת פכ"ד הי"ב: אסרו¹ חכמים לטלטל² מקצת³ דברים בשבת, בדרך שהוא עושה בחול⁴. ומפני מה⁵ נגעו⁶ באיסור זה. אמרו, ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול⁷, שנאמר (ישעיה נח, יג) "ודבר דבר". קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי⁸ שלא יהיה כיום חול בעיניו, ויבוא להגביה ולתקן (לסדר⁹) כלים מפניה לפינה או מבית לבית, או להצניע¹⁰ אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו, ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה¹¹ למען ינוח¹².

1) בהלכה זו, מבאר הרמב"ם טעם ראשון לאיסור טלטול מקצת דברים בשבת, ובהלכה הבאה מוסיף עוד שני טעמים לכך. בהערותינו דלקמן, נרחיב בכל הנוגע לטעם שכתב בהלכה זו, וכן בגדר איסור טלטול, ובהלכה הבאה יתבארו הטעמים הנוספים והנפק"מ שבין הטעמים. ושם יובא עוד טעם שנתבאר בדברי הראשונים, ודעת הרמב"ם בזה.

ולעיר, דלכאורה הואיל ובשתי הלכות אלו, מבאר הרמב"ם את טעמי האיסור, ואילו את פרטי האיסור מבאר בשני הפרקים הבאים, הרי היה לו לכתוב ב' הלכות אלו, לא בסוף פרק זה, אלא בתחלת הפרק הבא, כהקדמה להלכות המבוארות בו. ונראה, שהואיל ופרק זה עוסק בביאור הלכות הילוך ודיבור כשל חול האסורים בשבת (כמבואר בה"א וה"ד), ובהלכה דידן כתב, שהמקור של החכמים לאיסור טלטול, הוא בק"ו מאיסור הנביאים של הילוך ודיבור כשל חול, א"כ, כיון שאיסור הטלטול הוא תוצאה והמשך של איסורים אלו, על כן ראה לנכון לבארו בפרקין.

2) בלשון הפוסקים, נקרא איסור זה: "טלטול מוקצה", אבל הרמב"ם נקט "אסרו. לטלטל", ולא הזכיר כאן שם 'מוקצה' כלל. זאת משום שלדעת הרמב"ם, איסור טלטול אינו מכלל איסור מוקצה, דאיסור מוקצה אינו אלא לענין אכילה והשתמשות. וי"א שהוא מדאורייתא, ואילו איסור טלטול המבואר בהלכה זו הוא "גזירת חכמים" כמפורש ברמב"ם.

וביאור הענין בקצרה, דהנה איסור אכילה והשתמשות במוקצה יש אומרים שהוא

איסור תורה, וכמו שמצינו (פסחים מז, ב) לענין המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט, שלוקה חמש "וחד מיניהו משום מוקצה" (כי העצים היו מחוברים בין השמשות). ובגמרא שם "ומוקצה דאורייתא הוא, אמר ליה אין, דכתיב (בשלח טז, ה) והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו". וכן מבואר בריש ביצה שלדעת רבה הרי האיסור של ביצה שנולדה ביו"ט הוא מהתורה, שאין לאכול בשבת דבר שלא הוכן מבחול (אלא שלחלק מהראשונים אין זו אלא אסמכתא). ובגמרא שם ד, ב פסקו כרבה.

וכן ביאר החת"ס בפתיחה למסכת ביצה: "שני מיני מוקצה יש, אחד לאכילה ואחד לטלטול. ומוקצה לאכילה הוא קרוב לדאורייתא או דאורייתא ממש (לשיטת רבה), ואסמכוהו אקרא 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', משמע שאין לאכול בשבת או יו"ט בלי שהוכן מאתמול, וכל שמוקצה מדעתו הרי לא הוכן. . השני מוקצה לטלטל, אין בו איסור דאורייתא, אבל נחמיה בן חכליה גזר עליו למגדר ההוצאה". וכע"ז כתב החת"ס בשו"ת או"ח סימן עט, וכ"כ באג"ט מלאכת טוחן סק"מ, עי"ש.

ובדרך זו ביאר גם ב"מאורי אש" (לגרש"ז אויערבאך) פ"ב ענף ד', שהטעמים המבוארים ברמב"ם כאן, אין בהם נתינת טעם לאיסור אכילה או שימוש, אלא רק לאיסור טלטול. וביאר כהחת"ס, דאכן איסור טלטול ואיסור מוקצה לאכילה, הם שני ענינים שונים, ונאסרו מב' טעמים. וז"ל: "גם יש להרגיש כאן בלשון הרמב"ם, שבכל אריכות לשונו המזוקק, לא זכר כאן כלל שם 'מוקצה', ומשמע, דלטלטול כלי שלא לצורך וכן טלטול כלי שמלאכתו לאיסור, לאו מדין מוקצה נגעו ביה. והרגשה זו מפורשת היא יותר בלשון הרמב"ם פ"א מיו"ט הי"ז (ומעתיק לשונו) . . אלמא להדיא, דאיסור טלטול כלים שלא לצורך או טלטול כלי שמלאכתו לאיסור, לא חשיב כלל מוקצה, וטעמא דאסור, הוא כמו שכתב בהלכות שבת". וכ"כ גם ב"שלחן שלמה" ריש סימן שח: "בדין מוקצה יש שני סוגים, אכילה והשתמשות, ואיסור טלטול, והם שני ענינים נפרדים. הראשון, עיקר איסורו משום הכנה. והשני, גזירה אטו הוצאה".

אך בשו"ע ובשו"ע אדה"ז, נקרא גם איסור טלטול בשם 'מוקצה'. דאף שהכותרת של סימן שח היא: "דברים המותרים והאסורים לטלטל בשבת", ואילו בסימן שי: "דיני מוקצה בשבת". הרי אין זו חלוקה בין איסור טלטול לאיסור אכילה ושימוש. שהרי בריש סימן שח כתב הב"י: "כלל הדברים המוקצים שאסורין לטלטל, מתחלקים לששה חלקים", ומנה שם גם כלי שמלאכתו לאיסור. ובסימן שי, כבר בס"א מיירי בהלכות טלטול, ועוד כמ"פ בהמשך הסימן (ואכן, בערוה"ש שינה את הכותרת בסימן שח: "דיני מוקצות ונולד וטעמיהם". ובסימן שי: "עוד דיני מוקצה ודיני בסיס לדבר האסור").

אמנם, אף דלהרמב"ם תרי מילי נינהו, מ"מ כל שאסור באכילה, אסור גם בטלטול, וכלשון השו"ע הלכות יו"ט סימן תצז ס"ב: "דגים ועופות וחיה שהם מוקצה. . . וכל

מה שאסור לאכלו או להשתמש בו מפני שהוא מוקצה, אסור לטלטלו". אלא שלהמבואר, אין מקור איסור הטלטול, מאותו טעם שהאכילה אסורה. דאכילה נאסרת מחמת הא גופא שהוא מוקצה ואינו מוכן, ורק דמאחר שאין בו שימוש של היתר, ע"כ אסרוהו חכמים גם בטלטול.

(3) מש"כ הרמב"ם "מקצת", היינו מפני שיש כלים שלא נאסרו כלל בטלטול, ואף הכלים שנאסרו, הרי חלקם, באופנים מסויימים, מותרים בטלטול, כפי שמבאר והולך בשני הפרקים הבאים. ואפשר שכוונתו לומר, שאכן בתחילת תהליך הגזירה, אסור (בימי נחמיה, כדלקמן הערה 6) את כל הכלים, גם שמלאכתם להיתר, אבל אחר שחזרו והתירו וכו', נשארה הגזירה רק על "מקצת דברים" (וכפי שיתבאר בהערה שם, הרי על תקופה זו מדבר הרמב"ם).

(4) הכוונה בפשטות לכאורה בהשקפה ראשונה, דלא זו בלבד שחכמים אסרו רק "מקצת דברים" בטלטול, אלא אף דברים אלו שאסרו, לא אסרו אלא לטלטל כדרך שמטלטל בחול, משא"כ טלטול כלאחר יד, התירו, הואיל ואינו כדרך הטלטול שבחול (עיין לקמן פכ"ה הכ"ב ובהערותינו). נמצא איפוא, דטלטול כלאח"י מותר, משום שגדר תקנת איסור טלטול מעיקרא, לא היה אלא לאסור טלטול כדרך חול.

אך יותר נראה לומר, דההיתר בטלטול כלאח"י, הוא כמו בשאר המלאכות, דכל שעושה זאת שלא כדרכו, שרי, ולא הוצרכו להגדיר מתחלה את תקנתם, שרק טלטול כדרכו בכלל האיסור. אלא נראה ביאור לשון זה, דבהא גופא שאסרו מקצת מן הטלטול, נעשה כל טלטול השבת שונה מטלטול החול. וכפי שאכן ביאר בהמשך, שטעם התקנה, כדי לשנות את טלטול השבת מטלטול החול.

(5) בהלכה הבאה, השיג הראב"ד על טעמי הרמב"ם, שלכאורה א"צ להם, דבגמרא מבואר שטעם איסור טלטול, משום חשש הוצאה, ושם יובאו דברי המפרשים ביישוב קושייתו.

(6) באיסור טלטול, נקט הרמב"ם ביטוי שלא מצאנוהו בלשונו באיסורי שבת אחרים, "מפני מה נגעו באיסור זה", וכן בהלכה הבאה: "מפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול" (ואף הריטב"א שבהערה 1 השתמש בלשון זה: "לא מידי מוקצה נגעו בהם לאיסור"). ויש להעיר, מדוע לא נקט את הלשון המצוי 'מפני מה אסרו' וכיו"ב. ואולי כוונתו לומר, דהניחא כל השבותים שמנה בפרקים לעיל, הרי החשש של חכמים בזה מובן, שלא יבואו לידי איסור תורה, או מפני שדומים למלאכה. משא"כ טלטול שלא מביא למלאכה ואינו דומה למלאכה, וא"כ אין כאן שום "נגיעה" של איסור ולמה נכנסו חכמים לזה. ומבאר הרמב"ם, שגם זה יסודו בתורה ב"למען ינוח". אלא שעדיין צריך מקור וביאור לביטוי של "מפני מה נגעו".

ובתחילה יש להבין, על איזו תקופה מדבר הרמב"ם, כאשר כותב שהחכמים למדו בק"ו מהילוך ודיבור שבדברי הנביאים, ואסרו את הטלטול. שהרי ישעיהו עמד באמצע ימי בית ראשון, ואיסור מוקצה היה כבר קודם לכן, בימי דוד ושלמה. וכמסופר בשבת ל, ב דכאשר מת דוד המלך בשבת, שלח המלך שלמה לבית המדרש לשאול מה יעשה עם אביו המוטל בחמה, והשיבו לו שיניח עליו ככר או תינוק ויטלטלו. הרי מבואר, שהיה איסור מוקצה בטלטול גם מאות שנים לפני שאמר ישעיהו "מעשות דרכך ממצוא חפצך ודבר דבר". וכמו שביאר בשוע"ר סימן שח ס"ז, שדבר שאינו ראוי להשתמש בו בשבת, אכן היה אסור לטלטלו אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן (וראה הלכה הבאה סוף הערה 5).

וכתבו המ"מ ועוד מפרשים, שהרמב"ם מדבר על התקופה של נחמיה בן חכליה, כשעלו מגלות בבל. וכמבואר בשבת קכג, ב: "תנו רבנן, בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת. . התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו, עד שאמרו. . מאי התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו, אמר אביי התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין, לצורך מקומו לא. ועדיין, בידו אחת אין, בשתי ידיו לא. עד שאמרו, כל הכלים ניטלין בשבת, ואפילו בשתי ידים. אמר ליה רבא, מכדי התירו קתני, מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו. אלא אמר רבא, התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, וחזרו והתירו מחמה לצל (היינו לצורך עצמו של הכלי). וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור, לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא. ועדיין, באדם אחד אין, בשני בני אדם לא. עד שאמרו, כל הכלים ניטלין בשבת אפילו בשני בני אדם. . אמר רבי חנינא, בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, דכתיב (נחמיה יג, טו) בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערימות". ועפ"ז מובן, שהרמב"ם בא ליתן טעם לגזירת החכמים בימי נחמיה.

אבל לכאורה הרי שם מפורש טעם הגזירה, דמאחר שראו חכמי ישראל, שדורכים גתות בשבת ומביאים הערימות, על כן גזרו גדר וסיג, שלא יטלטלו בשבת מקצת כלים, וכמ"ש רש"י שם ד"ה ג' כלים (ובר"ן על הרי"ף מה, א. ד"ה איכא, והובא בשוע"ר סימן שם סט"ז), שהיו העם מזלזלים באיסורי שבת ולכן "עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה" (וא"כ הרי זה כמו שאר הגזירות והשבותים שגזרו חז"ל, כדי שלא יגיעו לידי מלאכה). ולמה לו לרמב"ם לכתוב טעם אחר חדש, שלכאורה אין לו מקור בחז"ל. ובעצם הרי זוהי השגת הראב"ד שבהלכה הבאה, וראה בהערה שם.

ויש לומר, דהנה בגמרא שם בענין הגזירה שבימי נחמיה, מצינו דבר פלא. כי בדרך כלל כאשר יש גזירת חכמים שבטל טעמה, בטלה הגזירה. ומה נשתנה כאן, שבכל פעם התירו רק מקצת, וכלשון הגמרא שם "התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו". כלומר

שבכל פעם ירדו עוד מדריגה בהתרת הגזירה, וכלשון שוע"ר שם: "ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת, חזרו והתירו . . ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר, חזרו והתירו". דלכאורה ממה נפשך, דמאחר שגזרו משום שהיו דורכים גתות ומביאים הערימות, א"כ כאשר ראו שהגזירה פעלה שכבר לא מזלזלים באיסורים אלו, היה להם לחכמים לבטל את הגזירה מכל וכל. ואף שבכל פעם שחזרו והתירו, עדיין חזרו רק "להזהר קצת", אבל הרי כל הגזירה התחילה מכך שהיו דורכים גתות וכו', ומזה כבר בודאי חזרו בתשובה, דלולא זאת לא היו מתירים כלום, וא"כ למה לא התירו לגמרי.

ועוד, שבדרך כלל, כל ה"שבותים" מיוסדים על אחת מט"ל המלאכות. וכנ"ל שאסרו אותם כדי שלא יבואו למלאכה פלונית האסורה מהתורה, או מפני שדומה למלאכה. אבל הגזירה של טלטול מקצת כלים אינה מפני שחוששים למלאכה מסוימת. ואפילו לטעם שכתב בהלכה הבאה "כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה", הרי שוב אסרו בטלטול את כל הכלים שמלאכתן לאיסור בכל האיסורים. ועל כרחך, שחז"ל חיפשו דרך לחזק את חומות השבת באופן כללי, וזאת ע"י שימנעו מלטלטל מקצת דברים, ואז לא תהיה השבת כחול בעיניהם. ולולא שהיה טעם כללי זה, לא היו מרחיקים לכת ואוסרים טלטול כלים רק מהטעמים הפרטיים שכתב בשתי ההלכות.

וזהו שנקט הרמב"ם "מפני מה נגעו באיסור זה". דהנה מצינו כמה פעמים בש"ס, שאמרו "משום . . נגעו בה", וכמו בב"מ כג, ב: "משום יאוש בעלים נגעו בה". והמתבונן בסוגיות שם יראה, שלשון זה בא למעט, שטעם הדין אינו כפי שנראה בהשקפה ראשונה, אלא שיש כאן 'נגיעה' מענין אחר כללי יותר (ולכן אמרו בב"מ שם, שאין ללמוד מזה ש'מקום לא הוי סימן'. כמבואר שם בגמרא. וכן הוא בב"ב פז, ב. ועוד). ועד"ז בנדוד, שהרמב"ם מבאר, שבודאי היתה נגד עיני חז"ל בעיה כללית במצב שמירת השבת, שזה הביא אותם לחפש דרכים לחזק בדקה. ושלולא בעיה כללית זו, לא היו אוסרים עד כדי כך, ומטעמים רחוקים כל כך. וזהו מה שעמד מאחורי הגזירה הכללית שאסרו בימי נחמיה לטלטל חפצים, אע"פ שאין בטלטול זה שום דמיון למלאכה מסוימת, ואע"פ שעמדו במצב של סיום התהליך של התירו וחזרו והתירו וכו', ומ"מ עדיין לא התירו לגמרי, והשאירו בגזירה כלים שמלאכתם לאיסור לצורך עצמם, וכלים שמלאכתן להיתר שלא לצורך. וזהו שכתב את הטעם הכללי, דנגעו בה בכדי להבדיל את טלטול השבת מבחול, שלא תתבטל מנוחת השבת.

7) אזהרת נביאים זו, על שני חלקיה (הילוך ודיבור), הובאה בדברי הרמב"ם לעיל ה"א, ושוב בה"ד. ויש להעיר על לשונו, מדוע הוצרך לבאר שוב גם בהלכה זו, את המקור מהפסוק לאיסור דיבור כשל חול "שנאמר ודבר דבר", הלא כבר פירש זאת

שם. ועוד והוא העיקר, דאם כבר ראה לנכון לפרש זאת שוב לגבי איסור דיבור, מדוע לא פירש ג"כ את המקור לאיסור הילוך כשל חול, שנאמר "מעשות דרכך", כמבואר ג"כ שם. ושמא י"ל, דיותר יש ללמוד ק"ו מדיבור מאשר מהילוך, ולכן חוזר הרמב"ם ומצית את הפסוק, שבו מבואר שאסרו הנביאים את הדיבור בעניני חול. ואולי כוונתו לכל הפסוק, וכאילו כתב: שנאמר "מעשות דרכך . . . ודבר דבר".

8) ב"אוצרות דברי יציב" (מתורתו של האדמו"ר מצאנז ז"ל) שבת קכג, ב. עמד על דברי הרמב"ם: "יש לדקדק בלשונו, שכתב בסיום טעם הראשון, 'כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן וכו'', דזה נראה לכאורה כטעם נוסף לאיסור טלטול, ולא מצד הק"ו של ודבר דבר שהתחיל בו. ואילו מסגנון לשונו שלא כתב 'ועוד' (כפי שכתב בתחלת הטעמים הנוספים שבהלכה הבאה), משמע דהוי המשך לטעם הראשון".

