

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון י"א [א'קצנ]

ש"פ תשא - פרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר י"א ניסן תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאזחר מיום ד', ד' ניסן תשפ"א

“ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו”

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ש"פ תשא - פרה

גליון י"א [א'קצג]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 7 לימוד התורה אודות ענינים בלתי רצויים לע"ל
הרב שלום צירקינד
- 8 שני ענינים בתחית המתים
הת' מענדל גופין
- 12..... יישוב סתירות ברמב"ם במצב העולם לע"ל (ב)
הת' מנחם מענדל קרעמער

תורת רבינו

- 17..... ארון וכפורת אם הם דבר אחד
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 21..... "ענו על הן הן" לבן חמש למקרא
הת' צבי יעקב אסטער
- 23..... הטעם לאיסור תענית ביום טוב
הרב שבתי אשר טיאר
- 25..... הערות בד"ה כי תשא ה'תשי"א
הת' מנחם מענדל מונדשיין
- 28..... קדושת חמשה עשר בשבט
הרב משה מרקוביץ
- 29..... מירוש הצ"צ בפתח וסיים באשרי
הנ"ל
- 30..... רציעת אוזן שמאל בסברת הבן חמש למקרא
הרב שמואל קופרמן
- 32..... הסתכלות בפני רשע (גליון)
הת' אליהו ברוך טיאר

רשימות

- 32..... עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ג).....
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 36..... בענין הקדישה בלא תקפה
הת' רפאל וילימובסקי
הת' אפרים שאנאוויטש
- 38..... מהו לשון 'בל יראה ובל ימצא'?
הרב ישראל אליעזר רובין

חסידות

- 40..... הערות בתניא (המשך)
הרב אברהם אלאשוילי
- 43..... ביאור ב' המשלים בענין תהו ותיקון
הת' צבי יעקב אסטער
- 45..... הערות בהמשך ראש השנה תרס"ה (גליון).....
הת' יהושע זעליג הכהן כצמאן
- 47..... השבחים המעוררים הרצון למלוכה.....
הרב משה מרקוביץ
- 49..... 'ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל'.....
הרב ישכר דוד קלוזינר

רמב"ם

- 53..... ידות הכלים לענין טומאה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 58..... "לא ינהגו באופן דפורס מפה ומקדש" (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 60..... אחיזת הציציות - באיזו יד?
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 62..... גדר חיוב בדיקת חמץ.....
הרב משה אהרן צבי ווייס

- 67..... שיטת אדה"ז בבורר ביו"ט באוכל דק הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 69..... קבלת השבת חלה בגמור ההדלקה..... הרב מאיר צירקינד
- 70..... ברכת ופירוש של 'בארשט' הנ"ל
- 71..... זמן הסעודה בפורים שחל בע"ש (גליון)..... הרב יוחנן מרזוב

פשוטו של מקרא

- 77..... בענין ההתמנות של השבעים זקנים הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 80..... לשון "והצנע לכת עם ה' אלוקיך" הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 81..... נשיאת השמיר בזמן המשכן הרב משה יצחק ליבליך
- 83..... בעניין שתי קדושות בשבת הרב שמואל קופרמן
- 86..... ביאור סוד מש"כ "מהודו ועד כוש"..... הרב ישראל קראסניאנסקי
- 89..... פורים תרפ"ג (גליון)..... הת' שניאור זלמן גורארי'
- 90..... מענה לשאלות (גליון)..... הת' שלום דובער לו
- 90..... תיקון טעות בדא"פ בשיחת פורים תרפ"ו (גליון) הת' אפרים ליב הלוי לואיס

ברכת מזל טוב

המערכת, הקוראים והכותבים הנכבדים יחיו

מתכבדים בזה לברך בשמחה

ברכת מזל טוב את ידידנו היקר הרה"ח הרה"ת

האי גברא רבה ויקירא הנודע לשם ולתפארת,

החריף ובקי, צנא מלא ספרא משתתף בקובצינו בקביעות מאז היווסדו,

ולהערותיו העשירות והמחכימות

כבר יצאו מוגיטין בכל קובצי ליובאוויטש

ה"ה מוה"ר ישכר דוד שיחי' קלויזנר

לרגל הגיעו בשטומ"צ ל"בן שבעים ושלוש" ביום י"ט אדר

לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שיאריך השי"ת ימיו ושנותיו בנעימים

ויקויימו בו דברי חז"ל (קנינים פ"ג מ"ו):

"זקני ת"ח כ"ז שמזקינים דעתן מתיישבת עליהן

שנאמר בישישים חכמה ואורך ימים תבונה"

וימשיך להצליח להוסיף מחיל אל חיל בלימוד התורה ובעבודת ה'

ובזיכוי את הרבים, מתוך הרחבה, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף

ובריאות מעליא ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו,

ויזכה ביחד עם ב"ג הכבודה מנב"ת תחי', לרוות הרבה נחת

מכל יו"ח מתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י,

ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו'

כי כולם ידעו אותי וגו' בביאת משיח צדקינו תומ"י ממש

עניני גאולה ומשיח

לימוד התורה אודות ענינים בלתי רצויים לע"ל¹

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

ידוע המבואר בכ"מ, אשר לע"ל יתהפכו כל הענינים הבלתי רצויים לטוב. ועפ"ז מבואר בכ"מ, שלכן גם הענינים הבלתי רצויים המבוארים בתורה יישארו גם לע"ל, רק שאז יראו בגילוי הטוב שבהם². וענין זה מבואר לגבי כמה פרטים שבתורה, כדלהלן:

דברי הנביאים אודות הצומות: גם ענינים אלו יישארו בתורה לע"ל, אלא שבתורת אמת ותורה אור מאיר בגלוי הטוב שבכל דבר, היינו הטוב שבצומות אלו, כפי שיהפכו לששון ולשמחה לע"ל³.

זכרון הצרות שבמגילת אסתר: ירוגש בו רק המעלה דאתכפיא, דהיינו שכל ענינים אינו אלא כדי שעי"ז יהי הנס דפורים⁴.

מגילת איכה: הבן איש חי כתב ספר שלם "נחמת ציון" בביאור מגילת איכה למעליותא⁵. ובהקדמה לספר זה כתב שבודאי לא יתבטל מגילת אסתר לע"ל, שהרי כ"ד כתבי הקודש הם כנגד כ"ד צירופי שם אדנ' וכ"ד קישוטי כלה, אלא שלע"ל תתגלה הטוב שבוה. ועד"ז הוא בכל פסוקי ירמי' שמדברים ע"ד החורבן ובשאר התנ"ך.

(1) לע"נ אבי מורי הרב יצחק בן הרב אליעזר צבי זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט י"ח אדר. תנצב"ה. ויה"ר שתומ"י ממש נזכה לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' הקיצו ורננו שוכני עפר וגו'.

(2) וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 394 ואילך בביאור הענין "כיון שהיו חוזרין התחיל אביו מונה כל המסעות וכו", איך שלע"ל יראו בגלוי איך שכל הירידות היו בפנימיות חלק מן העליות. ע"ש.

(3) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 547 הערה 63. ע"ש. ומוזה משמע דלא כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ס' תרס"ו בביאור מאח"ז שכל הנביאים וכתובים יתבטלו לע"ל, דמכיון שהנביאים נסדרו על הצרות, וכל דברים אלו ישתכחו ויתבטלו לע"ל. אמנם אין זה סתירה תוכנית, כי הרדב"ז מדבר על הענין כפשוטו דהיינו חיצוניות הצרות וכאן מבואר שנראה הטוב הפנימי שבהצרות. וע"ע מה שכתבתי בענין ביטול הנו"כ בגליונות א'עה, א'עז, א'פא.

(4) סה"ש תש"נ ח"ב ע' 345 הערה 51. ע"ש. וצע"ק מלקו"ש ח"ו ע' 371 הערה ד"ה וזכרם.

(5) וכן הצ"צ האריך בדרך זו ברשימותיו על מגילת איכה. וראה גם ד"ה איכה תשל"א, ציון במשפט תשל"ד.

וראה גם בס' קדושת לוי להרה"צ וכו' רלוי"צ מבארדיטשוב, ליקוטים חדשים לתשעה באב, שמבאר שגם לעתיד יקראו מגילת איכה ויברכו עלי' שהחינו, אלא שיקראו אותה באופן שיתפרש למעליותא, ע"ש בדבריו הנעימים.

שבירת הלוחות: בכ"מ מבואר שלע"ל לא רק שלא יישאר שום רושם מהשבירה, אלא שגם השבירה עצמה יתהפך לטוב⁶. ועפ"ז מבואר⁷ הטעם שלע"ל יהי' יום י"ז בתמוז יום ששון ושמחה, מכיון שאז יתגלה בשלימות העלי' של עבודת התשובה שבאה ע"י שבירת הלוחות.

ענין המיתה: בכ"מ בדא"ח⁸ מבואר אשר ענין המיתה הכתוב בתורה, עכצ"ל שיש בה גם פירוש לטוב, כי התורה קדמה לחטא האדם אשר עדיין אז לא הי' מיתה בעולם. וא' מן הביאורים בו הוא אשר אם האדם לא הי' חוטא אז הי' מתפרש הענין דמיתה למעליותא, שזהו"ע התעלמות (ע"ד עליית אלי' הנביא וכיו"ב), או עליית הנשמה למלעה אף שנשאר נשמה בגוף. ולכאוי' י"ל שזהו א' מן הביאורים איך ילמדו ענין זה לע"ל.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



שני ענינים בתחית המתים

הת' מענדל גופין

תלמיד בישיבת תורת"ל המרכזית 770

- א -

הגמרא מספרת בפרק 'השוכר את הפועלים'¹: "אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי (- אליהו הנביא היה יושב בקביעות בישיבה של רבי) יומא חד ריש ירחא הוה נגה ליה ולא אתא (- פעם אחת בראש חודש איחר לבית המדרש) א"ל מאי טעמא נגה ליה למר (- אח"כ שאלוהו מדוע איחר?) אמר ליה אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה

(6) תורת מנחם תשמ"ח ח"ג ע' 242. ועפ"ז יש לתווכך מ"ש בכ"מ שלע"ל לוחות הראשונות יחזרו לקדמותן (ראה הנסמך בגליון הקודם), עם המשמעות בסה"ש תשנ"א ח"ב ע' 548 הערה 143 שמשמע שגם לע"ל יהי' הענין דשבירי לוחות, שלכאוי' י"ל הכוונה שיהי' המעלה (וההתפכות לטוב) של שבירי לוחות, כפי שמבאר שם שזהו הענין של עבודת התשובה

(7) לקו"ש ח"ט ע' 241. וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 414 ואילך בארוכה.

(8) ראה בד"ה זאת התורה אדם עטר"ת, תרפ"ב, תשמ"ז. סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 9-8 ובהערות שם.

(1) בבא מציעא פה, ב.

ומצלי ומגניא ליה וכן ליצחק וכן ליעקב (– ענה, שהיה עסוק מאוד להעיר את אברהם ליטול ידיו לתפילה ולהשכיבו, וכן ליצחק וכן ליעקב) ולוקמינהו בהדי הדדי (– שאלוהו, מדוע לא העיר את שלושתם יחד?) סברי תקפי ברחמי ומייתי ליה למשיח בלא זמניה (– ענה, כי אם הם היו מתפללים כולם יחד משיח היה מגיע לפני הזמן).

א"ל ויש דוגמתן בעולם הזה (– שאלוהו, האם יש אנשים כאן בעולם שגם יכולים לפעול זאת?) אמר ליה איכא ר' חייא ובניו (– ענה שכן, ר' חייא ובניו) גזר תעניתא אחתינהו לר' חייא ובניו (– גזרו תענית והורידו את שלושתם להתפלל) אמר משיב הרוח ונשבה זיקא מוריד הגשם ואתא מיטרא (– וכל מה שיתפללו מיד התקיים, כשאמרו משיב הרוח נשבה רוח, מוריד הגשם ירד גשם) כי מטא למימר מחיה המתים רגש עלמא (– כשהגיעו לומר מחיה מתים היתה בהלה בשמים) אמרי ברקיעא מאן גלי רזיא בעלמא (– מי הצליח לגלות את הסוד למטה בעולם!?) אמרי אליהו אתיהו לאליהו מחיוהו שתין פולסי דנורא (– כשגילו שזה אליהו הנביא הלקוהו) אתא אידמי להו כדובא דנורא על בינייהו וטרדינהו (– הלך אליהו, נראה להם כדוב אש, ובלבלם מהתפילה) "ע"כ.

ושאלו תוס'², הרי בנוסח ברכת 'אתה גיבור' נאמר 'מחיה מתים' לפני 'משיב הרוח ומוריד הגשם', א"כ מדוע כשאמרו בהתחלה 'מחיה מתים' לא גרמו לתחית המתים? ומתרץ על כך שני תירוצים:

"משום דתחיית המתים לא הוי אלא ע"י טל"³ והיינו תחית המתים מגיעה ע"י טל, ולכן דוקא אחרי שאמרו משיב הרוח ומוריד הגשם (ענין ששייך לטל) היו יכולים לפעול תחית המתים.

"דבמשיב הרוח ומוריד הגשם נשב זיקא ואתא מיטרא משום שזהו עיקר תפלת הרוח והגשם שבברכה זו אבל תחיית המתים עיקרה היא בחתימתה" והיינו הסיבה לכך שר' חייא ובניו הצליחו ע"י אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' להביא לעולם רוח וגשם, הוא מפני שמילים אלו הם עיקר ההזכרה של רוח וגשם בברכה זו, משא"כ מחיה מתים שבתחילת הברכה הוא לא עיקר ההזכרה, ועיקר ההזכרה היא בחתימת הברכה.

ויש לבאר שני תירוצים אלו ע"פ פנימיות הענינים, ואולי י"ל ששייכים וקשורים זה לזה. כדלקמן:

(2) ד"ה כי מטא.

(3) ואין להקשות, הרי לא הזכיר טל אלא גשם? ראה בחידושי הרמב"ן על אתר שמבאר, שתחית המתים נפעלת ע"י גשם.

- ב -

בד"ה 'להבין ענין תחית המתים' ה'תשמ"ו⁴, מבאר כ"ק אדמו"ר, שבתחית המתים יש שני ענינים:

קבלת שכר על קיום המצוות.

גילוי מעלתם העצמית של בני ישראל.

ובביאור הדברים שם⁵ ישנן שתי נקודות:

1. ששני ענינים אלו הם לא שני ענינים נפרדים שיתגלו בתחית המתים, אלא הענין הראשון גורם ומביא את הענין השני, כי דוקא ע"י שמתגלה השכר על קיום המצוות של בני ישראל, יכולה להתגלות מעלתם העצמית של בני ישראל⁶.

ויש לבאר זאת ע"פ משל, מאהבת אב לבנו, שיש בה שני ענינים: 1. אהבה שמגיעה כשהבן מקיים רצון האב, 2. אהבה עצמית של האב לבנו שאינה תלויה בשום דבר וקיימת תמיד, אמנם, יכול להיות מצב שהבן לא קיים את רצון האב, אבל בכ"ז האהבה העצמית של האב קיימת, ובמקרה כזה היא לא בהתגלות, וכדי שהאהבה העצמית תהיה בהתגלות, מוכרח להיות קודם גילוי האהבה שמגיעה מצד קיום הבן את רצון האב, ורק ע"ז יכולה האהבה העצמית להיות בגילוי.

2. ועיקר החידוש של תחית המתים הוא הענין השני, גילוי מעלתם העצמית של בני ישראל (היות ועל תחית המתים נאמר 'עין לא ראתה אלוקים זולתך', גילוי חדש שכלל לא האיר לפני כן, ומכיון שהשכר על קיום המצוות יהיה גם בימות המשיח – לפני תחית המתים – מוכח שזה לא הענין העצמי של תחית המתים).

וי"ל ששני נקודות אלו - 1. שע"י גילוי השכר על קיום מצוות מתגלית המעלה העצמית של בני ישראל. 2. מעלתם העצמית של בני ישראל היא עיקר ענינו של תחית המתים - מרומזים בשני תירוצי תוס'.

- ג -

בפנימיות הענינים ניתן לומר, שנקודת תירוצו של תוס' היא, שישנם שני ענינים בתחית המתים: (כמבואר במאמר) 1. השכר על קיום מצוות. 2. גילוי מעלתם העצמית

(4) תורת מנחם מאמרים מלוקט ח"ג עמ' רכב.

(5) ס"ג.

(6) ראה הערה 46 שכמו שתחית המתים מוכרחת להגיע אחרי גן עדן, עד"ז גילוי הענין השני בתחית המתים מוכרח להגיע אחרי הענין הראשון (ובערה 19 מוכיח זאת מכך שהמשנה 'כל ישראל' מביאה את כל הפסוק 'ועמך כולם צדיקים', ע"ש).

של בני ישראל.

ושני ענינים אלו מרומזים בברכת 'אתה גיבור', בתחילת הברכה כשמוזכר 'מחיה מתים', המשמעות היא, גילוי השכר על קיום המצוות, ובפעם השניה שמוזכר 'מחיה מתים' בברכה זו, המשמעות היא, גילוי מעלתם העצמית של בני ישראל.

ולכן, נכון אמנם שר' חייא ובניו אמרו בתחילת הברכה 'מחיה מתים', אבל זה הולך רק על ההמשכה הראשונה שתתגלה, קבלת שכר על קיום המצוות של בני ישראל, אבל לגילוי מעלתם העצמית של בני ישראל, שהיא עיקר הגילוי של תחית המתים, הם כלל לא הגיעו.

וזה מרמז תוס' בשני תירוציו:

בפעם הראשונה שמוזכר מחיה מתים, לא מדובר על מעלתם העצמית של בני ישראל, כי היא מגיעה רק ע"י גילוי ההמשכה של קבלת שכר על המצוות, בלשונו של תוס' 'ע"י טל', ומובא בראשונים⁷ על אתר המקור לכך שנאמר⁸ "יחיו מתיך . . כי טל אורות טלך" וברש"י שם 'שיהא טל תורתך ומצותיך להם טל של אור'.

- כמבואר בתניא⁹ שטל ענינו תורה, וכשפרחה נשמתם של בני ישראל בשעת מתן תורה, הקב"ה החיה אותם עם טל שעתיד להחיות בו את המתים, והוא טל תורה שנקרא עוז כמאחז"ל 'כל העוסק בתורה טל תורה מחייהו'¹⁰ –

וזהו הנקודה הראשונה במאמר, שגילוי מעלתם העצמית של בני ישראל מגיע ע"י גילוי השכר על קיום המצוות.

עיקר ענינו של תחית המתים, גילוי מעלתם העצמית של בני ישראל, בברכה זו, הוא בחתימת הברכה (ובלשון תוס' 'תחיית המתים עיקרה היא בחתימתה'), וזהו הנקודה השניה במאמר, שעיקר ענינו של תחית המתים הוא, שתתגלה מעלתם העצמית של בני ישראל.



(7) חידושי הר"ן, הריטב"א והרמב"ן.

(8) ישעיהו כו, יט.

(9) פרק ל"ו.

(10) ראה לעיל הערה 3, ומביא שם הרמב"ן שהקב"ה החיה אותם בגשם, ומוכיח זאת מהפסוק "גשם

נדבות תניף אלקים".

יישוב סתירות ברמב"ם במצב העולם לע"ל (ב)

הת' מנחם מענדל קרעמער

תלמיד בישיבה

- א -

איתא בברכות¹: אמר ר' חייא בר אבא אמר ר"י כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך². ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד.

ופסק הרמב"ם ביד החזקה הן כדברי ר' חייא ב"א³ והן כדברי שמואל⁴.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו⁵ שלדעת הרמב"ם יהיו שתי תקופות בימות המשיח: בתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, וע"ז פסק הרמב"ם "אין בין עוה"ז כו"; ובתקופה השני' יהי' שינוי מנהגו של עולם, וע"ז כתב הרמב"ם "כל הנביאים לא ניבאו אלא לימות המשיח כו".

ולכאורה, עפ"ז צריך ביאור בלשון הגמרא "ופליגא דשמואל", דמשמע שיש כאן מחלוקת – והרי לפי ביאור הנ"ל אין פלוגתא בין ר' חייא לשמואל והם מדברים על תקופות שונות.

- ב -

יש לבאר זה ע"פ השל"ה⁶: "אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר". היינו, שאין הפירוש ד"פליגא" שיש מחלוקת, אלא שמדברים על שני ענינים שונים (שתי תקופות).

אבל צ"ע בפירוש זה, ובהקדים: מחלוקת הנ"ל הובאה גם במס' שבת⁷ בענין גדר כלי זיין וטלטולן בשבת, ושם: "מפני מה הן [כלי זיין] בטלין לימות המשיח . . לפי שאינן צריכין . . ופליגא דשמואל . . מסייע לי' לר' חייא בר אבא . . איכא דאמרי . .

(1) לר, ב.

(2) ישעי' סד, ג.

(3) הל' תשובה פ"ח ה"ז. ראה לחם משנה שם.

(4) שם ספ"ט. הל' מלך המשיח פי"ב ה"ב.

(5) לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. וראה שם סי"ד.

(6) כג, ב. הובא בלקו"ש שם הערה 65 בשוה"ג.

(7) סג, א.

אף לימות המשיח אינן בטלין היינו דשמואל ופליגא דר' חייא ב"א".

ועפ"ז מובן שהפירוש ד"פליגא" הוא מחלוקת, שלכן יש סברא שכלי זיין אינן בטלין לימות המשיח, דאם אין מחלוקת ולכו"ע יהי' שינוי בתקופה הב', מהי הסברא לומר שכלי זיין לא יבטלו! ועכצ"ל שמ"ד שיתבטל מנהגו של עולם (ביטול כלי זיין) חולק על שמואל ומסייע לר' חייא, וכן להיפך. דלא כפירוש השל"ה ש"פליגא" היינו "כ"א מדבר ענין אחר"⁸. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

- ג -

שמעתי שיעור מהגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א, בו הקשה ע"ד הנ"ל (ממקום אחר⁹), וביאר¹⁰:

ההכרח¹¹ לומר שיהיו ב' תקופות בימות המשיח הוא רק לשיטת הרמב"ם שסובר שעולם הבא היינו עולם הנשמות¹², וא"כ עכצ"ל שתחה"מ תהי' בתקופה השני' בימות המשיח גופא. משא"כ לדעת הרמב"ן ועוד¹³ שעוה"ב היינו עולם התחי' (נשמות בגופים), שלפי זה אפשר לומר שבכל הזמן דימות המשיח יהי' עולם כמנהגו נוהג.

ואיתא ב"ארבעה טורי זהב"¹⁴ ששורש המחלוקת בענין עוה"ב הוא מחלוקת ישנה בין כמה תנאים ואמוראים במדרש הנעלם בזהר פ' תולדות¹⁵, והרמב"ם סובר כהשיטה בזהר שעוה"ב הוא עולם הנשמות¹⁶, והרמב"ן כהשיטה שעוה"ב הוא עולם התחי'.

ועפ"ז י"ל שהגמרא פוסקת כשיטת התנאים שעוה"ב הוא זמן תחה"מ, וכל הזמן דימות המשיח הוא תקופה אחת, ולכן עכצ"ל שר' חייא פליגא (חולק) דשמואל (כיון ששניהם מדברים על אותו ימות המשיח).

אמנם הרמב"ם פוסק כהשיטה שעוה"ב הוא עולם הנשמות, וא"כ תחה"מ תהי'

(8) וכ"מ מאריכות הלשון "פליגא כו' מסייע . . היינו כו' פליגא".

(9) ראה פסחים סח, א. סנהדרין צא, ב.

(10) ראה גם מה שכתב בקובץ הערות וביאורים גל' א'כו (ש"פ מקץ תשע"ב).

(11) ראה לקו"ש שם ס"ט. וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 418 הערה 56.

(12) הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(13) ראה לקו"ש חכ"ז שם ובהערה 62. וש"נ.

(14) להג"ר אלעזר רוקח (לבוב, תקמ"ט), הל' תשובה רפ"ח.

(15) קלד, ב ואילך.

(16) אבל צע"ק, שהרי הכרעת החסידות היא שעוה"ב הוא עולם התחי' (נסמן בלקו"ש שם). ולהעיר מסהמ"צ להצ"צ (הובא שם): "וכ"ה האמת ע"פ הקבלה". וכ"מ מכ"מ כדא"ח ששיטה זו היא שיטת הקבלה.

בתקופה אחרונה בימיהו"מ, ואפשר לפרש שר' חייא ושמואל מדברים על תקופות שונות ולא פליגי.

עכת"ד הרב הנ"ל.

ומצאתי סמך לדבריו ע"פ מה שכתב הרדב"ז¹⁷ (והובא ברשימת כ"ק אדמו"ר לסה"מ תש"ט¹⁸) בענין אחר (מחלוקת ר' חייא ור' אבהו, הובאה לקמן ס"ד) שבאמת אין מחלוקת ד"ר' אבהו אמר לך אנא לא פליגנא עלי' ד[ר' חייא ב"א אמר] ר' יוחנן, ומה שבגמרא איתא "פליגא דר' אבהו" – זהו מכיון ד"תלמודא לא ניחא לי' לפרושי הכי במילתי' דר' יוחנן, דלא מסתבר לומר . . ומש"ה אמר ופליגא דר' אבהו".

ז.א. יתכן שהאמוראים עצמם יאמרו "אנא לא פליגנא עלי'", אבל בעל הסוגיא בגמרא נקט בדרך אחרת, ולכן כתב "ופליגא", אף שבעצם אי"ז מחלוקת.

ועד"ז בנדו"ד, הגמרא סברה כהשיטה שעוה"ב הוא עולם התחי', ולכן כתבה "ופליגא" ולמדה שיש מחלוקת. אבל לדעת הרמב"ם שעוה"ב הוא עולם הנשמות, ר' חייא ושמואל לא כוונו למחלוקת כלל, ושמואל אומר "אנא לא פליגנא עלי' דר' חייא"!

[עוד יש לחזק דבריו ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר ברשימה הנ"ל בענין מחלוקת ר' חייא ור' אבהו: "ומה שנראה לפענ"ד בזה הוא ע"פ הידוע בכללי הש"ס דהלכה כש"ס בבלי נגד הירושלמי המדרשים וכו'. ובד"א כשברור הדבר בבבלי, אבל מחלוקת או ספק בבבלי וספק בירושלמי וכו' כמה דעות יש דהולכים אחרי הברור. – והנה גם בנדו"ד כן הוא, דבש"ס נשאר במחלוקת אבל בזהר נקט בפשיטות כדעת ר' אבהו דבמקום שבע"ת כו' . . ולכן כן פסקינן. וראה בשד"ח כללי הפוסקים סוף מערכת כללי הרמב"ם אם יש להביא מקור לדברי הרמב"ם מן הזהר". מכאן רואים שכשיש ספק או מחלוקת וכו' בגמרא, יתכן שיפסוק הרמב"ם כהזהר, ועד"ז בנדו"ד. וילע"ע].

- ד -

אבל לאחר עיון בזה, נראה (לענ"ד) שאין לפרש כן, ובהקדים:

אחרי המחלוקת הנ"ל במס' ברכות בין ר' חייא לשמואל, ממשיכה הגמרא ומביאה עוד מחלוקת: "אמר ר' חייא . . כל הנביאים כולן לא נתבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו, דא"ר אבהו מקום

(17) שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלב.

(18) נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 361. ראה גם לקו"ש חכ"ז שם הערה 82 (הובאה לקמן הערה 22).

שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים".

ומבאר ע"ז כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחה הנ"ל¹⁹: "ויבאלד אז אין גמרא ווערן ביידע מימרות פון רחב"א אר"י געבראכט בהמשך זו לזו – איז משמע אז זיי זיינען שייך איינע צו דער צווייטער. ד. ה.: לשיטתו אז "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו", דארף מען אויך זאגן אז "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו" – ניט ווי ר' אבהו (און ניט ווי שמואל).

געפינט מען אבער אז דער רמב"ם, כאטש ער זאגט "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו" (כנ"ל ס"ח), פסק'נט ער²⁰: "אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו",

וע"פ הנ"ל איז מובן. ווייל דעם וואס רחב"א אר"י האלט אז צדיקים גמורים זיינען גרעסער ווי בע"ת – איז דאס לשיטת²¹ אז אויך בתחילת ימות המשיח וועט זיין ביטול מנהגו של עולם און אויף דעם "נתנבאו כל הנביאים";

אבער לשיטת הרמב"ם אז בתחילת ימות המשיח איז עולם כמנהגו נוהג – איז דאס ניט מכריח אז צדיקים גדולים מבעלי תשובה²². עכלה"ק.

מזה מובן שר' חייא חולק על שמואל, ובאמרו "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא על ימות המשיח" – (ביטול מנהגו של עולם) – כוונתו גם לתחילת ימות המשיח. והרמב"ם לא סב"ל כוותי', וכשמביא מאמרו – כוונתו (של הרמב"ם) לתקופה השני' (דלא ככוונתו של ר' חייא בעל המימרא).

ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר ביישוב הסתירה ברמב"ם²³: "ועפ"ז מובן אז ס'איז ניט קיין סתירה פון דברי הרמב"ם אז "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", וואס גייט אויף דער ערשטער תקופה פון ימות המשיח, צו זיין פסק אז "כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו'" – וואס גייט אויף דער שפעטערדיקער תקופה אין ימות המשיח" –

היינו, שע"פ ביאור זה אין סתירה בדברי הרמב"ם, ולא דוקא שאין סתירה

(19) לקו"ש חכ"ז שם סט"ו.

(20) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(21) ההדגשה אינה במקור.

(22) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) – ראה לקו"ש

חי"ד ע' 361 ואילך.

(23) סי"ד.

ומחלוקת בין האמוראים בעלי המימרא (שמואל ור' חייא) עצמם. וא"כ, לכו"ע (גם לדעת הרמב"ם) אתי שפיר לשון הגמרא שר' חייא "פליגא דשמואל".

- ה -

אבל באמת י"ל שצריך לבאר ע"ד הנ"ל ס"ג (שהמחלוקת ("פליגא") בין שמואל ור' חייא היא רק לשיטת הגמרא, ולדעת הרמב"ם אין מחלוקת) מטעם אחר, ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בהדרן על הרמב"ם תנש"א²⁴, שם מיישב הסתירות ברמב"ם, וזלה"ק: "לכל הדעות (גם לדעת שמואל והרמב"ם שפוסק כוותי') יהי לעתיד ביטול מנהגו של עולם וחיידוש במעשה בראשית [כמו: תחיית המתים, ביטול כלי זיין . . .] – בתקופה השני' דימות המשיח"²⁵.

ז.א. עכצ"ל שהרמב"ם וגם שמואל מודים לר' חייא שיהי' ביטול מנהגו של עולם (שהרי כו"ע מודים בתחיית המתים וכו'), אלא שלדעתם יהי' גם זמן בימות המשיח (התקופה הראשונה) שעולם כמנהגו נוהג ("אין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד").

והנה, אין זה סותר למה שביארנו לעיל (ס"ד) שיש כאן מחלוקת, שהרי, ע"פ הביאור הנ"ל מוכח רק שר' חייא חולק על שמואל, וסובר שגם בתחילת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם; אבל לאידך, א"א לומר ששמואל חולק על ר' חייא לגמרי וסובר שעולם יהי' נוהג כמנהגו לעולם, שהרי, כו"ע מודים שתהי' תחיית המתים (כנ"ל).

בסגנון אחר: ר' חייא פליגא אשמואל (לגמרי), אבל שמואל לא פליגא אר' חייא (לגמרי).

וא"כ, הדרא קושיא (דלעיל ס"א) לדוכתא: בשלמא הא דאיתא בברכות שר' חייא "פליגא דשמואל" מובן, היות ור' חייא אכן חולק על שמואל לגמרי, וכן הא דאיתא בשבת (ע"פ האיכא דאמרי) שהאומר שיהיו כלי זיין גם בימות המשיח "היינו דשמואל ופליגא דר' חייא" – מובן, כיון שלר' חייא לא יהי' שום זמן בימות המשיח שעולם כמנהגו נוהג, ועכצ"ל דמי שאומר שיהיו כלי זיין בימוה"מ פליגא עלי' (וסובר כשמואל).

