

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון מו [א'רמז]

ל"ג בעומר

ש"פ בהר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים לבריאה
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

כסא דנחמתא

בצער רב וכאב עמוק המומים ומזועזעים אנו מפטירתו
של ידידנו האהוב בר אוריין רב הפעלים אוהב תורה
ולומדיה מוקיר רבנן ותלמידיהון איש הטוב והחסד
מגדולי התומכים בקובצנו במשך שנים הרבה

הרב החסיד הנודע לשם ולתהלה
ר' רפאל שלמה ב"ר קלונימוס קלמן ז"ל דרימער

בן אחר בן לזקנו הרה"ק הגאון הגדול
רבי שלמה דרימער זצ"ל

ושולחים אנו את תנחומינו הכנים לבנו ידידנו

היקר רודף צדקה וחסד עדין הנפש

הרה"ת ר' לוי יצחק שי'

ולכל משפחתו הנכבדה שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

ולא תוסיפו לדאבה עוד

ומעתה אך טוב וחסד ימצא אתכם תמיד כל הימים

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר לאריכות ימים ושנים טובות

והקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם

תומ"י ממש בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

ש"פ בהר - ל"ג בעומר
גליון טו [א'רטז]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 בענין קיבוץ גלויות
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 8 הבאת עומר ושתי הלחם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 14..... עונש מאסר בתורה
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 15..... צדקיהו המלך
הנ"ל
- 16..... קב אחד ותשעה קבין
הרב לוי יצחק ראסקין
- 16..... אמונת הנוצרים לפי הרבי
הרב נחום שטראקס
- 24..... תרנגולת בלי לב
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 33..... כמה הערות במסכת סוטה
הרב וו. ראזענבלום

חסידות

- 34..... הערה בדברי אדמו"ר הזקן בכך ש"קיום מצוות עשה ממשיך אור ושפע"
הרב ישראל גוטמן

- 36.....מראי מקום והערה בענין קללות שהם ברכות
הרב מנחם מענדל גרינפלד
- 41.....כי כל משפטיו לנגדי וגם חוקותיו לא אסור מני
הרב ישכר דוד קלויזנר

רמב"ם

- 43.....כבוד המלך
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 47.....רמב"ם הל' שגגות פ"ו הי"א
הרב שמואל גינזבורג
- 48.....סתירה ברמב"ם הל' אבלות פי"ב
הנ"ל
- 49.....בהזמה משלשין במזמון אבל לא במלקות
הרב ישעי' זוסיא פלדמן
- 50.....ביאור הצפע"נ בשיטת הרמב"ם בחיוב כהן ליטמא לאשתו, והמסתעף
הת' לוי יצחק ראקסין

הלכה ומנהג

- 57.....אפשרעניש בד' סיון שחל בערב שבת
הרב אלעזר אייזיקאוויטש
- 63.....אבלות דספירת העומר
הרב יוסף יצחק ביסטריצקי
- 65.....אבלות על נפל
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 66.....מנהג חב"ד בנוגע איזה ל"ג ימים נוהגין בהן חומרת ימי העומר
הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 68.....הערות קצרות על ספר קסת הסופר עם פסקי הרב וצ"צ
הת' יחיאל צירקין
- 73.....דיון על סי' ז בספר פסקי הרב על הלכות מילה
הרב מנחם מענדל צירקין
- 79.....מדוע לא גזרינן בקריאת התורה בשבת שמא יעבירנו
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ביאורים בהל' מזוזה יו"ד סי' רפ"ז 81.....
הרב יוסף יצחק שמוקלער

פשוטו של מקרא

הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה 86.....
הרב שלום דובער ז"ל נאטיק

שונות

הערה בשייכות פרשיות בהו"ב לימי הספירה 88.....
הרב מנחם מענדל רייצס

עוד בדבר הר"ר אהרן מקרמנצ'וג 89.....
הרב אשר זך

אופן כתיבת "ירושלים" ועוד בסידור התפלה 92.....
הרב מרדכי מינצברג

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ במדבר - חג השבועות תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', ג' סיון תשפ"ב

**"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 Pkwy, Apt. 3F
Brooklyn, New York 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

בענין קיבוץ גליות

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

א' היעודים הכי מרכזיים – ובמידה מסויימת, הכי מרכזי – של הגאולה העתידה, היא ההבטחה על קיבוץ גליות. וכמו שמובן מפשטות השם "גלות", שפירושו הוא שבנ"י גלו ממקומם, שעפ"ז מובן שענין הגאולה הוא שבנ"י נגאלים וחוזרים למקומם. [וכן משמע גם מהמבואר בכ"מ¹ ש"אתחלתא דגאולה" פירושו האתחלתא דהקיבוץ גליות שנעשה ע"י משיח לאחר בנין ביהמ"ק].

ואע"פ שבאמת, עצם הגלות מהארץ, והחזרה אלי', אינה משקפת כלל הענין האמיתי של הגלות, שהרי גם בא"י עצמה שייכת ענין השעבוד והעבדות לאומות העולם, וכמו שהי' בזמן בית שני בזמן גלות יוון וכו', וגם עכשיו, הרי (כמו שמדגיש הרבי כמ"פ) גם בני"י שבא"י תובב"א מתפללים ואומרים "מפני חטאינו גלינו מארצינו", מ"מ מצינו שענין מרכזי ביותר בהגאולה הוא קיבוץ הגליות למקומם.

והטעם בזה הוא (ע"פ הלכה) כי שלימות התומ"צ תלוי בקיבוץ גליות. שהרי כמו שמסביר הרמב"ם ברפי"א מהל' מלכים (ומבואר בארוכה בלקו"ש חי"ח ע' 277 ואילך) שענינו של משיח, שהוא החזרת שלימות התומ"צ, תלויים בהחזרת הג' דברים: א) מלכות בית דוד, שענינו הוא ביטול השעבוד מלכיות, לאפשר בני"י לקיים תומ"צ מבלי שום נוגש ומבטל מהעמים שסביביהם, ב) בית המקדש, ג) קיבוץ נדחי ישראל.

והענין השלישי שהוא קיבוץ נדחי ישראל, בו תלוי גם ב' הענינים הראשונים (וכן משמע להדיא בלקו"ש חי"ח ע' 278, ע"ש). שהרי אא"פ למלך המשיח לייסד מלכותו בא"י בלי שיהי' קיבוץ בני"י בא"י, כמובן בפשטות שאין מלך בלא עם. (ומזה מובן שגם בנין ביהמ"ק תלוי בקיבוץ גליות). וגם מובן שבכדי שמלך המשיח ינהיג כל בני"י הן בגשמיות והן ברוחניות (דהיינו שישפיע עליהם להתנהג בתומ"צ), הרי צ"ל שכולם יהיו תחת הנהגתו והשפעתו, דהיינו בא"י.

[ואין נוגע כאן השקו"ט והאפשרויות השונות בענין ביאת המשיח, האם תהי'

1) לקו"ש ח"כ ע' 272. וידוע השקו"ט במה שמשמע בלקו"ש חכ"ג ע' 286 שהאתחלתא דגאולה מתחיל קודם בנין ביהמ"ק.

תחילה בא"י² או בחו"ל³, שהרי מובן שמלכות המשיח כפשוטה בגשמיות ("מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה") – שעי"ז יהי' למשיח השליטה הגשמית על בני" להנהיגם בדרכי התומ"צ כו' – קשור עם שליטה כפשוטה על ארץ ישראל, ואפי' אם משיח יתגלה תחילה בחו"ל הרי מלכותו (השליטה הגשמיות על בני" כו') יתכונן בא"י. ופשוט].

ובנוסף לזה הרי כמה מצוות פרטיות (כמו שמיטה ויובל) תלויין בקיבוץ כל בני" על אדמתם, כמבואר בכ"מ.

ואע"פ שהרבי הדגיש ריבוי פעמים שהענין של קיבוץ גליות יתקיים רק לאחר נצחון מלך המשיח על העמים שסביביו ובנין ביהמ"ק, – וכסדר דברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ד "וניצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל" – וא"כ איך אפשר לומר שקיבוץ גליות הוא המביא לידי מלכות בית דוד ובנין ביהמ"ק?

הנה עכצ"ל דגם לפני ה"ויקבץ נדחי ישראל" יהי' קיבוץ יהודים בא"י, – דאל"כ לא שייך נצחון מלך המשיח על העמים שסביביו ובנין ביהמ"ק – אלא שאין זה קיבוץ גליות בשלימות. ורק לאחר בנין בימה"ק יהי' הויקבץ נדחי ישראל בשלימות.

ועוד זאת, כמו שביאר הרבי ריבוי פעמים⁵ שאותו הקיבוץ שיש בא"י לפני נצחון מלך המשיח ובנין ביהמ"ק, אינו חלק מהגאולה. שהרי עד לאחר שמישיח יקבץ נדחי ישראל אין אנו יודעים שהוא משיח בודאי, ומזה מובן שגם לאחר נצחון מלך המשיח ובנין ביהמ"ק הרי יתכן שיהי' לזה הפסק, וא"כ מובן דקיבוץ גליות שלפני זה אינו הקיבוץ גליות האמיתי והנצחי.

ויסוד הנ"ל יש לקשר גם בדברי הרבי⁶, דבקיבוץ גליות עצמו יש כמה דרגות זו למעלה מזו. ע"ש.

דעפכהנ"ל מובן דהשייכות בין קיבוץ גליות למלכותו של משיח הוא בשני הכיוונים: בכדי שתהי' מלכות של משיח ובנין ביהמ"ק, הרי צריך שמקודם משיח יביא בני" לא"י. ובענין זה, "קיבוץ גליות" הזאת הוא תנאי וסיבה למלכותו של משיח.

(2) ראה לדוגמא דברי הרמב"ם באגרת תימן "הרי הוא יעמוד בא"י דוקא ובה תחל התגלותו". וראה רד"ק על הושע ב, ב. אוה"ח הקדוש על ראה טו, ו. ובעוד מקומות ואכ"מ.

(3) ראה שמות רבה א, לא. תנחומא שמות סי' ח. שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"א הערה 108. קונטרס בית רבינו שבבבל ס"ד. ועוד. וראה בכ"ז בס' הנה ימים באים ח"א פ' וארא.

(4) וכן מפורש במכתב כ"ק אדמו"ר באנגלית (כ"א מנחם את תשכ"ח) שתורגם ונדפס בס' הנפלא "דבר מלכות" ע' טיט ואילך.

(5) ראה בס' הנ"ל ע' תפב ואילך. וראה גם בס' נראה בכבודו ח"א ע' 324 ואילך.

(6) ראה תורת מנחם תשמ"ח ח"א ע' 492.

לאיך גיסא, לאחרי שמישח מייסד מלכותו ובונה המקדש, הרי לאחרי זה ועי"ז יהי' לו הכח למשוך לא"י שאר בני"י שעדיין מפוזרים בכל העולם. ואז, מלכותו של משיח הוא תנאי וסיבה לקיבוץ גלויות. אמנם שוב, לאחרי שמישח יקבץ כל נדחי ישראל, זה יוסיף גם במלכותו של משיח, שתהי' מלכות שלימה על כל ישראל, כמבואר בכ"מ⁸.



תורת רבינו

הבאת עומר ושתי הלחם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הטעם דמנחה חדשה לפני העומר פסול ולפני שתה"ל כשר

כתוב בפ' אמור (פכ"ג) דביום שני של פסח ט"ז ניסן - בנוסף לקרבן מוסף-מביאים מנחת העומר עם כבש לעולה, וזה מתיר תבואה החדשה להדיוט, וז"ל הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הל' ג): בפסח מקריבין קרבן מוסף בכל יום, מיום הראשון עד יום השביעי כמוסף ראשי חדשים, פרים שנים ואיל אחד ושבעה כבשים הכל עולות ושעיר חטאת הנאכלת, ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה, והיא מנחה של צבור כמו שביארנו עכ"ל, ובעצרת - בנוסף לקרבן מוסף-מביאים שתי הלחם ומניפים אותם ביחד עם שתי הכבשים של שלמים, ומקריבים עוד כמה קרבנות הבאים בשביל הלחם, והבאה זו של שתי הלחם מתיר תבואה חדשה בביהמ"ק למנחות, וז"ל הרמב"ם שם (פ"ח הל"א): ביום חמשים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חדש שני פרים ואיל ושבעה כבשים כולם עולות ושעיר חטאת, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם

7) לגבי קיבוץ גלויות - עיין היטב בלקו"ש חי"ח ע' 283 הערה 74. וראה גם דברי הרמב"ם הל' מלכים פ"ב הל' ג' "כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל". וראה אגרת תימן בביאור סדר קיבוץ גלויות. ואכ"מ. ולגבי בנין ביהמ"ק - ראה סוף שיחת ש"פ חיי שרה תשל"ג. תורת מנחם תשמ"ג ח"א ע' 520.

8) ראה לקו"ש חי"ד ע' 476 הערה ד"ה משיח (לגבי קבוץ גלויות). וראה גם אג"ק אדמו"ר הרש"ב ע' שיא ואילך. שו"ת צפע"נ וחדשות ח"א ע' שמט ואילך (לגבי בנין ביהמ"ק). אגרת אמור

הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא וכו' עכ"ל, ומבואר במנחות סח, ב, במתניתין ד"העומר הי' מתיר במדינה (לאכול החדש בכל המקומות), ושתי הלחם במקדש (שקודם שתי הלחם אין מביאין מנחה מתבואה חדשה) אין מביאין מנחות כו' קודם לעומר אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר".

ובלקו"ש חלק ל"ב פ' אמור (ב) כתב שישנם ג' ביאורים בזה דאם הביא קודם לעומר פסול, וקודם שתי הלחם כשר:

(א) האיסור דהבאת מנחה מתבואה חדשה לפני הקרבת שתי הלחם הוא משום איסור ד"חדש" שלפני קרבן העומר, דאיסור זה קאי הן על הדיוט והן בנוגע למקדש, והעומר מתיר רק לגבי הדיוט ולא לגבי מקדש, אבל כיון שהאיסור נקלש ע"ז שחלק ממנו הותר לגבי הדיוט, לכן ההקרבה מתבואה חדשה אחר הבאת העומר כשר.

(ב) האיסור לגבי מקדש הוא איסור בפני עצמו ואינן שייך כלל לאיסור חדש הדיוט, ואיסור זה הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד, כי בקדשים בעינן ששנה עליו הכתוב לעכב, והטעם דלפני העומר פסול, ה"ז משום דבקרבת בעינן שיהי' מותר לישראל כדילפינן לקמן בפסחים מח, א, ממו"ש "ממשקה ישראל", וכיון שלפני הבאת העומר ה"ז אסור לישראל משום חדש, לכן פסול, משא"כ לאחר הבאת העומר שהוא כבר מותר לישראל יש רק האיסור שבמקדש עצמו והוא איסור רק בנוגע ללכתחילה.

(ג) אין הפי' ששתי הלחם "מתיר" תבואה חדשה למנחות כמו שהקרבנות העומר מתיר בהדיוט, כי רק בהדיוט מצינו איסור לאכול חדש לפני העומר כמ"ש ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וגו', משא"כ במקדש לא כתוב שיש איסור להביא מנחה מתבואה חדשה, אלא כתוב דמנחת שתי הלחם צריך להיות מנחה חדשה, ומחמת זה אסור להביא מקודם מנחה מתבואה חדשה דאז גורם ששתי הלחם לא יהיו מנחה חדשה, אבל אין בזה איסור מצ"ע, ולכן כשמביא אחר העומר כשר כיון דאין ע"ז איסור ממש, [אלא דלפני העומר פסול מטעם אחר משום דאינו ממשקה ישראל וכו'], עיי"ש.

דלפי ב' האופנים הראשונים נמצא דהעומר ושתי הלחם שקולים הם ששניהם "מתירים", העומר מתיר להדיוט ושתי הלחם למקדש, משא"כ לפי אופן הג' נמצא דאין שתי הלחם בגדר מתיר, אלא שהוא צריך להיות מנחה חדשה, ובדרך ממילא לאחר שכבר הביאו שתי הלחם מתבואה חדשה, שוב ליכא שום טעם שלא להביא ממנחה חדשה. ועי' גם לקו"ש חי"ז פ' צו (ב') שהביא זה בסגנון אחר קצת, דיש להסתפק מהו הסיבה ומהו המסובב, אם הסיבה הוא שיש איסור להביא מנחה מתבואה חדשה בלי "מתיר", ולכן בתור מסובב בא שתי הלחם להתיר איסור זה, או שהסיבה הוא ששתי הלחם צ"ל תבואה חדשה, ובתור מסובב אסור להביא מנחה מתבואה חדשה לפני זה דעי"ז גורם ששתי הלחם לא יהיו מנחה חדשה עיי"ש.

וממשיך שיהי' נפק"מ בהלכה אם כבר הביאו לפני שתה"ל מנחה מתבואה חדשה, אם יש איסור להביא עוד מנחות מתבואה חדשה, דלפי ב' האופנים הראשונים ודאי אסור כיון דסו"ס עדיין לא "הותרו", משא"כ לפי אופן הג' מותר, כיון דבכל אופן לא יהי' שתי הלחם מתבואה חדשה, א"כ לא שייך לאסרו להביא עוד מתבואה חדשה.

ועי' מנחת חינוך (מצוה ש"ז) שכתב דלמ"ד דאין חדש נוהג בתבואה שבחור"ל והוא מותר לעולם, כן הוא גם לגבי מנחות, שמותר להביא ממנו מנחות מתבואה חדשה אפילו לפני העומר, ואח"כ הביא ספיקת הטורי אבן (ר"ה זב) שנסתפק אם לא הביאו כלל שתה"ל אם נימא דמיד שעבר היום מותר להביא מנחות מתבואה חדשה, ע"ד שהדין הוא לגבי עומר, דאם לא הקריבו העומר עצם היום בסופו מתיר, או נימא דזהו דין רק בעומר ששם כתוב ב' פעמים "יום" לגלות שהיום עצמו ג"כ מתיר, משא"כ בנוגע למנחות מתבואה חדשה הניתרין בשתה"ל דלא כתיב יום בעינן הבאה בפועל להתירם, ואם לא הביאו נשאר האיסור כל השנה, והטורי אבן פשט זה מהא דאיתא בשבועות טו,א, דלקדש העזרה בעינן שיירי מנחה, ובבית שלמה חנכו ביהמ"ק בסוכות ועכצ"ל שהי' שם שיירי מנחה, ואי נימא דבלי הבאת שתה"ל לא הותר האיסור, איך הביאו מנחה בלי ההיתר, דהרי בעצרת שלפני זה היו בגבעון שיש לו דין במה ואין מביאין שתה"ל, נמצא שלא חל ההיתר, ומוכח דעצם היום מצ"ע מתיר כמו בעומר, והמנ"ח דחה זה לפי הנ"ל דאפשר שהביאו שאר מנחות בבית ראשון מתבואת חו"ל דליכא ע"ז שום איסור כנ"ל, ואכתי אפ"ל דבעינן הבאה בפועל להתיר עיי"ש.

ויש לדון בזה לפי הנ"ל, דמ"ש דבתבואת חו"ל ליכא איסור חדש למקדש, י"ל דזה תלוי לפי הנ"ל, דלפי אופן הא' דאיסורא דהקדש הוא הוא האיסור של הדיוט כנ"ל, מובן דכיון דבתבואת חו"ל ליכא איסור להדיוט כן הוא גם לגבי הקדש, ולאופן הב' שהוא איסור בפני עצמו אפ"ל דלגבי הקדש אינו כן ושם האיסור הוא אפילו מתבואת חו"ל, אלא דבזה לא יהי' פסול אפילו לפני העומר כיון דהוה ממשקה ישראל, ולאופן הג' י"ל ג"כ דכיון דבעינן ששתה"ל יהי' מתבואה חדשה, אפשר שאפילו מתבואת חו"ל לא יביא מקודם דסו"ס לא יהי' מנחה חדשה. (ועי' בהערות במנ"ח שם שיצא לאור ע"י מכון ירושלים).

ועד"ז י"ל בנוגע למה שחקר בשתה"ל אם לא הביאו כלל אם יש איסור אח"כ או לא, דלב' אופנים הראשונים י"ל שיש איסור כיון דשתה"ל הוא בגדר "מתיר", וכאן לא חל ההיתר, משא"כ לאופן הג' דשתה"ל אינו בגדר מתיר, אלא דאסור להביא משום דעי"ז גורם ששתה"ל לא יהי' מנחה חדשה, הנה בנדון זה דבכל אופן לא יוכלו להקריב עוד שתי הלחם, שוב לא שייך שום איסור.

דיוקים בלשון הרמב"ם

והנה ברמב"ם פ"ז הנ"ל כשהביא סדר הקרבנות בימי הפסח, כתב דביום שני

"שהוא יום ששה עשר בניסן" מקריבין ג"כ העומר "והיא מנחה של ציבור כמו שביארנו", דכבר ביאר לעיל בהל' מעשה הקרבנות פי"ב ה"ג שיש שלש מנחות לציבור, עומר, שתי הלחם, ולחם הפנים עיי"ש, ויש לדקדק דלמה כאן חזר עוד הפעם לומר שהיא מנחה של ציבור, ואילו בהל' תמידין פ"ח ה"א שמביא הסדר דשתי הלחם בעצרת כנ"ל לא הזכיר עוה"פ שהיא מנחה של ציבור, עוד יש לדייק דלמה הוצרך לפרש "שהוא יום ט"ז בניסן"?

ועי' עוד ברמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ד ה"ד) שכתב דמ"ע להיות כל המשמרות שוין ברגלים כו' בד"א בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי הלחם בעצרת, אבל נדרים ונדבות ותמידין אין מקריבין אותן אלא משמר שזמנו קבוע כו', והקשה המל"מ שם דכיון שהזכיר "שתי הלחם" הי' לו להזכיר ג"כ הקרבת העומר שכל המשמרות שוין? (ועי' גם צל"ח סוכה שם שעמד בזה, וכן בערוך לנר שם, ובערוך לנר כתב שגם בתוספתא סוכה פ"ד הי"א חשיב שתי הלחם שמשמרות שוין בה ולא העומר עיי"ש), ועי' רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ב לגבי מנחת העומר שכתב והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות, הרי משמע דבזה באמת ליכא הדין דכל המשמרות שווים, וקשה דלמה יש הפרש בין שתי הלחם לעומר.

ולפי אופן הג' יש לבאר שיש הפרש גדול בגדר הקרבת העומר להבאת שתי הלחם, דהבאת העומר בא "להתיר" ואינה חובה מצד עצם היום, לכן בזה אה"נ דלא אמרינן שכל משמרות שוות, דזה קאי רק על קרבנות של הרגל, משא"כ קרבן עומר אינו קרבן של הרגל אלא בא להתיר, משא"כ שתי הלחם דלא בא להתיר כלל [לפי אופן הג'], אלא הוא קרבן הבא מצד חובת היום לכן שפיר רק בזה אמרינן דכל המשמרות שוין.

ועי' גם בערכין י, ב, שהקשה בגמ' דלמה רק בסוכות אומרים הלל בכל יום ולא בפסח? ומתרץ משום דבסוכות חלוקים בקרבנותיהם, דכיון שכל יום יש מספר אחר של קרבנות לכן אומרים הלל בכל יום משא"כ בחג הפסח, והקשו באחרונים דאכתי קשה ביום ב' של פסח שיש בו קרבן עומר והוא מחולק בקרבנותיו דלמה אין אומרים הלל אז? ולפי הנ"ל אפ"ל דכיון דקרבן עומר אינו מחובת היום אלא שבא להתיר איסור חדש, לכן אין זה שייך לאמירת הלל שהוא מצד הרגל. (וראה בזה בקובץ חידושים שבסוף שטמ"ק על מס' פסחים ח"א).

ולפי"ז יש ליישב ג"כ דיוקים הנ"ל, מה שכתב הרמב"ם "שהוא יום ששה עשר בניסן" דכוונתו להדגיש דאי"ז בא מצד גוף הרגל אלא מצד שהוא יום ט"ז ניסן, וכן הדגיש כאן בעומר שהיא מנחה של ציבור ולא בשתי הלחם, כי שם פשוט כיון שבא מצד חובת היום, בודאי צריך להיות של ציבור דוקא, משא"כ עומר שבא רק להתיר, הו"א דזה אי"צ שתהי' משל ציבור דוקא, קמ"ל דגם זה צ"ל של ציבור.

ויש להוסיף בזה עוד מה שמובא בשיחה זו (סעי' ד') מהזהר ד"שתי הלחם" קאי על תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והקרבת שתי הלחם מורה על ההחברות שבהם

והכבשים הו"ע הביטול שצ"ל בלימוד התורה עיי"ש בארוכה בעבודת האדם. וזהו בפשטות קשור עם מתן תורה, דלפי"ז יוצא ג"כ דהבאת שתי הלחם הוא מחובת היום משום מתן תורה, ואף דעצרת אי"צ להיות ביום שניתנה בו תורה בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' הי' אפ"ל עצרת בה' וכו', מ"מ הרי כבר נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ב פ' בהר בהא דאיתא בירושלמי דבקרבות של עצרת לא כתוב בהם לשון חטא, דכיון דקבלו ישראל את התורה מעלה הקב"ה עליהם שלא חטאו כו', ולכאורה קשה הרי עצרת אינו קשור דוקא עם מ"ת ואיך אפ"ל דקרבות של עצרת לא כתוב בהם חטא משום מתן תורה? ומבאר שם בארוכה שישנם הרבה מצוות בתורה שיש בהן פרטים שאינם לעיכובא, אבל מ"מ השלימות שבהם הוא כשבא עם כל הפרטים או כשהוא באופן מסוים דוקא, וביאר זה לגבי שמטיה, וכן לגבי הקביעות דממחרת השבת, וכן בענין זה דאה"נ דאינו לעיכובא דעצרת צ"ל ביום שניתנה בו תורה, אבל מ"מ השלימות הוא כשחל ביחד, ומשום זה לא כתוב בעצרת חטא כו' דסו"ס ה"ה קשורים זה בזה עיי"ש, וכן י"ל בענינו דכיון דסו"ס קשורים הם הנה שתי הלחם שקאי על תושב"כ ושל בע"פ הוה חובת היום דעצרת.

והנה כל הנ"ל נתבאר לפי אופן הג', אבל אי נימא כאופן הא' או הב' נמצא דעומר ושתי הלחם שווים הם בגדרם שבאים להתיר, ויוקשה א"כ קושיות הנ"ל דמשמרות כו' לפי ב' אופנים אלו?

שתה"ל להתיר וגם חובת היום משא"כ עומר

ולכן אפשר לומר דמ"מ יש לחלק ביניהם, די"ל דקרבת העומר בא רק להתיר בלבד ואינו כלל מחובת הרגל, משא"כ שתה"ל י"ל דתרווייהו איתנהו ביה, הן שבא להתיר והן שהוא בא לחובת היום, והיסוד לזה י"ל דפ' העומר הוזכר רק בפ' אמור בלבד דשם איירי באיסור חדש, משא"כ שתי הלחם הוזכר הן בפ' אמור והן בפ' פינחס ביחד עם שאר קרבנות הרגל כדכתיב שם "בהביאכם מנחה חדשה", אלמא דזהו גם מחובת הרגל, (וראה בס' בית אברהם למוהר"ר אברהם אבלי (מב, ד) נדפס גם ביגדיל תורה שנה ראשונה חוברת י"ב סי' ל' שביאר ההפרש בין הקרבנות שבפ' אמור שבאים להתיר, להקרבות שבפ' פינחס) וזה מובן עפ"י הנ"ל ששתי הלחם קאי על התורה, דבמילא מובן ג"כ למה שתה"ל שוין במשמרות כו' כיון שיש בו חובת הרגל ג"כ וכו'.

ובמנחות פגב, איתא דכל קרבנות ציבור באות הן מא"י והן מחו"ל הן מישן והן מחדש, משא"כ עומר ושתי הלחם אינם באים אלא מא"י ומחדש. ובגמ' שם איתא דמתניתין לא כהאי תנא בברייתא דלכתחילה צריך עומר ושתי הלחם מחדש אבל אם אין חדש מביאין מן הישן, דזהו לא כהמשנה, כי לשון המשנה ד"אין מביאין אלא" משמע אפילו בדיעבד עיי"ש.

והרמב"ם בהל' תמידין פ"ח ה"ב כתב דשתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש כו' לא מצאו חדש יביאו מן העלי' (מישן). והראב"ד הקשה ע"ז: "שתי הלחם.

א"א הלכה זו בהפך", ועי' כס"מ שביאר קושייתו דכיון שפסק כהברייתא דבדיעבד מביאין מן הישן למה הביא לשון המשנה בתחילה דאין מביאין אלא מן החדש, דמשמע גם בדיעבד? עוד תמה שם הלח"מ דאם פסק כהברייתא למה הביא דין זה רק לגבי שתי הלחם, הרי הברייתא סב"ל כן גם לגבי עומר, והרמב"ם בפ"ו לגבי עומר לא הזכיר דין זה?

ולפי הנ"ל י"ל דהנה בתוספתא מנחות פ"ט ה"ב הביא הדין כמבואר בהמשנה כל המנחות באות מן הארץ ומחו"ל מן החדש ומן הישן חוץ מן העומר ושתי הלחם שאין באין אלא מן החדש ומן הארץ, ומשמע כנ"ל שזה מעכב, אבל שם בסוף פ"י הביא דין בשתי הלחם דלא מצא חדש יביא מן הישן ולא הזכיר שם העומר, (וראה ליקוטי הלכות מנחות שם) ולפי"ז י"ל דסב"ל להרמב"ם כהתוספתא והיינו דבנוגע להתיר איסור חדש ה"ז רק ע"י הקרבה מתבואה חדשה, והקרבה מישן אינו מתיר תבואה חדשה, לכן סב"ל דבשתה"ל שיש ב' דינים, הא' להתיר והב' מחובת היום כנ"ל, הנה אם לא מצא מן החדש להתיר עכ"פ יביא מן הישן משום חובת היום, אבל באמת אינו מתיר אז, וזהו מה דנקט הרמב"ם ד"לא יביא אלא" בתחילת דבריו דשם איירי לענין ההיתר, דבזה בעינן דוקא חדש, אבל מ"מ יביא מן הישן משום חובת היום, משא"כ בעומר שאינו מחובת היום אלא בא רק להתיר באמת סב"ל דאם לא מצא חדש ואינו יכול להתיר לא יביא כלל, כיון דהעומר אינו בשביל חובת היום אלא להתיר.

וי"ל דנפק"מ להלכה אי נימא כהמנחת חינוך הנ"ל דאם לא הקריבו שתה"ל נשאר האיסור לעולם, הנה אפילו אם הקריבו מן הישן נשאר האיסור לעולם כיון דלא חל בזה ההיתר, ולאידך לגבי משמרות אכתי נימא דשוין כיון דיש בזה משום חובת היום.

אלא דאכתי יל"ע בכל זה לפי מה שהקשו האחרונים (ראה ברכי יוסף או"ח סי' תצ' ושיירי כנה"ג שם ועולת שבת שם ואל"י רבה שם, וראה ירחון תורה מציון שנה ח' חוברת א' סו"ס כ"א, ותל תלפיות תרנ"ט אות ק"ב, שו"ת התעוררות תשובה סי' קצ"א) דלמה אין מזכירין במוסף של יום ב' דפסח גם קרבן העומר, וכן בעצרת אין מזכירין כל הקרבנות הבאים בשביל שתי הלחם, וביארו שהן אינן מחובת היום אלא להתיר עיי"ש. וזה אינו כהנ"ל, ובפרט אי נימא כאופן הג' שבלקו"ש הרי ודאי אין שתה"ל בא להתיר ועכצ"ל שהוא חובת היום?

ואולי אפשר לתרץ קושייתם באופן אחר עפ"י מה שמבואר ברשימות (חוברת קמ"ז ובאגרות קודש כרך א' אגרת קס"ג) דלכו"ע הכבשים באים בגלל הלחם ולא מצד עצמם (ראה הוריות יג,א) (ותירץ בזה מ"ש בווהר דשתי הלחם קרבים ע"ד המזבח ותמוה דהרי אינו קרב על המזבח אלא נאכל לכהנים עיי"ש בארוכה), ולפי"ז י"ל שמזכירים רק קרבנות אלו הבאים מצד עצמם מחמת חובת היום, משא"כ קרבנות

אלו שאינם באים מצ"ע מצד חובת היום אלא בגלל הלחם, ושתי הלחם הרי מזכירים בהא דאמרינן בהקריבכם מנחה חדשה לכן אין צורך להזכירם בפ"ע.



עונש מאסר בתורה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בכמה שיחות¹ הדגיש הרבי את העניין, שאין בתורה עונש מאסר (ומה שנאמר "וישימוהו במשמר"² וכיו"ב, הכוונה רק למעצר עד למשפט, כדי שלא יברח וכדומה, ולא כעונש), וביאר הטעם, דכיוון שבמאסר אין האדם בעה"ב על עצמו ואינו יכול למלא תפקידו, אין בתורה עונש זה³.

ונשאלתי שלכאורה יש עניין זה בתורה, והוא מה שבסמכות ביה"ד לענוש שלא ע"פ תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה, ככתוב בס' עזרא⁴ שיכולין לענוש "הן למות, הן לשרושי, הן לענוש נכסין ולאסורין" כמבואר בגמרא⁵, ותיבת "לאסורין" שם פירש"י "שקושרין אותו על העמוד להלקותו"⁶, אבל הרמב"ם⁷ פירש "ולאסור בבית האסורין". ולכאורה שם המאסר עצמו הוא העונש⁸.



(1) תורת מנחם ח"א ס"ע 194, ועוד. התוועדויות תשמ"ה ח"ד עמ' 2274.

(2) ב"מקלל" אמור כד.יב. ועד"ז ב"מקושש" שלח טו, לד.

(3) משא"כ עונש מיתה, (שא) אין זה באופן שבו מפקירים מציאותו בשביל טובת הרבים, אלא שמצד עצמו מגיע לו עונש מיתה, בשביל תיקון שלו. (ב) ואין זה באופן ששוללים ממנו האפשרות למלא תפקידו ושליחותו בחיים, כי לאחר שהתורה פוסקת שאינו צריך לחיות יותר, אין לו עוד תפקיד ושליחות.

(4) ז, כו.

(5) מו"ק טז, א.

(6) וכן פירש"י בפסוק שם.

(7) הל' סנהדרין פכ"ד ה"ט. וכ"פ הרלב"ג והמצו"ד בפסוק זה.

(8) הערת המערכת: ראה בגליון רפ"ח, ובספר היוכל הערות וביאורים עמ' שנח.

צדקיהו המלך

הנ"ל

בשיחות¹ אומר הרבי על צדקיהו את הלשון "מלך כשר היה"², כאשר בלשון הגמרא³ נאמר עליו "אותו צדיק", ובתוספות⁴ "צדיק גמור", וברש"י⁵ "דצדיק גמור היה, בעל מעשים טובים".

מאידך, הראיה הראשונה שהביאו בגמרא⁶ לעניין "רשעים בחייהם קרויים מתים" היא הפסוק על צדקיהו⁷ "ואתה חלל רשע נשיא ישראל, אשר בא יומו בעת עוון קץ", ופירש שם הרד"ק: "העוון שבעבורו בא קיצו, והוא עוון שבועת שקר"⁸, שהשביעו נבוכדנצר באלוקים והוא מרד בו, ובזה אלה להפר ברית, לפיכך עלה עליו נבוכדנצר ועיוור עיניו והגלהו והחריב הארץ".

והנה בתניא⁹ איתא: "וזהו שאמרו רז"ל 'רשעים בחייהם קרויים מתים', כלומר שחיהם נמשכים ממקום המוות והטומאה". ועדיין צריך ביאור, בצדיק גמור שנתחייב כנ"ל בגלל השבועה או בגלל חילול השם, איך אפשר לומר שחיו נמשכים (רק?) מהקליפות.



-
- 1) תורת מנחם חלק ל עמ' 231, ועוד (ראה הנסמך במפתח שמות א-1).
 - 2) אף שלשון זו היא לכאורה דרגא נמוכה, כמארז"ל על אגריפס (פסחים קז,ב), על כורש (ר"ה ג,ב), ואפילו על נבוכדנצר (תענית יח,ב).
 - 3) בהערה 119 שם צוינו כמה מקורות לזה, וחלקם יובאו להלן.
 - 4) שבת קמט,ב.
 - 5) מו"ק כח,ב ד"ה צדקיהו. שם כתבו: "צדיק גמור היה, אבל במקרא לא מצינו יותר כי אם שציווה להעלות את ירמיהו מן הטיט (ירמיה לח,י), עכ"ד. וצע"ק שלא הזכירו את הברית שכרת עם כל העם לשלח את העבדים לחופשי (ירמיה לד,ח).
 - 6) הוריות יא, סע"ב.
 - 7) ברכות יח,ב.
 - 8) יחזקאל כא,ל.
 - 9) צ"ע הלשון "שבועת שקר", שהרי הסנהדרין התירו לו את השבועה, אם בגלל צורך מצוה או מסיבה אחרת, וכמה ראשונים פירשו שבדיעבד חלה ההתרה (ראה נדרים סה,א בתוס' רא"ש ור"ן). ובשם הראב"ד כתבו שאינו מותר גם בדיעבד, וראה מה עלתה להם שנהרגו ע"י נבוכדנצר בעוונם (איכ"ר פ"ב סו"ס יד), ובפרט שהיה בזה חילול השם, כמ"ש בשו"ת הריב"ש סי' שע, וראה בשו"ע והגהת הרמ"א יו"ד רכח ס"כ, והט"ז שם ס"ק לג וביאור הגר"א ס"ק מד, מו.
 - 9) אגה"ת פ"ז (דף צו סע"א). וראה בח"א פי"ז.

קב אחד ותשעה קבין

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

אמרו רז"ל¹: "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו". ומבאר כ"ק אדמו"ר² שאין המדובר רק בחבירו כפשוטו, כי אם גם בנוגע ל'חבירו' מלמעלה, כפירוש רז"ל³ עה"פ "רעך ורע אביך". אל תעזוב⁴, ש"רעך" היינו הקב"ה. ואע"פ שמוכן גודל המעלה של ה"תשעה קבים" שמלמעלה, אע"פ כן רוצה הנשמה⁵ ב"קב שלו". וע"ש ההמשך, על החשיבות של ה"קב שלו" גם בההכנה לגאולה השלימה.

ונקלע עתה לעיני לשון המשנה "רוצה אשה בקב ותפלות מט' קבין ופרישות"⁶.

ולפי הנ"ל י"ל שהוא כעין מרז"ל ש"אדם רוצה בקב שלו". כי 'אשה' היינו עבודת התחתון. ומה שהתחתון משיג ע"י עבודת עצמו הרי הוא בודאי באיכות פחותה הרבה ממה שיכול לקבל מלמעלה, והוא כמו מאכל תפל בלי מלח⁷, ומה שתקבל מלמעלה הוא נפלא ממנו⁸. ומ"מ הנשמה פה למטה מעדיפה לעסוק בהקב האחד שלה, כי לכך נוצרה.