אמנם ע"פ מה שנתבאר לעיל הערה 6, יש לומר דמה שפתח הרמב"ם בק"ו וסיים בטעם דלמען ינוח, כוונתו בזה, דהק"ו הוא המקור בדברי הנביאים, והלמען ינוח הוא הטעם. שהרי זה לא יתכן שחז"ל ימציאו מעצמם סברות וגדרים חדשים בשמירת שבת (שאינם מט"ל מלאכות, ואינם נסמכים על השבותים שלמדום מ"תשבות", וגם אין להם מקור לכאורה בדברי הנביאים). ולזה פתח דאכן היה לחז"ל מקור לזה בדברי קבלה, ואדרבה שהוא בק"ו מהילוך ודיבור כבחול שנאסרו ע"י ישעיה הנביא. אבל לא זה הוא הטעם לאיסור הטלטול, אלא הטעם הוא כדי שלא תהיה השבת כחול, ולא תתבטל מנוחת השבת. ולולא המקור לזה שלמדו בק"ו מדברי הנביאים, לא היו אוסרים טלטול מהטעם בלבד.

והדברי יציב עצמו ביאר זאת ע"פ דברי הכל בו סימן לא, ז"ל: "כתב הר"א אשר ז"ל (הוא ר"א בן שאול, בן דורו של הרמב"ם, מחבר ספר "המנהגות"), מנהג כל ישראל, שלא לצאת בשבת בלי מנעלים ובלי טלית או גלימא. והטעם, כדי שיזכור שהוא יום שבת קדוש לאלקינו, ולא יבא לידי חלול שבת". והביא דבריו בדרכ"מ סימן שא. ועפ"ז פסק שם סט"ז: "לא יצא אדם בשבת כמו שהוא יוצא בחול, בלתי דבר אחר שיזכור על ידו שהוא שבת, ולא יבא לחללו". וכתב הדברי יציב: "ולפי"ז עולים דברי הרמב"ם כמין חומר, וכך הם כוונת הדברים: ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, וזאת כדי שלא ישכח האדם מיום השבת ויבא לידי חילולה. א"כ, ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו, דאז איכא למיחש שישכח ששבת היום, ויבוא להגביה ולתקן כלים . . . ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח".

ונקודת ביאורו, שה"כדי וכו'" אינו טעם חדש, אלא שהרמב"ם בא לבאר בזה את

הק"ו, והיינו מדוע יש יותר סיבה להבדיל טלטול מהילוך ודיבור ("אם הזהירו נביאים וצו . . קל וחומר שלא יהיה טלטול וכו'"). וזהו שמבאר, שאם יהיה הטלטול מותר, יש בזה יותר כדי להביא לשכחת השבת, מאשר ע"י הילוך ודיבור כשל חול (וב"אורה ושמחה" כאן, המשיך וביאר בדרך זו, גם את הטעמים הנוספים שמביא הרמב"ם בהלכה הבאה, שכולם באים רק לפרש את הק"ו, מדוע יש לגזור על טלטול יותר מאשר על הילוך ודיבור. אלא שדבריו צ"ע, דא"כ, לא היה הרמב"ם מחלקן לב' הלכות, שהרי המשך אחד הוא. ועוד, דשם ביאר טעם נוסף: "כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה". והרי על דברי הנביאים, כתב בה"א בפרקי: "יש דברים שהן אסורין בשבת, אע"פ שאינם דומין למלאכה, ואינם מביאין לידי מלאכה". דהניחא לרמב"ם עצמו, הרי אלו ב' טעמים, אבל אם הכל הוא ביאור על הק"ו מדברי הנביאים, הרי מפורש בדבריו שדברי הנביאים אינם מפני שיבואו למלאכה. וראה לקמן הערה 12).

והנה מביאור זה של הדברי יציב עולה עוד, שאגב דבריו (של הרמב"ם) בביאור טעם איסור הטלטול, נמצינו למדים גם טעם לאזהרת הנביאים על הילוך ודיבור של חול, והר"ז בא ללמד ונמצא למד. שהרי מאותו טעם שאסרו הנביאים את ההילוך והדיבור כשל חול, מטעם זה אסרו חכמים גם את הטלטול, שטעם האיסור בשניהם הוא משום שכחת השבת, וכמנהג הראשונים שכתב.

אלא שלכאורה נראה, דמנהג ראשונים זה, אינו דומה כלל לנדון דידן: (א) דספר המנהגות ואחריו הכל בו והרמ"א, כתבו כן לגבי הוצאה, ולא מצינו כן לגבי היושב בביתו, שצריך לעשות דבר מה כדי שלא ישכח מהשבת. (ב) דהראשונים הנ"ל חששו לשכחת השבת, ולכן הצריכו שיצא האדם לרה"ר כשהוא לבוש בצורת הלבוש הנהוגת בשבת, ועי"ז יהיה זכור מהשבת. ואילו להרמב"ם אין איסור טלטול משום חשש שכחה, אלא כסייג וגדר ל"למען ינוח", שאם לא יאסר הטלטול, יטרחו בשבת הרבה.

אך בעיקר יש לתמוה על דבריו, מדוע הוצרך כלל להמציא טעם חדש שלא נתפרש בדברי הרמב"ם, הלא הטעם מבואר ומפורש באר היטב בדברי הרמב"ם, שהוא כדי שלא יתבטל טעם מצות השבת "למען ינוח" כנ"ל. א"כ נראה לפרש, דהרמב"ם ס"ל שטעם אזהרת הנביאים (גם בהילוך ודיבור) הוא, משום ביטול מנוחת השבת (וצ"ל לכאורה, שהדיבור בשיחה בטלה, פוגם במנוחת הנפש). וזהו שמבאר, שמטעם זה יש יותר לאסור את הטלטול מאשר את ההילוך והדיבור, דבטלטול יש יותר העדר מנוחה, שיתקן כלים מפיינה לפיינה וכיו"ב, והר"ז עמל הגוף.

אמנם עצם הענין שנתבאר, דטעם איסור הטלטול, הוא ג"כ טעם איסור ההילוך והדיבור, מפורש יותר בהלכה הבאה. ששם מבאר הרמב"ם טעם נוסף לאיסור מוקצה, ז"ל: "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 שביתה הניכרת. ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול". הרי, שטעם אחד לשלשתן.

וכאמור לעיל, שמהרמב"ם עולה טעם לאזהרת הנביאים, א"כ, מדבריו שבהלכה הבאה יש ללמוד טעם נוסף לאיסור הילוך ודיבור, והוא כדי שתהיה שביתה נכרת לכולם. אך יש להבחין, ששם לא כתב שאם אסרו את הדיבור וההילוך של חול כדי שתהא שביתה ניכרת לכל, ק"ו שיש לאסור מטעם זה גם את הטלטול. מפני שאכן לענין זה של שביתה ניכרת, הרי הטלטול, ההילוך והדיבור שוים, דשניהם שייכים אצל כל אדם במדה שוה, ואדרבה, מצויים יותר מאשר טלטול.

אך לכאורה יש להקשות על כך, שהפסוק עצמו שמביא הרמב"ם בה"א, מפרש טעם אחר לאיסור הילוך ודיבור, שנאמר "וכבדתו מעשות דרכיך, ממצוא חפצך ודבר דבר". הרי שנאסרו משום כבוד השבת, ולא משום מנוחה או שביתה הנכרת. (וכן מפורש בגמרא ק"ג, א. שלמדו מלבושך של שבת, הילוכך של שבת ודיבורך של שבת, מפסוק זה "וכבדתו וגו'"). אך בלא"ה צ"ל, שהרי לקמן פ"ל ה"ב-ו, מבאר הרמב"ם את הדברים שנכללים בכבוד השבת, ולא ביאר את איסורים אלו, הרי דס"ל שאין ללמוד מפסוק זה, שהדיבור וכיו"ב נאסרו משום כבוד השבת. ויש לומר שאכן משמע מדבריו, דיש שני ענינים בכבוד שבת, אחד 'חיובי' לכבדו במאכל ובכסות וכו', והשני 'שלילי' לשבות בו שביתה הניכרת).

(9) כן ביאר בשו"ת "אז נדברו" ח"ט סימן כ'.

(10) ב"מגדל עוז" העתיק את לשון הרמב"ם בשינוי: "שמא יבא להסיע אבנים". וכ"ה בעו"ש. ובשוע"ר סימן שח ס"א: "או להצניע, להסיע אבנים וכיוצא בהן". ויתכן, שכוונתו להביא את ב' הגרסאות. אך במ"מ וציונים (אשכנזי) שם כתב, שבא לבאר בזה את לשון הרמב"ם, ד"להצניע" קאי על הכלים שכתב לעיל, והיינו "שיבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע" היינו את הכלים, ואח"כ מוסיף "להסיע אבנים או כיוצא בהן".

אמנם, מה שכתב "להצניע אבנים וכיוצא בו", צריך ביאור, שהרי אבנים אינם כלים, וא"כ נאסרו כבר בימי דוד ושלמה כנ"ל, ואילו גזירת נחמיה בן חכליה היתה על כלים, ומאי שייטא דאבנים לגזירה זו. וגם מיהו זה ואיזה הוא המצניע אבנים או מסיע אבנים, שבעבורו נאסר לכל ישראל לטלטל גם כלים. ויש לומר, דאכן אין כוונת הרמב"ם לאבנים שאינם כלים, אלא לאבני בנין המסותתים ומוכנים לבניה, שדינם ככלים שמלאכתם לאיסור. שבאבנים כאלו וכיוצא בהם חששו חז"ל שהאדם ירצה להצניע, או להסיע ממקום למקום, בתור הכנה לעבודתו לאחר השבת.

(11) פסוק זה נכתב בתורה בב' מקומות: א) משפטים כג, יב: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר". ב) ואתחנן ה, יד: "ויום השביעי שבת לה' אלקיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך, למען ינוח עבדך ואמתך כמוך".

(12) לעיל פכ"א ה"א ביאר הרמב"ם, ביאור כללי על איסורי חכמים בשבת, וז"ל: "נאמר בתורה 'תשבות', אפילו מדברים שאינן מלאכה, חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה". ושם הערה 3 הובאו דברי המ"מ ועוד בביאור כוונתו, שהוא ע"פ דברי הרמב"ן עה"ת, וכפי שנתבאר יפה בריטב"א ר"ה לב, ב: "וברם צריך את למידע, דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דא"כ נמצאת שבת כחול מן התורה, שהחננויות פתוחות ואוצרות תבואה ויין, ומטלטלין חפצים מבית לבית דרך כרמלית ומודדין ושוקלין ומונין, ואינו בדין שאסרה תורה הוצאה כגרוגרת, והתירה העמל הגדול הזה, שא"כ אין זה יום מנוחה. אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות, יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול. אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזהיר באידך דלא הוי שבת כחול, הוי שבות דרבנן. נמצא שיש ל'שבות' עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה (כי גם השבות יש לה עיקר בתורה). וזו מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן מפי מורינו ז"ל". עי"ש שהארכנו בזה.

ועפ"ז יש להבין, מדוע לא ביאר הרמב"ם כן גם לגבי איסור טלטול, שאיסור משום שבות. אכן, בלשונו הנ"ל מבואר החילוק בין שני סוגי האיסורים דרבנן. שהרי כתב שם, שכלל הדברים שנאסרו משום שבות, "מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה". ואילו איסור טלטול אינו מב' מינים אלו, אלא שיש במעשה זה כמות שהוא, ביטול ה'למען ינוח'. והדברים מדוייקים בלשונו. דלהמבואר בדבריו בהלכה דידן, הרי איסור הטלטול נלמד בק"מ מאזהרת הנביאים שלא הילוכך ודיבורך של שבת כחול. ובריש פרקין כתב לגבי ב' איסורים אלו: "יש דברים שהן אסורין בשבת אע"פ שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה, ומפני מה נאסרו, משום שנאמר . . . ודבר דבר, לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהן". הא קמן, דהאיסורים מדרבנן שהם מחמת מלאכה, נאסרו משום "תשבות", ושאר האיסורים משום "למען ינוח".

ויתכן להוסיף ביאור בזה, דהנה כתיב (כי תשא לא, יז) "שבת וינפש", ובתרגומים: "שבת ונח". הרי דשביתה ומנוחה הם שני דברים שונים. וביאורו, ד"שביתה" היא

הפסקה ממלאכה (ע"ד השלילה), ואילו מנוחה הוא דבר חיובי. והיינו דתחלה חדל ה' מעשיית מלאכת שמים וארץ, ולאחמ"כ כביכול נח מהמלאכה (וברש"י שם: "מי שכתוב בו 'לא ייעף ולא יגע' וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו, לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמוע"). וכמו"כ נצטוונו אנו בשתי מצוות עשה, שביתה ומנוחה. עשה ד"תשבות", היינו לחדול מעשיית מלאכה, וכהרחבה לעשה זה, הוסיפו חז"ל כל מה שדומה למלאכה או יביא אליה. ומלבד זאת, מ"למען ינוח" למדנו, שתכלית השביתה ממלאכה היא, כדי שנוח באופן חיובי ממלאכת החול, וע"כ הזהירו וציוו הנביאים וחכמים, מדברים שיש בהם טורח ועמל, היפך המנוחה. ולהעיר, מאבות דרבי נתן פכ"א: "שנאמר שבת וינפש. שבת מן המלאכה, וינפש מן המחשבה". וראה לקו"ש שהובא לעיל פ"א ה"א הערה 3, דיש בשבת מנוחה חיובית, שאינה רק איסור מלאכה, עי"ש.



פועל, שליח ועבד

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

כתב הרמב"ם (הלכות שכירות פ"ט הי"א – שלמדנו בשיעור היומי בתחלת שבוע זה) "מציאת הפועל לעצמו אף על פי שאמר לו עשה עמי מלאכה היום, ואין צריך לומר אם אמר לו עדור עמי היום. אבל אם שכרו ללקט מציאות, כגון שחסר הנהר ושכרו ללקט הדגים הנמצאין באגם, הרי מציאתו לבעל הבית, ואפילו מצא כיס מלא דינרין".

ויל"ע בגדר זכייה זו שבעה"ב זוכה במציאת הפועל במקרה ששכרו ללקט מציאות; האם הפירוש הוא שהפועל זוכה במציאה לעצמו אלא שהוא חייב ליתנה לבעה"ב, או שמעיקרא הרי הוא זוכה במציאה עבור בעה"ב, והיינו שבעה"ב זוכה במציאה עי"ז שהפועל מגביהה.

- ב -

ויעויין באו"ש כאן שמבאר אופן זכייה זו ("אם נאמר דהוי כאילו הקנה את המציאות שימצא להבעלים. . זה אינו, דהא הוי דבר שלב"ל, ומי ימר דאתו", אלא) – "דמשכיר את ידו בכל הזכותים שיזכה, והוי כאילו הקנה ידו למעשה ידיו

ולמציאותיו, דכיון דמעשה ידי ומציאותיו על ידי ידי קא אתו, מצי מזכה לרבו גוף ידי למציאותיו, כדקל לפירותיו, וכמו דאמרו בסוגיא דמקדיש מעשה ידי אשתו (כתובות נ"ח ע"ב), וזה פשוט. . (ועד"ז מביא הגרש"ש כאן בשם הגר"ח).

והיינו דפירש כאופן השני הנ"ל, דבעה"ב זוכה מיד ובדרך ממילא במציאת הפועל, אחרי שידו – של הפועל – קנוי' לו לענין זה כמבואר בדבריו.

ויסוד הדברים נלמד מסוגיית הגמרא בב"מ (י, א); דרבא ור"נ אמרו שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו – משום דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה – ומקשה ע"ז רבא מהא דמציאת הפועל הוה לבעה"ב?! ומתרץ ר"נ "שאני פועל דידו כיד בעל הבית הוא". אשר מבואר מזה לכאורה דידו של פועל – בזה שמגביה את המציאה עכ"פ – נחשבת לידו של בעה"ב עצמו!

ויעויין בריטב"א שם בהמשך הגמרא: ". ידו כיד בעה"ב חשיב הא קנייה קניה אלימתא ליומיה כדאמרינן גבי עבד כנעני שידו כיד רבו. . ". ועד"ז כתוב במחנה אפרים (הלכות שלוחים סי' י"א) דהפועל קנוי בקנין הגוף לבעה"ב עיי"ש, ועד"ז מבואר בכ"מ.

ויש להוסיף דמכ"ז מובן דקנינו של בעה"ב במציאת פועל שלו הוא באופן נעלה יותר מקנינו של משלח במעשה שליח שלו; דהרי דברי ר"נ נאמרו לבאר מדוע יכול הפועל לזכות עבור בעה"ב אע"פ דבעלמא הוה הדין דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, והרי דין זה הוה (לפי רוב רובם של הראשונים – מלבד פשטות דברי רש"י בסוגיא זו) גם היכא דעשאו שליח! ומובן א"כ דפעולת הפועל מתייחסת לבעה"ב יותר מפעולת השליח למשלחו.

(וכן יוצא לכאורה גם מביאורו של הש"ך (בריש סי' ק"ה) דהא דכתב רש"י דשליח מהני לענין תפיסת בע"ח במקום שחב לאחרים – והרי הביאו ראשונים כו"כ ראיות נגד זה?! – הוה היכא דעשאו שליח בכסף, דאז הוה כפועל אשר ידו כיד בעה"ב. והיינו דעדיף משליח סתם).

- ג -

אולם אף דמכל הנ"ל יוצא לכאורה דבעה"ב זוכה מיד ובד"מ במציאת הפועל (והיינו כהאופן השני בראש דברינו), אין הענין פשוט כ"כ, כמשי"ת.