אבל, אינו מובן הא דאיתא בשבת שהאומר דכלי זיין בטלין לימוה"מ "פליגא דשמואל" – הרי גם לשמואל יהי' איזה זמן בימות המשיח (התקופה השני') שיתבטל

24) סה"ש תנש"א ח"א ע' 103.

25) ושם מציין לשיחה הנ"ל בלקו"ש חכ"ז.

מנהגו של עולם, וכל היעודים יהיו כפשוטם – כולל ביטול כלי זיין! ומהי המחלוקת עליו?

אלא, עכצ"ל כהביאור דלעיל ס"ג: לדעת הרמב"ם שעוה"ב הוא עולם הנשמות ותחה"מ צריכה להיות לפנ"ז בימות המשיח – דברי שמואל שאין בין עוה"ז לימות המשיח (עולם כמנהגו נוהג) קאי רק על תחילת ימות המשיח, אבל מודה שגם בימות המשיח גופא תהי' תקופה שני', ואז יהיו תחה"מ, ביטול כלי זיין ועוד (ור' חייא חולק עליו וסובר שגם בתחילת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם, והרמב"ם לא סב"ל כוותי').

ולדעת בעל הסוגיא בגמרא שתחה"מ תהי' בעולם הבא, ובימות המשיח תהי' רק תקופה אחת – עכצ"ל שגם שמואל חולק על ר' חייא וסובר שכל הזמן דימות המשיח יהי' עולם כמנהגו נוהג, ולכן מ"ד ש"בטלין לימות המשיח [לפני עוה"ב] – "פליגא [חולק] דשמואל". ודו"ק.



תורת רבינו

ארון וכפורת אם הם דבר אחד¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מחלוקת רש"י והרמב"ן

בלקו"ש חכ"ו פ' תרומה ב' מבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן בהא דכתיב (כה, כא) "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך" דרש"י כתב: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר (פסוק טז) ונתת אל הארון את העדות. ויש לומר שבא ללמד, שבעודו ארון לבדו בלא כפורת, יתן תחלה העדות לתוכו, ואחר כך יתן את הכפרת עליו. וכן מצינו כשהקים את המשכן נאמר (שמות מ, כ) ויתן את העדות אל הארון, ואחר כך ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה", אבל הרמב"ן שם הקשה על רש"י: "אם היה זה צוואה, משמעו יותר שאחר שיתן הכפרת על הארון, כאשר אמר, יתן בארון את העדות, כי ארון יקרא בהיות הכפרת עליו.

1 לעילוי נשמת בתנו הנערה היקרה לאה מינדל ע"ה בקשר ליום היארצייט ביום כ"ט אדר, יה"ד שיקויים היעוד ד"והקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והיא בתוכם.

ומבאר דלפי רש"י הוה הארון לבדו בלי הכפורת ארון, ולכן כשכתוב "ואל הארון תתן את העדות" הכוונה להארון לבדו בלי הכפורת, והכפורת הוא כלי בפני עצמו, משא"כ לפי הרמב"ן "ארון יקרא .. בהיות הכפורת עליו" ולכן אי אפשר לו לפרש כרש"י שיתן העדות להארון לפני נתינת הכפורת, דאדרבה משמעו יותר שיתן העדות אחר שיתן הכפורת על הארון.

ומבאר דנפק"מ להלכה, דלפי שיטת רש"י דהכפורת הוה כלי מצ"ע, וכיון שהוא "כלי שרת" מצד הזאות של יוהכ"פ, לכן ה"ז צריך להיות משל ציבור דוקא, ולא על שמו של יחיד, משא"כ בארון שהוא כלי בפ"ע ואינו כלי שרת אי"צ להיות משם ציבור, כמ"ש בצפע"נ, משא"כ להרמב"ן דהכפורת הוא כלי אחד עם הארון נמצא דגם הארון צ"ל משל ציבור דוקא, כן נפק"מ לגבי כוונת הלשמה בעשיית הכפורת אם צריך להיות בשביל כפורת או בשביל הארון, וכן נפק"מ לגבי האיסור דאסור לעשות תבנית כלי המקדש אם עשה תבנית הארון בלי הכפורת וכו' עיי"ש.

ולכאורה י"ל עוד נפק"מ בהא דכתיב (שם טו) בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו: דאם הסיר את הבדים לפני שהניח הכפורת, דלפי הרמב"ן לא עבר על הלאו כיון דלא הוה ארון עדיין משא"כ לדעת רש"י עובר.

והגרי"ז ביאר דעת רש"י (בס' תורת בריסק) דלכך נתן הלוחות תחילה ואח"כ נתן את הכפורת דאין לארון דין ארון כי אם כשיש בו לוחות, דכל דין עשיית הארון הוא ארון העדות וחלוק דין ארון מכל הכלים כמו שלחן ומנורה וכדומה, דצריכין לעשותן מחמת שני דינים, חדא יש דין לעשות במשכן כלי של שלחן וכלי של מנורה, ועוד משום שנצרך לתשמישו, מנורה להדליק נרות ושולחן להניח עליו לחה"פ, ואף אם לא ידליקו במנורה צריך שיהיה מנורה במקדש דהוא מדיני המקדש, וכן שלחן, משא"כ בארון אם אין בו לוחות אין צריך לעשות ארון, ולכך לא עשו בבית שני ארון אף דנגזר הארון והלוחות, ולמה לא עשו ארון כדין כל כלי המקדש, כי כל מהותו הוא "ארון העדות" ובלא עדות א"ז ארון, ולכך גם בעשית המשכן ובהקמתו נתן תחילה בו את הלוחות ואח"כ נתן הכפורת, דעד שלא נתן הלוחות לא נגמר דין ארון דצריך להיות ארון העדות ואח"כ נתן הכפורת עכת"ד, אבל לפי הרמב"ן אין ארון בלי הכפורת, והלוחות צריכים להשימם בהארון דוקא.

והנה לפי דעת רש"י מבואר מ"ש בתו"כ (אחרי טז, ב), לפי גירסת רבנו הלל ועיי"ש (בפירושו): "אל פני הכפרת אשר על הארון מה תלמוד לומר לפי שנאמר כפורת יכול יהי כסוי לארון תלמוד לומר כפורת, כפורת לארון ואין כסוי לארון" דלכאורה הרי פירושו של כפורת היא כיסוי כדפירש הרשב"ם (שם פסוק יז) שהוא לשון כיסוי וא"כ מהו כוונת התו"כ שאינו כיסוי לארון? ו"ל שהפירוש הוא דאין הכפורת כיסוי להארון והוא חלק אחד עם הארון, אלא שהוא כלי בפני עצמו ואינו חלק מהארון דהארון הוה

כלי להלוחות ששימו בתוכו הלוחות, והכפורת הוא כלי המכסה על הלוחות כדי שיהי' משם "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים וגו'" (כמבואר בהשיחה בסעיף ד) ובמילא מקומו הוא על הארון, אבל הו"ע בפני עצמו.

משא"כ הרמב"ן י"ל דגריס כגירסת הראב"ד שם וז"ל: חשבתי בנוסחא העיקרית ונודמין לי פי' מן השמים וכך פירושה, אל פני הכפורת אשר על הארון מה ת"ל וכי עד כאן לא למדנו שהכפורת היה על הארון, אלא לפי שנאמר כפורת, יכול יהא כסוי לארון, פי לפי שנאמר מעשה הכפורת ולא נתפרש אם היה כסוי שלו עצי שטים לארון אם לאו, כי הארון כעין תיבה היה, והתיבות דרכן להיות כסוייהן כמות שהן, אם של עץ אם של מתכת, ושמא כך היה לארון והכפורת היה ציפוי לארון כמו שהיה הארון מצופה זהב, ת"ל אל פני הכפורת אשר על הארון ואין כסוי עץ לארון עכ"ל, ומבואר בדבריו דלא בא התו"כ למעט אלא שלא יהא כסוי הארון מעץ כהארון דדרך הכסוי להיות ממין התיבה אלא שיהא כסויו מזהב, הרי דלפי הראב"ד יוצא דהכפורת הוא כיסוי להארון והוה חלק מעצם כלי הארון ולא כרבינו הלל (וראה הערה 19).

ארון אם אפשר להיות משאר מתכת

והנה כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"ח) "המנורה וכלי" והשולחן וכלי ומזבח הקטורת וכל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד ואם עשאוהו של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין" וכתב בערוך לגר (סוכה, גב ד"ה ועשית) וז"ל: והנה מה שלא הזכיר הרמב"ם גם כרובים וארון וכפרת וגם לא ביאר דינם בכל הל' בית הבחירה נלענ"ד הטעם שלא הביא הרמב"ם דין רק מה שינהוג לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב וכיון דארון וכרובים וכפרת הם מחמש דברים שגנזם יאשיהו כדאמרין ביומא (נב ב) ועתיד להתגלות אין צורך עשיי' לעתיד ולכן השמיט הרמב"ם, אבל ע"פ הדין י"ל דגם כפרת וארון מותר לעשות משאר מתכות אם אין זהב דרק כרובים מיעט קרא.

והנה לענין הכרובים ודאי צ"ל משל זהב דוקא ולא משאר מתכת כדאיתא במכילתא פ' יתרו (כ, כ), הובא בפירש"י שם) וז"ל: ומה ת"ל אלקי כסף לפי שמצינו כל כלי בית העולמים שאם אין להם של זהב עושין אותו של כסף שומע אני אף כרובים כן ת"ל אלקי כסף הא אם אינו נותן של זהב הרי הם כאלקי כסף עכ"ל, אמנם לענין כפורת יש להסתפק אי נימא כיון דכתיב מן הכפרת תעשו את הכרובים שהיו צריכים להיות מקשה עם הכפרת ולא עשוי לעצמם ומחובר בו א"כ ע"כ גם הכפרת הי' של זהב כמו הכרובים, או אם נימא דאם לקח עשת של מתכות וחבר בקצותיו זהב ע"י יציקה ומהם עשה הכרובים ומאמצע העשת עשה הכפרת ג"כ כשר ולא ראיתי דין זה

מפורש איך הוא ע"פ דין התורה אכן כבר כתבתי שאפילו הלכתא למשיחא ליכא בזה² שלעתיד לבוא יתגלה לנו הארון עם כפרת וכרובים כולם של זהב כמו שעשאו משה עכ"ד.

אמנם יש לומר ע"פ מ"ש בתוס' ישנים יומא לז.ב, ובתוס' הרא"ש שם (בד"ה בקתתא) דאי אפשר לעשות כלי אחד חצי' של זהב וחצי' של כסף, הנה לפי מה שנת' י"ל נפק"מ להלכה בנוגע להארון אם צריך להיות של זהב דוקא, דאי נימא כשיטת הרמב"ן דהארון והכפורת והכרובים הוא כלי אחד אפשר לומר דגם הארון צ"ל רק משל זהב, כיון דאי אפשר לעשות הכרובים משל מתכת כנ"ל ובעינן לזהב דוקא, אבל לפי שיטת רש"י דהארון הוא כלי מצ"ע והכפורת הוא כלי מצ"ע הנה אה"נ דלגבי הכפורת אפ"ל דצ"ל משל זהב דוקא דהוא כלי אחד עם הכרובים (וכמבואר בהשיחה באות ה') אבל בהארון ליכא דין זה.

דעת הרלב"ג דבבית שני הי' שם פרוכת וכרובים

ועי' בפ"י הרלב"ג פ' אחרי (טז,ב) וז"ל: ראוי שתדע כי בבית שני לא הי' שם ארון כי כבר גנזו יאשיהו ועם כל זה הי' שם קודש הקדשים והי' שם צורת הכרובים להורות על מציאות הצורות הנבדלות אשר בעבורו קודש הקדשים, אעפ"י שאין שם כפורת, ולהעיר על שאין ארון וכפורת מעכבים זאת העבודה אמר אחר זה "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" "הביא מבית לפרוכת" "והביא את דמו מבית לפרוכת" רוצה לומר אף שאין שם ארון וכפורת, ולזה עשו שם בבית שני שהיו שם כמה נביאים, והנה **אחשוב שהי הכפורת בבית שני עם הכרובים**, כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושעיר של יוה"כ שתהי' על פני הכפורת ולפני הכפורת עכ"ל, וראה ג"כ בקול יהודא על הכוזרי מאמר ג' סוף פרק מ', הרי מוכח מזה דשיטתו הוא כרש"י דהכפורת הו"ע מצד עצמו דאל"כ איך שייך לומר דבבית שני עשו הכפורת בלי הארון.

אלא שכבר תמהו על הרלב"ג דמפורש במנחות כז, ב: "אלא דמקדש שני דלא הו ארון וכפורת, ה"נ דלא עביד הזאות? אמר רבה בר עולא, אמר קרא: (ויקרא ט"ז) וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש", הרי מפורש שם דהזאות בבית שני היו על מקום מקודש לקודש ולא על גוף הכפורת וכן ביומא כא, ב מפורש שחסר הכפורת בבית שני (הובא בהערה 51).

ועי' מהר"ל בגור ארי' שם כתב וז"ל: אמנם אשר נראה לפי דקדוק הפרשה, כתב

2 נראה שסב"ל דבארון ליכא איסור דלא תעשון אתי (דאם ישנה איסור זה אי"ז הילכתא למשיחא דוקא) ולא כהמנ"ח מצוה צ"ה שהובא בהערה 29 עי"ש, וראה הערה 28 ובס' תורת הקודש ח"ב סי' י"ב ואכמ"ל.

אצל הארון שיהיה הוא בית קבול לעדות, וכתוב אצל הכפורת שיהיה כסוי לעדות, שלא תאמר הארון עיקר ששם העדות, ולא היה הכפורת רק לכסות, הוצרך לומר שאין הדבר כך, אלא כל אחד כלי בפני עצמו משמש לעדות; הארון הוא מקבל את העדות, והכפורת משלים את הארון על ידי הכרובים שעליו. ולכך בכל מקום עושה שני משמשים, ארון וכפורת. ולפיכך אמר "ונתת עליו הכפורת ואל הארון תתן העדות", לומר שהעדות מונחים גם כן תוך הכפורת כמו תוך הארון, וכל אחד ענין בפני עצמו, ולכך כתב שני פעמים; האחד לארון, והאחד לכפורת עכ"ל.

דנראה שזהו שיטה שלישית דאה"נ דסב"ל שהארון וכפורת הם ב' כלים אבל הכפורת הוא לצורך הלוחות, ובבית שני שלא הי' לוחות אין צורך לכפורת ולא כהרלב"ג.

ובאור החיים (שמות לה, יב) כתב וז"ל: את הארון. התחיל הכתוב במעולה שבכלים כמו שהתחיל במשכן ביריעות של שש שהם גדר הקדושה המעולה שבבית, ואומרו ואת בדיו יודיע הכתוב כי שוים הבדים לגופו של ארון בקדושה, ולזה תמצא שצוה הכתוב (לעיל כ"ה ט"ו) לא יסורו ממנו, ואומרו את הכפורת כי לא שוה לקדושת הארון, וכן תמצא שלא היה קבוע בארון וגם אין אזהרה שלא להסירו, ואומרו ואת פרוכת המסך השוה הכתוב קדושתו לקדושת הכפורת שהם בגדר אחד עכ"ל, ומזה שכתב שהכפורת לא שוה לקדושת הארון משמע דסב"ל שהם ב' כלים דבכלי אחד אין לחלק בקדושתם.



ענו על הן הן" לבן חמש למקרא

הת' צבי יעקב אסטער

תלמיד בישיבה

- א -

בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו מבאר בארוכה שתי הפלוגתות של ר"י ור"ע בענין מ"ת, באם ענו על לאו לאו או על לאו הן, ועוד באם היו רואין את הנשמע כו' או רק שומעין את הנשמע כו'.

ומבאר שם שבאמת הם תלויין זה בזה והווי פלוגתא אחת, שפירושה של שיטת ר"ע שהיו רואין את הנשמע הוא, שמה שבד"כ נשמע היינו רוחניות - הי' אז נראה, כי הי' אז גילוי אלקות וכו'. משא"כ שיטת ר"י היא, שכל ענינו של מ"ת הוא המשכת אלקות למטה דוקא - בגדרי הטבע לכל פרטיהם, ולכן היו שומעין את הנשמע - ובזה

גופא הי' מאיר אלקות כו'.

ולכן ס"ל לר"י שהעיקר בקבלת המצות הי' בנוגע לבירור הפרטי שבכל מצוה - ולכן ענו על לאו לאו. משא"כ ר"ע ס"ל שהתכלית בכל המצוות היא אחת - לצאת מן ההגבלות וכו'. לכן ההדגשה בקיום המצות היא לא הבירורים פרטיים שבכל מצוה ומצוה, רק ההרגש של קיום ציווי הקב"ה שלמעלה מכל הפרטים וההגדרות. ולכן ענו על לאו הן - היינו שיקיימו כל מה שיצוה הקב"ה. עיי"ש.

ובהערה 32 מוסיף: "ועפ"ז יומתק מה שרע"ק חוזר ואומר גם "על הן הן" - אף שלכאורה חידושו של ר"ע לגבי ר"י הוא רק ב"על לאו הן" - כי המענה "הן" על "הן" לפי דעת ר"ע שונה היא מהמענה "הן" שלדעת ר"י. והוא, אשר הכוונה בהמענה "הן" אינה בהענין פרטי של המצוה, כ"א - ציווי (הכללי של) הקב"ה".

ובהמשך השיחה מבאר, שגם לר"ע שסבירא ליה שבד"כ צ"ל רואין את הנשמע ושומעין את הנראה, מ"מ "בן חמש למקרא" המתחיל עבודתו אין תובעים ממנו כ"א רואין את הנשמע, שיהי' אלקות בפשיטות, אבל לשומעין את הנראה שיהי' מציאות בהתחדשות אינו שייך עדיין, ולכן בפרש"י עה"ת הביא רק "רואין את הנשמע" אבל לא "שומעין את הנראה".

ולכן פי' רש"י על "לאמר" שענו "על לאו לאו", כי בהרגשתו של ה"בן חמש למקרא" יש עדיין תפיסת מקום לעולם ולכן רואה ה"לאו" בדברים האסורים. ע"כ תוכן השיחה.

ועפ"י המבואר שה"בן חמש למקרא" רואה אלקות בפשיטות אבל עדיין רואה עולם בפשיטות כי יש לו תפיסת מקום, אולי י"ל שהפי' ברש"י על תי' "לאמר", "מלמד שהיו עונים על הן הן ועל לאו לאו", אינו כפי שנראה בשטחיות שכולו שיטת ר"י, אלא י"ל שנחלק לשנים, "על הן הן", פי' כר"ע שהיו רואין את הנשמע, שענו על הציווי הכללי של הקב"ה. "ועל לאו לאו" פי' כר"י שכאן מודה לו ר"ע, שהיו רואין את הנראה, היינו הלאו שבאיסורים.

- ב -

לכאורה מוכח כן מהשינוי בל' הרבי בין תחילת השיחה לסופה:

שבתחילת השיחה כשמקשר בין שתי הפלוגתות ומניח את היסוד שאין זה קשה על רש"י שמשמע קצת כר"י וקצת כר"ע כותב, וז"ל: "און ס'איז קיין סתירה ניט דערצו פון פרש"י על התורה - וואס אין פסוק "לאמר" לערנט ער ווי ר"י: "מלמד שהיו עונים על הן הן ועל לאו לאו", און אויף "רואים את הקולות" זאגט ער "רואין את הנשמע" - ווי ר"ע, ווייל דער הכרח פון ר"ע צו לערנען "על לאו הן" איז ניט מחמת

זיין שיטת הלימוד פון דעם פרט "רואין את הנשמע", נאר פון דעם צווייטן פרט – "שומעין את הנראה"; און וויבאלד אז רש"י בפירושו עה"ת ברענגט נאר דעם ענין פון "רואין את הנשמע", קען ער דעריבער לערנען אין דעם פסוק "לאמר" כדעת ר"י – "על לאו לאו". עכ"ל.

והיינו שרש"י בפ"י על לאמר יכול ללמוד "על לאו לאו" כי רש"י פ"י רק "רואין את הנשמע" המכריח "על הן הן" – על הציווי הכללי, ולא "שומעין את הנראה" המכריח "על לאו הן".

ובסופה כותב וז"ל: "און דאס איז אויך דער הסבר אויף דעם וואס רש"י בפירושו לערנט, אז דער אופן "לאמר" איז געווען "על לאו לאו" – היות..."

ועפ"י הנ"ל (שב"על הן הן" כוונתו כר"ע, אף שמסיים "ועל לאו לאו" כר"י) אתי שפיר שכאן כשמסיים שרש"י יכול ללמוד כר"י אומר רק "על לאו לאו", משא"כ בההו"א שהקשה שלכאו" רש"י לומד כר"י כתב – "על הן הן ועל לאו לאו", כי בההו"א נראה שרש"י מפרש רק כר"י, ולכן קשה, משא"כ להמסקנא שלומד רק לענין "על לאו לאו" כר"י¹. ופשוט.



הטעם לאיסור תענית ביום טוב

ומקור לדברי אדה"ז שהרבה מישראל
נהגו להקריב עולות ראי' אחר יו"ט

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

איתא בשו"ע אדה"ז סימן תכט סעיף יח שביום שלאחר הפסח ושלאחר הסוכות מעיקר הדין אין איסור כלל להתענות (אלא שהמונע הרי זה משובח), אבל ביום שלאחר חג השבועות מן הדין אסור להתענות בו מטעם שיתבאר בסימן תצד סעיף יט.

ושם בסי' תצד לא כתב רבינו טעם המג"א (שם סק"ג) בטעם איסור תענית באסרו

1) אלא שמהלשון "קען ער דעריבער לערנען אין דעם פסוק "לאמר" כדעת ר"י", משמע שכל הפסוק הולך כדעת ר"י, אבל לאידך, מהדיוק בפנים שכתב רק "על לאו לאו", לכאו' מוכח שהכונה רק לענין "על לאו לאו".

זה"ש "מפני כשחל עצרת בשבת הי' טבוח הקרבנות אחר השבת" דאדרבה בחגיגה יז ע"א תנן שאם הי' יום טבוח באחד בשבת מותרים בהספד ובתענית שלא לקיים דברי הצדוקים האומרים עצרת אחר השבת (כקושיית המשנה למלך פ"ו מהלכות כלי המקדש)¹,

כ"א "לפי שהיה יום טבוח בזמן שבית המקדש קיים דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראייה שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילם כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה. ואע"פ שזה הוא לדברי בית שמאי אבל לדברי בית הלל מותר להקריבן אף ביו"ט עצמו, מכל מקום כיון שבדבר זה עשו ב"ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית. א"כ אף עתה משחרב בית המקדש לא הותרה ההספד והתענית בו ביום".

והנה ב"סופרים וספרים" (להר' שלמה יוסף זיין ע"ה) "פסקים" עמ' 16 שואל מנ"ל לדבינו שבית הלל² נהגו להקריב אחר יו"ט "והרבה מישראל נהגו כמותם"?

ונתבאר בלק"ש חלק כח עמ' 24 ואילך שאדה"ז הוכיח כן מהמעשה בביצה (כ סע"א), שלאחר שקבעו הלכה כב"ה היה מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ב"ה שהביא עולתו לעזרה ביו"ט, דמלשון זה משמע שדבר זה הי' יוצא מן הכלל לגמרי. ומבאר שם שמפני גודל הענין של יום שניתנה בו תורה השתדלו רובם שיקריבו בשבועות רק קרבנות שיש בהם שמחה במאכל ומשתה. ומזה נסתעף בחה"פ ובחה"ס שלא דייקו להקריב ביו"ט הראשון. וממתיק ומבאר כו"כ דיוקים בשו"ע אדה"ז ועד"ז בחגיגה.

ולכאורה נראה ברור שאין לדחות שכוונת הגמרא בביטוי זה - שמורה שדבר זה הי' יוצא מן הכלל - היא (לא להביא מעשה יוצא מן הכלל שתלמיד אחד מתלמידי ב"ה הביא עולתו לעזרה ביו"ט, ודלא כהנהגת רובם של בני"י, כ"א) להביא עוד דוגמא³ נדירה⁴ מהקפדת ב"ש על הנהגת ב"ה (וא"כ שוב אין הוכחה לומר שרובם נהגו להקריב

(1) וראה במחצית השקל (סי' תכט סק"ח) שנדחק ליישב.

(2) בקונטרס השלחן (להרא"ח נאה) הגי' ב"ש במקום ב"ה. (וכ"כ בס' הגהות אליעזר - הועתק בהוספות לשו"ע אדה"ז הוצאת קה"ת תשה, א).

אבל בלק"ש חלק כח עמ' 26 הע' 26 כתב: דוחק להגיה כן בשו"ע מאחר שכ"ה בכל הדפוסים שתח"י. (3) וכהמשך להמעשה שלפני זה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עלי' ביום טוב, שגם שם "חברו עליו תלמידי שמאי הוקן".

(4) דכיון שהלכה כב"ה, לא היה שכיח כ"כ שיקפידו ע"ז בית שמאי.

אחר יו"ט), שהרי עד⁵ שיצאה בת קול אחר החורבן ביבנה⁶ שהלכה כבית הלל⁷, הללו היו אומרים הלכה כמותנו והללו היו אומרים הלכה כמותנו⁸ ולא מסתבר כלל לומר שרק פעם אחת מיחו בהו תלמידי שמאי, ובפרט שמדתם היתה מדת הגבורה, ודלא כתלמידי ב"ה שנוחין ועלובין היו⁹.



הערות בד"ה כי תשא ה'תש"א

הת' מנחם מענדל מוגדשיין

תלמיד בשיבה

- א -

במאמר ד"ה כי תשא (ש"פ ויקהל, פ' שקלים) ה'תש"א, ישנם קיצור וראשי פרקים לתחלת המאמר שכתב כ"ק אדמו"ר בכתב יד קדשו¹. וישנה גם רשימת ההנחה, שבעותק המונח בספריית אגודת חסידי חב"ד תיקן כ"ק אדמו"ר כמה תיקונים בכת"ק, ונדפסה בהוצאה הישנה של ס' המאמרים² עם התיקונים.

ובהוצאה החדשה של סה"מ הדפיסו את רשימת ההנחה עם התיקונים (ועוד שינויים בודדים), ושילבו בזה גם מהמאמר בכת"ק.

וז"ל כ"ק אדמו"ר בקטע הרביעי³ בכת"ק: "אמונה מצ"ע יכולה להיות בדרך מקיף

(5) אבל משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל. וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה (ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. יבמות ספ"א). ולהעיר שבסדור רב עמרם גאון צד 5 "ובתלמוד א"י בענין אותה הלכה רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי כ"ש וסכנתי בעצמי כו". ולפנינו ליתא בירושלמי המאמר של רב נחמן בר יצחק.

(6) ראה ירושלמי ברכות פ"א סוף הלכה ד (ועד"ז בספ"א דיבמות): "תני יצאה בת קול . . . הלכה כבית הלל . . . ביבנה יצאה בת קול". ובפני משה שם: "כשהיו סנהדרין קבועין ביבנה".

(7) ראה תוס' ברכות נב ע"א.

(8) עירובין יג ע"ב.

(9) שם.

(1) נדפס בימי בראשית ע' 390 ב-ד. הוצאה חדשה של סה"מ תשי"א (קה"ת, תשס"ו ואילך) ע' VIII, ופענחו בע' 257.

(2) ע' 81 ואילך. הוצאה ראשונה של תורת מנחם ח"ב (קה"ת, תשנ"ד) ע' רסב ואילך. צילום ההנחה עם התיקונים נדפס בקובץ יה"מ גליון תשי"ז ע' 15-14.

(3) בפענוח בסה"מ חיברו הקטע השני והשלישי, אבל בצילום הכתי"ק נראה ברור שהוא קטע חדש.

ו[כמו] גנבא אפום מחתרתא ר"ק [= רחמנא קריא]. ובדקות אפשר למצוא [זה] ככאו"א [הן] בבעלי עסק. . וכן ביושבי אהל שמאמין שזהו חכ[מתו] ורצונו של הק[ב"ה] וכשמצליח בלימודו ועושה חיל ה"ז⁴ מתפאר בזה ואצ"ל כשלומד ע"מ זה ובמילא לפעמים משנה את הענין ובלבד שידו תהי' על העליונה". עכלה"ק.

וברשימת ההנחה נכתב (התיקונים בכת"ק באים בהדגשה): "ובדקות יכול כאו"א למצוא זה בעצמו הן בבעלי עסקים והן ביושבי אוהל [-] הן באלו הנמצאים בד"א של תורה והן באלו שנמצאים בד"א של תפלה – כי יש בהם ג"כ הענין דגנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא⁵, כמו בבעלי עסקים. . וכ"ה גם ביושבי אוהל הן אלו שנמצאים בד"א של תורה והן אלו שנמצאים בד"א של תפלה, שלפעמים עוברים על דין בשו"ע בשביל עסקם בתורה ותפלה, כמו בעלי תורה שאינם עוסקים באריכות התפלה. . אבל אם הי' לומד תורה מפני שתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, איך אפשר אז ענינים וואס דער אויבערשטער האט געהייסן, לערנען חסידות, גיין אין וואסער און געבין צדקה, שיהיו מניעה מלימוד התורה שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה". עכלה"ק.

וברשימת המאמר בהוצאה החדשה דתורת מנחם שילבו את שניהם, וכך נכתב: "ובדקות יכול כאו"א. . רחמנא קריא [כנ"ל ברשימת ההנחה]. וכן ביושבי אוהל, שמאמין שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה. . שתהא ידו על העליונה [כנ"ל במאמר בכת"ק]. וכו"כ עוברים לפעמים על דין בשו"ע בשביל עסקם בתורה, ובעלי תורה שאינם עוסקים בתפילה באריכות. . חכמתו ורצונו של הקב"ה [כנ"ל ברשימת ההנחה]". עכ"ל.

אמנם כפי הנראה מההנחה, כ"ק אדמו"ר באמרו את המאמר הזכיר ב' אופנים ביושבי אוהל – הן בעלי תורה והן בעלי תפלה, והביא דוגמא רק בבעלי תורה (שאינם עוסקים באריכות התפלה ובהכנות אלי'). אבל ברשימת המאמר בכת"ק הביא רק אופן א' ביושבי אוהל – בעלי תורה, והוסיף דוגמא שלא נמצאת ברשימת ההנחה (שמתפאר בזה שמצליח ולפעמים יטה הענין כו'), ולא הזכיר כלל בעלי תפלה.

ובהוצאה החדשה לא הזכירו זה שגם בבעלי תפלה יתכן שלפעמים עוברים על דין בשו"ע בשביל עסקם בתפלה, ובפשטות הוא כמו מה שזורר כ"ק אדמו"ר כמה פעמים ע"ד הפסק באמצע התפלה בתיבות טאטע וכיו"ב (כמנהג כמה מחסידי פולין)

4 צ"ע הפירוש בזה, ואולי צ"ל: ה"ה (וכמו שכתבו בפענוח בסה"מ). או שהכוונה: ה"ז גורם שמתפאר.

5 עד כאן ישנם תיקונים בכת"ק.

במקומות שאין להפסיק⁶, וכמו החזנים שדרכם שכופלים מילים בתפלה, וידועה דעת רבותינו נשיאנו שאין לכפול⁷.

עפ"ז נראה לכאורה להג"י ולתקן את סדר הדברים ולכתוב באופן כזה (השינויים באו בהדגשה): "וכן ביושבי אהל (הן בעלי תורה והן בעלי תפלה) שכו"כ עוברים לפעמים על דין בשו"ע בשביל עסקם בתורה ותפלה. וכמו בעלי תורה שאינם עוסקים בתפילה באריכות. . חכמתו ורצונו של הקב"ה [כמו שהוא ברשימת ההנחה], ועוד זאת⁸ שמאמין שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה. . שתהא ידו על העליונה [הדוגמא במאמר בכת"ק]."

- ב -

בהמשך המאמר (קטע החמישי בכת"ק, רס"ד בהוצאה החדשה) מבאר החילוק בין אמונת ישראל לאמונה שישנה גם בחסידי אומות העולם.