ועדיין צריך ביאור לפי זה, למה איצטריך להו לחז"ל למימרינהו לתרווייהו, ומה יש בזה שאין בזה. ותן לחכם ויחכם עוד.



אמונת הנוצרים לפי הרבי

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון דחגה"פ הבאתי מדברי הצ"צ באוה"ת, וטעיתי בהצעת הדברים, לכן מובאים כאן הדברים שוב, עם התאמתם עפ"ז לדברי הרבי.

- (1) בבא מציעא לח א.
- (2) שיחת אחש"פ תשל"ה (הנדפס עתה מחדש) סכ"ד.
- (3) מובא ברש"י שבת לא א ד"ה דעלך.
- (4) משלי כז, י.
- (5) כי הגוף בודאי מעדיף ה"תשעה קבים", גם אם הם משל חבירו, יותר מקב אחד שלו (שם).
- (6) סוטה כ א.
- (7) ראה תוס' יו"ט סוטה פ"ג מ"ד ד"ה תפלות.
- (8) ראה לדוגמא תרגום אונקלוס שמות ג, כ, שתרגם "נפלאותי": "פרישותי".

ב. בלקו"ש ח"ח ע' 302, ז"ל: "אפילו להרמב"ם דהנוצרים עוע"ז הם, משתפים הם ש"ש וד"א. ולדעת כמה ראשונים וכן פסק הרמ"א לא הוזהרו ב"נ על השיתוף".

ובהע' 4 שם (על 'פסק הרמ"א') כותב: "בסהמ"צ להצמח צדק (מצות אחדות ה') מפרש כן דעת הרמב"ם בסהמ"צ שלו מצוה ב'. עיי"ש. וצ"ע".

ויש להעיר: זה שהרמב"ם סובר שגוי אסור בשיתוף, הוכיחו הפוסקים (שלא הי' להם דברי הרמב"ם על הנוצרים, שהושמטו ע"י הצנזור), מזה שהרמב"ם כותב (בהל' ע"ז פ"א), וז"ל: "בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדולה . . וזו היתה טעותם, אמרו, הואיל הא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם . . ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלק להם כבוד, וזה הוא רצון הא-ל ברוך הוא . וזה הי' עיקר עבודה זרה", וממשיך (רפ"ב): "עיקר הצייווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים . . ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים והוא עבודה הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה, הרי זה עובד עבודה זרה". הרי לכאורה מפורש ששיתוף הוא ע"ז ממשי.

לפ"ז אי"מ: מדוע מק' הרבי על הצ"צ מדברי הרמב"ם על נצרות, ולא מהמפורש בדבריו בהל' ע"ז בענין טעות דימי אנוש.

ובעצם מפורש בלקו"ש ח"כ נח א' הע' 44 שטעות דימי אנוש אינה עבודה-זרה, וז"ל: "ובפרט שהטעות שבימי אנוש (בתחלת הפרק) אינו ענין ע"ז שב"נ מזהירים עלי', כ"א ענין השיתוף שמלשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ב משמע שנאסר לבני' ולא לב"נ. ראה סהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה' בהתחלתה. וידוע השקו"ט בזה – ראה ד"ה באתי לגני תשי"ג. וש"נ. וראה גם ס' הערכים-חב"ד ע' שמג. וש"נ".

ג. ואוי"ל בזה ע"פ המבואר לעיל (בגליון דחגה"פ), שדברי הרמב"ם על טעות דימי אנוש מדוברים בנוגע לפעולה דהשתחוואה או הקרבת קרבנות כו' (כמפורש ברמב"ם), שהשתחוואה לכוכבים ומזלות כטעות דימי אנוש אסורה לגוים משום עבודה-זרה, משא"כ האמונה בהם, הרי ע"פ הרמב"ם גופא שמחלק שבין טעות דימי אנוש לעבודה-זרה סתם, יש לומר שהאמונה לחוד שע"פ טעות דימי אנוש, אינה אסורה משום עבודה-זרה וממילא מותרת לגוים.

לכן מדייק הצ"צ מסהמ"צ (במצות אחדות ה' שם בתחילתו) ששיתוף מותר לגוים, והיינו כי מדבריו במשנה תורה בטעות דימי אנוש, א"א להוכיח לכאן או לכאן.

ד. והנה, כשיטת הצ"צ ברמב"ם שגוי מותר בשיתוף, מצאנו גם באחרונים.

עי' עולת תמיד על דברי הרמ"א באו"ח סי' קנו ש'גוים אינם מוזהרין בשיתוף' - וז"ל: "כלומר שאומרים זה למעלה מזה ואינם פוגמים ביחוד הש"י, אמנם אם פוגמין ביחוד ואומרים שנים הם, זה בכלל ע"ז וגם ב"נ מוזהרים על כך, וכן מוכח מדברי הרמב"ם הל' ע"ז".

הרי שמחלק בשיתוף גופא - שיש בו ב' אופנים: שיתוף בשווה אל הבורא, דהיינו ש'אומרים שנים הם' (שהיא אמנות ה'שילוש' של הנוצרים); ושיתוף כטפאל אל הבורא ש'אומרים זה למעלה מזה', ועל השיתוף שבאופן הב' כתב, שהוא השיתוף המדובר ברמב"ם בטעות דימי אנוש, ושגם הרמב"ם מתירו לגוים.

וכדבריו דהעו"ת כתוב גם בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מא). [ועי' חדא"ג מהרש"א לסנהדרין (סג,ב), שעבודה-זרה - היינו הכחשה במציאות האלקה לגמרי, ושיתוף - היינו 'שניות בשווה', והמדובר ברמב"ם בטעות דימי אנוש - היינו באופן ד'זה למטה מזה'].¹

ה. בכל אופן, מפורש בעו"ת ויעב"ץ, שזה שהתיר הרמ"א שיתוף לגוים, הוא רק בימינו, כאשר אמונתם היא באופן ד'זה למעלה מזה', ולא באמונתם של פעם שהי' באופן ד'שילוש' (שניות בשווה).

והנה חילוק העו"ת והיעב"ץ והמהרש"א בב' אופני השיתוף, מצאנו גם באוה"ת בראשית כרך ג' ע' תרנח,א, וכרך ז' ע' תתשסד, ב' שכותב, שהיתר שיתוף לגוים, הוא רק באופן ד'זה למעלה מזה'.

ויש להוסיף: דברי הצ"צ האלו לאסור 'שניות בשווה' לגוים, הוא כדבריו שם, ע"פ המפורש ברמב"ם במנין המצוות ריש הל' יסוה"ת, וז"ל (במצוה ב', מצות לא-תעשה דעבודה-זרה הנלמד מפסוק 'לא יהי' לך אלקים אחרים'): "שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי ה'", אשר הצ"צ מדייק מהלשון 'זולתי ה'", שהכוונה היא גם כשמאמין במציאות ה' רק שחושב שיש שני ('זולתי') שבשווה לו, שאסור הוא באיסור עבודה-זרה ד'לא יהי' לך"², ולכן אסור הוא גם לגוים.

ו. ע"פ דברים אלו יש לעיין בצ"ע הנ"ל של הרבי (מלקו"ש ח"ח) על הצ"צ:

כי הנה י"ל בפשטות, שדברי הרמב"ם שנצרות היא ע"ז, מדוברים על נצרות של פעם, שהי' באופן ד'שילוש' שהוא שניות בשווה, וזה שהרמ"א מתיר שיתוף, הוא (כדברי העו"ת כו') על אמונתם בימינו באופן ד'זה למעלה מזה', וא"כ יש לומר שדברי הרמב"ם הם כדברי הרמ"א וכמ"ש הצ"צ, ומהו הצ"ע של הרבי.³

1 מצוין בלקו"ש חכ"ה ע' 192 הע' 56.

2 כ"ה גם במנ"ח מצוה תי"ז, וברי"פ פערלא, מצוה הג' וד' ד"ה על כל פנים. וברי"פ פערלא מדייק גם כדיוקו של הצ"צ מהלשון 'זולתי ה'". ברם בראש אמנה פ"כ (קצת אחרי חצי הפרק) כותב בפירוש שאיסור הל"ת ד'לא תהי' הוא רק כשמכחישים במציאות ה' לגמרי, וכ"ה דברי המהרש"א שלעיל.

3 בתורת שמואל תרמ"ט ע' קמבג, מתווך בין דברי הרמב"ם לרמ"א לכאורה באו"א מ"מ ש באוה"ת, והוא שהרמב"ם אינו אוסר השיתוף כלל, דהיינו לכאורה גם לא שניות בשווה, וז"ל:

"הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"א ה"ד ע"פ וה' אלקים אמת, וז"ל הוא שהנביא אומר וה' אלקי' אמת הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אמרה אין עוד מלבדו כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו עכ"ל, והיינו שכוונתו להוציא ענין השיתוף, שהרמ"א באו"ח סוסי' קנ"ו כתב שבני נח אין

ואו"ל בזה בהקדים, שהצ"ע של הרבי הוא מדברי הרמב"ם אודת 'נצרות', דהיינו אודות **מציאות בפועל** של אמונת הגוים הנוצרים (ולא על איזה היכא-תמצא הלכתי), והרי ביחס למציאות האמונה בפועל שאצל הגוים, מצאנו לכאורה גישות שונות בדברי רבות"נ, וא"כ י"ל שבהתאם לחילוקי הגישות אלו, הוא גם החילוק שבין הצ"ע של הרבי על הצ"צ, לדברי הצ"צ עצמו באוה"ת.

ז. ויש לבאר הדברים בהקדים המבואר באוה"ת שם, בחילוק שבין מצות האמונה **במציאות ה'** (שנלמד מפסוק 'אנכי ה' אלקיך') למצות האמונה **ביחוד ה'** (שנלמד מפסוק 'ה' אחד'), שהאמונה במציאות ה' – אינה שוללת השיתוף, משא"כ האמונה **ביחוד ה' – שוללת השיתוף.**

ברם הצ"צ מוסיף שם (כנ"ל), שבשיתוף גופא – יש ב' אופנים: שיתוף 'בשניות בשווה'; ושיתוף באופן ד'זה למעלה מזה'. ומבאר (כנ"ל), ששיתוף 'בשניות בשווה' (אע"פ שהוא **שיתוף ולא הכחשה** במציאות ה', וממילא שאינו נשלל ע"פ מצות האמונה במציאות ה', אלא רק ע"פ האמונה **ביחוד ה'**, אעפ"כ) הוא אסור במצוה לא-תעשה דעבודה-זרה (שנלמד מפסוק 'לא יהי' לך אלקים אחרים') ולכן אסור הוא לגוים. משא"כ שיתוף באופן ד'זה למטה מזה' שאין בה איסור דעבודה-זרה, ומותר הוא לגוים.

ובהמשך דבריו מוסיף, שדבריו אלו בחילוק שבין ב' סוגי השיתוף, נכונים גם כאשר הגוים מאמינים ב'אלקא דאלקיא'. זאת אומרת: גם כאשר מאמינים ב'אלקא דאלקיא' (רק שחושבים ש'עזב ה' את הארץ'), אעפ"כ, אם מאמינים בזה בשניות בשווה' (דהיינו, שחושבים שהשגחתו על הארץ הוא באופן ד'שניות בשווה', כדלהלן) ה"ז בכלל איסור עבודה-זרה ד'לא יהי'".

היוצא מזה הוא, שתחילת דברי הצ"צ הם כדברי העו"ת והיעב"ץ והמהרש"א,

מוזהרי' על השיתוף . . והיינו כי ענין השיתוף אינו ע"ז כלל . . ובזה יובן מארז"ל במד"ר ששה דברים נצטווה אדה"ר ואחד מהם הוא ע"ז, ואם נאמר ששיתוף הוא ע"ז האין יסברו התוס' והר"ן ורי"ז והרמ"א שב"נ אינם מוזהרים על השיתוף מאחר שאדה"ר נצטווה ע"ז. אך הענין הוא כנ"ל שהשיתוף אינו ע"ז כלל . . ובאמת לאו דע"ז הוא מפסוק לא יהי' לך אלקים אחרים על פני, וענין השיתוף הוא ממצות ליחדו שיוצא מפסוק שמע ישראל כו' ה' אחד, כמ"ש הרמב"ם והסמ"ג והרא"ה ז"ל במנן המצוות, והיינו כי מצות ליחדו מזה יוצא ענין אזהרת השיתוף והוא מפסוק ה' אחד",

ולפ"ז י"ל שהצ"ע של הרבי הוא על יסוד מ"ש בתו"ש. כי הנה, מזה שהרמב"ם פוסק שנצרות הוא ע"ז, על כורחך שסובר שגם שיתוף אסור משום ע"ז. [ומ"ש בתו"ש ששיתוף אינו ע"ז, על-כורחך היינו רק בנוגע לאיסור העשה דאמונה בה' ואמונת היחוד, אבל לא בנוגע לאיסור הלאו ד'לא יהי', ומה שהזכיר בתו"ש על 'לא יהי', היינו רק כדי ללמוד ממנו על איסור העשה דאמונה בה' ויחוד ה', ולא כדי ללמוד על הלאו גופא (ועל-כורחך צ"ל כן גם אם נאמר כדלהלן שמ"ש בתו"ש הוא מ"ש באוה"ת)].

ברם מובן שקשה מאוד לומר שמ"ש בתו"ש הוא לא כמ"ש באוה"ת. וי"ל שבתו"ש לא נחית למ"ש באוה"ת בענין 'שניות בשווה', אלא נוקט כשיטת החסידות בכלל, שגם באיסור ע"ז מאמין ב'אלקא דאלקיא', וממילא בשיתוף אין איסור דע"ז כלל (וכמ"ש להלן).

ש'שניות בשווה' פירוש, שחושבים ששניהם שוים ממש (דהיינו, ששניהם קדמון), ברם בסוף דבריו מוסיף, שגם כאשר מאמינים רק ב'קדמון' אחד ('אלקא דאלקיא'), אלא שחושבים ש'קדמון' זה בהשגחתו על הארץ שם שני שיהי' בשווה לו, דהיינו, שבמקצת דברים הוא ישגיח על הארץ, ובמקצת דברים השני שישגיח על הארץ (והוא עזב הארץ)⁴, הר"ז 'שניות בשווה' האסור משום ע"ז.

לפ"ז, שיתוף המותר לגוים היינו רק כשמאמינים שהקב"ה הוא המשגיח על הכול, אלא שחושבים, שהקב"ה מסר לבחירתם של הכוכבים ומזלות לקבוע ולהחליט מתי להעביר ההשפעה שמקבלים הם מהקב"ה - הלאה למטה בארץ, ומתי לא. ע"כ - ע"פ דברי הצ"צ.

ברם בדרושי חסידות בכ"מ מבואר בפשטות כדברי הצ"צ בסופם, שאמונת ע"ז שאצל הגוים היא, שמאמינים ב'אלקא דאלקיא' ורק שחושבים ש'עזב ה' את הארץ', ואמונת השיתוף היא כדברי הרמב"ם על טעות דימי אנוש - הנקרא בלשון האחרונים 'זה למעלה מזה' - שמאמינים שהקב"ה משגיח ומשפיע על הכול, אלא שנתן רשות ובחירה לכו"מ להחליט מתי להעביר ההשפעה הלאה.

ברם מאמר באתי לגני תשי"ג, מוסיף הרבי לבאר בשיטתה זו דדרושי חסידות, וז"ל:

"במענה על שאלות רבים במאמר באתי לגני . . . סוף סעיף ב', וז"ל: "או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית', אלא דקרו לי' אלקא דאלקיא כו', אבל מ"מ אין מורדים בו ית'.

ולכאורה קשה: א) הרי מצינו מאו"ה עוברים על שבע מצות ב"נ שנצטוו עליהם. והתירוף פשוט, שהוא ע"ד המבואר בנוגע לבנ"י, מפני רוח שטות שנכנס בו ומכסה ומסתרי על האמת שזהו בסתירה למה דקרי לי' אלקא דאלקיא. אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו, וכמו בלעם שאמר לא אוכל לעבור את כפי ה' (עייני תניא פכ"ד), אף שבא על אתונו (סנה' קה, ב, זהר קכח, ב), שזהו מז' מצות ב"נ.

ב) הרי מצינו או"ה מכחישים מציאות אלוהה לגמרי. והנה קושיא זו אינה על

4) עי' תורת שמואל שם ע' קמג (הובא בספר הערכים שלהלן הע' 29) על דברי המדרש בענין בריאת המלאכים מיכאל וגבריאל שנבראו בשני או בחמישי שאומר ע"ז המדרש "לא נברא בראשון כלום, שלא יאמרו שמיכאל מותח בדרומו וגבריאל בצפונו והקב"ה ממדד באמצע", ומבאר בזה, וז"ל: "נשמע מזה שענין השיתוף יתכן גם על המלאכים מיכאל וגבריאל שהם נבראים, ואם היו נבראים בראשון היו יכולים לומר שהיו שותפים ח"ו במע"ב, לזה נבראו בשני או בחמישי שלא יאמרו שהם שותפים ח"ו, וא"כ ענין השיתוף אינו כמו ע"ז, שמאחר שהם נבראים הנה אפילו אם היו נבראים בראשון ג"כ אינו נופל לאמר עליהם ח"ו ל' אלקים כ"א לשון שיתוף". ועי' ספר הערכים ח"ט ע' קמ וקמ"א.

המאמר, כי אם על מרז"ל (מנחות בסופה) דקרו לי' אלקא דאלקיא (ונלמד שם מקרא – ממזרח שמש ועד מבואו ג'), אשר מרז"ל זה הוא יסוד המבואר במאמר. והביאור בזה מובן ממ"ש בס' המצות להצמח צדק סוף מצות אחדות ה' עיי"ש, ואכ"מ". עכ"ל.

הרי שבנקודה הא', מחדש הרבי על מ"ש בתניא פכ"ד ובדרושי חסידות בכ"מ בענין הקליפות שאינם יכולים לעבור את פי ה' כי מאמינים הם ב'אלקה דאלקיא', שאין הכוונה רק על מציאותם הרוחני של הקליפות, אלא גם על מציאותם הגשמי של הקליפות כפשוטן כאן למטה בגופי אוה"ע, שהן האומות מצד טבעם – לולי רוח השטות שבהם – לא יכולים לעבור את פי ה'.

ומוסיף לבאר בזה (בנקודה הב') שזה שהאומות לפעמים מכחישים במציאות ה' לגמרי [שע"ז לא מספיק הביאור שבנקודה הא' דרוח שטות, כי הרי על האמונה במציאות ה', הרוח שטות אינה מעלים, כמ"ש בתניא], שהוא כמ"ש במצות אחדות ה' להצ"צ, משום שהם נפרדים משרשם.

כלומר: האומות מצד טבעם באמת, מאמינים במציאות ה', וזה שישנם כאלו שמכחישים מציאות ה', הוא משום שנפרדים משרשם. זאת אומרת – במילים אחרות: שאלו שמכחישים במציאות ה', הוא משום שהרוח שטות התגברה עליהם כ"כ⁵, עד שהם נפרדו משרשם.

ח. ויש להוסיף ביאור בדברים: ידוע המובא בדרמ"צ בתחילת מצות האמנת האלקות מדברי האברבנאל ועוד, שגם לפני קיום המצוה ידיעת ה', בהכרח שיהי' אצל האדם ידיעה מסוימת אודות מציאות ה', דאל"כ לא שייך כלל גדר מצוה.

והנה בהדרן תשמ"ו אות ד' (ובהע' 13 שם) מבאר, שיש ב' הבנות בידיעה זו שלפני הציווי: א) הבנת האברבנאל והצ"צ, שידיעה זו מקבל האדם ממציאות העולם אשר לפניו, דהיינו מזה שרואה שיש אלקים שמחי' ומנהיג העולם כו'; ב) ההבנה שמבוארת בהדרן, שידיעה זו באה מטבע מציאותו של האדם⁶.

5) עי' לקו"ש חט"ו תשא ג' בסופו ובהע' 34 בנוגע ליהודי, שמזה מובן שכך הוא גם אצל גוי, רק שאצל גוי הוא נפרד גם משרשו, כדלהלן.

6) ויש להעיר על עוד חילוק בין הבנת האברבנאל והצ"צ להבנת ההדרן. שלפי המבואר בהדרן, הרמב"ם בדבריו מכון בפירוש גם על הידיעה שלפני הציווי, משא"כ לפי הבנת האברבנאל והצ"צ, שברמב"ם לא מוזכר על הידיעה שלפני הציווי כלל.

והנה דברי הצ"צ ש'שניות בשווה' הוא בכלל איסור ל"ת דלא יהי' לך' הוא כנ"ל ע"פ דיוק לשון הרמב"ם 'זולתי ה'. ברם לפי ההדרן שהרמב"ם מכון בפירוש גם על הידיעה שלפני הציווי, יש לומר שהלשון 'זולתי ה' היינו משום שגם לפני הציווי יש הידיעה אודות מציאות ה', וא"כ סרה ההוכחה ש'שניות בשווה' הוא בכלל איסור ע"ז דלא יהי'.

ברם מובן ופשוט שכ"כ בבחי' הצעת סברה לבד כי הרי למעשה אין לנו אלא דברי הצ"צ, ואין אחרי דברי המלך כלום.

והנה מובן ופשוט, שהמדובר בהדרן - הוא בנוגע לישראל. כלומר: אע"פ שאותו הכרח שמחייב שיש ידיעה לפני הציווי אצל ישראל (כי לולי זה לא שייך ציווי), מחייב שיש ידיעה לפני הציווי גם אצל גוי, אעפ"כ, לאו דוקא שיש אצל הגוי מציאות של ידיעה שלפני הציווי מצד עצם טבעו, אלא הידיעה שלהם שלפני הציווי, הוא כדברי האברבנאל והצ"צ, ידיעה שמקבלים ממציאות העולם.

ברם בדברי הרבי הנ"ל בבאתי לגני, מפורש שגם אצל האומות יש ידיעה לפני הציווי שמצד עצם טבעם, אלא שידיעה זו שאצלם - שונה מידיעה שלפני הציווי שאצל יהודי, בזה: א) שהוא רק במציאות 'אלקא דאלקיא' ולא במציאות ה' שמשגיח על הארץ; ב) ידיעה זו גופא ב'אלקא דאלקיא' אינה מוכרחת אצלם, כי לפעמים הם יכולים להינתק משרשם כך שלא תהי' אצלם ידיעה זו.

ט. היוצא מ"ז הוא, שזה ברור - שיש אצל האומות מכל הסוגים, דהיינו - שיש: כאלו שמכחישים בה' לגמרי; כאלו שמאמינים במציאות ה' אלא שחושבים ש'עזב ה' את הארץ'; כאלו שיודעים גם שהקב"ה משגיח על הארץ, אלא שחושבים שהוא מסר ההחלטה אם להעביר ההשפעה הלאה למטה, לכוכבים ומזלות.

אלא שבזה גופא - יש חילוק: לפי דברי הצ"צ בתחילת דבריו, אלו שעובדים עבודה-זרה, פוגעים בעצם אמונתם במציאות הקב"ה, דהיינו או שמכחישים במציאות ה' לגמרי, או שחושבים שהכוכבים ומזלות הם קדמון שני בשווה לו.

משא"כ לפי דברי רבות"נ בכ"מ, שנוקטים בפשטות, שבעיקרם האומות מאמינים במציאות ה', אלא שחושבים שהוא 'אלקא דאלקיא' וש'עזב הארץ',

ואח"כ בא הרבי ומוסיף בזה, שזה שבעיקרם הם מאמינים במציאות ה' - הוא מצד עצם טבעם.

דהיינו שהחילוק בין דברי הצ"צ לדברי רבות"נ בכ"מ והרבי, הוא באופן ההתייחסות לאמונתם של האומות. שלפי דברי הצ"צ יש מקום להניח שהם מכחישים בה' לגמרי, ולפי דברי רבות"נ והרבי, ההתייחסות אליהם היא, שע"פ הפשטות (אם לא במקרים שיוצאים מן הכלל) הם מאמינים במציאות ה'.

י. לפ"ז, בזה שהרמב"ם כותב על הנצרות שהיא עבודה-זרה:

הרי לפי מהלכו של הצ"צ - בנוגע לעובדי כוכבים ומזלות - שהם פוגעים בעצם אמונתם במציאות ה', סביר לומר שכך הוא גם בנוגע למאמיני השילוש, שפוגעים הם בעצם אמונתם במציאות ה' וסוברים שהטפלות (היוזל) שלהם הוא 'שניות בשווה'.

לכן כאשר הרמב"ם כותב על 'נצרות' שהוא עבודה-זרה, סביר להניח, שהיינו רק בנוגע לאמונתם באופן ד'שניות בשווה',

כי הרי 'שניות בשווה' פוגע בעצם האמונה במציאות הקב"ה, ועוד זאת עיקר,

מפורש ברמב"ם בהל' יסוה"ת – לפי דברי הצ"צ – ש'שניות בשווה' הוא באיסור עבודה-זרה (ד'לא יהי' לך'), וא"כ כאשר כותב הרמב"ם על נצרות שהיא ע"ז, סביר להניח שכוונתו היא (כדברי עצמו באיסור הל'ת ד'לא יהי' לך') על אמונתם של הנוצרים באופן ד'שניות בשווה'.

לפ"ז יש לומר בקל, שהרמב"ם סובר כשיטת רמ"א להתיר שיתוף באופן ד'זה למעלה מזה, כי שיתוף זה אינו פוגע כלל באמונה במציאות הקב"ה וגם אינו כלל בכלל איסור הע"ז המפורש בהל' יסוה"ת.

ברם לפי דברי רבות"נ בכ"מ ובפרט לפי הוספת הרבי בזה, שע"פ טבע מאמינים האומות במציאות הקב"ה ובאופן דאלקא דאלקיא, סביר לומר, שגם מאמיני ה'שילוש' מאמינים במציאותו דהקב"ה באופן ד'אלוקא דאלקיא', שלפ"ז כנ"ל, כל החילוק בין מאמיני השילוש למאמינים ב'זה למעלה מזה', הוא רק בנוגע להשגחתו של הקב"ה על הארץ.

א"כ כשהרמב"ם בהל' יסוה"ת אוסר (לפי דברי הצ"צ) 'שניות בשווה' משום איסור ע"ז ד'לא יהי' לך', הרי המתקבל בפשטות הוא, שאינו קשור כלל לאמונת השילוש של הנוצרים, כי ה'שניות בשווה' האסור משום 'לא יהי' לך' הוא כשחושב ששניהם שווים ממש (דהיינו שניהם קדמונים) שלא מתוך אמונה כלל ב'אלקא דאלקיא', משא"כ אמונת ה'שילוש' של הנוצרים היא מתוך אמונה באלקא דאלקיא.

וא"כ לפי מהלך זה, כאשר הרמב"ם כותב שנצרות הוא עבודה-זרה, קשה מאוד לומר שכוונתו היא רק ל'שניות בשווה' ולא לשיתוף באופן ד'זה למעלה מזה', כי מבחינת האיסור דע"ז (המפורש בהל' יסוה"ת) וכן מבחינת הפגיעה במציאות ה', אין חילוק ביניהם כלל, שלפ"ז על-כורחך, כשהרמב"ם אוסרו הנצרות, אוסר הוא את שניהם [ועד' בנוגע לשיטת הרמ"א, אם התיר בזה אין סיבה שלא יתיר בזה], לכן מעלה הרבי צ"ע על דברי הצ"צ.



(7) דאל"כ סרה הדיוק של הצ"צ מלשון הרמב"ם 'זולתי ה', עי' הערה שלעיל. [ומובן, שלפ"ז עאכו"כ שמוכן הצ"ע של הרבי על הצ"צ לחלק באמונת הנוצרים בין 'שניות בשווה' לשיתוף 'זה למעלה מזה', מאחר שלא מצאנו מלכתחילה איסור עבודה-זרה ב'שניות בשווה'].

תרנגולת בלי לב

עיונים בהערת הרבי ובדברי גדולי הפוסקים

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. במאמר הרבי מוהריי"צ נ"ע ד"ה 'וקיבל היהודים' ה'תרפ"ז¹ אות ז' כותב בתוך הדברים וזלה"ק "והגם שבהנוגע לחיי האדם הלב והמוח שוים, דכשם שאי אפשר לחיות בלא ראש, כן אי אפשר לחיות בלי לב, וכשם שהוא באדם חיצוני היינו בחיי האדם בגשמיות, הנה כמו כן הוא בחיים הפנימיים שהוא בחיי אדם פנימי וכו'" עיי"ש.

והנה על המילים "אי אפשר" [לחיות בלי לב] מעיר הרבי על אתר ומביא מספר מראה מקומות ומקורות לרעיון זה אשר אי אפשר לאדם לחיות בלי לב, כולל גם מדברי זוהר, הכסף משנה ושאר גדולי הפוסקים ז"ל שדנו בנידון זה בהרחבה, ושקיל וטרי בענין זה ובעיקר בביאור המקור והיסוד לדברי הרבי מוהריי"צ נ"ע בפנים המאמר לאור דעת הפוסקים בכלל והכרעת הצ"צ נ"ע בזה בפרט אם אכן יש אפשרות לאדם [או לשאר בעלי החיים] לחיות בלי לב או לא.

בהמשך למש"כ בגליון א'רי, להלן עוד כמה עיונים, ביאורים והערות, הן בביאור דברי הרבי בההערה הנ"ל, והן בהמסתעף מזה בשאר דברי הפוסקים ז"ל שדנו בסוגיא זו בהרחבה.

הציון לכסף משנה

ב. בתחילת ההערה, בחלקה הראשון², מביא הרבי מקורות לדברי הרבי מוהריי"צ נ"ע בפנים המאמר אשר "אי אפשר לחיות בלי לב" וזלה"ק: "זח"ג רכא, ב: אפילו רגעא חדא. ועייג"כ כס"מ לרמב"ם הל' שחיטה פ"י ה"ט: כגון מוח ולב. שו"ת חכם צבי סי' עד – עז".

הרבי מביא אפוא ג' ראיות ומקורות למושג זה שאי אפשר לחיות בלי לב, הא'

(1) המאמר נדפס בסה"מ תשי"א-תשי"ב עמ' 180 ואילך [וראה שם ב'פתח דבר' הערה *1], ושוב נדפס בסה"מ תרפ"ז עמ' קי ואילך.

(2) ההערה בכללותה מחולקת לארבעה חלקים: א. ביאור המקור והיסוד לדברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שאי אפשר לחיות בלי לב ע"פ דברי זוהר, הכסף משנה והחכם צבי. ב. הצעת דעות הפוסקים החולקים על החכם צבי, אשר מהם מתבאר כי יתכן אפשרות כזו או אחרת לחיות בלי לב. ג. הכרעת הצמח צדק נ"ע להלכה בנושא זה המכריע כאחת הדעות החולקות על החכם צבי, ובהתאם לזה, שאלה על דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע בפנים המאמר שאי אפשר לחיות בלי לב. ד. תירוץ איך להשוות ולתווך את תוכן דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שבהמאמר עם פסק הצמח צדק נ"ע המכריע להלכה כאחת מהדעות החולקות על החכם צבי.

מדברי הזוהר, והב' מדברי הכסף משנה, והג' מדברי ה'חכם צבי', וכפי שנתבאר בגליון הקודם תוכן ותמצית ג' ראיות אלו, וגם נתבאר שם בפרטיות יותר את תוכן הראי' מדברי הכס"מ עיי"ש.

ג. והנה נקודת דיון זה שהחיות תלויה בלב, וכן הראיות והמקורות לזה מדברי הזוהר וה'חכם צבי' שם, הובאו עוד כמה פעמים במשנת הרבי בכ"מ, אך דא עקא כי בכל המקומות שלפנינו לא צויין שם לדברי הכסף משנה הנ"ל, כפי שצויין כאן בהערה למאמר הריי"צ נ"ע.

דהנה יעויין בלקו"ש ח"ט עמ' 450 [וכ"ה ב'אגרות קודש' חכ"ה עמ' רמט] שכותב שם בפנים המכתב וזלה"ק "ביז אז די עצם מציאות פון דעם מענטשן און אלץ וואס ער האט איז נאר דעם מלך'ס", ובהערה מביא ע"ז מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ו שכתב בנוגע למלך אשר "לבו הוא לב כל קהל ישראל", ומעיר ע"ז מדברי הזוהר והחכם צבי הנ"ל.

והכוונה בזה שמדברי הזוהר והחכם צבי הנ"ל מבואר שחיות האדם תלויה בלב עד כי א"א לחיות אפילו רגע אחד בלי לב וכנ"ל, ועד"ז הוא בנוגע למלך ושאר כל ישראל, שעניינם ומציאותם של בני ישראל תלויים בהמלך.

ועד"ז הוא גם בלקו"ש ח"ט עמ' 165 שכותב בפנים השיחה אדברי הרמב"ם הנ"ל וזלה"ק "בפשטות איז דער טעם פארוואס א מלך איז "לב כל קהל ישראל", ווייל אזוי ווי דער חיות פון גאנצן גוף איז אפהענגיק אין לב, אזוי איז "כל קהל ישראל" אפהענגיק אין מלך", ובהערה 8 שם מציין לדברי הזוהר והחכם צבי הנ"ל, והכוונה בזה כנ"ל ששם מבואר שא"א לחיות אפילו רגע אחד בלי לב והיינו שחיות הגוף תלויה בלב, וכן הוא בנוגע למלך ושאר כלל ישראל.

ויעויין גם בלקו"ש חכ"ד עמ' 237 דקאי שם בביאור הענין דשירת "האזינו", ומפרש כי שירת האזינו נכללה ע"ד הרמז בפרק לב בתורה, והיינו משום כי פרשת האזינו נמשלה ללב ביחס לכל התורה, וזלה"ק "אז דער אויפטו פון דער שירה איז אויך בדוגמת ענין הלב כפשוטו, וואס כשם ווי דער קיום וחיות פון גאנצן גוף איז אפהענגיק אין לב, אזוי איז גאנץ תורה אפהענגיק אין (עדות) שירת האזינו, דאס איז דער "לב" פון דער גאנצער תורה".

ובהערה 85 שם מציין לדברי הזוהר והחכם צבי הנ"ל, וגם כאן הכוונה בזה ששם מבואר שא"א לחיות אפילו רגע אחד בלי לב, והיינו שחיות הגוף תלויה בלב וכנ"ל, וכן הוא גם בנוגע לשירת האזינו שהיא נכללה ע"ד הרמז בפרק לב שבתורה, שעניינה הוא בחינת ה"לב" של כל התורה כולה, והיינו שבה תלויה כל ענין התורה.

וכד דייקת שפיר, הנה בכל המקומות הנ"ל כאשר מציין הרבי ציונים ומקורות להך ענין ונקודה שאא"פ לחיות בלי לב וכו', הרי הוא מציין לדברי הזוהר ולדברי

החכם צבי³, אך דא עקא שאינו מציין לדברי הכסף משנה הנ"ל, וכפי שמציין הרבי בהערה הנ"ל למאמר הרי"צ.

ולכאורה צ"ב, מדוע השמיט הרבי בכל הני מקומות הך ציון לדברי הכס"מ, משא"כ בהערה הנ"ל שהוסיף וציין גם מדברי הכס"מ, וצ"ב⁴.

ד. ואולי יש לומר הביאור בזה, דהנה כד דייקת שפיר הרי ישנו חילוק מסוים בין תוכן כללות דברי הכס"מ לדברי הזוהר והחכם צבי.

דהנה בדברי הכס"מ הרי אין שם הדגשה מיוחדת על הלב דווקא, דלא עלה הוא דקאי במיוחד, ואינו מבואר שם בפירוש הך נקודה שבו במיוחד [יותר מכל אבר אחר] תלויה החיות של כל אברי הגוף וכו'.

דהכס"מ שם קאי על דהרי הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"י ה"ט שמנה וסיכם את כל הטריפות שבאברי הבהמה, הכוללות סוגים שונים ומהם בסוג הנקובים, הנטולים, החסרים ועוד, אלא שבכמה מהאברים מנה הרמב"ם רק את "ניקב" אך לא מנה גם "ניטל" או "נברא חסר", וכמו שמנה באברים אחרים.

ועל זה מפרש הכס"מ שבבהמה ישנם אברים מסוימים – והלב מכללם – שאם ינטלו אי אפשר לחיות אפילו רגע אחד, וכן ישנם אברים מסוימים – וכגון המוח והלב והושט והקנה – שא"א לבהמה להיבראות חסרה מהם במציאות, אך אין ההדגשה במיוחד על הלב דווקא ושבו במיוחד תלויה החיות של כל אברי הגוף.

(3) יצוין כי לאידך, הנה בכל המקומות הנ"ל [לקו"ש ח"ט, ח"ט, חכ"ד שם] מציין הרבי גם לדברי אדה"ז בתניא אגה"ק סימן לא, משא"כ בהערה למאמר הרי"צ הנ"ל שאינו מציין לדברי אדה"ז הנ"ל, וגם בזה צ"ע וביאור יסוד החילוק, ולהלן יתבאר הטעם ע"ז בדא"פ.

(4) ולכאורה היה מקום לומר בפשטות, שהטעם שבכל המקומות הנ"ל אינו מציין בפירוש גם לדברי הכס"מ עצמו, היינו משום כי דברי הכס"מ הרי הם מובאים כבר בתוך דברי החכם צבי שם, ומדבריו מביא החכם צבי ראיה לשיטתו שם שא"א לחיות אפילו רגע אחד בלי לב עיי"ש, ולכן הוא דלא מציין הרבי בפירוש גם לדברי הכס"מ בפ"ע, והיינו משום שזה כבר נכלל בהך ציון לדברי החכם צבי.

ולאידך גיסא, הטעם שבהערה למאמר הרי"צ מציין הרבי לדברי הכסף משנה בפירוש בפ"ע, אף שמציין לאחר כך גם לדברי החכם צבי, היינו בפשטות משום שבהערה שם רוצה הרבי לדייק במיוחד מלשון הכס"מ המובא בחלקו השני גבי הך דנברא חסר "וכן אבר שאי אפשר לה להבראות חסרה ממנו כגון מוח ולב".

והיינו משום כי בלשון זה ישנו מקור וראיה מפורשת לתוכן דברי הרי"צ שבפנים המאמר שם אשר "בהנהוג לחיי האדם הלב והמוח שוים, וכשם שאי אפשר לחיות בלא ראש, כן אי אפשר לחיות בלי לב", ועל זה הביא הרבי מקור מלשון הכסף משנה "כגון מוח ולב", שמבואר בזה להדיא כי "הלב והמוח שוים", וכשם שאי אפשר להיבראות ולחיות בלי מוח, כן אי אפשר להיבראות ולחיות בלי לב [משא"כ בדברי החכם צבי שהובא בעיקר ראי' מדברי הכס"מ בחלקו הראשון גבי הך דניטל הלב עיי"ש], וכמוש"נ בגליון הנ"ל בארוכה.