בלקו"ש ח"כ (שיחה לפ' לך לך – ז' מ"ח) מבאר הרבי ההבדל בין שכיר לשליח: שכיר עשייתו היא בשביל עצמו, בכדי לקבל את שכרו וכו', ואילו ענינו של שליח הוא מה שפועל עבור המשלח. ולכן גבי שליח אמרינן דעשייתו הוה כאילו שהמשלח עשאה (ככל ג' מדרגות הידועות בענין התייחסות מעשה השליח למשלח), ואילו לגבי

שכיר שעושה בשביל עצמו (כנ"ל) "איז א שקו"ט צי זיין מעשה קען זיין ווי מעשה השוכרו, גערעכנט ווי דער בעה"ב האט געטאן די מעשה".

והיינו דכאן מבואר להיפך מכל הנ"ל; דאדרבה שליח קשור עם המשלח – ועשייתו עובדת עבור המשלח – באופן נעלה יותר משכיר, ואשר לכן בשליח זה פשוט דעשייתו הוה כאילו עשאה המשלח, ואילו לגבי שכיר ישנה 'שקלא וטריא' בזה.

ובהערה 32 כותב ע"ז: "בב"מ (י, א) "שאני פועל דידו כיד בעה"ב הוא". וי"א שהוא רק לדעת רב נחמן, ולא להלכה (ראה תשובת רע"א תנינא סי' קיב). ועפמ"כ כמה אחרונים (הובאו ונסמנו באוצר מפרשי התלמוד לב"מ שם) בזה, יש לומר דגם לדיעה זו אי"ז ענין דשליחות. ואכ"מ".

ולכאורה כך היא הבנת הדברים: הרבי כתב בפנים השיחה דגבי שכיר אין זה פשוט (יש בזה 'שקו"ט') האם מעשה שלו נחשב כמעשה של בעה"ב או לא. אז ע"ז מביא בהערה דברי הגמרא "דידו כיד בעה"ב", אשר לכאורה זה מורה דכן נחשב לפעולת בעה"ב! אז ע"ז מתרץ בשתיים:

(א) ע"פ דברי רעק"א בתשובה "שהוא רק לדעת רב נחמן ולא להלכה". ביאור הדברים: זה דיד פועל כיד בעה"ב נאמר (כנ"ל) ע"י ר"נ לתרץ קושיית רבא עליו; דר"נ אמר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והקשה עליו רבא מהא דמציאת פועל הוה לבעה"ב, אז ע"ז תירץ לו ר"נ עם סברא זו של יד פועל וכו'. אמנם להלכה נקטינן כרבא דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, אז שוב ל"צ לחידוש זה של ר"נ שהי' רק בכדי לתרץ שיטתו! ועכ"פ להלכה אין הכרח לסברא זו דיד פועל כיד בעה"ב.

(ב) לדעת כמה אחרונים, הרי אפילו סברא זו של ר"נ – דיד פועל כיד בעה"ב – אין פירושה דמהני באופן שבעה"ב זוכה ממילא ע"י הפועל, אלא שהפועל זוכה במציאה, ובעל הבית זוכה בה ממנו, ובלשון ה'נתיבות' (סי' ק"ה שם) "דמידו של פועל קא זכי". וכן מובן מדברי ה'תומים' (שם) ועוד. והיינו דלא כפירושם של הני אחרונים דלעיל (והריטב"א) דישינו איזה קנין לבעה"ב בידו של פועל.

- ד -

מאמר המוסגר: וע"פ דרך זה צלה"ב לכאורה כמה דברים בהמשך הגמרא:

(א) מה היתה קושיית רבא מעיקרא על ר"נ מהא דמציאת פועל לבעה"ב, הרי הפועל זוכה לעצמו קודם, וא"כ ליתא חיסרון של מגביה מציאה לחבירו? וכבר הקשה כן התומים שם.

(ב) איך מהני זה דיד פועל כיד בעה"ב לבאר מדוע אפשר לו לזכות במציאה עבורו,

הרי לדרך זה באמת אין ידו כידו, אלא דמידו קא זכי, ושוב מדוע מהני?!

(ג) מיד אחרי שר"נ אמר דיד פועל כיד בעה"ב, מקשה ע"ז הגמרא מהדין ד"פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום", ולכאורה בשלמא אם ר"נ חידש שהפועל קנוי לבעה"ב, אז מובן שהגמרא מקשה דא"כ איך יכול לחזור בו, משא"כ לפירוש זה מה הוה הקושיא?!

ומובן שכבר שקו"ט בזה באחרונים ונאמרו בזה ביאורים שונים (ראה גם ב'אוצר מפרשי התלמוד' שם). ואולי יש להוסיף ולהציע כאן רעיון אחד (ואולי הוא ע"ד החידוד יותר):

דבא באמת סבר דמציאת פועל מהני עבור בעה"ב ע"ד פעולת שליח עבור משלח, ואשר לכן הקשה מזה אר"נ דסב"ל דשליח לא יכול לזכות עבור משלח כנ"ל. וע"ז תירץ לו ר"נ דבאמת פועל אינו כמו שליח שזוכה עבור המשלח, אלא הוא זוכה לעצמו והמשלח זוכה ממנו, ושוב אין בזה בעיה של המגביה מציאה לחבירו. ואשר לפ"ז כוונת "יד פועל כיד בעה"ב" היא דהוא זוכה בדיוק כמו ידו של בעה"ב; דכמו שבעה"ב זוכה לעצמו, עד"ז הפועל זוכה לעצמו (תחלה), ולכן אין בעיה בזכייה זו!

וע"ז מקשה הגמרא, דא"כ נמצא דיש לבעה"ב קנין גדול בפועל; דגם כאשר הפועל קנה עבור עצמו, מ"מ הוא חייב למסרו לבעה"ב, אשר מבחינה מסויימת זה מראה על קנין גדול יותר ממצב שמתחלה הוא זוכה עבור בעה"ב (או המשלח) – ע"ז מקשה הגמרא, דאם קנוי כ"כ לבעה"ב, איך אפשרי שיכול לחזור בו בחצי יום?! ע"כ מאמר המוסגר.

- ה -

ולשלימות הענין יש להעיר מדברי הרבי במק"א (באותו כרך של לקו"ש – ח"כ בהוספות שיחת מוצ"ש לך תשל"ח), איך שמבאר ההבדל בין פעולת שליח עבור המשלח לפעולת העבד עבור אדונו;

שליח הרי הוא מציאות בפנ"ע (ואף שישנן ג' הדרגות הידועות של שליחות, הרי זה שכולם נקראים בשם שליח, מורה, שגם דרגא העליונה בשליחות – 'כמותו' – משתווה לדרגה התחתונה במהותה), אלא שפועל בשביל המשלח, אבל אפשר להפריד ביניהם. וזה מוכח גם מזה שיחס השליח למשלח הוא רק בנוגע לענין זה שנשתלח בשבילו.

משא"כ עבד אינו מציאות בפנ"ע כלל, אלא כל מציאותו היא מציאות האדון, ואשר לכן כל מה שקנה עבד קנה רבו (היינו שאין בזה הגבלות כלל, אלא איזה דבר שלא יהי', אם קנהו העבד נקנה מיד לרבו). ועפ"ז מבאר בעבודת ה' המעלה בעבודת

עבד דוקא עיי"ש (וראה בסה"ש תשמ"ח פרשת תולדות – כינוס השלוחים – אשר גם שם מבאר הבדל זה בין עבד לשליח, אבל שם מבאר המעלה בעבודת השליחות דוקא ואכ"מ).

(ואולי י"ל דמזה נפק"מ לסוגיין בב"מ ג"כ; דהנה הבאתי לעיל שלדעת רוב רובם של הראשונים – וכן היא שיטת ההלכה – הרי גם אם עשאו שליח, אמרינן דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. ומבואר ברא"ש הטעם לזה, דלאו כל כמיניה לאשוויי שליח לחוב לאחרים (וכבר שקו"ט רבים בביאור טעם זה. וידוע ביאורו המחודש של הפנ"י בזה דקשור עם זה דאין שליח לדבר עבירה, ומה שמתמיהים בזה. ואכ"מ). ויל"ע אם מהני עבד לענין זה? דלכאורה י"ל דמאחר שאינו מציאות בפנ"ע כלל אלא קנוי לגמרי למשלח אולי כן תהני תפיסתו בזה. וצ"ע).

ועכ"פ היוצא מדברי הרבי בזה – ע"י צירוף ב' השיחות דעסקינן בהו – ג' דרגות ואופנים בפעולתו של אחד עבור השני:

(א) איך שעבד קונה משהו עבור אדונו – כל מה שקנה עבד קנה רבו – דזה באופן שאינו מציאות בפנ"ע כלל, אלא קנוי ובטל לגמרי להאדון, ולכן נקנין כל דבריו לאדונו.

(ב) איך ששליח פועל עבור משלחו, והיינו כאדם נפרד הפועל ועובד בשבילו, ושלכן מתייחסים מעשיו למשלח באחת מג' הדרגות של שליחות.

(ג) איך ששכיר (פועל) עובד וקונה עבור בעה"ב שלו, אשר הוא (גם) אדם נפרד (וגם) עובד בשביל עצמו, אשר בזה יש 'שקו"ט' האם בכלל מתייחסת פעולתו לבעה"ב או לא, כמשנ"ת באריכות לפ"ע.



הלכה ומנהג

איטר-יד שהרגילוהו לכתוב בימינו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: מילתא דשכיחא היא בגברים זקנים יוצאי ברית-המועצות, שאף שנולדו אטרי-יד, הרי בילדותם הוכרחו לכתוב בימין. כאשר אנו באים לזכות יהודי כזה במצות תפילין – שכחו וגבורתו בשמאלו אבל הוא כותב ביד ימינו, האם עלינו להניח לו תש"י

על יד-שמאלו כשמאל כל אדם, או על זרוע ימינו.

תשובה: הנה בדורנו זכינו לחיבור מיוחד על 'דיני איטר' לפי פסקי רבותינו נשיאנו, מעשה ידי אומנים, האחים הרבנים המופלגים לבית נחמנסון שיחיו מעי"ת רחובות, ואף זכו להפיק ספרם זה במהדורא תנינא. גם הרב שמואל הלוי הורביץ שליט"א זיכה את הרבים בכמה חיבורים מועילים, ביניהם הספר 'שבח יקר' על דיני תפילין והמסתעף. עיינתי בנדוד בשני חיבורים הנ"ל וראיתי שאינם מתנבאים בסגנון אחד.

בספר שבח יקר (פכ"ג ס"ה) מורה לאיטר שהרגיל עצמו לכתוב בימין אך גם קל לו לכתוב בשמאל, אז יניח תש"י עוד הפעם על ידו השני, עיי"ש.

ואילו בספר 'דיני איטר' (פ"ה ס"ז) הורו לכתוב בימינו מחמת ההכרח, גם אם אינו יכול לכתוב בשמאל, שיניח תש"י שנית. היינו, אע"פ שמחמת הרגילות-המעושה הוא כותב רק בימין, עדיין יש לדונו בספק איטר.

חשוב להבהיר שדיון זה אינו זהה לחילוק הידוע לגבי איטר-יד, אי אזלינן בתר כתיבה או בתר גבורה. בשו"ע המחבר (סי' כז ס"ו) הביא שתי הדיעות, ואדה"ז אזיל בשו"ע שלו כדעת המגן אברהם, כהסמ"ק, שהעיקר הוא הכתיבה, והצמח צדק האריך בכמה תשובות לחלוק על המגן אברהם, ותופס לעיקר למיזל בתר גבורה¹. אבל כאן יש דיון נוסף: אם עלינו להתחשב בזה שהורגל נגד טבעו או לא.

לגבי הדיון העיקרי שמתי לב שבספר 'דיני איטר' שינו בין מהדו"ק למהדו"ב, שבמהדו"ק סתמו להורות להצמח צדק - למיזל בתר גבורה, ובמהדו"ב הבהירו שדיון זה שנוי במחלוקת בין רבני חב"ד (כאשר הדבר כן הוא באמת). אבל בדיון הכותב בימינו-מעושה לא שינו לכתוב שיש מורים למיחשבי' לגמרי כימיני.

והנה, מקור הדברים לנידון דיון הרי הוא בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' יב). השערת המו"ל (מהדורת תשע"ח) היא שנכתבה בשנת תקצ"ח או אח"כ (כי בתוך התשובה מביא משו"ת משכנות יעקב, שנדפסה לראשונה באותה שנה). הדיון שם הוא לגבי סופר סת"ם שנולד איטר-יד, ואביו הרגילו לכתוב בימינו, אבל עתה יודע הוא לכתוב הן בימינו הן בשמאל. בתשובה זו אין ה'צמח צדק' מחלק בין כותב-ימני-טבעי לכותב-ימני-מעושה, כי אם שזה שהוא כותב גם בשמאלו חזי לאצטרופי לזה שגבורתו היא ביד שמאלו, למיחשבי' איטר. ומחמת כן חושש הצמח צדק ומצריכו להניח תש"י שנית על ידו השני².

עפ"ז אני תוהה: למאן דפסק כאדה"ז, כמג"א, כסמ"ק, שהעיקר תלוי בכתיבה,

1) מפי השמועה: אותו הדיון עלה לגבי בנו בכורו של הצמח צדק, הר"ר ברוך שלום זצ"ל, שנולד בלי אצבעות על ידו הימני, אף כי גבורה היתה לו בימינו. ואכמ"ל.

א"כ גם הכותב-ימני-מעושה יתחשב ימני, ושפיר דייק הרב הורביץ דדוקא היכא שגם כותב בשמאלו - כהעובדא של הצמח צדק - אז יש להצריכו להניח תש"י שנית על היד האחרת. משא"כ כשעבר לכתוב רק בימין, אף כי בהכרח, אז מניח רק על שמאל כל אדם.

אמנם בשוע"ר (שם ס"י) קובע שרגילותו מחמת ההכרח לכתוב ביד האחר אינה שוקלת כנגד גבורה ביד האחרת. אבל שם מיירי במי שנולד ימני לגבורה ולכתיבה, ושוב הרגיל עצמו לכתוב בשמאל. רגילות זו באה להוציא אותו ממנהג רוב בני אדם. לכך אנו דוגלים אז בגבורתו הטבעית שביד ימינו. משא"כ בנדו"ד, שנולד שמאלי והרגיל עצמו לכתוב בימין, שרגילות זאת באה להשוותו לרוב בני אדם. אז כן עלינו להתחשב ב'מינותו המעושה'².

נחזור לשאלתנו: ב'מבצע תפילין', כשלא שייך להניח תש"י פעמיים: (א) אם בחילוק בין גבורה וכתיבה, נוהגים כ'אדה"ז למיזל בתר כתיבה, אז: (ב) מי שכותב רק בימינו, אף כי מחמת ההכרח, וגבורתו ביד שמאלו, עדיין נחשב ימני ויניחו לו בשמאל כל אדם: (ג) ברם, מי שכותב בימינו מחמת ההכרח, אך כותב גם בשמאלו, וגבורתו בשמאלו, בזה הדעת נוטה להחשיבו מעיקר הדין כאיטר-יד.



האם יש מספר ימים קבוע להקדמת הנחת תפילין לפני הבר מצוה*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

מנהג חב"ד להתחיל הנחת התפילין חודשיים לפני הבר מצוה

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' לו ס"ג): "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יפיח בהן ושלא לישן בהם ושלא יכנס בהן לבית הכסא, אפילו לקטנים חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו במצות. ויש מי שאומר שקטן זה הוא בן י"ג שנה ויום א' אלא שלא הביא ב' שערות, אבל פחות מכן אין בו דעת לשמור תפיליו ואין מחנכין אותו בהן, וכן

(2) הבחנה זו הובאה בס' 'דיני איטר' (שם הערה יז) בשם שו"ת הר צבי.

(* לכבוד התחלת הנחת התפילין של בני יניק וחכים הת' צבי מאיר שי' אבערלאנדער, יה"ר שיגדל חי"ל אמיתי אכ"ר.

נהגו במדינות אלו מקדם. ועכשיו נוהגים לחנכו ב' וג' חדשים קודם הזמן".

וב'היום יום' (ב'אב) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "הוראה לרבים: מתחילין להניח תפילין שני חדשים קודם הבר מצוה. בתחלה בלא ברכה, וכעבור איזה שבועות בברכה".

ומקור הוראה זו היא אדמו"ר מוהרש"ב שהורה כן לאדמו"ר מוהריי"צ, וכפי שכתב ב'אגרות קודש' שלו (ח"ז עמ' כד): "במענה על מכתבו אודות זמן התחלת החנוך בהנחת תפילין, הנה בדרך כלל נהיגא עלמא להתחיל חדש מקודם, ומנהג בני המשפחה, משפחת כ"ק אדמו"ר, היו בזה זמנים שונים, ובשנת תרס"ג, כשנוסד החדר הראשון על ידי ישיבת תו"ת, הואיל כ"ק אדמו"ר הרה"ק צוקללה"ה נבג"ם זי"ע להגיד לי, בתור מנהל פועל ישיבת תו"ת, להנהיג ולקבוע בין התלמידים הבאים לעונת בר-מצוה אשר התחלת זמן החנוך תהיה שני חדשים קודם יום הבר מצוה".

באם חל חג הפסח באמצע החודשיים שלפני הבר מצוה

והנה נשאל כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות זמן התחלת הנחת תפילין לילד שנהיה בר מצוה אחרי חג הפסח (כנראה) "כשבתוך ב' החדשים הקודמים לבר מצוה – אשר נוהגים להתחיל אז בהנחת תפילין – חל חול המועד", ועל זה ענה הרבי (ו' שבט תשכ"ד – 'אגרות קודש' חכ"ג עמ' פט): "התחלת הנחת תפילין – יכול להתחיל שבוע מקודם מהרגיל".

ועל פי זה נקבע ההוראה: "אם בתוך שני חודשים אלו חג הפסח או חג הסוכות – מתחיל בהנחת תפילין שבוע מוקדם מהרגיל" ('אסיף מנהגים והנהגות – מעגל החיים' עמ' 250 אות טו).

אמנם במנהג זה יש הרבה דברים סתומים, וכפי שיבוארו לקמן.