הנה במאמר בכת"ק מבאר כ"ק אדמו"ר שישנם ב' ענינים באמונה, וז"ל (עם הוספת ביאור בדא"פ): "ובמה היא ההתבוננות הנה ידוע החילוק באמונה הבאה ע"י חכ' החקירה והיא אמונת חסידי או"ה ואמונה בני". [שזהו החילוק בין ממכ"ע וסוכ"ע]. [ממכ"ע הוא] חיות המתלבש ונפרט לפרטים, ובמילא העולם מציאיות אלא שבטל הוא להחיות המתלבש בתוכו, שם אלוהים]. סוכ"ע [הוא] מקיף כללי למע[לה] מהטו"ד ומהתחלוקת. [וזהו] אמונת בני". עכ"ל.

וברשימת ההנחה נכתב: "ולהבין למה משה דוקא הוא הממשיך את האמונה בבחי' פנימיות ולמה זה נמצא דוקא בישראל, הענין הוא דהנה באמונה יש ג' ענינים, א' האמונה שבאה על פי ספרי חקירה, שאמונה זו ישנה גם בחסידי אומות העולם, ב' מה שישאל נקראים מאמינים שזהו אמונה יותר נעלה⁹ שנמצאת דוקא בישראל, ג' מה שישאל נקראים בני מאמינים שאמונה הזאת באה בירושה מאברהם אבינו". עכ"ל.

6 ראה מכתב י"ב מנ"א תשי"ב (לקו"ש חי"ד ע' 225. אג"ק ח"ו ע' רסב): "בנוגע לשאלתו אם מותר להפסיק בתפלה בביטוי מלות נוספות. . אין בזה חילוק בין לה"ק וורגון, כי החשש הוא מפני ההפסק. . אין דעתי נוחה הימנה. . " (ע"ש שמביא הסברא להתיר ומסתייג הימנה, ומציין לכמה ספרים הדנים בזה). מכתב משנת תשכ"ו (לקו"ש חכ"ד ע' 261. אג"ק ח"ו ע' רכז).

7 ראה שמועות וסיפורים (להרה"ת ר' רפאל נחמן הכהן ע"ה) ח"א ע' 118 (בהוצאה הראשונה – ע' עד) מה שסיפר החזן רמ"מ וואלאסוב – שא' התנאים שאמר לו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לפני שהלל לעבוד כחזן ה' "ניט איבער זאגען צוויי מאל א ווארט כדרך החזנים" (שלא יחזור פעמיים על אותה תיבה כדרך החזנים). וראה האוסרים והמתירים בחקרי המנהגים ח"א ע' עו ואילך.

8 או כיו"ב.

9 בפשטות צ"ל: נעלית, וכפי שתיקנו גם בהוצאה החדשה.

וממשיך בביאור הענין בהחילוק בין האמונה בממכ"ע, האמונה בסוכ"ע, והאמונה בבחי' העצמות שלמעלה משניהם (ולפני כן באמרו את ג' הענינים לא הזכיר את המדריגות).

ובהוצאה החדשה נשמטה השאלה, הביאו את ב' הענינים שבכתי"ק (ממכ"ע וסוכ"ע), ואז הביאו שוב את ג' הענינים שבהנחה (ממכ"ע, סוכ"ע ובחי' העצמות). וז"ל: "ובמה היא ההתבוננות, הנה ידוע החילוק באמונה הבאה ע"י חכמה החקירה והיא אמונת חסידי אומות העולם, ואמונת בני ישראל, דאמונת חסידי אוה"ע היא בבחי' ממכ"ע, שהוא החיות המתלבש ונפרט לפרטים, ובמילא העולם מציאיות אלא שבטל הוא להחיות המתלבש בתוכו, והו"ע שם אלקים. ואמונת בני" היא בבחי' סוכ"ע, מקיף כללי למעלה מהטו"ד ומהתחלקות. ובפרטיות יותר, יש באמונה ג' ענינים, האמונה בממכ"ע, האמונה בסוכ"ע, והאמונה בבחי' העצמות שלמעלה מסוכ"ע וממכ"ע. והיינו, האמונה הבאה על חכמת החקירה שישנה גם באוה"ע, אמונה נעלית יותר שהיא בישראל דוקא שנקראים מאמינים, ועוד, זאת, מה שישראל נקראים בני מאמינים, שזוהי אמונה שבאה בירושה מאברהם אבינו". עכ"ל.

ויש לומר שהביאור באופן זה שסוכ"ע ועצמות הם ב' פרטים בסוכ"ע, הוא ע"ד המבואר בד"ה וקבל היהודים תשל"ח הערה 83, וז"ל: "בלקו"ת שם [פקודי ד, סע"א ואילך] מבואר כפנים – דענין העדות היא בבחי' סוכ"ע. ומש"כ בלקו"ש שם [חי"ט ע' 1-190. וש"נ] בפרטיות יותר – ג' בחי': דבר הנגלה – ממכ"ע, מילתא דעבידא לאגלווי – סוכ"ע, ועדות – עצומ"ה ית". דהיינו, שבחי' העצמות בדרך כללות נכלל בסוכ"ע. ובדרך פרטות נחלק לב' מדריגות באמונה.



קדושת חמשה עשר בשבט

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חי"א עמוד 251:

"דער הייליגער טאָג פון ראש-השנה לאילנות דערמאָנט אונז נאָכ[א]מאָל, אַז האדם עץ השדה – אַ מענטש איז ווי אַ בויים. פונקט ווי עס איז לעבנס-וויכטיג פאַר דעם בויים און זיינע צוקינפטיגע פרוכט, אַז ער זאָל באַקומען די נויטיגע דערנערונג און באַדינונג בשעת ער איז נאָך גאַר יונג, אַזוי און נאָך מער איז דאָס באַ אַ אידיש

קינד".

והנה, לכאורה יש לעיין עניין האם מצינו קדושה בט"ו בשבט.

מצינו סדר ט"ו בשבט שמקורו בספר חמדת ימים. גם מזה שנקרא ראש השנה אולי יש מקום לומר שיש בו קדושה מסויימת.

אך צריך חיפוש האם מצינו הביטוי במקומות אחרים "יום הקדוש חמשה עשר בשבט".

אך אגרת זו נדפסה אחר כך באגרות קודש כרך כה ע' צב, ושם איתא במקום "דער הייליגער טאג" – "דער היינטיגער טאָג". ובהערה בתחילת האגרת (שם ע' צא): "נדפסה בלקו"ש חי"א ע' 251, והוגהה ע"פ צילום האגרת".

ולפי זה לכאורה זו טעות הדפוס בלבד. אך עדיין יש לעיין אם מצינו מושג קדושה בחמשה עשר בשבט.



פירוש הצ"צ בפתח וסיים באשרי

הג"ל

בלקו"ש ח"י ע' 79, בהמשך לשקו"ט בענין חלוקת מזמורי תהלים (אם "אשרי האיש" ו"למה רגשו" הם מזמור אחד) - נכתב בהערות כ"ק אדמו"ר זי"ע: "להעיר . . מפ"ל הצ"צ בפתח וסיים באשרי (הוספה לתהלים ע"ה בסופו)".

והנה כפי שנדפס לא ברור מה הכוונה במ"ש "הוספה לתהלים ע"ה".

והעירני חכם אחד, שהכוונה לקונטרס הוספה לתהלים שנדפס בשנת תשט"ו, ובו הוספות לרשימות הצ"צ על ספר תהלים שביהל אור, והוא שם בעמוד 5. וא"כ יש כאן שה"ד לכאורה, ובמקום ע"ה צ"ל: ע' ה.

קטע זה לא נדפס אחר כך בהוספות ליהל אור, אבל נדפס באור התורה נ"ך עמוד תתקיב, וז"ל שם: "ועיין בגמרא פ"ק דברכות דף יו"ד, דפ' אשרי האיש ולמה רגשו פרשה א' היא, אלא לפי שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי, י"ל כנגד שני הבחי' שבכתר ע"י וא"א, שהם ב' בחי' וגם בחי' א', דהיינו בחי' כתר, אלא שיש בו שני בחינות, בחינה תחתונה שבמאציל ובחי' שורש הנאצלים". עכ"ל.

[ונעתק גם בספר הליקוטים ערך אשרי].

רציעת אוזן שמאל בסברת הבן חמש למקרא*

הרב שמואל קופרמן

רמלה, אה"ק

בלקו"ש חלק י"א שיחה א' לפרשת משפטים, הרבי מביא סברא ללמוד כי סיבת הרציעה באוזן דווקא היא מפני שהתורה חסה על הגנב ולכן רוצעת דווקא את האיבר בו יהיה הכי פחות בזיון ברציעה. לפי זה ממשיך הרבי ולומד שלכאורה הסברא הייתה נותנת שבאוזן גופא הרציעה תהיה באוזן שמאל ולא באוזן ימין מפני שבאוזן שמאל נקל עוד יותר על בושתו של הגנב.

וז"ל באות ה: ". מסתבר דהרציעה תהיה באוזן השמאלית דווקא. כיוון ששמאל פחותה מימין, וע"ד שפרש"י בנוגע ליד שמאל "ידכה" – יד שמאל, יד שהיא כהה. מסתבר שהרציעה תהי' באוזן השמאלית הפחותה ולא באוזן הימנית המעולה".

ומכיוון, שאילו היו רוצעים את אוזן שמאל, היה מיקל בעונשו של הגנב ובכל זאת למדים מגז"ש שרוצעים את אוזן ימין, כלומר לא מקילים בעונשו, מתעוררת השאלה "ומה ראה אוזן להירצע" – למה דווקא רוצעים את האוזן והרי לא מחפשים להקל על הגנב. עכת"ד.

ולכאורה יקשה, שמשמע שרבינו מסתמך על פרש"י "ידך – יד כהה" שמזה נחשוב ללמוד שהאוזן הימנית יותר נעלית מהאוזן השמאלית והרי הלימוד מידכה – יד כהה, אינו לומר שהיד פחות חשובה, אלא שהיד פחות חזקה ואיך שייך להשליך מיד לאוזן.

ובתורת מנחם¹ כתב 'ודווקא הימנית שבה עיקר השמיעה', ולכאורה הרי כותב הבית יוסף בסימן קס"ט² בשם מורו 'תדע שהרי באזן און לרציעה (יבמות קד, א) שאנו למדין ימין שם אין שייך לחלק שהרי אין כוח בזו יותר מבזו', כלומר שבאוזן לרציעה אין סברא לחלק בין איטר לרגיל מפני שאין כוח באוזן זו יותר מאוזן זו, ומגלן לומר שבאוזן ימין היא עיקר השמיעה.

והנה בשיחות קודש³ נכתב וז"ל, "ווארום דער חילוק צווישן ימין און שמאל איז, אז שמאל איז ווייניקער אין אלע עניינים ע"ד ווי דער קינד האט פריער געלערנט (ס"פ בא) אז מ'דארף לייגן תפילין "על ידכה יד כהה", וואס דאס איז דער יד שמאל, איז

(* לעילוי נשמת דודתי היקרה חנה צביה בת יבלחט"א יוסף יצחק שי' קופרמן נלב"ע י"ד אדר – פורים תשע"ה.

(1) ש"פ משפטים ה'תש"ל אות ג' (בלתי מוגה).

(2) ד"ה כתב בספר המצוות.

(3) שיחות קודש תש"ל עמ' 501.

עד"ז דער שמאל ווייניקער אין אלע ענינים".

ומהנכתב בשיחות קודש משמע שהרבי לומד שבאופן כללי צד ימין יותר חשוב מצד שמאל ('אז שמאל איז ווייניקער אין אלע ענינים'), ועל כך יש להביא כמה ראיות:

"ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל"⁴ – ובפירושו רש"י 'עליונים ברא הקב"ה בימין לפיכך לא שלטה בהם מיתה'.

כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא לדרך ימין⁵.

שלושה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע, גדול מימינו וקטן משמאל⁶.

"ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב"⁷ – ופירש רש"י 'כשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין'.

"ויאמר אליהם נחש העמוני בזאת אכרות לכם בנקור לכם כל עין ימין"⁸.

ועיין הטעמים שאין מקנחין בימין⁹.

ומכהנ"ל ראינו שצד ימין יותר חשוב מצד שמאל.

אבל – ממשיך הרבי – מאיפה הבן חמש למקרא יודע שצד שמאל פחות חשוב מצד ימין, מכיוון שרואה שלומדים מהמילה ידכה שמניחים תפילין על יד שמאל החלשה, ומכך מבין שיד שמאל היא יותר חלשה מצד ימין, ממילא מסיק שזה שהיא יותר חלשה זה מפני שהיא פחות חשובה ומשליך לכל צד שמאל שהוא פחות חשוב מצד ימין. כלומר, הוא לא מסיק שיד שמאל פחות חשובה מהלימוד של המילה ידכה, אלא מזה שהיא היד החלשה. ולכן לדעתנו היה מתאים לרצוע דווקא את אוזן שמאל שהיא בצד הפחות חשוב ולא את אוזן ימין שהיא בצד החשוב.



(4) תהילים קי"ח ט"ז ורש"י שם.

(5) כו"כ מקומות בש"ס (יומא יז, ב ועוד).

(6) רמב"ם הל' ת"ת פ"ו ה"ה.

(7) שמות טו, ו ורש"י שם.

(8) שמואל א יא, יב.

(9) ברכות סב, א.

הסתכלות בפני רשע (גליון)

הת' אליהו ברוך טיאר

תלמיד בשיבה

בגליון הקודם הביא הרב י. ד. ק. מה שהקשיתי בגליון א-קצ (ע' 58) על הביאור שבלקו"ש חלק טו (עמ' 219) ע"ד רמז שבפרש"י שהטעם שיצחק אבינו לא האריך ימים עד "סמוך לפרק אביו" (185 שנה) הוא משום שהסתכל בפני אדם רשע, דמאי שנא מאברהם אבינו שגם לו הי' בן רשע (ישמעאל)? וכתבתי שלכאורה דחוק מאוד לתרץ שלא הסתכל בפניו מעולם. והדגשתי שקושיא זו חזקה היא מאד שהרי ידוע שאברהם היה מכניס לתוך ביתו ערביים שהיו משתחוים לעפר שברגליהם, רשעים גמורים. (וראה שם איך שישבתי תמי' זו בג' אופנים).

והנה הרב הנ"ל כתב לתרץ ע"פ הגמ' במגילה (כה, א) שכהיית עינים דיצחק (דוקא) נבעה מקללת אבימלך ("הנה הוא לך כסות עינים אל תיקרי כסות אלא כסיית עינים"), וזה וזה גורם. דלפי"ז גם בנוגע לאריכות ימיו, חלוק יצחק מאברהם כיון "דדוקא יצחק היה לו קללת אבימלך".

ולא זכיתי להבין הקשר שבין שני העינים (קללת אבימלך שיהי' "כסות עינים" לזה שלא האריך ימים), וכהביטוי בספרא לפרשת בהר: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני?"

אלא מחוורתא כדשנינן.



רשימות

עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ג)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות הקודמים, להלן כמה עיונים והערות ב'רשימות' של רבינו על התניא ("מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", קה"ת תשע"ד).

מקור לאזהרת הרהור עבירה

- א -

בתניא פי"א כותב אדה"ז בענין התגברות הרע על הטוב אצל הרשע וטוב לו וזלה"ק "או במחשבה לבד הרהורי עבירה הקשים מעבירה, וגם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה, אלא בענין זיווג זכר ונקיבה בעולם, שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו".

וב'רשימות' שם מעתיק הרבי המילים "שלא יהרהר כו" ומציין על זה "ע"ז כ, ב כתובות מו, א". ובע"ז שם "ת"ד (דברים כג, י) 'ונשמרת מכל דבר רע' – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה", ובכתובות שם "ונשמרת מכל דבר רע" – מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר, אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה" עיי"ש.

- ב -

והנה בהערה שם העירו המו"ל "ואולי י"ל הטעם שרבינו מקדים ע"ז לכתובות – משום שבכתובות הוא מאמרו של רפב"י (ובסגנון "מכאן אמר . . אל יהרהר כו", שהוא האומר עצה כו', ולא "אזהרת התורה"). ע"כ.

וכוונתם בזה, די"ל שהטעם שהרבי מקדים הציון לע"ז להציון דכתובות, הוא בהתאם לתוכן דברי אדה"ז שם "שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו", ולכן מקדים הרבי הציון לע"ז, שכן בכתובות מובא זה כמאמרו של רפב"י, ובסגנון "מכאן כו", שמזה משמע לכאורה שהוא האומר עצה וכו', אמנם לאו דוקא שיש בזה לאו ו"אזהרת התורה", משא"כ בע"ז שהובא זה על ידי הברייתא בסתמא, "ת"ד ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר וכו".

אמנם לולי דבריהם היה מקום לומר בפשטות, שהטעם שרבינו מקדים הציון לע"ז להציון דכתובות הוא מכיון שלשון אדה"ז "שלא יהרהר כו" הוא מדוייק וקרוב יותר ללשון הגמ' דע"ז שם "שלא יהרהר" מאשר ללשון הגמ' בכתובות שם "אל יהרהר", ולכן הקדים רבינו בפשטות את הציון לע"ז תחילה, שבא לפרש בזה [גם] את לשון אדה"ז "שלא יהרהר כו", וכדמשמע גם מזה שהעתיק הרבי לפני פירושו [רק] את המילים "שלא יהרהר כו", והרי לשון אדה"ז קרוב יותר ללשון הגמ' בע"ז וכמוש"נ.

1) ולהעיר מלשון רש"י בכתובות שם בד"ה "שלא יהרהר ביום וכו", וככל הנראה כך היתה גירסתו בגמ' שם. זאת ועוד, בלשון רש"י שם הרי ליכא תיבת "אדם", וכפי שהוא בגירסת הגמ' שלפנינו בע"ז ובכתובות שם, ונמצא לפ"ז כי לשון רש"י בכתובות שם קרוב יותר ללשון אדה"ז בתניא. אולם בגמ' שלפנינו בכתובות שם הלשון הוא "אל יהרהר אדם", ולפ"ז הלשון בע"ז הוא קרוב יותר ללשון אדה"ז. וראה עוד בהערות הבאות.

- ג -

ועוד י"ל בזה באו"א קצת, ובהקדים להנה לאחר העיון הרי פירוש המו"ל בזה צ"ע מעיקרו, דאדרבה איפכא מסתברא, דמהציון לכתובות שם משמע יותר דהוי "אזהרת התורה" ולא איזו אסמכתא ודרשה בעלמא, ויסוד לזה מדברי התוס' לע"ז שם ד"ה שלא יהרהר כו' שכתבו וז"ל "האי קרא דרשה גמורה היא ולא אסמכתא כדמוכח פרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מו, א)".

ומבואר להדיא מדברי התוס', דבע"ז שם היה מקום וס"ד לומר בעצם דהך קרא ולימוד הוי אסמכתא בעלמא, ורק מגמ' דכתובות שם הוא ד"מוכח" דהוי לאו ו"אזהרת התורה".

וכוונת דבריהם בפשטות, שכן בכתובות שם, הך מאמר דרפב"י אשר מכאן יש ללמוד ש"אל יהרהר וכו'", בא בהמשך לדברי הגמ' שם לפנ"ז, והכי איתא שם לפנ"ז "אזהרה למוציא שם רע מגלן, רבי אלעזר אמר מלא תלך רכיל, רבי נתן אומר מונשמרת מכל דבר רע, ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר מהאי, ההוא מיבעי ליה לכדברי פנחס בן יאיר, ונשמרת מכל דבר רע מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה, ורבי נתן מאי טעמא לא אמר מהאי, ההוא אזהרה לב"ד שלא יהא רך לזה וקשה לזה", עיי"ש.

וממשמעות דברי הגמ' שם, דהטעם דיליף רבי אלעזר אזהרה למוציא שם רע מקרא ד"לא תלך רכיל", ולא מהך קרא ד"ונשמרת מכל דבר רע", הוא משום כי הך קרא ד"ונשמרת" מיבעי ליה להלימוד דרפב"י שלא יהרהר וכו' [וכמו כן מתוכן המשך השקו"ט לרבי נתן "ההוא אזהרה לב"ד וכו'"], משמע דלרבי אלעזר מיבעי לי' להך קרא דונשמרת עבור אזהרה אחרת, וכדיליף לי' רפב"י לענין הרהור עבירה, ולכן א"א למילף ממנו אזהרה למוציא שם רע, ומוכח מזה דהך לימוד דרפב"י מקרא ד"ונשמרת" הוא דרשה גמורה ואיסור לאו [משא"כ אם הך לימוד דרפב"י דלא יהרהר וכו' היה רק בגדר "עצה" או אסמכא בעלמא, הרי שפיר היה מקום לרבי אלעזר ללמוד ממנו אזהרה למוציא שם רע ודו"ק]².

(2) ולהעיר גם משו"ת צפנת פענח להגאון הרוגצ'ובי ז"ל, הוצאת ירושלים תשכ"ה סימן ו, בתו"ד שכתב וז"ל "עיינין בהך דכתובות דף מ"ו ע"א בלאו דונשמרת, ותוס' ע"ז דף כ' ע"ב וחולין דף ל"ז ע"ב [=הכוונה לתוס' שם ד"ה שלא הרהרתי ביום] דאיסור מה"ת בגדר לאו". ועד"ז כתב בצפנת פענח לב"ק דף מה, א וז"ל "וגרם ללאו דונשמרת דכתובות דף מ"ו וע"ז וחולין דף ל"ז וב"ב דף קס"ד ע"ב דזה איסור תורה".

ומבואר שנקט כציון הראשון הך דכתובות שם, והיינו בפשטות משום שכן משם מבואר להדיא דהוי בגדר לאו ואיסור מה"ת, וכמבואר בתוס' לע"ז שם, וכנ"ל בפנים.

וממילא ששוב אין לפרש כדברי המו"ל הנ"ל, דאדרבה איפכא מסתברא, דאי משום הא, שכוונת הרבי בהקדמת הציון לע"ז הוא להדגיש ולהקדים את הציון אשר משם מוכח ומבואר יותר הך ענין שהרהור עבירה הוא בגדר "אזהרת התורה", הרי אדרבה הו"ל לציין להך דכתובות תחילה דוקא.

זאת ועוד גם לפירושם עדיין צע"ק מדוע מציין רבינו לב' הציונים, הן לע"ז והן לכתובות. ודבר זה צ"ע במיוחד לאור המבואר לעיל על יסוד דברי התוס', שמסוגיא דכתובות דוקא הוא דמוכח דהוי זה בגדר לאו ו"אזהרת התורה", וא"כ צ"ע מדוע מציין רבינו גם לע"ז, וצ"ב.

- ד -

ואולי י"ל בביאור כללות כוונת הרבי בב' הציונים, ובהקדמת הציון לע"ז, שבכל זה כוונתו לבאר הן את המקור ללשון אדה"ז "שלא יהרהר ביום", והן את המקור לכללות תוכן דברי אדה"ז "שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר כו", והיינו שהוא בגדר לאו.

וזהו דעל המילים "שלא יהרהר כו" ציין הרבי תחילה לע"ז שם, דבזה בא לפרש המקור ללשון אדה"ז, והיינו כנ"ל משום כי לשון אדה"ז "שלא יהרהר" מדוייק וקרוב יותר ללשון הגמ' דע"ז שם [משא"כ בכתובות שהלשון הוא שונה קצת, דשם איתא "אל יהרהר" וכן"ל].

ושבו מציין הרבי לכתובות שם, דבזה בא לפרש המקור לכללות תוכן דברי אדה"ז, והיינו משום שכן המקור לתוכן דברי אדה"ז "שעובר על אזהרת התורה וכו' שלא יהרהר", היינו, המקור אשר משם "מוכח" שהוא בגדר לאו ולא רק דרשה ואסמתא בעלמא, הוא הוא מכתובות שם, וכמוש"נ בדברי התוס'.

- ה -

ובטעם הדבר שאדה"ז עצמו העתיק הלשון "שלא יהרהר וכו'", דהוא הלשון בע"ז שם, ולכאורה הרי המקור אשר משם "מוכח" יותר דהוי בגדר לאו הוא מכתובות, אולי

3) ואולי היה מקום לומר עוד בזה, שבמה שהעתיק רבינו המילים "שלא יהרהר כו", היינו, שהוסיף תיבת "כו", וע"ז ציין לע"ז ולכתובות שם, נתכוון רבינו בזה לרמז גם דלשון אדה"ז "שלא יהרהר ביום" [היינו, מחד "שלא יהרהר", ולא "אל יהרהר", ומאידך שהשמיט אדה"ז תיבת "אדם"], מקורו הוא מע"ז ומכתובות שם, כלומר, מצירוף הגמ' דע"ז שם [בה הובא הלשון "שלא יהרהר", ולא "אל יהרהר" כבגמ' כתובות שלפנינו] ומפרש"י לכתובות שם [בו גם לא הובא תיבת "אדם"]. ודוחק, דא"כ היה מציין לכאורה בפירוש לפרש"י.

י"ל⁴, דבעצם מקור הך מאמר דרפב"י גופא שהובא בכתובות הוא בע"ז, וכפרש"י בכתובות שם "לכדרכי פנחס, במסכת עבודה זרה", ובכתובות הובא רק בתוך הדברים והשקו"ט שבגמ' שם, אולם מקור המאמר הוא בעצם בע"ז [והובא שם כברייטא בפ"ע "תנו רבנן וכו'"].

ומש"כ התוס' בע"ז שם, היינו רק דמהשקו"ט בהסוגיא דכתובות "מוכח" שהך מאמר דרפב"י [שמקורו בע"ז] הוא איסור לאו ולא רק דרשה ואסמכתא בעלמא.

ולכן לאחר דידעינן דהך מאמר דע"ז "שלא יהרהר וכו'" הוא לאו ואיסור מה"ת, וכדמוכח מסוגיית הגמ' דכתובות, שוב מתאים לציין ולהעתיק את המקור למאמר ואיסור זה מהך דע"ז, ששם הוא מקור המאמר, ולא לכתובות ששם הובא בתוך השקו"ט דגמ' [ולהעיר מתוס' חולין דף ל"ז ע"ב ד"ה שלא הרהרתי ביום כו' שכתבו זו"ל "ואם תאמר וכו' והלא כל אדם נמי אסור, כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז (דף כ, ב) ובפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מו, א) ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו'"].



נגלה

בענין הקדישה בלא תקפה

הת' רפאל וילימובסקי
הת' אפרים שאנאוויטש
תלמידים בישיבה

בב"מ ו, א-ב, איתא: "את"ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת. את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו הקדישה בלא תקפה מהו, כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי, או דילמא השתא מיהא הא לא תקפה, וכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו קדוש וגו' מה ביתו ברשותו, אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו".

(4) ולמש"כ בהערה הקודמת, אולי היה מקום לומר באו"א מהמבואר בפנים, דבעצם כוונת אדה"ז היא אכן לכתובות שם, אשר משם דוקא "מוכח" דהוי בגדר "אזהרת התורה", וכוונת אדה"ז בלשונו הוא בעצם לגירסתו של רש"י בכתובות שם [והרי כנ"ל, לשון אדה"ז "שלא יהרהר ביום" הוא ממש בלשון רש"י בכתובות שם]. אלא שמפשטות דברי רבינו בהציון לע"ז וכתובות לא משמע כן.

וממשיך, "ת"ש דההיא מסותא דהוו מינצו עלה בי תרי, האי אמר דידי הוא, והאי אמר דידי הוא, קם חד מינייהו אקדשה, פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן, ואמר ליה רב אושעיא לרבה כי אזלת קמיה דרב חסדא לכפריה - בעי מיניה. כי אתא לסורא אמר ליה רב המנונא מתניתין היא: ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה. ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה, והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני המוציא מחבירו עליו הראיה, וכי לא תקפו אסורים בגיזה ובעבודה".

והנה, בביאור הראי' ממסותא כתבו התוס' בד"ה הקדישה בלא תקפה, ד"למסקנא דלא הוה המסותא הקדש - אלמא שתיקתו אינה כהודאה". ואזלי לשיטתם, דהבעיא הוה אם שתיקה היא כהודאה או לא, ומזה שאינו קדוש הוה ראייה דאינה כהודאה, דאם שתיקה כהודאה למה אינו קדוש - הרי הודה להשני שהמסותא שלו.

ועל זה הקשה הפנ"י, איך אפשר לומר דהגמ' פותחת בת"ש וסמכה רק על העמוד הבא. וכתב דכן הקשו כמה ממפרשי התוס'.

והציע הפנ"י אופן אחר בלימוד הת"ש, דהראי' היא מזה שרב המנונא תירץ מהמשנה בבכורות דתקפה כהן:

דהרי אילו היתה שתיקה כהודאה, א"כ הרי נעשה שלו - ויכול להקדישו. ואם היה להם ספק בזה - בענין שתיקה כהודאה, וזוהי האיבעיא במסותא, א"כ מה שייך כאן הענין דספק בכור הרי לא מוכח בזה מידי, אלא צריכים לומר שבאמת לרבנן הי' פשוט ששתיקה אינה כהודאה, ומזה הראי' בנוגע לענינו דשתיקה אינה כהודאה.

(והשאלה דמסותא היא, שמ"מ אולי יהי' קדוש מטעם אחר, דכיון דיכול לתוקפו ולהקדישו - אולי כבר יכול להקדישו גם בלא תקפו, ובענין זה שפיר מוכח מבכור).

ומסיים דלכאורה כ"ה דעת התוס'. ומה שכתב דלומדים מהמסקנא, זהו לפי האמת לאחר כל המסקנא והשקו"ט דמשם גם מוכח דשתיקה אינה הודאה, אבל בגמרא הראי' היא מתירוף רב המנונא¹, וכנ"ל.

והנה, לפי דברי הפנ"י בביאור סברת התוס' אפשר לתרץ קושיא פשוטה בהמשך הגמרא, ששואלת "מאי הוה עלה דמסותא", דלרש"י קשה למה עזבה הגמרא הבעיא הראשונה, אם הקדישה בלא תקפה, דלא איפשטא, ושואלת אמסותא מאי הוה עלה, דלכאורה הסדר הוא שמתרצים אראשון ראשון ואחרון אחרון, ובפרט שלא רואים בכלל דהגמרא שואלת מאי הוה עלה דהקדישה בלא תקפה, וכאילו מדלגת על איבעיא

1 הערת המערכת: ומסיים שם וז"ל: "ואם לא כווננו תוס' לזה צ"ע באמת למה לא כ"כ וד"ק".

זו ואינה מתייחסת כלל אלי'.

(ולחומר הקושיא על רש"י אולי יש לומר, דכיון דהוה מעשה בפועל - רצתה הגמרא לידע מאי הוה פסק הדין שם בפועל. משא"כ בנוגע לאיבעיא דרב זירא דלא הוה נוגע לפועל. ודוחק).



מהו לשון 'בל יראה ובל ימצא'?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, ניו יארק

בהתקרבניו לשלשים יום לפני הפסח הבעל"ט, הנה עכשיו הזמן גרמא ל'בדוק' קצת ולעיין במילת 'בל' השלילית של איסור 'בל יראה ובל ימצא', שמצויה בלשון המשנה וגמרא גם בעוד עשרה איסורי דאורייתא: 'בל יחל', 'בל תאחר', 'בל תגרע ובל תוסיף', 'בל תלין', 'בל תשחית', 'בל תשקצו', 'בל תקטירו', ו'בל תקיף',

וקשה, 'וכי כעורה' היא לשון הכתוב, שהרי נאמרו מקור איסורים אלו בתורה בלשון 'לא'?

ומלבד שזהו שינוי מלשון הכתוב המקורי, הרי מילת 'בל' לא נזכרה אף פעם בכל התורה (אף שנזכרת יותר מששים פעמים בספרי ישעיה, תהלים ומשלי).

והנה ציין לי ידידי ושכיני בעיר איטיקא השליח הגר"א זילברשטיין שליט"א את דברי תוד"ה ונתן הכסף וקם לו (שבת קכח, א) וכן כתבו התוס' (ב"ב קיג, א) 'פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים', (גם העיר שי"ל שמילת 'בל' הוי קיצור ממילת 'בלי' או 'בלתי', ולענ"ד אולי יש לקשר מילת 'בל' גם למילת 'אחרי בלותי' דריש פרשת וירא, ו'נבול תבול' דריש פרשת יתרו, שזהו כלשון 'בלאותיה' (כתובות סד, ב), ו'סיב ובלה' (סוף אבות פ"ה).