אך זה אינו, שכן אי משום הא, הרי גם הזוהר מובא בתוך דברי החכם צבי עצמו, ובכל המקומות הנ"ל מציין הרבי גם לדברי הזוהר בפירוש בפ"ע.

משא"כ בדברי הזוהר והחכם צבי שם, הרי עיקר ההדגשה, הדיון והשקו"ט שם הוא על הלב דווקא, ושבו במיוחד תלויה החיות של כל שאר אברי הגוף, והיינו שלא רק שהלב הוא מכלל האברים שהנפש תלוי' בהם, אלא שחיות הגוף תלויה במיוחד בלב [יותר מכל שאר אבר אחר]⁵.

דנה בזה הזוהר שם המשיל את בני ישראל ביחס לאומות העולם לאבר הלב דווקא ביחס לשאר אברי הגוף, ומבאר על זה אשר כמו ששאר אברי הגוף אינם יכולים לחיות "אפילו רגעא חדא" בלא לב, כמו כן שאר האומות אינן יכולות להתקיים בעולם בלי ישראל, ומבאר מדברי הזוהר שהדגיש במיוחד את ענין הלב אשר בו דווקא תלויה החיות של כל שאר אברי הגוף, ולכן הוא דישאל [שבהם תלוי קיום שאר כל האומות] נמשלו ללב דווקא.

ועד"ז הוא בדברי החכם צבי שם שכל הדיון והשקו"ט בדבריו שם הוא בנוגע ללב דווקא, ועל זה הוא עיקר ההדגשה והרחבת הביאור שם שהלב מתייחד משאר אברי הגוף בזה שא"ל לחיות אפילו רגע אחד בלי לב, ואשר בו במיוחד תלויה החיות של כל אברי הגוף, וכמו שמבאר שם בארוכה יעוי"ש⁶.

ויעוי"ש בסימן עז שכתב וז"ל "והרי כל עיקר דברינו הוא זה שהלב אינו כשאר אברים שאפשר לחיות בלעדן עד י"ב חודש משא"כ בלב", ובהמשך שם "אחרי שידענו כי משכן רוח החיוני הוא בלב אליבא דכו"ע וכמו שאנחנו עתידים לבאר, והאברים אי אפשר להם להיות חיים וניזונים בלתי כח החיוני ונפש החיים אשר בלב משכנה וכו'", ועוד שם "שכל תוקף וכח וחיל של הגוף הוא תלוי בלב, ושמן כל אברי הגוף והגוף בכללו ניזונים", ובהמשך "שהלב הוא משכן לנפש החיונית והוא המת באחרונה אחרי מיתת כל האברים הרחוקים והקרובים אליו", ועוד שם "כי כל חיות ויצירת וכח הגוף בו [בלב] תלוי והוא ראשית היצירה וכו'".

ובהמשך שם "סוף דבר דברי הזוהר פשוטים וברורים שאי אפשר לכל האברים שבגוף להיות חיים אפילו רגע אחד בלי לב, וזה בין באדם בין בכל בעלי החיים שבעולם, כי חיות כל בעל חי הוא בלבו, ועל כן הוא נתון באמצע הגוף באדם ובבהמה", ומאריך עוד בזה ומציין מספר מקורות מדברי הזוהר בכ"מ ומדברי האריז"ל והכוזרי והרמב"ם במורה נבוכים ועוד.

הרי מתבאר להדיא בדברי החכם צבי שהלב מתייחד בזה מכל שאר האברים,

(5) ויש להעיר בזה מתניא ריש פ"ט ושם פנ"א ובהנסמן להלן הערה 8, עיי"ש בזה.

(6) וראה גם בתו"מ תשמ"ו כרך ג עמ' 150 מ'הנחה בלתי מוגה', שמביא מדברי הרמב"ם הנ"ל שהמלך נחשב לבו של כל ישראל, והיינו שמציאותם תלויה במציאות המלך כשם שמציאותם של כל אברי הגוף תלויה במציאותו של הלב, ומביא על זה מדברי החכם צבי הנ"ל שלא יתכן מציאות של בעל חי ללא לב, ובהמשך שם "אשר הדגשה זו מצינו בנוגע ללב דוקא, ולא בשאר אברים, אפילו אברים שהנפש תלוי' בהם".

והיינו דלא רק שהלב הוא מכלל האברים שהנפש תלוי' בהם אלא יתירה מזו שחיות כל הגוף תלויה במיוחד בלב [יותר מכל שאר אבר אחר], והרי הוא המקור והשורש של חיות הגוף ומקום משכן הנפש החיונית, וכמוש"נ.

ה. ולפ"ז אולי יש לבאר טעם החילוק בהציונים שבמכתב ובשיחות הנ"ל וכן בהערה למאמר הרי"צ הנ"ל, דבשאר המקומות מציין הרבי רק לדברי הזוהר והחכם צבי ולא להכס"מ, משא"כ בהערה הנ"ל שמציין גם לדברי הכס"מ.

וי"ל שזהו בהתאם לתוכן הענין המדובר שם, דהנה במקומות הנ"ל בלקו"ש שם הרי עיקר הנקודה וההדגשה שם הוא על ענין הלב דווקא, דבהמכתב [לקו"ש ח"ט] ובהשיחה [לקו"ש ח"ט] הרי קאי על דברי הרמב"ם הנ"ל דהמלך נמשל ללב דווקא, וכן בהשיחה [לקו"ש חכ"ד] בענין שירת האזינו קאי על זה שנכללה פרשת האזינו ע"ד הרמז בפרק לב שבתורה דווקא.

וע"ז מבאר שהוא משום כי חיות כל אברי הגוף תלויה בלב דווקא, ולכן הוא דבהתאם לזה נמשך המלך ללב דווקא כיון שמציאות העם תלויה במציאות המלך, וכן פרשת האזינו נכללה ונרמזה בפרק לב דווקא כיון שכל התורה תלויה בשירת האזינו.

ולכן הוא דבהתאם לזה מציין ע"ז לדברי הזוהר והחכם צבי שבהם עיקר ההדגשה, הדיון והשקו"ט הוא על הלב דווקא, ושבו במיוחד תלויה החיות של כל שאר אברי הגוף וכמוש"נ, אולם לאידך אינו מציין ע"ז לדברי הכסף משנה, והיינו משום כי בתוכן כללות דברי הכסף משנה אין שם הדגשה מיוחדת על הלב דווקא, ואינו מודגש ומבואר שם להדיא הך נקודה שחיות כל אברי הגוף תלויה במיוחד בלב דווקא ושהוא מקום משכן נפש החיונית וכו', אלא רק זה שהלב הוא מכלל אלו האברים שבגוף שאם יינטלו א"א לחיות וכמו"כ א"א להיבראות חסר מהם [ובזה נכללו כמה אברים בגוף שהנפש תלוי' בהם], אך במקומות הנ"ל בלקו"ש שם הרי רוצה לבאר ולהדגיש הטעם מדוע המלך נמשל ללב דווקא, וכן טעם הרמז שפרשת האזינו נכללה בפרק לב שבתורה דווקא, וזה מבואר שפיר ע"פ דברי הזוהר והחכם צבי.⁷

7) אלא שיש להעיר מסה"ש ה'תשמ"ח ח"א עמ' 222 שמביא ג"כ את דברי הרמב"ם הנ"ל בענין המלך, ושואל ע"ז שלכאורה הרי החיות תלויה גם במוח, ואדרבה "עיקר משכן הנשמה" הוא במוח ומשם נמשכת החיות לכל אברי הגוף כולל גם הלב, וא"כ מדוע המשיל הרמב"ם את המלך ללב של קהל ישראל ולא למוח עיי"ש [וראה בזה בהערה הבאה].

ובהערה 15 מעיר "ועד שלכמה דיעות אפשר (לבע"ח עכ"פ) לחיות בלא לב (אף שאא"פ לחיות בלא ראש), דלא כדעת החכם צבי (סי' עד-עז). וראה זח"ג רכא, ב) וכו'".

והנה גם כאן בהמשך לדברי החכם צבי מציין לדברי הזוהר, אך אינו מציין לדברי הכס"מ. והרי כאן עיקר הנקודה עלה הוא דקאי הוא באם יש אפשרות לחיות בלי לב [כדעות הפוסקים החולקים על החכם צבי] או שאי אפשר לחיות בלי לב [כדעת החכם צבי], ובזה הרי שפיר איכא ראייה מתוכן דברי הכס"מ וכמובן, וכמו שהחכם צבי הביא בעצמו ראייה מדבריו וכן"ל [וכפי שמעיר בהערה למאמר הרי"צ].

[ואם כי אמנם בכס"מ מבואר שחיות הגוף תלויה למעשה בלב שהרי א"א שיינטל וגם א"א להיבראות חסר ממנו, מ"מ כאמור אין ההדגשה שם על הלב דווקא, שהרי כן הוא גם בעוד כמה אברים שהנפש תלויה בהם וכו', וכמו שמפורש בדברי הכס"מ שם⁸].

8) ובטעם הדבר שהמלך נמשל ללב דווקא ולא למוח – יעויין בזה בלקו"ש ח"ט שם, ועד"ז גם בסה"ש ה'תשמ"ח ח"א עמ' 22 שעמד על זה בארוכה.

ויש להעיר בזה מחילוק סגנון השאלה בלקו"ש ח"ט שם מסגנון השאלה בסה"ש ה'תשמ"ח שם, דבלקו"ש ח"ט שואל וזלה"ק "דארף מען פארשטיין, אע"פ אז אלע אברי הגוף זיינען מקבל זייער חיות פון לב, איז אבער די הנהגה פון אלע אברי הגוף אפהענגיק אין מוח. . היינט פארוואס פארגלייכט מען א מלך וואס ענינו איז הנהגת העם, אשר יוציאם ואשר יביאם, ווי א רועה וצאנו – צו "לב כל קהל ישראל"?

משא"כ בסה"ש ה'תשמ"ח שם שואל וזלה"ק "מ'דארף אבער פארשטיין, דער חיות פון גאנצן גוף איז אפהענגיק אויך אין מוח שבראש, ואדרבה "עיקר משכן הנשמה" איז אין מוחין שבראש, און פון דארטן ווערט נמשך חיות צו אלע אברי הגוף (אויך צום לב). איז פארוואס פארגלייכט דער רמב"ם א מלך דוקא צו "לב" און ניט צו "מוח"?

נוסף לזה: דער ענין פון א מלך איז וואס ער פירט אן מיט עם – "אשר יציאם ואשר יביאם". וואס דאס איז דאך בדוגמת ווי די קאפ וואס פירט אן מיט אלע אברים. . איז פארוואס פארגלייכט דער רמב"ם א מלך דוקא צו א לב?"

וכד דייקת שפיר, הרי בלקו"ש ח"ט שם שואל בעיקר מצד זה שהנהגת אברי הגוף תלויה בהמות, ולכן מכיון שהנהגת העם תלויה בהמלך הו"ל להמשיל את המלך למוח.

משא"כ בסה"ש תשמ"ח שם ששואל בזה באו"א קצת ומביא בזה ב' נקודות, הא' דגם בענין החיות עצמה הרי כל האברים תלויים במוח, ולא עוד אלא אף הלב עצמו מקבל חיותו מהמוח [ומציין ע"ז לתניא פנ"א], והב' שהנהגת כל אברי הגוף תלויה בהמוח, וא"כ משום ב' נקודות אלו הן מצד החיות התלויה בהמוח והן מצד הנהגת התלויה אף היא בהמוח הו"ל להמשיל את המלך למוח.

אכן יעויין בלקו"ש ח"ט שם בהערה 10 שמעיר בזה מתניא פנ"א שם, וכותב "ושם (סע"ב) "ואפילו הלב מקבל מהמוח" – ומפשטות הלשון שם מוכח שזהו גם בנפש החיונית. וראה שם רפ"ט. ואכ"מ". ויעויין גם ב'רשימות' חוברת טו שעל מש"כ בתניא פ"ט אשר מקום משכן נפש הבהמית הוא בלב ומשם עולה [הנפש] למוח, כותב על זה "וצ"ע בפנ"א". וראה גם ברשימות על התניא לפ"ט שם.

ונראה לומר הביאור בזה, דפנ"ט בתניא מבואר שמקום משכן נפש הבהמית הוא בעיקר בלב ומשם עולה אל המוח, אכן בפנ"א מבואר שעיקר משכנה והשראתה גם של נפש החיונית הוא במוח ומשם מתפשטת לכל האברים, ואפילו הלב מקבל חיותו מהמוח, עיי"ש בכל זה בתניא.

ולפ"ז יש לומר שבלקו"ש ח"ט שואל בפנים השיחה שהו"ל להמשיל את המלך למוח בעיקר מצד זה שהנהגת האברים תלויה במוח ולא בלב, אלא שבהערה מעיר מפנ"א ומפ"ט בתניא שם גבי עיקר מקום משכן נפש החיונית אם הוא בלב או במוח.

ונראה הכוונה בזה, שע"פ המבואר בפנ"א שעיקר מקום משכן נפש החיונית הוא במוח וגם הלב מקבל מהמוח, הרי יש להקשות יתירה מזו, דזה שהו"ל להמשיל את המלך למוח ולא ללב הוא לא רק משום הנקודה שהנהגת האברים תלויה במוח [וענין המלך הוא הרי הנהגת העם], וכמו שהקשה בפנים השיחה שם, אלא גם משום כי אף בענין החיות עצמה הרי עיקר משכן נפש החיונית הוא במוח, וגם הלב מקבל את חיותו מהמוח, וכמו שהקשה להדיא בסה"ש ה'תשמ"ח שם [ומציין שם בהערה 16 לתניא פנ"א].

אמנם בההערה למאמר הריי"צ הרי תוכן המדובר בפנים המאמר שם אינו על הלב דווקא, ואין עיקר הנקודה המבוארת שם שבו במיוחד תלויה החיות של כל שאר אברי הגוף ושהוא מקום משכן נפש החיונית וכו'.

אלא עיקר הנקודה שם הוא להבהיר אשר "הגם שבהנוגע לחיי האדם הלב והמוח שוים, דכשם שאי אפשר לחיות בלא ראש, כן אי אפשר לחיות בלי לב", והיינו דבענין המעלה והחשיבות של המוח והלב, הנה ביחס לחיי האדם הרי הם שווים, דכשם שא"א לחיות בלי ראש ומוח כך א"א לחיות בלי לב [וזה בא בהמשך לתוכן הדברים שלפנ"ז בענין החילוק שבין מעלת המדות שבלב וחלק הראש והחושים שבו, ובהמשך לזה מבהיר כי בנוגע לחיי האדם [הגשמי והרוחני] המוח והלב שווים וכו', ומ"מ ממשיך כי ישנה מעלה מסוימת בחשיבות במוח על הלב, עיי"ש].

ועל זה מציין הרבי שפיר גם מדברי הכסף משנה [ומצטט כאמור דווקא מחלק השני שבדבריו שם "כגון מוח ולב"], והיינו משום דנקודה זו שביחס לחיי האדם המוח והלב שווים, וכשם שא"א לחיות בלי מוח כמו כן א"א לחיות בלי לב, הנה היא מבוארת ומודגשת היטב בדברי הכס"מ, וכמו שמפורש בדבריו שישנם אברים מסוימים שא"א לבהמה להיבראות חסרה מהם, ומכללם "כגון מוח ולב", והרי מזה מקור לתוכן דברי הריי"צ שבפנים המאמר שביחס לחיי האדם המוח והלב שווים [וכמוש"נ בגליון הנ"ל בארוכה עיי"ש], ועל כן שפיר מציין הרבי [בנוסף לדברי הזוהר והחכם צבי] גם לדברי הכס"מ.

הראיה מדברי אדה"ז בתניא

ו. והנה לאידך גיסא הרי בכל המקומות הנ"ל [בלקו"ש ח"ט, חי"ט, חכ"ד שם] מציין הרבי גם לדברי אדה"ז בתניא אגה"ק סימן לא שבו מבואר הך נקודה שחיות הגוף תלויה בלב [וכדלקמן], משא"כ בההערה למאמר הריי"צ שאינו מציין לדברי אדה"ז הנ"ל.

וגם בזה יש לעיין, מדוע בההערה לא מציין הרבי גם לדברי אדה"ז בתניא שם, משא"כ בשאר המקומות הנ"ל שמציין גם לדברי אדה"ז שם, וצ"ב.

ז. ואולי יש לומר הטעם בזה, דהנה זהו תוכן דברי אדה"ז בתניא שם "עד"מ כמו חולי הגוף המבדיל בין קדש וכו', שסיבת החולי והבריאות היא התפשטות והילוך החיות מהלב אל כל האברים המלוּבשת בדם הנפש היוצא מהלב אל כל האברים,

אלא שבסופו כותב "וראה שם רפ"ט. ואכ"מ", והיינו שלכאורה צ"ע מפ"ט שמשם מתבאר שמקום נפש הבהמית הוא בלב דווקא ומשם עולה למוח, וכמו שהעיר ברישומות שם, ולפ"ז יש להקשות כהסגנון שבפנים השיחה והיינו מצד הנהגת האברים, שעכ"פ היא תלויה בהמוח, והרי עניינו של המלך הוא הנהגת העם. ועצ"ע בכל זה.

וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים המובלעים בהם וחוזר אל הלב.

ואם סיבוב והילוך הרוח חיים הלז הוא כהלכתו תמידי כסדרו המסודר לו מחיי החיים ב"ה, אזי האדם בריא בתכלית, כי כל האברים מקושרים יחד ומקבלים חיותם הראוי להם מהלב ע"י סיבוב הלז, אך אם יש איזה קלקול באיזהו מקומן המונע ומעכב או ממעט סיבוב והילוך הדם עם הרוח חיים המלוכש בו, אזי נפסק או מתמעט הקשר הלז המקשר כל האברים אל הלב ע"י סיבוב הלז, ואזי נופל האדם למשכב וחולי ה"י".

[ועפ"ז מבאר ש"ככה ממש עד"מ הנה כל נשמות ישראל נקראים בחי' אברי דשכינתא הנקראת בשם לב כמ"ש וצור לבבי וכו' עיי"ש].

ומבואר אפוא שחיות הגוף תלויה בלב, ועל כן סיבת הבריאות או החולי באדם היא תלויה בהתפשטות והילוך הרוח חיים והדם מהלב אל כל האברים, שאם סיבוב והילוך הרוח חיים הוא כהלכתו אזי האדם הוא בריא, ואם חלילה יש איזה קלקול באיזה מקום המונע או ממעט את סיבוב והילוך הרוח חיים היוצא מהלב אל כל האברים, אז נופל האדם למשכב ח"ו.

ח. ועפ"ז י"ל שלכן מציין הרבי לדברי האדה"ז הנ"ל בכל שאר המקומות בלקו"ש הנ"ל משא"כ בההערה, והיינו בהתאם לתוכן הענין המדובר, דהנה בכל שאר המקומות הנ"ל הרי עיקר הנקודה הוא לבאר שחיות הגוף תלויה בלב [ועל כן הוא דהמלך נמשל ללב כי בו תלויה המציאות של כל ישראל, וכמו כן פרשת האזינו נכללה ונרמזה בפרק לב בתורה משום כי היא ה"לב" של כל התורה ובה תלויה כל התורה כולה].

ותוכן נקודה זו שפיר מבוארת בדברי האדה"ז הנ"ל, וכמו שמבאר שם שחיות הגוף תלויה בלב, ועל כן סיבת הבריאות או החולי תלויה בסיבוב והילוך הדם מהלב אל האברים וכו'.

אמנם בההערה הנ"ל י"ל שהרבי רוצה להביא מקורות והוכחות בעיקר ללשון הריי"צ שכתב אשר "אי אפשר לחיות בלי לב", וכמודגש בהד"ה של ההערה "אי אפשר", והיינו לא רק שכללות החיות תלויה בלב באופן זה או אחר אלא ש"אי אפשר" לחיות בלי לב, כלומר, אפילו רגע אחד, והרי נקודה זו מבוארת היטב בדברי הזוהר והכס"מ והחכם צבי, שבכל הני מקומות מודגש להדיא לא רק שחיות הגוף תלויה בלב באופן כללי, אלא ש"אי אפשר" לחיות בלי לב אפילו רגע אחד.

וכמו שמפורש בדברי הזוהר שם "כמה דשייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא", וכד דייקת שפיר בההערה הנ"ל הרי הרבי מצטט מתוך דברי הזוהר רק את המילים "אפילו רגעא חדא", והיינו כנ"ל משום שהכוונה בזה היא להדגיש ולבאר את לשון ודברי הריי"צ בפנים המאמר אשר "אי אפשר" לחיות בלי לב", היינו, שאין שום אפשרויות לחיות בלי לב כלל, וזהו שמדגיש הרבי שכן הוא

מבואר בזהר במש"כ "אפילו רגעא חדא", והרי הוא מקור וביאור לדברי הרי"צ ש"א אפשר" לחיות בלי לב, והיינו לא רק שהחיות והבריאות וכו' תלויה באופן כללי בלב, אלא שאי אפשר לחיות בשום אופן – לו אפילו רגע אחד בלבד – בלי לב.

וכן מבואר הדבר להדיא בדברי הכס"מ שכותב שם וז"ל "אבל אברים שאם ינטלו אי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת, לא מנאם וכו', וכן אבר שאי אפשר לה להבראות חסרה ממנו, כגון מוח ולב וכו', לא מנאם, מפני שהם דברים שנמנע מציאותם", ומבואר אפוא בדברי הכס"מ הך נקודה שבניטל הלב "אי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת", וכן נברא חסר לב הוא בגדר "נמנע מציאותם".

וכן מבואר באריכות גם בדברי החכם צבי שם, וכמו שכותב בסימן עד וז"ל "שאי אפשר לשום נברא בעולם לחיות אפילו שעה אחת בלא לב וכו'", ומביא ע"ז ראי' מדברי הזהר והכס"מ הנ"ל, וכן מאריך בזה בסימן עז עיי"ש, ועוד הוא כותב בסימן עח שגם עם לב שנתמסמס ונחסר קצת ממנו עד שנשתנה צורת הלב א"א לחיות אפילו רגע אחד וז"ל "שכיון שמכ"ת מודה בהנחתו שאי אפשר לחיות מבלי לב, ממילא מוכרח שכמו כן אי אפשר לחיות במציאות לב כזה [שנתמסמס ונחסר קצת ממנו וכו'] אפילו רגע אחד, כי כמוהו כאין", עיי"ש בארוכה.

ומכל הני ג' מקורות מהזהר והכס"מ והחכם צבי שפיר מקור וראי' לתוכן דברי הרי"צ במאמר ש"א אפשר" לחיות בלי לב, היינו אפילו רגע אחד [וכמו שאי אפשר לחיות אפילו רגע אחד בלי ראש ומוח].

אמנם בדברי אדה"ז שם הרי לא מבואר ומודגש להדיא נקודה זו שאי אפשר לחיות אפילו רגע אחד בלי לב, אלא שכללות החיות והבריאות והחולי תלויים בלב, ואם יש איזה קלקול וכו', הרי זה ממעט החיות ומשם היא סיבת החולי חלילה, אך לא מודגש בפירוש ש"א אפשר" לחיות אפילו רגע אחד בלי לב⁹, ויתכן לומר שלכן הוא

(9) ואם כי אמנם שפיר יש מקום לומר שמכללות תוכן דברי אדה"ז אשר אם יש איזה קלקול באיזהו מקומן המונע ומעכב או ממעט סיבוב והילוך הדם עם הרוח חיים המלוכב בו מהלב אל האברים אוי נופל האדם למשכב וכו' ח"ו, הנה מזה יש ללמוד ולהסיק שבלי לב נפסק החיות לגמרי וא"א לחיות וכו', מ"מ הרי עדיין אין זה [ושלא יוכל לחיות אפילו רגע אחד; וראה הערה הבאה] מפורש ומודגש להדיא בלשון אדה"ז. ולכן י"ל שמשמע זה אינו מציין הרבי בהערה הנ"ל לדברי אדה"ז בתניא שם וכבפנים.

(10) ולהעיר משיטות שאר הפוסקים החולקים על החכם צבי שנסמנו בהערה הנ"ל על המאמר שם. כן יש להעיר גם משו"ת נשאל דוד (ח"א יורה דעה, סימן ב; ח"ג יורה דעה, סימן ג), ולשיטתו שם ס"ל דשפיר איכא אפשריות של ניטל הלב ואעפ"כ יכול בעל החי לחיות משך כמה זמן [ולדרכו שם יתכן גם מציאות של נברא חסר לב] עיי"ש. הרי שאיכא לשיטות בפוסקים דס"ל שאף כי בכללות וע"ד הרגיל החיות והבריאות והחולי אמנם תלויה בלב וכו', מ"מ אינו מן הנמנע שתהי' מציאות של ניטל הלב ואעפ"כ יכול הבעל חי לחיות משך כמה זמן.

שאינ הרבי מציין בההערה הנ"ל לדברי אדה"ז שם¹¹.



נגלה

כמה הערות במסכת סוטה

הרב וז. ראזענבלום

תושב השכונה

א. ראיתי בגמ' מסכת סוטה עם פירוש של הרב עדין שטיינזלץ בדף ג ע"א על מה שאמר שם הגמ': "ור"ע קינוי אחריני כתיב", שכתב וז"ל:

"(שם, ל) מכתוב אחד למדים שהדבר מותר, ומן הכתוב האחר למדים שחובה היא" עכ"ל.

הנה מה שפירש שהכתוב האחר הוא (שם, ל) כוונתו לכאן' לפסוק (ה, ל) שכתוב שם: "או איש אשר תעבור עליו רוח קנאה וגו'".

אבל צריך עיון בזה:

ראשית, שזה שלא כפירוש רש"י שמפרש בד"ה קינוי אחריני כתיב: ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה (ה, יד).

ועוד והוא העיקר שמלשון הגמרא שם: ורבי ישמעאל אידי דבעי למיכתב והיא נטמאה והיא לא נטמאה כתיב נמי וקנא את אשתו הרי מפורש שאין הכוונה לפסוק (ה, ל) שצ"ע.

ב. בדף כד ע"ב פירש רש"י בד"ה הא תחת אשה: "בתראה האמור בסוף הפרשה זאת תורת הקנאות וגו'".

וצריך עיון שהלשון "(תחת) אישה" נאמר רק פעם אחת (משא"כ) הלשון "(תחת)

11) ויש להעיר ממדרש הגדול בראשית כ, ט וז"ל "לפי שהמלך במדינה כלב באדם, חלה הלב חלה כל הגוף". והנה, גם מדברי המדרש הנ"ל מבואר – ע"ד המבואר בדברי אדה"ז בתניא – שחיות הגוף וסיבת הבריאות והחולי תלויים בהלב. אלא שאינו מודגש הך נקודה אשר אי אפשר לחיות אפילו רגע אחד בלי לב [ומטעם זה גם מובן שהמדרש הגדול אינו ממש מבטא את הנקודה שבמאמר הרי"צ], וכמ"ש בפנים גבי תוכן דברי אדה"ז בתניא.

אישך" נאמר שתי פעמים, ואם כן מה כוונת רש"י במ"ש "בתראה". ועוד למה לא פירש רש"י זה בפעם הראשונה שנזכר פסוק זה.



חסידות

הערה בדברי אדמו"ר הזקן בכך ש"קיום מצוות עשה ממשיך אור ושפע"

הרב ישראל גוטמן

בתניא, בכמה וכמה מקומות בהם אדמו"ר הזקן נדרש לתוצאה הנגרמת מביצוע המצוות, הוא משתמש במונח 'אור', כך: "ונמצא שמעשה המצוות וקיומן הוא לבוש פנימי לפנימית רצון העליון שממעשה זה נמשך אור וחיות רצון העליון להתלבש בעולמות".¹ ובמקום נוסף: "כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור אין-סוף ברוך-הוא".² ושוב: "על ידי קיום התורה והמצוות שהן המשכת והארת אור אין-סוף ברוך-הוא",³ ועוד.⁴

אולם, לעומת ציטוטים אלו, בולט מקור אחר שבו אדמו"ר הזקן מוסיף את המונח 'שפע': "היינו משום שעל ידי קיום מצוות עשה ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים הארת אור-אין-סוף ברוך-הוא".⁵

שינוי זה מצריך ביאור והסברה משני צדדים: (א) ראשית, מה פשר השינוי הלשוני? (ב) מעבר לכך, ידוע התוכן המבואר בתורת החסידות על ההבדל והשוני הגדול שבין המונחים 'אור' ו'שפע'.⁶ בעוד ובמינוח הראשון ההדגשה היא על קירובו של האור למאור והפשטתו, הרי שבמינוח 'שפע' ההדגשה היא על צורת ההשפעה המגעת למושפע. כלומר, במינוח הראשון הדגש הוא על 'הרב' ואילו בשני על

(1) תניא, כג.

(2) שם, לו.

(3) שם לח.

(4) ראו לדוגמא: שם, מא. אגרת הקודש, י.

(5) אגרת התשובה, א.

(6) ראו למשל: הרב יואל כהן, ספר הערכים, ב, ברוקלין, תשל"ג, עמ' תמא-תמו.

'התלמיד' - לאור זאת, התמיהה על אודות ההוספה יוצאת הדופן של המונח 'שפע' מצריכה ביאור מהותי.⁷

ייתכן שניתן לבאר זאת באמצעות התוכן אותו מבאר אדמו"ר הזקן בפרק זה, ש'מצוות עשה' דוחות את 'מצוות לא תעשה' מפני שבאי קיומן של 'מצוות עשה' נחסר ה'אור ושפע בעולמות עליונים'. ולעומת זאת, במעבר על 'מצוות לא תעשה' נעשה בנפש רק 'פגם למעלה בשרשה', אך לא נחסר אור כלשהו.⁸ אלא, שבניגוד למבואר כאן בתניא, הרי שבריו גדול מדרשותיו של אדמו"ר הזקן מצינו שגם ב'מצוות לא תעשה' ישנה 'המשכת אור', ואדרבה - המשכה נעלית יותר מ'המשכת האור' שנעשית באמצעות 'מצוות עשה'.⁹ ולאור זאת, דברי אדמו"ר הזקן מצריכים ביאור: מדוע ההכרעה ההלכתית ש'עשה דוחה לא תעשה', והרי אילו ה'לא תעשה' היה גובר על ה'עשה', עדיין הייתה 'המשכת אור' (ואף המשכה נעלית יותר)?¹⁰

ניכר שהסבר לכך נעוץ בפעולתן הייחודית של 'מצוות עשה'. והיינו, שעם היות ש'מצוות לא תעשה' ממשיכות אורות נעלים יותר, אולם כאשר שוקלים איזה 'אור' נצרך בצורה מיידיית יותר לצורך קיומו של העולם, אזי אור שמלוּבש בכלים - כלומר 'מצוות עשה' - חשוב יותר. ואכן, כך מצינו להדיא אצל אדמו"ר הזקן: "אמנם רמ"ח מצוות עשה... אשר הוא בחינת אורות המתלבשים בכלים... ומצד זה יש בהן מעלה יתירה מבמצוות לא תעשה (ואפשר מהאי טעמא עשה דוחה לא תעשה)". בדבריו אלו של אדמו"ר הזקן מתברר שיש מעלה ב'מצוות עשה' כיון שהן קשורות לגדרי

(7) על שאלות אלו ראו גם: הרב שלמה שמואל פליישמן, 'המשכת אור חיות ושפע, ע"י קיום תומ"צ לעולמות', בתוך: תורת נחלת הר חב"ד, נט, אלול תשס"ב, עמ' כג; הנ"ל, 'המשכת אור חיות ושפע, ע"י קיום תומ"צ לעולמות', בתוך: קובץ הערות וביאורים, אהלי תורה, תתמו, לך-לך תשס"ג, עמ' 36-37.

(8) אגרת התשובה, א.

(9) דוגמאות רבות יש לכך. וראו במפתח ספריו של אדמו"ר הזקן בערך 'מצוות עשה' ו'מצוות לא תעשה'.

(10) על תהיה זו כבר עמדו כמה וכמה, ראו: הרב שלמה חיים קסלמן, ביאורי ר' שלמה חיים, כפר חב"ד, תשע"א, עמ' רפא-רפב; הרב יהושע קארף, לקוטי ביאורים בספר התניא, א, ברוקלין, תש"ע, עמ' שעו; הרב יוסף יצחק כ"ץ, טללי תשובה, רחובות, תשס"ח, עמ' 46-36; יצחק מאיר סגל, 'המשכת אור' ע"י המצוות', בתוך: קובץ בית מלך, כפר חב"ד, תשנ"ג, עמ' 32-31; לוי יצחק ריבקיין, 'המשכת אור שע"י מל"ת', בתוך: קובץ הערות התמימים ואנ"ש, מונטריאול, פט, שבט תש"ס, עמ' קא-קג; שמואל זושא גורליק, 'המשכת או במצוות ל"ת', בתוך: קובץ הערות התמימים ואנ"ש, קרית שמואל, יג, תש"ע, עמ' 53-52; יוסף יצחק אבצן, 'בהטעם שמצוות עשה דוחים ל"ת', בתוך: עיונים וביאורים, מרכז אפריקה, קונגו הדמוקרטית, א, ניסן תשע"ב, עמ' 90-87; מנחם מענדל קופרמן, 'החומרא שבקיום מצוות עשה על פני מצוות לא תעשה', בתוך: מגדל דוד, מגדל העמק, יב, אלול תשע"ד, עמ' 531-525.

העולם. והיינו, שדווקא פחיתותן לכאורה, עומדת כמעלה ביחס ל'מצוות לא תעשה', ולכן הכלל הוא ש'עשה דוחה לא תעשה'.¹¹

לאור זאת, ייתכן שבפרק זה בו אדמו"ר הזקן מבאר מדוע 'עשה דוחה לא תעשה', הוא משתמש במונח 'שפע', המצביע על כך שייחודן של 'מצוות עשה' על פני 'מצוות לא תעשה' הוא ב'אור' כזה המתייחד בתוכנו של 'שפע'. והיינו, שזהו 'אור' הקשור יותר ל'כלים' ול'עולם' ולכן הוא גם דוחה את ביצוען של 'מצוות לא תעשה' (שאורן הוא אמנם נעלה, אך הוא אינו מוגדר כ'שפע').¹²



מראי מקום והערה בענין קללות שהם ברכות

הרב מנחם מענדל גרינפלד

תושב השכונה

בלקו"ת פרשת בחוקותי ד"ה בשברי לכם מטה לחם, מבאר אדמו"ר וז"ל: "הנה ידוע שאף שלפי הנראה דברי תוכחות אלו הם קללות אבל לפי האמת אינם רק ברכות".

וממשיך לבאר "ולהבין זה הוא ע"ד מה שאמר בזהר תלת דרגין מתקשראן דא בדא קוב"ה אורייתא וישראל וכו' כולו דרגא על דרגא סתים וגליא (בפ' אחרי דע"ג ע"א). וביאור ענין בחי' סתים היינו מה שאינו נראה ומושג ואינו מתלבש במקום כלל ונק' סתימא דכל סתימין, פי' אפילו מן הסתימא הוא סתום ונעלם, ולית מחשבה דלהון תפיסא ביה כלל ועיין בסה"מ דקי"א ע"א. ובחי' גליא הוא מה שאנו רואים עולם הגשמי בחי' מקום בעל ששה קצוות מעלה ומטה וד' רוחות העולם. ולכאורה לא יתכן לומר על בחי' גשמית שהוא בחי' אלהות. אבל באמת הענין הוא כן כי אין עוד מלבדו כתיב ומלכותו בכל משלה וכל מה שאנו רואים בדצח"מ שבעוה"ז יש בכל

11 ליקוטי תורה, פקודי, ו, ד. ראו כעין זאת גם אצל הרבי שכתב ש'עשה דוחה לא תעשה - זהו מצד הענין דעולמות והנפש, אבל בענין המצוות (אורם) מצוות לא תעשה גבוהים יותר" (אגרות קודש, כ, ברוקלין, תשנ"ב, עמ' רצט; לקוטי שיחות, לד, ברוקלין, תש"ס, עמ' 305). דיון קצר על כך, ראו: הרב משה מרקוביץ, 'ההבדל בין מ"ע למל"ת לפי אגרת התשובה פ"א', בתוך: קובץ הערות ביאורים, אהלי תורה, תתשנ, ברוקלין, תשע"ט, עמ' 30-32.

12 הנה, אגב כך, ברצוני להעיר שבפרק זה ממשיך וכותב אדמו"ר הזקן (אגרת התשובה, א): "אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו יתברך ולא עשה מאמר המלך, מכל מקום האור נעדר וכו'". על התוספת של תיבת "וכו" כותב הרבי (מראי מקומות הגהות והערות לספר של בינונים, ברוקלין, תשע"ד, עמ' תו): "צ"ע מה מוסיף". אולם, בדרך אפשר, לאור המבואר בגוף הדברים, ייתכן לומר שכונת אדמו"ר הזקן לציין על המשמעות ה'שפע' שקיים ב'מצוות עשה', שגם זה 'נעדר', וכאמור.

גשמי מגשמיים הנ"ל חיות רוחני המחיה אותו תמיד והוא ג"כ נק' בחי' מקום כמ"ש הנה מקום אתי שיש ג"כ בחי' מקום למעלה וכו'. ופי' מקום שהחיות רוחני בחי' מקום הוא ונק' ג"כ גליא ובטל הוא לבחי' סתום שלמעלה ממנו מן בחי' מקום כענין ביטול אותיות המחשבה בשכל כידוע ואינו מתלבש בו כלל.

"והנה אורייתא ג"כ סתים וגליא פי' כענין הקללות האלה שלפי הנראה ומושג בחי' גליא אינו מדבר בישראל כמ"ש ונתן ה' אלהיך את כל האלות האלה על אויביך וגו'. והיינו בחי' עשו שהוא בחי' אלה לשון רבים טורי דפרודא כמ"ש נפשות עשו, ועיין בזה"א ויחי דרכ"ז ע"ב, אבל ואתה תשוב ושמעת בקול ה' וגו'. כי הפנימית בבחי' סתום בהמשכות החיות מן הסתום אל הגליא. וזהו בקול גו' והם בחינת הברכות שבקללות."

ובחצאי עיגול כותב הצ"צ וז"ל: "ע' במ"ש ע"פ כי תשמע בקול וגו' בפ' ראה, והנה ברכות אלו הוא ע"ד מ"ש בגמ' פ"ק דמ"ק ד"ט ע"ב הנך כולוהו ברכתא נינהו כו', והיינו שהברכה היא מבחי' סתום, ומהרש"א שם פי' והם עשו כן לחדודי כו', ויותר נראה כפשטן לפי שהברכה באופן זה היא מבחי' סתום."