א. האם משלימים בשביל כל ימי החג או רק בשביל ימי חול המועד

אמנם ב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"ב עמ' 169 הערה 20) העיר: "בקביעות של אותה [שנה] [תשכ"ד] חל יום א' דפסח בשבת, כך שחסרון ימי ההנחה מחמת החג הם ו' ימים. ויתכן שכאשר חלה השבת באמצע המועד, הרי [בחול] נחסר עוד יום". ולפי זה יוצא שלא בכל שנה מספיק להקדים "שבוע מקודם מהרגיל", כי לפעמים צריכים להקדים שבוע ויום. אמנם לא נהגו כן.

ב'אסיף' שם (הערה כז) מגדיר את ימי ההשלמה כך: "נהוג בפועל להוסיף את ימי חול המועד". ואינו מובן שבאם משלימים רק את ימי חול המועד, אז היה מספיק להשלים בשנת תשכ"ד 4 ימים ולא שבוע שלם שיש בו 6 ימים. ובאם אחד מימי חול המועד פסח יחולו בשבת (כמו בשנת תשע"ז) מספיק להשלים רק 3 ימים.

ב. האם משלימים גם בשביל ימי ר"ה, יוהכ"פ ושבועות

עוד העיר ב'נתיבים' שם: "להעיר שכאשר יחולו בתוך החודשיים ימי ר"ה, יו"כ או שבועות, לא שמענו הוראה להקדים התחלת ההנחה בגללם". וכן כתב ב'אסיף' שם (סוף הערה כט) אודות התחלת הנחת תפילין של אדמו"ר הרי"צ: "ומה שחל חג השבועות באמצע – יתכן שאין צריך להקדים הנחת תפילין בשביל זה, שהרי לא נאמרה הוראה בזה אלא לגבי חול המועד".

אמנם אין שום הגיון בדבר זה, להשלים שבוע בשביל חג הפסח, אבל לא בשביל שאר החגים.

ולפועל נכתב ב'אסיף' שם (אות טו והערה כח): "והוא הדין אם חלו בתוך חודשיים אלו ימי ראש השנה, יום הכיפורים או חג השבועות, שמקדימים תחילת הנחת תפילין בגללם... כך המנהג בפועל".

ג. מספר הימים משתנים לפי קביעת החודשים שלפני הבר מצוה

עוד כתב ב'אסיף' שם (הערה כט): "ויש שכתב שיתכן שהצורך הוא להניח ארבעים ותשעה יום תפילין קודם הבר מצוה, שזה הסכום המדויק של ימות החול בחודשיים סדירים".

אמנם אין שום סברא ומקור שיצטרכו להקדים הנחת תפילים 49 יום כמנין ימי ספירת העומר למשל.

וכיון דאתינא להכא שמתי לב שאין מספר ימים קבוע, וזה משתנה אצל כל ילד לפי החודשים ולפי קביעות אותה שנה, וכפי שאפשר לראות בטבלא הבאה שבהם מפורטים ימי החול שבהם מניחים תפילין בכל חודש.

תשע"ב	חשון	כסלו	טבת	שבט	אדר	אב
24	26	25	26	25	25	25
26	25	25	25	26	25	26
25	25	25	25	26	24	25

ולפי זה יוצא שיש ילד שמניח תפילין 51 יום לפני הבר מצוה (חשון-כסלו תש"פ), ויש מי שמניח רק 50 יום לפני הבר מצוה (חשון-כסלו תשפ"א). וכנראה שיש גם אופן שיצא בחודשיים רק 49 יום, אבל לא הצלחתי למצוא באיזה קביעות מדובר (ואולי זה תלוי באיזה יום בשבוע מתחילים).

וצריך עיון שלא מצינו שישלימו ויחסרו ימים לפי הקביעות.

ד. למה כתב הרבי הלשון "יכול להתחיל שבוע מקודם"

שמשמע שאינו אלא רשות

והנה לשון המענה מהרבי היתה: "התחלת הנחת תפילין – יכול להתחיל שבוע מקודם מהרגיל".

ועל זה העיר ב'אסיף' שם (הערה כז): "וצ"ע בלשון 'יכול', האם גם כך צריכים לנהוג. ויתכן שכתב כן משום שלא היתה בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר הרי"צ, כמו ההוראה הכללית להניח חודשיים קודם הבר מצוה" עיי"ש עוד.

ולאחרי כל הפלפולים עדיין נראה שפשטות הלשון "יכול" משמע לכאורה שאין כאן הוראה וחיוב אלא רשות.

רק מי שלבו נוקפו יכול מרצונו להשלים כמה ימים

ועל כן נראה שאכן לא התכוון הרבי לומר שיש להשלים בכל פעם באם נופל חג באמצע החודשיים שלפני הבר מצוה, כמו שלא צריך להשלים או להחסיר מספר ימים לפי קביעות השונות.

אלא שבאם יש הורה שלבו נוקפו, כי הוא דואג שלא יספיקו החודשיים החסרים ימי חג הפסח וכדומה כדי שבנו יתרגל עם הנחת התפילים עד לבר מצוה, אז "יכול" להוסיף ולהשלים כמה ימים לפני זה, אבל אין כאן הוראה כללית לכל ההורים שתמיד ישלימו.

ועפ"ז יתורצו כל הקשיים הנ"ל.



הערה בציונים לשו"ע אדה"ז שבדפו"ר בדין

נט"י לדבר שטיבולו במשקה שנקרש

הרב יהושע בלאזענשטיין

בארא פארק

בשו"ע אדה"ז סי' קנח ס"ז: "כל משקה שנקפה ונקרש עד שאין בו טופח ע"מ להטפח יצא מתורת משקה . . וי"א שהדבש אינו יוצא מתורת משקה לעולם אפי' נקפה ונקרש לגמרי ואין בו משקה טופח כלל, ויש לחוש לדבריהם", ע"ש.

ועל דיעה הא' נרשם במ"מ (שבדפו"ר) שעל הגליון¹: "משנה פ"ג דטהרות וכרש"ש ע' מנחות ל"א דקאמר יין דווקא"².

והכוונה, להא' ששינינו ברפ"ג דטהרות: "הרוטב וגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה קרשו הרי אלו שניים חזרו ונמחו כביצה מכוון טהור יותר מכביצ' טמא שכיון שיצאה טפה הראשון' נטמאת כביצה". ושם במ"ב: "ר"מ אומר השמן תחלה לעולם וחכמים אומרים אף הדבש ר"ש שזורי אומר אף היין".

ובמנחות לא, א: "מכלל דת"ק סבר יין לא (בתמיה). דין מי איכא למ"ד לאו משקה הוא – רש"י). אימא רבי שמעון שזורי אומר יין (ולא שמן ודבש דלא הוו משקין – רש"י)".

אך לכאורה צ"ע טובא, דלכו"ע יין הוא תחילה לעולם (כמסקנת גמ' הנ"ל במנחות) – ולא נחלקו אלא בשמן ודבש. וא"כ אפילו אם נפסוק להלכה כרש"ש הרי עכ"פ יין שנקרש לא יצא מתורת משקה, אך משמעות לשון אדה"ז הנ"ל ("כל משקה שנקרש . . יצא מתורת משקה) הוא שכל הז' משקים (כולל יין) שנקרשו יצאו מתורת משקה. והנה בפירוש משנה הנ"ל (דר"מ אומר השמן תחילה לעולם וכו') נחלקו הראשונים.

דהתוס' (מנחות לא, א ד"ה אימא, ועירובין עא, ב ד"ה שמן) כתבו בשם ר"ת דהפירוש דשמן הוא תחילה לעולם היינו אפילו בשעה שנקרשו (דלא כרוטב וגריסין וכו' שבמ"א דכשנקרשו יצאו מתורת משקה והוו אוכלים).

[ולפי"ז לר' שמעון שזורי רק יין שנקרש הוי בגדר משקה בשעה שנקרש משא"כ שמן ודבש הוו בגדר אוכל ודינם כבמ"א].

אך הר"ש והרא"ש שם כתבו³ (עפ"י המבואר בתוספתא) דבשעה שנקרשו אינם לא אוכלים ולא משקים – והפירוש דהוי תחילה לעולם היינו כשחזרו ונמחו הוי תחילה אפילו כביצה מכוונת (דלא כרוטב וגריסין וכו' שבמ"א דמכיון שהיו בגדר אוכל בשעה שנקרשו לכן בביצה מכוונת הוי טהור), ע"ש.

[ולפי"ז לר' שמעון שזורי רק יין שנקרש אינו לא אוכל ולא משקה, משא"כ שמן ודבש שנקרשו הוו בגדר אוכל ודינם כבמ"א].

(1) במהדו"ח ציון פ.

(2) וכעין זה כתב בשם הגדולים לסדר נטילת ידים ס"כ (הערה 116).

(3) וכ"ה בתוס' שאנ"ץ לפסחים יד, ב. ובשו"ת דברי נחמ"י דלקמן כתב שכ"ה גם שיטת התוס' בפסחים שם (ודלא כשיטת המג"א, וסתירת לשונם של תוס' שם), ע"ש בארוכה. וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' מה, ע"ש.

ועפי"ז היה נראה שדיעה הא' הנ"ל שהביא אדה"ז הוא שיטת הר"ש ורא"ש – דלשיטתם כל משקה שנקרש יצא מתורת משקה.

ולפי"ז צע"ג בהגרשם במ"מ הנ"ל, דלפירוש הר"ש ורא"ש הרי לכו"ע (בין לר"מ בין לחכמים ובין לר' שמעון שזורי) כל המשקים שנקרשו יצאו מתורת משקה (דלא נחלקו אלא איזה משקים שנקרשו אינם לא אוכל ולא משקה, ואיזה משקים שנקרשו הוו אוכל ודינם כהמשקים שבמ"א. אך עכ"פ כולם אינם נחשבים משקה) וא"כ אין הכרח כלל מהדיעה הא' שפוסקים כרבי שמעון שזורי (ודיעה הב' הוא כשיטת התוס' במנחות ועירובין דכשנקרש לא יצא מתורת משקה⁴).

[וסמוכין לזה, דבשו"ת דברי נחמ" או"ח סי' כא אות ה (בנידון יבש שנמחה לענין בישול אחר בישול בשבת) הביא דין הנ"ל בשו"ע אדה"ז, ובהמשך דבריו שם כתב (להשיג על המג"א, ע"ש), וז"ל: "ותו, אף שהתוס' הביאו שבפ' הקומץ פסקינן הלכה כר' שמעון שזורי, אבל אנן לדידן לא קיי"ל הכי אלא כרב אשי שפסק בחולין (ע"ה [ע"ב]) כמ"ד שאין הלכה כר' שמעון שזורי אלא במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי, וכמ"ש הכ"מ רפ"ט מהל' טומאת אוכלין שם, שהרי ביו"ד סי' י"ג [ס"ב] קיי"ל כההיא דרב אשי⁵ (וגם התוס' אפשר שאין כוונתם כי אם לאלומי הקושיא דעכ"פ איכא מ"ד בגמ' דהלכה כר' שמעון שזורי וא"כ לא הוה ליה למיסתם כ"כ בפשיטות בכ"ד דשמן משקה הוא כו' (וגם דעכ"פ י"ל דר"ע הכי ס"ל כר' שמעון שזורי כו') אבל לדינא הרי התוס' דחולין [שם ד"ה אנא] כתב בפשיטות שכן קיי"ל כרב אשי שפסק הלכה למעשה כו' ע"ש), עכ"ל. הרי שכתב הדברי נחמ"י דלא קיי"ל כר' שמעון שזורי – ולא העיר כלל משיטה הא' הנ"ל שבשו"ע אדה"ז (שהביא הדברי נחמ"י בעצמו בתחילת דבריו, כנ"ל), ומשמע כדברינו דגם לשיטה הא' אין הכרח שפוסקים כרש"ש].



אמירת "ויתן לך" במוצ"ש שהוא יו"ט או חוה"מ

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בלוח 'היום יום' מהדורת תש"ג (יט ניסן וי"ז תשרי. מ'רשימת היומן' עמ' קסג. קעג) כתוב שלא לומר כמה דברים, ומהם 'ויתן לך', בשבת חוה"מ (כשגם מוצש"ק

4) ודלא כרש"ש (דס"ל שכ"ה רק ביי). וראה בדברי נחמ"י שם שכתב שתי אופנים לבאר אמאי נקט אדה"ז בשיטה הב' רק דבש, ע"ש ואכ"מ.

5) וראה ש"ך יו"ד סי' רעו סק"ז.

הוא חוה"מ).

במהדורת תשי"ז ואילך תוקן, שצ"ל כל זאת בלחש. אולם בס' המנהגים במנהגי ש"ק, חה"פ וכל מנהגי חודש תשרי (וכן בס' שבח המועדים, ובס' הליכות ומנהגי ש"ק להרמ"א שי' זליגסאן) לא מצאתי מאומה לע"ע אודות 'זיתן לך'.

בליקוטי מהרי"ח (דפוס-צילום, ח"ג דף לג ע"ב) במוצאי יו"ט-שחל-בשבת לחול - אומרים "הכל", ורק כשמוצ"ש הוא לחוה"מ יש מחלוקת בראשונים. וראה בס' פסקי תשובות סי' רצה סק"ד לגבי אמירה במוצ"ש לחוה"מ שמביא דעות בזה, ומהפרמ"ג (משבצות סי' תצא סק"א בשם הלבוש) שבמוצ"ש ליו"ט אין אומרים זאת.

אצלנו - במחזור השלם נדפס 'זיתן לך' לאמירה במוצאי יוה"כ. ולא נזכר לאומרו בלחש.

אומרים שהרבי אמר 'זיתן לך' במוצאי יו"ט בציבור - כשחל אחש"פ או ב' דחג השבועות בשבת,

ובהודמנויות אלו החל הרבי לנגן "כי בשמחה תצאו" וכל הקהל עמו.



ברכת שהחיינו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בדבר ברכת שהחיינו וכו' בלידת בן ובת¹. יש להעיר מהמובא² בשם הרב גרליק רבו של כפר חב"ד שאין מברכין "שהחיינו" ו"הטוב ומטיב" על לידה.

ולכאורה הוא³ על פי מ"ש הרמ"א סימן רכג, א וז"ל "ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו⁴ שאינה חובה אלא רשות".

(1) דנו בזה בגליונות תתלט, תתמ, תתמא, תתמג.

(2) אוצר החסידים ארץ הקודש ע' 274, הרב אשכנזי ע' 288, ויש לתקן מ"ש בספר התמים הראשון ע' 164 "אין מנהגינו לברך 'שהחיינו' על לידת בן ולברך 'הטוב והמטיב' על לידת בת". ועיי"ש בהערה 207.

(3) כמ"ש בפסקי תשובות סימן רכג אות א'. עיי"ש.

(4) "פי' בברכת שהחיינו" [מגן אברהם ס"ק ג'].

ועיין בן איש חי פרשת ראה אות ח' "אע"פ שאמרו חז"ל ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב לא נהגו העולם לברך ברכה זו". ובערוך השלחן רכג, ב כתב "ולעניות דעתי נראה טעם נכון מה שמקילים בברכה זו דלא מצאתי ברי"ף וברמב"ם פ"י כלל דין זה". עי"ש ובדברי יציב ח"א "הנה לא נהיגי גבן לברך הטוב והמטיב בנוולד בן זכר וצ"ב למה" עיי"ש שמיישב בכמה אופנים.

ויש להעיר ע"ד הרמז ממ"ש בלקוטי תורה לפרשת צו טז, ב "ענין שביעי של פסח . . שהוא ג"כ ענין לידת הנשמות". והרי "בשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו"⁵.



חתיכת תלוש בשבת

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשו"ע רבינו (סי' שיד סעיף טז וסי' שמ סעיף יז) נפסק שחתיכת תלוש בשבת מותרת לכתחלה¹. דמשום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע.

וכ"ה להדיא במג"א בסי' שיד ס"ק יד. וכן מסיק הפמ"ג בסוף סי' שיז². וכ"מ ברמב"ם הלכות שבת פ"י הי"א³, ובהלכות יו"ט פ"ד ה"ח⁴ וכ"מ בשו"ע סי' שמ סעיף יד ששייך קורע כשמפרק גירות דבוקים או עורות דבוקים.

והנה ב'ביאור הלכה' סוף סימן שמ נחלק עליו - ופסק שדבר זה אסור. והביא ש"אחד מן האחרונים" טעה וכתב דלא שייך קריעה כ"א בדבר הנתפר ונארג שנתדבק

(5) רמב"ם הלכות שבת פכ"ט הכ"ג.

(1) אם אינו עושה כן כדי להשתמש בו איזה תשמיש, ואינו מקפיד לחתכו במדה (שם).

(2) שכתב שלפי זה בהולך ברה"ר ויש בו ציצית פסולים יכול לנתקן אם לא משום ש"יש לומר דהוה לתקן ואסור ומתקן מנא הוא".

(3) וז"ל: "המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב." וקריעה דומיא לתופר - ב' גופים.

(4) "אין חותכין את הנייר לצלות עליהם", משמע שאסור מפני שעושה כן כדי להשתמש בו איזה תשמיש ומתקן מנא הוא.

מגופים רבים וכעין שהיה ביריעות אבל לא בדבר שהוא מגוף אחד כמו עור ונייר. ומסיק ש"זה אינו, דמבואר בירושלמי בהדיא דבעור שייך ג"כ קריעה וכבר רצה לומר כן הנשמת אדם ודחה זה מכח הירושלמי הזה."

אבל המעיין בחי"א יראה שהמשנה ברורה טעה בהבנת דבריו, דבהדיא פסק שלא שייך קריעה כ"א בדבר הנתפר ונארג שנתדבק מגופים רבים⁵, ולא הביא החיי אדם הירושלמי אלא להוכיח שהרמב"ם סובר כמ"ש בב"י שלא רק המפרק ניירות דבוקים חייב משום קורע אלא ה"ה המפרק עורות.⁶ וע"ז כתב החיי אדם שכן מוכח בירושלמי (עכ"פ להאית דמחלפין).

ונמצא שבחינם קרא תגר על המתירים, ודברי רבינו שרירין וקיימין. והוי' עמו והלכה כמותו בכל מקום, ואסור להחמיר⁷.