זעלהו לא יבול'

והנה בכלל יש לייקר וליתן טעם לשבח גם בדקדוק קל שבדברי חכמינו ז"ל, כדרשת רז"ל על הפסוק 'זעלהו לא יבול' ש'גם שיחת חולין של תלמיד חכם צריך לימוד' (ע"ז יט, א),

וכן כאן יש מקום לומר שאין זה רק ענין של טעות או 'אי בקיאות' כפשוטו, כמו שהבית הלוי בהקדמתו לשו"ת שלו נותן טעם לזה: 'ולדעתי זה הטעם דנמצא בגמרא

איזה פסוקים בשינוי הלשון ממה שהוא כתוב . . משום דדברים שבכתב אי אתה רשאים לאומרם על פה, . . ולפעמים כשלא היה מצוי להם הספר במקום ההוא, היו אומרים הפסוק בשינוי קצת!.

אבל הרי בנידון דידן משמע שאין אלו רק כפליטת הפה או טרדת הסופר, אלא נראה שכאן החזיקו חז"ל כמה פעמים לומר 'בל' ככוונה, שמשנים דוקא כאן את הלשון מ'אל' ל'בל'! והרי לא מצינו שיחושו חז"ל לאיסור 'דברים שבכתב בעל פה' לענין איסור 'לא תגנוב' המצוי יותר?

ולהעיר שאיסורי 'בל' הנזכרים לעיל הרי הם רשומים ברשימת הערכים שנדפסו באנציקלופדיה תלמודית כרך ג', שאין בדפוס חשש 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ', וגם אינו שייך מצד פליטת הפה באקראי בעלמא.

ואולי יתיישב לפי ביאורינו (בהערות וביאורים (גליונות א'קפו, א'קפח)) בחילוק המובנים בין מילות 'לא' ו'אל' לענין 'אי הוצאה בשבת הוי מלאכה גרועה או חשובה', שמילת 'בל' הרי היא במקום 'אל', שיש בו גם מובן רגשי ורוחני כמו שביארנו שם.

וכעין זה מצאתי בס' אוצר כל מנהגי ישרון (להרא"א הירשאוויץ, מהדורת לבוב תר"צ, ע' 316 בהערה) וז"ל: 'נמנו וגמרו כי הנפקא מינה בין לא ובין אל הוא כי מילת לא מורה על שלילה במוחלטת לי גבולין ותנאים, וחז"ל שעשו גבולין ותנאין אמרו בלשון 'בל'. וראה גם בס' בית אהרן (מגיד) ערך בל.

שוב הראני בני הרב אפרים שי' בשיטה מקובצת תמורה (ו, ב): 'אם בל תשחטו הרי כבר אמור, לא נמצא בל, רק לא, אלא אמרו חכמים בזה הלשון להקל על הלשון ולדבר צחות, וכן יאמר תמיד משום בל תשחית, הרב המעילי'.

ויש לסיים במה שכתב בספר שדי חמד (פאת השדה כללים מערכת ב' [ערך בל] סי' ח בסופו – כרך ז ע' 3114 בהוצאת קה"ת) שבזמן הלימוד שאלו תלמיד א' שאלה זו, ומעתיק מס' ילקוט הגרשוני שמביא שאלה זו בשם הר"י פיק מספר התשבי, 'ועם שלא כתב ישוב לזה, ראוי ונכון להעתיק דברי קדשו אולי על ידי זה יתעורר איזה מרבני גאוני דורינו לומר ישוב נכון'.



1) וכמה פעמים הרגשנו כן בדברי כ"ק אדמו"ר כשהיה משנה בשיחותיו בהתוועדות בהביאו לשון הכתוב שבפסוקים, וכן מובא בשולחן מנחם סימן מא מתורת מנחם חלק מג ע' 16, אבל ראה שם בהערות שיש לצדד להיתר.

חסידות

הערות בתניא (המשך)

הרב אברהם אלאשוילי

מה"ס תניא מבואר ועוד

- א -

מיום היותו

בגליון הקודם עמדתי על פירוש הלשון המובא בתניא פרק כט (לו, ב) "מיום היותו", וביארתי שהכוונה "מיום עמדו על דעתו". והנה השבוע מצאתי בהשגח"פ שכן מפורש בסה"מ תרפ"א ע' קעב, וז"ל: "והנה בעת מן העתים כאשר מתעורר בנפשו ועובר עליו רוח טהרה ממרום, ונזכר על כל עניניו מחשבותיו דיבוריו מיום עמדו על דעתו", והרי זהו גם התוכן המובא בתניא שם, על זכירת מחשבה דבור ומעשה שלו "מיום היותו".

- ב -

יחיה דייקא

בפרק לג (מב, ב) כותב אדה"ז: "זו"ש רז"ל תרי"ג מצות ניתנו לישראל בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, כלומר כאלו אינה רק מצוה אחת, היא האמונה לבדה. . דהיינו כשיהיה לבו שש ושמה באמונתו ביחוד ה' בתכלית השמחה כאלו לא היתה עליו רק מצוה זו לבדה. . הרי בכח וחיות נפשו בשמחה רבה זו תתעלה נפשו למעלה מעלה על כל המונעים קיום כל התרי"ג מצות מבית ומחוץ. וזהו שאמר באמונתו יחיה, יחיה דייקא, כתחיית המתים דרך משל".

ויש לעיין מה כוונתו במה שכתב "יחיה דייקא", האם הדיוק במה שכתב בלשון חיים בכלל (שיכול לכתוב "יזכה"), או במה שכתב "יחיה" בלשון עתיד (ולא בלשון הווה "חי"). ונראה יותר שהכוונה במה שכתב "יחיה" בלשון עתיד, דהיינו שעל השמחה באמונת אחדות ה' יתעורר לחיים חדשים ממש ביחס לאשר חי עד עתה. ועל זה כותב בהמשך "כתחיית המתים דרך משל", דהיינו שביחס לחיים הקודמים שלו, הרי הוא מתעורר לחיים אחרים לגמרי, על דרך אדם מת שקם לתחיה.

אך אדה"ז מוסיף מיד שהדמיון לתחיית המתים הוא רק "דרך משל", שכן בנמשל לא מדובר באדם שהיה במצב של מיתה ברוחניות, שכן סו"ס מדובר כאן בבנינוי ולא ברשע [וכן מוכח מזה שבפסוק קורהו "צדיק", והכוונה בפשטות למי שאינו רשע].

ואף שלעיל קוררו "שפל אנשים" (מקור הביטוי הוא בדניאל ד, יד), הרי זה בעיקר ביחס למלך בלבד (ועל דרך ה"הדיוט" הנזכר שם שהכוונה לאדם פשוט), ולא ביחס לעצמו (וכדמוכח מזה שלקמן פמ"ו כותב "הדיוט נבזה ושפל אנשים ומנוול ומוטל באשפה", שזהו באמת דרגה פחותה ביותר). ולכן הדמיון כאן לתחיית המתים, הוא רק דרך משל לענין חיים חדשים.

ובאמת כשאדה"ו מדבר ברשעים ממש, הוא מדייק לומר "כתחיית המתים ממש", כמובא בלקוטי תורה (עקב יג, ד ואילך): "וכשיעמיק בענין זה בהתבוננות . . יעורר רחמים רבים וחמלה יתירה איך שהוא בתכלית השפלות ורחוק מה' בתכלית, ובוה תחיה נפשו כתחיית המתים ממש . . וככה ממש יחיה איש את נפשו האסורה וקשורה בהבלי עולם ונחשבת כמת . . וכמארז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים, שאפילו החיות שבהם כמת נחשב, וע"י התעוררות בחי' רחמים רבים מלמעלה עי"ז . . יקבל חיות רב להחיות נפשו", יעויין שם באריכות.

- ג -

בתקפו ובגבורתו

בפרק י"ג כותב אדה"ו שאצל הבינוני "מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו, ולא חלף והלך ממנו מאומה, ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתייה ושאר ענייני עוה"ז".

וכתב על זה בספר 'הלקח והליבוב' בפרק כז: פירוש "בתקפו" הוא התוקף של היצר הרע, ופירוש "ובגבורתו", הוא ע"ד (סוכה נב, א) "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום", שזה נובע ממה שהיצר הרע "נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתייה". ועפ"ז מפרש שם שמה שכתוב "כתולדתו" מוסב רק על "בתקפו", משא"כ "בגבורתו" זהו מה שהיצר מתגבר ומתחזק במשך הזמן.

אך פירוש זה לכאורה הוא היפך הפשט, שכן מפורש כאן בלשון רבנו שאלו שני דברים שונים: א) יש מה שהיצר הרע הוא "בתוקפו ובגבורתו . . כתולדתו", שזה לא נחלש ולא זו אצל הבינוני "מאומה". ב) לא זו בלבד, אלא הוא גם מתחזק יותר במשך הזמן על ידי אכילה ושתייה וכיו"ב (שענין זה מוסיף חוזק הן בתוקפו והן בגבורתו).

והנה מקור הלשון "בתקפו ובגבורתו" הוא מהפסוק המובא בסוף מגילת אסתר על אחשוורוש: "וכל מעשה תקפו וגבורתו הלא הם כתובים וגו'". ויש לומר, שאין זה רק שימוש בביטוי מליצי של הפסוק, אלא זהו מהותו של היצר הרע שיש לו תוקף וגבורה. וזה גופא לומדים מפסוק זה, שכן הפסוק מדבר על המלך אחשוורוש בסוף ימיו, והרי יש אומרים (מגילה יב, א) שאחשוורוש "מלך טיפש היה", והרי זהו בדיוק התיאור של היצר הרע הנקרא "מלך זקן וכסיל" (קהלת ד, יג. וראה בקהלת רבה שם על הפסוק),

ואם כן "תקפו וגבורתו" האמור באחשוורוש, זהו גם תיאור לתוקפו וגבורתו של היצר הרע.

ונראה שההבדל בין "תוקפו" ל"גבורתו" האמור במגילה הוא (אף שלא ראיתי שמפרשי המגילה עמדו על כך): "תוקף" – זהו תוקף הנהגתו במדינות שהוא שלט בהן, ו"גבורתו" – אלו הנצחונות שלו כנגד אויביו.

ויש לומר שעד"ז הוא גבי הנפש הבהמית והיצר הרע: "תוקפו", זהו התוקף שלו לעמוד על עמדו במקומו בחלל השמאלי. "וגבורתו": זהו היכולת זוהי היכולת והגבורה שלו להתגבר על הנפש האלקית והיצר הטוב (לכבוש את העיר קטנה זה הגוף).

ומה שכותב אדה"ז בפרק יג, שהנפש הבהמית נשארה בתוקפה ובגבורתה כמו שהיתה בתולדתה, ושבענין הזה לא נשתנה מאומה במשך הזמן, הכוונה שמה שבפועל אין לנפש הבהמית "שליטה וממשלה להתפשט באברי הגוף", זהו מפני הקב"ה העומד לימין אביו ועוזר ומאיר לנפש האלקית" (כמו שכותב בקטע שלפני זה), אבל "לולא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו", מפני שבכח יש לה עדיין היכולת להתגבר על הנפש האלקית, מפני שבמקומה היא עדיין בתוקפה ובגבורתה כתולדתה. ולכן הבינוני נמצא במלחמה מתמדת כנגד הנפש הבהמית, כמו שמאריך בזה בפרק לה.

אלא שעצ"ע בחילוק האמור לעיל, שכן בפרק יג בקטע שלפני זה כותב: "אך מאחר שהרע שבחלל השמאלי בבינוני הוא בתקפו כתולדתו להתאות תאוה לכל תענוגי עוה"ז, ולא נתבטל במיעוט לגבי הטוב, ולא נדחה ממקומו כלל. . . לכן נקרא כרשע" (דהיינו מציין רק "בתקפו" ומשמיט "ובגבורתו").

וליתר פירוט, לשון זה "בתקפו ובגבורתו" גבי נפש הבהמית והיצר הרע ביחס לבינונים מופיע בתיאור חמש פעמים:

(א) בפרק יג (כנ"ל בתחילת ההערה).

(ב) שם בהמשך: "ואף מי שבתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה לשמה – אין זו הוכחה כלל שנדחה הרע ממקומו, אלא יכול להיות שמהותו ועצמותו הוא בתקפו ובגבורתו במקומו בחלל השמאלי".

(ג) בפרק כז (לד, סע"א): "כד אתכפיא הסטרא אחרא בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר, ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים".

(ד) שם (לד, סע"ב): "ופי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים, כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מסטרא אחרא, כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי, רק שכובש יצרו ומקדש עצמו".

ה) פרק לה (מד, רע"א): "מהותה ועצמותה של נפש הבהמית שמהקליפה, היא בתקפה ובגבורתה אצלם כתולדתה, רק שלבושיה אינם מתלבשים בגופם".

אך בשלושה מקומות אחרים מובא רק הלשון "בתקפו":

א) בפרק יג (בתחילתו), כנ"ל.

ב) בפרק כט (לו, א): "שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבו, נמצא היא היא האדם עצמו".

ג) בפרק לא (מ, ב): "שהרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתקפו בחלל השמאלי, כי לא פסקה זוהמתם עד מתן תורה".

וה' יאיר עינינו לחזות נפלאות בתורתו.



ביאור ב' המשלים בענין תהו ותיקון

הת' צבי יעקב אסטער

תלמיד בישיבה

- א -

במאמר ד"ה כי תשא גו' עת"ר מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע החילוק בין תהו לתיקון, וזלה"ק: "ושרש הענין הוא, דהנה ידוע כללות ההפרש שבין תהו לתיקון, דתהו . . הן בבחי' עיגולים, שהכל עדיין בכללות, ואינו נפרט לפרטים.

וכמו עד"מ התלמיד, בתחלת קבלתו השכל מן הרב, ה"ה אצלו בבחי' כללות לבד, שאינו משיג עדיין החלקים והפרטים להשיגם ולהבינם היטיב . . כי לא ירד עדיין לעומקו של השכל . . ואח"כ כשמתבונן התלמיד ויעיין היטיב בהענין, ה"ה יורד לעומקו של השכל, וישיגו היטיב, וגם יעמוד על כל חלקי הסברות להבינם היטיב . . ואז דוקא ה"ה בא אל אמיתית ענין השכל, שהוא להשיג כל דבר בבחי' תפיסה בפנימיות הענין לעומקו ולאמיתתו כו' . . .

וכשם שהוא בכל שכל פרטי, כמו"כ הוא כללות ההפרש בין שכל קטן לשכל של גדול, דקטן תופס כל דבר בבחי' כללות דוקא, וזהו הסיבה מה שהקטן אינו יכול לסבול דבר שהוא נגד רצונו . . והסיבה לזה הוא, מפני שהקטן יתפוס ענין הצער ההוא . . בבחי' כללות . . ולא יוכל להרחיב הענין במוחו לפרטי פרטים שיש בהענין ההוא, כ"א כללותו לבד כו'. אבל הגדול, שמוחו בהרחבה, יתחלק הענין בו לפרטים רבים, אשר מצד א' יתכעס, ומצד איזה טעם פרטי שבו ימצא חסד וטובה באותו הענין, שבעבורו

יתמלא חסד בלבבו לאותו המוצירו, אע"פ שיכעוס עליו ג"כ כו' . . .

והדוגמא מזה יובן למעלה בבחי' תהו ותיקון, דתהו הוא בחי' עיגולים . . והיינו, דבתחלה היתה הארת המאציל עליון רק בדרך כללות ("שכן הוא בכל הגילויים וההמשכות דתחלת ההמשכה גם במדריגות דתיקון הוא בבחי' נקודה בבחי' כללות דוקא כנודע, רק שבתיקון הנה גם ההמשכה בבחי' כללות הוא באופן כזה שתוכל להתחלק ולהתפרט לפרטים . . .

והוא כמו משל קטנות ההשגה בקטן כו', כמו"כ בחי' הכלים דתהו קבלו רק בבחי' אור כללי לבד, בלי התחלקות פרטים כלל כו' . . .

אמנם בחי' התיקון הוא בחי' התרחבות הכלים, ולהיות האור בבחי' התיישבות דוקא . . ובאו בהרחבה גדולה, עד שיהי' ריבוי אורות וריבוי כלים כו' והיינו התרחבות האורות והתרחבות הכלים כו' . . וכמו"כ במשל הנ"ל בתלמיד המקבל מרבו, הרי בתחלת קבלתו מקבל עצמות הסברה של הרב, ובהשגת הענין ה"ז השגת התלמיד . . והוא למעלה מכללות הקודמת (כמו שקיבל מהרב), וכמו כח ההתרחבות בבינה שלמע' מהנקודה דחכ', הגם שזהו ג"כ הארה לגבי נקודה דחכ' כו'. וכמו"כ בחי' ההתרחבות דתיקון ה"ז למעלה מבחי' התהו . . . "עכלה"ק.

ולכאורה צריך ביאור למה הביא ב' משלים לבאר כללות הענין דתהו, הן המשל של תחילת קבלת השכל מהרב, והן המשל של החילוק בכלל בין קטן לגדול. וכידוע הדיוק במאמרי רבותינו נשיאינו, ואצל רבינו במיוחד, איך שמדייק בדבריהם. ולכאורה יש לבאר זה בפשטות, ובהקדים:

- ב -

בהמשך הענינים שם בביאור עולם התהו - מובא לעיל - כותב, "דבתחלה היתה הארת המאציל עליון רק בדרך כללות" "שכן הוא בכל הגילויים וההמשכות" שגם בתיקון "תחלת ההמשכה הוא בבחי' נקודה בבחי' כללות דוקא", אלא, שבתיקון "הנה גם ההמשכה בבחי' כללות היא באופן כזה שתוכל להתחלק ולהתפרט לפרטים", משא"כ בתהו שכל כולו הוא בבחי' כללות וכמו שמבאר בארוכה.

וכן בהמשך בנוגע לעולם התיקון אכן מבאר שהתלמיד "הרי בתחלת קבלתו, מקבל עצמות הסברה של הרב" והוא מפרט זה לחלקים.

ועפי"ז אולי יש לבאר, ששני המשלים אינם רק לבאר זה שתהו הוא בדרך כללות - כמו שנראה בהשקפה ראשונה, אלא לבאר שני ענינים שונים, (א) זה שתהו הוא בדרך כללות, (ב) ענינו דתיקון, שבתחילת ההמשכה הוא בנקודה ולאחרי זה מתחלק לחלקים, והם שני משלים שונים לגמרי:

במשל השני מבאר רק בחי' תהו, שכל כולו הוא בדרך כללות. ולכן מביא לזה משל מההשגה דקטן שכל כולו ענינו בדרך כללות.

משא"כ במשל הראשון מבאר כללות הבחי' דתיקון, דבתחילה מבאר תחילת ההמשכה שלו, ובהמשל היינו תחילת קבלת השכל מהרב, שתחילת המשכת שכל זה מהרב הוא בדרך כללות "שכן הוא בכל הגילויים וההמשכות", ואח"כ בנוגע לענינו העיקרי של תיקון היינו שבא בבחי' פרטיות, מביא המשך המשל, "אח"כ כשמתבונן התלמיד ויעיין היטיב בהענין, ה"ה יורד לעומקו של השכל, וישגו היטיב. . דאז ה"ה תופס הענין בדרך פרטיות, לא רק בדרך כלל כו". היינו, שלאחר תחילת ההמשכה דתיקון - בא בבחי' פרטיות, והוא מפני שגם בתחילה, בחי' הכללות הוא באופן כזה שתוכל להתחלק ולהתפרט לפרטים.

וכמו שמסיים בענין תהו ותיקון, שמבאר תחילה בחי' התהו, ולכן מביא משל השני קודם, וממשיך לבאר בחי' התיקון, ולזה מביא משל הראשון.



הערות בהמשך ראש השנה תרס"ה (גליון)

הת' יהושע זעליג הכהן כצמאן

משיב בדא"ח

ישיבת בית דוד שלמה, ניו הייבן

- א -

כתב הרב משה מרקוביץ בגליון העבר בנוגע לשאלות שהקשיתי עליו וזה לשונו: "אין כל חידוש בזה שיש המשכת חיות לקליפה בבחינת מקיף מהמדרגה דהתנשאות, ודבר זה עצמו הובא בהמשך ר"ה הנ"ל [בד"ה אנכי אנכי - ע' מ ואילך בהוצאה החדשה] (ולא הי' צריך להביא ממרחק לחמו), אבל השאלה היתה אחרת: לעיל שם מבאר שיש שני אופנים שהקליפות מקבלים חיות, אופן אחד בדרך התנשאות מהמקיף שהוא למעלה ממצבו של המקבל, ואופן שני שמקבלים חיות לא מהמקיף אלא ע"י צמצומים רבים. ובמאמר ולקחתם (ע' מו) מקשה, איך יכולים לקבל מהפנימי ללא צמצומים (ובפשטות הכוונה, דבשלמא מהמקיף יכולים לקבל כי לא איכפת לי, והחיות אינו נמשך בפנימיות, אבל כשהחיות נמשך בפנימיות ע"י החטאים לכאורה איך יקבלו החיות). והתירוץ על זה בהמאמר הוא שע"י מאמר קו המדה יש הגבלה כמה הקליפות יכולים לקבל וע"י החטאים נעשה פגם בהגבלות הכלים שע"י הקו

ובמילא יכולים הקליפות לקבל אור פנימי. ועל זה שאלתי, הרי אור פנימי שנמשך בקליפות גורם לביטולם. ועל זה לא ענה מאומה. "ע"כ דבריו.

צודק בדבריו שלא עניתי. אלא שלאחרי העיון בד"ה ולקחתם שם, לא זכיתי להבין קושייתי, כי לדידי הביאור בפנים המאמר די ומספיק. כי שם מבאר שע"י שמתבטל המדידה דקץ שם לחושך שע"י הקו מצד העוונות, אזי אפשר שיגיע האור פנימי למקום אשר מצד עצמו אינו ראוי לזה. ומנין לו שאור פנימי הנמשך בקליפות שלא ע"י הקו גורם לביטולם?

- ב -

וממשיך וכותב וז"ל: "תשובה: כוונתי לשאלתי על המבואר שמצד גדלות המוחין הכעס הוא בתוקף יותר, והרי כל זה העתקתי מלשון המאמר שם, ושאלתי היתה רק, איך ייתכן לומר שכעס היא מדה חיובית המחוייבת מצד גדלות המוחין.

ההצעתו לבאר שאכן אין זו מעלה ורק הסבר כיצד נעשה הדבר.

תשובה: הרי זהו מה שהצעתי שם, שלא מדובר כאן שיש מעלה בכעס אלא רק על תוקפו מצד המוחין. ואם לדעתו הפלפול לחינם, הנה לענ"ד אין זה פשוט כ"כ. "ע"כ דבריו.

הא גופא - מנין לו מלשון המאמר שמדבר בכעס כמעלה? ולכאורה פשוט ביותר שלא נחית לזה כלל?

1) הערת המערכת: האם בדעת הכותב שזה שאור פנימי אינו נמשך בתוך הקליפות זהו סתם?! הרי לאור פנימי צריך להיות כלי, ובשביל להיות כלי לאלקות צריך להיות בטל, וממילא קליפות שהם יש - בעצם אינו כלי לחיות אלוקי, וא"כ מה זה יועיל שמצד חטא נתבלבלו הסדר שע"פ קו המדה, אפילו אם יימשך לתוכם - מ"מ לא נעשו עי"ז כלי להאור. אא"כ בדעת הכותב שע"י החטא נפעל ענין של נמנע נמנעות ולכן אלקות שענינו אמת ו"אין עוד מלבדו" יימשך לדבר שענינו יש?!

אבל עיין מש"כ בגליון א'קפט, נדפס גליון על הערה זו, תחת הכותרת (השגוי) "בענין נוטל א' מס' בחליו (גליון)". ונראה שטעה קצת הכותב שם בקושיית הרב, אבל מתוך קושייתו. עי"ש.

2) הערת המערכת: בל' הרב: "מבואר שמצד גדלות המוחין הכעס הוא בתוקף יותר" ו"איך ייתכן לומר שכעס היא מדה חיובית המחוייבת מצד גדלות המוחין?" "ההצעתי לבאר שאכן אין זו מעלה..." "ואם לדעתו הפלפול לחינם, הנה לענ"ד אין זה פשוט כ"כ". אלא שכנראה רצה הכותב להדגיש עוה"פ שלדעתו הפילפול הוא לחנם.

- ג -

וממשיך וכותב וז"ל: "תשובה: גם כאן כמובן כל דבריו נכונים ופשוטים, אבל השאלה היתה לא על תוכן העניין אלא על לשון המאמר (ע' סו בהוצאה החדשה) שמביא מקור לכך שהחיות האלקי בא מהתורה מהפסוק "כי הוא חייך", שאינו עוסק בתורה לכאורה, והי' מתאים יותר להביא מלשון ברכות ק"ש של ערבית "כי הם חיינו". ע"כ.

פשוט דקאי של שם הוי שבחכמה שמשם מקור החיות דנש"י. ומוכח מד"ה אחת שאלתי עת"ר³ (שהבאתי בגליון המקורי) שמקשה על ל' הפסוק "כי הוא חייך", "משמע שהוא חיי הנשמות בפרט". ומבאר שם החילוק בין חיים וטוב, וש"כ הוא חייך" קאי על החיות המיוחד דבנ"י שבא משם הוי' (סובב שבממלא) "ועז"א כי הוא חייך, חיי הנשמות דוקא, שהן בש' הוי' שלמע' מש' אלוקים". ושפיר אפ"ל שעל מדריגה זו קאי כאן⁴.



השבחים המעוררים הרצון למלוכה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

במאמר דש"פ חיי שרה תרס"ה (בהמשך ר"ה תרס"ה)¹ כתב וז"ל: "זהגם שאין העלאת מ"ן דביטול הנבראים תופס מקום כלל שיעורר רצונו כו', וכמשנת"ל (במאמר הא'²), מ"מ מעוררים בחי' רצונו הפשוט ע"י השבח שמשבחים לפניו ענין ביטול זה כו'".

ולבאר זה מביא משל³: "ויובן זה עד"מ במלך בשר ודם, שטרוד בעניני מלכותו

(3) ע' כז-הוצאה חדשה.

(4) הערת המערכת: בל' הרב: "גם כאן כמובן כל דבריו נכונים ופשוטים, השאלה היתה לא על תוכן העניין אלא על לשון המאמר (ע' סו בהוצאה החדשה) שמביא מקור לכך שהחיות האלקי בא מהתורה מהפסוק "כי הוא חייך", פירוש, שמהו המקור מהפסוק שתורה ובחינת החכמה היא המשפעת חיות בנשמות ישראל, (לא שבכלל "הוא" – הקב"ה – "חייך" דנשמות ישראל שאליהם מדבר הפסוק, דזהו פירוש הפשוט בהפסוק, ולכאורה לא טעה בזה הרב הנ"ל).

(1) ע' קל בהוצאה החדשה.

(2) ע' ט.

(3) ומצויין בהערה 50 בהוצאה החדשה שמקור משל זה הוא בסה"מ תקס"ה, ושם – שמקורו הוא מהרב המגיד.

ובעוצם רוממות גדולתו מצד עצמו כו', שמתענג בתענוג עצמי בעצם רוממותו כו', לא שמתענג מאיזה דבר כ"א תענוג עצמי (עצם גוטקייט) כו', כשרוצין עבדיו שיקבל עונג מציור דבר נאה קטן הערך מאד לגבי גדולת המלך כו', הנה יתחילו לשבח לפניו אותו הדבר בתשבחות רבות, איך שהוא נאה בציור וכיוצא, ואזי פונה המלך מחשבתו מעוצם גדולתו ורוממותו, וחושב ומהרהר בציור הנאה של אותו הדבר קטן, ומסיבות התשבחות ששבחוהו לפניו, יקבל עונג קצת מאותו הדבר, ונמשך לבו קצת אל הדבר הקטן הזה".

וממשיך, "והוא מב' סיבות, הא', מצד שפנה את עצמו מעניני התענוגים הגדולים בבחי' רוממות עצמות שלו, והב', מצד ששבחוהו לו, נתצמצם בעצמו להתענג ג"כ קצת בדבר זה. ונמצא השבח ששבחוהו גרם ב' דברים, הא', הסתלקות עצמותו שנסתלק ופנה את עצמו מעצם רוממותו כו', והב', שיפנה להתצמצם בעונג זה הקטן כו'. ואחר שפנה את עצמו ונתצמצם להתענג קצת בדבר זה, אז נמשך בזה כל עונג העצמי ממש כמו שהוא מצד רוממות עצמותו כו', כי, להיות דמצד עצם רוממותו ה"ה מובדל לגמרי, שאין שום דבר בערכו כלל, ולזאת, כאשר נמשך אל הדבר, יכול להיות בזה כל עצמותו ממש כו'. ודוקא מלך גדול יכול להיות שיתענג מאד בדבר קטן הערך הרבה יותר מאחר, והטעם הוא לפי שהוא מובדל בערך לגמרי, ולכן כאשר נמשך קצת לזה נמשך כל עצמותו, ויתענג בתענוג עצמי בהדבר כו'".

וממשיך לבאר העניין בנמשל: "והנמשל מזה יובן למעלה, דהגם שהעונג של ביטול הנבראים מצ"ע אינו תופס מקום כלל כו', מ"מ, כשמשבחים לפני אוא"ס בתשבחות רבות בחי' עונג זה דביטול הנבראים, מאחר שהן נפרדים בהרגשתן כו' כנ"ל, ומביאים ראיות מן התורה איך שצריך להיות מלוכה, והן יו"ד פסוקי מלכות כו', הנה בזאת מסתלק מעצמותו, דהיינו מעצמות רוממות תענוגיו ושעשועיו העצמיים שבעצמות אוא"ס הנק' שעשועי המלך בעצמותו, ופונה לצמצם את עצמו בשיעור עונג זה, להתענג במה שיהי' מלך על התחתונים. ומה שנמשך קצת להתענג מעונג זה, הוא בחי' העלאת מ"ן לעורר רצונו הפשוט שירצה בעונג זה, ונמשך בזה בחי' תענוג העצמי ממש כו'. וזהו מלך חפץ בחיים, בבחי' חפץ עצמי כו'. ומה שיחפוץ בעונג מלוכה זו, הגם שהוא קטן הערך מאד לגבי עצמותו, מ"מ הוא מב' סיבות, הא', מפני שנסתלק בחי' התענוג העצמי כו', והב', מפני שפנה להתענג קצת ע"י ששבחוהו לפניו כו', והשבח הוא שגרם ב' דברים הנ"ל כנ"ל".

והעירני חכם אחד, דלכאורה משמעות השאלה שכדי ליישבה בא משל זה הוא: כשם שאין הביטול תופס מקום למעלה כך לכאורה אין השבחים – שמעוררים התענוג הבטיטול, הם עצמם אינם תופסים מקום למעלה.

ולפי זה אינו מובן מה הועיל המשל, הרי במשל מדובר במלך בשר ודם, ששבחי

עבדיו פועלים בו, וכיצד זה מיישב את השאלה.

ונראה שאכן לא זו היא השאלה, ושאלה זו אינה נידונית כאן אלא כבר נתבארה לעיל במאמר א' הנסמן שם, שכך עלה ברצונו יתברך שיתענג מביטול הנבראים. והמשל לא בא אלא להסביר את פרטי ודרכי המשכת התענג שעל ידי השבחים, שכמו במלך יש שלשה שלבים, שבתחילה מסלק עצמו מהתענוג העצמי שלו, ואחר כך מכניס עצמו לעונג פרטי, ואחר כך מכניס את כל התענוג העצמי שלו בעונג הפרטי, כך הוא גם בנמשל.

אך לכאורה עדיין צ"ב איך ליישב השאלה הנ"ל, דבמאמר א' שם נתבאר רק שהכניס שעלה ברצונו שיתענג מביטול הנבראים אף שאינם תופסים מקום אצלו, אבל לא נתבאר שעלה ברצונו שהשבח של הנבראים אודות הביטול הוא שיגרום להמשכת העונג בביטול.