והנה במאמר זה מביא הצ"צ מה שכתוב במו"ק אודות רשב"י דאמר כולוהו ברכתא נינהו, ובאור התורה לפרשת ראה (עמוד תרמה ואילך) מבאר הצ"צ האיך שייך לשון מתנה על קללה, ומבאר וז"ל: "ומ"ש נותן שהוא לשון מתנה ולכאורה אינו מובן שאיך שייך על קללה לשון מתנה, אך שקללה שהוא בחי' הסתר והעלם אור אלקות שהוא ג"כ בחי' מתנה ונראה כמו קללה והוא בחי' הרע, והנה מצוות ל"ת הכל מלובשים בבחי' זו לבער הרע וידוע דל"ת גבוה ממ"ע, וזהו ענין היפך הקללה לברכה, ועי"ז ממשיכים המכה עליונה יותר מע"י הברכה עצמה שהוא מ"ע."

ויובן זה יותר עפ"י ענין האגדה במסכת (מועד קטן) ששלח רשב"י את בנו לר' יונתן ור' יהודה שיברכו אותו, אמרו לו יהא רעוא דתזרע ולא תחצד תעייל ולא תיפוק כו' ליחרב ביתך כו' ובא הבן לרשב"י ואמר שציערו אותו עד שפירש לו אביו שזהו הכל ברכות דתזרע ולא תחצד תוליד בנין ולא ימותו כו' עיי"ש, שיש להקשות למה ברכו אוו החכמים הללו בברכה הנראית כקללה ולא ברכו אותו בפירוש (וכמו שהקשה השל"ה במס' פסחים שלו דרוש א) אך הענין הוא המובן עפ"י הנ"ל כמו של"ת הוא גבוה ממ"ע שע"ז נמשך מבחי' עליונה יותר מהברכה שע"י מ"ע לפי שהוא בחי' מה שנתהפך קללה לברכה כו' או כמו התשובה גדולה מבחי' צדיק עי"ז שהחושך נהפך לאור, וכמו במ"א ע"פ ויהפוך ה' את הקללה לברכה, כמו"כ בענין הברכות שהתנאים מברכים את העם שיש בזה ג"כ ב' בחי' בחי' הא' ברכה הגלוי' ממש שהן צירופי אותיות שבהן המשכות אלקות, אבל בחי' ב' הוא שנתחכמו לברכו ע"י צירופי אותיות ותיבות שפשטותן מורה על קללה, והוא המשכות החיות לשלוחי הדין שהם הקליפות וכיון שהם באמת ברכות הרי זה מה נהפך מרע לטוב, וכענין מלאך רע עונה

אמן בע"כ, וזהו גבוה יותר מבחי' טוב בעצם הנ"ל, ועד"ז יובן בענין הקללות דתוכחה שהן ברכות באמת ע"ד הנ"ל, וכך הוא פי' אנכי נותן את הברכה ואת הקללה ששניהם מתנה והיינו בריאת הטוב והרע ששניהם יוכל להיות המשכת אוא"ס הסוכ"ע ע"י עשה ול"ת. עכ"ל הצ"צ.

והנה השנה יצא לאור לפרשת אמור מאמר ד"ה בשברי לכם לחם תקנ"ה והוא הנחת המעתיק ממאמר הנ"ל בלקו"ת ושם בהתחלת המאמר איתא וז"ל: "לכאורה נראה שהם קללות, אך באמת הם ברכות כמ"ש בזה"ק". ובהערה מציינים ללקו"ש חלק א' עמוד 283 וחלק י"ט עמוד 235, (ולא ציינו גם לעמוד 137 שם) ולא ציינו גם ללקו"ש חלק ז עמוד 233, ועל כל פנים במקומות אלו מציין ללקו"ת כאן ולהגמ' דמו"ק.

והנה לכאורה מה שכתוב בהנחה זו דזה שהקללות הם בעצם ברכות כמ"ש בזה"ק, לכאורה הכוונה למאי דאיתא בזה"ק חדש פרשת כי תבא כשהיו רשב"י ור"א בנו בהמערה וז"ל: "רבי שמעון בן יוחאי, אָזל ליה וערק למדברא דלוד, ואתגניז בחד מערתא, הוא ורבי אלעזר בריה. אתרחיש לון ניסא, ונפק להו חד חרובא, וחד מעיינא דמייא. אכלי מההוא חרובא, ושתאן מאינן מיינן. הוה אליהו זכור לטוב, אתי לון בכל יומא תרי זמני, ואוליף לון. ולא ידע אינש בהו."

"יומא חד הוה חכימייא בבי מדרשא שואלין, ואמרין, קללות שבתורת כהנים, אינן כנגד בית ראשון. קללות שבמשנה תורה כנגד בית שני וגלות אחרון. בקללות שבתורת כהנים, אית בהו הבטחות, וחביבו דקודשא בריך הוא לישראל, דכתיב וזכרתי את בריתי יעקוב וגו'. וכתוב ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם. קללות שבמשנה תורה, לית בהו הבטחות, ולית בהו נחמה כלל, כמא דכתיב בקללות קדמאין. ולא הוה ידעי.

"קם רבי יהודה בר אלעאי ואמר, חבל על גריעותא דבר יוחאי, ולית מאן דידע מניה. ואלו ידעי, לית רשו לגלאה ליה.

"ר' יוסי בן רבי יהודה, קם יומא חד בצפרא, חמי כל אינן עופין דאינן הוו טאסן, ושפנינא חדא אזלא בתריהו. קם על רגלוי ואמר, שפנינא, שפנינא מהימנא, מיומא טופנא דיוקנא דעמא קדישא, לה יאות ולך נאה, זיל ועביד לי שליחותא חדא לבר יוחאי, באתר דאיהו תמן.

"אסתחרא ההוא שפנינא וקמת קמיה. כתב פתקא חדא, ואמר מה דאמר. וקמת שפנינא ונטלת בפומיה, ואזלת לגביה דרבי שמעון, ושויאת ליה בכנפא. אסתפל בההוא פתקא, ובכה, הוא ורבי אלעזר בריה. ואמר, בכינא על פרישותנא מן חבריא, ובכינא על מלין אלין, דלא אתגליין להו, מה יעבדון דרי בתראי, אי ישגיחון בהאי.

"אההכי, אתא אליהו זכור לטוב, חמי דבכי, אמר בשליחותא אחרא הוינא זמין,

השתא, וְשִׁדְרָנִי קוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְשַׁכְכָּא דְּמַעֲיָה. אִי רַבִּי, אִי רַבִּי, לֹא הוּא אֲצִטְרִיךְ הַשְׁתָּא לְגַלְאָה לְצִדִּיקֵי אֱלִין.

"אָבֵל כֶּן אָמַר קוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא, בְּקִלְלוֹת קְדָמָיִן אֵית ל"ב קְרָאִי, וְכִלְהוּ לְקַבִּיל שְׁבִילֵי דְאֹרִייתָא. בְּקִלְלוֹת בְּתָרַי אֵית בְּהוּ נ"ג קְרָאִי, לְקַבִּיל פְּרָשְׁיִין וְאֹרְחִין דְאֹרִייתָא.

"בְּקִלְלוֹת קְדָמָא דְּבֵית ראשון, עֲבְרוּ יִשְׂרָאֵל אֵינוֹן שְׁבִילִין סְתִימִין דְּסִתְרָא, אֲתַגְלִי חוֹבִייהוּ, וְאֲתַגְלִי קִיצָא דִּילְהוֹן, וְנַחֲמָתָא וְאַבְטָחוּתָא דִּילְהוֹן. בְּקִלְלוֹת בְּתָרָא דְּבֵית שְׁנִי, עֲבְרוּ יִשְׂרָאֵל ג"ן פְּרָשְׁיִין אֹרְחִין דְּאֲתַגְלִיין, אֲסִתִּים חוֹבִייהוּ, וְאֲסִתִּים קִיצִייהוּ, וְלֹא כְּתִיב בְּהוּ הַבְּטָחוֹת וְנַחֲמָת.

"אֲדַהֲכִי, עֲבַר חַד רוּחָא, וְאַפְרִישׁ לוֹן, וְסָלִיק אֵלֵיהּ גּו' גִּלְגָּלָא דְנוּרָא, וְאַשְׁתָּאֵר רַבִּי שְׁמַעוֹן, וּבְכִי, וְאַדְמוּר אֲפִיתְחָא דְּמַעֲרָתָא. אֲדַהֲכִי, אֲתָא אֵלֵיהּ זְכוּר לְטוֹב, אָמַר, קוֹם רַבִּי שְׁמַעוֹן אֲתַעֲר מִשְׁתַּנָּה, וְכָאָה חוֹלְקָה, דְּקוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא בְּעֵי בִיקְרָה. כָּל הַבְּטָחוֹת וְנַחֲמָת דִּישְׂרָאֵל, בְּהַנִּי קִלְלוֹת כְּתִיבִי.

"פּוֹק וְחִזִּי, מִלְכָּא דְּרַחֲמִים לְבִרְיָה, וְאַף עַל גִּב דְּלִטְיָה וְאַלְקִיָּה, רַחֲמִיו דְּמַעֲוִי עֲלֶיהָ. כַּד אֲחִזִּי רוּגְזָא תַקִּיף, כְּדִין רַחֲמִנוּתָא עֲלֶיהָ. כֶּן קוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא, אָף עַל גִּב דְּלִיט, מְלוֹי בְּרַחֲמִיו. אֲתַחֲזִיין בְּאֲתַגְלִיָּא לוֹטִין, וְאֵינוֹן טַבּוּן סְגִיָּא, בְּגִין דְּאֵלִין קִלְלוֹת בְּרַחֲמִיו הוּן. מַה דְּלֹא הָוּ כֶּן בְּאֵינוֹן קְדָמָיִן, דְּכִלְהוּ הוּן בְּדִינָא תַקִּיף. אֵלִין אֵית דִּינָא וְרַחֲמִיו, כְּאַבָּא דְּרַחֲמִים עַל בְּרִיָּה, וְרִצּוּעָה דְּמִלְקִיּוּתָא נְקִיט בִּידֵיהּ, עֲבִיד נְהִימוּ סְגִיָּא, וְקִלְיִן בְּרַבִּינִי. וְמִלְקִיּוּתָא כְּלִילִין בְּרַחֲמִי."

הרי מצאנו בפירוש בזהר אתחזיין באיתגליא לווטין ואינון טבוון סגיאין. ואם כן צריך ביאור מדוע מציין הצמח צדק להגמ' במועד קטן ולא לזהר חדש זה שמפורש בו שהקללות הם בעצם ברכות.

והנראה לומר דישנו כאן חידוש בדברי אדמוה"ז על דברי הזהר, דהנה בזהר חדש מבואר שישנו חילוק בין הקללות שבמשנה תורה ששם הקללות עצמן הם בעצם ברכות שלכן אין בו הבטחות ונחמות לישראל בפירוש כי ההבטחות ונחמות בהני קללות כתיבן, מש"א הקללות שבתורת כהנים יש בו קללות ויש בו גם הבטחות, וא"כ י"ל דמאי דאיתא בזהר שהקללות הם בעצם ברכות הוא רק על הקללות שבפרשת כי תבא, (וע"ד סיפור הידוע (ראה לקוש ח"ז עמוד 233) מאדמור האמצעי ששמע קריאת התוכחה מאחר והתעלף, וכששאלו אותו הרי כל שנה שמע מפי אדמוה"ז הקריאה ענה כשאבא קורא "הערט זיך ניט קיין קללות" שבפנימיות הקללות הם בעצם ברכות). משא"כ בתוכחה של תורת כהנים הרי יש בהם ברכות וקללות וקללות אלו אין בהם לכאורה ברכות, וע"ז הוא חידוש אדמוה"ז כאן שגם בתוכחה שבתורת

כהנים שיש בו קללות והבטחות לישראל אעפ"כ הנה גם קללות אלו בעצם ברכות הם וכמו שמבאר בהמאמר ענין ואפו עשר נשים וכו'.

ועל זה מביא הצמח צדק ראי' מסיפור רשב"י בגמ' מו"ק כי שם הרי היו קללות רק רשב"י בירר את הקללות ופירש אותם שהם ברכות, וזה ע"ד פתרון של בר הדיא בברכות שאפשר לפרש לטוב ולמוטב, וכן כאן בתוכחה שתורת כהנים יש הבטחות וישנו קללות ואדמוה"ז מפרש לא רק שהקללות בעצם ברכות הם (כמו התוכחה שבפרשת כי תבא) אלא כאן שישנו קללות אעפ"כ מפרשו לטוב, ע"ד ויהפוך ה"א את הקללה לברכה כי אהבך ה"א, שישנו ענין של קללה ונתהפך לברכה.

וי"ל על פי מה שכתב הצ"צ באוה"ת פרשת כי תבא (עמוד תתרצב ואילך) שהתוכחות שבפרשת כי תבא קאי הכל על הרע שבנוגה, וא"כ י"ל שזהו ענין התוכחה בפרשת תבא שהרע שבנוגה מתהפך לברכה, משא"כ תוכחה שבפרשת בחוקותי שהם בעצם קללות (שיש בו קללות והבטחות) היינו בירור הרע דג' קליפות הטמאות, וע"ד הקללות שבירר רשב"י שבירר את הקללות לברכה.

וחידוש זה של אדמוה"ז שהקללות עצמן שבתורת כהנים מתהפכות לברכה, הוא על ידי פנימיות התורה כמבואר (בלקו"ש ח"א שם ובכ"מ), שדוקא רשב"י שענינו הוא גילוי פנימיות התורה עי"ז נעשה בירור הקללות, משא"כ בסיפור שבזוהר חדש הנה זה היה עדיין בהיותו במערה, ולכן נתגלה לו לרשב"י רק שהקללות שבפרשת כי תבא בעצם ברכות הם, אבל לא הקללות שבתורת כהנים, משא"כ לאחר שיצא רשב"י מהמערה וכל היכא דהוה מחי ר' אלעזר מסי ר"ש (שבת לג ע"ב), שבירר והפך לטוב את הקללה עצמו, ולכן גם אדמוה"ז שגילה את תורת רשב"י בפנימיות הנה גילה לטוב את הקללות שבתורת כהנים. [ואע"פ שסיפור שבגמ' במו"ק הי' קודם לסיפור הבריחה בהמערה, דהרי אחד תלמידים הי' רבי יהודה בן גרים שעליו אמר רשב"י אנשים של צורה הם, אעפ"כ הנה רשב"י עצמו הי' ביכולתו להפוך את הקללות לברכה, משא"כ לאחר הזיכוך בהמערה, הנה נעשה גם עבודה לכל שיכולים להפוך את הרע עצמו לטוב].

ועל פי הנ"ל יתבאר מדוע לא מביא הצמח צדק (וכן הרבי בלקו"ש) את מאמר הזהר חדש הנ"ל רק את הגמ' במועד קטן.



כי כל משפטיו לנגדי וגם חוקותיו לא אסור מני*

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

רבנו הזקן כותב ב'אגרת התשובה' (פרק יא): "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו, דהא כתיב בתריה תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו', ומשום שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה כנ"ל, אלא נגדי דייקא, כמו ואתה תתיצב מנגד (שמואל ב יח, יג), מנגד סביב לאהל מועד יחנו (במדבר ב, ב), ופרש"י מרחוק. והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשיהיה לזכרון בין עיניו שחטא נגד ה'. ואדרבה לענין השמחה יועיל זכרון החטא ביתר שאת בכדי לקבל בשמחה כל המאורעות המתרגשות ובאות בין מן השמים בין ע"י הבריות בדיבור או במעשה".

ונראה להביא מקור למ"ש אדה"ז ד'וחטאתי נגדי תמיד' המכוון הוא נגדי דייקא, כמו ואתה תתיצב מנגד, מנגד סביב לאהל מועד יחנו, ופרש"י מרחוק. - דלכאורה איתא ב'לקוטי תורה' ואתחנן (ו, ג) "והנה פי' וענין דע את אלקי אביך היינו העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה ויהיה לזכרון לפניו תמיד, כמ"ש שויתי ה' לנגדי תמיד". וכאן הרי 'לנגדי' הכוונה היא מקרוב ולא מרחוק?

ברם לפי האמת יש שתי 'נגדי' - א' מקרוב - וב' מרחוק.

א] מ"ש בתהלים (טז, ח): "שויתי ה' לנגדי תמיד": ופרש"י: "בכל מעשי שמתי מוראו לנגד עיני, ולמה, כי מימיני הוא תמיד לעזרני לבל אמוט". [ולא אומר כאן "דומה לי כאילו לנגד עיני" כמ"ש גבי 'וחטאתי' (דלקמן). וגם גבי 'שויתי' אינו מסיים רש"י "תמיד כל שעה" כמו גבי 'וחטאתי' (דלקמן)]

ב] עוד בתהלים (נא, ה) שם: "וחטאתי נגדי תמיד": ופרש"י: "דומה לי כאילו היא לפני תמיד כל שעה". כלומר, 'כאילו' - 'רחוק'. - "דומה לי" אבל לא ממש לפני, והיינו מ"ש אדה"ז ד'וחטאתי נגדי תמיד' המכוון הוא נגדי דייקא, כמו ואתה תתיצב מנגד מנגד סביב לאהל מועד יחנו, ופרש"י מרחוק - "דומה לי כאילו היא לפני", לפיכך אינו אומר כאן בתמצית: "היא לפני תמיד" (כנ"ל גבי 'שויתי').

גם גבי 'שויתי' אינו מסיים רש"י "תמיד כל שעה" כמו גבי 'וחטאתי', כי גבי 'שויתי' זה מובן מעצמו ומיותר לגמרי, משא"כ גבי 'וחטאתי', כיון שהכוונה 'מרחוק' לכן מבהיר שאעפ"כ זאת גם "תמיד כל שעה".

(*) ליארצייט - לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה קלוזנר ע"ה נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ד שיקום היעוד דהקיצו ורגנו שוכני עפר' והוא בתוכם.

ויל"ע מדוע אינו מציין רבנו גם לדברי רש"י שבתהלים לפנינו (נא, ה) גבי 'וחטאתי' שע"ז הרי מדבר באגה"ת.

בעל 'דרכי תשובה' בספרו 'תפארת בנים' (ר"פ שמיני) כתב: "וזהו שאמר דהע"ה [תהלים יח, כג] 'כי כל משפטיו לנגדי וגם חוקותיו לא אסור מני ואהיה תמים עמו'... דגם אם ישמור כל חקת התורה אעפ"כ לא יהי' לו גאות, ויהי' עניו ושפל רוח הנקרא תמי"ם כנ"ל..." ע"ש.

ויש לדייק בפסוק מדוע אינו אומר בקיצור: 'כי כל משפטיו וחוקותיו לנגדי' או 'כי כל משפטיו וחוקותיו לא אסור מני' - ואהיה תמים עמו, למה מחלק בין 'משפטיו' ('לנגדי') ל'חוקותיו' ('לא אסור מני')?

והנראה בזה בס"ד, דהחילוק בין 'משפטיו' ל'חוקותיו' היא, ד'משפטיו' הם מצות שמוכנים בשכל אנושי שחייבים לקיימם, משא"כ 'חוקותיו' מעיקרא אינם מוכנים בשכל, וכל קיומם אינו אלא בקבלות עול בביטול ובענוה, איפה יכול להיות אפשרות של גאות זהו גבי 'משפטיו', ולכן גם המצות של 'משפטיו' חייבים לקיימם בקבלת עול כמו אלו של 'חוקותיו', כידוע.

ואיתא ב'תניא - אגרת התשובה' (פי"א): "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד, אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו, דהא כתיב בתרי' תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו', ומשום שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה כנ"ל, אלא נגדי דייקא, כמו ואתה תתיצב מנגד מנגד סביב לאהל מועד יחנו ופרש"י מרחוק. והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשיהיה לזכרון בין עיניו שחטא נגד ה'. ואדרבה לענין השמחה יועיל זכרון החטא ביתר שאת..." ע"ש.

ומעתה יבואר היטב מדוע מחלק בין 'משפטיו' - 'לנגדי' ל'חוקותיו' - 'לא אסור מני' - כי גבי 'חוקותיו' שממילא אין בזה שכל אנושי, לכן אין החשש של גאות, לפיכך אומר 'לא אסור מני' - שהקבלת עול והענוה קרובים מאד אליו, משא"כ גבי 'משפטיו' שיש בזה שכל אנושי ואיכא חשש של גאות, לפיכך צריך לקיימם באופן של 'כנגדי' - 'מרחוק', שהשכל יהיה 'מרחוק' - ע"ד הך ד'וחטאתי נגדי תמיד' הנ"ל, אלא יקיימם בקבלת עול בדיוק כמו 'חוקותיו', וא"ש.



רמב"ם

כבוד המלך

ביאור שיטת הרמב"ם בזה מיוסד על 'רשימה' של הרבי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ב (שלמדנו בתחלת השבוע בשיעור היומי) ה"א: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר שום תשים, שתהא אימתו עליך ..". ובה"ג: "ואינו חולץ, שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון. ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. והואיל ואינו חולץ אינו מיבם ..".

ובה"ה: "וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו. וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי. במה דברים אמורים בזמן שיהיה המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצניעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה. ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל".

ב. והנה עמש"כ (בה"ב) הטעם שאינו חולץ ואינו מייבם, כתב הכס"מ "ומפרש רבינו שטעם שאינו חולץ משום בזיון ידידה וכיון שאינו חולץ אינו מייבם .. ורש"י (סנהדרין דף י"ט:) פירש הטעם שאסור הוא לייבם בזיון הוא לו לקום על שם אחיו".

והיינו דלרש"י הוה יבום מצ"ע ענין של בזיון – לקום ע"ש אחיו – ושלכן אין המלך עושהו, ואילו להרמב"ם אין בעי' ביבום מצ"ע, והסיבה שאינו עושהו הוה רק מחמת זה שאינו חולץ (דזה הוה בזיון עבורו).

וצלה"ב מדוע באמת לית ליה להרמב"ם סברת רש"י בזה, דיבום מצ"ע הוה נמי ענין של בזיון?!

ג. ועמש"כ (בה"ה) דהמלך מכבד ת"ח אבל רק בצניעא ולא בפרהסיא, כתב הכס"מ "בכתובות פרק הנושא (דף ק"ג:) .. ופירש"י בצניעא מכבד את כל אחד ואחד, בפרהסיא מטיל אימה להודיע נשיאותו".

ומדייק הרבי ברשימות (חוברת ז'). שמחת בית השואבה תרצ"ב, אטוואצק) דישנה חילוק בין דברי רש"י לדברי הרמב"ם בזה; לרש"י הוה הפירוש של בצניעא כאן, שהוא

לכל ת"ח בנפרד, וכלשונו "בצנעא מכבד את כל אחד ואחד"! ואילו להרמב"ם, כל זמן שמדובר בת"ח, יכול לכבדם גם אם הם רבים, וכלשונו "וכשינסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו" – היינו בלשון רבים! וע"כ הפירוש בפרהסיא (כאן) הוא לפני עמי הארץ – דאז אסור לו לכבד את הת"ח.

וצ"ע בשיטת הרמב"ם גם בזה; מדוע לא פירש צינעא ופרהסיא כמו שפירש רש"י, אשר לכאורה הוה זה פירוש פשוט ורגיל יותר בצינעא ופרהסיא?!

ד. גם צ"ע מה שלכאורה יש כאן חילוק גדול בין הדינים מתי מותר למלך למחול על כבודו לצורך ענין של מצוה; דלגבי חליצה – דהוה מצוה כמוהו – "אין שומעין לו" אם רוצה למחול על כבודו, ואין בזה שום הבדל בין צינעא לפרהסיא, ואילו לגבי כיבוד ת"ח, דגם זה הוה מצוה, ישנה חילוק זה בין צינעא לפרהסיא?!

ובהלכות חגיגה פ"ג ה"ג פסק הרמב"ם (בדיני הקהל): "והמלך הוא שיקרא באזניהם .. וקורא כשהוא יושב, ואם קרא מעומד הרי זה משובח". ובגמרא סוטה (מא, ב) מבואר דאע"פ דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול – וא"כ איך מותר לו למחול על כבודו ולעמוד במקום לשבת, אלא – "מצוה שאני", והיינו דלצורך מצוה מותר לו למחול!

ונמצא דיש כאן ג' דינים ומדריגות במחילת כבודו במקום מצוה: א) בחליצה אסור בכל מקרה. ב) בכיבוד ת"ח מותר בפני ת"ח לבד אבל לא כשזה בפני שאר העם. ג) בקרה"ת בהקהל מותר גם בפני כל העם. וכמוהו שצ"ע טובא בטעם והסברת חילוקים אלו!

(והנה התוספות דנו בזה בכמה מקומות בש"ס (ראה לדוגמא על הסוגיא שם בסוטה לגבי הקהל), והרבי ברשימה שם שקו"ט בדברי התוספות ואכ"מ, אלא נפרש שיטת הרמב"ם לפי דברי הרבי שם. מה גם שהתוספות לא נגעו בדבריהם בכל הדינים שהזכרתי כאן).

לסיכום צ"ע: א. שיטת הרמב"ם דיבוס לא נחשב לבזיון למלך (דלא כרש"י). ב. שיטת הרמב"ם דכשמלך מכבד הרבה ת"ח ביחד, זה נקרא בצינעא ומותר (גם זה דלא כרש"י). ג. מה שבחליצה אמרינן דאינו יכול למחול על כבודו בכלל; לכבד ת"ח הר"ז מותר רק 'בצנעא'; ולקרות מעומד בהקהל מותר גם בפרהסיא.

ה. ויבואר בהקדם עוד דקדוק בדברי הרמב"ם בהמשך ההלכות; ה"ו: "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי", אשר לכאורה מהו כוונתו ב"כדרך .. כך", הלא מדובר בשתי תנועות הפכיות; זה שכולם חייבים לכבדו וכו', וזה שהוא צריך להיות בטל לה! אז מהו כוונתו בזה שמשווה אותם זל"ז?

ומבאר הרבי דזהו משום דענינו של המלך הוא מה שהוא ממשיך יר"ש על כל

העם; והיינו עי"ז שהם בטלים אליו, והוא עצמו בטל להקב"ה, ה"ה ממשיך הביטול (שלו) להקב"ה לכל העם.

וזהו הסיבה שעיקר ענינו של מלך הוא מה שהוא ירא שמים, וכדברי הרמב"ם בהלכות אלו לעיל (פ"א ה"ז): "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה .. והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו, וכל מי שאין בו יראת שמים אף על פי שחכמתו מרובה אין ממנין אותו למינוי מן המינויין שבישראל".

ועד"ז יוצא ממש"כ הרמב"ם בהל' תפילה (פ"ה ה"י) "כריעה כיצד המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפלה ותפלה .. והמלך כיון ששחה בראשונה אינו מגביה ראשו עד שגומר כל תפלתו".

ועכ"פ מכ"ז יוצא איך שעיקר ענינו של מלך הוא היראה והביטול שלו, והוא מחמת זה שזהו ענינו ותפקידו להמשיך ביטול זה לכולם עי"ז שהם בטלים אליו כמשנ"ת.

ו. ואשר לפ"ז הרי השאלה האם יכול למחול על כבודו עבור מצוה או לא, תלוי באם עי"ז יחסר בביטול של מישוה מהעם אליו (היינו למלך), או לא;

דבאם עי"ז יחסר בביטול של אחד מהעם אליו, נמצא שיחסר בביטולו של אדם זה להקב"ה! וא"כ אין למלך למחול על כבודו. משא"כ אם זה לא יפעול שום חיסרון בביטול העם אליו, אז אדרבה יש לו לבטל את כבודו עבור המצוה אחרי שזה באמת עיקר ענינו – ביטול להקב"ה (ועוד זאת שזה יכול להוסיף בביטול העם להקב"ה כשרואים איך שהמלך עצמו בטל אליו)!

ולכן: בחליצה, שזהו ע"י שהאשה ירוק בפניו, אסור לו למחול על כבודו, אחרי שזה יפעול העדר הביטול שלה למלך (דכשתעשה פעולה כזו המבזה את המלך א"א שלא יפעול עליה כך); ביבום, אחרי שהבזיון הוא כלפי אחיו (שהבנים יקראו על שמו) – והרי אחיו כבר אינו בחיים, שוב אין בעי' של חיסרון של יר"ש שלו (כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות וכו'), אז כבר אין בעי' שהמלך ימחול על כבודו עבור המצוה (לולא הסברא שאם אין חליצה אין יבום)!

ובקריאת התורה בהקהל, אחרי שאין כאן שום אדם שעושה איזה מעשה של בזיון כלפי המלך, נמצא דאינו מפריע להביטול והיר"ש של אף אחד, אז יכול (ומשובח) אם מוחל על כבודו עבור כבוד שמים!

ובאשר לתלמידי חכמים – מבאר הרבי – דבהם אין מלכתחילה כל בעי' זו, אחרי שהם לא נצרכים לביטול אל המלך בכדי להגיע לביטול ויר"ש כלפי הקב"ה, דהם כבר

בטלים מחמת עצמם! ושוב אין בעי' בזה שאולי לא ירגישו שלימות הביטול למלך כשהמלך יכבדם, אחרי שאין נצרכים לזה כמו שאר בני".

אלא דזהו רק כשהוא בפני תלמידי חכמים לבד (וכשיטת הרמב"ם הנ"ל דזהו גם לפני הרבה ת"ח ביחד), אמנם אם הוה לפני ע"ה אסור, משום דכשהם רואים איך שהמלך מתבטל לפני בני אדם, זה יכול להפחית בביטול שלהם למלך, אשר בשבילם הוה זה חיסרון בביטולם להקב"ה כמשנ"ת.

ז. אלא דהקושיא ע"ז פשוטה לכאורה: איך אפ"ל דתלמידי חכמים ל"צ להיות בטלים למלך (משום שכבר בטלים להקב"ה לבד), האם נאמר שהמצוה של "שום תשים עליך מלך" לא נאמר גם להם?

והביאור בזה הוא (על יסוד המבואר בחסידות באריכות) דיש שתי דרגות (בכללות) בביטול להקב"ה; ישנה דרגא בסיסי של ביטול, שזהו מה שהמלך משפיע בעם ע"י ביטולם אליו, ולדרגא זו מגיעים הת"ח בעצמם, ובאמת ל"צ למלך עבור זה. אמנם ישנה דרגא נעלית יותר בביטול להקב"ה אשר מלך משפיע גם בבני אדם שהם בדרגות גבוהות מצד עצמם, ולזה גם ת"ח צריכים מלך.

וזהו גם התירוץ לקושיא הידועה ע"ז דהקב"ה ושמואל הנביא היו ברוגז על כלל ישראל כשביקשו מלך, אע"פ דמינוי מלך הוה מצוה; משום שרצו שכלל ישראל יהיו בדרגא שלא יצטרכו מלך עבור דרגא פחותה של ביטול, והיינו שרצו שיהיו בדרגת תלמידי חכמים הבטלים להקב"ה מצ"ע גם בלי מלך, ושיצטרכו למלך רק עבור דרגות הגבוהות יותר כמשנ"ת!

ונמצא דסיפור זה של רוגז הקב"ה ושמואל הנביא על כלל ישראל, הוה הוכחה לרעיון הנ"ל, דישנה דרגא של ביטול ויר"ש שאדם יכול להגיע אליו לבד, ולא יצטרך למלך עבור זה!

(ע"כ הוא בכללות דברי הרבי, ערוך ומסודר ע"פ המשך הלכות של הרמב"ם כאן, והלואי שלא טעיתי בהבנת הדברים).

ח. והנה גם הרמב"ם בהלכות אלו עוסק בשאלה זו על רוגזם של הקב"ה ושמואל הנביא כשבנ"י ביקשו מלך, אמנם לכאורה תירץ השאלה באופן אחר: (פ"א ה"ב) "מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'".

ולכאורה צע"ק, הרי דברי הרבי באים לבאר פסקי הרמב"ם בענין זה כמשנ"ת, ומבארם מיוסד על ביאור זה אשר בחלקו עכ"פ אין הרמב"ם מבאר הדבר כן אלא באופן אחר? ונראה לומר, דאדרבה דוקא ע"פ ביאורו של הרבי בכ"ז יתבאר דברי הרמב"ם הללו, אשר בפשוטו תמוהים הם;

(א) זש"כ "ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'". בפשוטו הדברים מחוסרי הבנה; איך אומר דקצו בשמואל הנביא, ומביא ע"ז פסוק האומרת דלא בשמואל מאסו אלא בהקב"ה?!

(ב) אם הקמת המלך הוה מצוה, אז מה בכך ששאלו ע"ז בתערומת ולא מחמת כוונה נכונה, הרי בכל אופן ובכל מקרה חייבים לקיים המצות גם כשאינה עבור כוונה נכונה?!

אמנם על יסוד ביאורו הנ"ל של הרבי נראה לבאר הדברים כך: האמת הוא שהם מאסו (קצו) בשמואל הנביא עצמו כמ"ש הרמב"ם, וע"ז אמר לו הקב"ה דכשמאסים בשמואל הרי הפירוש הוא דמאסים (לא רק בו אלא) בהקב"ה עצמו, אחרי שכל ענינו של שמואל הוא להביאם ולקשרם להקב"ה! (ובפשטות: אין הכוונה שלא מאסו בשמואל, אלא שכשמאסים בשמואל הרי ה'עומק' בזה הוא מה שמאסים בהקב"ה כמשנ"ת).

ומבואר היטיב דזה שמאסו בשמואל היה ההיפך הגמור של כל ענין של מינוי מלך, אשר הוא להתבטל אל המלך בכדי שעל ידו יתבטלו להקב"ה, ואילו הם נהגו בכיוון הפכי ממש – מאסו בנביא ה' וע"ז בהקב"ה עצמו, ואשר לכן "לא רצה הקב"ה" ברצון שלהם למלך!



רמב"ם הל' שגגות פ"ו הי"א

הרב שמואל גינזבורג

נו"נ בשיבת חח"ל צפת עיה"ק, ת"ו

ברמב"ם שגגות (פרק ו) הלכה וז': "אכל שני זיתי חלב בהעלם אחת ונודע לו על אחת מהן וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרין אבל שלישי לא נתכפר אלא כשיוודע לו עליו יביא חטאת אחרת הביא חטאת על השלישי שלישי ושני מתכפרין ששניהם בהעלם אחת וראשון לא נתכפר בחטאת זו הביא חטאת על האמצעי שלשתן מתכפרין מפני שהראשון והשלישי בהעלמו של אמצעי וכשיוודע לו על הראשון ועל השלישי אין צריך להביא חטאת אחרת".

נתקשו להבין כיצד ייתכן שאחרי שיביא על השני יודע לו על הראשון, הרי מדובר שנודע לו על הראשון אחרי שאכל את השני.

הר"י קוסקוס מעמיד בכמה אופנים, ונקודות תירוצו שזהו מקרה אחר מהנ"ל, ומשאיר בצ"ע.

וכן הכס"מ מביא כמה תירוצים בדוחק, וא' מהם: אמנם האדם ידע על הראשון קודם שהביא את השני, אך שכח ממנו כאשר הקריב את השני, ועל כן שייך לומר שיוודע לו על הראשון אח"כ.

ונראה בלשונו שתירוץ זה גם דחוק, דאי"מ מדוע הרמב"ם צריך להביא מקרה שהאדם 'שכח' ולא הביא מקרה רגיל שנודע לו על הראשון ואח"כ על השני (כפשט הגמ').

ולכאורה צ"ל, דמכיון שהרמב"ם מבין את דברי הגמ' (שבת עא, א) על מקרה בו לא נודע לאדם על הכזית השלישי, אין מובן לרמב"ם למה ירצה האדם להביא דווקא קרבן על הכזית השני ולא על הכזית הראשון.

ולכן מבאר הרמב"ם את דברי הגמ' שאין מדובר שזוכר את הכזית הראשון אלא שהספיק לשכוח ממנו, וא"כ אינו זוכר כעת אלא כזית אחד והגיוני שירצה להקריב את הקרבן עליו.

(וראה רש"י בסוגיא שם שכאשר הקריב על השלישי "הזכיר בו שם אותו זית" וכנ"ל זהו מקרה דחוק שיוודע על כמה כזיתים ועדיין רוצה דווקא את אותו זית ואולי גם לגבי הכזית השלישי יבאר הרמב"ם ששכח מהב' הקודמים ועצ"ע).



סתירה ברמב"ם הל' אבלות פי"ב

הנ"ל

ברמב"ם הל' אבלות פי"ב יש סתירה לכאורה:

בהלכה א' פוסק הרמב"ם: "ההספד כבוד המת הוא לפיכך . . . אם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו" (כא' הדיעות בגמ' סנהדרין מו, ב)

ובהלכה ט: "אין מספדין את הקטנים ובן כמה שנים יהיה ראוי להספד בני עניים או בני זקנים בני חמש ובני עשירים בני שש אחד זכרים ואחד נקבות".

ובכס"מ שם: "בפרק אלו מגלחין, ופירש"י שהעני מצטער על בניו יותר מהעשיר לפי שאין לו שמחה אחרת". ומשמע שפוסק שזהו כבוד האב, ולכן נדרש ההספד יותר אצל העניים מאשר אצל העשירים, ולא כהפסק לעיל ה"א

ולא ראיתי מי שהתייחס לסתירה (ולכאורה אותה סתירה נמצאת בשו"ע יו"ד סי' שדמ, שבסעי' ג' פסק שעניים בני חמש וכו', ובס"י פסק שאם ציוה שלא לספוד שומעים לו, וכ"ה בטוב"י שם)

ולכאורה נראה לומר בפשטות ע"פ ההו"א בגמ' סנהדרין שם, שמנסה להביא כו"כ ראיות שההספד הוא כבוד החיים, ודוחה שאמנם ההספד הוא כבוד המת, אך נוח למת שיהיה כבוד לסובבים אותו (לעם שלו, לבעלה של האשה, ועוד).

ועפ"ז לכאורה כ"ה הוא גם בבנים המתים קטנים, שאף אם הבן לא מחשיב את עצמו ולא צריך שיספדו אותו, מ"מ רוצה לשמח את אביו ואמו בכך שישמעו עליו דברים טובים לאחר מותו, וא"כ אין סתירה בין ההלכות: בה"א פוסק שזהו כבוד המת, וכבוד המת עצמו - כאשר מגיע הבן לגיל 5 והוריו עניים ומצטערים - רוצה המת שיספדוהו בשביל שמחת ההורים. משא"כ בבן עשיר שיודע שההורים פחות מצטערים, אינו רוצה שיספדוהו בשביל עצמו (ולפ"ז אולי גם בילד בן שש להורים עשירים אינו צריך את ההספד בשביל עצמו אלא שהוריו יותר מצטערים כיון שהקשר ביניהם היה יותר חזק וכיו"ב. ועצ"ע).