שו"ר מ"ש הגה"ח הר"י. פרקש שליט"א בספרו החשוב שבת כהלכה ח"ד (עמ' רלד-רלז) שאין שום ראי' מהירושלמי הנ"ל אי משום דקיי"ל כלישנא קמא בירושלמי, שהתוספתא (שבת פ"ז ה"ט וביצה פ"ג ה"ט. הובא בב"י סי' שיד) קאי כוותי'. אי משום שאין הירושלמי עולה בקנה אחד עם מה שנתקבל הלכה למעשה. וראה גם בקצוה"ש סי' קמה ובבדה"ש אות ד בהוכחת וביסוס שיטת רבינו בנדון ובביאור הירושלמי שגרם לבה"ל לחלוק, ומ"מ השארתי גם מה שכתבתי ויגדיל תורה ויאדיר.

לענ"ד יש להוסיף עוד, שבלישנא בתרא שם אינו מפורש ששייך קריעה בגוף א'. ואדרבה, דוחק לומר שהלישנא בתרא יחלוק על התוספתא (ורק בקרבן העדה ופני משה פירשו כן), ויתכן שכוונת הירושלמי במ"ש ש"קריעה בעורות באילין רכביא" היא שהמפרק עורות רכות זמ"ז נקרא במתניתין קורע (כמ"ש בשו"ע סי' שמ סעיף יד ומבואר בחי"א שהזכרתי בפנים) להשמיענו שמותר ל"חתך" העור עצמו (כשאינו מקפיד לחתכו במדה) [משא"כ כשהעור עדיין קשה ושלמה ומפרק הדוכסוסטוס מעל

(5) וז"ל שם: "וצ"ל דלא נקרא קורע אלא בדבר שנתחבר ע"י אריגה או תפירה בבגד או ע"י דבק, כמו שכתב המפרק ניירות דבוקין דחייב משום קורע." והוכיח כן מ"מ"ש הרמב"ם בפרק י"א המפרק דוכסוסטוס מן הקלף שהוא דבר אחד חייב משום מפשיט, ובמפרק עורות דבוקים שהן גופים רבים חייב משום קורע.

(6) וז"ל שם: [ה]מפרק עורות דבוקים חייב משום קורע כדאיתא בש"ע סימן ש"מ. הן אמת שהרמב"ם כתב המדבק ניירות או עורות הרי זה תופר וחייב וכן המפרק ניירות דבוקים חייב משום קורע. ומדזהזכיר בתופר עורות ולא הזכיר בקורע משמע דבעורות לא שייך קורע. אבל בב"י העתיק גם בקורע או עורות, וכן כתב הכלבו וכן מוכח בירושלמי דף (נ') [נב, א] דאמר קריעה בעורות... ואצלנו הגירסא ברמב"ם שם הוא כמ"ש בשו"ע "המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקים... הרי זה תולדת קורע", ואתי שפיר טפי.

(7) ונקרא עבריין (ראה טוש"ע או"ח סג ס"ב).

הקלף ה"ה חייב משום מפשיט (כמ"ש הרמב"ם בפרק יא ה"ו), ומ"ש ש"חיתוך בבגדים באילין ליבדייא" הכוונה היא שבבגדים אינו כן ואף "חיתוך" הבגד עצמו אסור והעושה כן חייב משום קורע כיון שמפסיק חוטי הערב זה מזה שהיו מחוברים ע"י חוטי הערב שחתך (או להיפך), כמבואר בקצוה"ש סי' קמה בהערה בשוה"ג לבדה"ש סק"ב. ושערי סברות לא ננעלו.



השוכח 'אתה' חוננתנו, אם אומרה בהודאה (גליון)

הנ"ל

בקובץ העו"ב האחרון ע' 62, כתב הרלוי"צ רסקין שי' שלפי מ"ש בחידושי צ"צ¹, אם שכח אתה חוננתנו יאמרנה בהודאה, ויש מקום להכניס הוראה זו בסדור.

ודבריו צע"ג לענ"ד, דממקומו גופא מוכרע שלא בא הצ"צ בחידושו לש"ס לחדש להלכה ולמעשה (בדיעבד כשלא אמר אתה חוננתנו או ותודיענו במקומו) לעשות כר"א ביו"ט וכ"ש בחול, נגד² פסק דין ברור בשו"ע אדה"ז סרצ"ד ס"ה שכשאינן לו כוס ולא אמר בשומע תפלה חוזר לאתה חונן. אלא ברור שכוונתו כאן בחידושו היא לפלפולא ולא למעשה³. ואלו דבריו הקדושים שנכתבו בקיצור נמרץ עם פירושים לענ"ד בחצי לבינה.

רבי אליעזר אומר בהודאה. בגמ' דפסק ר"א כן [פירוש⁴: בגמ' (ברכות דף לג ע"ב) איתא בשם רבי יוחנן שע"פ מה שפסק ר' אליעזר במתניתין שיש לאומרה בהודאה] וא"כ אם שכח ותודיענו יאמר בהודאה [פירוש: א"כ בדיעבד⁵ - אם שכח ותודיענו

(1) דף יז, ד, ד"ה ר"א אומר בהודאה.

(2) וע"ד מ"ש הרבי (אג"ק ח"י ע' רצד) להרב ובר בקשר לקושיית הצ"צ (שם דף ג ע"ג) על אדה"ז.

(3) וכדברי רבי יוחנן לר' אסי (ב"ב דף קל ע"ב): לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה. ובגדו"ד עכצל"כ דאלת"כ דברים אלו אין להם פירוש.

(4) כפי הנראה בהשקפה ראשונה" המלים "בגמ' דפסק ר"א כן" אינן מובנות כלל. וע"כ לפרש כמ"ש בפנים.

(5) דהכי אמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן ש"נראין" דברי רבי אליעזר, ופרש"י דאי עביד הכי יצא ולא מהדרינן עובדא.

ביו"ט (שאינן אומרים אתה חונן) יאמר בהודאה] ולמ"ש פ"ק דנדה⁶ דהלכה כרבי אליעזר בהא [פירוש: למרות שאמר רבי אלעזר בן פדת דהלכה כרבי אליעזר בד' בלבד, מ"מ פסק רבי אלעזר בן פדת הלכה כרבי אליעזר גם בנדו"ד⁷ ומשמע שגם בחול ס"ל שהדין עמו], א"כ י"ל גם אם שכח 'אתה חוננתנו' יאמר בהודאה [פירוש: א"כ י"ל שלאור שיטתם דרבי אלעזר בן פדת ורבי חנינא בן גמליאל שגם בחול הלכה כר"א, אם שכח 'אתה חוננתנו' יש מקום לומר שיאמר בהודאה. ודלא כרבי יוחנן שפסק שרק ביו"ט י"ל כן].

אבל למעשה נראה פשוט שאין הלכה אפי' כרבי יוחנן וכ"ש כרבי אלעזר בן פדת ורבי חנינא בן גמליאל, כמבואר ברא"ש שם שביו"ט שחל באחד בשבת קיי"ל כרב ושמואל. וכדברי רב יוסף בסיום הסוגיא שם: "אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא [ופרש"י שם "לא נראין" ולא מודים ולא מטים]", אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינן לן מרגינתא בבבל".



תענית בה"ב שחל בפסח שני

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

כתב הרבי בהערות למכתב כללי דל"ג בעומר תשל"ז (אג"ק חל"ב ע' ריב) "כשחל תענית אחרון דבה"ב בפ"ש (כבשנה זו) האם מתענין – ראה שו"ת מהרש"ם ח"ו סל"ב (ובהערות לשם ירושלים תשכ"ח). ליקוטי מהרי"ח פ"ש. וש"נ", ובשולי הגליון כתב "הוספה לאחר זמן: עיין בלקו"ד ח"ג תקכ, א".

ויש לפרש הדברים: "ראה שו"ת מהרש"ם ח"ו סל"ב" דהנה כתב בספר יוסף דעת (לבעל שואל ומשיב) בחידושם על יו"ד (סי' תא ד"ה והנה) שנשאל אם מותר להתענות בה"ב כשחל בפ"ש, ושקו"ט בזה ומסיק שאסור להתענות בפסח שני, והביא רא' מגמ' (חולין קכט, א) "דתניא אמר רבי אליעזר שמעתי שאבר מן החי מטמא אמר לו רבי יהושע מן החי ולא מן המת וקל וחומר ומה חי שהוא טהור אבר הפורש ממנו טמא מת שהוא טמא לא כל שכן כתוב במגילת תענית פסחא זעירא דלא למספד הא

(6) בדף ח ע"א.

(7) ואינו מן המניין לפי שאין ההכרעה משום כוחו של רבי אליעזר בלבד אלא משום דקאי רבי חנינא בן גמליאל בשיטתו.

(8) שאפי' בדיעבד אין הלכה כר"א.

רבה למספד אלא כל דכן הכא נמי כל דכן אמר ליה כך שמעתי", היינו שר"י הביא ראיה דכמו שאיסור הספד בפ"ר נלמד מק"ו מפ"ש, ה"נ שטומאת אבר מן המת ילמד מאבר מהחי, עכ"פ חזינן שפ"ש אסור בהספד וממילא אסור בתענית.

[והקשה דלכ' למה צריך ללמוד פ"ר מפ"ש הרי פ"ר עצמו הוא יו"ט משום הקרבת הפסח וממילא אסור בהספד ובתענית ובמלאכה? וי"ל אכן מי שהקריב ק"פ היה אסור בהספד ובתענית ובמלאכה אבל מי שלא הקריב לא היה אסור אלא בעשיית מלאכה (יעויין בירושלמי פסחים (פ"ד ה"א) ובשוע"ר (סי' תס"ח ס"א-ב)), ולזה למדין פ"ר מפ"ש שגם מי שלא הקריב ק"פ היה אסור בהספד, ואתי שפיר לשיטת רש"י ותוס' (מנחות סה, א) שמיום ח' ניסן עד סוף המועד גזרו שלא להתענות אבל הספד מותר, (מש"כ מיום א' עד ח' ניסן אסור בהספד אבל כיון שהספד חמור מתענית ממילא אסור גם בתענית), ולכן חידש לן ר"י שביום ע"פ אסור גם להספיד ונלמד מק"ו מפ"ש].

והגם שבטלו מגילת תענית, י"ל שרק מפני דברים שאירעו, אבל פ"ר ופ"ש שהוא משום ק"פ לא בטל, ומהרש"ם חולק עליו כי מגילת תענית בטלה לגמרי (עיי"ש ראיתו), ולכן אין ללמוד משם שום דין לזמננו, ולא חל על פ"ש שם יו"ט, ומותר להתענות ומשמע שגם אומרים תחנון בפ"ש כיון שאינו יו"ט.

ולכ' כן דעת השו"ע מדלא הזכיר דבר וחצי דבר מפ"ש, וגם בפ"ר פסק אדה"ז (בסי' תכט) שאין אסור להתענות בע"פ רק ממנהג ולא מדינא, ולכן פסק (בסי' שאם התענה תענית חלום בשבת ויו"ט בחודש ניסן) צריך לישב בתענית בחודש אייר כדי שיכופר לו על מה שחטא שהתענה בחודש ניסן על חלומנו, משמע שאין צריך כפרה אם התענה תענית חלום בע"פ, כי ע"פ אסור בתענית ממנהגא ולא מדינא (כי בטלה מגילת תענית).

"ובהערות לשם ירושלים תשכ"ח" מבאר עוד מחלוקת בין היוסף דעת ואביו המהרש"ם, לפי היוסף דעת הותר לבכורים להתענות בע"פ מפני הנס שלהם, אבל זה היה יוצא מהכלל ושאר ישראל לא הותר להתענות בע"פ, אבל למהרש"ם כיון שהותר לבכורים להתענות (וגם לאסטניס כדאיתא בפסחים קח, א) הותר לכלל ישראל להתענות, וא"כ אמרינן דלא יהיה הטפל חמור מן העיקר, דאם בפ"ר מותר להתענות גם בפ"ש מותר להתענות.

"ליקוטי מהרי"ח פ"ש. וש"נ", הנה בלקוטי מהרי"ח (ע' קמט) הביא דברי אשל אברהם (מבוטשאטש) שכתב (בסי' קלא) "הנוהגין שלא לומר תחנון בפסח שני הגם שכולנו טמאי מתים ועלתה שיח שפתותינו בראשון במקום פסח בזמנו, ודאי מ"מ נכון לנו לעורר זכות פסת שני שהיה נעשה בזמן שביהמ"ק היה קיים. . . פסח שני שתענית שני דבה"ב במדינות אלו דרך פשר, יש לומר סליחות ולא תחנון וכנהוג בברית מילה

. ורשאי להתענות הגם שהיה נוהג כמה פעמים רצופים שלא אמר תחנון בפסת שני ואמר פרשת והלכות פסח שני והלל, הגם שהיה יו"ט יום הקרבת קרבן מכל מקום כיון דבמדינות אלו אין עושין זכרון בכך בפסח שני, מצד שלרוב צבור לא היה זמן הקרבה, על ידי זה הורשה תענית גם להנהוג להזכר כנ"ל, ואכילת פסח שני היה רק בלילה, ואומר הלל והלכות כמנהגו".

נ"ל כוונת דבריו, שאילו היה המנהג בזמננו לעשות זכרון לפסח שני היה אסור להתענות בי"ד אייר שהרי קיבלו עליהו יום י"ד כיו"ט וממילא אסור להתענות בו, אבל השתא שאין עושין זכרון לפ"ש, מטעם שרק יחיד נדחה לפ"ש ולא ציבור, ש"מ שלא קיבלוהו עליהו כיו"ט, והגם שהיחיד נוהג לעשות זכר לפ"ש מסתמא לא נתכווין לקבלו עליו כיו"ט, והמנהג לאכול מצה בפ"ש יוכל לקיים אחר שגומר תעניתו (בליל טו).

ויש להעיר עליו, (א) יעויין בלקו"ש (חי"ב ע' 218 ואילך) ביאור נפלא להשוות דעת הבבלי לירושלמי (ריש פ"ט דפסחים) שנבנה מקדש בין פ"ר לפ"ש הציבור נדחה לפ"ש, א"כ פ"ש שייך גם לציבור. (ב) אדה"ז בסידור הביא את פ"ש ברשימת הימים שבהם א"א תחנון, ובסי' תכט (ס"ט) הביא "מנהג" ממסכת סופרים (פכ"א ה"ג) "אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין", משמע שאם א"א תחנון ממילא אין מתענין.

ואולי י"ל, (א) אפי' את"ל ששייך שהציבור יקריב פ"ש מ"מ כיון שבטלה מגילת תענית אין בו שום יו"ט. (ב) אפי' אלו שנהגו שלא לומר תחנון בפ"ש אינו אסור בתענית, ומש"כ במסכת סופרים אין הפירוש שאם א"א תחנון ממילא אסור בתענית אלא שבפועל הנהיגו שבחודש ניסן א"א תחנון ואין מתענין (אבל אין האחד תלוי בשני). (ג) כתב המ"א (סי' תקנ"ט ס"ק יא) דתענית ציבור גובר על ר"ח חנוכה ופורים, וא"כ תענית בה"ב במקומות שנהגו הכי (עיין סי' תצב) הו"ל תענית ציבור וגובר על פ"ש.

"הוספה לאחר זמן: עיין בלקו"ד ח"ג תקכ, א", הנה בלקו"ד מתאר חגיגת ל"ג בעומר בשנת תר"ד, שבאותו הקביעות חל תענית בתרא דבה"ב בל"ב בעומר, ולכן יישבו הרבנים המפורסמים . . ופסקו – בהוראת שעה – שלרגלי שמחת הרבים לא יסיימו את התענית, ואחר מנחה גדולה יקיימו את המנהג הקבוע בסעודת החג", כי המנהג בליבוויטש היה להתחיל חגיגת ל"ג בעומר ביום שלפניו, ולכאורה כוונת הרבי להביא ראי' שכמו שחזינו ששמחת רשב"י גבר על בה"ב (עכ"פ עשו פשרה והתענו רק חצי יום), ה"נ יש סברה לומר ששמחת פ"ש גובר על בה"ב.

וראה שיחת ליל ל"ג בעומר תשל"ז "די קביעות פון תענית בתרא פון בה"ב בפ"ש

. . איז דא א שו"ט . . צי דער ענין פון פ"ש איז גובר, ובמילא איז אין מתענין בו, ואדרבא ס'דארף זיין ענינים של שמחה, אדער דער ענין פון תענית שני בתרא איז גובר, משמע שאין השו"ט מצד מגילת תענית (שהרי לא יתכן שמנהג בה"ב יגבור על תקנת חז"ל), אלא שהן פ"ש והן בה"ב הוא ממנהג ושו"ט מה גובר.

למעשה כתב באוצר מנהגי חב"ד (פסח שני) שנראה שהרבי התענה בה"ב בפ"ש, שהרי בתשל"ז עשו מנין מוקדם בג"ת למעריב כמו שעשו בכל תענית בה"ב.



אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

בריש סימן ט"ז כתב המג"א בשם המטה משה (דיני ציצית והנחתן סימן ט') בשם מהרי"ל דיש לעשות (במ"מ איתא: לדקדק לעשות) הכתפים רחבים (במ"מ הוסיף: מכאן ומכאן) דלא ליתי (במ"מ: אתי) אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ויבטל (במ"מ: ומבטל) ליה (וכן כתב כ"ק אדה"ז בסעי' ב').

וכבר הקשו על זה כמה אחרונים וכתבו שאין חשש דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל אלא באויר הנחשב כמחיצה ע"י לבוד, אבל לא בבגד דלא בעינן לאצטרופי לאוירא בהדיא - לא אתי אוירא ומבטל ליה. ראה בשערי תשובה סק"א.

ויש ליישב על פי דברי המהרי"ל בעצמו (בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' ד' אות ב): אכן מ"ו ז"ל דקדק לעשות הכתפיים רחבות דלא אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה ולא סמך [על] עומד מרובה מב' רוחות ולא על נקב העשוי למלאות. עכ"ל.

היינו דאעפ"י שלהלכה בציצית יש מקום שלא לחוש לכל זה מ"מ כיון שיש איפוא מקום בתורה שבדומה לזה אמרינן אתי אוירא דהאי גיסא וכו' יש להימנע מזה, על דרך שהיו גדולים שהיו אומרים על עצמם שמימיהם לא לבשו "ציצית כשרים"! והסבירו: למשל כתוב בשו"ע שאם נפסק חוט א', הציצית כשרים - והם דקדקו לא ללבוש ציצית כהנה.