ויש לעיין עוד בעניין.



'ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל'

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'תניא' (פרק ד) כתב רבנו הזקן: "...וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצורפי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיג בדעתה ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה, וע"י זה תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו. . ומשם נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן ובצורפי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן ואפי' בחי' דבור ומעשה שלמטה ממדרגת מחשבה תפיסא בהן ומתלבשת בהן...".

והנה במ"ש רבנו "וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן, ובצורפי אותיות תנ"ך, ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל" - יש להבין, דלכאורה הך ד'תרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן' הכוונה היא לתורה שבעל פה, "ובצורפי אותיות תנ"ך" הכוונה לתורה שבכתב, "ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל" הכוונה שוב לתורה שבעל פה, ולכאורה הוי ליה להצמיד הך ד'ודרשותיהן

שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל" עם "תרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן" - שהם כולם תורה שבעל פה, ובנפרד לומר "ובצרופי אותיות תנ"ך" - שהם תורה שבכתב? - עוד ילה"ב, מדוע מקדים תושבע"פ לפני תושב"כ, לכאורה היה צריך להיות להיפך - תושב"כ ואח"כ תושבע"פ?

והנראה בזה בס"ד לבאר, ע"פ מ"ש רבנו הזקן ב'הלכות תלמוד תורה' (פ"ב הי"ב): "וכל אדם צריך לזוהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד. . וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך בתורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה".

וממשיך בהי"ג: "במה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה ולא השיגה מקוצר דעתו". עכ"ל.

ב'לקוטי תורה' ויקרא (ה, א-ד) אומר רבנו הזקן: "והנה מכ"ז יובן שמעלה ומדרגה זו שבעסק התורה ששכל האדם העוסק בתורה מתקשר ומתאחד בחכמתו ית', ועי"ז נכלל עצמיות הנפש באור א"ס ב"ה המלוּבש בחכמתו ית', זהו דייקא בעסק התורה הנגלות לנו, שהם שיתא סדרי משנה המדברים מכשר ופסול טמא וטהור, וחייב וזכאי כו', לפי שהם נתלבשו בעשיה, ר"ל שחכמתו יתברך שבאציל' שבתוכה אור א"ס ב"ה נסעה וירדה עד שנתלבשה בדברים גשמיים שבעניני עוה"ז, בכדי שהאדם הלומד ההלכה יהיה שכלו משיג ותופס מהות ועצמיות החכמה שבההלכה, מכיון שמדברת בענינים גשמיים שמהותן מושג, ולכן נעשה התקשרות ויחוד אמיתי שכל האדם בחכמה שבההלכה, וכיון שהיא חכמתו ית' ממש המיוחדת במאציל' א"ס ב"ה, רק שנתלבשה בלבושי' כו', ע"כ עי"ז נעשה ג"כ היחוד העליון שעצמיות נשמתו נכללת בעצמות אור א"ס המלוּבש בח"ע המלוּבשת בהלכה זו.

"אבל בלימוד חכמת הקבלה הואיל שחכמתו ית' שבענינים אלו מלוּבשת בענינים רוחניים, כמו בתיקון פרצופי האציל' או בבי"ע בבריאת שרפים וחיות כו', נשמות ומלאכים, ג"ע העליון וג"ע התחתון כו', הרי האדם הלומד זה, דהיינו ידיעת סדר ההשתלשלות שבע"ח, אין יד שכלו משיג מהות חכמה זו, ששכל האדם אינו משיג המהות רק בעשיה, ולא מהות הרוחניות איך ומה הוא, רק מציאותו, ולכן כשחכמתו ית' מלוּבשת בעשיה משיג מהותם ממש, כמו בד' רשויות לשבת משיג היטב מהות רה"י ומהות רה"ר. משא"כ כשהחכמה מדברת בענינים רוחניים שאין מהותן מושג כלל היינו בלימוד הקבלה אין שכלו תופס ומשיג ומתקשר כ"כ במהות חכמתו ית'. רק

במציאות' ולא במהות', ואין זה יחוד והתקשרות כמו בנגלה, ששכל האדם תופס ומשיג מהות חכמתו ית' ולא מציאותה לבד. ולכן עי"ז דוקא נעשה ג"כ התכללות עצמיות נשמתו באור א"ס המלוּבש בחכמתו יתברך שהשיג מהותה ממש. שבתוכה א"ס ב"ה. משא"כ בלימוד ידיעת סדר ההשתלשלות...

"אך להבין לפ"ז תוכן ענין לימוד פנימית התורה שהאריכו בזהר ותיקונים ובע"ח בחיוב לימוד זה וכמ"ש ג"כ בספר ראשית חכמה בהקדמה ובשל"ה במסכת שבועות שלו בפרק נר מצוה הפליג מאד במעלת לימוד זה. ויובן ענין זה בהקדים תחלה ענין שלישי במקרא. . והנה בכלל לימוד המקרא הוא ג"כ לימוד האגדות שהרי רוב האגדות הם על הפסוקים ומעט מוסר וגם הם אין מושגים ובכלל מקרא יחשב. והנה בכלל מקרא הוא ג"כ לימוד פנימית התורה שהרי מדרש הזהר הוא על פסוקי התורה. ועוד שגם בלימוד רזין דאורייתא אינו משיג רק המציאות מההשתלשלות ולא המהות. א"כ אינו דומה למשנה ותלמוד שמושיג מהות חכמתו ית' ובל"מ ההשתלשלות אינו משיג כלל מהות חכמה זו מהו בחי' אופנים וחיות ושרפים וכ"ש למעלה יותר כו'. אלא רק ידיעת המציאות. ואעפ"כ דבר גדול הוא מאד כיון דא"א להיות בזה השגת המהות. וה"ז כמו שבמקרא. . לכן גם מה שאומר האותיות דבר גדול ועצום הוא אף שאותיות הוא רק בחי' האחרונה ונקרא בחי' דומם לגבי השכל כו'. כמ"כ ידיעת המציאות מהפנימית אע"פ שאינו משיג כלל המהות דבר, גדול הוא עד להפליא..." עכ"ל.

והנה הגאון האדיר רבי מנחם זעמבא זצוק"ל הי"ד כתב בשו"ת הגרמ"ז (סי' נא): "וראיתי חידוש בדברי הרב רבנו מלאדי זצ"ל בלקוטי תורה ויקרא דכתב, דגם לדעת המג"א באו"ח סי' נ' סק"ב דאם אינו מבין לימודו אינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה, באגדה אינו כן, דשם גם בלא הבנה מקיים מצות לימוד, עיי"ש, וזה חידוש במעלת האגדה", עכ"ל.

ומעיר ע"ז הגאון מוהרמ"ש אשכנזי ע"ה בספרו 'הלכות תלמוד תורה - עם הערות וציונים' פ"ב סי"ג (כרך ג - ע' 587 - הערה 2/ד): "במ"ש מלקו"ת, עיי"ש בויקרא ה, ב-ד, לכאורה לא מבואר בהדיא שבאגדה גם בלא הבנה מקיים מצות לימוד, אלא שרבנו ביאר שם שאגדה הוא בכלל שלישי במקרא, (עי' לעיל ס"א הע' א ואילך), וכנראה שדעת הגרמ"ז שלפי"ז האגדות הם לגמרי בכלל מקרא, וגם לענין כשאינו מבין הפירוש. ועי' להלן הע' ה לענין לימוד הזוהר".

וממשיך שם בהערה 2/ה: "אבל בתושבע"פ אם אינו מבין הפירוש: לענין לימוד ספר הזוהר כשאינו מבין מאי קאמר, עי' ציפורן שמיר סי' ב או' מד: לימוד ספר הזוהר מרומם על כל לימוד, בשגם לא ידע מאי קאמר, ואף שיטעה בקריאתו. והאריך בזה ב'מגדל עז' [להרב יהושע מונדשיין ע"ה] (כפ"ח תש"מ) ע' תלח, מכו"כ מקורות שאפי' לא ידע מאי קאמר, מ"מ נחשב לימוד..." עכ"ל.

ומעתה י"ל דמה שנאמר בתניא "וצמצם הקב"ה רצונו ותכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן" הכוונה היא "שהאדם הלומד ההלכה יהיה שכלו משיג ותופס מהות ועצמיות החכמה שבההלכה, מכיון שמדברת בענינים גשמיים שמהותן מושג, ולכן נעשה התקשרות ויחוד אמיתי, שכל האדם בחכמה שבההלכה". וזה נאמר בראשונה, כי בזה שמבין בשכלו דייקא ישנו השיא של היחוד שהאדם הלומד ההלכה יהיה שכלו משיג ותופס מהות ועצמיות החכמה שבההלכה, מכיון שמדברת בענינים גשמיים שמהותן מושג, ולכן נעשית התקשרות ויחוד אמיתי של שכל האדם בחכמה שבההלכה, ואם אינו מבין לא מקיים המצוה דלימוד תורה.

ואח"כ ישנה דרגה פחותה יותר של ההתקשרות ויחוד האדם עם הקב"ה, והיינו "בצרופי אותיות תנ"ך" - שאז מקיים המצוה אפילו כשאינו מבין כלל כנ"ל, וזה כולל נמי מה שכתב אח"כ: "ודרשוניהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל", דהיינו שלא מבינים מהות הדברים כמו שזה בהלכה כנ"ל בארוכה, אלא אפילו כשלא ידע מאי קאמר מקיים המצוה. ומעתה א"ש הסדר בתניא, כי עיקר הכוונה בפרק זה היא שבלימוד התורה ישנו שיא היחוד עם הקב"ה, וזה בראשונה על ידי הלימוד של הלכות דנגלה בתורה עם שכלו של הלומד כנ"ל, ואח"כ יחוד פחות יותר על ידי הדיבור במקרא ואגדה (כולל זהר) נמי, וא"ש.

בפ"א ס"ד הערה 19/ב [כרך א ע' 327] כתב הרב אשכנזי ע"ה: "מה שקרא לזה רבנו תנ"ך" עי' לעיל ס"א הע' ג. ובעיקר הדבר אם מקרא או תורה שבגמ', הכונה רק לחומש בלבד או גם נ"ך בכלל, עי' לעיל ס"א הע' ה מלשון רבנו בפנים השו"ע בכמה מקומות ובקו"א משמע ד"תורה" אינו כולל נ"ך, אבל מקרא כולל גם נ"ך. וכ"נ מלשונו לעיל ס"ג: וילמדם מקרא לבד כל התנ"ך וכו'. משמע דבתיבת מקרא גם נ"ך בכלל. [ולהעיר מלשון הב"ח סי' רמה ד"ה הי' מנהג: דאף נו"כ. . דהכל נקרא בשם מקרא ותושב"כ. ועי' קו"א סק"א הע' 1] עי' ברכות ה, א. תורה זו מקרא. חומש שמצוה לקרות בתורה רש"י. אשר כתבתי אלו נו"כ. ובמהרש"א שם בח"א שגם אלו ניתנו ליכתב, אבל אין בהם מצות קריאה. ולפי"ז מובן למה אין נ"ך בכלל מקרא".

ברם ממ"ש בתניא שלפנינו "ובצרופי אותיות תנ"ך" - הרי בהדיא שזה כולל נביאים וכתובים לענין ש"אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות, מפני שהוא עם הארץ, הרי זה מקיים מצות ולמדתם".



רמב"ם

ידות הכלים לענין טומאה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

כתב הרמב"ם הלכות כלים פי"ז ה"א¹ וז"ל: "כל ידות הכלים הרי הן ככלים ואם נטמא הכלי נטמאה ידו הצריך לה בתשמישו .. לפיכך האבן היוצאת מן התנור טפח ומן הכירה שלש אצבעות חיבור, ואם נטמא התנור והכירה נטמאו אבנים אלו, ואוכלין ומשקין הנוגעין באבנים אלו נטמאו .".

וכתב ע"ז המשנה למלך: "וראיתי להרשב"א בחידושו ריש פרק העור והרוטב שכתב איכא דקשיא ליה ומי עדיף יד מגבו של חרס. ותירצו בתוספות דגזירת הכתוב היא . . . עוד כתב בשם הרמב"ן דהכא ביד חלולה כגון שנטמא מאוירו וכשנטמא היד נטמא הכלי . . . וכתב שתירוצן התוספות נראה ביותר" [ומביא עוד תירוצן שהביא הרשב"א מהרמב"ן, ומה שתמה עליו. ואכ"מ – המעתיק].

וממשיך, "ומדברי רבינו יראה לי דלא ס"ל לא כתירוצן התוספות ולא כתירוצן הרמב"ן אלא דס"ל דכי נתרבו ידות לכלי חרס היינו להוציא דוקא, שאם נטמא התנור נטמא היד, ואוכלין שנגעו ביד נטמאו. וזה שכתב לפיכך האבן היוצאת מן התנור כו' ואם נטמא התנור והכירה נטמאו אבנים אלו ואוכלין ומשקין הנוגעים באבנים אלו נטמאו ע"כ .. ובריש פ"א מהלכות טומאת אוכלין שהביא שם דין ידות אוכלים פירש שם דהיינו להכניס ולהוציא וכמו שכתב כל שהוא יד מתטמא ומטמא. נראה דס"ל ידות דכלי חרס לא איתרבו אלא להוציא אבל לא להכניס והיינו טעמא משום דלא עדיפי מגבו ..

"ודוקא בידות דכלי חרס הוא מה שכתבנו דלא איתרבו להכניס אבל בידות דשאר כלים פשיטא דאיתרבו אף להכניס וכמו שכתב רבינו באותו פרק דין י"ג .. והטעם הוא מבואר דרחמנא רבי לידות שיהיו חשובות כגוף הכלי, ובכלי חרס דאפילו הכלי עצמו אינו מקבל טומאה מגבו פשיטא דכי אתרבי ליה יד לא הוי אלא להוציא, אבל שאר כלים דמקבלים טומאה מגביהם, כי איתרבי להו יד הוי להכניס ולהוציא מאחר שחשוב

היד כגוף הכלי . . .”.

- ב -

נקודת הדברים: הדין בכלי חרס הוא שמקבלים טומאה מתוכם דוקא ולא מגבם. ואשר לפ”ז קשה על הדין דידות הכלים ה”ה ככלים, דלכאורה פירושו שמתטמאים גם ע”י היד, והרי אם לא מתטמאים ע”י גב הכלי עצמו אז איך זה שמתטמאים ע”י היד?!? וע”ז מביא ג’ תירוצים:

(א) תירוצו של הרשב”א בשם התוספות (אשר תירוץ זה נראה לו להרשב”א): דגזירת הכתוב הוא. (ב) תירוצו של הרמב”ן: דמדובר ביד שהיא חלולה ונטמאה מאוירו כדין כלי חרס, ושוב נטמא הכלי מחמת ידו. (ג) מה שמדוייק מתוך דברי הרמב”ם דבאמת אין ידו של כלי חרס מביא טומאה להכלי, אלא רק להיפך דהיד מתטמא ע”י הכלי. והיינו דכשהכלי מתטמא – מאוירו – שוב מתפשט טומאה זו גם לידו (ובהמשך דבריו מביא המשל”מ שכ”ה דעת התוספות בכ”מ)².

- ג -

וצלה”ב מהו יסוד ג’ שיטות אלו, והיינו מהו טעם שיטת כ”א מהם ומדוע אינו מקבל שיטות החולקות עליו?

וביותר צ”ע בשיטת הרשב”א (בשם התוספות) דהוה גזה”כ; אחרי שישנן הסברות ואפנים שונים איך להסביר הדבר באופן של”צ לחדש שיש כאן גזה”כ מיוחדת, אז מדוע בוחר להסבירו כך?

ועד”ז אינו מוכן בשיטת הרמב”ם: אחרי שישנה להסברת הרמב”ן איך יתכן דידות הכלים יטמאו את הכלי חרס (ביד חלולה וכו’), אז מדוע צריך לחדש דכלי חרס אין היותם מטמאין את הכלים (ורק איפכא כנ”ל) – אשר לפ”ז נמצא דידות של כלי חרס שונים משאר ידות (של אוכלין או כלי שטף) בענין זה?!

- ד -

ונראה לומר דיסוד הפלוגתא הוה בהגדרת דין זה שידות הכלים הוו ככלים לענין

(2) ויש לציין לדברי ה’משך חכמה’ בפרשת שמיני (ויקרא יא, לה) שדרכו זו של הרמב”ם מדוייק היטיב בפסוק; דמקור הדין לרבות ידיים של כלי חרס הוא בפסוק שם “טמאים הם וטמאים יהיו לכם”, ונמצא דמרומו אופן טומאתם בפסוק: כאשר הכלים נהיו טמאים – “טמאים הם”, אז גם היותם נהיו טמאים – “טמאים יהיו לכם”. והיינו שרק בדרך זה נתרבו הכלים להטמא, ולא באופן שהם יטמאו קודם ויביאו את הטומאה לכלי עצמו.

הבאת טומאה, אשר לכאורה יש להסבירו באחת מג' אופנים:

(א) דבאמת אין היד נחשב לחלק של הכלי עצמו, אלא דמכיון שהוא משמש לכלי לכן נתחדש בקרא שהוא גם מביא או מוציא טומאה ממנו ג"כ.

(ולמעשה מזה שישנה שיטה שהיד בעצמה לא נטמאת בכלל, ורק שמכניס טומאה לכלי או שמוציא הטומאה ממנה לדבר אחר, אבל היא בעצמה באמת מעולם לא נטמאה – ראה באנציק' תלמודית ערך 'יד לטומאה' הערה 75 באריכות. אשר לכאורה זה מחזק את סברא לומר דבאמת אינה נחשבת כחלק מהכלי ורק נתרבה להביא הטומאה (ולהוציאו) מחמת שימוש כנ"ל.

(ב) דמחמת זה שהיד משמשת לכלי, לכן מתבטלת אליה ונחשבת כחלק ממנה, וכאילו נאמר שדופני הכלי הם רחבים יותר מחמת זה שגם יד זה נחשבת (ונהי') כדופן הכלי.

(ג) לא רק שהיא מתבטלת ונחשבת כחלק ממנה, אלא יתירה מזו שהיא הופכת להחשב ככלי ג"כ. והיינו דביטולו אל הכלי אינה רק באופן שהיא נהי' כהמשך ממנה כנ"ל (באופן השני), אלא שהיא הופכת להיות כגדר כלי זה לענין כל דיני טומאה של הכלי.

- ה -

ואי"ל שתירוצו של הרשב"א (בשם התוספות) אזיל כאופן הראשון; דזש"כ שישנה גזה"כ דידות של כלי חרס מטמאין אותו אע"פ דאינו מתטמא מגבו, פירושו, דכל הענין שהידות מביאות טומאה לא הוה באופן שנחשבים כגוף הכלי (דאז באמת הי' קשה, הרי גוף הכלי עצמו אינו מתטמא באופן זה!?) – אלא דגזרה תורה דיד המשמשת מביאה טומאה, בלי שייחשב כלל כחלק מן הכלי!

(באותיות אחרות: אין הפירוש דישנה גזה"כ מיוחדת לענין זה שמביאה טומאה לכלי חרס אף דאינו מטמא מגבו; אלא דזה נכלל בעצם הגזה"כ שידות מביאות טומאה, אשר תוכנה היא דישנה אופן שונה ומיוחדת של הבאת טומאה שאינה מגיע מהכלי עצמה כמשנ"ת – ושוב אין קשר בין אופן זה של הבאת טומאה לזה שגב הכלי אינו מביא לה טומאה).

ואילו תירוצו של הרמב"ן אזיל – י"ל – כאופן השלישי; דמאחר שהיד הופכת להיות כמו גדר כלי חרס עצמו, אז כמו שכלי חרס מתטמא מאוירו דוקא, עד"ז הוא בהיד שלה שהיא מתטמא מאוירה דוקא (עי"ז שהיא חלולה וכו'), ושוב ה"ה מטמא את כל הכלי מחמת זה שהיא מחוברת בה כידה.

והרמב"ם – י"ל – לא מקבל שתי סברות אלו מחמת זה שהוא פירש גדרה של היד שהיא מתבטלת ונהי' כחלק מדופן הכלי; וא"כ אין מקום לגזה"כ המיוחדת של הרשב"א כמשנ"ת, וגם אין מקום שהיא תקבל טומאה מחללה כמו דין כלי חרס עצמה, אחרי שהיא בעצמה אין עליה דין כ"ח אלא הוה חלק מדופנה!

אשר לכן סב"ל דבאמת אינה מטמא בדיוק כמו דין הדופן עצמה שהיא התבטלה אליה – דגם היא אינה מטמא את הכלי, ורק נהי' טמאה עי"ז שהכלי נתטמא (מאורו) כמשנ"ת.

- 1 -

ואולי יש להביא יסוד וסמך לביאור זה ע"פ מה שראיתי מביאים (בתו"ש) מ'מדרש לקח טוב' בקשר לדין זה שנתרבו ידות הכלים לטומאה וכו' – "שכל המחובר לטמא טמא".

ויעויין בלקו"ש (חל"ג במדבר ב') איך שהרבי מבאר ג' דרגות בהא ד'אוי לרשע או לשכינו' (ובענין שכינות בכלל): א) דהוה דבר חיצוני לגמרי כמו לענין שכר ועונש וכה"ג. ב) דהוה פעולה פנימית יותר שהשכן פועל על שכנו ומשנה אותו. ג) דהשכינות הוה סימן שמורה על מהותו של השכן – אשר גם הוא הוה בעצם כמו שכינו.

ומביא דברי התו"כ דמקור דין אוי לרשע אוי לשכנו הוה מדין נגעי בתים: "וחלצו מלמד ששניהם חולצים .. שניהם חולצים שניהם קוצעין שניהם מביאים את האבנים".

ומביא הרבי דישנן ג' שיטות בפירוש דין זה: א) דאין כאן חלות דין על כותל של השכן, אלא שהוא צריך לעזור לשכנו בחליצת האבנים וכו'. ב) דיש גם חלות דין על כותלו של השכן כאשר ישנה אבן בזוית אשר נראה לשני הצדדים, דאז חייב השכן לחלוץ חלק האבן שבצדו אף שהנגע נראה רק בצד שכנו. ג) יש חלות דין על כל חלקי כותל השכן שהם בצד השני של הכותל המנוגע – אף שלא נראה בצדו וגם לא הוה באבן אחת.

ומבאר דג' דינים הוו בהתאם לג' האופנים בפעולת השכינות; האם הוה רק בדבר חיצוני, או שגם פועל אחד על השני, או יתירה מזו שמראה איך דהשני הוה בעצם כמוהו ג"כ.

ולכאורה כ"ז דומה מאוד להמבואר כאן ג' דרגות בטומאת הידות: אי הוה רק משמש להבאת טומאה, והיינו דהוא עצמו אינו בגדר זה כלל; או דהוה מתבטל לכלי ונהי' כחלק ממנה; או דהופך להיות כמו גדרי הכלי עצמו.

- ז -

אמנם לכאורה יש לשדות נרגא בדמיון זה; דבדין שכינות הרי בדרגא הכי נעלית הוה הפירוש דזה מורה ומגלה שהשכן ה"ה בעצם דומה לשכינו, וזהו הסיבה שדיני השכן חלים עליו ג"כ, משא"כ בנידון דידן של ידות הכלים לכאורה א"א לומר סברא זו! וא"כ מנגלן לחדש דרגא כזו שהיא הופכת להיות כמו הכלי עצמו?

ובביאור הדבר י"ל: כאן בענין 'ידות' ישנה דבר נוסף שאינה בשכינות, והוא שהיד הוה טפלה ובטלה לכלי, והיינו דלא רק שהיא מחוברת לה (כמו שכן) אלא שמשמשת אליה, וא"כ ה"ה בטילה אליה.

ושוב י"ל דמחמת זה יכולה להגיע לאותה דרגא שלישית שהיא הופכת להיות כמו הכלי עצמו (וע"ד דרגא השלישי בשכינות כאשר נתגלה שהשכן מצ"ע הוה כמו שכינו).

ויסוד לג' אופנים אלו בענין ביטול של דבר אחד לחבירו, יש למצוא במק"א בתורת רבינו, והוא בהדרן על הש"ס שי"ל לקראת כ"ב שבט ה' תשמ"ט (ונדפס בהוספות לסה"ש שם) אות י"ב:

הרבי מבאר שם ג' שיטות ואופנים בהא דהולכים אחר הרוב בבי"ד שנחלקו: א) "דהמיעוט ישנו וחולק על הרוב אלא שאנן פסקינן כדעת הרוב". ב) "המיעוט נתבטל וכמו שאינו". ג) "גם המיעוט מצטרף להרוב" (ויעווי"ש בהערות ומ"מ ובהמשך השיחה).

ולכאורה מכאן יסוד והסברה בג' אופנים ושיטות הנ"ל בענין ביטול הידות לכלים וכמשנ"ת. ואכמ"ל עוד.



הלכה ומנהג

"לא ינהגו באופן דפורס מפה ומקדש" (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קצב עמ' 60) הבאתי מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהתוועדות שיחת יום שמחת תורה תשד"מ (תורת מנחם' תשד"מ ח"א עמ' 323): "...מכיון שבמשך ההתוועדות לא ינהגו באופן ד'פורס מפה ומקדש' (מפני הבלבולים שהיו בפעם הקודמת – בהתוועדות דיום ב' דר"ה)". ובשנת תשמ"ח אמר הרבי שוב (תורת מנחם' תשמ"ח ח"א עמ' 319): "...שמכיון שאין פורסים מפה ומקדשים (לאחרי שפסקו לנהוג כך בחב"ד), יש להזהר שלא לטעום מאומה לאחרי השקיעה, לפני קידוש...". ולכאורה יוצא מכאן שהרבי קבע לכלל חסידי חב"ד שלא לנהוג אף פעם באופן דפורס מפה ומקדש.

אמנם העירני ידידי הרב יוסף יצחק כצמאן:

"אצל הרבי בהתוועדות היה 'פורס מפה' כפי שכתבת רק עבור הקהל, אבל הרבי לא אכל. וזה היה עד תש"ל שהיה ר' זלמן דוכמאן פורס מפה, ולאחרי שהוא נפטר אז בשנת תשל"א היה ממלא-מקום שלא עשה כראוי, וגם הקהל לא נהג כראוי, ומיד לאחרי קידוש הרבי פתח את הסיידור ובירך והתעלם מכל הפורס מפה. ומאז זה נפסק עד תשד"מ, שאז הציע הרבי עוד הפעם שיעשו פורס מפה בר"ה, אבל עוד הפעם זה לא היה כראוי, ולכן בשמח"ת הרבי ביטל את העניין, וככה זה נשאר.

אחרי דוכמאן עשה טעלעשעווסקי הזקן, ובתשד"מ נדמה לי שהיה פינסון, אבל אינני בטוח אולי גם אז היה טעלעשעווסקי.

הבלבול כפי שהבנתי היה: (1) שלא הפסיקו לאכול מהשקיעה עד קידוש. (2) שלאחרי קידוש לא אכלו או שלא היה כדי לאכול כשיעור (כביצה?) כדי לצאת ידי קידוש וסעודת שבת, ככה זכור לי. (3) אולי היה גם משהו עם ברכת הגפן וכיו"ב.

למה אצל דוכמאן הכל הצליח, אפשר לחשוב, כי היה קהל קטן לפי"ע, רובם ככולם מאנ"ש יודעי ספר ודין, ולכאורה פשוט ידעו מה לעשות, משא"כ

כשגדל הקהל, כולל העמי הארץ, נהיה בלבול".

ולכאורה לפי זה יכול להיות שהרבי לא קבע מנהג גורף בכל מקום ובכל הנסיבות שלא לעשות פורס מפה, ובמקום שיש קהילה קטנה יחסית, והרב או המשפיע עומד על המשמר שהכל יעשה כפי ההלכה, שפיר דמי לקדש באופן דפורס מפה.

האם פוסקים להלכה כפי הנהגת "בעל נפש"?

שם (עמ' 61-62) הבאתי מדברי אדה"ז בשו"ע (סי' רעא סי"א) שהביא שתי דיעות כשקידש על הכוס האם צריך לברך המוציא על פת שיאכל אחר הקידוש, ופסק ד"ספק ברכות להקל". אבל הוסיף "ומכל מקום כל בעל נפש יש לו ליהדר לכתחלה שלא לבא לידי כך, ויפסיק סעודתו ויברך ברכת המזון קודם שיגיע זמן קידוש היום". וכתבתי שהמנהג שלא לפרוס מפה ולקדש מקורו בשו"ע אדה"ז, שקבע ש"כל בעל נפש... יפסיק סעודתו ויברך ברכת המזון".

אבל כתב לי הרה"ג מנחם מענדל חיטריק, הרב והשליח דאיסטנבול: "שמעתי כמה וכמה פעמים ממו"ר הרב חיים שלום דייטש שליט"א שלא פוסקים/נוהגים לפי ה'בעל נפש' בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן. וזה בסידור אפילו ולא רק בשו"ע".

ואציין בזה לדוגמא כמה הלכות שבהן התייחס אדה"ז להנהגת ה"בעל נפש":

עשיית מלאכה לפני הבדלה: "וכל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא להדליק ולא לעשות שום מלאכה קודם סדר קדושה של הצבור אע"פ שכבר הבדיל בתפלה" (סי' רצט סי"ט).

חוזר ונייעור בפסח: "...כשאופה קודם הפסח הרי נעשה כל הקמח שבכל מצה ומצה חתיכה אחת ממש ע"י האפיה, ולכך אינו חוזר ונייער בפסח. וכל בעל נפש יחמיר לעצמו לכתחלה לחוש לסברא זו. ומפני כך נתפשט המנהג במדינות אלו לאפות כל המצות קודם הפסח, לפי שרוב החטים יש בהם תערובות מעט מחטים שצמחו" (סי' תנג ס"ט).

חדש בחוץ לארץ: "אבל כל בעל נפש לא יסמוך על המתירים הללו, ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כהסכמת רוב הראשונים והאחרונים, שהחדש נוהג מן התורה אף בחוץ לארץ ובכל מקום אף בשל נכרים, כי כן עיקר" (סי' תפט סוף ס"ל).

ארבעס בשרביטין בשבת: "ובעל נפש יחמיר לעצמו גם במין קטניות (שקורין ארבעס) בעודן בשרביטין, אף שהשרביטין ראויים לאכילה, כי אין זה היתר ברור" (הלכתא רבתיא לשבתא).

פת הבאה בכיסנין: "והלכה כדברי שניהם להקל. וכל בעל נפש הרוצה להחמיר על

עצמו לא יאכל פחות משיעור קביעות סעודה אלא פת שנילושה במשקין או במי פירות והיא ממולאת ג"כ בפירות וכיוצא בהם, אלא אם כן אוכל בתוך הסעודה למזון ולשובע (לוח ברכת הנהנין פ"ח ס"ה).



אחיזת הציציות - באיזו יד?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במדרש שוחר-טוב על תהילים¹, על הפסוק "כל עצמותי תאמרנה", איתא: "אמר דוד לפני הקב"ה: אני משבחך בכל אבריי . . ידי שמאלית, ובה אני אוחו ציצית בזמן קריאת-שמע, בחזה אני משים הציצית כנגד ליבי בזמן שאני קורא קריאת-שמע, שנאמר "והיו הדברים האלה . . על לבך".

בשו"ע אדה"ז² מביא זאת, ובהמשך לזה: ". וכשיגיע לפרשת ציצית, ייקחם בידו הימנית ויביט בהם, והיו בידו עד שיגיע ל'נאמנים ונחמדים לעד', ואז ינשק הציצית ויסירם מידו"³.

ואכן בכתבי האריז"ל⁴ נאמר: "וכשתתחיל פרשת ציצית, אז תאחו כנפי הציצית גם בידך הימנית, ושרשיהם יהיו בידך השמאלית, ותבט ותסתכל בהם בכל פרשת ציצית, ובהגיעך אל פסוק 'וראיתם אותו וזכרתם' אז תסתכל בהם שתי פעמים, פעם אחר פעם . . ובהגיעך אל 'ולא תתורו' . . אז תנשק הציציות בפוך ותשימם על גבי העיניים שלך. והנה צריך שיהיו שתי ידים אוחוים בציצית . . אחר שאמרת 'ודבריו חיים וקיימים, נאמנים ונחמדים לעד', כאן תנשק הציציות בפוך ותשימם על עיניך ותתירם ותניחם מידך. .".