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



בהזמה משלשין בממון אבל לא במלקות*

הרב ישעי' זוסיא פלדמן

תושב השכונה

כתב הרמב"ם בס' שופטים הל' עדות פרק י"ח ה"א: בדין הזמה - משלשין בממון אבל אין משלשין במלקות. ברמב"ם לעם הערה 10 בשם ר' חיים הלוי סולובייצ'יק כתב: "שאינו דומה כאב המכה היד לעוצמת הכאב של המכה היד שכל מה שאתה מוסיף לו מכות כאבו מתרבה והולך מאחר שהוא כאוב מהמכות הקודמות ולפיכך אם תחלק המכות בין העדים כולם וכל אחד מהם ילקה רק חלק ממספר המכות הרי לא ירגיש את הכאב של המכות האחרונות שהנידן הי' מרגיש, נמצא שלא קיימת בהן את הדין כאשר זמם" ע"כ.

להעיר לפי הסברה הזו הרי גם בממון חסר בדין "כאשר זמם" שהרי העדים רצו להוציא מהנדון מאתיים, אם תחלק את הממון לפי העדים הרי כל אחד לחוד משלם רק מאה, הרי חסר ג"כ בדין הזמה לעשות לאחיו, שהם רצו מהנדון לחוד להוציא מאתיים.

לבאר ההסברה הנ"ל "כאשר זמם לעשות לאחיו" - העיקר הוא מה שהם רצו

(* לע"נ חנה עטקא בת יעקב חיים.

לעשות לאחיו להוציא ממנו מאתיים וכאשר מחלקים את הממון בין העדים הרי קיבל את מה שהם רצו להפסיד לו מאתיים.

אבל במלקים הם רצו לחייבו כאב של 39 מלקות אם תחלק את מספר המלקות בין העדים אין אפשרות להגיע לכאב של הנידון כאשר זמם לעשות לאחיו ובוזה עולה יפה הסברה הנ"ל.

ויש להוסיף מה שאין משלשין במלקות הוא שמלקות במקום מיתה היא עומדת, ברמב"ם הל' סנהדרין פרק ט"ז ה"א כתב: "כשם שמצוה להמית את המחייב מיתה כך מ"ע להלקות את המחויב שנא' והפילו השופט והכהו אע"פ שמלקות בשלשה במקום מיתה הוא עמוד" עכ"ל.

הרי שמלקות ומיתה דין א' כמו שאין שייך במיתה לחלק בין העדים כמו"כ הדין במלקות.



ביאור הצפנ"נ בשיטת הרמב"ם בחיוב כהן ליטמא לאשתו, והמסתעף

הת' לוי יצחק ראקסין

תלמיד בשיבת תות"ל המרכזית

א. כתוב בריש פרשת אמור (כא, א-ב) "ויאמר ה' אל משה אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו".

ובצפנת פענח על התורה (ע' קצז-ח) להראגעטשאווער גאון כתב על "כי אם לשארו הקרוב אליו" וז"ל:

"עיי' ברמב"ם, והגדר כך: לדין דקיי"ל כרבא (לר"ע) [אליבא דר' עקיבא] דסנהדרין דף עו ע"ב דלאחר מיתה רק בכרת או באיסור - חזינן דקיי"ל כהן שיטה ביבמות דף נה ע"ב [ד] לאחר מיתה פקע שאירות, ע"ש בתוספות, ומ"מ חיוב חל בשעת מיתה עמ"ש ב"ב דף קלז ע"א, ורק לאחר"כ יהי' בגדר נקטע ראשו, עיי' נזיר דף מג לאביו בזמן שהוא שלם, רק מת מצוה כמבואר בנזיר שם, וזה ר"ל ג"כ הרמב"ם ז"ל. וא"ש הך דזבחים דף ק דשם לר"ע. אך זה אמר אביי, והוא לא ס"ל הך דרבא סנהדרין דף עו ע"ב. ועיי' ב"ב דף קיא ע"ב ע"ש בגמרא בזה", עכ"ל.

ונראה לפרש הצעת דבריו בדרך אפשר:

דהנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות אבל ה"ז): "אשתו של כהן מתטמא לה על כרחו, ואינו מטמא לה אלא מדברי סופרים - עשאוה כמת מצוה כיון שאין לה יורש אלא הוא לא תמצא מי שיתעסק בה", עכ"ל לענינינו.

דלשיטת הרמב"ם (שם ה"א) מדאורייתא אין הבעל מתאבל על אשתו, רק מדרבנן, וממילא כהן אינו יכול ליטמא לאשתו. וכתבו המפרשים (ראה ירדב"ז) שהרמב"ם מפרש דדרשת הגמרא (יבמות כב, ב) "כי אם לשארו הקרוב אליו - שארו זו אשתו" אינו אלא מדרבנן, ופשוטו של מקרא הוא "לקרובו הקרוב אליו" כתרגום אונקלוס.

נמצא שמדאורייתא, אשת כהן שמתה, רק אביה (ושאר קרוביה) מטמא לה, והטעם שעקרו חכמים דבר תורה והטילו חיוב קבורתה על הבעל מבואר בגמרא (יבמות פט, ב): "משום דהויא לה מת מצוה. - ומי הוי מת מצוה, והתניא אי זהו מת מצוה כל שאין לו קוברין, קורא ואחרים עונין אותו אין זה מת מצוה (וכיון שיש לה קרובים, הרי הם מתעסקים עמה). הכי נמי כיון דלא ירתי לה קריא ולא ענו לה". דגם בנוגע להירושה, מדאורייתא אביה (ושאר קרוביה) יורשה, אך מדרבנן בעלה יורשה (הלכות נחלות פ"א ה"ה), וממילא הויא לה מת מצוה דמכיון שהקרובים אינם יורשים אותה, רק בעלה, אינם רוצים להתעסק עמה.

ומחדש הגאון, דבאמת (לשיטת הרמב"ם) דרשת רז"ל "שארו - זו אשתו" הוא דרשה גמורה, דמדאורייתא אשתו הוא בגדר שארו ויכול להיטמא לה, אלא דזהו רק בחייה, אך לאחר שמתה פקע ממנה דין "שארו", ומשום הכי אינו יכול להיטמא לה.

דהנה בסנהדרין (עו, ב) מובא מחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא בנוגע להאיסור לישא אישה ואמה: "ת"ר 'אותו ואתה' - אותו ואת אחת מהן, דברי ר' ישמעאל (משמע לי' לר"י 'את האחת מהן', וה"ק קרא: ואיש אשר יקח את אישה - זו אשתו, והדר אמה - באש ישורפו אותו ואת חמותו. רש"י). ר' עקיבא אומר: אותו ואת שתיהן (מפרש לי' הש"ס ואזיל במאי קא מפלגי, הא ודאי לשרוף את אשתו לא קאמר ר"ע. רש"י).

"מאי בינייהו, אמר אביי משמעות דורשים איכא בינייהו כו'. רבא אמר, חמותו לאחר מיתה (לאחר מיתת בתה. רש"י) איכא בינייהו, ר' ישמעאל סבר חמותו לאחר מיתה בשריפה, ור' עקיבא סבר איסורא בעלמא (אין כאן עונש שריפה אלא איסור ארור שוכב עם חותנתו. רש"י)".

1) דלשאר הראשונים רק כשקידש קטנה יתומה (וכיו"ב), שקידושיה הם רק מדרבנן, מטמא לה רק מדרבנן, משא"כ בנישואין מדאורייתא, גם טומאת הבעל היא מדאורייתא. ולדבריהם יתפרש דברי הגמרא ביבמות המובא לקמן רק בשקידש קטנה יתומה (וכיו"ב), משא"כ להרמב"ם, ואכ"מ.

וקיימא לן בהך פלוגתא כרבא אליבא דר' עקיבא (רמב"ם איסורי ביאה פ"ב ה"ח) דכשבא על קרובי אשתו לאחר מיתתה אינו אלא בכרת ואין בהן מיתת ב"ד, דרק בשאשתו קיים דיברה הכתוב - "אתהן - ואת שתיהן".

והנה ביבמות (נה, ב) ביאר רבא ד"שכבת זרע" שכתבה התורה לגבי אשת איש הוא למעט משמש מתה, "דסלקא דעתך אמינא הואיל לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא ליחייב עלה באשת איש, קמ"ל". ומתוך דברי התוספות (ד"ה לאחר מיתה) יוצא שפירשו: "דלאחר מיתה לא מיקרי שארו".

ולפי מה שהובא לעיל דנקטינן כרבא אליבא דר"ע לענין קרובי אשתו לאחר מיתה הרי נמצא דקיי"ל כהך דרבא דלאחר מיתה לא מיקרי שארו (דזהו גם ביאור דבריו בשיטת ר"ע).

ולפי"ז הרי מובן דמכיון ש"שאריו זו אשתו", הרי מדאורייתא בעצם מיטמא לה, דאע"פ שלאחר מיתה נפקע ממנה דין זה ואינו יכול להיטמא לה, מ"מ חל חיוב בשעת מיתה כמבואר בבבא בתרא (קלז, א) "איתמר מתנת שכיב מרע מאימתי קנה, אביי אמר עם גמר מיתה, ורבא אמר לאחר גמר מיתה", וכך גם אצל בעלה שדין השאירות נפקע רק לאחר מיתה, לא בשעת מיתה (כמו שהקנין חל לאחר מיתה, היינו שעד אז עדיין יש לו דין דחי).

אלא שאח"כ נפקע החיוב ממנו, והרי הוא בגדר ד"נקטע ראשו", דהיינו כהן שנקטע ראש אביו.

דהנה בגמרא נזיר (מג, ב) איתא: "אמר רב חסדא אמר רב, נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו (אע"פ שהראש בצד הגוף, הואיל וכבר נקטע אינו מיטמא. רש"י), מ"ט אמר קרא (ויקרא כא, ב) 'לאביו' - בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר. א"ל רב המנונא אלא מעתה קאזיל בפקתא (בבקעה) דערבות (שגנבים וליסטים מצויין שם. רש"י) ופסקוה גנבי לרשי' הכי נמי דלא ליטמא לי' (בשביל שהוא חסר. רש"י). א"ל מת מצוה קאמרת (שאיני התם כיון דלית בהדי' אלא הוא לחודי' קאי גבי', כמת מצוה דמי. רש"י) - השתא י"ל באחרניי מיחייב, באביו לא כ"ש.

"והאי מת מצוה הוא - והתניא איזהו מת מצוה כל שאין לו קוברין, קורא ואחרים עונין אותו אין זה מת מצוה, - והא אית לי' ברא. כיון דקאזיל באורחא כמי שאין לו קוברים דמי"³.

וזהו גדר ד"נקטע ראשו", דבעצם, בשעת מיתה הי' מחוייב, ורק אח"כ נפקע ממנו

3) והביא הרמב"ם (פ"ב הט"ו שם) את דברי רב חסדא אמר רב להלכה (כפי שמבואר בהמשך הגמרא (מוד, א) שאמוראים פסקו כן, ועיין בכסף משנה, ואכ"מ) וז"ל: "נקטע ראשו של אביו אינו מתטמא לו שנאמר לאביו - בזמן הוא שלם ולא בזמן שהוא חסר".

החיוב. ומבאר הגאון דכמו שמצינו בנקטע ראשו שיש גדר דמת מצוה, כמו"כ אצל הבעל עשאוה כמת מצוה, וזהו כוונת הרמב"ם ז"ל.⁴

ע"כ הוא (בכללות) הצעת פירוש דברי הגאון.

ב. ונראה לענ"ד לבאר כוונת דבריו בדפ"א, ובהקדים:

דהנה בביאור קושיית רב המנונא "והאי מת מצוה הוא כו' והא אית לי' ברא" פירש רש"י: "ואילו הוה קורא לי' אב הוה עני לי' איהו, ולא הוי לי' מת מצוה", היינו שגדר מת מצוה הוא שאם המת הי' קורא לא היו עונים לו, לא שהכהן שבא לקוברו, קודם שמת הי' קורא ואין עונים לו, וכן פירשו התוספות.

אמנם מדברי הרמב"ם (פ"ג דאבילות ה"ח) מוכרח שאינו מפרש כן. דז"ל: "כהן שפגע במת מצוה בדרך הרי זה מטמא לו, אפילו כהן גדול חייב להיטמא לו ולקברו. ואיזהו מת מצוה – אחד מישראל שהי' משלך בדרך ואין לו קוברין. דבר זה מפי קבלה. במה דברים אמורים – כשהי' הכהן לבדו ואין עמו אחר, ואפילו קרא שם בדרך

4) ומוסיף הגאון, שלפי דבריו א"ש הך דזבחים אליבא דר"ע (ק, ע"א), אלא שזה אמר אב"י והוא לא ס"ל הך דרבא דסנהדרין.

והנה ז"ל הגמרא שם:

"אמר אב"י לא קשיא כאן (דקתני בברייתא פסח אינו בא באנינות. רש"י) שמת קודם חצות, כאן (דצתני בפסחין 'טובל ואוכל פסחו' אלמא מיייתי לי' אונן. רש"י) שמת לאחר חצות, קודם חצות דלא איחיו לפסח חיילא עליה אנינות, אחר חצות דאיחי לפסח לא חיילא עליה אנינות.

"ומנא תימרא דשני לי' בען קודם חצות בין לאחר חצות דתניא 'לה יטמא' מצוה, לא רצה מטמאין אותו על כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וכו' וטימאוהו בעל כרחו. ורמינהו, 'לאחותו' מה ת"ל, הרי שהלך לשחוט את פסחו וכו' יכול יטמא אמרת לא יטמא וכו' אבל מטמא הוא למת מצוה, לאו שמע מינה כאן קודם חצות כאן לאחר חצות".

ואולי יש לפרש כוונתו בזה בהקדם, דלכאורה יש להקשות על דברי הגמרא, הרי נתבאר ביבמות שאשתו הוה בגדר דמת מצוה, וא"כ גם לאחר חצות, לכאורה צריך הבעל להיטמא לאשתו. ועדיין יוקשה משמעות הברייתא דרק למת מצוה מטמא ולא לקרוביו – אשתו, שהיא ג"כ מת מצוה.

אלא שלפי מה שנתבאר בפנים אתי שפיר, דהנה הסוגיא התם אזיל בשיטת ר"ע (כמבואר בהמשך הגמרא) דלאחר מיתה נפקע ממנה דין "שאר", וזהו שהגמרא מתרץ דהברייתא מיירי אחר חצות, דכיון שאז ראוי לקרבן פסח, לא חל עליו אנינות, וכיון שמה שהטילו על הבעל לקבור אשתו מצד מת מצוה הוא מפני שהיא ג"כ "שאר", דבשעת מיתתה חל עליו חיוב, רק שאח"כ נפקע ממנו כו' (כדלקמן באריכות), הרי כאן כיון שמעולם לא חל עליו דין אנינות, ולא "נפקע" ממנו החיוב כו', אין טעם לחייב דוקא הבעל בקבורת אשתו מצד מת מצוה. אלא היא בגדר אין לה קוברין וכל המוצאה חייב לקבורה.

והא דיוסף הכהן שטימאוהו בעל כרחו, איירי קודם חצות, דאז חל עליו אנינות, וממילא חל עליו חיוב לקברה מצד מת מצוה. וצע"ע

וסיים רבינו שהגמרא הנ"ל הוא מדברי אב"י, שבסנהדרין (הובא בתחילת הדברים) נחלק על רבא ופירש דברי ר"ע באופן אחר (דרק שמשמעות דורשין איכא בינייהו).

ואין לו עונה. אבל אם כשיקרא אחרים עונים אותו – אין זה מת מצוה, אלא יקרא לאחרים ויבואו ויעסקו עמו".

הרי מבואר בדבריו שהכהן הוא הקורא, לא המת. וא"כ צריך ביאור איך יפרש שאלת הגמרא "והאי מת מצוה הוא", הרי כשהבן קורא אכן אין מי שיענה, ושפיר הוי אביו מת מצוה.

והנה באמת מחלוקת זו בפירוש "קורא ואין עונה לו" מקורה בהסוגיא דיבמות שהובא לעיל (פט, ב), דלשון הגמרא הוא "הכי נמי כיון דלא ירתי לה קריא ולא ענו לה", דהיינו האישה שמתה, וכן פירשו רוב הראשונים בסוגיא שם. אכן הרמב"ן והרשב"א הביאו שבירושלמי נזיר (פ"ז ה"א) משמע שקאי על הכהן, וכפירוש הרמב"ם.

ומה שלשון הגמרא אינו משמע כן, ביאר הרמב"ן והביאו הרשב"א וז"ל: "וי"ל דהכי קאמר, אם אתה אומר שלא יטמא לה בעלה, היא עצמה קוראה לקבורה ואין עונה אותה, שהבעל אינו קורא ולא קובר, קרובים אינן עונים אותה ולא משגיחין עליה שיירש אחר והם קוברים. ואף אם הבעל קורא אין עונים אותו הקרובים, דיאמרו הוא יורש ואנן קוברין, וכל שכן אחרים שאין נזקקין לה כיון שיש לה קרובין ויורשים, לפיכך עשאוה כמת מצוה והטילוה על הבעל כו'", וגם הביאו גירסא אחרת שלפיו אתי שפיר פירוש זה בגמרא.

אכן ביאור זה יתרץ את הסוגיא ביבמות, אך הסוגיא דנזיר עדיין יוקשה, שהרי כיון שאם הכהן קורא אין אחרים עונים אותו הרי שפיר הוי מת מצוה, ומהו קושיית רב המנונא "והאי מת מצוה הוא".

ונראה לומר שהרמב"ם פירש השקלא וטריא דהגמרא באופן אחר.

שאלת רב המנונא "והאי מת מצוה הוא והתניא כו'" אינו מחלקו השני של הברייתא "קורא ואחרים עונים כו'" אלא מחלקו הראשון "כל שאין לו קוברין". דגדר מת מצוה הוא מי שאין לו קוברין, וכפי שהובא לעיל מלשון הרמב"ם "אחד מישראל שהי' מושלך בדרך ואין לו קוברין". דזהו עצם גדר דמת מצוה, דאין לו קוברים, ולכן מוטל על כל מי שיכול לקברו. אבל אם יש לו קרובים, הרי יש לו קוברים ואינו מת מצוה.

אלא שבזה לא סגי כדי שכהן יטמא למת מצוה, כי אם אפשר באחרים, דהיינו שכשקורא אחרים עונים אותו, אין טעם לדחות איסור טומאתו (ומובן שעדיין המת הוא בגדר "מת מצוה", רק שחייב הקבורה אינו על הכהן, ובס"א: הרי"ז דין בטומאת כהן, לא במת מצוה). ורק אם כשקורא אין אחרים עונים, חל החיוב עליו. אבל מי שיש לו קרובים מעולם לא חל עליו גדר דמת מצוה כיון שיש מי להתעסק בקבורתו.

וזהו פירוש הקושיא, דמילא אם הוה בגדר דמת מצוה, הרי הבן שפיר יכול -

ומחוייב לקברו בעצמו (כפשוט), אבל כיון דיש מי להתעסק בקבורתו הרי אין כאן גדר דמת מצוה, רק דין בן ויורש, אבל כאן הבן אינו יכול ליטמא לו בעצמו מצד סיבה צדדית, וא"כ לכאורה מוטל על הבן להביא אחרים להתעסק בקבורתו. וכיון שהוא ביער כו' ואינו מציאותי להביא אחרים (ובפרט לקברו באותו יום, ויהי' מוטל בבזיון כו' ולא דוקא יצליח למצאו אח"כ כו' וגם שזה מקום סכנה), מה יש לו לעשות.

ובזה יומתק דיוק לשון השאלה "והא אית לי' ברא", ולא הוסיף "בהדי", דאין הקושיא ממה שבהן הוא כאן, כנ"ל, אלא מהא גופא שיש לו קרובים.

ולכן הקשו בגמרא דוקא מהיכא דקאזיל ביער ולא שמת באופן כזה (ר"ל) בעיר וכיו"ב, כי אז מובן שעל הבן לדאוג לקוברין, והוא דבר שבידו לעשות, משא"כ ביער.

וזהו שתירץ הגמרא דכיון שהוא באורחא הרי זה כמי שאין לו קוברים (מצד הטעם הנ"ל), וא"כ יש לו גדר דמת מצוה ואז יכול הבן להיטמא לו בעצמו.

נמצא שיש כאן גדר חדש, דמצד אחד הרי יש כאן יורש, שבשעת מיתת אביו הי' מותר לו להיטמא כדי להתעסק בקבורתו, רק שלאחר מיתת אביו נפקע ממנו היכולת להיטמא לו, אלא שמ"מ עדיין יש לו להתעסק בקבורתו ע"י אחרים וכו' מצד דין קרוב. ורק כשא"א בענין אחר, יש לו דין דמת מצוה. וזהו גדר ד"נקטע ראשו".

ורבינו הגאון רוצה לומר דעד"ז הוא גם בנוגע לאשת כהן. דבשעת מיתתה יכול בעלה להיטמא לה כיון שהיא "שאריו הקרוב אליו", רק שאח"כ (לאחר שמתה) כבר נפקע ממנו דין קרוב, ושוב אינו יכול להתטמא לה. וכשם שמצינו אצל הבן שכשנקטע ראש אביו ואין מי להתעסק בקבורתו, יש לו דין של מת מצוה, כמו"כ הבעל מחוייב לקבור אשתו מצד דין מת מצוה.

ומשמעות דבריו במה שאומר דלהבעל יש דין דנקטע ראשו, ושכשם שבנקטע ראשו יש דין דמת מצוה כמו"כ כאן, הוא דמה שהטילו חכמים החיוב על הבעל אינו (כ"כ) מפני שהוא יורשה (כפי שביארו הראשונים). דדברי הגמרא "כיון דלא ירתי לה קריא ולא ענו לה" הם בעיקר בשלילה, דהיינו רק לבאר הטעם שהיא מת מצוה, דמכיון שאביה וכו' אינו יורשה (רק בעלה) לא ירצו להיטמא לה. אבל מה שהטילו החיוב על הבעל אינו (רק) מפני שהבעל יורשה ולא ירצו אחרים להתעסק עמה, אלא מצד דין קרוב (בגלל החיוב שחל עליו בשעת מיתה), שכיון שהוא הקרוב (מצד שעת מיתה) היחיד שאכן יתעסק בקבורתה, הגם שעכשיו אינו קרוב, הטילו עליו חכמים החיוב בבחינת מת מצוה, ודו"ק⁵.

ג. אמנם עדיין צריך ביאור, כי בנוגע להבן לא מצינו גדר של מת מצוה רק היכא שהוא ביער, משא"כ כשהוא בעיר משמע ברור (כדלעיל) דשפיר יש לו דין יורש

(5) אכן מובן דאין לו דין קרוב כמו בן דמשהו יש כאן גדר דמת מצוה לא קרוב וכמו שיתבאר לקמן

וקרוב בבחינת "יש לו קוברין", ואסור לו להיטמא לו בעצמו. משא"כ בנוגע לאשתו שמתה עשאוה חכמים כמת מצוה מכל מקום, ומותר לו להיטמא לה בעצמה. ומאי שנא.

ויש לומר הביאור בזה בפשטות: בנוגע להבעל הרי מה שיורש אותה הוא מדרבנן בלבד, מדאורייתא אביה יורש אותה, נמצא שה"קוברין" מדאורייתא הוא האב, לא הבעל, דאע"ג דבשעת מיתתה יש לו דין של "שאריו הקרוב אליו" וחל עליו חיוב, מ"מ אינו יורש ולאחר מיתתה הרי נפקע ממנו דין קרוב, ולכאורה חיוב הקבורה אינו מוטל עליו, רק על האב. אלא שכיון שמדרבנן האב אינו יורש, הרי היא כמי שאין לה קוברין כו' כמבואר בגמרא, וממילא יש לה דין של מת מצוה. והטילו חכמים החיוב דמת מצוה על הבעל מפני שהי' עליו דין קרוב וחיוב קבורה בשעת מיתתה, (וגם מפני שכיון שהבעל יורשה, לא ירצו אחרים להתעסק בקבורתה, כביאור הראשונים).

משא"כ בנקטע ראש אביו, הרי (גם לאחר מיתת האב) יש להבן דין בן ויורש (דהיינו קרוב), והוא הוא שמחוייב להתעסק בקבורת אביו, אלא שמצד סיבה צדדית נמנע זה ממנו בפועל. ומובן שאין זה טעם שהחיוב יופקע ממנו, כי בידו לשכור אחרים וכו', ובמילא עדיין יש לאביו קוברין ומעולם לא נעשה בגדר מת מצוה. ורק באורחא כשא"א להבן לשכור אחרים אז יש לאביו דין מת מצוה, והבן מטמא לו בעצמו.

ועכ"פ חזינן דאע"ג דאיכא קרוב, מ"מ כיון ש-א) לאחר מיתת אביו כבר אינו יכול לקברו בעצמו (הגם שבשעת מיתה הי' מותר להיטמא לו), ב) וגם אינו יכול להתעסק בקבורתו מדין קרוב (להביא אחרים עכ"פ), משו"ה יש דין דמת מצוה.

ורבינו הגאון רצה לומר דאשת כהן הוא אותו גדר, כי א) בשעת מיתתה הרי היא "שאריו", היינו שיכול להיטמא לה, רק שמיד אח"כ נאסר לו להיטמא לה כיון שלאחר מיתתה אינה "שאריו". ב) וגם קרוביה אינם מתעסקים בקבורתה (כיון שאינם מקבלים הירושה, וזהו ע"ד כשהבן הוא ביער, שהקרוב אינו יכול להתעסק בקבורת המת), ממילא יש לה בעצם דין של מת מצוה (מיד אחר מיתתה), וא"ש.

ועוד חזון למועד להרחיב הביאור בכל זה בעזה"ת.



הלכה ומנהג

אפשרעניש בד' סיון שחל בערב שבת*

הרב אלעזר אייזיקאוויטש

ברוקלין, נ.י.

שמעתי לאחרונה שא' מרבני חב"ד בארה"ב הורה למעשה, שילד שנולד בסוף חודש אייר והשנה נעשה בן ג' שנים, יש לעשות התספורת שלו בליל מוצאי חג השבועות או ביום אסרו חג – אבל אין לעשותו בד' סיון שחל השנה ביום ו' ערב שבת קודש.

[ולאידך, בהתקשרות גליון קצה (כ' ניסן תשנ"ח) ע' 19 כתב: "תספורת מצווה לבני שלוש: אלה שיום הולדתם חל עד ל"ג בעומר – יעשוה בל"ג בעומר. . . ואלה שנולדו אחריו – בערב חג השבועות, ובשנה זו שערב חג השבועות חל בשבת – לאחר חג השבועות". ושוב בגליון קצח (י"ב אייר תשנ"ח) ע' 19 הוסיף: "הבהרה (כיוון שיש אי-דיוק בהנדפס בנדון ב'התקשרות' גיליון קצה עמ' 19): ילד שנולד לפני חג השבועות, כלומר, מל"ג בעומר עד מ"ח לעומר ועד בכלל, עורכים את תספורתו במ"ח לעומר; ואם נולד בערב החג ממש, אין מקדימים את תספורתו אלא עורכים אותה מיד לאחר החג" (וצ"ב מה שלכאורה אין התייחסות לכל הנושא הזה בגליוני התקשרות משנות תשע"ב, תשע"ה-ו, תשע"ח-ט שגם בהם הי' קביעות כזו).

וכן ראיתי שעוד א' מרבני חב"ד בארה"ב כתב שבקביעות כזו יש לעשות התספורת בערב שבת קודש ד' סיון. וכן כתב בס' שבח הברית ע' 128 (בלי מקור מפורש בנוגע לאפשרעניש).

ולא זכיתי להבין הוראת הרב הנ"ל לעשות התספורת לאחר חג השבועות, ומכמה טעמים:

א. כבר נתפרסם בכ"מ (כולל בס' שבח הברית שם, הערה 6) ההוראה למעשה של הרו"ש דווארקיין ע"ה במכתב מתשכ"ד (קובץ רז"ש ע' 61): "ע"ד הנהגים עפ"י קבלת האריז"ל שלא להסתפר רק בערב שבועות, היאך להתנהג אם ש"ק הוא בערב שבועות? גם בפה שאלו אותי הרבה אנשים, ולדידי פשוט שצריכים להסתפר בערש"ק מחמת הרבה טעמים שיש לי, וכן עשיתי מעשה בעצמי, וכשהתחיל הספר לספר אותי, נקרא הספר ע"י הטע"פ מחדקוב, וביקש אותו שבאם ביכולתו לבוא תיכף לכ"ק אד"ש לספר אותו".

(* לע"נ הרה"ח הרה"ג ר' ישעי' זוסיא ב"ר אברהם דוד ע"ה ויילהעלם.

ובס' שבח המועדים (מהדורת כרך א') ע' 6-235, הערה 9 (וכן בשבח הברית שם) הביא שהר"ש הלוי לוויטין ע"ה העיד שכן נהגו בליובאוויטש.

ולכאורה מובן מזה במכל שכן, שאם הגדולים מותרים וצריכים להסתפר אז, בודאי הקטנים מותרים להסתפר אז, ועאכו"כ בנוגע לקטן בן ג' שנים שזוהו ההזדמנות הראשונה לקיים בו את מנהג האפשרעניש (וראה אג"ק ח"ח דלקמן שבקטן הי' מקום להתיר גם בימי הספירה).

ב. וראה אגרות קודש חי"ד ע' לט (כ"ז תשרי תשי"ז) – כל ההדגשות דלקמן אינם בהמקור): "ובמ"ש אודות תספורת בנו שי' שימלאו לו ג' שנה בי"ד שבט, ושואל אם ישהה התספורת לל"ג בעומר הבע"ל – וכנראה ממכתבו אשר נוהגין החסידים באה"ק ת"ו לעשות כהנ"ל.

והנה ידוע עד כמה העריכו רז"ל גודל ענין המנהג, ובכל זה מה שכותב שישנם מקדמים התספורת לל"ג בעומר אף שלא נמלאו ג' שנים, לא נראה לי כלל, כי אפילו את"ל שהתספורת במירון חשובה יותר מאשר הענין [ד]תספורת לג' שנים, הרי אפשר לאחר התספורת אבל לא להקדים, ובהנוגע אם לאחר עד ל"ג בעומר, הנה אף אם הדיחוי רק לאיזה ימים יש לעשות את זה* (ובהערה * שם מציין ע"ז: ראה ג"כ שע"ת לשו"ע או"ח סתקל"א סק"ז [שיובא לקמן אי"ה]), אבל בנוגע לכמה חדשים צ"ע, כיון שמחשבים התספורת לענין חינוך בקדש, וכדייק לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר, בהשארת פיאות הראש וכו', והתחלת חינוך שהוקדשה מכמה שנים ודורות בודאי שמעוררת המשכה מלמעלה על המחונך, וכשדוחים התספורת הרי גם המשכה זו באה רק לאחר זמן וחסרה פעולתה בהשבועות וחדשים שבינתיים".

שם ע' רכ (כ"ו כסלו תשי"ז): "ובמ"ש אודות יום ההולדת השלישי של בנם ישראל שליט"א שהוא בר"ח שבט והקס"ד לעשות התספורת בל"ג בעומר, כבר כתבתי דעתי ולכמה מאנ"ש, שבאם אין טעם חזק, וכמו מנהג קבוע ומיוסד ביותר, נראה לי שלא לדחות התספורת, ובפרט לכמה חדשים ואפילו לכמה שבועות, ונמוקי עמי אשר כיון שכנראה מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בהנוגע לחג התספורת ה"ז ענין של חינוך ביר"ש, ז.א. המשכת קדושה על נפש הילד . . . וכשעושים מעשה בזה מתחזק הענין ונמשך בעולם המעשה כמבואר בכ"מ, הרי למה ידחו המשכת הקדושה הלזו לכמה חדשים או לשבועות, והרי כל תוספת קדושה בחינוך מוסיפה בכל עניניו דהילד ואפילו הגשמי[י]ם".

ולכאורה משמע מצירוף ב' מכתבים אלו, שמנהג 'החסידים באה"ק ת"ו" לשחות משבט (למשל) עד ל"ג בעומר כדי לעשות התספורת – צ"ע אם הי' מנהג קבוע ומיוסד ביותר", ולכן אין לדחות התספורת לחדשים או לשבועות בשביל מנהג זה. אבל לאיזה ימים יש לדחות את התספורת כדי שיהי' במירון (בל"ג בעומר) – כיון שכן נוהגין החסידים באה"ק ת"ו, ובודאי מנהג זה נחשב ל"טעם" לדחות (אולי מצד

"גודל ענין המנהג" השייך גם במנהג שאינו "קבוע ומיוסד ביותר"), אף שאין זה "טעם חזק".

אבל בלי טעם, לכאורה אין לדחות התספורת כלל – וכדמשמע באג"ק חכ"ב ע' שלו (י"ד תשרי תשכ"ג): "בנוגע לתספורת בנו שי' – ע"פ הנראה מדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר, יש לעשותה ביום מלאות ג' שנים (עכ"פ הכי סמוך ליום זה), אלא שאין נוגע הפרסום לרבים דוקא ביום זה, ויוכל לעשות הפרסום וכו' ביום ובמקום שירצה וכלפי שמיא גליא".

[ויש לעיין אם מ"ש כאן "הכי סמוך ליום זה" הוא שינוי ומשנה אחרונה לגבי "הדיחוי רק לאיזה ימים יש לעשות את זה" (שבמכתב כ"ז תשרי תשי"ז הנ"ל), והיינו ש"הכי סמוך" הוא פחות מ"איזה ימים". ולהעיר שמהסיום כאן "וכלפי שמיא גליא" משמע, שהרבים יחשבו שעשה את התספורת ביום הפרסום (אולי לפני שבאו להמסיבה), ויש צורך להסתיר שהתספורת נעשה באמת ביום ההולדת הג' (או הכי סמוך לו) – ואולי גם כאן מדובר בשכונה שמנהגם הי' לדחות את התספורת, ואעפ"כ לא הזכיר הרבי שאפשר לדחות לאיזה ימים.

ולהעיר מאג"ק חי"א ע' ס (ג' אייר תשט"ו): "לדחות התגלחת לכמה חדשים בשביל לעשותה בל"ג בעומר במירון – אם מנהג אה"ק ת"ו כן הוא, הנה מנהג מבטל כו', ובאם לאו, לא נ"ל דחי' ארוכה כזו של הענין "דמחנכין אותו במצוה להניח פאות הראש"..." – שלכאורה זהו משנה ראשונה (קצת) אפילו לגבי מכתבי תשי"ז הנ"ל. כי כאן משמע שיתכן שמנהג (כל) אה"ק ת"ו בזה הוא קבוע ומיוסד כל כך עד שיש לבטל ולדחות בשבילו את מעלת עשיית התספורת מיד ביום הולדת הג' (ובמכתב תשי"ב דלקמן משמע שיתכן שאצל אנ"ש יש מנהג קבוע ומקובל לדחות אפילו מהתחלת חודש טבת עד לל"ג בעומר). ואילו במכתבי תשי"ז הנ"ל מפורש שצ"ע אם לקיים מנהג "החסידיים באה"ק ת"ו" לשהות כמה חדשים עד ל"ג בעומר, ולאידך משמע שם שיתכן שיש קהילות או משפחות באה"ק שיש להם בזה מנהג קבוע ומיוסד ביותר, שעבורם יש לדחות התספורת אפילו לכמה חדשים כדי לעשות בל"ג בעומר.]

וגם כשיש טעם (שאינו חזק) לדחות התספורת, שבזה הורה הרבי שיש לדחותו "רק לאיזה ימים" ולא "לשבועות" – צריך בירור כמה ימים נחשבים בענין זה "רק לאיזה ימים"? האם אומרים שאפשר לדחות עד ל"ג ימים (שהם פחות מ"לשבועות"), או אולי אפשר לדחות רק עד ז' ימים, כדי שלא יכנס לשבוע שני', או אולי צריך להיות לא יותר מו' ימים, כדי שייקרא "רק איזה ימים" ולא שבוע?

והרי בהוראת הרב הנ"ל לדחות התספורת של ילד שנולד בסוף חודש אייר עד לח' סיון, אפילו אם יש לו טעם שאינו חזק, הרי זה יותר מו' ימים (משא"כ כשעושים התספורת בער"ש ד' סיון והו' דחיי' של ו' ימים או פחות) – חוץ מאת"ל שהדחיי' עד

לג' סיון הוא דחיי' מטעם חזק (מנהגנו הקבוע ביותר שלא לעשות התספורת בימי הספירה), ושוב הדחיי' מד' סיון לח' סיון הוא רק דחיי' של ה' ימים.

ולהעיר מאג"ק ח"כ ע' צו (ב' טבת תשכ"א): "לשאלתו מתי לעשות התספורת של בנם לוי יצחק שליט"א, אף שברור לדעתי שאין להקדים קודם מלאת שלש שנים, בהנוגע לאחר בג' ימים כנדון ידי', שיום הולדת י"ג ניסן, שבאם יאריכו ג' ימים ממילא יודחה ויעשו זה על הציון דרשב"י – יתייעץ בזה עם רבני אנ"ש אשר באה"ק ת"ו". אבל אולי בנדון זה של דחיית ג' ימים עד ליום א' של חול המועד פסח, יש גם את השאלה של מנהגנו בנוגע לעשיית התספורת בימי הספירה (אף שנפסק בפירוש בבאר היטב ושערי תשובה דלקמן, שמותר להשהות את התספורת הראשונה כדי לעשותו בימי חול המועד כדי להרגיל השמחה ברגל), ואולי גם השאלה של הליכה לקברו של צדיק בחול המועד – ולא רק שאלת דחיית התספורת כדי לעשותו במירון (כשאינו בל"ג בעומר).

ג. גם יש לציין מ"ש באג"ק ח"ח ע' של (י"ג ניסן תשי"ד): "אף שע"פ מ"ש באחרונים יש למצוא היתר לעשות התספורת בימי הספירה, במכש"כ מחוה"מ (עיין שערי תשובה סי' תקל"א), בכל זה כיון שלא ראיתי נוהגין כן, ובפרט הידוע במנהג ישראל לעשות תספורת בל"ג בעומר, הנה לדעתי יעשה זה ביום הנ"ל, ואם אפשר במירון" (ועד"ז שם ח"ט ע' ד). [וע"פ מ"ש כאן "כיון שלא ראיתי נוהגין כן", הרי בערב שבת ד' סיון שהמבוגרים מאנ"ש בודאי ראינו נוהגים להסתפר אז (עכ"פ חלק חשוב מהם) – הנה לכאורה פשוט שיש להתיר ולחייב לעשות אז את התספורת הראשונה של בני ג' שנה].