ולזה דקדק וכתב "דקדק לעשות", ולשון כ"ק אדה"ז "יזהרו לעשות", והמג"א "יש לעשות" דהיינו לשונות של לכתחילה ולא שיש עיכובא בדבר.

קידוש על חמר מדינה כשאיין יין (גליון)

הת' מנחם מענדל מוגדשיין

תלמוד בשיבה

- א -

מקורות בדברי רבותינו

בגליון הקודם (א'קצה) הביא ר' מ.ג. את דברי אדה"ז בשולחנ'ו: "אם אין יין בעיר יקדש בלילה על הפת . . . וביום יקדש על המשקה שהוא חמר מדינה".

והביא מקורות בדברי רבינו שמקדשים על הפת:

לוח היום יום ט"ו אד"ר: "גם בקידוש על הפת אומרים סברי מרגן".

ברשימת היומן 'מאריענבאד, תרצ"ד²: "אדנ"ע הי' אומר [סברי מרגן] – בקידוש ובהבדלה – גם כשאמרום על שכר או על לחם".

ועוד מסופר באשכנז דרבי³ ששאלו את כ"ק אדמו"ר נ"ע בשבת האחרון בחיים חיותו בעלמא דין אם רוצה לקדש על תה או קפה, וענה שיקדש "אף א כזית חלה"⁴.

ויש להוסיף על הנ"ל מש"כ ברשימת כסלו תרצ"ג⁵: "הצ"צ הי' מקדש בלילה על היין וביום על קאוע שווארצע שטארקע [=קפה שחור חזק] מתוק ע"י פאטאקע . . . מפני בריאותו . . . [ו] לא חפץ לפרסם ע"ד הקידוש על קאוע. והי' מקדש בחדרו – אבל הי' ידוע לכל שקידש".

"בש"ת [=שמחת תורה] הי' מקדש על היין או יי"ש. שותה קאויט (ספירט) . . .

(1) הל' שבת סי' ערב סי"א. ושנה לענין קידוש הלילה בהל' פסח סי' תעב סכ"ח.

(2) רשימת היומן ע' צג (שלב) – וכנראה מכאן המקור לדברים בהיום יום.

(3) להרה"ח ר' משה דובער ריבקיין ע"ה, הוצאת תשל"ו ע' 92. ועד"ז בזכרונות הרה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה לקמן.

(4) ולכאורה אין ללמוד מזה ראי', (א) היות שהי' בערוב ימיו כשלא הי' בקו הבריאות (וראי' לזה מרשימת תרצ"ג, ומזכרונות הרי"ל המובאים לקמן), (ב) שאלו אם רוצה לקדש על תה או קפה, ואכמ"ל בגדר חמר מדינה (וראה ברשימת תרצ"ג שאדמו"ר הצ"צ לא רצה לפרסם עד"ו שקידש על קפה).

עוד הביא משיחת י"ט כסלו תרצ"א (לקו"ד ח"ד ע' תשכ. סה"ש תרצ"א ע' 184 ואילך): "עס איז געווען א צייט ווען מיא האט ניט געהייסן מאכן קיין קידוש אף יין נאר אויף לחם". ולא נתפרש בשיחה באיזו תקופה אירע, וי"ל שזו היתה הוראת שעה מפני סיבה מיוחדת וא"א להביא ראי' מכאן.

(5) רשימת היומן ע' עח (רחצ) – נזכר בהעו"ב שם.

ואינו לפי בריאותו⁶.

ובשיחת שבת חוהמ"פ ה'ש"ת⁷ מספר כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע בשם הרד"ץ על חגיגת י"ט כסלו באחת השנים במחיצת רי"א מהאמיל "די קביעות פון י"ט כסלו אין יענעם יאָר איז געווען פרייטאג⁸. . . פרייטאג פאר קבלת שבת איז באַר' אייזלען אין שול געווען אַ געגרייטער טיש מיט משקה און פאַרבייסן. ווען עס איז געקומען דער זמן קידוש האָט ר' אייזל געמאַכט קידוש מיטן שמחת תורה ניגון אויף גאָר שטאַרקע משקה און געהייסן אַלעמען קידוש מאַכן".

- ב -

הוראות מאדמו"ר מהוריי"צ

והביא מה שפרסם הרה"ח ר' ברוך שי' אבערלאנדער בשם חותנו הרה"ח ר' משה שי' לאזאר⁹, שכאשר שהה בקלבריא יחד עם הרה"ח ר' ישראל דזייקאבסאן ע"ה ולא הי' להם יין "הוא סיפר לי על כך שפעם הוא נסע מארה"ב לשהות עם אדמו"ר הריי"צ כששהה ליד ווינה באוסטרי' [. . . בקיץ תרצ"ז] לפני שבת התברר שאין יין כשר, ואדמו"ר הריי"צ ביקש ממני לקנות בירה כדי לקדש עלי'. 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".

ובהוצאה החדשה של ס' לקט הליכות ומנהגי שבת קודש בעריכת הרה"ח ר' מיכאל אהרן שי' זעליגסאהן¹⁰, פרק חמישי, מביא גרסאות נוספות: "בשנת תרצ"ז כשכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע הי' במדינת אוסטרי', שאל הרה"ח ישראל דזייקאבסאן: הרי במקרה ואין יין ניתן לעשות קידוש על חלה? ענה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: באַ מיר, איז שווער צו מאַכן קידוש מיט אַ מעסער אין האַנט [=קשה לי לעשות קידוש עם סכין ביד]¹¹. בנוסח אחר: עם פאָסט נישט אַז אינמיטן קידוש

(6) שם (ע' רצט).

(7) סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 49.

(8) לפי הידוע רד"ץ נולד לערך בשנת תר"ו, וא"כ מוכרח שהי' לאח"ז. מאידך ר' יצחק אייזיק מהאמיל נפטר בשנת תרי"ז (כמ"ש בבית רבי), וא"כ מוכרח שהי' לפנ"ז. אך בשנים אלו לא מצינו שחל י"ט כסלו בעש"ק. ואולי י"ל שאין הכוונה דוקא שי"ט כסלו עצמו חל בעש"ק, אלא שהי' י"ט כסלו משולש (היינו שי"ט הי' ביום ה' וכ"ף הי' בעש"ק) והמעשה אירע בשנת תרט"ו.

(9) היכל הבעש"ט גליון מא, ע' קפז הערה 48.

(10) נמצא בדפוס, ותודתי נתונה לרמא"ז על מסירת הדברים לפרסום.

(11) מפי הרה"ח ר' זושא שי' פוזנר.

פידעלט מען¹² מיט אַ מעסער [=לא מתאים שבאמצע קידוש שוחקים עם סכין]¹³.

- ג -

הוראות מאדמו"ר מהורש"ב

עוד כתב בלקט הלומ"ב בשם הרה"ח ר' זלמן שמעון דווארקיין ע"ה, אשר "כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע התבטא פעם בקשר לקידוש על הפת שאין מתאים לעשות קידוש "אויף אַ מעסער" [על סכין].

ומציין למש"כ בס' לשמע און¹⁴, ששמע מהרה"ח ר' יוסף יוזיק גורעוויטש שהי' פעם בשבת יחד עם הרה"ח ר' שמואל זאלמאנאו אצל אדנ"ע כאשר שהה מחוץ למדינת רוסיא, ואמר להם שאינו "סאוועסטנא" (מצפוני) לאחוז סכין ולקדש, והורה להם לקדש על יי"ש.

ובזכרונות הרה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה¹⁵ "בראסטוב דאן לא הי' מצוי אז יין, וכ"ק אדמו"ר הק' הי' זמן שהי' מקדש על חלות, והי' מזכיר איזה ביטוי של יהודי פשוט 'אט טאטע א איד מאכט קידוש אף חלה', ולי לא הרשה לקדש על חלות כי אם דוקא על בירה. פעם הי' חום והתחילה הרבנית ז"ל להמליץ, היות ויש לי חום שיתיר לי כ"ק לא לקדש על בירה וכ"ק התחיל לשקול בדעתו וזה לקח קצת זמן עד שבקושי התיר לי הפעם לקדש על חלות".

לאידך גיסא בס' ניצוצי אור¹⁶ מעתיק מר"ד שרשם הרה"ח ר' שמואל לויטין ע"ה, מדברי כ"ק אדמו"ר (מהורי"צ) נ"ע בשיחת ש"פ נח ה'תש"ג: "כאשר אין יין, כדאי לעשות קידוש בלילה על פת ולא על משקה (כמדומה שאמר: כן שמעתי מאדמו"ר)".

- ד -

התייחסות מאדמו"ר הצ"צ

סיפר זקני הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' איטקין, בשם אביו הרה"ח ר' מאיר ע"ה (שהי' בעל שמועה ודייקן מופלג):

בחג השבועות 'חג המצות' היו מגיעים הרבנים לליובאוויטש לחסות בצל כ"ק

(12) כנראה הוא על שם העברת הסכין על הלחם קודם ברכת המוציא, שהוא בין 'יום הששי' לברכת הקידוש. הכותב.

(13) בשם הרה"ח ר' שמ"מ שניאורסאהן ע"ה.

(14) להרה"ח ר' שניאור זלמן דוכמאן ע"ה, מדור אדמו"ר מהורש"ב סיפור מד.

(15) שמועות וסיפורים ח"א ע' 318 – הובא בהיכל הבעש"ט והעו"ב שם.

(16) להרה"ח ר' אברהם ווינגארטען ע"ה, ע' 20.

אדמו"ר הצ"צ. באחת השנים הי' מזג אויר חם והצ"צ ישב בחדרו עם חלון פתוח, ושמע איך שלא הרחק משם ישבו הרבנים וקידשו על הפת. הצ"צ קרא למשמשו ר' חיים בער ואמר לו: ראה, חסידים מקדשים על הסכין. ר' חיים בער רצה ללמד עליהם זכות ואמר שהיין עולה יקר ולכן מקדשים על פת. אמר הצ"צ: הרי אפשר לקדש על יי"ש.

- ה -

התייחסות מרבינו

גם בדורנו זה (ואפילו לאחר "גזירת המשקה" הידועה), היו רבים מקדשים ביום שמחת תורה על משקה, ובראשם הבעל-תפלה בשחרית הרה"ח ר' זלמן דוכמאן ע"ה, ואחריו בנו הרה"ח ר' ישראל דוכמאן ע"ה, ויבלח"ט בנו הרה"ח ר' שלום שי' דוכמאן, וכ"ק אדמו"ר הביט בהם בחיור. וכן היו במשך השנים כמה שהורה להם לקדש על יי"ש.

בליל שמיני עצרת תשכ"ט בעת סעודת החג בבית כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע, אמר הרה"ח ר' זלמן דוכמאן ע"ה לרבי: עשיתי קידוש על משקה. והגיב כ"ק אדמו"ר: זהו דבר נכון ("א גלייכע זאך"), הרי עתה שמיני עצרת! [והוסיף:] הרי אתם כבר בגיל למעלה מארבעים, יש להבהיר זאת, כדי שלא ילמדו ממנו אחרים שלא הגיעו לגיל ארבעים¹⁷.

- ו -

מסקנת הדברים

המורם מכל הנ"ל, שאין איסור לקדש על יי"ש, ובמקום שלא הי' יין היתה הקפדה אצל רבותינו נשיאנו לא לקדש על הפת אלא דוקא על חמר מדינה, וגם הורו כן לחסידיהם.

וכן משיחת ש"פ שמיני תשמ"ב¹⁸ מובן שיש מעלה בקידוש על יי"ש מאשר על פת: "וכמובן בפשטות שכאשר עושים קידוש על "לחם משנה" (הנעשה מחטה) אין זה אותו הענין דקידוש על יין (או יין שרף)".

ובזמנים מיוחדים נהגו רבותינו נשיאנו וחסידים בכל הדורות לקדש על יי"ש, אף כשהי' יין.

יוצא מן הכלל כאשר לא הי' בנמצא יין ומצד הבריאות לא יכלו לקדש על שיכר,

(17) ע"פ המלך במסיבו ח"א ע' רסז. תורת מנחם חנ"ד ע' 165.

(18) התוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1337 - הובא בהעו"ב שם.

שאז בקושי התיירו לקדש על פת¹⁹.

אלא שבדורנו נתחדשה "גזירת המשקה" ואין לקדש על יי"ש, כמ"ש בשיחה הידועה דש"פ שמיני, מבה"ח אייר, תשכ"ג²⁰ שבה נקבעה ההגבלה בשתיית משקה:

"הדברים דלקמן מכוונים בעיקר לאלו שהם עדיין קודם ארבעים שנה (ובפרט – לבחורים שהם עדיין קודם הנישואין, שבשייכות אליהם יש טעמים נוספים שבגללם צריכים להימנע משתיית משקה); אבל גם אלו שהם כבר לאחר ארבעים שנה, צריכים למעט בשתיית משקה . .

בנוגע לפועל: קידוש – יש לעשות רק על יין (או על פת), ולא על משקה.

ואף שע"פ שו"ע ישנו מקום לקדש על משקה, להיותו "חמר מדינה", ומפני חביבותו – הרי כשיפעל בעצמו שמשקה יהי' אצלו דבר מאוס (כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר), ממילא יתבטל ענין החביבות כו'.

וגם כשמקדשים על היין – אין לשתות את כל הכוס, אלא רוב כוס בלבד (מלבד בארבע כוסות של פסח, שצריך לשתות את כל הכוס).

ולא באתי אלא להוסיף על דבריו.

19) להעיר שבלייל שמע"צ תשל"ח כ"ק אדמו"ר לא רצה לקדש על מיץ ענבים, ואמר: "קידוש מאכס מען אויף וויין".

ומכאן מעשה רב שאעפ"כ יש להשתדל לקדש דוקא על יין.

לענין הבדלה – בלייל כ"ד טבת ה'תשט"ו (תורת מנחם ח"ג ע' 184) אמר כ"ק אדמו"ר:

"מספרים שבמוצש"ק פ' שמות הנ"ל הבדיל רבינו הזקן על קפה. - לא שמעתי זאת מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל כנראה שיש יסוד לשמועה זו.

א) הנוכחים אמר שגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הבדיל על קפה במוצש"ק האחרון. ואמר כ"ק אדמו"ר: בנוגע לכ"ק אדנ"ע – אין זה פלא, כיון שהסתלקותו היתה לאחר מחלה ממושכת ("אָ געצויגענע קראַנקייט"), משא"כ אצל רבינו הזקן שהסתלקותו היתה בפתאומיות, והי' זה "אחר שהתפלל תפלת ערבית והבדלה . . בדעה צלולה ומיושבת כו'" (כמ"ש בהקדמת השו"ע).

עובדת ההבדלה על קפה רשומה בשם ר' שמואל גרונוס ע"ה בס' לקוטי ספורים (ע' עז אות צה), וברשימות דברים (ע' 105), ומסופר שלא הי' בכחו לאחוז את הכוס בעצמו.

ובאשכבתא דרבי (ע' 92) מסופר גם אודות ההבדלה של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע במוצש"ק האחרון לפני הסתלקותו: "שאלה אצלו הרבנית אם ליתן לו מעט חלב או קאפע, ורמזו על קאפע, והגישה לפניו צלוחית עם קפה, והתחיל לנענע בשפתיו ולדבר מה, והי' נשמע ממנו תיבות מנוסח ההבדלה. ידוע הוא שגם רבינו הגדול אדמו"ר הזקן נ"ע עשה ג"כ הבדלה על קאפע קודם הסתלקותו, אשר נסתלק ג"כ במוצאי ש"ק כידוע". (נזכר בהעו"ב שם).

20) תורת מנחם חל"ו ע' 352 ואילך – חלקו הובא בהעו"ב שם.

שונות

הנהגת רבותינו נשיאנו ב'בס"ד' ו'ב"ה' (גליון)

הת' שניאור זלמן גורארי

תלמיד במתיבתא ליובאוויטש טורונטו

בגליון א'קצה ע' 20, כתב הרב מ.מ.ר: "א) הנהגת כ"ק אדמו"ר הרגילה בכל המכתבים וכו', וגם כהוראה לרבים שהו"ל ספרים וכיו"ב תמיד היתה בהוספת הנוסח ב"ה' דוקא. וכן נראה באגרות רבותינו נשיאנו - מכ"ק אדמו"ר מהר"ש ואילך (ובאגרות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק הרבה פעמים הנוסח 'בעז"ה')

ב) אמנם במאמרי חסידות שי"ל מכ"ק אדמו"ר הפתיחה תמיד בנוסח 'בס"ד', וכמנהג רבותינו נשיאנו שלפניו . . .".

אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מוהרש"ב

א) יש להעיר שבאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהר"ש מצינו פעמים שכתב במכתבים בנוסח 'בס"ד': - ע' קח (אג' ס), ע' מה (אג' מג), ע' נג (אג' מה) וע' סו (אג' מח).

וכן באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"א, ע' שצט (אג' קעח), שם ח"ה ע' קעא (אג' א' קא) וע' קצו (אג' א' קז). (ויש לציין שבח"ב ע' תטז וע' תשיא כתב בנוסח 'בעז"ה'). אמנם, כמובן הנוסח הרגיל הי' 'ב"ה'.

הבעש"ט, אדה"ז והצ"צ

מכתב א' מהבעש"ט (נדפס בהוספות לכתר שם טוב ע' תקנו וב'התמים' ריש גליון הראשון (ווארשא תרצ"ה)) פותח בנוסח 'ב"ה'.

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר הזקן (הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות) בהמכתבים מע' תמו עד ע' תפא כתב הנוסח 'ב"ה' (וב'עז"ה' ע' קמד).

אדמו"ר הצ"צ מצינו הרבה פעמים שכתב נוסח 'בעז"ה' (כפי שכתב הרב הנ"ל): ע' יב ע' ז ע' ח. ('בעז"ה':) ע' צא ע' קב, ע' קלד. ופעמים שכתב 'ב"ה': ע' צו, ע' קב, ע' קלא, ע' קמא ע' קסא.