(1) תהילים לה,י.

(2) סי' כד ס"ד.

(3) מקורו ממג"א שם ס"ק א בשם כתבי האריז"ל, פרי עץ חיים שער הבריאה פרקים כו,כח, ובשער הכוונות דף טז טור ב.

(4) שער הכוונות, דרוש ח' מדרושי כוונת ק"ש, דף כז טור ב' ודף כח טור א.

ובקונטרס 'מנהגי מלך'⁵ מסופר, שבתחילת פרשת 'ויאמר' נהג הרבי ליטול את הציצית גם ביד ימינו, להניח על-גבי העיניים ולנשקן, בדומה⁶ למתואר בספר הכוונות הנ"ל.

אמנם בספר המנהגים נעתק קטע⁷ מרשימת הרה"ח ר' אליהו סימפסון ע"ה, ומובא כאן בתיקונים קלים:

(א) לוקחים את שתי הציציות שלפניו ביד השמאלית בין האצבעות 'אגודל' ו'אמה'.

(ב) לוקחים ציצית אחת מאחוריו, של שמאל, ומניחים אותה משמאל לשתי הציציות הנ"ל.

(ג) לוקחים את הציצית הרביעית מלאחוריו, התלויה מצד ימין שלו, ומצרפים אותה מימין שלוש הציציות הנ"ל.

נמצא שישנן שתי ציציות לפניו, ומצידיהן שתי הציציות שלאחוריו, אחת מימין ואחת משמאלן.

(ד) לוקחים את ארבע הציציות כפי שהן מסודרות בתוך היד, ומוציאים אותן החוצה בין 'זרת' ו'קמיצה'.

(ה) מדלגים את שתי האצבעות 'קמיצה' ו'אצבע', ומכניסים את הציציות פנימה לתוך כף היד בין אצבע לאמה, ומשם מוציאים אותן החוצה בין האמה לאגודל.

ככה אוחזים אותן כל משך אמירת קריאת שמע, גם בשעת נשיקת הציציות, ורק באמירת "וראיתם אותו" אוחזים ביד הימנית את שתי הציציות שלפניו המונחות באמצע כנ"ל. עד כאן.

לפי זה, אין נוהגים כלל בלקיחת הציציות ביד ימין, להוציא אחיזת שתי הציציות

(5) עמ' 18. נדפס לפני י"א ניסן תנש"א, והמנהגים בו הם "מהשנים הכי אחרונות". בשולי הפתח דבר' מופיעה הבהרה, שנכתבו בקובץ זה "דברים כהווייתן" - כולל מנהגים שנהג הרבי, אף שכתב בעצמו (הוראה לרבים) לנהוג להיפך, עיי"ש.

(6) אלא ששם מדובר על נישוק ב'ולא תתורו' וב'ונחמדים לעד' בלבד, והרבי היה מנשק (ככתוב בס' המנהגים, מ'היום יום' כב סיון) בתיבות: ציצית, ציצית, לציצית, אמת, קיימת, לעד.

(7) הרה"ח ר' יהודה ליב גרונו ע"ה - שה' עורך-משותף של ס' המנהגים - מסר לי שהרבי בחר איזה חלק מהרשימה יודפס בספר המנהגים (הרשימה המלאה נדפסה בשבועון 'כפר חב"ד' גיליון 555 עמ' 39).

האמצעיות בזמן אמירת התיבות: "וראיתם אותו", ותו לא.

בפשטות, האמור בספר המנהגים הוא הוראה לרבים ולדורות⁸, ומה שראינו שהרבי נהג (אם לא עשה זאת כדי להוציא את הרבים⁹) אינו הוראה לרבים.

בסידורי 'תהלת ה' הישנים (שנדפסו¹⁰ שנים רבות לפני ספר המנהגים¹¹) וגם החדשים (קה"ת ארה"ק, תש"ס ואילך) נדפסו הקטעים הנ"ל משו"ע אדה"ז, הן בקשר לאחיזת הציציות ביד שמאל (נעתק לפני פסוק 'שמע') והן בקשר ליד ימין (נעתק לפני פרשת 'ויאמר'), ולא העירו כלל עד עתה מס' המנהגים הנ"ל.

לכל הפחות, בסידורים החדשים, שם העתיקו בקצרה לפני 'שמע' גם את הרשימה מס' המנהגים, צריך היה לציין שלפי זה אין אוחזים את הציציות ביד ימין מלבד לתיבות "וראיתם אותו"!!



גדר חיוב בדיקת חמץ

הרב משה אהרן צבי ווייס

שערמאן אוקס קאליפורניא

בהחייב שחייבו חז"ל לבדוק החמץ יש לחקור אם הוא מצוה וחיוב בפ"ע או רק הכשר והיכי תמצא למצות ביעור ותשביתו.

הנה, תנן בריש פסחים אור ל"ד בודקין את החמץ לאור הנר וברש"י דטעם התקנה הוא כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא.

ובתוס' שם (ד"ה אור) הקשו דכיון דצריך ביטול כדאיתא בגמ' (י, ב) הבדוק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל ובתירוך השני תרצו דשאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בב"י ובב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו אם ביטלו משום דדילמא אתי לאיכלי' ע"כ.

נמצא שיש שני טעמים לתקנת חז"ל לבדוק, שלא לעבור בב"י וב"י כפרש"י או כדי שלא יבוא לאכלו כתוס'. ושניהם אינם קשורים לחיוב ביעור נמצא שס"ל שהוא

(8) כפי שכתב הרבי בפתק לקראת הדפסתו.

(9) ראה באג"ק כרך כ עמ' לט.

(10) לראשונה מופיעה הדפסתו מחדש בארה"ב, במכתב הרבי מיום ג' ויחי תש"ז, אג"ק ח"ב עמ' קפט.

(11) תאריך הקדמת המו"ל - ח"י אלול תשכ"ו. כמדומני שנדפס בשנת תשכ"ז.

תקנה וחיוב בפ"ע.

וכן משמע מהרמב"ם (פ"ב מהל' חו"מ הל"ג) ומד"ס לחפש אחר החמץ וכו' וכן מד"ס שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחילת ליל י"ד מפני וכו' ואין קובעין מדרש וכו' וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבידיקת חמץ בתחלת זמנה עכ"ל.

מבואר שיש תקנה מיוחדת ונפרדת של חז"ל לבדוק – והוא בליל י"ד ואינו קשור למצות ביעור שזמנה ביום י"ד.

אלא שיש להקשות על זה:

דאיתא לקמן (ז, א) אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך. מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: (אומר) "לבער חמץ". רב פפא אמר משמיה דרבא: "על ביעור חמץ", עכ"ל.

ולכאורה אם נאמר שיש חיוב בהבדיקה עצמה ואינו חלק מחיוב הביעור למה אין מברכין "על בדיקת חמץ" או "לבדוק חמץ"?

ולאידך אם נאמר שהבדיקה הוא רק הכשר להביעור למה תיקנו זמן מיוחד להבדיקה, מאי איכפת לן מתי יבדוק? העיקר הוא שבזמן הביעור יהא הכל בדוק?

(ואף שי"ל בפשטות שחז"ל תיקנו זמן מיוחד כדי שלא יתשלש וכדברי הרמב"ם לעיל שבליילה כל העם מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה מ"מ משמע שמעבר לכל זה יש תקנה מיוחדת וחיוב חז"ל לבדוק וכן יש להביא ראי' מהחיוב לבדוק ביוצא מתוך ל' יום וכו' ואכ"מ).

ובאמת הכי איתא בטור (סי' תל"ב) שהטעם שמברך "על ביעור חמץ" הוא משום שהבדיקה היא תחלת הביעור, שמיד לאחר הבדיקה הוא מבטלו. וכ"ה בב"י שם בביאורו השני ומקורם מהרא"ש (פסקים פ"ל, ס"י) וז"ל ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ותקנו לומר על ביעור ולפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו למצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה ה' ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגררה הברכה על בדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה ה'. עכ"ל הרא"ש.

מבואר מדבריהם (על סמך נוסח הברכה) שעיקר המצוה הוא הביעור, והבדיקה הוא רק הכשר והקדמה כדי שיבער והבדיקה הוא רק לצורך הביעור

וכן העתיק רבינו מפורש בשלחנו (סי' תל"ב סעי' ב') דבריהם וזלה"ק ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי

מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ עכ"ל ק.

והוא בהמשך למש"כ לעיל סעי' א' שהטעם שמברכין "על ביעור חמץ" אף שאינו מבערו בשעה זו הוא לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ וכו' הרי ביטול זה נקרא ביעור וכדברי הרא"ש.

ויש להוסיף על זה מש"כ הב"ח בשם הכלבו הטעם שתיקנו הברכה "על ביעור חמץ" מפני שלשון ביעור כולל הכל: בדיקה, ביעור וביטול ע"ש.

וראיתי שמביאים ראי' להב"ח מדברי רש"י שכתב (ז, ב) ד"ה מעיקרא "ביעור היינו נמי בדיקה". וכן פירשו כמה ראשונים.

ומזה שכ' הב"י (והעתיקו רבינו בשלחנו) שאין הבדיקה תכלית המצוה, משמע, שעיקר החיוב והמצוה הוא הביעור, והבדיקה הוא רק ההתחלה וההיכי תמצא להביעור.

וכן העירו בשו"ע אדה"ז (הוצ' חדשה הערה י"א) דכ"ה לענין עשיית הציצית כמ"ש באו"ח סי' י"ט סעי' א' ודו"ק שהטלת הציצית הוא רק התחלה והיכי תמצ' ע"ש.

ולאידך משמע מדברי רש"י תוס' והרמב"ם שהבאנו בריש דברינו שיש כאן תקנה נפרדת ומסויימת בחיוב בדיקה בנפרד מחיוב ביעור.

ואולי יש לבאר קצת:

דהנה בעיקר החידוש (בהא דאמר ר"י) דהבודק צריך צריך שיברך הק' הפנ"י י"ש לדקדק אמאי מספקא ליה הכא טפי לענין חמץ מכמה וכמה ברכת המצות דמיית הש"ס במסכת ברכות בתורה וציצית ותפילין והרבה כיוצא באלו וכן בשבת בענין הדלקת נר חנוכה ובברכת המילה בפרק ר"א דמילה" ע"כ.

והנה לפרש"י דלעיל שחיוב בדיקה הוא משום גזירה שלא יעבור על ב"י וב"י יש לומר שפיר שהחידוש הוא שתקנו על מעשה (בדיקה) שאינו לתכלית המעשה עצמה, (וכמ"ש הב"י לעיל). אלא דלשיטת התוס' שחיוב בדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו איסורים וכמו שהק' הפנ"י עצמו שם דמאי ברכת וצונו שייך הכא לענין בדיקה וביעור. והפנ"י עצמו כתב (שלא כתוס') שמ"ע דתשביתו מקיים רק אם הוציא החמץ מרשותו וע"ז תיקנו בדיקה ע"ש.

ומוכרחים לומר דמהא דמדמים התוס' להענין דהקפידה התורה בבל יראה ובל ימצא, מוכרחים לומר שלדעת התוס' הוי כל זה חלק ממצות וממעשה תשביתו, ושפיר מברכים עלי' ונמצא לפי"ז שאף לדעת התוס' הוי בדיקה רק הכשר למעשה מצוות

תשביתו.

והנה כתב הרמ"א (סי' תל"ב סעי' ב') ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה ומיהו אם לא נתן לא עכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא עכ"ל.

מקור כל ענין הנחת הפתיתים הוא בב"י שם בשם הכל בו וז"ל כתב הכלבו נהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתין של פת בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה ואנו לא חששנו בזה לפי שדעתינו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא עכ"ל.

והרמ"א בד"מ (סק"ד) כתב בו מהר"ר ישראל ברין כתב דצריך להניח פתיתין ע"כ. היינו דהד"מ פליג על הב"י דמדברי הב"י שכתב "שלא חשש לדברי הכל בו להטמין פתיתין שברכתו לבטלה אבל הד"מ שמביא מהרי"ב דצריך להניח משמא שכן יש לחשוש.

ומצאתי ב' הדיעות גם בדברי השבלי לקט (סי' ר"ו) דז"ל מצאתי בתשובות [הגאונים] כשמברך אדם על ביעור חמץ אינו חושש אם אינו מוצא, דמכל מקום ביעור חמץ הוא, שמחזר אחריו לבערו, וחייב לברך ואחי ר' בנימין נר"ו כתב דלא סבירא לי' דכיון שהברכה היא על הבדיקה ועיקר הבדיקה היא הביעור שמבערו ומפנהו להוציאם מביתו, על מה יברך והלא אינו מבער ואינו מפנה ואינו עושה שום דבר עכ"ל השבלי לקט.

ופשוט שנחלקו בגדר חיוב בדיקה אם המצוה הוא עצם החיפוש אחר חמץ ולא משנה אם מצא משהו או לא אלא תקנת חכמים הוא שהחיוב הוא לחפש וממילא אפי' אם לא מצא לא הוי ברכתו לבטלה וזהו דעת הב"י והשבה"ל.

או שהתקנה, החיוב והמצוה הוא מציאת החמץ, ואם לא חיפש ולא מצא כלום הוי ברכתו לבטלה. ולכן תיקנו והנהיגו לשים פתיתים – וזהו דעת הרמ"א ור' בנימין אחי השבה"ל. ולהלכה מדברי רבינו בשלחנו ברור מללו וזלה"ק (סי' תל"ק סעי' י"ז) ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם הבדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה וגם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה – אבל כבר נתפשא המנהג להניח ומנהגן של ישראל תורה היא, עכלה"ק (ובהערות שם מביא מהגדת הרבי שעפ"י קבלה יש להניח עשרה פתיתין וכן לשרוף עשרה פתיתין ע"ש).

ובמשנ"ב שם מביא דברי רבינו ובשעה"צ שם סק"י כתב דכן משמע מהגר"א. וז"ל הגר"א בבאוריו (תל"ב סק"ט) ע' ד"מ ומחלוקתם תלוי בפלוגתא ר"ת ור"י שכת' הרא"ש בפ"א דברכות בברכת הסוכה על השינה וע' תוס' שם ובפ"ד דסוכה. וראייה

דא"צ מדאמרינן בפ"ק דפסחים יבדוק בתוך המועד וע"ל סי' תל"ה דיבדוק בברכה וע' פר"ח ועוד יש ראייה דא"צ מברכת המפיל, עכ"ל.

וכנראה שהגר"א ס"ל שמחלוקת זו דהפתיתין תלוי במחלוקת הנ"ל דר"י ור"ת אם חיישנן שמא לא ירדם, דדעת הר"י דחיישנן ולכן לא יברך כיון שברכתו יהי' לבטלה, ודעת הר"ת שהי' אפשר לברך מעיקר הדין על השינה ולא חיישנן שיש חשש שלא ירדם, אלא שכבר יצאו בהברכה שבירך על הסעודה.

והוא הדין בבדיקת חמץ שאפשר לברך אעפ"י שיש חשש שלא ימצא חמץ. וכתב הגר"א שיש עוד ראי' דלא חיישנן לשמא לא ירדם ויהי' ברכה לבטלה מהא דתיקנו ברכת המפיל והוא הדין בבדיקת חמץ.

נמצא שאדה"ז והגר"א שניהם ס"ל דמעיקר הדין א"צ להניח פתיתין ואף אם ימצאו חמץ בבדיקתם אין חשש לברכה לבטלה כי כן תיקנו חכמים¹.

ונראה דכל ענין הנ"ל במה שנחלקו רבוותא בענין הפתיתין תלוי ועומד במה שהארכנו לעיל בגדר בדיקת חמץ:

דאי נימא דעיקר התקנה היא הבדיקה עצמה וגם הברכה היא על הבדיקה אלא שנאמרה ונחקנה בלשון ביעור, א"כ המצוה היא רק לבדוק ולחפש ולא איכפת לן אם ימצא חמץ וכמו שכתב הרמ"א שאם לא נתן לא עיכב וכמו שכתב רבינו אדה"ז ועוד שמעיקר הדין אין צריך להניח פתיתין.

אך אי נימא דעיקר המצוה הוא הביעור והבדיקה אינה אלא ההכנה להביעור, א"כ אם לא ימצא מה לבער אז ברכתו יהי' לבטלה, הנה לפי זה מדינא צריך להניח פתיתין כדי שיהא לו מה לבער מחר (ולהעיר מהמובא בלוח כולל חב"ד שכדאי שיהי' שיעור כזית לשרוף כדי לקיים מצוות תשבתו, ויש להאריך ואכ"מ).

שעל פי זה יש לבאר כמין חומר גם מה שנחלקו הפוסקים במי ששכח לברך לפני הבדיקה ונזכר רק לאחר הבדיקה אם מברך למחרת בשעת שריפת החמץ דדעת הב"ח (תלב סוף סעיף ב') דאין לברך, ודעת הט"ז והמג"א דיברך.

דבזה נחלקו דהב"ח ס"ל שכל הברכה נתקן על הבדיקה וכדלעיל שהביא בשם הכל בו שלשון ביעור כולל הכל בדיקה ביעור וביטול. ודעת המג"א והט"ז לברך דכיון

1) ולהעיר מדברי הט"ז שכתב שהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי מה שישיר מאכילתו, אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה. וע"ש שלדעת הט"ז יותר טוב שלא להניח הפתיתין שמא יאבד. וקצת צ"ע דמהיכי תיתי ל"י להט"ז שלכולם ישיר חמץ באכילתם ער"פ שיהי' להם מה לשרוף? ואדרבה הנסיון מוכיח שמוהר"ן מאד שלא יהיו חמץ בבית וכו' וצ"ע - ואולי לזה כיוון רבינו בכתב דמנהג ישראל תורה היא ודו"ק.

שעדיין לא נגמרה מצות הבדיקה עד שעת שריפת החמץ והבדיקה רק התחלת המצוה. ומה יפה ונעים מתק לשונו הזהב דרבינו בשלחנו שהוסיף על דברי הב"ח שכנראה ברור הולך לשיטתו בהפתיחין.

דזלה"ק (שם סעיף ה' במי ששכח לברך) "אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה". ומביא דעת הט"ז והמג"א (וראה קו"א שם) יש לברך אך מסיים "ויש לחוש לברך אותה בלא שם ומלכות". היינו שהעיקר כהב"ח אך יש לברך בלי שו"מ לחוש להט"ז והמג"א.



שיטת אדה"ז בבורר ביו"ט באוכל דק

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

כתב המחבר (או"ח סי' תקי"ב): הבורר קטניות ביו"ט בורר כדרכו . . בד"א כשהאוכל מרובה על הפסולת אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל בורר את האוכל ומניח את הפסולת ואם היה טורח בברירת הפסולת מן האוכל יותר מטורח ברירת האוכל מן הפסולת אע"פ שהאוכל מרובה בורר את האוכל ומניח את הפסולת עכ"ל. ומקורו מדברי הרמב"ם הלכות יו"ט פ"ג ה"ה מדברי המשנה בביצה יד, ב.

והנה, זה שכתב השו"ע "ואם היה טורח בברירת הפסולת מן האוכל יותר מטורח ברירת האוכל מן הפסולת אע"פ שהאוכל מרובה בורר את האוכל ומניח את הפסולת" מדובר במקום שהפסולת הוא דק ביותר. ומקור הדברים הוא משבת קמב, ב דאיתא שם "דתנן הבורר קטניות ביום טוב בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל ובית הלל אומרים בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי חותניא אמר רבן שמעון בן גמליאל כמה דברים אמורים שהאוכל מרובה על הפסולת אבל פסולת מרובה על האוכל דברי הכל בורר אוכל".

ובביאור דברי הגמ' נחלקו רש"י ותוס', דרש"י כתב בד"ה שהאוכל מרובה על הפסולת "דאי שקיל אוכל מפיש בטרחא". ובד"ה דברי הכל בורר ואוכל כתב "דבהיתירא טרח ולא באיסורא". והיוצא דלשיטת רש"י אפילו במקום שהפסולת מרובה, אם יש יותר טרח בברירת האוכל כגון שהאוכל דק ביותר מותר להסיר הפסולת מן האוכל.

אבל התוס' (ד"ה שאוכל מרובה על הפסולת) הקשו על דברי רש"י וז"ל "פי'

בקונטרס משום דהשתא הוי טרחא יתירא למישקליה לאוכל ואינו נראה לר"י דאי משום טרחא הוי מאי קאמרי בסמוך הכא נמי כיון דאי בעי למישקל לא מישתקיל ליה עד דשקיל ליה לאבן כפסולת מרובה על האוכל דמי היכי הוי משום האי טעמא כפסולת מרובה על האוכל ולכך הוצרך רש"י לפרש דל"ג עד דשקיל ליה לאבן על כן נראה לר"ת דטעמא משום דכי אוכל מרובה על הפסולת הוה פסולת כבטל לגבי רובו ומותר ליטלו מן האוכל ולזורקו אבל פסולת מרובה על האוכל לא בטיל ליה פסולת לגבי אוכל והשתא אתי שפיר גירסת הספרים דגבי חבית נמי כיון דאי בעי למישקל לא משתקיל ליה עד דשקיל ליה לאבן כפסולת מרובה על האוכל דמי דכיון שאין יכול כלל ליטול מן היין בלא נטילת האבן לא חשיב כבטיל לגבי האוכל כיון שהאוכל אינו ניכר כלל ואינו יכול ליטול הימנו כשהאבן על פי החבית. מ"ר."

והיוצא מדברי התוס' הוא שזה שמותר להסיר הפסולת כשהאוכל מרובה הוא משום שהפסולת בטל לאוכל. ולפי זה במקום שהפסולת מרובה על האוכל אבל יש טירחא יתירה בברירת האוכל משום היותו דק מ"מ אסור לברור הפסולת כיון שהפסולת אינה בטילה לאוכל. ועיין בגליון לתוס', ובחידושי רעק"א שמבואר כן בדבריהם, וראה בשו"ע ר"ס' תקי ס"ד.

אבל באמת חילוק יש בין שיטת אדה"ז ושיטת הגרעק"א. דהנה, לשיטת הגרעק"א יותר עדיף ביו"ט שלא לטלטל מוקצה אפילו לצורך אכילה אפילו אם זה מקושר עם טרחא יתירה (עיין דבריו ד"ה מאן תנא). אבל לשיטת אדה"ז אוכל נפש הותר לגמרי ביו"ט, ולפי דבריו יותר טוב לטלטל מוקצה כדי למעט בטרחא (עיין בקו"א ס' תקי סק"ב).

והנה, השו"ע הביא רק דעת הרמב"ם שהכל תלוי בטרחא ולכאורה משמע שדעת הרמב"ם הוא דעת רש"י. והשו"ע אינו מביא כלל דעת התוספות שהדבר תלוי בביטול הפסולת לאוכל. אבל אדה"ז בשלחנו (סעיף ד') לאחר שהביא דברי השו"ע (שיטת הרמב"ם) אבל ביחד עם זה הוא מביא דברי התוספות שבמקום שהפסולת מרובה מן האוכל ויש יותר טרחא בברירת האוכל משום שהאוכל דק ביותר מ"מ צריך לברור האוכל מן הפסולת.

ולכאורה יש כאן תרתי דסתרי: מצד אחד אדה"ז נקט כרש"י והרמב"ם דטרחא יתירה מכריע, ומצד השני נקט כשיטת התוספות דמה שמכריע הוא מי בטל למי. ואם הפסולת מרובים ואינם בטילים לאוכל צריך לברור האוכל אע"פ שהוא מקושר בטרחא יתירה. ולא מצאתי בהמשנה ברורה או בהערוך השלחן שיביאו דעת התוספות כי אם דברי השו"ע שהם דעת רש"י והרמב"ם. ולכאורה דברי אדה"ז תמוהים.

והנראה לומר שאפשר שדעת אדה"ז הוא שמשמעות השו"ע הוא שיש להחמיר

כב' השיטות. ואדה"ז סובר שאם דעת המחבר הוא שהטרחא מכרעת בכל מקרה היה יכול לכתוב כן בפירושו. למעשה השו"ע והרמב"ם כותבים זה רק במקום שהאוכל מרובה מן הפסולת, אז אמרינן שאם יש טרחא יתירה בברירת הפסולת שצריך לברור האוכל כדי למעט בטרחא, וא"כ יש מקום לומר שבמקום שהפסולת מרובה מן האוכל ויש יותר טרחא בברירת האוכל אז מחמירים כשיטת התוספות לברור האוכל אע"פ שהוא דק ומקושר בטרחה יתירה, וכדעת התוספות. ואף אם אין זה כוונת השו"ע מ"מ אדה"ז מחדש דזה לא נקרא טרחא שאינו צריך כיון שהוא עושה זה לצאת דעת התוספות.

ואף שזה קצת תמוה מה שאדה"ז נקט כשיטת התוספות שהיא שיטה שלא הובאה בשו"ע, י"ל שעיינן שם ברעק"א שנשאר בצע"ג על שיטת רש"י (שהיא שיטת השו"ע). ויתכן שגם אדה"ז הרגיש בקושיית רעק"א על רש"י ומשום זה לא הסתפק אדה"ז בדעת השו"ע לבד והוסיף דעת תוספות והחמיר כדעת שניהם.



קבלת השבת חלה בגמר ההדלקה

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

איתא בשו"ע כ"ק אדה"ז בסי' רסג, ז: יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה. . אבל יכולות להדליק נרות הרבה שכולן מצות הדלקה אחת הן ואין קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה. עכ"ל ק.

מקור הדברים של הסיפא הוא הב"י בד"ה כתב בה"ג (בסופו).

ויש להביא סמוכין לדבר מירושלמי (תרומות פ"ד ה"ג), איתא שם במשנה "תרם ועלה בידו אחד מששים תרומה ואינו צריך לתרום, חזר והוסיף חייב במעשרות" ואמרו שם בגמרא: ר' איסי בשם ר' יוחנן במתכווין לפטור את כריו (פירוש, דמתני' האומר "חזר והוסיף חייב במעשרות" איירי שהי' מתכווין לפטור את כריו במה שעלה בידו, ולא היה בדעתו להפריש עוד, וכיון שעלה בידו כשעור כבר נפטר הכרי הלכך אם חזר והוסיף אין זו תרומה וחייב במעשרות) אבל אם אינו מתכווין לפטור את כריו (במה שהפריש, אלא בדעתו מתחילה היתה להוסיף ולהפריש עד שיעלה בידו שעור שרוצה, נמצא עוד לא נפטר הכרי עד שיסיים הפרשתו) אפי' אחד על א' (ויכול להוסיף כל כמה שירצה אפי' עד שיכפול בשעור, כגון שיחזור ויתרום עוד סאה כנגד כל סאה שהפריש) כהנא אמר כמות שהוא למוד (כהנא סבירא ליה כהנ"ל רק שהוא חולק עד

כמה יכול לחזור ולתרום, שהוא סובר שלא יוסיף אלא עד שעור שהוא למוד לתת, דסתמא לא היתה בדעתו אלא שעור שהוא למוד) ר' יוחנן אמר אפי' א' על א' (היינו הסברא ראשונה הנ"ל כדאמר בתחלת המימרא "ר' איסי בשם ר' יוחנן") והתנינן כמות שהוא למוד? (וקשיא על ר' יוחנן! ומשני:): שלא לפחות (הא אם רוצה להרבות בשעור מוסיף כל כמה שירצה) א"ר לעזר כמות שהוא למוד במדה (ר"א ס"ל דאתא לאשמועינן שאם רוצה לצמצם במדה או במשקל או במנין וליתן כשעור שהוא למוד לתת נותן ואפי' במדה ובמשקל, ודלא כשאר תרומה שנטלת מאומד דוקא) אם נתכוין להוסיף אפי' במידה (אבל אם נתכוין להוסיף פשיטא מוסיף עד כמה).

חזינן מהכא דאם למוד להפריש אחד מארבעים ועלה בידו אחד מששים - אעפ"י שעלה בידו שיעור נתינה וקס"ד שאינו יכול לתרום יותר (ואם יתרום יותר, היותר חייב במעשרות) קמ"ל דמשום שלא רצה לפטור את עצמו בשעורו של 'עין רעה' (אחד מששים) לא נגמר הרמתו כעלה בידו אחד מששים ויכול לתרום יותר כתרומה ממש ולא יתחייב היותר במעשרות.

וכן יש לומר¹ כאן בהדלקת נרות כל כמה שהיתה בדעתה מתחילה להוסיף בנרות ש"ק לא גמרה המצוה בנר אחד אעפ"י 'שעלתה בידה' שיעור הדלקה.



ברכת ופירוש של 'בארשט'

הנ"ל

כתב כ"ק אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק ז' הכ"א: וירקות שנתבשלו בחומץ או במשקה שקורין בארש"ט או במשקה אחר חוץ ממים אין מברכין על המרק ברכת הירקות לפי סברא ראשונה שאין מי ירקות חשובים כמותם אלא מפני שמבשלים בהם עד שיתנו טעם בהם ויאכלום ג"כ ומאחר שיש להחומץ או שאר משקה עוד טעם של עצמו הרי טעם זה עיקר, ולא אמרו שמרק הירקות כמותם אלא במים שאין להם טעם הנאה של עצמן אלא למי שהוא צמא אבל לסברא האחרונה אם עיקר הבישול בשביל הירקות הרי המרק בטל אצלם ונחשב כמותם כשנתנו בו טעם אף על פי שיש להם עוד טעם שלהם. עכ"ל"ק.

לפי זה ברכת הבארש"ט (שלא נתבשל עם ירקות) היא 'שהכל' (דאל"כ ממה נפשך יברך כאן 'האדמה', ומה החידוש לגבי בארש"ט?), וכן כתבו ב'סדר נט"י וסבה"נ עם

1) ושיטת הרמב"ם בזה ראה ב'מראה פנים' כאן בירושלמי וב'משנה למלך' הלכות תרומות (פ"ג ה"ו).

מקורות ציונים והערות' בהגליון סי' ק"ס "שברכתו 'שהכל' ראה לעיל הלכה י"ד".

שם בה"ד כתב כ"ק אדה"ז "כל זה כששראן או בשלן על דעת לאוכלן עם מימיהם שאז תורת מרק עליהם אבל אם שראן או בשלן לשתות מימיהם לבדם אין שם מרק עליהם אלא שם משקה ולדברי הכל מברך עליו שנ"ב ובנ"ר".

אבל תמוה הוא על דבריהם דהא הלכה י"ד (וט"ו) מדובר בפירות (ומיני דגן), אבל לגבי ירקות כתב כ"ק אדה"ז בהלכה י"ז "אבל מיני ירקות אף אם נתבשלו לצורך המרק מברך עליו ברכת הירקות" - והרי בארש"ט נעשה מתרדין (סלק), וכבר כתב הרמב"ם בהלכות עירובין (פ"א ה"א) "ההתרדין הרי הן בכלל הירק" וכמוהו פסק ה'אליה רבה' בסי' שפ"ו אות י"ג (וראה רש"י ברכות לט, א בד"ה מיא דסלקא ובד"ה כסלקא) - וא"כ ברכת הבארש"ט היא בפה"א? וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: ממה נפשך יברך כאן 'האדמה', ומה החידוש לגבי בארש"ט (בהלכה כ"ז)?

ההתירוץ הוא שיש שני מיני בארש"ט, (א) תבשיל של תרדין וברכתו לעולם 'האדמה', (ב) מי שריית בוריקעס חמוצין שעל זה כתב המשנה ברורה (בסי' רה סק"ח) "ומשקה בארש"ט העשויה ממי סובין וקמח מברך עליהן שהכל בין כששותה אותן חיינן או מבושלין". ועל זה הבארש"ט כתב כ"ק אדה"ז (בסימן תנא, ג) משקה העשוי ממי סובין (שקורין בארש"ט במדינות רוס"א). וכן בט"ז (י"ד סי' צ"ו סק"ט) "ואותו משקה שעושין במדינות רוס"א מסובין עם מים שקורין אותו בארש"ט נראה פשוט דמיקרי דבר חריף אפי' אינו מחומץ הרבה".