שם ח"א ע' ה (ב' ניסן תשט"ו – לרש"ז העכט ע"ה משיקאגא): "מ"ש בנוגע להתספורת של בנו ש' אם לדחותה, הרי לפלא הדבר למה לעשות ככה, כיון שמנהג ישראל לעשות התספורת ביום מלאת שלש שנים ה"ז השעה טובה ומוצלחת, ומי יודע עד מה אם ביום אחר שרוצים לעשותו וועט מען צוטרעפין לעת רצון כזו, ואף שלכאורה קצת סתירה לזה ממ"ש בבאר היטב לאו"ח סי' תקל"א] ס"ק ז' דמותר להשהות כו', הרי שם טעם דע"פ תורה". שם ח"ט ע' רפו (ו' אייר תש"כ): "יש להעיר שהתירו לעשות תספורת למלאת שלש שנים בחוה"מ (עיין שו"ע או"ח סי' תקל"א בשערי תשובה)".

וראה שו"ע או"ח סי' תקלא, ס"ו: "קטן מותר לגלח במועד אפילו נולד קודם הרגל. [ובהגהת הרמ"א שם:] ואפילו בפרהסיא שרי", ובמג"א, פרמ"ג ולבושי שרד שם מבואר, שמדובר בכל קטן שפחות מ"ג שנה (אלא שקטן שנראה כגדול אפשר מותר רק בצנעא).

ובבאר היטב שם, סוף סק"ז: "מותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן עד המועד, ומגלחין על ידי ספר ישראל, גן המלך סימן ס"ב". ובשערי תשובה שם

סק"ז מפרט יותר: "קטן. עיין באר היטב. ועיין בגן המלך שכתב וז"ל, ומותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן כדי להרגיל השמחה במועד, ומצוה נמי איכא בכך כו' ע"ש. והענין של השמחה הוא מנהג ארץ ישראל גם כן, שעושין שמחה בתגלחת הראשונה של קטן, שמחנכין אותו במצוה להיות לו פיאות הראש..." (ע"ש שמביא גם מ"ש בפע"ח בענין הליכה לקבר רשב"י ובנו במירון בל"ג בעומר, והנהגת האריז"ל בזה).

ואף שלכאורה אין מנהג חב"ד לדחות את התספורת עד לחוה"מ כדי להרגיל השמחה במועד (וראה אג"ק ח"כ דלעיל, שהרבי הורה להתייעץ עם רבני אנ"ש בנוגע לדחיית ג' ימים עד יום א' של חוה"מ פסח כדי לעשות התספורת במירון – ורק שנוהגים לעשות התספורת בזמנו כשחל יום ההולדת בחוה"מ סוכות או בימים הראשונים של סוכות, כמ"ש בשם הרי"ל גראנער (בשם הרבי) ורז"ש דווארקיין ע"ה בשבט הברית ע' 127 הערה 3, והסכים לזה בנתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 165), הנה מהציונים שבמכתבים הנ"ל לבאה"ט ושערי תשובה הנ"ל, לכאורה נראה שהרבי מתחשב בהוראתם להתנהג כן.

ולפ"ז לכאורה י"ל, שבנדון של תספורת בערב שבת ד' סיון, הרי מכיון שמנהג העולם וטבע בני אדם הוא להשתעשע במיוחד עם הילד (ומראהו החדש) בימים הראשונים שלאחרי התספורת הראשונה, ולהיות שמח מזה – הרי זהו עוד טעם לעשות את התספורת דוקא בד' סיון לפני חג השבועות, כדי להרגיל שמחה זו בחג השבועות.

ד. ומצינו עוד ענין בזה באג"ק ח"ה ע' כא-ב (כ' מ"ח תשי"ב – ההדגשה בהמקור): "ובמענה על הודעתו אשר ביום ו' טבת הבע"ל יתמלאו שלש שנים לבנם . . . ומה ששואל אם לעשות התספורת ביום ההולדת או לדחותה לל"ג בעומר – הנה אם אין מנהג קבוע ומקובל אצל אנ"ש לדחות לל"ג בעומר אין נראה לי לדחות התספורת והחינוך (כנ"ל במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר) לזמן ארוך כ"כ, ובפרט שגם רגל באמצע וי"א (ראה ס' מהרי"ד ח"א קסט, ב) אשר התספורת זו שייכת לראשית הגז, שזהו ממתנות כהונה, ולכל היותר יכול לעשות תספורת גם בל"ג בעומר, היינו שאז יקרא סיום התספורת".

ומ"ש כאן "שגם רגל באמצע וי"א . . . שייכת לראשית הגז, שזהו ממתנות כהונה", לכאורה פירוש, שכיון שהתספורת שייכת לא' מהמתנות כהונה, לכן שייך בזה (בפנימיות הענינים) הענין של איסור בל תאחר.

[ואולי קאי בזה בשיטת המקנה לקידושין כט, ב ד"ה תנו רבנן (בנוגע לפדיון הבן): "דאם הגיע כבר זמן הפדיון קודם הרגל, פשיטא דצריך לפדות מיד, כמ"ש התוספות בריש ר"ה דבכל נתינת הכהן עובר בהם משום בל תאחר, אם כן הוא אמר שם דברגל אחד עובר בעשה, ולר"מ דהוא סתם ת"ק דר"י עובר אפי' בלאו דבל תאחר" ע"ש.

ודלא כהטורי אבן לר"ה ד, א ד"ה ומעשרות: "ומאי שנא מכל מתנות כהונה כפדיון הבן ופדיון פטר חמור וכיוצא בהן שאין עובר עליו בבל תאחר, דהא לא חשיב להו בברייתא..." ע"ש.]

ועפ"י יש עוד טעם בנדון דידן להצריך שהתספורת יהי דוקא בערב שבת ד' סיון, כדי שלא יעבור עליו הרגל דחג השבועות.

[ואף שכתב הטורי אבן לר"ה ד, ב ד"ה ורבנן: "מידי דהוי אחג השבועות, דכל עצמו של חג אינו אלא יום אחד, מכל מקום הואיל ויש לו תשלומין כל שבעה חשיבי כל שבעה לענין עשה ולא תעשה דבל תאחר כעצמו של רגל כמו שאפשר לקמן, ואין עובר עד שעברו כל שבעה ימי תשלומין" ע"ש – כבר הובא בהעו"ב גליון תתקפ"ב ע' 37 שמבואר דלא כהטו"א ברמב"ן לסוכה מת, א (ד"ה ואפשר עוד): "מידי דהוה אעצרת, שיש לה תשלומין כל שבעה, ואפ"ה כל שלא הקריב בעיקר הרגל עובר בעשה ולר"מ עובר בבל תאחר". ולכאורה מוכח כן מסוגיית הש"ס בר"ה ו, ב (ורש"י ד"ה א' מלא) שלגבי בל תאחר, אם שבועות חל בו' סיון, כיון שהגיע לז' סיון נחשב שעצרת עבר עליו. וראה דברי יחזקאל סימן יג, סוף ענף א שהביא דברי הרמב"ן הנ"ל נגד הטו"א, והוסיף שגם מדברי התוס' בביצה יט, ב משמע כהרמב"ן ע"ש.]

ולפי כל הנ"ל נראה שבקביעות כשנה זו, כשערב שבועות חל בשבת, יש לעשות התספורות של הילדים שיום הולדתם הוא לפני ה' סיון, ביום ו' ערב שבת קודש ד' סיון.

ה. שוב שמעתי מא' שלמד בלוד בשנותיו של ר' חיים אשכנזי ע"ה, ושאלו רח"א למה הסתפר בערב שבת בקביעות כזו, הרי אדמו"ר נ"ע לא הי' דעתו נוחה מזה כמ"ש בהיום יום, ואמר לו רח"א שאחיו הרמ"ש אשכנזי ע"ה הי' לו משהו בנושא זה מהרבי – אבל התלמיד לא בירר אצל הרח"א את הפרטים בזה. ואולי במשפחת אשכנזי שליט"א ידועים הפרטים שבזה.

ושוב ראיתי שבהעו"ב גליון א' קמז השיב הר"ג שי' אבערלאנדער לא' משואליו, שמה שא' מרבני אנ"ש הורה (בנוגע למבוגרים) שבקביעות כזו יש להסתפר רק לאחר יו"ט – "שתקע הדבר ולא יאמר" מהטעמים שמבאר שם. ואולי הרב הנ"ל שהורה לאחר את התספורת הראשונה עד לאחר יו"ט, ס"ל כן גם בנוגע למבוגרים (ואולי זהו אותו "א' מרבני אנ"ש") – אבל כנ"ל לכאורה דבריו צ"ע בפרט בנוגע לתספורת הראשונה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכל הנ"ל, ובפרט להודיע אם יש להם הוראות מרבני אנ"ש או קבלה מזקני החסידים וכיו"ב בנוגע למנהג חב"ד בזה.

טעות הדפוס?

דרך אגב, יש להעיר ממה שנראה כטעות דמוכה בתאריך המכתב לר"י גולדברג שבאג"ק ח"ט ע' נח (וכ"ה בלקו"ש חכ"ז ע' 334): "ב"ה, כ"א אייר, תשי"ד . . ולהודעתו אשר ביום ג' אייר נמלאו לו שלש שנים לבנים . . נראה לי שההסתפרות תעשה בל"ג בעומר ויהי' בשעה טובה ומוצלחת" – שמשמע שהמכתב נכתב לפני ל"ג בעומר. ואולי התאריך צ"ל י"א אייר.



אבלות דספירת העומר

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר - להבים, ארה"ק

בזמן מיתת תלמידי רבי עקיבא מצינו לכאורה ד' שיטות: א. פשט הגמרא ביבמות (ס"ב ע"ב): "תנא, כולם מתו מפסח ועד עצרת", שמשמע לאורך כל המ"ט ימים. ב. ספר המנהיג: מפסח ועד פרוס העצרת, היינו עד ל"ד בעומר (וראה ב"י סימן תצ"ג, ושו"ע שם). ג. המאירי (יבמות שם): "וקבלה ביד הגאונים ז"ל שביום ל"ג בעומר פסקה המגיפה". ד. האחרונים בשם התוספות: מתו בין פסח לעצרת רק בימים בהם אמרו תחנון.

והנה, בשו"ע ריש סימן תצ"ג כתב: "נוהגין שלא לישא אישה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו". ומשמע לכאורה כפשט הגמרא דיבמות.

אמנם בסעיף ה' כתב וז"ל: "ל"ג ימים, יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף לפיכך נוהגין קצת להרבות בשמחה ביום זה ואין אומרים בו תחנון לפי שבו ביום פסקו למות ואף שמתו מקצת מהם ביום זה מכל מקום הרי לענין אבילות יום האחרון אנו אומרים מקצת היום ככולו כמ"ש ביו"ד סי' שצ"ה לפיכך כשנוהג אבילות שעה אחת או פחות ביום ל"ג דהיינו שמונע מלהסתפר עד לאחר שהאיר היום בל"ג די בכך ומותר לו להסתפר בל"ג לאחר שעברו משהו מהיום ולישא בו אשה".

וממשיך בסעיף ו': "ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר מכל מקום כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו לכן עולה הל"ג בעומר ג"כ לחשבון הל"ג ימים שנוהגין בהם אבלות".

וצ"ב בדבריו:

א: בדיעה הראשונה כותב הסיבה דאבלות ימים אלו - מיתת התלמידים בימים שעד ל"ג בעומר, שאז פסקו מלמות. ולכאורה דעתם כגאונים שבמאירי. אמנם בדעה השניה אינו כותב מתי לדעתם מתו תלמידי רבי עקיבא, והוא לכאורה כהדעה שמובא בשם התוספות. וצ"ב מדוע לא הביא רבינו ההסבר דזמן האבלות לדעתם.

[ובכלל, ביאור דעתם הוא לכאורה כמו שמאריך ה"ט"ז (סק"א): 'כ' הב"י שטעמם ע"פ מ"ש אחרונים בשם התוס' של"ג בעומר אין לו מעלה מצד עצמו שפסקו מלמות, אלא לסימנא בעלמא נקטו סי' ל"ג, דהיינו שבימים שא"א תחנון לא מתו וא"כ כשתסיר מן המ"ט יום ז' ימי פסח וז' שבתות וב' ימי ר"ח שהם ט"ז ימים שאין אבלות נוהג בהם, נשארו מן המ"ט יום ל"ג יום". דהיינו, שכל ענין ל"ג בעומר, אינו בגלל שפסקו מלמות ביום הל"ג, אלא שהיו בכלל ל"ג ימים שבהם מתו, וכסימן לכך מציינים את היום הל"ג כיום שבו פסקה המגיפה בגלל המספר ל"ג אך לא שבאמת פסקה ביום זה. ולפי"ז לכאורה היא הדעה השניה שבשוע"ר, אלא שהם סוברים שיש לציין את אותם ל"ג ימים, לא מתחילת ספירת העומר אלא בין ר"ח אייר עד לערב (שבועות)].

ב: מ"ש בסעיף ה' 'ואף שמתו מקצת מהם ביום זה, מ"מ, הרי לענין אבלות יום האחרון אנו אומרים מקצת היום ככולו כמ"ש ביו"ד סימן שצ"ה, לפיכך כשנוהג אבילות שעה אחת או פחות מיום לג... די בכך".

ולכאורה דין האבלות דספירת העומר שונה לגמרי מדיני האבלות הרגילים. דשם סופרים את ימי ה'שבעה' וה'שלושים' מיום הפטירה, ולכן ניתן לומר שביום האחרון קצת ממנו נחשב כולו. כעין הקלה ביום האחרון שהוא הרחוק ביותר מיום הפטירה - הסיבה לאבלות זו. אמנם כאן, כל יום במשך כל הל"ג ימים הוא כמו היום הראשון, שהרי באותו היום גופא היתה פטירת תלמידים, וכן הוא ביום ל"ג בעומר שבו ביום נפטרו כמה, ואם כן למה נחיל גם כאן את דין מקצת היום ככולו?

ג: בס"ו, כשמביא הדעה השניה שאותם הל"ג ימים הם מר"ח עד ערב שבועות, כתב 'ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר מ"מ כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו לכן עולה הל"ג בעומר גם לחשבון הל"ג ימים שנוהגים בהם אבלות". ויש לעיין למה לדעה זו מותר להסתפר בל"ג בעומר?

ד: למה נחשב לדעתם מקצת יום ל"ג ככולו, הרי אמרינן שדין זה דמקצתו ככולו הוא רק ביום האחרון?

והביאור בדרך אפשר:

פשוט ליה לרבינו שדברי המאירי שפסקו מלמות בל"ג בעומר, הם הדעה שנקטינן להלכה לכולי עלמא, ואם כן יש לשמוח ביום זה ולא לנהוג בו מנהגי אבלות. וכן פשוט ליה לרבינו שיש לציין הל"ג ימים בדרך של סימן בלבד. היינו שאבלות

הל"ג ימים לא חייבים להיות בדווקא באותם הימים שמתו התלמידים, אלא יש לנהוג אבלות במספר ל"ג ימים כנגד הל"ג ימים בהם מתו התלמידים.

ומביא בזה שתי דעות, האחת שאותם הימים עדיף לעשות ממש באותם הימים שמתו בפועל. [וכנ"ל לא מדין של אותם הימים ממש אלא מדין סימן], והשניה שימים אלו הם מר"ח אייר עד לפני שבועות.

ונקודת מחלוקת שתי הדעות היא, האם אותם ל"ג הימים הם יחידה אחת של ל"ג ימים או שכל יום הוא יחידה בפני עצמה:

לדעה הראשונה הם יחידה אחת של ל"ג ימים, והיות שיש את יום ל"ג בעומר שבו פסקו מלמות ואין לנהוג בו מנהגי אבלות, אין לנו ברירה אלא לציין בזמן שבין פסח לל"ג בעומר, שרק בזמן הזה יש לנו ל"ג ימים ברצף – למרות שהיה עדיף מלכתחילה להתחילם רק לאחר חודש ניסן. כי אם היינו עושים זאת בימים אחרים ול"ג בעומר היה באמצע, למרות שבו עדיין נוהגין במקצת היום מנהגי אבלות, מ"מ כיון שמקצת היום ככולו הוא דין רק של היום האחרון, אינו יכול להוות 'גשר' של ממש בענין האבלות מיום שלפניו ללאחריו, ואין לנו ל"ג ימים ברצף.

ולפי זה מובן מדוע היום האחרון הוא ממש כשאר דיני אבלות, כי לא נוהגים בו אבלות מצד מה שהיה באותו היום, אלא הוא רק הסיום של היחידה דל"ג הימים.

אמנם לדעה השניה שכל יום מל"ג הימים הוא כיחידה בפני עצמה, ניתן לדחות ללאחר חודש ניסן ואז לציין ל"ג ימים, כי אין בעיה בעצירה החלקית בל"ג בעומר כי לא צריך אותם כיחידה אחת. ולכן ניתן לומר גם על ל"ג בעומר את המקצת ככולו כי היום שלאחריו אינו ממש המשך ליום זה וכל יום הוא כיום האחרון. [וזה שאין אומרים כן בכל הימים ובכל הל"ג ימים ינהגו באבלות רק עד הבוקר, כי אז הווי האבלות כחוכא ואיטלולא].



אבלות על נפל

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' נטעי גבריא אל הל' אבלות ח"א פרק קלה ס"ח, אודות נפל, כתב: "אין דין אנינות עליו, וחייב בכל המצוות, רק אסור בבשר ויין... [ודברים שבינו לבינה]". וציין (הע' ט) ל"ברכי יוסף, רעק"א סי' שמ"א ס"א, פתחי תשובה ס"ק א, הגרא"ז מרגליות ס"ה".

אמנם בברכי יוסף שם (ס"ק א) מסיק מס' דבר משה ע"פ הירושלמי שאין לו אנינות.

ובפתי תשובה הביא מס' תפארת למשה שנסתפק אם אסור בבשר ויין כיוון שחייב לקברו, ונראה דבתינוק שנפטר תוך שלושים יש להחמיר כיוון דרובם אינם נפלים אלא דבאבל מקילין, עכ"ד. וברעק"א שם מביא מהתפארת למשה מסקנתו [אחרת!] לאסור בבשר ויין, ולעניין ק"ש ותפילין צ"ע.

ובחידושי הגרא"ז מרגליות בסוף השו"ע הל' אונן מסיק שאין אונן עליו אם לא שידוע שכלו לו חדשיו.

ובשו"ע השלם בילקוט מפרשים מס' תשובה מאהבה, שנקבר רק משום טומאה ואין לו אנינות. וכן בגיליון מהרש"א על הדף מדייק מלשון המחבר "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל" שבנפל, אף להמג"א שכ' דמצוה לקבורו, מ"מ אין אנינות.

ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חאו"ח סי' טז וחיו"ד סי' צ מסיק שאין מצוה לקבור נפל ביו"ט (ולדעתו גם המג"א רק נסתפק בזה).

וכן בשו"ת זרע אמת לר' ישמעאל הכהן סי' קלח מסיק (שאין חיוב קבורה, ולכן) אין לו אנינות.

רק מס' חדרי דעה הביא בילקוט מפרשים שם, שחייב לקברו ולכן יש לו אנינות.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ו סי"ט-כ פסק (כהמג"א שם) שתינוק שמת בתוך ל' לידתו, אם גמרו שערו וציפורניו קוברין אותו ביו"ט ראשון ע"י נכרי וביו"ט שני ע"י ישראל (אלא אם מת קודם המילה), ואם לא גמרו, או שידוע שלא כלו לו חדשיו, כיוון שאינו בן קיימא אין בזיון אם משהין אותו עד הערב. ולא הזכיר כלל (כמו שלא הזכיר המג"א) אם יש לו אנינות.



מנהג חב"ד בנוגע איזה ל"ג ימים נוהגין בהן חומרת ימי העומר

הת' מנחם מענדל טייטלבוים
תלמיד ביישיבת תות"ל המרכזית

בנוגע להחומרות של ימי העומר שמקיימים כאבלות להכ"ד אלפים מתלמידי ר"ע שמתו, נחלקו המנהגים באיזה ל"ג ימים מקיימין אותן. וכך כותב אדה"ז בשלחנו

(סתצ"ג ס"א): "נוהגין שלא לישא אשה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו.

"ל"ג ימים: יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף (ס"ה)..."

"ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות. ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר, מכל מקום כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו לכן עולה הל"ג בעומר ג"כ לחשבון הל"ג ימים שנוהגין בהם אבילות.

"ועל פי דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה, אלא שהם אין מסתפרין ונושאים בר"ח אייר אלא עד ר"ח בלבד ולא עד בכלל כדי שיהיו נוהגין אבילות ל"ג ימים שהן מתחילין בר"ח אייר ומסיימין ביום ראשון של הגבלה ומקצת אותו יום האחרון הוא ככולו ולכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך (ס"ו)".

ומכריע אדה"ז בשאין שם מנהג המקום (שם ס"ז): "אם יש לו ספק במנהג המקום אינו יכול לתפוס קולי המנהגים, דהיינו שינהג היתר עד ר"ח אייר כסברא האחרונה וגם ינהג היתר מל"ג בעומר ואילך עד ערב עצרת כסברא הראשונה, כיון שב' קולות אלו סותרות זו את זו. אבל יכול לתפוס חומרי המנהגים, דהיינו שינהג איסור מפסח ועד ערב שבועות או עד יום ראשון של הגבלה חוץ מל"ג בעומר.

"ואף שנוהג ב' חומרות שסותרות זו את זו אינו ככסיל ההולך בחושך כיון שעשה כן מחמת הספק שנסתפק לו איזה מנהג הוא עיקר. ומכל מקום אין צריך לעשות כן, אלא יכול לתפוס איזה מנהג שירצה ואין חוששין שמה מנהג מקום הזה אינו כן כיון שאבילות אינה אלא מנהג בעלמא אין להחמיר בספיקא."

היינו שאף שיכול לאחוז בב' החומרות "אינו צריך לעשות כן" הואיל והוא רק מנהג.

והנה ידוע שמנהגנו כן להחמיר כשתיהם, וחיפשתי המקור על זה. (במראה מקומות על השו"ע ציין לשלחן המלך ע' קלה (אלאשווילי, תשנ"ב) אבל שם לא כתב כלום בזה.) מה שמצאתי מקור לזה (ע"י חיפוש בהמ"מ לקישו"ע החדש) הוא בלקו"ש חל"ז ע' 122 הע' 8. ושם: "דאף שיש נוהגין שמל"ג בעומר ואילך מותר להסתפר ולישא אשה ולא נוהגין אבילות כו' (שו"ע או"ח סתצ"ג ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ה), מ"מ מנהג חב"ד ועוד הוא שנוהגין איסור תספורת כו' גם לאחר ל"ג בעומר (שו"ע שם ס"ג. מג"א שם סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ו)."

וצריך ביאור, (מלבד זאת שהי' צריך להיות לכאורה איזה מקור קדום ללקו"ש חל"ז למנהג שהי' קיים זמן הרבה לפני, הנה) שם מציין הרבי לסעיף ו' שם מובא

השיטה שהל"ג ימים הוא מר"ח אייר עד סיון, והרי אין זו בלבדה מנהגנו, אלא מחמירים אנו גם כדעה הראשונה המובא בסעיף ה', ואיך הו' סעיף ו' מקור למנהגנו "שנוהגין איסור תספורת כו' גם לאחר ל"ג בעומר". (ב) הרי בסעיף ז' הכריע אדה"ז שאין צורך לאחוז בב' צידי המנהג כנ"ל. והדרא קושיא לדוכתא: מהו המקור המקורי למנהג חב"ד לאחוז בב' צידי החומרא, כשאדה"ז פסק להדיא דאין צריכים'.



הערות קצרות על ספר קסת הסופר עם פסקי הרב וצ"צ

הת' יחיאל צירקינד
ישיבת תות"ל מאריסטאון

סימן ג

א. כתב בהערות ועיונים אות 1 "רבינו לא כתב דהלמ"מ דסת"ם נכתבין בדיו, אלא כתב דתפילין נכתבין בדיו, ורק אחרי שביאר מה נקרא דיו כתב דסת"ם נכתבין בדיו, ונראה לפרש לשונו הזהב, דהנה מקור הדין שיש הלמ"מ לכתוב בדיו הוא מירושלמי (וכמ"ש רבינו בשוה"ג שלו), וז"ל "הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות וכותבין בדיו ומסרגלין בקנה וכורכין בשיער וטולין במטלית ודובקין בדבק ותופרין בגידין כו'", ומהמשך הברייתא נראה דאיירי בתפילין דכריכה בשיער ומטלית ומטלית היא בתפילין דוקא כמ"ש רבינו בסי' ל"ב סעי' ס"ח (ומשם למדנו בכ"ש למזוזה וס"ת), כ"כ המפרשים על אתר, וכן הבין הרמב"ם עיין כס"מ פרק א' מהלכות תפילין הל' ג', אך הרי"ף והסמ"ק סי' קנ"ג ועוד ראשונים חלקו וסברי דאיירי בס"ת ופירשו את הברייתא באופן אחר, והתשב"ץ ח"ג סימן ר"ז כתב "איני יודע טעם השמטת הרמב"ם לזה הירושלמי, ורבו הרי"ף ז"ל ואחרים כתבוהו להלכה ויש לסמוך עליהם", ולפי מה שכתבנו אין כאן קושיא דהרמב"ם כתבו בדיני תפילין ולא ס"ת דלדעתו איירי בתפילין ופשוט ... ולכן כתב רבינו הלמ"מ דתפילין נכתבין בדיו, ולא כתב ס"ת, דהוא פסק כרמב"ם אשר ירושלמי זה איירי בתפילין."

כל הפילפול הזה אינו:

(א) שמ"ש שרבינו ורמב"ם סברי שהלמ"מ בדיו הוא רק בתפילין, הרי מבואר מסוף דבריהם שסברי הלמ"מ הוא על כולם שזוה לשונם (רמב"ם הל' תפילין פ"א

(1) והענין ח"א שאולי י"ל שהוא משום שהיו בחב"ד כמה מנהגים בדבר, והואיל והפסק הוא שכשיש מנהג אין לשנות, א"כ בפועל עם הזמן נהגו כולם במנהג של השני, עש שהמנהג היה לנהוג אבילות כל מ"ט.

ה"ה וש"ע רבינו סי' לב ס"ד) "א"כ מה מיעטה הלכה שנאמרה למשה מסיני שיהיו כותבים בדיו למעט שאר מיני צבעונים ... שאם כתב בסת"ם אפילו אות אחת בשאר מיני צבעונים או בזהב הרי אלו פסולים".

(ב) ומ"ש בשם כסף משנה שם ה"ג שז"ל הרמב"ם שם "עשרה דברים יש בתפילין כולן הלמ"מ ... שכותבין אותן בדיו. וז"ל הכסף משנה שם "שכותבין אותן בדיו וכו'. ברייתא בשבת פרק הבונה (דף ק"ג) כתב שלא בדיו יגנוז. ומ"ש שהוא הל"מ. ירושלמי פ"ק דמגילה כתבו הרי"ף סוף הלכות ס"ת: "ונעלם ממנו שבהלכה י"ב כתב הכסף משנה "ירושלמי פ"ק דמגילה כתבו הרי"ף סוף הלכות ס"ת ... וכיון דסתמא אמרין בירושלמי ...".

(ג) ומ"ש שמהמשך הברייתא נראה דאיירי בתפילין, הרי יש עוד דברים בהמשך הברייתא והם בס"ת וספרי נ"ך כמו "צריך ליתן ריוח בספר מלמעלן שתי אצבעות ומלמטן שלש ר' אומר בתורה מלמעלן שלש ומלמטן טפח וצריך שיהא משייר בין ספר לספר כמלא ארבע שיטין ובנביא של י"ב שלש" ולכן נראה דקאי אכולם.

(ד) ומ"ש שהמפרשים על אתר כ"כ (שמיירי בתפילין) זה אינו שהרי הפני משה מפרש ברישא הוא סתם ולא כתב אי בס"ת או בתפילין (ובסיפא מפורש בהברייתא שמדבר בס"ת ושאר ספרים), ובקרבן העדה אע"פ שמפרש הרישא בתפילין, מ"מ הסיפא מפרש בס"ת ושאר ספרים.

(ה) ומ"ש שרבינו למד דינים אלו לס"ת ומזוזה בכ"ש, זה אין לו מקור ואדרבא כתבו הראשונים (הגהות מיי' ה' תפילין פ"א ה"ג ועוד) שלומדים ממה שכתב בגמ' (מגילה ח:): "אין בין ספרים לתו"מ אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותו"מ אינן נכתבות אלא אשורית" שכל דבר שהוא באחד מהם הכולם חוץ ממה שנתבאר בהדיא.

(ו) ומ"ש שהרי"ף סבר דאיירי בס"ת, לאו דוקא, אע"פ שמביאו בהל' ס"ת יכול לומר שהוא קאי אכולם, ומה שמביאו רק בהל' ס"ת הרי יש כמה דברים שמביאים בהל' ס"ת ולא כפלם בהל' תפילין או מזוזה אע"פ ששייך גם להם.

(ז) ומ"ש לתרץ קושית התשב"ץ, קושית התשב"ץ הוא למה הדין דדובקין מטלית על הנקב בדבק בס"ת, ולא כתב הרמב"ם הדין דדובקין בדבק כלל.

והמשיך באות 1 "וצ"ע על רבינו ושאר הפוסקים דסברי דאיירי בתפילין למה לא כתבו אצל שאר דיני הברייתא דהם הלמ"מ, או שחייבים לעשותם, ולכאורה זהו טעם המנהג שדובקין בדבק כשר שכתב רבינו סעי' ע"ב מכיון שהוא הלמ"מ וכמ"ש בסעי' ס"ח דהלמ"מ צ"ל ממין המותר בפיו."

אין צ"ע על רבינו ושאר הפוסקים, שמ"ש הברייתא שכותבין בעורות הוא בשו"ע רבינו סי' לב ס"ט וי"ד, ומ"ש הברייתא שכותבין בדיו הוא בשו"ע רבינו סי' לב ס"ד,

ומ"ש הברייתא שמסרגלין בקנה הוא לא בתפילין כיון שפסק בבלי (מנחות לב:)
 "תפילין לא בעי שרטוט" אבל כתבו לגבי מזוזה בשו"ע רבינו סי' לב ס"ח (וס"ת כתבו
 הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הי"ב), ומ"ש הברייתא שכורכין בשיער הוא בשו"ע רבינו
 סי' לב סס"ט, ומ"ש הברייתא שתופרין בגידין הוא בשו"ע רבינו סי' לב סע"ד, אבל
 מ"ש הברייתא שטולין במטלית ודובקין בדבק הוא מחלקות, י"א טולין במטלית הוא
 בתפילין שכורכין על הפרשיות (שיטת הרמב"ם הל' תפילין פ"ג ה"ח) מובא בשו"ע
 רבינו סי' לב סס"ח, אבל י"א שטולין במטלית ודובקין בדבק הוא כשיש נקב בקלף
 דבוקין מטלית על הנקב (שיטת נמוקי יוסף סוף הל' ס"ת), וזה מובא בטור יו"ד סי'
 ר"פ וכתב שזה מחלוקת בין המהר"ם והרא"ש שלדעת המהר"ם הוא אסור לגמרי,
 וא"כ אינו יכול לקרות לו הלמ"מ, אבל י"א שאם היו התפילין כתובין על ד' עורות
 מותר לדבק אותן ולהניחן בתוך תפילה של יד (וזה שיטת הקרבן העדה על הירושלמי
 שם) ואינו יכול לומר שזה הלמ"מ שהרי פסק בבבלי (מנחות לד:) שא"צ לדבק מ"מ
 המנהג לדבקם וכן מובא בשו"ע רבינו סי' לב סע"ב.

ב. כתב בהערות ועיונים אות 2 "רוב הלכה זו העתיק המחבר משו"ע רבינו, ולשון
 רבינו "אין וכו' אלא" לא מצאנוהו במקורו בירושלמי מגילה פ"א ה"ט וגם בשו"ע
 ושאר פוסקים, ויש לדייק מלשון זה דהוא גם לעיכובא, עי' תוס' מנחות פ"ג ע"ב
 ד"ה מתני'..."

למה צריך לדייק זה, כיון שכתב בתחילה שהוא הלמ"מ, וכתב בסוף "שאם כתב
 בסת"ם אפילו אות אחת בשאר מיני צבעונים או בזהב הרי אלו פסולים וצריכים
 גניזה" למה לא יהיה לעיכובא?

ג. כתב קסת הסופר סעיף א "ואם (זהו ט"ס וצ"ל "שאם" כ"ה בכל המהדורות
 של קה"ס וכ"ה בשו"ע רבינו) כתב [בסת"ם] אפי' אות אחת בשאר מיני צבעונים או
 בזהב הרי אלו פסולים"

כתב בהערות ועיונים אות 8 "ע"פ מה שהארכנו בהערות בסעיף זה מובן למה
 המחבר לא העתיק מילה זו (כוונתו ל"בסת"ם") אף שרוב הסעי' הועתק מרבינו משום
 דהביא דעת הרמ"א אשר סובר דדין זה הוא רק בס"ת ולא תו"מ, משא"כ לרבינו אשר
 לא הביאו."

וממשיך קסת הסופר "וכן אסור לכתוב שום שם מתנ"ך שלא בדיו וי"א דלא בעינן
 דיו רק בס"ת [רבינו חולק על שיטה זו]"

כתב בהערות ועיונים אות 9 "מקור י"א זה הוא מהרמ"א ביו"ד סי' רע"א ס"ו וז"ל
 "וי"א דלא בעינן דיו רק בס"ת", (ויסודו מהמרדכי, ומהתוס' שבת קט"ו ב' ד"ה מגילה
 ומנחות ל"א ב' ד"ה עשאה ועוד, כמ"ש בביאורי הגר"א שם סקכ"ב), דלשיטתם למדו
 אשר הברייתא דשבת ק"ג ע"ב "כתב שלא בדיו יגנו" איירי בס"ת כדמשמע ממנחות

ל"א ע"ב, אך רבינו נקט כירושלמי כמו שהארכנו בהערה 1. (שם כתב שרבינו מפרש הירושלמי בתפילין ומשם למדנו בכ"ש למוזוה וס"ת ועיין לעיל שדברנו בזה).

זה אין דעת הרמ"א שהרי בהלכות תפילין (או"ח סי' ל"ב ס"ג) כתב בד"מ "עיין ביו"ד סי' רע"א איזה דבר נקרא דיו שכשר לכתוב בו ספרים ותפילין" ובשו"ע כתב "כתבם בדיו שחור בין שיש בו מי עפצים בין שלא במי עפצים: (הגה) ולכתחלה יחמיר לכתוב בדיו העשויה מעשן עצים או שמנים שרוים במי עפצים וכמו שיתבאר ביו"ד סי' רע"א. (ע"כ הגה) ובהלכות מזוזה (יו"ד סי' רפ"ח ס"ז) כתב הטור ושו"ע "דינה לענין דיו כמו בס"ת" ולא העיר על זה לא בד"מ ובהגהות על שו"ע. אלמא דלא פליג על הטור וב"י וכל הראשונים והאחרונים דפסקו דצריך דיו.

ולהעיר שהשיטה שסבר ש"אסור לכתוב שום שם מתנ"ך שלא בדיו" הוא מובא גם ברמ"א שם, ומאין יודע שרמ"א פסק כ"א, הרי הכלל הוא שכשמוכא מחלוקת בשו"ע אם הוא סתם ואח"כ י"א הלכה כסתם. ואפילו אם נאמר שהלכה כ"א, המעיין בדברי התוס' והמרדכי יראה שלא כתבו כן אלא למעט שאר ספרים ולא תו"מ שאמר בגמ' בשבת "אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו" וכתבו התוס' "מגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו. משמע דשאר ספרים לא בעי ספר ודיו וקשה דבפ' המוציא יין משמע דספר תורה בעי ספר ... ודיו נמי צריך כדאמר בפרק הבונה (שבת קג:) כתבה שלא בדיו או שכתב האזכרות בזה הרי אלו יגנוזו ותיירץ הרב יוסף דס"ת ודאי בעי ספר ודיו והכא איירי דווקא בשאר ספרים" ואין לנו פסק כ"ק אדה"ז כיון שאין לנו יו"ד סי' רע"א בשו"ע רבינו.

ד. כתב קסת הסופר סעיף ב "אפי' כתב מתחלה בדיו שחור ואחר זמן נתקלקל הדיו ונעשה אדום נמי פסול [ולשיטת רבינו עיין בהערה]"

כתב בהערות ועיונים אות 10 "כתב רבינו (סי' ל"ב סעי' מ') 'אותיות ותיבות שנמחקו קצת אם רשומן ניכר כל כך שתנינוק שאינו לא חכם ולא טפש יכול לקרותן מותר להעביר קולמוס עליהן להיטיב הכתב ולחדש ואין בזה משום שלא כסדרן כיון שגם עכשיו הכתב הוא כשר ומה שמוסיף עליו אינו אלא שמשמרו שלא יתמחק יותר במה דברים אמורים כשמקצת צבע הדיו קיים אבל אם קפץ כל הדיו מהקלף ולא נשאר רק רושם אדמימות מהחלודה של הדיו כשמעביר הקולמוס עליהן ה"ז כותב שלא כסדרן ואין צריך לומר אם בתחלת הכתיבה לא היה הדיו שחור אלא דומה ללבן שהוכה מראיתו או לאדום וצריך להעביר עליהן קולמוס שיש בזה משום שלא כסדרן' ומקורו במ"א כמ"ש בשו"ג. וז"ל המ"א 'דוקא כשקצת צבע הדיו קיים, אבל אם קפצה כל הדיו מהקלף ולא נשאר רק רושם אדמימות מהחלודה של הדיו הוי שלא כסדרן'. ושם מפלפל ולא בא למסקנא.

מ"ש כ"ק אדה"ז "ואין צריך לומר אם בתחלת הכתיבה לא היה הדיו שחור אלא

דומה ללבן שהוכחה מראיתו או לאדום וצריך להעביר עליהן קולמוס שיש בזה משום שלא כסדרן" כתב בגליון שהוא בס' זכרונות (זכרון ט פרק ג) וכתב שם "ואמנם בענין הכתיבה רבו כמו רבו פסולים המנצאים כמו שאמרנו א"א לפרטם, אבל בדרך כלל נאמר תחילה בדבר הדי שכותבין בו שיש שאינם יודעים לעשותו כהוגן ואינו עולה בידם שחור כראוי, ולכן בעת הכתיבה עושין בו אותיות משונות מכמה גוונים נוטים לירוק ולאדום וללבן שהוכה ממראיתו, ואין זה נקרא דיו שחור כדינו, ולהעביר עליהם קולמוס הדעת נוטה שאינו מועיל, דעד כאן לא הותר זה כשרישומן ניכר ולא חשיב שלא כסדרן אלא באותיות שכתבו בתחילה בכשרות ובדיו שחור ושוב נמחקו קצת אבל בנדון דידן לא היה ולא נראה בהם שחור מעולם ולהעביר עליהם קולמוס הוי ככתובין מחדש ושלא כסדרן חשיב." ומדאמר ש"לא הותר זה אלא כשנכתבו בכשרות ושוב נמחקו קצת" ולא כתב גם כשינה מראיתו אלמא הוי שלא כסדרן.