וראוי לציין ממכתב כ"ק אדמו"ר הריי"צ חט"ו ע' קטו לבתו הרבנית: "עס זיינען פראן בריף פון גרייסע צדיקים, ואס עס שטייט ניט אין אנהייב בריף "בעזרת השם", אבער פראסטע אידין דארפן שרייבן אין אנהייב בריף בעזרת השם".

הרלוי"צ

ויש לציין שגם במכתבים של כ"ק הרלוי"צ הנוסח הרגיל הי' 'ב"ה'. ופעמים 'בעזה"י' ראה לקוטי לוי"ק (אג"ק) ע' שח, וע' תלט (וצילום הכת"י - ע' תמא).

ופעמים בתורתיו כתב בנוסח 'בס"ד' (כמו הנהגת רבותינו נשיאנו (כפי שכתב הרב הנ"ל)) ראה לדוגמא לקוטי לוי"צ (תנ"ך ומחז"ל) ע' נא ע' קיג ע' קפו.

כ"ק אדמו"ר

ולהעיר ממענות כ"ק אדמו"ר י"א אדר תשמ"ח (ליקוט מענות קודש תשמ"ח ע' 65): "מענה להרב גבריאל צינגער:

בתחלת המכתב הוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א: בס"ד (1)"

וב' סיון תנש"א (ליקוט מענות קודש תנש"א ע' 135): "מענה בקשר לעלון לילדים שהו"ל ע"י "משרד השלוחים" ו"צבאות השם", הכולל ציורים ותיאורים אודות הזמן דימות המשיח: במקום המתאים להוסיף בס"ד (או באנג' כנהוג ע"ע).



ובכתי"ק (משבעון 'כפר חב"ד' גליון 1607) של כ"ק אדמו"ר על פרסומת של עשרת הדברות שעמדה להתפרסם בהעיתונות ובו מעיר שיש לשנות ה'ב"ה' ל'בס"ד' (וראה בחידושים וביאורים תורת אמת גליון עד ע' 289).

ב) בשיחת ש"פ מצורע תשמ"א (שיחות קודש תשמ"א ח"ג ע' 83), אמר כ"ק אדמו"ר כלל זה שבמכתבים כותבים 'ב"ה' ובמאמרי חסידות 'בס"ד':

"... אין א מכתב זאל מען פון אויבן שרייבן (ניט אום שבת גערעדט) "ב"ה" (ברוך השם), דער נאמען פון דעם אויבערשטן, ביז אז אין מאמרי חסידות שרייבט מען פון אנהויבס מאמר "בס"ד" - ווארום בשעת "מ'בויט" אן ענין (שרייבט א מכתב וכיו"ב) דארף מען דאס פארבינדן מיט שם שמים, "שמא קדישא", וכמבואר אין ספר חסידים (סימן תתפד)."

וראה עוד בענין כתיבת 'ב"ה', בשולחן מנחם חלק ה' ע' ריח.

וילע"ע בכ"ז, ולא באתי אלא להעיר.

שאלה במדרש רבה

הת' מנחם מענדל פרלמן

תלמיד בישיבה

איתא במדרש רבה¹: "אמר הקב"ה שיעשו הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לארבע רוחות העולם ונושבות בג"ע ומן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו הפסח וכו' נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך וכו'".

ועד"ז בשהש"ר²: "אמר רבי אבהו עד שמשה וישראל מסבין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה וכו' אמרו לו משה רבינו תן לנו מה נאכל אמר להם משה כך אמר לי הקב"ה כל בן נכר לא יאכל בו וכו'".

מזה משמע שבנ"י באו אצל משה בלילה ומלו עצמם ואכלו.

אמנם היפה תואר³ מכריח שהסיפור קרה ביום שלפנ"ז כיון שאין מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט ועוד שאין מלין בלילה.

וצ"ע מדוע לא הביא ראי' מהמפורש בפסוק⁴ "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", שלא יתכן שהלכו למשה בלילה.
ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה⁵.



(1) שמות פי"ט, ה.

(2) פ"א, נו (בדפוס ישן א, יב).

(3) שמו"ר שם.

(4) בא יב, כב.

(5) הערת המערכת: בלקו"ש חי"ז (ע' 125 ואילך) מכריח כ"ק אדמו"ר שהדבר קרה בלילה ודלא כהיפה תואר (ודוחה ראיותיו). וא"כ, מתחזקת הקושיא דבפנים.

"אנכי" לשון מצרי*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'הדר זקנים' מבעלי התוספות (פר' יתרו) וזה לשונו: עוד יש במדרש, אנכי ה' אלקיך (שמות כ, ב), אמר ר' ירמיה, 'אנכי' לשון מצרי, וסח הקב"ה לישראל עשרת הדברות בלשון מצרי, כי בלשון מצרי הרוצה לומר 'אני' אומר 'אנך'. עכ"ל. וכעין זה איתא גם כן ב'תוספות השלם' (פר' יתרו על הפסוק אנכי ה' אלקיך) וזה לשונו: ואם תאמר, למה לא פתח אני ה' אלא 'אנכי', אלא יש לומר ד'אנכי' לשון מצרי, ו'אני' לשון עברי, ובמצרים נתגיירו ולא היו מבינים לשון עברי, לכך פתח בלשון מצרי. עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון שפז - פרשת יתרו תשפ"א (מדור 'מי יודע' אות א) תמה הרב אשר ברגר: "ואני איש בער לא ידע וגו', הרי מצינו מקראות רבים שעוד טרם ירדו למצרים כבר אמרו 'אנכי' ולא 'אני', כמו שמצינו שאדם הראשון אמר ביום ראשון שנברא (שעדיין היה בגן עדן ודיבר רק לשון הקודש, שהרי לא היתה שפה אחרת שזה נעשה רק בדור הפלגה) כתיב (בראשית ג, י) ויאמר, את קולך שמעתי בגן, ואירא כי עירום אנכי, ואחבא. וכן כגון, ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך? ויאמר, לא ידעתי. השמר אחי אנכי?! (בראשית ד, ט). כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ וגו' (בראשית ז, ד). אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר, אל תירא אברם, אנכי מגן לך וגו'. ויאמר אברם, אדנ"י ה' מה תתן לי, ואנכי הולך עירי וגו' (בראשית טו, א-ב) [וגם הרבה הרבה אחר שכבר יצאו ממצרים והגיעו ארצה ישראל וכבר הכירו יפה לשה"ק, ישנם מקראות רבים ב'אנכי', כמו בשירת דבורה (שופטים ה, ג); 'אנכי הראוה' דשמואל (א ט, יט); 'אנכי הולך בדרך כל הארץ' דהפטרות ויחי (מלכים א ב, ב), ועוד רבים. המגי"ה]. והרשימה ארוכה עד מאד, ובודאי מצוה עלינו לבאר את דברי הראשונים שדבריהם קודש ובודאי אין להרהר אחריהם, אבל תורה היא וללמוד אני צריך". ע"כ תמיהתו.

ונראה בס"ד לתרץ בהקדים, הא דאיתא בגמ' מגילה (ג, א): ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא, תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו כפי שקיבל מפי רבותיו רבי אליעזר ורבי יהושע. ותרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו כפי שקיבל

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם 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.

מפי חגי זכריה ומלאכי.

ומקשה הגמרא: וכי תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו? והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב מה שנאמר בפסוק נחמיה (ח, ח) 'ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא' 'ויקראו בספר תורת האלקים' זה לשון המקרא, היינו שקראו את התורה בלשונה שהיא לשון עברית. 'מפורש' זה תרגום שהעמידו מתורגמנים שתרגמו להם את התורה. 'ושום שכל' אלו חילוקי וסיומי הפסוקין, שכשהפסוקים אינם מחולקים יכולים לבוא לידי טעות, וחילוקם מסייע להבנת המקרא. 'ויבינו במקרא' אלו פיסקי טעמים, קריאת הפסוקים בניגוני הטעמים שאף זה מסייע להבנת המקרא. ואמרי לה, ויש שאמרו ש'ויבינו במקרא' אלו המסורת חסרות ויתירות שגם הן מסייעות להבנת התורה, - וקשה מכאן על רבי ירמיה שאמר שאונקלוס תרגם את התורה, ובברייתא מבואר שהתורה תורגמה כבר בימי עזרא? ומתרת הגמרא, אכן התרגום היה כבר מימי עזרא אלא שלאחר מכן שכחום וחזרו אונקלוס ורבותיו ויסדום. ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דזה ש"ס הקב"ה לישראל עשרת הדברות בלשון מצרי, ד'אנכי' לשון מצרי, ו'אני' לשון עברי, ובמצרים לא היו מבינים לשון עברי, לכך פתח בלשון מצרי' - אין זה אומר דהעם המצרי יסדו לראשונה את שפת המצרית, ולפניהם לא היה כלל השפה הזאת, אלא דבעצם לשון המצרי היה כבר הרבה קודם לכן (ויתכן שאפילו השתמשו בו אומות קודמים), ולפ"ז א"ש שמצינו מקראות רבים שעוד טרם שירדו למצרים כבר אמרו 'אנכי' ולא 'אני', כמו שמצינו שאדם הראשון אמר: "את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי ואחבא" - וכן 'השמר אחי אנכי' וכו' וכו', והרשימה ארוכה עד מאד - ועד"ד דאיתא במהרש"א (ד"ה תרגום) במגילה שם, שהתורה ודאי ניתנה בלשון הקודש שהוא לשון עברי מאבותינו מעבר הנהר, אלא שניתן להם מסיני גם פירוש לתורה בלשון ארמית כדי שיבינו גם המון העם שהיו מורגלים בלשון ארמית מבית אבי אמם לבן הארמי, וזהו התרגום שקיבלו בימי עזרא. אולם לאחר ימי עזרא הניחו את הלשון הארמית והשתמשו רק בלשון העברית כמבואר כל זה בסנהדרין (כא, ב). ועד"ז גם בענין 'אנכי', שבזמן מתן תורה זה היה (גם) לשון מצרי. וא"ש ולק"מ.

בקובץ 'נחלתנו' גליון שפח משפטים תשפ"א (מדור 'תגובות' אות ז סק"א) דן הרב ברוך האס במ"ש בגליון שפז (מדור 'מי יודע' אות א') ד"דברי בעלי התוספות ז"ל, באמת קשים, אך מקורם טהור במדרש תנחומא ישן (יתרו ט): "א"ר נחמיה, מהו 'אנכי' לשון מצרי הוא. למה הדבר דומה? למלך שנשבה בנו ועשה ימים רבים עם השבאים ולמד סיחתן של אותן השבאים. כשעשה נקמה באויביו והביאו ובא להסיח עמו בלשונו ולא היה יודע, מה עשה? התחיל לספר עמו בלשון השבאים. כך עשה

הקב"ה עם ישראל. כל אותן השנים שהיו ישראל במצרים למדו סיחתן של מצרים. כשגאלן הקב"ה, בא ליתן להם את התורה, לא היו יודעים לשמוע. אמר הקב"ה, הריני מסיח עמהם בלשון מצרי, אנוך. אדם שהוא מבקש לומר במצרים לחבירו אני, הוא אומר אנוך. כך פתח הקב"ה בלשונם ואמר אנכי". וכן איתא בפסיקתא רבתי (פרק כא) ובפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יב בחודש השלישי) ובהערות שם (אות קפב) כתב שע"פ הפסיקתא הזאת יסד ר"א הקליר בפיט יום שני דשבועות 'אז בכתב אשורית, בלשון עברית, ובדבור מצרית, הנחלת לבת עברית'. ע"ש. וכ"ה בילקוט שמעוני (יתרו רמז רפו). ולפי המדרשים דלעיל נמצא שרק את התיבה הראשונה דיבר הקב"ה בלשון מצרית, וא"כ קשה איך הבינו את ההמשך? ברם, לפי דברי בעלי התוספות בס' הדר זקנים דאיתא 'וסח הקב"ה לישראל עשרת הדברות' - אתי שפיר. גם יש להקשות, שהרי בכל המדרשים - שמות רבה (פ"א ס"ב), ויקרא רבה (פל"ב ס"ה), במדבר רבה (פ"כ ס"ב), תנחומא (בלק טז), פסיקתא דרב כהנא (פיסקא י ויהי בשלח), ועוד - איתא שאחד הדברים שנגאלו ישראל ממצרים הוא בזכות שלא שינו את לשונם, ואם כן ידעו והבינו היטב לשון עברי, וכיון שכן מה היה צורך לומר להם בלשון מצרי?" עכ"ל.

והנה מה שבגליון שפח (תגובות' אות ז) הנ"ל מביא המדרשים ש'אנכי' לשון מצרי. והמשל של מלך שנשבה בנו לימים רבים, ולמד לשונם. ואח"כ כשנפגשו, התחיל המלך לספר בלשונם. וע"ש שנשאר בקושיות.

נראה בזה לבאר, דהנה יש מדרשים נוספים ש'אנכי' בלשון מצרי זהו גם ביטוי של אהבה וחיבה. עיין בכ"ז בארוכה ב'תורה שלמה' על יתרו שם.

והנראה בקיצור לבאר בכ"ז, שבאמת הבינו גם בלשה"ק וגם בלשון מצרי, אלא שלשון מצרי היו שגורים בפיהם יותר, כי דברו במדינה בשפת המדינה, אבל לא שכחו כלל את לשה"ק.

ואיזה אהבה וחיבה יש בזה שהקב"ה מתחיל ב'אנכי' בלשון מצרי? - נראה, דזה כמו שראש מדינה מבקר במדינה אחרת ונואם בפניהם, וכשאומר מילים בודדות בשפת המדינה המארחת, כולם מתלהבים מזה. ע"ד שנשיא ארה"ב מבקר כאן באה"ק, אומר בנאומו גם כמה מילים בעברית כמו "שלום" וכיו"ב שזה ביטוי של אהבה וחיבה.

עד"ז עשה הקב"ה במ"ת עם בני ישראל, כדי להביע אהבתו וחיבתו אליהם אמר 'אנכי' בלשון מצרי, כיון שזהו השפה שהיו רגילים לדבר במצרים, והתלהבו מזה מאד, אבל זה היה די על מנת ש'ידעו לשמוע' אותו, ואח"כ הקב"ה המשיך הכל בלשונינו לשה"ק, כי עדיין הבינו היטב לשה"ק, ולכן לא קשה מהך 'שלא שינו את לשונם', כלומר, שלא השכיחו אותה, אלא הבינו את שניהם. וא"ש.

בגליון שפט ('תגובות' סוף אות יא) בהערת המגי"ה - הרב מרדכי גנוט כותב: "תירוץ זה נראה על פניו מצויין ביותר, ואפי' אני - שכל כך הקשיתי על הנושא בגל' - התפעלתי ממנו, אבל אחר התבוננות בו, נראה לכאורה להפך. המשל היה טוב אם עשרת הדברות היו נאמרות בלשון מצרית, והתיבה הראשונה היתה נאמרת בלשה"ק, ולא להפך!!".

ולא זכיתי להבין במה להיפך עדיף, אנא להסביר איזה עדיפות יש בההיפך, ש'אנכי' בלבד יהיה בלה"ק והשאר בלשון מצרי?

משל ונמשל אינם תואמים בכל הפרטים, כי אז מה ההבדל בין המשל להנמשל? אלא שהנמשל דומה בפרט או בפרטים מסויימים, שעל ידו ניתן בקלות יותר להבין את הנמשל. אכן נשיא ארה"ב שאומר רק מלה אחת בעברית והכל נהנים, מדוע? כי בעצם זה פחיתת הכבוד שהנשיא ידבר בלשון האומה המארחת, אבל בכל זאת כדי להביע אהבה וחיבה להמארחים מספיק שזורק פה ושם מילה בעברית וממשיך לדבר את הנאום כולו בשפת מדינתו. כאן די הקב"ה אמר מלה במצרית כדי שיהנו מהבעת האהבה והחיבה.

מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא - אם הנאום (עשרת הדברות) היה כולו בשפה המצרית זה היה פגיעה והשפלה, ובק"ו ממלכותא דארעא, שנשיא ארה"ב לעולם לא ינאם נאום שלם בלשון זר - בלה"ק, כי זה פגיעה והשפלה לאומה האמריקאית שינאם שפה זרה, כש"כ בן בנו של ק"ו, שהקב"ה יתן כל העשרת הדברות בלשון טמאה של מצרים ערות הארץ - שזו היתה השפה בה היו רגילים גם בני"ל לדבר במצרים. אבל גם אז ידעו בני ישראל היטב מה עיקר ומה טפל, שהלשה"ק קדוש ועיקר, ושפה המצרית טפל וטמאה, ורק על מנת להביע אהבה וחיבה לבני"ל די תיבה אחת בלבד של 'אנכי' שיאמר בלשון מצרי ש'ידעו לשמוע', וא"ש.



ספר המיוחס לאדמו"ר ה"צמח צדק"

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בעבר כתבתי מאמר ב"הערות וביאורים" על מדפיסים בשנת תר"י בערך שהדפיסו רמב"ם וחומשים ונ"ך, עם הסכמה מזוייפת בשם אדמו"ר ה"צ"צ.

כעת נציין על חיבור קטן שנדפס בשם אדמו"ר ה"צ"צ, וגם כאן לפי האמת אינו

קשור להצ"צ.

קונטרס זה איקלע לידי עתה, כולל י"ב עמודים, ושמו "אגרת וכוח והשלום" (הוא קונטרס נדיר שלא נמצא גם בספריות הגדולות),

אמנם במקרה זה של הקונטרס, המדפיס לא בדה הדברים מלבו (כמו במדפיסים משנת תר"י, שפעלו מתוך כוונת זיוף לרמות את הקונים), אלא כי הוא סמך על השמועות, וכנראה הוא בעצמו קיבל הדברים מפי איזה מוכר שדחף לו חיבור בכתב-יד והמוכר ייחסו לאדמו"ר הצ"צ, בכדי לקבל על זה מחיר הגון, או מתוך שהיה נמצא בכתבי-יד בסמיכות למאמרי רבותינו על כן ייחסוהו בטעות להצ"צ.