וא"כ דברי כ"ק אדה"ז כאן מתפרשים בבארש"ט הב' שברכתו בפני עצמן הוא שנ"ב, ועל זה כתב כאן שלפי סברא הראשונה יברך 'שהכל' וכו'.



זמן הסעודה בפורים שחל בע"ש (גליון)

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

ג' שיטות בזמן הסעודת הפורים שחל בע"ש?

בקובץ העו"ב (גליון תתיד ע' 46 ואילך) כתב הר"ר חיים גרשון שטיינמעץ שי', "כיון ששמעתי מבוכה בנוגע זמן הראוי לעשות סעודת פורים בקביעות שנה זו (פורים שחל בע"ש) אמרתי לברר קצת לפענ"ד", אכן כתב דברים נאמנים ונחמדים, דבר דבור על אפניו, ואמרתי למלא את דבריו, לתרץ את קשיותיו, ולברר הדבר אליבא דהלכתא.

הנה בב"י סי' תרצה מביא בשם אורחות חיים "פורים שחל להיות בע"ש עבדינן סעודת פורים מבע"י ובלילה צריכים לקדושי וצריכי נמי למיטעם מידי בתר קידושא ויש שעושים סעודתם בבוקר והכל לפי המנהג", וכתב ע"ז בדרכי משה "ובמנהגים שלנו כתב דיש לעשותה בבוקר כשחל פורים ביום ו' כו".

וברמ"א ס"ב "וכשחל פורים ביום ששי יעשו הסעודה בשחרית משום כבוד שבת", וכתב המשנה ברורה (ס"ק י) "היינו קודם חצות היום לכתחילה".

וביד אפרים מביא מתשובת מהרי"ל (סי' נו אות ח) "סעודת פורים ביום ו' מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה", והכוונה לקודם ט' שעות (עיי"ש בהתשובה).

ובלבוש (ס"ג) "פורים שחל להיות בע"ש עושין סעודת פורים מבע"י ובלילה צריכים לקדושי וצריכים נמי למטעם מיד בתר קידושא משום סעודת שבת ויש שעושין סעודת [פורים] בבוקר יום ששי כשחל פורים בע"ש כדי שלא לקלקל סעודת שבת", היינו שמביא המנהג לאכול הסעודה בבוקר בתור מנהג בעלמא ("יש שעושין") אבל לא בסגנון שכן ראוי לעשות לכתחלה.

משמע שיש בזה ג' שיטות: בב"י כתב שיש שעושים הסעודה מבע"י בלי הגבלה באיזה זמן, המהרי"ל כתב שיש להתחיל הסעודה קודם שעה עשירית, ובמשנה ברורה כתב שיש לעשות הסעודה קודם חצות היום.

- ב -

סעודת מצוה כנשואין ברית מילה ופדיון הבן בע"ש

והנה אדה"ז פסק (סי' רמ"ט ס"ו) שבסעודת מצוה (כמו סעודת ברית מילה) שזמנה בער"ש "מותר לעשות הסעודה ג"כ בו ביום ואם אח"כ לא יוכל לקיים סעודת שבת שבליילה אין בכך כלום כיון שזהו ג"כ סעודת מצוה" ואח"כ כתב (ס"ז) "ומכל מקום מצוה להתחיל הסעודה לכתחלה קודם שעה עשירית שהרי משעה עשירית ואילך מצוה להמנע מלקבוע אפילו סעודה קטנה שרגיל בה בחול אם היא סעודת הרשות. . אם כן גם בסעודת מצוה כיון שאפשר להקדימה קודם שעה עשירית יש לו להקדימה לכתחלה".

וכתב הרב שטיינמנעץ שי' דמזה שלגבי סתם סעודת מצוה פוסק אדה"ז שיכולים להתחיל הסעודה לכתחלה עד שעה עשירית וא"צ להתחיל בבוקר דוקא הי' אפ"ל שעד"ז הוא בנוגע לסעודת פורים.

ונ"ל שהוא סברא נכונה, דאם בסעודת הברית שאינו חיוב גמור (ואם לא עשה סעודה לא נקרא עבריין) יכול להתחיל הסעודה לכתחלה עד שעה עשירית, בסעודת פורים שהוא חיוב גמור שיאכל סעודה גמורה וישתכר כ"ש שיכול להתחיל הסעודה

לכתחלה עד שעה עשירית ("ואם אח"כ לא יוכל לקיים סעודת שבת שבליילה אין בכך כלום כיון שזהו ג"כ סעודת מצוה").

ומסיק הרב שטיינמנעץ שי', אבל כד דייקת שפיר א"א לומר כן שהרי הרמ"א עצמו ס"ל בסעודת פורים (סי' תרצה) שצריך לאכול בשחרית ומ"מ בהל' שבת (סי' רמ"ט) לא כתב כלום מזה, וע"כ שס"ל לחלק בין סעודת פורים לשאר סעודת מצוה, שבסעודת פורים כיון שמצוי שם שכרות צריך להקדימו טפי משום כבוד שבת, וא"כ הרי גם בדעת אדה"ז י"ל כן.

וצ"ע שהרי כתב המשנה ברורה בהל' שבת (סי' רמ"ט ס"ק יג) שכל סעודת מצות "מצוה להקדימה בשחרית משום כבוד שבת כמו שמבואר (בסי' תרצ"ה ס"ב) לענין סעודת פורים" (עיי"ש בשער הצינון ס"ק יז), א"כ לפי הרמ"א אין חילוק בין סעודת פורים ושאר סעודת מצוה ובשניהם מצוה לעשותם לפני חצות, אבל לאדה"ז כמו בשאר סעודת מצוה ס"ל שא"צ להקדימו לחצות ה"נ בסעודת פורים.

אכן בבדי השולחן (סי' ס"ט ס"ק ח) כתב "מסעודת פורים אין ראי' כ"כ דשאני סעודת פורים דשכיחה שכרות, דחייב איניש לבסומי בפורי' ואינה דומה לשאר משתה של מצוה, ומ"מ פשוט דכל מה שמקדימה יותר עדיף טפי משום כבוד שבת", ולפי"ז י"ל דבפורים צריך להקדים בסעודה ללפני חצות.

אבל צ"ע שהרי בהדיא שינונו בריש פרק ערבי פסחים (צט, ב) "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך" וגמ' איתא "מאי איריא ערבי פסחים אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי . . אמר רב הונא לא צריכא אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך הני מילי בערבי שבתות וימים טובים אבל בערב הפסח משום חיובא דמצוה מודה".

וכ"פ הטושו"ע (סי' רמ"ט ס"ב) דבע"ש אוכל והולך כל היום, אלא שיש פוסקים שחשו לדעת בה"ג (ק, א תוס' ד"ה אין) שגם לפי רב יוסי אסור להתחיל בסעודה בע"ש ולכן פסק בשו"ע ש"מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול הט' שעות ולמעלה".

ובגמ' (קז, א) איתא "איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן" ומסיק "סמוך למנחה קטנה תנן" (היינו מט' שעות ואילך), וכ"כ כל הראשונים וכ"פ בטושע"ר (סי' רע"א), ולכן גם המחמיר בע"ש שלא להתחיל סעודה בע"ש הוא רק מט' שעות ואילך.

והגם שהר"ן (כג, א מדפי הרי"ף ד"ה ואיבעיא) כתב שהוא בעי' דלא איפשטא ואזלינן לחומרא (לאסור הסעודה סמוך למנחה גדולה דהיינו מחצות), זהו לפי גירסת הגמ' שם (עיין חידושי הר"ן) ודעת יחיד הוא, ורק לענין אכילת מצה אמרו, כיון שהוא

מה"ת מש"כ סעודת שבת כדמוכח מדהתירו תענית חלום בשבת (ראה שוע"ר סי רפ"ח).

ומעתה מנ"ל להחמיר כ"כ שצריך להקדים סעודת מצוה כסעודת פורים (או ברית מילה ופדיון הבן) ללפני חצות, האם יש להחמיר בזה כבה"ג ובצירוף גירסת הר"ן?!

- ג -

ג' מנהגים בזמן סעודת פורים (כשאיננה בע"ש)

ונ"ל, כתב הרמ"א (בדרכי משה סי' תרצ"ה ס"ק ד) "ובמנהגים שלנו (ר"א טירנא פורים ע' קס) כתוב דיש לעשותה בבוקר כשחל פורים ביום ששי אבל בשאר ימות החול מתפללים מנחה ואח"כ אוכלים סעודת פורים. . . רוב הסעודה צריכה להיות ביום, אבל בתרומת הדשן (סי' קי) כתב וכו'".

וז"ל תרומת הדשן "בהרבה מקומות נהגו. . . לעשות עיקר סעודת פורים בערב. . . ונמשכין בה עד הלילה ורוב הסעודה היא בלילה. . . ונראה טעם לדבר משום דבארבעה עשר שחרית צריך שיהוי בקריאת מגילה ואח"כ הוא טרוד ושולח מנות ומתנות לאביונים ואין פנאי לאכול בסעודה בשמחה ובתענוג, ולכך קבעוה קדמונינו מקצתה בערב ולהתחיל מבעוד יום ג"כ קודם תפילת ערבית כדי לקיים מצות סעודה ביום שהוא עיקר ונמשך ביה מאז בפנאי ובתענוג עד הלילה ובלילה עצמה וחשיב הכל סעודה אחת, ואשכחן כה"ג דמבטלין סעודת מצוה בשביל מצות אחרות בפרק אותו ואת בנו מפרש התוספות (חולין פג, א ד"ה וכדברי) אמאי לא חשיב התנא יו"ט של סוכות בארבעה פרקים בשנה שרגילין בסעודה גדולה כדמוכח התם משום דטרידי במצות סוכה ולולב באותו ערב יו"ט לא היו רגילין להרבות בסעודה אף כי ישבתי מנהג זה מ"מ רבותי ואני אחריהם נהגינן עיקר הסעודה בשחרית, וכמדומה שכן נהגו ברינו"ס".

וכ"כ הרמ"א להלכה (סי' תרצ"ה ס"א) "ונוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה. . . ורוב הסעודה צריכה להיות ביום ולא כמו שנוהגין להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט"ו, וכשחל פורים ביום ששי יעשו הסעודה בשחרית משום כבוד שבת, ומי שרוצה לעשותה תמיד בשחרית הרשות בידו".

וכתב במ"א (ס"ק ה) "הא דלא נהיגי לעשותה בשחרית היינו משום שטרודים במשלוח מנות. . . תרומת הדשן, היינו דנקטינן פלגא ממה שכתב התרומת הדשן, שהרי בתרומת הדשן כתב ללמד זכות על אלו שמאחרין הסעודה עד סמוך לערב אבל אנו נוהגים להתחיל הסעודה בעוד היום גדול, ומ"מ למה לא נעשה כאלו שנוהגין לעשותה בשחרית, ותירץ שמנהגנו כדאי ונכון שבוה נוכל לקיים מצות משלוח מנות כו' בהידור.

וי"ל שחילק המנהג מתי לעשות סעודת פורים הוא ככה, יש שני סעודות ביום אחד שחרית ואחד בערב, והשאלה הוא באיזה משני סעודות אלו "יאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר" (רמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו), גם מתי יאכל דגים (משום מזל דגים) וקרעפלאך (כנהוג), וגם לאכול עם בני ביתו בצוותא חדא (ראה פרי מגדים (בא"א ס"ק ה) בשם השל"ה "שיקבץ בני ביתו וחבריו דאי אפשר לשמוח כראוי ביחיד").

יש נוהגים לאכול מטעמי פורים בסעודת שחרית, ובזה מרוויחים להיות מהזריזין ומקדימין למצות, וגם עי"ז לא יבואו לכלל טעות לאכול רוב הסעודה בלילה, ויש נוהגים להקדים סעודת הערב ועושים אותו לסעודת פורים, ובזה מרוויחים שכל היום יוכלו להתעסק במשלוח מנות ומתנות לאביונים בהידור, ובזה גופא יש שמתחילים הסעודה ממש לפני הערב ויש שמתחילים הסעודה בעוד היום גדול, כדי לאכול רוב הסעודה ביום, ולזה נוטה דעת הרמ"א.

ומעתה מה שכתב רמ"א "וכשחל פורים ביום ששי יעשו הסעודה בשחרית . . ומי שרוצה לעשותה תמיד בשחרית הרשות בידו" כוונתו שבע"ש יש לעשות את סעודת פורים בזמן שבלאו הכי שאוכלים פת שחרית וכמו הנוהגים הכי בכל פורים, כי בפורים שחל בע"ש לא שייך שיקדים את סעודת הערב ולאכלו לפני שקיעה שהרי חייב לאכול סעודה בליל שבת, אבל פשוט שאין כוונתו שצריך לאכול הסעודה לפני חצות דווקא, כי אם ירצה לאחר פת שחרית עד לאחר חצות או שירצה לאכול עוד סעודה (מלבד פת שחרית ופת ערבית) אחר חצות הרשות בידו.

ולפי"ז אין כאן ג' שיטות בזמן דסעודת פורים שחל בע"ש, לכו"ע יש להמנע מלקבוע סעודה אחר שעה עשירית ולכן יש להקדים סעודתו, ורמ"א עצה טובה קמ"ל שיעשה סעודת פורים בשעה שאוכל פת שחרית.

[והנה בביאור הגר"א (סי' תרצה ס"א) על מה שכתב הרמ"א שיעשו הסעודה בשחרית כתב 'ע' סי' רמ"ט ס"ב מצוה להמנע כו' וכ"ש בכה"ג", והיינו שבסי' רמט כתב המחבר "אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מט' שעות ולמעלה", וא"כ כ"ש כאן בסעודת פורים.

והקשה הרב שטיינמעץ שי' מה הקשר בין שני דינים אלו, בהל' שבת כתב להמנע מלקבוע סעודה השעה ט' ואילך, ואיך נביא ראי' מזה שיש להמנע מלקבוע סעודת פורים אחר חצות?

ושאלת חכם חצי תשובה, הרמ"א לא פסק שיש להתחיל סעודת פורים לפני חצות, אלא שיש לקבוע סעודת פורים כשאוכל פת שחרית כנ"ל, שהרי מצוה להמנע מלקבוע סעודה בע"ש מט' שעות ואילך, נמצא שביאור הגר"א הוא ראי' לדברינו].

- ד -

דיעבד שהתחיל הסעודה אחר שעה עשירית וזמן תפלת המנחה

והנה בהלכות יו"ט (סי' תקכט ס"א) כתב רמ"א "אסור לאכול ממנחה ולמעלה בעי"ט כמו בשבת שזהו מכלל הכבוד מיהו אם עי"ט שבת יכול לקיים סעודה שלישית ויאכל מעט פת לכבוד יו"ט", והמשנה ברורה (ס"ק ה-ו ובביאור הלכה ד"ה ממנחה) כתב דאיסור הוא לאו דווקא אלא שמצוה להמנע, ושמנחה הוא לאו דווקא אלא סמוך למנחה קטנה והיינו משעה ט', חזינן שהמצוה להמנע הוא משעה ט' ולא מחצות.

[ודוחק לומר שסעודה שלישית כיון שאינו יכול לקיימו לפני חצות אמרינן דסמוך למנחה קטנה תנן, וסעודת פורים וברית שיכול לקיימו לפני חצות מפרשים דסמוך למנחה גדולה תנן, שהרי למסקנת הגמ' (לגי' שלנו) סמוך למנחה קטנה תנן].

והנה בפסקי תשובות (סי' תרצ"ה ס"ק ו) כתב שבדיעבד מי שנתאחר עד לאחר שעה עשירית ועדיין לא אכל סעודת פורים יאכל אף לאחר שעה עשירית אבל רק מעט לחם ותו לא, וציין לסי' תקכט שמקיים סעודה שלישית במעט פת, וצ"ע דשאני סעודה שלישית שאינה חשובה כב' סעודות ראשונות (שוע"ר סי' רצה ס"ה) וגם יכול לקיימו בפירות (שם ס"ט), אבל סעודת פורים שהוא חיוב גמור מדרבנן לבסומי כו' ודאי שצריך לקיים סעודת פורים כהוגן אפי' דיעבד שלא התחיל עד שעה עשירית.

ועצ"ע אם מתחיל הסעודה לפני שעה עשירית אם צריך להתפלל מנחה לפני הסעודה דוקא או שיכול לסמוך על קביעותו שבא לבית הכנסת אחרי הדלקת נרות לתפלת מנחה וקבלת שבת, דהו"ל כסומך לאכול לפני מנחה כי סומך על קריאת השמש (סי' רלב ס"ב ברמ"א עיי"ש במשנה ברורה).

ונ"ל שצריך להתפלל מנחה קודם הסעודה, שהרי פסק רמ"א (שם) "מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפי' סמוך למנחה גדולה" וכ"פ הצ"צ (חידושים למשניות שבת פ"א משנה ב אות ד), והגם שפסק המשנה ברורה (שער הציצין ס"ק כא) שסעודת יו"ט איננה סעודה גדולה, אבל סעודת פורים סעודה גדולה יחשב, שהרי הצ"צ החמיר כרמ"א משום שכן הוא דעת הרשב"א (בחידושו ד"ה רב אחא) והרשב"א כתב "מיהו אפשר דסעודה גדולה . . אפי' סמוך למנחה גדולה אסורה משום שכרות", ובסעודה גדולה יש חשש שכרות ובפורים יש ודאי שכרות שחייב להשתכר.

ולכן פסק רמ"א (סי' תרצה ס"א) "ונוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה", ומסתימת דבריו משמע שבפורים לא מהני קריאת שמש (או ההרגל שלעולם מתפלל במנין מסוים) אלא צריך להתפלל מנחה קודם שמתחיל הסעודה, כיון שהוא סעודה גדולה.

לסיכום: פורים שחל בע"ש א"צ להתחיל הסעודה לפני חצות דווקא, ועדיף

להתחיל הסעודה אחר חצות כדי שיוכל לקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים כהוגן, וגם ילך למבצעים לזכות עוד יהודים במצות היום, (ובודאי שא"א לסעוד ולהשתכר לפני המבצעים), מ"מ מצוה להתחיל סעודת פורים לפני שעה עשירית, ואם נתאחר עד לאחר שעה עשירית יתחיל הסעודה אחר שעה עשירית ויאכל וישתה כראוי, וכמובן שהחכם עיניו בראשו שלא למלאות בטנו בסעודת פורים ולא ליתן מקום לסעודת שבת (לשון אדה"ז סי' רצ"א ס"א לענין סעודה שלישית).



פשוטו של מקרא

בענין ההתמנות של השבעים זקנים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ¹ לך ואספת את זקני ישראל, פרש"י "מיוחדים לשיבה. ואם תאמר זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסף זקנים של ששים רבוא".

והנה, מה פרש"י לא פירש שהפירוש של זקני ישראל הם השבעים זקנים, חשבתי לכתחילה שהטעם הוא לכאורה מפני שההתמנות של השבעים זקנים לא הי' עד פרשת בהעלותך² ששם אמר ה' למשה "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך", והיינו שהתמנותם של הע' שבעים לא הי' אלא עד לאחרי זמן.

אבל, באמת אי אפשר לפרש כן בכוונת רש"י שהרי:

בפרשת שמות³ כתיב "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' א-לקי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר". ופרש"י "אבל הזקנים נשמטו אחד אחד מאחר משה ואהרן, עד שנשמטו כולם קודם שהגיעו לפלטיין לפי שיראו ללכת ובסיני נפרע להם 'ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו' החזירים לאחוריהם". ובפרשת משפטים

1) שמות ג, טז.

2) יא, טז.

3) ה, א.

כתיב⁴ "ואל משה אמר . . ושבעים מזקני ישראל . . ונגש משה לבדו . . והם לא יגשו" ופרש"י ש"הם" קאי על נדב אביהו ושבעים זקני ישראל.

היוצא מדברי רש"י אלו הוא שעוד בהיותם במצרים היו שבעים זקנים שהלכו עם משה ואהרן, ונשמטו אחד אחד, ונפרע להם בסיני. וזהו דבר ברור שגם קודם מ"ת היו שבעים זקנים כמו שכתוב שם במפורש בפסוק. וכן בפרשת בשלח כתיב⁵ "ויבואו אלימה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים" ופרש"י שם "כנגד שבעים זקנים". והיינו שגם בצאתם ממצרים כבר היו השבעים זקנים.

ובאמת, ראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם רבינו בחיי, וז"ל⁶ "ונראה כי אע"פ שהזכיר עתה אספה לי, כבר היו עם ישראל במצרים שבעים זקנים, כי מאז מיום שירדו למצרים שבעים נפש ונשתלחה הברכה בזרעם מנו עליהם שבעים זקנים להנהיגם וללמדם חקים ומשפטים צדיקים, כי היו חכמים גדולים מקובלי האבות ויודעים כי שבעים נפש היו דוגמא, ולכך מנו עליהם במצרים שבעים זקנים, והוא שכתוב לך ואספת את זקני ישראל, והיו שבעים, והם היו במתן תורה, הוא שכתוב ויעל משה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל. ומה שהזכיר כאן אספה לי שבעים איש, היו אחרים שנבחרו עתה מחדש, כי אותן שבעים זקנים של מתן תורה מתו בתבערה כי היו ראויין לשליחות יד מסיני ולכך הוצרך לומר שיאסוף אותם מחדש, ואסף אותן ע"י פתקין כמו שהזכירו רז"ל. ומה שאמר אשר אתה ידעת כי הם זקני העם, כלומר שיהיו מכללם אותם השוטרים שהיו במצרים שהיו לוקין על הצבור. ומיום שירדו למצרים שבעים נפש לא חדל המספר הזה מישראל, לא במדבר ולא בבית ראשון ושני".

ונראה שדוחק גדול לפרש שמה שפרש"י "מיוחדים לישיבה" כוונתו לשבעים זקנים, דא"כ הי' יכול לפרש כן בפירוש.

ואין להקשות למה נתמנו עוד הפעם שבעים זקנים בפרשת בהעלותך, אם כבר היו שבעים זקנים מקודם, כי אותן שבעים זקנים של מ"ת מתו בתבערה כמו שפירש רש"י בפרשת משפטים⁷, וכמו שכתב רבינו בחיי הנ"ל.

אבל מה שעצ"ע הוא שבפרשת בהעלותך⁸ פרש"י "ונכתבו כולם נקובים בשמות וע"י גורל, לפי שהחשבון עולה לי"ב שבטים ששה לכל שבט ושבת, חוץ משני

(4) כד, א-ב.

(5) טו, כו.

(6) בהעלותך יא, טז.

(7) כד, י ד"ה ויראו את א-לקי ישראל.

(8) יא, כו ד"ה והמה בכתובים.

שבטים שאין מגיע אליהם אלא חמשה חמשה, אמר משה אין שבט שומע לי לפחות משבטו זקן אחד, מה עשה, נטל ע"ב פתקין וכתב על שבעים 'זקן' ועל שנים חלק וברר מכל שבט ושבט ששה, והיו ע"ב, אמר להם, טלו פתקיכם מתוך קלפי, מי שעלה בידו 'זקן' נתקדש, מי שעלה בידו חלק אמר לו, המקום לא חפץ בך".

לפי זה, כשהבן חמש למקרא (ובפרט תלמיד ממולח), ילמוד ע"ד השבעים זקנים שהיו עוד במצרים, ולפני מ'ת. ומכיון שעדיין לא למד מה שרש"י פירש בפרשת בהעלותך ישאל לכאורה מהו החשבון של שבעים דוקא, והלא היו י"ב שבטים, א"כ אין כל השבטים שוה בזה, ואיזה שבט הסכים למעט זקן אחד? וא"כ למה לא פרש"י כאן מה שפירש בפרשת בהעלותך?

ואולי י"ל שכל עוד שאין הבן חמש לומד הפסוק "והמה בכתובים" שהפירוש הוא כמו שכתב רש"י שם "מבוררים", דהיינו שנכתבו שמותם על פתקים, אין מוכרחים לפרש שהשבעים זקנים היו בשוה בכל שבט ושבט. ואולי ביררו שבעים זקנים, הגם שיותר משנים או אפילו כולם היו משבט אחד. בסגנון אחר: מצד הלשון של השבעים זקנים אין שום הכרח לפרש שהיו דוקא בשוה מכל שבט ושבט.

ולהעיר, שראיתי בחומש אוצר הראשונים בשם ר' יוסף כספי, וז"ל "והנה לא צוה שיקח בשוה משבט שבט, כי אין בזה בחירה רק מצד הטובים, אם כן אם נמצאו היותר משובחים בשבט אחד כולם יהיו ממנו, כל שכן משלשה וארבעה שבטים", עכ"ל.

ועל פי זה יש לבאר מה שרש"י פירש מה שפירש דוקא בפרשת בהעלותך ולא עה"פ ויאסוף שבעים איש" שהוא כמה פסוקים שלפני זה.

עוד דבר שיש להבין שבפרשת שמות כתיב "וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל". ולכאורה אינו מובן למה נאמר כל זקני ישראל. הרי רש"י פירש קודם לכן שאי אפשר לאסוף זקנים של ששים ריבוא, ואין לתרץ כאן "מיוחדים שבישיבה", שהרי נאמר כל.

ובלאו הכי קשה, שהרי מצינו כמה פעמים בפרש"י שכשענין אחד נשנה פעמים בכתוב ויש שינוי הלשון בין פעם הראשון לשני הפסוק עומד על זה רש"י ומתרץ זה. ולדוגמא, בפרשת וירא⁹ "ובצעירה כתיב ותשכב עמו". בפרשת ויקרא¹⁰ "ולמעלה הוא אומר את פני פרוכת הקודש". בפרשת בלק¹¹ ולמעלה הוא אומר וכל שרי מואב וכו'. ועפ"ז צריך עיון למה כאן לא פרש"י שינוי הלשון "כל".

(9) יט, לג ד"ה ותשכב את אבי'.

(10) ד, יח ד"ה את פני הפרוכת.

(11) כג, יז ד"ה ושרי מואב אתו.

עוד מה שצ"ע למה צוה הקב"ה שיהי' דוקא שבעים זקנים ולא ציוה שיהיו שבעים ושתים, ואז יהיו כל השבטים בשוה, ולכאורה זהו שאלה שגם הבן חמש ישאל.

וכמה ממפרשי החומש עמדו על זה, ועכ"פ אעתק כאן תירוץ אחד שראיתי בחומש אוצר הראשונים בשם ר' יהודה החסיד וז"ל:

"וי"ל לפי שהעמיד אותם סביבות האהל ממש אצל אהל המשכן, הרי בצפון עמדו שלשים כי גברא באמתא יתיב, ושלשים בדרום ובמערב עשרה ובשני זרת במקוצעות המשכן בירכתים היו שם ב' אמות רק לא היו כנגד חלל המשכן ורוח יוצא מן חלל המשכן על הנביאים שאצל הקרשים ובמזרח הי' עומד משה לבדו".



שונות

לשון "והצנע לכת עם ה' אלוקיך"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בלוח 'היום יום' ג' וט' תשרי, מובא הפסוק שבכותרת (מיכה ו, ח) בשינוי: "והצנע לכת עם ה' אלוקיך".

מכך ששינוי זה מופיע שם פעמיים, מוכח לכאורה שאין זו טעות-הדפוס.

מאידך, שמת' לב לאחרונה שבסוף קונטרס 'תורת החסידות' (אותיות כט - ל) מובא כל העניין, ושם הפסוק ללא שינוי.

אשמח אם ימצא מי שיסביר זאת.



נשיאת השמיר בזמן המשכן

הרב משה יצחק ליבליך

שליח כ"ק אדמו"ר – וילמינגטון, נארט קעראליינא

איתא במס' שבת¹ "המוציא בהמה חי' ועוף לרה"ר בין חיין ובין שחוטין חייב, רבי נתן אומר על שחוטין חייב ועל חיין פטור, שהחי נושא את עצמו". ובתוס² ביארו בשיטת רבי נתן "ואומר ר", דמשכן גמרינן שלא היו נושאים דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם, והחלזון מיד היו פוצעין אותו טרם ימות דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דלינציל ציבעיה".

בספר אזני ירושלים³ (להג"ר אליהו דוד רבינוביץ-תאומים (האדר"ת)) כותב "המופלג ר' חיים מענדל נ"י, הקשני ע"ד התוס' שבת צ"ד א', וערובין צ"ז ב', דמשכן לא היו נושאים דבר חי, והרי הוצרכו לשמיר לאבני אפוד כבסוטה מ"ח ב' וגיטין ס"ח א'. ונשתוממתי כרגע שהיא קושיא חזקה".

היו עוד שהקשו כך על תוס', ותירצו בכמה אופנים:

א. האדר"ת בעצמו תירץ⁴ "אולי י"ל שהתוס' לא כ"כ רק במה שהוצרכו למשכן ולא לבגדי כהונה".

ב. עוד ביאר האדר"ת⁵ "ואחרי העיון ראיתי שאין התחלה להקושיא כלל, דהשמיר לא היה כלל בעל חי, רק איזה דבר דומם, מין אבן שמתבעו אין כל דבר קשה יכול לעמוד לפניו, ולשון רש"י⁶ [השמיר: כמין תולעת היה] הוא לאו דווקא, יעו"ש".

ג. בשו"ת ציץ אליעזר⁷ כתב "בתחילת ספרי אבן יעקב הבאתי בשם אאמו"ר ז"ל שהקשה קושיא בשם הגר"ח ברלין ז"ל . . . [קושיא הנ"ל] והקשה אותה גם במסיבת גדולי תורה ולא היה מענה בפיהם. ואמו"ר ז"ל תירץ לו בכזאת, דהגמ' בשבת שם הא מסיימת "אמר ר' יוחנן ומודה ר' נתן בכפות", והשמיר הלא כפות היה" עיי"ש. וסיים "ונענה לו הגאון ז"ל בראשו והודה לו, ע"כ, ודפח"ח".

(1) צד, א.

(2) ד"ה שהחי.

(3) אות לג.

(4) האדר"ת שם.

(5) שם.

(6) פסחים נד, א.

(7) שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג, סימן לב.

ד. עוד תירץ הציץ אליעזר⁸ "מבאר שם החסדי דוד דבאמרם בתוספתא שם [שהשמיר] בריה היתה מששת ימי בראשית", רצונם לומר דבריה בפני עצמה היא ואינה בכלל השרצים... "ולאחרי אריכות מסיים "וא"כ י"ל דמכיון דהשמיר היה בריה בפני עצמה שאינה מכלל הבעלי חיים ובריה שכזאת שמחוץ לגדר הטבע, אין ללמוד ממנה אם כן כלל בנוגע ליתר בעלי החי שנבראו במסגרת הטבע".

ולכאורה אפשר לתרץ באופן פשוט. דהנה, במס' גיטין⁹ מסופר בארוכה איך שלמה המלך כבש את אשמדאי מלך השדים, וע"י מידע שאשמדאי נתן לו, תפסו את השמיר כדי לבנות את ביהמ"ק.

והנה, כששלמה שאל את אשמדאי איפה נמצא השמיר, ענה לו "לדידי לא מסיר לי, לשרא דימא מסיר ליה". נמצא, שבדרך כלל אין השמיר בידי אדם. והעובדה היא, שכשהגיע הזמן לבנות את ביהמ"ק, לא הי' השמיר בידי בני". ומסתבר לומר, שכשמושה רבינו הי' צריך את השמיר, "דאייתי משה לאבני אפוד", כדי לפתח את שמות בני" בהחושן והאפוד - ותו לא, שימוש לזמן קצר ביותר¹⁰ - הובא לו השמיר (אולי ע"י ה"שרא דימא"), ולאחרי שסיים איתו, החזירו (או שנלקח השמיר מרשותו) להשרא דימא.

ומילתא דמסתברא הוא, דלשם מה יחזיקו בני" את השמיר במדבר, והוא ברי' שצריכה שימור מיוחד וכו' (כמבואר במס' סוטה¹¹ "במה משמרים אותו..."), אם אין להם צורך בו¹²? לעומת זאת, כשבני" בנו את ביהמ"ק, הי' צורך להחזיק את השמיר ברשותם לכל אורך זמן הבני' כפשוטו.