וכתב באמצע אות 10 "ואולי יש להביא סמוכין ממ"ש רבינו ..."

זה אינו, שאין דורשין סמוכין אלא בתורה.

ה. כתב קסת הסופר סעיף ה "הלכה למשה מסיני שס"ת [רבינו לא הזכיר ס"ת] ומזוזה צריכין שרטוט"

לא הזכיר שירטוט בס"ת בסי' ל"ב מפני שאין זה מקומו ואין לנו יו"ד סי' רע"א שמדבר בשירטוט בס"ת בשו"ע רבינו.

ו. כתב לשכת הסופר סעיף קטן ג "כתב בס' בני יונה וז"ל ואם שרטט בדבר הצובע אינו פסול [בדיעבד] ימ"מ ה' ס"ת עכ"ל ... אבל אינו מוכרח. ומ"ש שם על הלבוש י"ל דהלבוש סמך על א"ע על מ"ש בהל' תפילין שפוסל. ועיין ב"י אהע"ז סי' קכ"ה."

כתב כ"ק אדה"ז סי' לב ס"ח "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו מפני שמקום השרטוט נשאר צבוע ובדיעבד כשר."

ז. כתב קסת הסופר סעיף ז "ואם כותב בימין ושאר מלאכתו עושה בשמאל או שכותב בשמאל ושאר מלאכתו עושה בימין אין לקבלו לסופר ובדיעבד אם כתב כשר כמו שולט בשתי ידיו [וכן פסק רבינו]."

כתב כ"ק אדה"ז בסי' כז ס"ט "ואפילו עושה כל מעשיו בימין של כל אדם אלא שכותב בשמאלו יניח תפילין של יד בשמאלו שהיא ימין של כל אדם שנאמר וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין ומדקשירה בימין מכלל דהנחת תפילין של יד על שמאל דביד שהוא כותב בה צריך לקשור את התפילין של יד על היד שכנגדו אבל אם כותב בימין של כל אדם אע"פ ששאר כל מעשיו עושה בשמאל של כל אדם ואפילו הוא כותב גם כן בשמאל כל אדם כיון דכותב גם כן בימין של כל אדם (בה הוא) צריך לקשור את התפילין של יד על היד שכנגדה", מ"מ לא פסק בהדיא אם הוא כשר או לאו.

סימן יג

ח. כתב על קסת הסופר סעיף ג "[ונראה מרבינו דא"צ שירטוט כ"א בשיטה העליונה]"

וכתב בהערות ועיונים אות 1 "רבינו לא התייחס במפורש לדין הס"ת, ולא הזכירו עם מזוזה ... אך הזכיר מחלוקת אם צריך לשרטט תמיד למעלה ולמטה ומן הצדדים, או יש לשרטט רק השיטה הראשונה, ופסק דהעיקר כשיטה שאינה מצריכה לשרטט תמיד ומביא על זה מקור מיו"ד סימן רפ"ד, דהיינו הל' ס"ת ונראה דכך למד רבינו שם."

זה אינו שהרי יו"ד סימן רפ"ד לא מדבר בשירטוט בס"ת אלא בשירטוט בשאר ספרים או בכל מקום שרוצה לכתוב ג' תיבות מתנ"ך אפי' על נייר באגרת וזה רק תקנת חכמים, אבל אינם מדברים אודות שירטוט בס"ת אלא ביו"ד סימן רע"א ושם כולם פוסקים שהלמ"מ שס"ת צריך שירטוט חוץ מר"ת (שמובא רק בטור ולא בשו"ע) ולית מאן באחרונים דסבירא כמותו ולמה יחלוק כ"ק אדה"ז על כולם ופסק כר"ת? וגם ידוע שספק דאורייתא לחומרא.



דיון על סי' ז בספר פסקי הרב על הלכות מילה

הרב מנחם מענדל צירקינד

בספר פסקי הרב על הלכות מילה (סי' ז) מביא דיון באם צריך לחזור בחול על ציצין שאינם מעכבים. ואחר שהביא מקורו בדברי הגמרא בשבת אם פרש"י, הביא מה שכתוב בשו"ע (סי' רסד ס"ה) "יש ציצים המעכבים המילה ויש שאינם מעכבים אותה. כיצד, אם נשאר מהעור עור החופה את רב גבהה של עטרה, אפלו במקום אחד, זהו המעכב את המילה וכאלו לא נמול. ואם לא נשאר ממנו אלא מעט, ואינו חופה רב גבהה של עטרה, אינו מעכב המילה. ומכל מקום אם הוא בחל, לכתחילה יטל כל הציצים הגדולים אף שאינן מעכבים".

וממשיך שם בספר הנ"ל "וטעם הדבר הוא משום דמה שנאמר בברייתא שאינו חוזר היינו בשבת כנ"ל, אבל בחול חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים מטעם הידור מצוה "זה אלי ואנוהו", וכן מפורש בטור (שם). ועיין בב"ח שמשנה הגי' וס"ל שהטור אינו מחלק בין שבת לחול, ובשניהם אינו חוזר. אך הב"י ס"ל שהטור מחלק, ע"ש).

אמנם בשיטת הרמב"ם (הלכות מילה פ"ב ה"ד) נראה שגם בחול אם פירש אינו צריך לחזור על ציצין שאינם מעכבים. ובדעת המחבר שסתם דבריו, יש מפרשים שהוא משום דס"ל כשיטת הרמב"ם (וכן כתב השאגת אריה סי' נ). ולפי זה נמצאת

מחלוקת המחבר והרמ"א כאשר נשארו אחרי המילה ציצין שאינן מעכבים, האם חוזר עליהם בחול". עכ"ל.

יש להוסיף שגם הדרישה (שם ס"ק א) כתב כהב"ח שהנוסח הנכונה הוא דלא כהב"י, ושהטור סבר שאין לחלק בין שבת לחול. וגם יש להוסיף שהבאר היטב (ס"ק ד) נראה שהבין בדברי הש"ך דסבר כהרמ"א, שיש הפרש בין חול לשבת.

ומה שכתב בספר הנ"ל "והנה אף שבשאלת אריה הנ"ל דייק מסי' רסד ששיטת המחבר היא כהרמב"ם שגם בחול אינו חוזר, מפני שבדיני המילה בחול סתם המחבר שאם הציצין אינן חופין את רוב גובה העטרה אינו מעכב, והשמיט את מ"ש הטור שם דבחול חוזר, אך יש לדחות דיוק זה משום שאפשר לומר שבסי' רסד עסק השו"ע רק בעצם כשרות המילה, האם הציצין מעכבים או לא, ולזה כתב שכשאינן חופים רוב גובה העטרה אינן מעכבים, ולא נכנס בזה לדון האם ראוי לחזור עליהם או לא".

הרי נראה שהוא דוחה דעת הש"א, בסברא שהש"א כבר דחה בתחילת דבריו. שהרי כתב הש"א בתחילה, שאף הב"י עצמו בכסף משנה, מביא פירוש בדברי הרמב"ם שגם הרמב"ם מחלק בין שבת לחול, וז"ל הש"א "וכן פירש הב"י (שם) דעת הרמב"ם [שאינן לחלק בין שבת לחול], אע"פ שבכ"מ פירש עוד דהכל לענין שבת מיירי [אבל בחול חוזר], ולעיל דהוי עסיק בדין ציצין קתני לה, והכא דעסיק בדין שבת קתני לה. מכל מקום כתב (בכ"מ) דהראשון נראה עיקר [דגם בחול סבר הרמב"ם שאינו חוזר]. ודבר ברור הוא דפירוש השני אין לו שחר שיכפיל הרמב"ם דין אחד ב' פעמים, הרי דסבירא לי' דאפילו בחול א"צ לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה לאחר שפירש". ואחר שביאר הש"א עוד בארוכה שלפי הרמב"ם מוכח שאף בחול אין צריך לחזור ע"ז, כתב בסוף "ויפה עשה הב"י בש"ע שהשמיט לדעת הטור [שמחלק] אע"פ שרמ"א מביאו שם (סע' ה). ובפרט שהוא מילתא דרבנן".

וע"כ י"ל שכמו שמביא הש"א דברי הב"י בכ"מ על דברי הרמב"ם, וכתב כוונתו ש"דבר ברור הוא דפירוש השני אין לו שחר שיכפיל הרמב"ם דין אחד ב' פעמים", כמו כן יש לומר לשיטת הש"א בדעת הב"י בשו"ע גופא, דאין שפיר לומר שכתב הב"י דין בדיני ציצין ולכופלו בדיני שבת ג"כ, ובלשון הש"א "ולעיל דהוי עסיק בדין ציצין קתני לה, והכא דעסיק בדיני שבת קתני לה". (וזהו מה שרוצה בעל הספר הנ"ל לומר בדעת המחבר, שבוזה שכתב הנ"מ בין ציצין המעכבין ושאין מעכבין בסי' רסד, אין לומר שהוא דין בחול שאינו חוזר, אלא שהוא דין "בעצם כשרות המילה, האם הציצין מעכבים או לא"), וע"ז יש לומר לפי הש"א שאין שפיר לומר שכפל דין אחד ב' פעמים [בהלכות מילה עצמו]. וע"כ מוכח שבדוקא השמיט המחבר מלומר דברי הטור לחלק בין שבת לחול, כי סבר הב"י שבין בשבת ובין בחול אינו חוזר. ולפי זה מופרך מה שכתב בספר הנ"ל "אך יש לדחות דיוק זה משום שאפשר לומר

שבסי' רסד עסק השו"ע רק בעצם כשרות המילה, האם הציצין מעכבים או לא וכו' [ושבאמת סבר המחבר שיש לחזור בחול]".

ומה שכתב מחבר הנ"ל שם לתמך דבריו בדעת המחבר "ואדרבה יש לדייק שבחול חוזר מזה שלהלן מיניה בסי' רסו השמיענו השו"ע דבשבת אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין, ואם ס"ל שגם בחול אין חוזר עליהם. לא הו"ל לכתוב שהוא דין דוקא בשבת ועכ"פ היה צריך להודיע שהוא כשם שאינו חוזר בחול. ומדלא כתב כן משמע שזהו דין מיוחד מחמת שבת ולא מחמת הציצין עצמם, אלא בחול ראוי לחזור עליהם.

[ואין לומר שבא לאפוקי משיטת בעל העיטור שחוזרים בשבת על ציצין שאינן מעכבין, שהרי כנ"ל אם ס"ל ובחול אין חוזרים עליהם, הרי ודאי וכ"ש שבשבת אין חוזרים] "עכ"ל.

הנה במה שכתב "ואדרבה יש לדייק שבחול חוזר מזה שלהלן מיניה בסי' רסו השמיענו השו"ע דבשבת אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין, ואם ס"ל שגם בחול אין חוזר עליהם. לא הו"ל לכתוב שהוא דין דוקא בשבת ועכ"פ היה צריך להודיע שהוא כשם שאינו חוזר בחול". הרי לא רק הב"ח אלא גם הדרישה כתב לשנות נוסח הטור, וכתב שלפי הטור אין לחלק בין שבת לחול, ואפ"ה כתב הדרישה "אלא ודאי ד]הכא בסי' רסד[בחול איירי, ולכן כתב שפיר שא"צ לחזור, דמשמע דאם רצה לחזור הרשות בידו. והא ראייה, דבסימן רס"ו כתב אינו חוזר, דמשמע דאסור לו לחזור". ונראה בעליל שאע"פ שבשניהם אין צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין, מ"מ אין להביא רא' משבת לומר שמזה שכתב בשבת 'אין לחזור' יש להקשות ד"לא הו"ל לכתוב שהוא דין דוקא בשבת". שהרי באמת יכול להיות שהוא דין דוקא בשבת אפי' אם זה שבשניהם אין חיוב לחזור - והיינו משום שיש לומר שהחילוק הוא שבחול א"צ לחזור ובשבת אסור.

ועוד מה שכתב בספר הנ"ל "שהרי כנ"ל אם ס"ל ובחול אין חוזרים עליהם, הרי ודאי וכ"ש שבשבת אין חוזרים" ג"כ אינם נכונים, שהרי ממשיך שם הדרישה "ועוד דכתב שם ע"ז (הטור) דבעל העיטור כתב 'דגם בשבת חוזר', ו]אם הכא ג"כ מיירי בשבת[למה לא כתב דברי בעל העיטור כאן. אלא ודאי הכי פ' דבע"ה אם ירצה חוזר כמו בחול. וטעמיה משום דאף דא"צ, מ"מ אין בו חילול שבת, כיון דלית ביה תיקון והו"ל כמחתך בשר בעלמא. וכיון דמ"מ הוא חותך לצורך המילה יש לו היתר אף בשבת אם ירצה". ונראה שאע"פ דלפי הטור [בדעת ב"ח] אין לחלק בין שבת לחול לענין חיובה לחזור - שבחול א"צ לחזור אבל רשאי, ובשבת אסור אפי' אם ירצה - מ"מ כתב הדרישה שהטור בה להוציא מדעת בעל העיטור דסבר שאע"פ שאין חיוב

1) ועי' בכ"מ הנסמך בש"א שהב"י כתב האי חילוק בביאור הראשון ברמב"ם. וכן כתב הכא על אתר הטור סי' רסד (ד"ה המל כל זמן שמתעסק וכו') בסתם, האי פירוש בדברי הרמב"ם.

דברר אפי' הכי מותר לחזור בהם אפי' בשבת אם ירצה.² [ואף שהדרישה הוא על הטור ולא על הב"י, פשוט שיש לומר כל זה לדעת כל מי שסבר שאין חילוק בהחוב לחזור על ציצין שאינן מעכבין בין שבת לחול ושבשניהם אין חוב. וא"כ אין הכרח מזה לומר שדעת המחבר אינו כמו שהבין הש"א.]

וגם בלאו הכי, זה שיכול לחזור על ציצין שאינן מעכבין בשבת אינו תלוי כלל על חיוב בחול, אלא תלוי במחלוקת אם הא דפירש וחזור והתחיל נקרא התחלה חדשה או המשיך אחת, וכדעת ר"י בלחם הפנים. וכדאיתא בגמ' על משנה מקור דין דחוזרין (שבת קלג ע"ב) "אלא אמרי נהרדעי רבנן דפליגי עליה דרבי יוסי היא. דתנן וכו', ר' יוסי אומר אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין, אף זה היה תמיד". ופרש"י "רבי יוסי אומר אפילו אלו נוטלין: תחילה ומסלקין כולה מן השלחן, ולאחר שעה מניחין אלו". "אף זה תמיד: ומה אני מקיים תמיד? שלא ילין שלחן בלא לחם. ולרבנן אי שקלי ושבקי ליה והדר מסדרי, לא מיקרי להו תמיד, אלא התחלה אחרית ונמצא שמתעכב שלחן בלא לחם. וגבי פירש נמי, כי הדר אתי, מילתא אחרית היא. ולרבי יוסי דאמר כי שבקי והדר מתחלי נמי תמיד הוא, דחדא מילתא הוא. הכא נמי פירש חזור, אע"פ שאין מעכבין, דכולה גמר מילתא היא".

והיינו אע"פ שכמה מהפוסקים סוברים כרבנן, מ"מ בעל העיטור [וסייעתו] סוברים כר"י. וא"כ מוכח שאינו תלוי כלל באם יש חיוב לחזור בחול או לא, אלא דוקא באי אמרינן שבוה שפירש ורצה לחזור לגומרה, מקרי התחלה חדשה או לא. [עי' בכל זה בש"א סי' נא - שמציין לו הפ"ת (ס"ק ב) על אתר בסי' רסו - ועי' שזהו מה שביאר הצ"צ (חידושים דף יח ע"א ואילך)] ובקיצור דבריו (שם ריש דף י"ח ע"ג) כתב הצ"צ, ז"ל "וש"ע סי' רסו ס"ב פסק דלא כר' יוסי", (והיינו דלא כבעל העיטור), וזהו שדברי הב"י אכן הוא לאפוקי מדעת בעל העיטור, ולא כמו שכתב בספר הנ"ל "ואין לומר שבא לאפוקי משיטת בעל העיטור שחוזרים בשבת על ציצין שאינן מעכבין".

וגם מה שכתב שם בספר הנ"ל "ובאמת יש לדייק עוד יותר שלשיטת המחבר אין זה דין כללי במילה שאין חוזרים על ציצין שאין מעכבין אחר שפירש, וזאת משום שחזר וכתב דין זה שאין לחזור עליהם בשבת, בדיני מילה בשבת שבהלכות שבת סי' שלא (ס"ב).

ומזה מוכח שפיר שאין זה דין במילה אלא דין מחמת שבת בלבד, וא"כ בחול יש לו לחזור על ציצין אלו. ועל כן בסימנים העוסקים במילה בשבת (או"ח סי' שלא,

2) אף שהשאגת אריה בסי' נא, שמציין לו הפ"ת (ס"ק ב) על אתר בסי' רסו, מבאר דעת בעל העיטור שצריך לחזור בחול וע"כ גם בשבת מותר ואי לא שהיה צריך בחול יהי' שבות. מ"מ הרי בעליל אין זה דעת הדרישה, וגם שכבר חזר בעל הספר הנ"ל מדרך הלימוד של הש"א.

ויו"ד סי' רסו) כתב המחבר את הדין שאין חוזרים עליהם, דכיון שאין זה מעכב אסור לחזור עליהם בשבת...".

הנה איך זה הוכחה, הרי בכמה וכמה דינים חוזר המחבר לכותבן בין בדיני שבת סי' שלא ובין בדיני מילה סי' רסו. וכגון, מילה שלא בזמנה אינו דוחה שבת (שלא ס"ד, רסו ס"ב), שעושים כל צרכי מילה בשבת ולא מכשירה (שלא ס"א וס"ו, רסו ס"ב), אדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת (שלא ס"י, רסו ס"ז), ועוד ועוד. והאם יש לימוד מיוחד מכל דין שכפל המחבר בשל"א ורס"ו? ואי אמרינן שאה"נ יש לימוד, מהי הלימוד מכל הני?! אלא על כרחך כך היא הדרך, שאע"פ שבהלכות שבת כתב כמה מההלכות הנוגעים לו, מ"מ אכתי יש לכותבם במקומן בהלכות מילה, וכפשוט.³

ואף שזה פשוט ואין צריך חיזוק כלל, מ"מ יש להעיר מה שמציין הצ"צ - ובנוגע לדינים אלו גופא - לב' מקומות שהב"י דן בדין אחד. וז"ל הצ"צ (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' שזי - דף קכ ריש ע"ד) "א"ו מיירי הכל בגמרו שו"צ כמו שפירש הר"ן, ולא כמו שהשיג על פירושו הרב"י בא"ח סי' של"א ובי"ד סי' רס"ו". ונראין במוחש, שלא זו בלבד שמביא הב"י דין מסוים בב' מקומות [בנידון הצ"צ של"א ס"ג ורס"ו סי"א], אלא שהב"י גם מביא דיון ארוכה בהדין [שם ד"ה ואפי' ספק וכו', ושם ד"ה ודע שגם הר"ן וכו'] בשניהם.

ומה שכתב בספר הנ"ל "ומעתה שמא יש לדייק כן גם בדברי רבינו מזה שכתב בהלכות שבת (סי' שלא) שאינו חוזר, ואם היה סובר שכן הדין גם בחול לא היה צריך לכתבו בהלכות שבת אלא רק בהלכות מילה. ומזה יש להוכיח אף שאין הלכות מילה שלו לפנינו, אשר דעת רבינו (כדברי הרמ"א וכמשמעות השו"ע כנ"ל) שהוא דין מיוחד בשבת, אבל בחול לכתחילה יחזור ויטול את הציצין שאינם מעכבים".

הנה בראשונה, כבר כתבנו לעיל שאין זה הוכחה, שהרי כך היא הדרך לכפול דינים השייכים בכמה מקומות.

ועוד י"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר (תו"מ חנ"ט עמ' 409) - שמחבר ספר פסקי הרב בעצמו נסמן אליו במבוא -, שכך היא הדרך של רבינו האדה"ז במיוחד, להביא דינים שלא במקומן, ובפרט מדינים שלא הגיע לדינו. וז"ל כ"ק אדמו"ר "וכמדובר כמ"פ שבשו"ע של רבינו הזקן מצינו ענינים שהובאו לכאורה שלא במקומם ("פארווארפן"), ומהם מתבררת דעתו של רבינו הזקן בכמה מקומות". ועוד בהנסמן שם בתו"מ, ולדוגמא (תו"מ חכ"ט עמ' 20) "והסימנים החסרים בשו"ע אדמו"ר הזקן - ניתן ללמדם מתוך הסימנים הקודמים", ועוד (תו"מ חל"ד עמ' 273) "והנה, בשו"ע רבינו

3) ואף שכתב הרמ"א בסוף סי' שלא "ועיין עוד דיני מילה טור יורה דעה סי' רסו", ומשמע שיש כמה מדיני מילה הכא, אבל עדיין יש לעיין במקומו לעוד דינים דלא מובא הכא. מ"מ לכאורה אין זה לומר שאין דינים מסוימים הנכפלים בשני המקומות.

הזקן ליתא הלכות צדקה, ומ"מ, רואים ששו"ע אדמו"ר הזקן הוא בבחינת "כרכא ככולה ב", שיש בו פתרון לידע שיטתו בענין זה", ועוד ועוד.

ועאכו"כ בנידו"ד שכאן בסי' של"א הוא המקום הנכונה לדין זה, וגם שבדין זה רבינו העתיק כמעט כלשון השו"ע.⁴

ועל מה שכתב בסוף דבריו "עוד יש לדייק בזה מהדגשת רבינו "חוזר אפילו על ציצין שאינן מעכבין בדיעבד", שהוסיף תיבה זו שאינה נמצאת בלשון הפוסקים שלפניו, ולכאורה הוא כפל לשון מיותר שהרי משמעות הלשון "אינן מעכבין" היא שאינן מעכבין בדיעבד ולא שלכתחילה אין צורך להסירם. ועל כן י"ל שכוונתו להדגיש שכל שאפשר לו לתקן ראוי שיתקן בכל גווני גם אם פירש (מלבד בשבת שהדבר אסור), ורק בזו בלבד שאינן מעכבים עצם המילה בדיעבד משום שאינם תנאי לכשרות המילה אלא רק ל"זה א-לי ואנוהו".

הנה במה שכתב "ועל כן י"ל שכוונתו להדגיש שכל שאפשר לו לתקן ראוי שיתקן בכל גווני גם אם פירש (מלבד בשבת שהדבר אסור) ורק בזו בלבד שאינן מעכבים עצם המילה בדיעבד". דבריו אינם מובנים לי כלל, שהרי הוא רוצה ללמוד ממה שכתב רבינו "כל זמן שלא סילק ידו מהמילה חוזר אפילו על ציצין שאינן מעכבין בדיעבד" שמדבריו רבינו - שהם בנידון שבשבת חוזרין כל זמן שלא פירש - ולומר שכוונת רבינו הוא שבחול יש לחזור אחר שפירש על ציצין שאינן מעכבין? וגם בזה רק באלו שאינן מעכבין בדיעבד? הרי כל הענין של אינן מעכבין, הוא שאפילו בדיעבד אינם מעכבין עצם המילה [וכלשון המחבר בס"ה "יש ציצים המעכבים המילה" ויש שאינם מעכבים אותה. כיצד... ואם לא נשאר ממנו... אינו מעכב המילה"], וכל הדיון בחול לחזור אליהם הוא מטעם "זה א-לי ואנוהו", ואין בזה חידוש כלל!⁵

ובמה שכתב ב"קיצור למעשה" "בשבת אם סילק המוהל את ידו אסור לו לחזור

4) ודרך אגב יש להביא עוד, שגם בדבר שנראה שרבינו האדה"ז השמיט ממקומו, בזה ג"כ יש לומר שכתבו במקום אחר שגם כן נקרא מקומו, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר ("אג"ק ח' ג עמ' קנ - מכתב תקן), וז"ל "דרך אגב: מקור אמירת בריך שמי' הוא בוח"ב ר, א. אבל בשו"ע לא הביאו. ופליאה שגם אדה"ז בשו"ע שלו סרפ"ב אינו מביאו, אף שבכ"מ מביא את המג"א והמג"א מביא אמירת ב"ש בסרפ"ב. ואולי כתבו אדה"ז בסקל"ה שלא הגיע אלינו". ומוכח מדבריו כ"ק אדמו"ר שכשיש ב' מקומות שהם מקום הראוי לדין זה, ובסי' רפ"ב שהמדובר הוא בק"ה לשבת ושבו כתבו המ"א דין ב"ש, ומ"מ בזה שהשמיט האדה"ז מלכותבו אינו מוכח כלום, כיון שאפשר שכתבו בסי' קל"ה בכללי דיני קריאה, וק"ל.

5) עי' צ"צ חידושים דף נה ע"ב, ע"פ שבת קלג ע"ב, "מהלקטין את המילה (בציצין המעכבין, [רש"י]) ואם לא הילקט ענוש כרת" הרי כשנשארו ציצין המעכבין ענוש כרת ונק' אשר לא ימול".

6) אגב אף שאין זה כוונתי כאן, מ"מ, אולי י"ל שכוונת רבינו ב"בדיעבד" הוא כנידון שכתב הצ"צ בחידושים דף נו ע"ב, ובשו"ת יו"ד סר"ב אות י, שאע"פ שבדיעבד המילה כשרה אם מגלה העטרה - מהציצין המדובר שם - , מ"מ אם לא פירש מותר לחותכן אפי' בשבת, ע"ש.

על ציצין שאינם מעכבים (כדעת כל הפוסקים ולא כבעל העיטור). "עי' בצ"צ חידושים הנ"ל שאין זה כל הפוסקים נגד בעל העיטור.

ועל מה שכתב "ולכאורה כך צריכים לנהוג גם ההולכים לאור פסקי מרן המחבר בשו"ע". עיין לעיל שלפי הש"א בפירוש משמע מהב"י שאין צריך לחזור גם בחול". ולא ראיתי מי שכותב בפירוש לחלק ולומר שבאמת אין כאן מחלוקת בין הב"י והרמ"א⁸. ואף ש"דעת הפוסקים בכל מקום דלמעוטי במחלוקת עדיף" וכמו שכתב השאגת ארי' בעצמו בסי' נ' (ד"ה ואע"ג דאמרינן) - שבו מדובר על עניינינו -, מ"מ אעפ"כ כתב הש"א ש"ויפה עשה הב"י בש"ע שהשמיט לדעת הטור אע"פ שהרמ"א מביאו שם". ועי' בתו חיים בפתיחה וכללים בהוראה ובפוסקים בס"ק לו (נדפס בשד"ח דפוס קה"ת עמ' [4208] 184) שמביא מהש"ך שדרך הרמ"א הוא לסתום דבריו אף שחולק על הב"י, ועוד שכן הוא הדרך שבסתם הרמ"א חולק על הב"י. והביא האי כללא ג"כ בשם רבינו (סי' רמד ק"א (א) ד) "שברוב הפעמים אין דרכו לכתוב יש אומרים כשאפשר לעמוד בשו"ע דלא פליגי, אף דבאמת פליגי אהדי. כמ"ש האחרונים בכמה מקומות".⁹

ולכן י"ל שאדרבה למי שהולך לפי פסקי המחבר יותר נראה שאין צריך לחזור בחול על ציצין שאינם מעכבים, וכפי שהבין הש"א בפירוש בדבריו.



מדוע לא גזרינן בקריאת התורה בשבת שמא יעבירונו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"

בפרשתנו כתוב, את שבתותי תשמורו. (ויקרא כ"ו, ב')

ב"מעדני אשר", לידידי הגאון הנפלא רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, (גליון פ"ז עמוד ד'), הקשה למה מותר לקרות קריאת התורה בשבת, מדוע לא גזרינן שמא

(7) וע"ע ברית אבות סי' יא אות כג שהבין ג"כ בפשטות שזוהו דעת הב"י.

(8) ואף שאולי י"ל שממה שמציין הש"ך על דברי הרמ"א כאן בסי' רסד "אם הוא בחול": "ואם הוא בשבת ע"ל סי' רסו ס"ב", וכיון ששם בסי' רסו הוא בדברי המחבר, א"כ נראה אפשר שסבר הש"ך שאין מחלוקת בין המחבר והרמ"א, אלא שאין כאן - בסי' רסד - המקום לבאר ההפרש, וכמו שכתבו הב"ח והדרישה שאין כאן מקומו. אבל אין זה מוכרח כ"כ, ובפרט שאין מי שכתב בפירוש שאין בזה מחלוקת בין המחבר והרמ"א.

(9) וע"ע בכללי הפוסקים וההוראה - להרב פרקש, כלל רפט ובהערה שם. ע"ע שם כלל שז.

יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים וילך ללמוד אצל הבקי, כמו דגורין במגילה בפורים שחל להיות בשבת, דאין קורין שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר (מגילה ד:), וכן בשופר (ר"ה כ"ט:), וכן בלולב (סוכה מב:)? (ועיין שם שהאריך ופלפל בזה)

ובס"ד נביא כאן כמה תירוצים.

(א) בתוי"ט (פ"א דמגילה משנה ב') תירץ, ע"פ מה דאיתא בטור (או"ח סימן קל"ט) דהקורא בפרשה צריך לסדר אותה תחילה פעמיים ושלוש בינו לבין עצמו, ואם כן כל הקורין בקיאין הן, דומיא לתירוץ ב' דתוס' (מגילה ד:) דבמילה בשבת לא גזרינן שמא יעבירונו, דליכא למיחש שמא ילך ללמוד אצל הבקי, משום דאין אדם מל אלא אם כן בקי.

(ב) בתוספות חדשים על משניות (שם) תירץ, דשאני קריאת התורה שהוא ברבים, לא גזרינן שמא יעבירונו, דרבים מדכרי אהדי, משא"כ מגילה דבזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, לכך שפיר גזרינן.

(ג) בשו"ת מהרש"ם (חלק ו' סימן ד') תירץ, כיון דאסור לטלטל ספר תורה לצורך קריאת התורה, אין לחוש שמא יטלטל לצורך להתלמד.

(ד) בתוספות שבת (סימן רפ"ב) תירץ, אם ניגזור שמא יעבירונו, אם כן תיעקר קריאת התורה לגמרי בשבת, דהא היה תקנה מיוחדת שחייבים לקרות אף בשבת, משא"כ במגילה ובשופר ליכא חיוב מיוחד לשבת. [וע"ע בספר "לולב נאה", להגאון רבי מיכאל אזולאי זצ"ל, (עמוד ע"ג), שהביא תירוץ זה מספר שש אנכי. יע"ש].

(ה) באהבת איתן על משניות (מגילה פ"א מ"ב) תירץ, שדוקא במגילה דאם לא יקרא היום יתבטל המצוה, אז גזרינן שמא יעבירונו, משום דבהיל לקיים המצוה, משא"כ בקריאת התורה יכול לקיימו בפעם אחרת.

(ו) בשו"ת מהרש"ג (ח"ד סימן כ"ו ס"ק ב') תירץ, דשאני גבי מגילה, דמקריאת המגילה לא ייזכר אלא שהיום פורים, אבל משבת ישכח ואתי להעביר ד' אמות ברה"ר, על כן גזרינן דלא יהיה קורין את המגילה בשבת, אבל בקריאת התורה עצמו ייזכר שהוא שבת, דמה הטעם מוטל עליו לשמוע עכשיו קריאת התורה, רק משום דשבת היום, לכן לא גזרינן שישכח ויעביר, כיון דמקריאה עצמו ייזכר שהוא שבת. עכ"ד.

ולכאורה צריך ביאור תירוצו, מדוע יזכור ששבת היום על ידי שמוטל עליו לשמוע קריאת התורה, הא גם בשני וחמישי קוראים בתורה? ונראה ביאורו שכיון שבשבת קורין הרבה בתורה, יותר משני וחמישי שקורין רק עד שני, אם כן כשרוצה לקרוא או לשמוע קריאה ארוכה בתורה, זוכר ששבת היום שמוטל עליו קריאה ארוכה זו, ולא יטלטל. ודו"ק.

(ז) לענ"ד נראה לתרץ בס"ד, דקריאת התורה שהוא בכל שבת יודע וזוכר שאסור לטלטל הספר תורה כדי ללמוד איך לקרוא, ומשא"כ במגילה ושופר ולולב, שהם פעם אחת בשנה, לא זוכר שאסור לטלטלם בשבת, ולכך גזרינן. ודו"ק.

(ח) עוד נראה לתרץ בס"ד דבקריאת התורה המטרה לידע חוקי התורה כדי לקיימם, ולכן לא גזרינן שילך לטלטל הספר תורה, דהרי המטרה כעת ללכת לקרוא בספר תורה ולדעת לקיים המצוות, ודומה למה שאמרו (פסחים י"א ע"א) "הוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה" (בתמיה). ואפילו אם עתה הולך לקרוא פרשה בתורה שאינה מענין הלכות שבת, מכל מקום יודע שהמטרה שהולך לקרוא בתורה היא כדי לקיימה, וזה עצמו מעורר אותו שלא יבוא לטלטל, דנזכר תיכף הלכותיה של התורה הקדושה, ודברי חז"ל, ומשא"כ בשופר או לולב או מגילה, שזהו רק מצוה פרטית לזמנו, ובהם יכול לשכוח ולבוא לטלטל בשבת. ודו"ק היטב. [ואין להקשות על תירוץ זה שאם כן למה אסור לקרוא לאור הנר בשבת, גזירה שמא יטה, והרי רוצה ללמוד עתה התורה, וזה לבד יזכיר לו דיני התורה, ולא יבוא להטות הנר, אלא התירוץ פשוט שאנו גוזרים שכיון שישקע בלימוד, ישכח ויטה, וכמו שאין ללמוד לפני בדיקת חמץ, אע"פ שלומד תורה, ולמה זה לא יזכיר לו לקיים מצות בדיקת חמץ, אלא וודאי שאם כבר שקוע בלימוד, ישכח ולא יבדוק החמץ, ומשא"כ בקריאת התורה שעדיין לא התחיל לקרוא בתורה, אלא מכין עצמו ללכת לקרוא בתורה, יש סברא לומר שכיון שמטרת הקריאה היא כדי לקיים התורה, זהו גופא יזכיר לו שיש הלכה שאסור לטלטל בשבת. ודו"ק]



ביאורים בהל' מזוזה יו"ד סי' רפ"ז

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה

נו"נ ביישיבה

פתיחה

הנה סימן רפ"ז דיבר על איזה בית חייב במזוזה, ובסי' רפ"ז מדבר על איזה פתח חייב במזוזה וזהו התחלת הטור בסי' רפ"ז, אפי' הוא במקום החייב דהיינו סי' רפ"ז צריך מזוזות דזהו סי' רפ"ז, וזהו ב' הענינים בכתוב, (א) מזוזות (ב) ביתך.

"ובשעריך" להרמב"ם הוא חלק ממזוזות (ובשעריך דביתך) דצריך דלת ג"כ.

יל"ע האיך ילמד הרמב"ם הגמ' ביומא שדורשת בשעריך לשערי עיירות ומדינות

דלכאורה זהו ענין בפ"ע. א) מזוזות ביתך ב) בשעריך דעיירות ומדינות. ולהרמב"ם זהו פרט במזוזות.

ואולי זהו מה"ת, והדרשא ביומא היא רק מדרבנן, וכ"כ הריטב"א יומא (י"א). ד"ה יש בהם מצוה למקום, שהוא רק מדרבנן ואסמכוה רבנן אקרא'.

בגמ' מנחות ל"ב סע"ב יש עוד דרשא בשעריך בתוך השער, ולא מחוץ לשער וזה אינו מעכב [דאחורי הדלת דפסול הוא מטעם דרך ביאתך (נמוק"י)]? ואולי זהו מהבית"ת [ויש עוד דרשא שם לפי גירסא א' דתלמה במקל פסול "בשעריך" קביעות (ב"ח סי' רפ"ט) ולכאורה דרשא זה הוא מהבית"ת].

ולהעיר מהלבוש (סי' רפ"ט, ב') ששואל בדומה לזה האין דרשין מ"ביתך" (1) דרך ביאתך. 2. בית דירה? ומתרץ דאי להא לחוד הול"ל דירתך או בית, וביתך ל"ל ש"מ לדרך ביאתך. ואי להא לחוד הול"ל ביאתך, ביתך ל"ל ש"מ תרתי. ואולי י"ל עד"י בדעת הרמב"ם דאי לדלת הול"ל דלת ואי לשערי חצירות הול"ל... ש"מ תרתי.

ראה בלקו"ש חט"ז ע' 446 ואילך בביאור מחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים, דלהרמב"ם גדר הדלת הוא לפתיחה דעל ידו נכנסים ויוצאים משא"כ לשא"ר ענינו סגירה להגן על הבית, שלכן להרמב"ם הדלת הוא שלימות השער דעי"ז הוא "בשעריך" שנכנסים ויוצאים, ולשא"ר ענין הדלת הוא ענין אחר, שמירה להבית כמו הכתלים ואין ענינו בשעריך, ע"ש.

עפ"ז אולי יש לקשר שתי הדרשות דבשעריך דענינו פתיחה להבית, וזה נמצא הן בפתח הבית כשיש דלתות דוקא דאזי יש "פתיחה לכניסה להבית", והן בשערי חצירות ומדינות דענינם פתיחה וכניסה להבית דעל ידם נכנסים להבית (הרא"ש סובר דחצר חייב מצ"ע אבל ר' מנוח מפרש הרמב"ם משום דע"י נכנסים להבית), הרי בשעריך מרבה וממעט, מרבה שערי עיירות וחצירות, ממעט פתח בלי דלת. והכל יוצא מנקודה א' בשעריך כניסה להבית.

תו י"ל דיש ב' בשעריך וכמ"ש התוס' במנחות והרא"ש בנוגע לביתך ולהעיר מאבנ"ז יו"ד שפ"ב, ח'.

סעי' א'

א. פשטות הרא"ש משמע דסוף כותל מיקרי מזוזה בפתיחא דאקרנא, וכ"מ שפירש דהכותל עובר. מדייק הט"ז דאם היה כלה הי' נחשב מזוזה וכן איתא בריטב"א

(1) ובהמשך דבריו שם בד"ה יכול כותב "אבל נראה כי רש"י סובר דשערי עיירות ומדינות מדאורייתא מחייבי ולכן בית שער פטורים מה"ת וחייבין מדרבנן. וע"פ הג"ל יומתק הדבר דהרמב"ם שמתרץ כמו הרי"ף בפתוחין לחצר או למקום חיוב חייב, שפיר יכול ללמוד דשערי עיירות חייבין מדרבנן לחוד ובית שער שפטור, פטור אפי' מדרבנן.

(עירובין יא. ד"ה דלית לי' תקרה) דלרש"י מספיק סוף תקרה כמשקוף שלכן מפרש דלא היה תקרה ע"ג אלא הכותל כולו פרוץ, וכן מפרש רש"י ביומא (י"א) שער שאינו מקורה ע"ש.