ר"ש הורוויץ זה, היה איש סוחר חסיד, מחזיק ישיבות ות"ח, וגם הוא עצמו היה בן תורה ויודע ספר. בדרך ענווה היה מכנה את עצמו "רוכל בזמן הזה". הוא חיבר גם קונטרס אחר בשם "עץ חיים" (נדפס ג"כ בתרפ"ג, כמו קונטרס המדובר כאן), ובין ההסכמות שם נמצאת גם הסכמה מהרה"ח המפורסם ר' אליהו חיים אלטהויז מניקאליעב (הידוע בהתקשרותו המיוחדת לרבותינו נשיאינו) שכותב בשבחו של ר"ש הורוויץ "האי גברא רבא החריף והמחדש חידושים בתורה", וגם מפליג שם במעלת צדקתו וייסודו ישיבות כו'.

[גם מהסגנונים של השער והכותרת שנעתיק לקמן, ניכר אשר נכתבו מתוך תמימות, ולא מתוך זיוף ח"ו].

דף השער, וכותרת הספר

וז"ל השער: מרגניא טבא, אגרת וכוח והשלום, העתקה מכתב-יד מאדמו"ר כקש"ת נזר ישראל מופת הדור מ"מ מלובאוויטץ אשר העתיק הרה"ג ר' חיים יעקב זצ"ל ווידערוויטץ, כל כתבי יד, וגם הספר צ"צ שלו. בטרחה ויגיעה רבה ודמים מרובים השגתי האי מרגניא טבא והוצאתי לאור למען השלום ולמען השתדלות בכל מאמצי כחי להגיע למטרתי לבנות ישיבה בשם "אור חיים" בשכונה "מקור חיים" שיהיה מקור חיים גם בעד כל בני הישיבות בכל מקום שהם "ולכל מי שהוא" הן בעד חסידים והן בעד מתנגדים שהם צדיקים, וחסידים שהם בעלי תשובות, כמו שביאר אדמו"ר באגרת הזאת. מאתי חיים הכהן הורוויץ, רוכל מזמזה"ז, בשכונת "מקור חיים", בעיה"ק ירושלים תובב"א, י"ט כסלו תרפ"ז. הוצאת ספרי חיים ירושלים.

אולם בעמוד הראשון לפני ההתחלה, מופיעה כותרת בסגנון אחר כבר:

העתקה אות באות מכתבת יד אדמו"ר מהרמ"מ מלובאוויטש, אשר הי' אצל המ"ץ מו"ר חיים יעקב ווידערוויץ, כי הוא הגיה כל כ"ק [כתבי קודש] אשר הניח כ"ק נ"ע אחריו ברכה את הצ"צ. ושמעתי שאומרים שזהו של הרה"ק הגאון מו"ה בנימין

קלעצקער, תלמיד רבינו הזקן בעל התניא, וזה החלי. [כאן הוא מביא שמועה נוספת, הסותרת את השמועה הראשונה שייחסה לאדמו"ר הצ"צ].

הרב חיים יעקב ווידערוויץ

הר"ר חיים יעקב ווידערוויץ, הנזכר כאן, היה מהרבנים החסידים בתקופת אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מהר"ש, והוא היה מהמסדרים לדפוס כמה כרכים של שו"ת אדמו"ר הצ"צ, ושמו מופיע באחד הספרים שהוא ערך את תוכן הענינים שנדפס בסוף השו"ת שם. אדמו"ר מהר"ש הפנה אליו כמה שאלות שעליהם הוא כתב תשובות ארוכות בהלכה לאדמו"ר מהר"ש. חסיד גאון זה היה בעל דמות מגוונת, ואינני רוצה להרחיב כאן את הדיבור אודותיו כי יארכו הדברים.

ייתכן כי אכן רשימה זו נמצאה ג"כ בכתב-ידו של הר' חיים יעקב, אבל אין בזה הוכחה שזה להצ"צ, כי הוא יכול להעתיק גם מחסידים קדמונים, ואדרבא אם היה בכתב-ידו היתה אפשרות לייחס הדברים אליו בעצמו.

[ומה שמזכיר כאן עוד בהקשר לקונטרס זה את הגה"ח רבי בנימין, צ"ע מקורו. אך כבר ראינו שאין לסמוך על שמועותיו של מדפיס זה, שמייחס דברים להצ"צ מה שלא שייך להצ"צ כאשר נפרט לקמן בהמשך, וע"ד עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה].

תוכן קצר

הקונטרס מתחיל בתיבות: "ראה ראיתי את עוני עמינו בני ישראל אשר במיצר הם שרויים, וכי נחצו העם לשני מחנות, מחנה האחרת נקראת בשם חסידים, ומחנה השנית נקראת בשם מתנגדים. והנה קריאת השמות הנ"ל למאן דלא דייק בשמא לידע תוכן ענינם, ועל מה אדניהם הוטבעו, הן הנה היו לישראל גרמא בניזקין שנתפרדו הלבבות ורבתה המחלוקת בעוונותינו הרבים ושנאת חינו, ונעשתה תורתנו הקדושה כשתי תורות ר"ל. כי יתמהו ונבהלו עשתונות הרואה בהשקפה ראשונה על היות יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא. אבל באמת כאשר נבוא היום על העיון האמיתי עין תורתנו, הנה באור התורה נסע ונלך לשני המחנות הנ"ל, ויהיו תמים למטה ויחדיו יהיו תמים למעלה אי"ה, ואיש על מקומו יבוא בשלום".

וממשיך ע"פ המבואר בש"ס ובזוהר שיש דרגת צדיקים ודרגת בעלי תשובה, וגם דרגת התשובה היא עבודה תמידית של כל אדם, לא רק של בעלי עבירות, ומאריך במארו"ל בחגיגה "אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג בקרב", דגם אם הוא צדיק אבל תמיד הוא בדרגת תשובה ורשפי אש, ועל כן הוא זוכה לקבל סתרי תורה.

אחרי זה הוא כותב כי דרגת הצדיקים היא שלא לזוז מדרך התורה אפילו כמלא נימא עד קצה האחרון, ואילו בעלי תשובה עבודתם בחילא יתיר וברשפי אש, ובסיבה זו ידמה לפעמים לעין המביט בהבטה חיצונית שהם נוטים קצת מדקדוק איזה מצוה, "כגון בשניי המנהגים וקיצורי הפיוטים עיין בבראשית רבה על פסוק וירד יהודה מאת אחיו עיי"ש במתנות כהונה, ואיחור זמן קריאת שמע ותפילה וריקוד באמצע תפילת שמונה עשרה", אך באמת מדריגתם מאד נעלה מהבטה חיצונית ואינן מלגיו יתיר, ואהבת ה' עולה על מוקד לבם בצמאון רב ורשפי אש, וראייה מפינחס שהרג לזמרי אע"פ שאין מורין כן, אבל הוא קיבל נסים ושכר רב על מעשהו. ומאריך בעוד ראיות על זה מש"ס.

וממשיך כי מחנה המתנגדים, אין קריאת שם זה להם על כי מנגדי האמת המה ח"ו כטעות ההמון, אלא פירושו על דרך הפסוק (בראשית לג, יב) "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך", ופירש"י "בשוה לך", וזהו עמוד התורה אשר כל בית ישראל נשען עליו להתנהג על פי קו הדין, קו ישר לנגד שורת הדין.

אך יש עוד דרך ישר לפני ה', הנקראים חסידים, על שם שהם נוטים מקו האמצעי ועושים לפנים משורת הדין, בדוגמת בעלי תשובה "בחילא יתיר".

ומאריך שם במשל משני בני המלך, שזה שנתגדל בארץ מרחק, כאשר הוא בא לפני המלך אינו מכוון לשונו וכל הנימוס הקבוע הרגיל לפני המלך, אלא כי בגלל הרגשתו שהיה מרוחק מאת פני אביו גברה עליו אהבת אביו עד אשר נפל על צווארו וחבקו ונשקו באהבה עזה ושכח את הנימוס הקבוע כו'.

[בנוסח אחר, הוא קונטרס "אגרת השלום" שנביא לקמן, מופיע כאן משל שונה, והוא שדרך "אחינו המתנגדים" הם בדרגת "עבד" שאינם יוצאים משרש דין תורה אף פסיעה אחת, אף אם בהיתרון יהיה בזה חפץ אדונו. ואילו כת חסידים "עושין דבר אף שלא עפ"י דין תוה"ק, כמו הספוק כפים ורקוד באמצע התפלה, אבל יש בזה נחת רוח לבורא יתברך, כיון שהם עושין זה משום שהם עובדים בחילא וברעותא יתיר"].

מוסר השכל, הקשור לעניני דיומא

[סיום הקונטרס הוא בדבר טוב, תוכחת מוסר השכל השווה לכל נפש, כי צריך להיות "ההרגל בהסתכלות בטוב עין ולדון לזולתו לכף זכות עד קצה האחרון, וטוב עין הוא המעמיד ומחזיק הברכה". עד כאן. שזהו מיסודות האנושיות, וזהו מה שהורנו רבינו הזקן בתניא סוף פרק י"ב ובאגה"ק סוף סימן כ"ב, ע"פ מקרא מלא בזכרי' "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם גו' כי את כל אלה אשר שנאתי נאום ה'" (גם שם כמדומה נכתב בקשר למתנגדים), ובאריכות בד"ה תמים תהיה שהובא בדרמ"צ כח, א. ובעוד מקומות, ובשיחות הרבי ידוע ענין זה בקשר לימים אלו של ל"ג בעומר על

"נהגו כבוד זה בזה".

תוכן שורות אלו שבסיום הקונטרס, אינו נמצא בקונטרס "אגרת השלום" שנדפס לפני זה, עיין לקמן. יש לציין כי המביא לבית הדפוס הר"ש הורוויץ מירושלים, גם בהקדמת ספרו "עץ חיים" מאריך בביאור סיפור המדרש על צוואת רבי לתלמידיו "תהא לשונכם רכה זה לזה" עיי"ש].

הקונטרס אינו מאדמו"ר הצ"צ

והנה מלבד מה שברור לי, הן מהתוכן ובפרט מסגנון הכתיבה, כי דברים אלו אינם מן אדמו"ר הצ"צ, לא מיני' ולא מקצת'. הנה יש עוד מקור שמוכח כי דברים אלו אינם מפי הצ"צ,

[רק שמכיון שהקונטרס נכתב על ידי איזה חסיד, בתקופת אדמו"ר הצ"צ או לפני זה, יתכן שהקונטרס היה למראה עיני הצ"צ וכיוצא בזה. אבל לא מהצ"צ יצאו הדברים].

כי בעז"ה מצאתי אשר תוכן כל הקונטרס כבר נדפס 40 שנים לפני זה, בשנת תרמ"ג בעיר פטרבורג, בשם "ספר אגרת השלום", מאת "ברוך בן רפאל הלוי יפית". ושם הוא כל תוכן המשך הקונטרס, רק בסגנון שונה קצת.

ובתוך הקדמתו שם בעמוד 8 כותב הר"ב יפית: המאמר הזה הקטן בכמותו, יצא מפי רב גאון, אשר השמיע מדברותיו אדות זה בקהל רב, וזה כמה שנים אשר עלתה ביד להשיגו [הכתב-יד], אך כבר עבר כלח על כל המאמר, אותיותיו נטשטשו, ועליו בלו מרב זקן, אי לזאת נתתי לבי לתקנו ולהוסיף בו מאמרים אשר יתאימו עם רוח כותבו הנוגעים להענין.

הלא גם המדפיס הקדום הר"ב יפית, איננו מייחס הדברים לאדמו"ר הצ"צ. ובקונטרס זה יש דברים אחרים שהוא כן מייחס להצ"צ, עיין שם שאחרי הקונטרס על חסידים ומתנגדים, הוא מוסיף: (א) מכתב אדמו"ר הגאון רש"ז שניאורסאן ז"ל, שכתב להאחליב בעת אשר נתאספו שמה כמה רבנים [נדפס באגרות קודש אדה"ז]. (ב) מכתב גדול מאדמו"ר הרמ"מ ז"ל מליובבאוויטש, מה שהשיב לה"ח מאנדעלשטאט לפעטערבורג, אודות אשר חפץ ליסד מסילה חדשה בלמודי נערי ישראל. ובכל זאת את הקונטרס בענין חסידים ומתנגדים איננו מייחס לאדמו"ר הצ"צ.

האם המחבר הוא החסיד "רבי בנימין קלעצקער"

והנה כבר בשנת תרמ"ב מעיד המדפיס הראשון, אשר הקונטרס היה בכתב-יד ישן, והוא רק תיקן ועיבד אותו. אולם אינו כותב מבטן מי יצאו הדברים, וכנראה שגם אליו

לא היה ידוע מיהו המחבר.

ומכיון שאין לנו שום ידיעה בזה, מתגנב בלבינו החשש שאולי יש דברים בגו, במה שכתב הר"ש הורוויץ "ושמעתי שאומרים שזהו של הרה"ק הגאון מו"ה בנימין קלעצקער תלמיד רבינו הזקן בעל התניא". עיין בדברינו לעיל שמתחילה לא רצינו לקבל הדברים. וגם כאשר הזכרנו הנה היה לו לר"ש הורוויץ קשר עם חסידים כאשר יש לו הסכמה מהרה"ח ר' אלי' חיים אלטהויז מניקאלייטש, אם כן אולי שמע הדברים ממקור מוסמך. גם יתכן אשר ר"ש עצמו היה חסיד קרוב לחב"ד, כי בספרו "עץ חיים" ח"א עמוד ב הוא מביא מתורת אדמו"ר הזקן ומאדמו"ר הצ"צ, בסגנון שחסידים מביאים אותם. וזה צריך בירור עדיין.

[אגב בענין אחר, לפי ספר "עבד אברהם אנכי" עמ' 35, משפ' מטוסוב-קרסיק הם מצאצאי רבי בנימין קלעצקער, וכן חרוט ע"ג כמה קברים. אבל עדיין צ"ע אם יש בזה דברים ברורים].

איזה מהנוסחאות קדום יותר

בנוסף לכך שזהות מחבר הקונטרס אינה ברורה, יש עוד דבר הטעון בירור. כי העלינו אשר יש שתי נוסחאות של קונטרס זה: נוסח אחד נדפס בשנת תרמ"ג ע"י ר' ברוך יפית, והוא מעובד ומבוסס על פי כתב-יד ישי. נוסח נוסף נדפס בשנת תרפ"ג ע"י ר' שמואל הורוויץ, גם הוא מתוך כתב-יד.

ומעתה יש לומר, שהנוסח של תרמ"ג הוא המקורי, ואילו נוסח תרפ"ג שלאחריו הוא העתקה שמאן שהוא העתיק התוכן וכתב מחדש ע"פ הנוסח הנדפס מכבר. כי כך מקובל לקבוע בדרך הרגיל, שהנדפס ראשון הוא מקורי יותר.

אך כאן נראה, שדוקא נוסח תרפ"ג הוא המקורי, וזהו נוסח הכתב-יד ישן שנזכר בהקדמת הספר של תרמ"ג, ואילו נוסח תרמ"ג הוא עיבוד מאוחר של הר"ב יפית.

חיבור זה בדפוסים וגם בכתבי-יד

בכתבי-יד רבים שבספריית ליובאוויטש (וגם בספריית ירושלים) נמצא כל הקונטרס "אגרת וכוח והשלום", והוא שם קרוב להנוסח של תרפ"ג, ולא כהנוסח המעובד של הר"ב יפית בשנת תרמ"ג.

[ורשימת הכת"י והוספות וכיו"ב, אין כאן מקומה].

הרוצה לעיין בשני הקונטרסים, הנה "אגרת השלום" של תרמ"ג, יש למוצאו באתר "היברו בוקס". אולם הקונטרס השני של תרפ"ג לא נמצא שם (וכאמור הוא נדיר ולא נמצא בספריות), אך הוא הודפס מחדש בשנת תשס"ג, בתוך הוספה לקונטרס "דעם

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



לזכרון

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות ישראל אריה לייב

אחיו של הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות דובער הי"ד

בניו של כ"ק הרה"ג והרה"ח ומקובל

רב פעלים לתורה ולמצות

ורבים השיב מעון לוי יצחק

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק

נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב

ת' נ' צ' ב' ה'

אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' פנחס זאב וואלף (וועלוול)

בן הרה"ח הרה"ת ר' דוד אריה לייב ע"ה

מרזוב

גלב"ע י"ג אייר ה'תשי"פ

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' שניאור זלמן שי' מרזוב

לעילוי נשמת

ר' אברהם ארי' לייב ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

נלב"ע כ' אייר ה'תש"ט



לעילוי נשמת

ר' חיים אהרן ב"ר אברהם ארי' לייב ע"ה

קופערמאן

נלב"ע ביום כ' תמוז ה'תשע"ד



נדפס ע"י משפחת קופערמאן



לעילוי נשמת

הילדה מנוחה רחל ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודה שליט"א

בוימגארטען

נלב"ע ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

החתן הת' מנחם מענדל שי' רסקין
והכלה זהבה לאה תחי' שישמאן
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 משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

מרת שרה בת הרה"ח ר' שניאור זלמן משה ע"ה
אשת הרה"ח ר' אברהם (מאיאר)
דריזין
נלב"ע י"ט אייר תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחת רובין

לזכות

הרך הנימול מנחם מענדל שי'
בן הרה"ת ר' מאיר ישראל איסר שי' הכהן
פרידמאן
לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום י"ג אייר ה'תשפ"א



לזכות

הרך הנימול שניאור זלמן שי'
לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום ד' ט"ז אייר ה'תשפ"א
ולזכות הוריו
הרה"ת ר' שמואל ומרת נחמה מינדל שיחיו
צייטלין
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו צייטלין
הרה"ת ר' יוחנן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו מרזוב



לעילוי נשמת

התלמיד החביב, המיוחד שבחבורה

השקדן בלימודיו

אהוב לשמים ולבריות

מלא חיות ושמחה

שהי' נר להאיר בכל סביבתו

כרצון ונח"ר כ"ק רבותינו נשיאנו

הת' נתן נטע ב"ר זלמן יודא ע"ה

דייטש

נקטף בימי עלומיו

ביום ל"ג בעומר ה'תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.