אבל הריטב"א (בעירובין שם) חולק וסובר דצריך שיצא מהתקרה למטה, וכן דלית להו שיקפי מבאר הריטב"א סוף כותל דאינו מספיק, דצריך שיצא מהכותל, אבל חי' הר"ן שם מבאר כרש"י דל"צ בליטה לא במשקוף ולא במזוזות.

והנה במנחות לד. מובא להדיא עדי פצימי. וכנראה דהריטב"א יפרש כרש"י דהוא בקרן זוית כזה: □ וכן בפצים א' כזה: □

וכנראה דזה יותר טוב מסוף כותל, דכל כותל זה נחשב כפצים וצ"ע (או שיפרש כהגהות פרישה).

אמנם צ"ב בדעת הרא"ש ורש"י מאכסדרה (מנחות לג): דראשי הכתלים אינם פצים, ואפי' יש פצים לאחזוקי תקרה אינו מספיק, ותירץ הפרישה (רפ"ו) דכשיש דלת וזהו דיוק לשון הרא"ש "פתח" דאזי נחשב ראש הכותל כפצים דאגלאי מילתא משא"כ באכסדרא דאין דלת. וכנראה דגם ברש"י נצטרך לחלק כן שלא יוקשה מאכסדרה, וכנראה נצטרך לומר דהא דהרא"ש פירש שכותל עובר הלאה הוא משום דיש דלת, וברש"י שכותב ציר דלת ואין אצלו כלום הא אם חי' סוף כותל חי' נחשב פצים משום דיש דלת וציר.

אמנם הגה' פרישה (רפ"ו) מחלק באו"א דאמנם עשו סוף הכותל לשם מזוזה ודוקא אז מועיל הגם שאינו נראה דיוק לשון הרא"ש וזהו מהלך אחר לפרש רש"י ג"כ אבל הריטב"א יחלוק דצריך שיצא דוקא.

סוף דבר יש ב' אופנים לעשות סוף כותל וסוף תקרה מזוזה ומשקוף א' כוונה ב' דלת. אמנם כשיוצא, לכו"ע נחשב מזוזה ומשקוף אפי' בלי כוונה ודלת דממילא נעשה לפתח הגם שבשו"ע אינו מובא דעת הרא"ש ורש"י, אבל הט"ז רפ"ו (והש"ך) מביאו הרי שצריך מזוזה (בלי ברכה עכ"פ) וכדעת הרא"ש ורש"י.

ב. הנה לא אמרין חוקקין להשלים, ולכן המזוזה צריך להיות אצל הפתח ואם אבן נכנס ואבן יוצא אינו מזוזה הגם שיש מזוזות לפנים הימנה אינו מספיק, וכן מבואר בחי' הר"ן (עירובין י"א) בנוגע לפתח גדול דאינו מספיק שיש אבנים ישרים לפנים הימנה. אמנם בנוגע למשקוף רש"י מיאן לפרש כן בעירובין אבן נכנס, דלרש"י אינו צריך ליגע ולכן חי' מספיק תקרה העליונה וכן מבאר ההוכחה מכיפה, דא"צ ליגע ואיפה הוא המשקוף אלא תקרה העליונה וא"צ ליגע (וכנראה דרש"י יסבור כחי' הר"ן והריטב"א דמשקוף צריך להיות ישרה ואינו מספיק הכיפה) אבל תוס' סובר דגם במשקוף צריך להיות קרוב להפתח ולכן אבן נכנס אינו משקוף. וכן הרמב"ם שהרי

סובר שהכיפה עכ"פ חלק העליון מהכיפה הוא הוא המשקוף וילמדו א"צ ליגע מצד דחלק העליון מהכיפה הוא המשקוף.

ולהלכה מביא הט"ז (רפ"ז) דצריך הן במזוזה והן במשקוף ישרות ופסול אבן נכנס ויוצא דהמשקוף הוא מה שקרוב לנו וזה א"צ ליגע כשיש אויר מפסיק או כשיש צדדי הכיפה מפסיק. ועצ"ב דבאבן נכנס ויוצא נמי נימא דחלק העליון הנראה הוא הוא המשקוף וא"צ ליגע ובשלמא אם נימא דהכיפה עצמה הוא המשקוף א"ש אבל מסקנת הט"ז אינו כן וצ"ע.

ואולי י"ל דאבן נכנס גרוע יותר דעושהו כפירצה ועוקר שם פתח ומשקוף מיני' משא"כ עיגול אינו מספיק להיות משקוף אבל אינו (שלילי) גרוע שם פתח מיני' ושפיר אזלינן בתר מה שגבוה מיני' וא"צ ליגע אבל אבן נכנס מזלזל בו ועוקרהו דעושהו כפירצה וחור משא"כ רש"י נמנע לפרש כן משום שסובר שאינו עוקרהו רק שאינו מספק.

עפ"ז יצא דלדידן א"צ ליגע במשקוף ואין הוכחה שמזוזה אחרת דהתם נמי עוקרהו (אבל מהר"ן יש הוכחה), משא"כ לרש"י יש חילוק בין מזוזות דצריך ליגע למשקוף דא"צ ליגע.

סעי' ב'

ביאור תירוץ הט"ז - סק"ב

ביאור תירוץ הט"ז סי' רפ"ז סוף סק"ב א) לא כל הכיפה נחשב משקוף (כמ"ש הבאר הגולה) אלא צריך חלק העליון ממש וכן מוכח מקושיית הכס"מ, אלא אם נחשב התחלת העיקום כמזוזה א"א לחשוב הגובה כמשקוף, אבל כשיש מזוזה אזי צריך רק לגובה כמשקוף (וכ"מ בעירובין י"א: לפירוש א' ברש"י דלכן מוכח מכיפה שא"צ נגיעה) אמנם עדיין קשה דמכיון שחושבים הגובה כמשקוף האין נחשוב שאר העיקום כמזוזה, ע"ז מוסיף הט"ז ב) דיש חילוק בין לעשות חיוב או כשיש כבר חיוב ורוצה להמשיכה, דא"א לעשות חיוב כשאין מזוזה ומשקוף, אבל אחרי שיש מזוזה ומשקוף ויש חיוב אזי אפשר שגם חלל העליון יהי' שייך להמזוזה והחיוב.

ובדוגמת מזוזה ובשעריך, דמזוזה הוא לבית וזה בורא החיוב ואח"כ יש שערי עיירות ומדינות דאחרי שיש חיוב נמשך הוא גם בהם אע"פ שאין חייבים מצ"ע, חייבים מצד שייכותם למזוזה, ה"ה דאחרי שיש מזוזה למטה ומשקוף למעלה ויש חיוב אזי נמשך החיוב "בשעריך" גם לחלק העליון שא"צ למשקוף.

הרי לעשות חיוב צריך מזוזה אבל להמשיכו צריך רק ובשעריך, ה"ה כאן דלעשות חיוב אי אפשר אבל להמשיכו מספיק גם שאר העיקום, דשאר העיקום אינו מזוזה אבל מספיק לבשעריך דבנוגע לבשעריך אפשר שהגובה יהי' משקוף והשאר בשעריך

אבל לא חזק להיות מזוזה דהיינו לברוא חיוב מזוזה (ושוב ממשיך ביסוד הא' דצריך רק משקוף למעלה הרי השאר אפשר להיות בשעריך).

סעי' ב' הרמ"א

כותב הרמ"א (רפז, ב) "המנהג נתפשט במדינות אלו דרוב עולם סומכין על מזוזה א' שעושין על פתח בתיהם, ואינו נכון ואין להם על מה שיסמוכו, לכן כל ירא שמים יתקן ביתו כדינו בכל הפתחים החייבים וכמו שנתבאר".

בפשטות כוונת הרמ"א "יתקן ביתו" היינו **שיקבע** מזוזות על כל הפתחים וכמ"ש המהרי"ל מובא בד"מ (רפ"ו סק"ד) "מי יתן והי' זה לבבם להסיר המכשול הזה שעוברים אדאורייתא ואדרבנן ולא נודע מאין הרגלם שממעטין במזוזות כ"כ במדינות הללו... ולכן טוב **לקבוע** מזוזות בכל החדרים וכן נוהגים בשאר ארצות ואשרי מי שיקיים מצוה זו כתקנה".

וכ"כ הט"ז (בסק"ד) "שכל מי שנגע יראת אלקים בלבו ורוצה לישב בטח ממורא רוחות רעות ח"ו יעשה מזוזה לכל פתחיו". וי"ל דהט"ז רוצה לפרש דמדוע נקט הרמ"א לשון "יתקן ביתו" בנוגע לקביעות מזוזות, דרוצה לומר דע"י קביעות המזוזות כדינם "יתקן ביתו" דיוכל לישב בטח ממורא וכמ"ש המרדכי בשם המהר"ם (מובא בד"מ רפ"ו, ד) "מובטח אני שכל בית שמתוקן במזוזה כהלכתה אין שום מזיק יכול לשלוט בו ובבית שלנו יש בו קרוב לכ"ד מזוזות.

אמנם הלבוש מחדש דכוונת הרמ"א הוא לתקן ביתו שיהי' מחוייב בודאי בכדי שיקיים המצוה כראוי, דמדת חסידות להביא עצמו לחיוב, ובודאי לא ליפקע עצמו "לכן כל יר"ש יתקן ביתו (בגשמיות שיהי' לו מזוזות ומשקוף) כדינו, בכל הפתחים החייבים (דהם לבית החייב)" ותעשה זאת לפני הקביעה בכדי שלא תהיה – ולא מן העשוי.

וכנראה דהכרח הלבוש הוא ממה שכתבו הרמ"א בסי' רפ"ז ולא בסי' רפ"ו, רואים דכוונתו ג"כ לתקן ביתו בהוספה לזה שצריך מזוזה בכל פתח, דהרמ"א אומר ב' דברים (א) בכל פתח צריך מזוזה (ב) לכן יתקן כולם שיהיו חייבים.



פשוטו של מקרא

הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק'

בהר

כה, א. בהר סיני: מה ענין שמיטה אצל הר סיני . . אלא מה שמיטה נאמרו כללותי' (ופרטותי') ודקדוקי' מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני. כך שנוי' בתו"כ.

בנוגע לשמיטה מעתיק רש"י מתו"כ "כללותי' (ופרטותי') ודקדוקי'², ובנוגע לסיני מעתיק רק "כללותיהן ודקדוקיהן"³. ועד"ז לאח"ז בפירושו כותב רש"י "למדנו שכללותי' ופרטותי' כולן נאמרו מסיני", ואינו מזכיר "דקדוקי'". ומסיים "כללותיהן ודקדוקיהן", ואינו מזכיר "פרטותיהן"⁴.

בכמה דפוסי רש"י⁵, בתחלת דברי התו"כ תיבת "ופרטותי'" מוקפת בחצאי-עיגול. וברמב"ן מביא לשון התו"כ⁶ "כללותי' ופרטותי' ודקדוקי'", "כללותיהן

(1) כפי שכתבתי ב"ענין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון ר"ח כסלו-ש"פ תולדות – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשיות בהר, במדבר.

ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקדמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל דלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

צבי הירש נאָטיק hirshelnotik@gmail.com

(2) בלקו"ש חי"ז ע' 276 הע' 2 מציין, ש"בתו"כ [גם בדפוס ראשון, ויניצי, ש"ה-ש"ו], דפוס א' וב' דרש"י – ליתא" ופרטותי'. וברש"י דפוס אשכנז רנ"א, ונציה רפ"ד ורח"צ, סביוניט שצ"ח-שצ"ט, ובחומש עם רש"י ושפ"ח דפוס אמשטרדם, ת"מ ועוד – איתא "ופרטותי'". וכעין זה הוא גם ברמב"ן ורא"ם דלהלן הע' 6. ובחומש דפוס קושטא ש"ז: "כללותי' ודקדוקי' ופרטותי'".

(3) גם בתו"כ איתא רק "כללותיהם ודקדוקיהם".

(4) וכו"ה גם בכל הכת"י ודפוסי רש"י ודפוסי חומש שראיתי (ובחומש "מקרא מפורש" מציין שבס"א איתא (שכללותי') ופרושי' (כולן נאמרו מסיני)).

(5) חומש עם מלבי"ם (ורשה, תר"מ-תרמ"א), עם פנים יפות ועוד (ורשה, תרס"ג), חומש תורת גבריאל (ירושלים, עת"ר-תרפ"ו), חומש ע"ט ק"כ פירושים, וחומש בית יהודה, ועוד.

(6) מ"ש הרמב"ן הוא (לא לשון התו"כ, אלא) לשון רש"י בשינויים. וכ"כ בלקו"ש שם בשוה"ג: "ובכמה כת"י דרש"י (וכן בלשון רש"י שברמב"ן וברא"ם) הגירסא גם בהמשך דברי רש"י: אף כולן כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני". וברא"ם שם (גם בדפוס ונציה ש"ה ואמסטרדם תע"ח), גם בסיום דברי רש"י מעתיק במקום "ודקדוקיהן", "(כללותיהם) ופרטותיהם".

ופרטיהן ודקדוקיהן". ולשון פירושו של רש"י שהרמב"ן מעתיק בפירושו הוא כמו שנדפס בדפוסים שלנו. וצ"ע בכ"ז.⁷

כה, מא. הוא ובניו עמו: אמר רבי שמעון . . מכאן שרבו חייב במזונות בניו.

בפרשת משפטים (כא, ג) כ' רש"י, "מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו", ולא כ' "אמר ר"ש".

והנה שניהם אמרם ר"ש בקידושין (כב, א), ובין בפ' משפטים, שמדובר במכרוהו בי"ד (רש"י משפטים כא, ב), ובין כאן, שמדובר במוכר עצמו (רש"י שם), האדון חייב במזונות אשתו ובניו.⁸ ואעפ"כ, בכאן כתב רש"י "שרבו חייב במזונות) בניו", ואילו בפ' משפטים כ' רש"י "חייב במזונות) אשתו ובניו". וצ"ע מדוע שם כ' "אשתו ובניו", ואילו כאן כ' רק "בניו".

גם צ"ל מה שבפ' משפטים לא כ' רש"י "אמר ר"ש", ואילו כאן כ' "אמר ר"ש".

גם, בפשטות הכתובים, במכרוהו בית דין (המדובר בפ' משפטים) חייב רק במזונות אשתו, ואילו במוכר עצמו (המדובר בפרשתינו) חייב רק במזונות בניו.

(וכן במוכר עצמו לנכרי, בפרשתינו פסוק נ"ד, כתב רש"י רק שהגוי חייב במזונות בניו. ועוד, בפ' משפטים נאמר שמוכר עצמו יוצא בשש, וכאן נאמר שיוצא ביוכל. (אבל רש"י¹⁰ כ' שגם מוכר עצמו יוצא גם בשש)).¹¹

במדבר

ב, ב. מנגד: מרחוק מיל . . שיוכלו לבוא בשבת וכו'.

צ"ע, דבפ' בשלח (טז, כט) ד"ה אל יצא וגו' כתב רש"י "שאינן תחומין אלא מדברי סופרים"¹².

ד, יא. ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת וכיסו אותו במכסה עור תחש ושמו את בדיו.

(7) לכללות ההערה ראה לקו"ש שם הערה הנ"ל, ובהנסמן שם.

(8) וכ"ה הוא גם במכילתא שם.

(9) אף שמקור פירוש רש"י בפ' משפטים הוא במכילתא עה"פ (בשינוי לשון), ושם איתא "רבי יצחק אומר".

(10) פרשתינו כה, מ. וראה לקו"ש דלהלן ע' 153 שוה"ג להע' 26. וראה מ"ש לעיל עה"פ משפטים כא, ב.

(11) פירוש רש"י זה (לפרטיו) נתבאר בלקוטי שיחות חכ"ב שיחה ב' לפ' בהר (ע' 150 ואילך). וש"נ.

(12) ראה רא"ם עה"פ בשלח שם. וע"פ פש"מ – ראה לקו"ש ח"ו ע' 208 הערות 32-33. ח"ג ע' 6 הע' 38 ובשוה"ג שם. חכ"ז ע' 38 ואילך, ובהערות שם.

במזבח הזהב לא נאמר שידשנו אותו, וגם כליו לא נתנו עליו, אלא כיסוי בלבד, משא"כ במזבח החיצון (מזבח הנחושת) נאמר (להלן פסוקים י"ג-י"ד) "ודשנו¹³ את המזבח גו' ונתנו עליו את כל כליו וגו'".

ויש לומר, דהא בהא תליא, דכיון שלא דישנו אותו, לכן לא נתנו את כליו עליו (על הדשן). משא"כ מזבח החיצון דישנו אותו ושמנו עליו את כליו.

ד, טו. לכסות את הקודש: הארון והמזבח. ואת כל כלי הקודש: המנורה וכלי שרת.

וצלה"ב¹⁴, תינח הארון, שהוא בקדש הקדשים, נקרא "קודש" לגבי שאר כלי המשכן, אבל למה נקרא המזבח "קדש"¹⁵ לגבי המנורה שנקראת "כלי הקודש". (ולהעיר ממחלוקת הרמב"ם והרמב"ן¹⁶, מהו עיקר המכוון במשכן, השראת השכינה, היינו הארון, או הקרבת הקרבנות, היינו המזבח). וגם מדוע לא הזכיר רש"י את השולחן¹⁷.



שונות

הערה בשייכות פרשיות בהו"ב לימי הספירה

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת

א. פרשת בחוקותי נקראת (בדרך כלל) בסמיכות לל"ג בעומר, וכמפורש בכ"מ

13 ופירש רש"י: "יטלו את הדשן מעליו". וראה גם ת"א וראב"ע עה"פ. וראה גם רש"י תרומה כז, ג. אבל ראה ירושלמי יומא פ"ד ה"ו. "רשימות" חוברת קפ"ח. העו"ב אה"ת גליון יא (א"ד), ש"פ ויקהל ה'תשע"א (ע' 23 ואילך).

14 ראה גם נחלת יעקב ומשכיל לדוד עה"פ.

15 ואכן בבמדב"ר עה"פ (פ"ד, יח) איתא ש'הקודש" קאי רק על הארון. אבל בבאר בשדה עה"פ כתב "ומזבח הפנימי נמי אקרי 'קודש' [אבל ראה משכיל לדוד עה"פ, "הרי גם מנורה היא בהיכל כמותו"]]. דכתיב (לעיל פסוק י"ב) 'ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקודש', וכתב רבינו [רש"י] שהם כלי הקטורת שמשרתים בהם במזבח הפנימי* [וראה לקו"ש ח"ח ע' 16 ובהע' 41 שם. העו"ב אה"ת גליון ד (א"ז), ויצא – ט' – י' כסלו ה'תשע"א (ע' 18 ואילך)]. ואע"ג דבבמדב"ר לא מפרש הכי, רבינו מפרש ע"פ פשוטו של מקרא".

16 רמב"ם ריש הל' בית הבחירה. רמב"ן ר"פ תרומה. וראה לקו"ש חי"א ע' 120 ואילך.

17 ובבמדב"ר שם, ש"כל כלי הקודש" "אלו שולחן ומנורה ושני מזבחות וכל כליהן". ובראב"ע עה"פ (ד, יא) "ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת וכיסו אותו במכסה וגו'" פירש: "ומכסה לכסות את הקודש, שהוא הארון והשולחן והמנורה והמזבחות וכל כלי השרת (כפה"נ כוונתו ל"כל כלי השרת" שבפסוק שלאחריו) כמו סכינים וכפות וקערות".

שיש שייכות בין תוכן הפרשה לל"ג בעומר – ראה לקו"ש ח"ז ע' 197 הע' 43. ועוד. ויש להעיר בזה על דבר פלא (וראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט בתחילתה), שכאשר נמנה את פרשיות התורה על הסדר נמצא שפ' בחוקתי היא הסדרה הל"ג.

והנה, מבואר באור התורה (ויקרא ח"א ע' קפז-ח) לענין האבלות שבימי ספירת העומר: "אבל גימטריא ל"ג, ע"כ נוהגים ל"ג ימי אבלות .. שענינו חורבן ושממון". ולפי זה יובן בפשטות השייכות של מספר ל"ג לתוכן התוכחה שבסדרה זו, המדברת על חורבן ושממון כו'.

ואולי יש לקשר זה עם הידוע ש"לג" אותיות "גל" – כי מכיון שמדובר על ענינים שבחיצוניות הם היפך הברכה, צריכים לבקשה מיוחדת "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (תהלים קיט, ח), שיתגלו הסודות הנפלאים שבתוך דברי התוכחה (וכידוע שדוקא בתוכחה יש ברכות הכי נעלות).

ב. והנה, גם פרשת בהר נקראת היא בדרך כלל בסמיכות לל"ג בעומר, ועכ"פ בוודאי נקראת היא בימי הספירה.

ויש להעיר בשייכות פרשה זו לימי הספירה, שהרי מיתתם של תלמידי רבי עקיבא בזמן זה בא משום "שלא נהגו כבוד זה בזה";

וכד דייקת שפיר, הרי ענין זה של נתינת כבוד לכל יהודי מודגש בסדרה זו, ועד כדי כך שאפילו עבד שנמכר צריך לשמור על כבודו ואסור לנהוג בו מנהג בזיון ולרדות בו בפרך כו', וכמפורש בלשון רש"י עה"פ "ויצא מעמך .. ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב" (כה, מא) – "אל כבוד אבותיו, ואין לזלזלו בכך".

והנה, כשנמנה את הפרשיות לפי סדרן נמצא שפרשת בהר היא הסדרה הל"ב – והרי ידוע של"ב בגימטריא "כבוד", והוא ממש תוכן הפרשה. וק"ל.



עוד בדבר הר"ר אהרן מקרמנצ'וג

הרב אשר זך

בגליון א'ריג (ש"פ ויקרא תשע"ב, עמ' 84-85) הבאתי צילום מחתימת ר' חיים צבי זסלבסקי, נכדו של הר"ר אהרן מקרמנצ'וג מצד אמו, ובסוף דבריי הסקתי שכנראה שם משפחתו של הר"ר אהרן הוא לאַנדקאַף (על-פי מה שהבאתי בגליון א'קעו, ש"פ תשא תש"פ, עמ' 80-81, הערה 121), אך מסקנה זו שגויה.

ה"ר מיכאל ראטענפעלד מק"ק מאַנסי באדיבותו הרבה שלח לי צילום חותמת ברוסית של הר"ר אהרן המצויה ברשותו, ות"ח לו על רשותו לפרסם את צילומה.

החותמת נחתמה בעמוד האחרון של 'ספר הזוהר – שמות' (שקלאוו תקע"ב), ורשום בה: *кремненчугской раввинъ аронъ шнеерсонъ* [=קרעמענטשועער רב, אהרן שניאורסאָהן]. מזה מתברר לנכון ששם משפחתו של הר"ר אהרן מקרמנצ'וג הוא שניאורסאָהן.

בעניין צאצאי הר"ר אהרן, הנה מכבר נודע אודות צאצאיו לבית זסלבסקי על-ידי הר"ר שלום דובער לוי (ב'הערות וביאורים – אהלי תורה, גליון תשמו, ש"פ משפטים תשנ"ח, עמ' 94; ואח"כ בתולדות חב"ד ברוסיה הצארית, ניו יורק תש"ע, עמ' פה"פ), ולאחרונה התפרסמו פרטים רבים על כמה מצאצאי ענף זה בקונטרס 'תולדות משפחת זסלבסקי' מאת ר' אברהם מרדכי רבינוביץ.



ב'נפשות חסידיו' (כרך ב, ירושלים תש"ס, עמ' ריג, הערה סה) הביא כי למרת חיה בת הרר"נ מברסלב הייתה בת ושמה אדל – והיא אשת הר"ר אברהם ספרד מקוניעוו – והוסיף לשער כי היא בתה מהר"ר אהרן מקרמנצ'וג. בת זו נמנתה אחר-כך בין צאצאי הבעש"ט ע"י הר"ר מרדכי שלמה ברים ('היכל הבעש"ט', גליון כד, תשרי תשס"ט, עמ' קסה; וראו שם הערה 262).

יש להוסיף כי הייתה לו להר"ר אהרן בת נוספת ושמה רחל, והיא נישאה לר' יצחק יורובסקי, ודרכה מתייחס מר יצחק קלוגאי (קרמנצ'וג, י"ד תשרי תרמ"ט – ירושלים, כ"ב תשרי תשמ"ט) להר"ר אהרן.

פירוט הייחוס נוסף במהדורה השנייה של 'מגילת יוחסין' (ירושלים תשי"ז) עמ' 16: "בשנת עדר"ת ביום ח מנ"א 14/8 נשאה [שולמית] ליצחק בן צבי קלוגאי, פרופיסור לחימיה בטכניון, חיפה. דור שמיני לר' ישראל בעש"ט: בן חנה (צבי קלז'סקי מקרמנצ'וג), בת רחל (יצחק ורובסקי מצ'הירין), בת חוה (ר' אהרן מקרמנצ'וג, נכד ר' שניאור זלמן מלאדי), בת ר' נחמן מברצלב (סוסי), בן פייגעלע (ר' שמחה ב"ר נחמן מהורודנקו), בת האדל, בת ר' ישראל בעש"ט".

חכם אחד השים את לבי לשני רשימות הקשורים למר יצחק קלוגאי, והם זמינים לצפייה באתר 'ארכיון המדינה'. והם: (1) רשימה הנמצאת בתיק שמספרו 0003nww. התיק מכיל את ההגהות למהדורה השנייה של 'מגילת יוחסין'. (2) רשימה המצויה בתיק שמספרו 000n5yu.

הרשימה הראשונה נועדה עבור עורכי המהדורה של 'מגילת יוחסין' הנ"ל, וככל

הנראה נכתבה על ידי מר יצחק קלוגאי עצמו, ועל פיה יש לתקן במקום וורובסקי צריך להיות יורובסקי; ובמקום חוה צריך להיות חיה.

הרשימה השנייה מפורטת יותר, ועולה ממנה:

(א) מרת שטערני סוסי היא בתו של הר"ר אהרן, ולא בעלה ר' יחיאל זסלבסקי. זהו צד נוסף המאשר את מסקנתי בהערתי הנ"ל (בגליון א'ריג). גם בקונטרס הנ"ל הגיעו למסקנה זו על-פי מקורות מאוחרים יותר, וראיתי רק לאחר פרסום ההערה הנ"ל (אמנם, גם ב'היכל הבעש"ט' הנ"ל לא רשמו את ר' יחיאל זסלבסקי בין ילדי מרת חיה; אך כן נרשם בגליון שלפניו, עמ' קעז, הערה 151).

(ב) את ילדיהם של ר' יחיאל ושטערני סוסי זסלבסקי הוא מונה בסדר זה: ר' מרדכי, ר' זלמן נחמן, ר' אהרן, מרת שרה, מרת פייגה, מרת חנה, ר' הרש, ר' דוב בער. ולאחר מכן מוסיף שמות כמה מבניהם ונכדיהם. סדר זה שונה מסדר הולדתן שהובא בקונטרס הנ"ל.

(ג) ברשימה זו הוסיף מר יצחק קלוגאי את ייחוסו שלו להר"ר אהרן, בהוסיפו חולייה בין רחל יורובסקי לבין הר"ר אהרן והוא בן ושמך נחמן. אך העירני חכם הנ"ל כי הוא טעות דמוכה, שכן למרת חיה בת הר"ר מברסלב היה בן בשם זה מנישואיה הראשונים לר' זלמן ליובאַרסקי המפורסם בין חסידי ברסלב בכינוי ר' נחמן חיה'לעס. הגרסה ברשימה זו נכתבה לפני הרשימה הראשונה, וככל הנראה מר יצחק קלוגאי דייק יותר את שמועתו בכותבו את הרשימה המאוחרת-בזמן.

לפי כל זה יוצא כי להר"ר אהרן היו שלוש בנות מנישואיו למרת חיה בת הר"ר מברסלב, והן: מרת שטערנא סאָסי זסלבסקי, מרת אדל ספרד ומרת רחל יורובסקי.

ה"ר שלום יעקב חזן וה"ר שמואל קראוס העירו (קונטרס 'דברי ימי הרבנית רבקה', ניו יורק תשס"ג, עמ' כז בשוליי-הגליון): "בספר 'גידולי הנחל' חלק א. . ע' ל נכתב ש"מזיווג שני לא היו לה בנים" (בעוד מנישואי הראשונים הי' לה בן).

הספר גידולי הנחל אינו תח"י. ואם טעות אין כאן ייתכן שר' חיים נחום לאַנדקאָף הוא מנישואיו הראשונים של הר"ר אהרן.

*

ה"ר שמואל סופר העירני כי בכתב יד הנמצא בספריית הישיבה יוניברסיטי (ונמצא באתר הספרייה הלאומית תחת מס': 997008502380105171) נמצאות שתי תשובות שייכתן שר' אהרן הוא הנמען שלהן. גם נמצא בכת"י זה תשובה בעניין חזקת שו"ב שנכתבה על-ידי הר"ר חיים חייקל מו"ץ בק"ק אלעשקיס, ובסיומה כותב באור ל"ג טבת תר"ד: "כל זה העליתי להלכה הנראה לפענ"ד, אולם למעשה כאשר הגיע לפה מכתב

מהרב המפורסם מהר"א אבד"ק קרימענצוק וגילה דעתו אשר צריכים להמתין עד בוא הדבר מאדמו"ר מהרמ"מ מליבאוויץ להלכה ולמעשה".



אופן כתיבת "ירושלים" ועוד בסידור התפלה

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

א. בספרי הנביאים וכתובים כתובה התיבה "ירושלים" ע"פ המסורה, כמעט תמיד חסר י' (ירושלם), מלבד במקומות בודדים (ראה קונקורדנציא ערך ירושלם).

והטעם בזה, כתבו התוס' בתענית דף ט"ז ע"א ד"ה הר: 'ונקרא ירושלם על שם יראה ועל שם שלם לכך אין אנו נותנין יו"ד בירושלם בין למ"ד למ"ם על שם שלם'.

אבל, בד"כ, בכל הספרות התורנית, בש"ס ובפוסקים בנגלה ובדא"ח, וכן הוא בתורת הרבי במאמרים בשיחות ובאגרות, כתובה התיבה "ירושלים" מלא י'.

וכן הוא בסידור תהלת ה' היו"ל ע"י המרכז לענייני חינוך בניו יארק, ובסידורי תהלת ה' במהדורה הישנה שי"ל בעבר ע"י הוצאת קה"ת באה"ק, וכן בכל הסידורים שראיתי ולפי כל הנוסחאות.

ובפשטות, הטעם הוא כדי להקל את הקריאה ללומדים ומתפללים, לקרוא נכון את התיבה "ירושלים" עם חיריק ב'.

והנה, בהוצאה החדשה של סידור תהלת ה', היו"ל בשנים האחרונות ע"י הוצאת קה"ת באה"ק, "תיקנו" המו"ל, את כל המקומות בהם מופיע התיבה "ירושלים" לחסר י', וכנראה על שסמכו על דברי התוס' הנ"ל, וכפי שהוא במסורה בנ"ך, וכדלעיל.

ויש להעיר בזה, שהרי, 'סידורו של אדה"ז הוא כידוע שוה לכל נפש' (- לקו"ש חכ"ב עמ' 115 [תרגום מאדיש]), גם לאלו הקטנים בשנים או בידיעה, שאין להם את ה"גירסא דינקותא", ואצלם יכול להיות שתהי' שגיאה, באמירת תיבה זו בשעת התפלה (קריאת התיבה ירושלם עם קמץ או פתח מתחת ללמ"ד, בלי לשים לב לחיריק שבין הלמ"ד למ"ם).

ב. ב"פתח דבר" להוצאה החדשה כתבו המו"ל: 'נוסח סידור זה הוא נוסח סידור "תורה אור", ובהערה 3: 'שהמובא בו הוא – העתקה – מסידור אדמו"ר הזקן'.

והנה בסידור "תורה אור", לא הקפידו המו"ל באופן כתיבת תיבה זו, וכמה דוגמאות בזה:

(א) "יעלה ויבוא" מופיע בסידור זה כמה פעמים, ובתיבות 'וזכרון ירושלים עיר קדשך', לפעמים כתוב מלא י' ולפעמים חסר.

(ב) בפתחת הארון להוצאת ספר תורה: 'ודבר ה' מירושלם', ובסדר הקפות לשמח"ת: 'ודבר ה' מירושלים' (ובהמשך שם: 'תבנה חומות ירושלים').

(ג) בפרקי אבות: בפ"א מ"ה: 'איש ירושלים'. בפ"ה מ"ה: 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים .. שאלין בירושלים. ובפ"ו מ"ח: 'בהר ציון ובירושלם'.

וראה "שער הכולל" פ"ל ס"ג: 'בפרקי אבות שבזה הסידור .. נמצאו שינויי נוסחאות מן משניות (ואפשר שמזה הטעם הדפיסם אדמו"ר בסידור)' [הובא כמ"פ בתורת הרבי, ראה לקו"ש ח"ז עמ' 303 הע' 6, ועוד].

(ד) בברכת המזון: 'ובנה ירושלים עיר הקודש .. בונה ברחמי ירושלם'.

(ה) ברכת מעין שלוש מופיעה פעמיים, אחר ברכת המזון ובסיום סדר הגדה. בפעם הראשונה: 'ועל ירושלם עירך ... ובנה ירושלם עיר הקדש' ובפעם הב': 'ועל ירושלים עירך .. ובנה ירושלים עיר הקדש'.

(ו) בק"ש שעל המיטה ב"יהי רצון" ד"פ: 'בבית דין הגדול שבירושלים'

(ז) ב"סדר הלל" ב"מה אשיב" בסופו: 'בתוככי ירושלם', ובהלל שבסדר הגדה שם: 'בתוככי ירושלים'.

(ח) בתפלות מוסף לר"ח יו"ט ר"ה ויוהכ"פ: 'ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם', לפעמים כתוב מלא י' ולפעמים חסר.

[ועד"ז הוא גם ב"סידור עם דא"ח", אשר ישנם שינויים בתיבה זו ממקום למקום. לדוגמא, ב"והוא רחום" שאומרים בשני וחמישי: 'מעירך ירושלם הר קדשך .. ירושלים ועמך'.]

וא"כ, גם לפי סידור "תורה אור", אין סיבה לכתוב בדוקא ירושלים חסר י'.

ג. ולהוסיף, מענין שהזמן גרמא, בסידורו ב"סדר ספירת העומר", כותב אדה"ז (ומקורו בכתבי האריז"ל): 'יכוין לספירה של אותו הלילה ולתיבה אחת של אנה בכח ותיבה אחת של מזמור אלקים יחנו ואת א' מפסוק ישמחו'.

וכתב בזה ב"שער הכולל" פ"ט ס"ב: 'בספירת העומר כתוב שבמ"ט ימי הספירה יכנו בכל יום אות אחת מן פסוק ישמחו אע"פ שעפ"י המסורה לא נמצא בזה הפסוק רק מ"ז אותיות כי התיבות תשפט מישר הם חסרים בלא ווי"ן אבל לפעמים נמצאים בתנ"ך מלאים (דה"ב א' י"א) תשפט את עמי (תהלים כ"ז י"א) נחנו באורח מישור' [- לכאורה צ"ל 'נחני בארח מישור'] .

וכן בפמ"ט ס"ג: 'כן הוא בפע"ח (שער ספירת העומר פרק ו') ובסידור האריז"ל

אשר מ"ט אותיות שבפסוק ישמחו בכוון במ"ט ימי הספירה ואע"פ שלפי המסורה לא נמצא בזה הפסוק רק מ"ז אותיות'.

ז"א, שבשביל הכוונה בספירת העומר, מביאים את הפסוק כמו שהוא נקרא ולא לפי הכתיב במסורה, היות ולפעמים התיבות האלו כתובים בתנ"ך מלאים.

וא"כ, אפשר לומר עד"ז, גם בענייננו, שגם אם רוצים להשוות את נוסח התפלה למסורה בנ"ך, הרי היות ומצינו בנ"ך כמ"פ את התיבה "ירושלים" מלא י', והרי יש בזה תועלת לחלק מהמתפללים, כדאי בכל מקום בסידור, לכתוב "ירושלים" מלא י'.

ד. והנה, בתהלים "אהל יוסף יצחק" בכל ההוצאות שראיתי, כתוב תמיד תיבת ירושלים חסר י'.

אבל, לכאורה יש לחלק בין זה להסידור, ובשניים:

1. י"א שהרבי הקפיד, שלא לשנות כלל בתהלים "אהל יוסף יצחק", מהמהדורה שממנה נדפס בפעם הראשונה (מובא בכ"מ). משא"כ בסידור הנ"ל, הרי יש בו הוספות ושינויים רבים על הסידור שבהוצאות הישנות, וכן לא ידוע על הקפדה בזה.

2. בפשטות, אומרי התהלים הם בקיאים בקריאה נכונה בלשון הקודש, יותר מאשר חלק מהמתפללים בסידור, כך שהשגיאה בקריאה בסידור שכיחה יותר מאשר בתהלים.

ה. ומענין לענין באותו ענין, בהמשך להנ"ל ס"ג, בסידור הנ"ל, במזמור "למנצח בנגינות" שב"סדר ספירת העומר", הובאו התיבות "תשפט" ו"מישר" חסרים ו' (וכן הוא בהוצאות רבות של סידורי התפלה), וכפי שהוא במסורה.

ויש להעיר בזה, שהרי הביאו את דברי אדה"ז: 'יכוין .. ואות אחת מפסוק ישמחו', וא"כ צריך לכאורה להביא בסידור את התיבות הנ"ל מלאים ו', כדי שיהי' אפשר לכוון כל יום לאות אחרת מפסוק ישמחו, ולהגיע למ"ט אותיות, ולא מ"ז אותיות (וכנ"ל מ"שער הכולל"), והרי זה כעין "תרתי דסתרי".

אמנם צמוד לספירה של כל יום הביאו את האות המתאימה ליום זה, ובימים כ"ב ול"א לעומר הוסיפו את הו"וין החסרים, וכן בכ"ד וכ"ו לעומר הביאו את התיבות הנ"ל מלאים ו', אבל כאשר אומרים את המזמור מתוך הסידור, הרי לא מוצאים את הו"וין האלו.

ואכן, בסידור "תורה אור", וכנ"ל, שהוא מקורו ויסודו של סידור זה, תיבות אלו הם מלאים ו' גם במזמור "למנצח בנגינות", הגם ששאר התיבות שבמזמור זה הובאו כפי שהם במסורה.



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'תש"פ

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' שניאור זלמן שי' מרזוב



לעילוי נשמת

מרת שרה בת הרה"ח ר' שניאור זלמן משה ע"ה

אשת הרה"ח ר' אברהם (מאיאר)

דריזין

גלב"ע י"ט אייר תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

משפחת רובין

לכבוד
יום הילולא דרשב"י
ח"י אייר - ל"ג בעומר
הוד שבהוד

ולעילוי נשמת
מנחם מענדל בן דוד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
משפחת זילבערשטיין