ואם כנים הדברים שהשמיר לא נשאר ברשות בני", אלא מיד אחרי שפתחו את שמות השבטים באפוד ובהחשן הוחזר השמיר להשרא דימא, אין כאן קושיא על התוס', שאה"נ, בני" במדבר לא נשאו שום בעל חי, גם לא השמיר.

(8) שם.

(9) סח, א.

(10) להעיר מהערוך לנר מס' סוכה מט, א, קטע המתחיל "מודה נמי", שכותב "וצ"ל, כיון דכל דבר קשה אינו נחלק ברגע א', אלא מעט מעט, ולכן באפוד לא השתמשו בשמיר רק לבקע, וכשנתבקע סלקו אותו קודם שנחלק האבן לגמרי. אבל באבני המקדש הניחו אותו עד שנחלק האבן".

(11) מח, ב.

(12) ועיין במהרש"א גיטין סח, ב, ד"ה לשרא דימא: "אולי שהשמיר ניתן ביד שר של ים... דאילו ניתן לבני אדם להשתמש בו, היו עוקרין בו הרים ושאר דבר להזיק".

תדע, שהתוס' במס' גיטין¹³ הוכיחו שהשמיר הי' בבית שני¹⁴, ובתוך דבריהם כתבו "וצריך לומר ששמרוהו מימי שלמה עד חורבן בית שני". כלו' שדוקא מימי שלמה התחילה שמירת השמיר, ענין חדש מה שלא הי' לפני כן.



בעניין שתי קדושות בשבת* **וביאור בדא"פ בדין דנוכרי ששבת חייב מיתה**

הרב שמואל קופרמן
רמלה, אה"ק

- א -

בדין בן נח ששבת מביאה הגמ' בסנהדרין¹ "ואר"ל, עובד כוכבים ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו . . . וליחשבה גבי ז' מצוות, כי קא חשיב שב ואל תעשה קום ועשה לא קא חשיב".

והנה מיד לאחר מימרא זו מוסיף רבי יוחנן ואומר, "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב . . . מ"ד מורשה, מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה דינו כנערה המאורסה".

והנה המהרש"א² על אתר שואל מה נשתנו שני איסורים אלו על בני נח, שבעוד ששאר מצוות בני נח הן מצווים ע"ד בני" (מינוי דיינים ע"ד דישראל וכו'), במצוות אלו הציווי על בני נח הוא ההיפך מבני ישראל, שעל בני ישראל מוטל הציווי לקיימם (שמירת השבת ולימוד התורה) ועל בני נח מוטל הציווי שלא לקיימם (איסור לימוד תורה ושמירת שבת). ובתשובתו מראה את הקשר והשייכות בין מצוות שבת למצוות תלמוד תורה שביחס לשתי מצוות אלו משתמשים בלשון ארוסה, ממילא כאשר בן נח מקיים את מצוות אלו הרי הוא כבא על נערה המאורסה בת ישראל ועיי"ש באריכות.

(13) סח, ב, תוד"ה איכא שמיר.

(14) ונחלקו בזה עם הפענח רזא (ועוד ראשונים), פרשת תצוה פרק כח, יא, שכתב "צ"ע שבבית שני לא הי' שמיר במה נחקקו".

(* לעילוי נשמת שמעון ב"ר דוד בלומין ז"ל, נלב"ע ל' שבט תשע"א.

(1) סנהדרין נ"ח ע"ב ושם.

(2) חידושי אגדות שם.

ואולי י"ל שע"ד הדמיון בין מצוות שבת ללימוד תורה שעל שתיהן נופל הלשון מאורסה, כך בשתיהן שייך לנקוט את הלשון גזל וממילא בקיום מצוות אלו הגוי גוזל את בני ישראל. דלגבי מצוות לימוד התורה מצינו במפורש בגמ' דהובאה לעיל שלמ"ד מורשה (מלשון ירושה) שייך בלימוד תורה גזל וכעת יש לעיין היכן שייך במצוות שבת גם עניין הגזל מבני ישראל.

- ב -

מצינו חילוק בתפילות השבת בנוסח 'ישמחו במלכותך' הנאמר בתפילת שמונה-עשרה, בעוד שבערבית ובמוסף הסיום הוא במילים 'זכר למעשה בראשית' בתפילת שחרית משמיטים שלושת מילים אלו. ובשער הכולל³ עמד על כך והעיר כי הטעם הוא מכיוון שבתפילת שחרית אנו מציינים את השבת ואומרים כי היא זכר למתן תורה ויציאת מצרים כמובן מכללות התפילה, 'ישמח משה במתנת חלקו'. . וכתוב בהם שמירת שבת' ולכן אין מזכירים את המילים זכר למעשה בראשית.

א"כ ראינו שבשבת יש לנו שני סוגים של זיכרונות, זיכרון ראשון אנו מציינים למעשה בראשית, וזיכרון נוסף אנו מציינים זכר ליציאת מצרים. ולכאורה הזיכרון של מעשה בראשית הוא זיכרון השייך לכללות עניין הבריאה ולא לעם ישראל בלבד, משא"כ הזיכרון של יציאת מצרים הינו שייך רק לעם ישראל.

ויש להמתיק, שלפי הדעה⁴ שעשרת הדברות שבפרשת יתרו הן אלו שנתנו במעמד הר סיני, משא"כ הדברות שבפרשת ואתחנן הן הדברות שניתנו ביום כיפור לאחר חטא העגל, בדברות הראשונות שאותן הקב"ה הציע גם לאומות העולם מציין את סיבת מצוות השבת לזיכרון הראשון שהוא זיכרון כללי ששייך לכללות העולם, משא"כ בלוחות השניות שהיו מיועדות לעם ישראל ציין את סיבת השבת ליציאת מצרים.

והעירני ח"א שיש להוסיף שבלייל שבת גופא, שאמנם תפילת ערבית הינה זכר ליציאת מצרים כהנוסח שבתפילה, אך את הקידוש של ליל שבת אנו עושים זכר ליציאת מצרים כהנוסח 'תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים'.

- ג -

אם כנים הדברים ואכן ישנם שני סוגי זיכרונות בשבת, אחד למעשה בראשית

(3) להרא"ד לאוואוט, פי"ז אות כ"ט.

(4) ראב"ע, מהר"ל מפראג ועוד.

והשני ליציאת מצרים, תיושב תמיהה נוספת, שכותב אדמוה"ז בשולחנו⁵ שיש להשתדל שלא לקדש בין השעה השישית לשביעית מפני שמזל מאדים שולט. ולכאורה, והרי שבת מיקדשא וקיימא⁶, א"כ קדושת השבת כבר חלה באופן מיידי עם כניסתה ומה טעם שאנו לא נקדש בשעה זו והרי אדהכי והכי קדושת השבת כבר קיימת. יתירה מזו, אף בתפילת שמו"ע אנו מקדשים את השבת ולא מצינו שיש להשתדל שלא להתפלל בין השעה השישית לשעה השביעית מפני שמאדים שולט.

על כרחך יש לומר, שאינה דומה קדושת השבת שחלה בכניסתה ומוזכרת אף בתפילת ערבית לקדושת השבת שמוזכרת בקידוש שעל היין. שבעוד שקדושת השבת והקידוש שבתפילה עניינו קדושת השבת מצד זכר למעשה בראשית, וקדושה זו שייכת לכללות הבריאה, הקידוש שנעשה בקידוש על היין הוא קידוש שבשייכות לבני ישראל דווקא, והוא הקידוש שזכר ליציאת מצרים.

ולכן, מכיוון שקדושת השבת הקשורה למעשה בראשית כבר חלה בכניסתה, אין מניע להתפלל ערבית ולקדש את השבת בתפילה מכיוון שכבר נתקדשה בכניסתה, ואת תוספת הקידוש השייך ליציאת מצרים ולבני ישראל בדווקא אין ראוי לעשות כאשר מזל מאדים שולט. ולכן ההקפדה היא דווקא על הקידוש שעל היין ולא על הקידוש שבתפילה.

- ד -

כאשר גוי מקיים כל מצווה מהתורה שלא נצטווה עליה, אין בכך כל בעיה מכיוון שאין לו שייכות כלל אל המצווה, לא נופל על המעשה שלו כל שייכות למצווה ולכן אין מניעה שיעשה אותה, כמו שכותב אדה"ז⁷ 'זוהו דוקא כשאיש ישראל מניח אותם על ראשו משא"כ כשמונחים על השולחן. . וגם כשעכו"ם מניח אותם לא יצמח מזה ג"כ שום גלוי כלל', משא"כ גבי לימוד תורה אומר כ"ק אדמו"ר⁸ 'שבדרגת העולם כפי שבאה בירושה כיון שכל עניינה הוא לפעול בעולם יש מקום לומר שייכת גם לעכו"ם. . ולכן יש צורך בלימוד מיוחד כדי לשלול ולמעט עכו"ם מלימוד התורה'.

וכנ"ל גם לעניין השבת, מכיוון שיש צד בשבת שיש לה שייכות לכללות הבריאה וממילא גם לאומות העולם, קדושת השבת שהינה זכר למעשה בראשית, ע"כ יש צורך בציווי מיוחד של 'יום ולילה לא ישבותו', כי הסברא נותנת שגם הם יצינו את מנוחתו

(5) סי' רע"א, סעיף ג.

(6) פסחים קה, א.

(7) תו"א שמות נג, ד.

(8) תורת מנחם ח"ד (תשי"ב) עמ' 96.

של הקב"ה מבריאת העולם מצד השייכות לכללות הבריאה.

וכמו שלגבי לימוד תורה, כאשר הגוי לומד תורה עובר על גזל מפני שהתורה ניתנה ליהודי כך גם לעניין השבת כאשר הגוי שומר שבת הינו עובר על גזל מכיוון שהשבת ניתנה לבני ישראל.

א"כ מצינו שקיים דמיון בין מצוות שבת למצוות לימוד תורה שבשתייהן שייך עניין נערה המאורסה (כדברי המהרש"א) וגם עניין הגזל עפ"י הנאמר לעיל.



ביאור סוד מש"כ "מהודו ועד כוש"

הרב ישראל קראסניאנסקי

תושב השכונה

יהי בימי אחשורוש וגו' המלך מהדו ועד כוש¹. הנה כתיב שבע ועשרים ומאה מדינה דמזה מובן שהי' מושל בכיפה, כדאי' במד"ר רנ"ב "אפרכיות בעולם ואחשורוש שלט בחציין"². וע"כ צ"ל מהו דכתיב לפנ"ז מהודו ועד כוש³.

ובמגילה די"א ע"א פליגי רב ושמואל, חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי וכשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו. ובהמשך שם פריך מכדי כתיב מהודו ועד כוש ל"ל למכתב עוד שבע ועשרים ומאה מדינה, ומתרץ דאינו אלא לדרשה, כי בתחלה מלך על שבע ולבסוף מלך על עשרים ולבסוף מלך על מאה. ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, כי שבע ועשרים ומאה מדינה צריכא לדרשה, אך מהודו ועד כוש ל"ל. ובפרט דכו"ע מודים שהמשיל בכיפה, וקא מפליגי רק בדרך האופן דחשוב מסוף העולם ועד סופו⁴. ואכמל"ב.

אך הנה ידוע דאי' במדרש שאחשורוש קאי על הקב"ה שאחרית וראשית שלו⁵.

(1) אסתר א, א.

(2) ראה במד"ר עה"פ דלפי"ז למה נאמר קכ"ז מדינות והלא קכ"ו הן, ע"ש.

(3) ועייג"כ במד"ר ובמפרשים עה"פ שתירצו מזה ע"ד הפשט והדרש. וע"ד דא"ח ראה בד"ה ויהי חיי שרה תרל"א (בהוספות ע' שיא הוצאת קה"ת, תשמ"ט).

(4) רא"ג בסנהדרין ד"כ ע"ב. ועיין בלקו"ש חט"ז ע' 3, ובהנסמן שם.

(5) הובא במאו"א ע' א אות קפב. ורא"ג מחיר יין להרמ"א עה"פ אסתר א, יב-יג, מרקאנטי ויצא כט, י ("באגדה אמרו"). ועוד.

ותיבת ויהי רומז לגבורות⁶ כידוע⁷ כל מקום שנ' ויהי אינו אלא צרה, כי ויהי רומז על עולם התווה וענין הביטול ושבירה וסוד מלכים דמיתו, ומשם נמשכו ובאו כל הצרות וכל החורבנות וכל השממות לעולם. ותיבת בימי הוא מלשון יום שהוא רמז לספי' היסוד⁸. ותיבת המלך רומז לענין המל' (ובכדי שיהי' ענין המל' בשלימות, מובן וגם פשוט שע"כ תלוי בשלימות העם ע"פ הידוע מענין אין מלך בלא עם⁹). ותיבת מהודו רומז לספי' ההוד¹⁰. ותיבת כוש רומז לג' ספירות חג"ת (כי כוש ר"ת שארה כסותה ועונתה שהוא חסד גבורה תפארת¹¹). נמצא שבתיבות ויהי בימי המלך מהדו ועד כוש נרמזים כל הי' ספירות – חוץ מספי' הנצח.

הוא כי בתחלת המגילה כאן וסיפור הגזירה, עדיין חסר ענין הנצחון של היהודים הבא לאחר זמן בסוף הסיפור. ומכיון שאין מלך בלא עם כנ"ל, לכן ויהי בימי אחשורוש – שקאי על הקב"ה – בזמן הזה הי' חסר כביכול גילוי מדת הנצחון, ואדרבה המצב כאן בהתחלת המגילה הוא בהיפך, סיפור ענין של גזירה ושעבוד בגו"ר, כידוע מזה בענין שרצה אחשורוש לשלוט על המל' ועל הכהונה, שהוא רמז לבעלותו על היהודים בגו"ר (ועיין מזה בהערות¹² על מהיכן קורא אדם את המגילה בסוד שיטת ר' יוסי דסבר מאחר הדברים האלה, ואכ"מ).

והיינו פי' מגילת אסתר, מלשון הסתר, שהוא סיפור גילוי הנצחון של הקב"ה וישראל – הנסתר בהתחלת המגילה – ועד לבסוף שנפעל גילוי שלימות המלכות של הקב"ה התלוי בהתגלות שלימות ומצבם של העם כנ"ל, שהי' רק לאחר ישועתם והצלתם.

וענין שארה כסותה ועונתה לכאן פשוט, כי עצם תוכן אלו ג' הדברים הוא ההתחייבות דהקב"ה, היינו הבעל (המלך), כלפי אשתו (העם), והוא כדי שתמיד תהי'

(6) ראה זהר תרומה דקס"ז ע"ב. ועוד.

(7) מגילה ד"י ע"ב.

(8) ראה זהר ח"א בהשמטות דרנ"ט ע"ב. וע"ש גם במש"נ בסוד מש"כ והגית בו יומם ולילה, שענין יום בפ"ע הוא ענין של פירוד מכנסת ישראל הנקראת לילה וגורם מות ח"ו, ע"ש ודו"ק.

(9) רבינו בחיי עה"פ וישב לח, ל. שם ר"פ בלק. כד הקמח ר"ה (ב) ד"ה ועוד (בהוצאת שעוועל – ע' שעט). ספר החיים (לאחי המהר"ל) ספר גאולה וישועה פ"ב. עמק המלך שער א (שער שעשועי המלך) רפ"א. שעהיוה"א רפ"ז (פא, ב). אגה"ק ס"כ (קל, ב). לקו"ת שם פז, סע"ג. וראה פרקי דר"א פ"ג. רבינו בחיי עה"פ וירא כב, יג.

(10) הודו מלשון הודאה וכל הודו הוא בהוד (עיין בתקו"ז תיקון י"ג, דכ"ח ע"ב בסופו).

(11) קה"י ע' כוש.

(12) ראה קובץ הערות וביאורים אהלי תורה שנה לח גלין יב [אלף-קכד] שיו"ל לק' י"א ניסן –

חגה"פ ה'תשע"ז.

כל המצטרך לה בחיים מאושרים. וכ"א מג' אלו רומז לענין שנחסר בעת הגזירה מצד התחייבות הנ"ל עד שהי' הישועה, כי איך שייך לחיות בחיים מאושרים בזמן הגזירה דלהשמיד להרוג ולאבד את נפשם (ענין התורה שהוא סוד האכילה והמזון כנודע – והיינו שארה¹³) וגופם (לבושים שהם ענין שמירה מעל הגוף – דהיינו כסותה, ושמחת הנפש והחיים – דהיינו ועונתה).

וזהו מה שמפרט שמות המדינות המלך מהודו ועד כוש, דהיינו רמז לכל המדות חסר נצח כנ"ל, כי עד שהעם בשלימות אין הקב"ה ומדותיו בשלימות כביכול, והו"ע מש"כ עמו אנכי בצרה, וכל כיו"ב, וק"ל וד"ל.

ועתה נבאר סוד מש"כ יביאו לבוש מלכות¹⁴, כי נצ"ח באחוריים¹⁵ הוא מספר לבו"ש¹⁶ במכוון. והענין הוא כי המן הרשע מצד הס"א חשב שבסוף יקח את מדת הנצח לצד הרע והקליפות ח"ו כמ"ש¹⁷ ויאמר המן בלבו למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני גו' ויאמר יביאו לבוש וגו'. אך המלך שקאי על הקב"ה כנ"ל עשה ונהפוך-הוא וצוה ליתנו למרדכי היהודי כמ"ש¹⁸ ויאמר המלך להמן מהר קח את הלבוש ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך¹⁹, שהוא הרועה²⁰ מצד של קדושה וממנו נמשך השפע לכל צאן מרעיתו כנודע²¹. ועי"ז ניתן כח מדת הנצח והנצחון והשלימות (שהוא

13) שארה דא מזונא מסטרא דימינא דמתמן כל מזונא קא אתיא (זהו תיקון ס"ט בהג"ה ד"ק ע"ב), פי' שמקור המזון מחכמה נפקת (צד הימין) הנמשך מאורייתא שהוא חכמתו של הקב"ה). ובהמשך שם דק"ב ע"א: ומזונא דנשמטא אורייתא.

14) אסתר ו, ח.

15) נ' ו' נ"צ, נצ"ח.

16) וכן בעולם התהו המלך דנצח נק' שמלה שהוא לבוש (קה"י מע' שמלה ממושרקה). וכן ענני הכבוד שהם כמו בחי' לבושים והיו מוגהצים את הלבושים הם בבחי' נצח (ע"ח שער הארת המוחין. ועיין במ"ח מס' לאה פ"ג מ"ד. וברש"י בפס' שמלתך לא בלתה מעליך כו' (עקב ח, ד). וראה עוד מזה בתולדות צ"ש ברשימה לסנהדרין ס"ע קע"ד ואילך (הובא ונתבאר ג"כ בתפארת לוי"צ ח"ה ע' ס).

17) שם ו, ו.

18) שם ו, י.

19) לכאורה הי' לו לאחשורוש לאמר סתם "היושב בשער" ופשיטא הי' שכוונתו לשער שלו, ומהו אמרו "שער המלך" כשהוא בעצמו המלך. וי"ל כפנים, שקאי על ממ"ה, דהיינו למרדכי היהודי היושב מצד הקדושה, ואחשורוש כיוון למקור כח מלכותו כב"ו, כמו שאומרים בברכת המלכים "שנתן מכבודו לבשר ודם".

20) משה הי' רעיא מהימנא וכמו"כ אתפשטותא דמשה שבכל דור (תקו"ז תס"ט דקי"ב, א. קיד, א), וכמארו"ל שמרדכי בדורו כמשה בדורו (אסתר פ"ו, ב).

21) כמ"ש (במשה רבינו) אנכי עומד בין ה' וביניכם (דברים ה, ה), וממנו היא יניקה וחיות שלהם (ראה אג"ק ח"ג תרלה. ועוד). ובלשון רש"י (חוקת כא, כא) הנשיא הוא הכל.

ג"כ מלשון שלום שהוא משמותיו של הקב"ה, וד"ל) חזרה ליהודים.

וזהו גם סוד מש"כ²² מיד לאח"ז וישב מרדכי אל שער המלך, פי' וישב מרדכי – את מדת הנצח – אל שער המלך – לצד הקדושה וליהודים (ועי"ז חזר ג"כ מדת הנצח בשלימות להמלך, ממ"ה, כי אין מלך בלא עם כנ"ל).

וזהו גם מש"כ²³ בפסוק שלאח"ז ויספר המן לאשתו (ה"עם" מצד הס"א כנ"ל) את כל אשר קרהו (שנאבדה לו מדת הנצח וניתן הלבנו"ש למרדכי היהודי) ויאמרו לו גו' לא תוכל (לנצח בלי מדת הנצח) כי נפול תפול לפניו.



פורים תרפ"ג (גליון)

הת' שניאור זלמן גורארי'

תלמיד במתיבתא ליובאוויטש טורונטו

בגליון א'קצב (ע' 63) מביא הרב ב. א. 'לשמע און': "עס איז געווען פורים, כמדומה רפ"ו אין לענינגראד". וכתב [אחר תיבת "רפ"ו"]: "יש לתקן: תרפ"ג או תרפ"ז".

והנה, לא מצאתי מקור לע"ע שהי' כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בליענינגראד בשנת תרפ"ג. ואינו מסתבר שהי' בליענינגראד פורים תרפ"ג, אלא בשנת תרע"ו נסע כ"ק אדמו"ר הרי"צ לרוסטוב וגר שם עד שנת תרפ"ד. ובחודש סיון [בשנה ההיא] התיישב בליענינגראד.

וכמוש"כ באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' תרכה, וז"ל: "מאז בואינו לליענינגראד בעזהי"ת התרחב ת"ל ביותר עניניו הפרטי, עס האט זיך אביסול אפ גימינטערט דיא חסידעשע ועלט, לגבי דעם ויא עס איז גיווען אין רוסטוב, ומזמן לימן נתרכו הבאים לשמוע דא"ח, וכמעט אשר בקיץ תרפ"ד אחר חגה"ש בחבירות גדולה, אנכי באתי ב' שבועות קודם חגה"ש תרפ"ד, אמנם להיות כי נסעתי מרוסטוב היתה חשאיית מפני מעשה שהי' כי חפצו אותי לאסרני בבית הגפא"ו, ועל פי השתדלות גדולה של קומיניסטען מתונים, יהודים ונכרים, במשך חמשה שבועות פעלו אצל הי"ר של הגפא"ו אשר אעתיק מושבנו מרוסטוב, ובפחדים גדולים נסעתי עם בתי שיינא תי' מרוסטוב לליענינגראד, עמדנו רק באיזה ימים במאסקווא, ושם התראיתי

22 שם ו, יב.

23 שם ו, יג.

עם אחדים מאלו שהם קרובים אל חוגי הממשלה ועצתם היתה כי אתעכב במאסקווא, אמנם לרגלי העבודה מצאתי כי טוב יותר לשבת בליענינגראד."

בתחילת שנת תרפ"ג נסע למאסקווא כמוש"כ שם ע' תריז, ובאגרת מט' מ"ח, כ"ב וכ"ז טבת תרפ"ג כתוב - "ראסטאו דאן".

ולכן לכאורה יש לתקן רק לתרפ"ז.



מענה לשאלות (גליון)

הת' שלום דובער לו

תלמיד בישיבת תות"ל המרכזית

בגליון א'קצא (ע' 91) כתב הרב א. מ. שיש מחברים שיש עליהם פקפוק, ולפעמים הצ"צ מננע מלהזכירם כגון הספר "חמדת צבי" על התקוני זוהר".

והנה, ספר זה הובא כמ"פ ע"י הצ"צ (כדלהלן). ואישתמטתי' לא רק ציונים אלו, אלא גם מכתב רבינו בענין זה (אג"ק ח"ח ע' רכב - ג), במענה למי שרצה לדון ספר זה לשריפה, ש"נבהלתי גם לסברא כזו. . לספר זה בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו (לקו"ת דברים כז ע"ד, רשימות איכה עמוד מ"ד)".

והנה מכתב זה נכתב בתשי"ד, אבל מאז נדפסו עוד כתבי הצ"צ, ובהם עוד ציונים לספר זה. ולדוגמא באוה"ת במדבר חלק ב ע' תקכח וחלק ג ע' תתיא. [ציונים אלו מצאתי בחיפוש מהיר באתר של ספריית אגו"ח (ששם יש כו"כ ספרי חב"ד עם מנוע חיפוש), וישנם עוד ציונים בספרים שטרם הוכנסו למאגר זה. וראה גם מה שכתב הרב הנ"ל בקובץ אלף-קס"ו ע' 1-180].



תיקון טעות בדא"פ בשיחת פורים תרפ"ו (גליון)

הת' אפרים ליב הלוי לואיס

תלמיד בישיבה

בשיחת אדמו"ר מהוריי"צ מפורים תרפ"ו, שי"ל לאחרונה (בקשר עם יו"ד שבט

תשפ"א) מרשימת אחד מהשומעים כתוב¹ "מען דארף מאכן חדרים און לערנען, כי מי יודע מי הוא הנער היושב שם. אָט ר' יקותיאל שיצא ממנו רבינו גרשום מאור הגולה שהי' שבו בעצמו והביאוהו לטולטילא, והרביץ תורה במאראקא ובטולטילא, און אזיי ווי ר' אלחנן אביו של ר' פרץ חן...".

ובהערת המו"ל כתב "בכ"מ ששם אביו של רבינו גרשום: ר' יהודה (ראה אור זרוע סימן ערה. תרצג. ועוד)".

- א -

הנהגה בגליון א'קצא כתב הרב י.ש. שי' שלכאורה בפרטי הסיפור טעה מניח השיחה, וכי באמת קאי על ר' חושיאל אביו של רבינו חננאל, וכדלקמן:

הנ"ל הקדים שאלות אלו:

(א) הרי ידוע ששם אביו של רבינו גרשום היה ר' יהודה, וכפי שחותם בעצמו (ראה בספר תשובות רבינו גרשם מאור הגולה, תשט"ז). (ב) הרי לא ידוע לנו על זה שר' יהודה היה שבו. (ג) לא ידוע לנו שהיה מיוחד בהרצת תורה וכיו"ב. (ד) לא ידוע לנו שהיה באזורים של טולטילא ומאראקא (ואדרבה, לרוב הדעות היה רבינו גרשום ממץ בצפון צרפת) או מייניץ).

ולכן תירץ כדלקמן:

כי באמת הסיפור הוא על ר' חושיאל, וטעה מניח השיחה, ושמע "ר' יקותיאל" במקום "ר' חושיאל", כי שם זה דומה במאד ליקותיאל, ואינו שם מפורסם כ"כ. וא"כ, זה שכתוב בשיחה "שיצא ממנו רבינו גרשום מאור הגולה" הכוונה באמת לרבינו חננאל, כי כל הסיפור מתאים יותר להם. וכמו שהובא הסיפור של ארבעת השבויים² (שאחד מהם היה ר' חושיאל) בספר הקבלה להראב"ד, ובין דבריו כתב³ "ומכר את ר' חושיאל באפריקא בחוף הים, ומשם עלה אל מדינת אלקירואן שהיתה בימים ההם חזקה מכל מדינות ישמעאל שבארץ המערב, ושם היה ר' חושיאל לראש, ושם הוליד את רבינו חננאל בנו" עוד שם⁴ "אחר פטירת ר' חושיאל נסמכו במדינת אלקירואן בנו ותלמידו ר' רבינו חננאל ז"ל שקבלו מר' חושיאל" [עוד שם "ורב חננאל עשיר גדול

(1) ע' ה.

(2) דברי ישראל וקורות הימים לנויביאר עמ' 67.

(3) שם עמ' 68.

(4) עמ' 73.

היה שהיה באלקירואן... "ומשמע ממנו שר' חננאל גר (רוב חייו עכ"פ⁵) באלקירואן].
 והנה יש עדיין בזה קושי לגבי שם המקום אליו הגיע ר' חושיאל, ולכן תירץ די
 להפוך הסדר בהשיחה, וצריך להיות "והביאוהו למאראקא, והרביץ תורה במאראקא
 ובטולטילא", היינו שלא הגיע לטולטילא אלא למאראקא. ומוסיף הרב הנ"ל כי
 מאראקא של היום היתה אלקירואן (בזה"ל "בזמנו של ר' חושיאל היתה מדינה אחת").
 וזה שהרביץ תורה בטולטילא, ידוע לנו על שהיה לו קשר עם יהדות ספרד (וטולטילא
 נמצאת בספרד), ובפשטות הלך לשם פעם, ופתח ישיבה.

- ב -

הנה לפי דבריו, טעה מניח השיחה בכל פרט ופרט של הסיפור, ורק היה נכון תוכן
 הסיפור שהיה אחד שבוי ופתח ישיבות.

ואיני יודע האם יכולים לומר כדבריו לשנות כל פרטי הסיפור, אך הידוע לי בזה

כי:

(א) אכן, אין אנו יודעים כלל על ר' יהודה אביו של רבינו גרשום. אך במה שכתב
 כי "לרוב הדעות נראה שר' גרשום נולד בהעיר מץ או במיינץ" הנה שיטות אלו מובאות
 במבוא לספר תשובות רבינו גרשום הנ"ל (עמ' 12), ומיוסדות על זה שנקרא רבינו
 גרשום בשם "רבינו גרשום ממיץ"⁶, אך מו"ל הספר כותב כי באמת אין לנו שום ידיעות
 על מקום לידת רבינו גרשום כלל עד הגיעו לעיר מגנצא ללמוד מרבו המובהק – ר'
 ליאונטין (ר' יהודה הכהן).

(ב) והנה יש להעיר כי לכאורה צ"ע בלשון "שיצא ממנו רבינו גרשום" ומדוע לא
 כתב "אביו של" אם הכוונה לרבינו גרשום. ואת"ל כתיקון הרב הנ"ל עצ"ע הרי הול"ל
 "אביו של רבינו חננאל"?

(ג) אך בזה גופא צ"ב, הרי רבינו חננאל ורבינו גרשום הם ראשונים מפורסמים
 מאד, ואיך יבלבלם מניח השיחה (מילא השם חושיאל ויקותיאל מכיון שהם דומים
 מאד, ולא כל מי ששמע על רבינו חננאל ידע שם אביו)?!

5 יש מהראשונים הקוראים לרבינו חננאל בשם רבינו חננאל מרומי, ולכן י"א שעבר באמצע חייו
 לגור לרומי לזמן מעט.

6 ספר הישר סי' תר"ך. ועוד (נסמן במבוא לתשובות ר"ג עמ' 12). ועי' רמב"ן ב"מ ע"א, ב "רבינו
 גרשום הצרפתי".

7 וכאן המקום להעיר על טעות נוספת בשיחה הנ"ל שכתב סיפור על בעל השדי חמד משנת תרס"ה,
 וצ"ע (כפי שהעיר המו"ל שם) שהרי נפטר בתרס"ה.

[גם אני מעוניין מאוד לידע מהו המקור לכך שהעיר אלקירואן ומאראקא היו בזמן רבינו חושיאל מדינה אחת].

ונראה לומר בב' אופנים, א) שטעה המניח בכל פרטי הסיפור. ב) שהכוונה לסיפור אחר. ומכיון שהסיפור הנ"ל של ר' חושיאל הוא הסיפור היחיד הידוע לנו (לפענ"ד) הדומה לסיפור רבינו, ע"כ היה נראה לומר שהמניח אכן טעה בכל הפרטים (שקשה מאד לומר כן).

- ג -

אך אולי היינו יכולים לומר ביאור אחר שבזה מתורצות כמה מהשאלות:

הזכרנו לעיל הדיוק בלשון "שיצא ממנו" ולא "בנו של". ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר הריי"צ אמר (ר' חושיאל), אך המשיך "שיצא ממנו רבינו גרשום מאור הגולה" ולא אמר "אביו של רבינו חננאל". ואולי י"ל שבזה מודגשת יותר כוונת רבינו בתוכן השיחה. דהנה החיד"א כתב בשם הגדולים⁸ כי רבינו גרשום קיבל מרבינו חננאל ורבינו נסים גאון⁹.

ולפי"ז י"ל שזהו הלשון "שיצא ממנו [=מר' חושיאל] רבינו גרשום מאור הגולה". שהרי בכל מקום שהיה ר' חושיאל מגיע אליו, בפשטות היה מוסר את לימוד התורה לבנו רבינו חננאל. ורבינו גרשום הלך לאלקירואן, וקיבל תורה מרבינו חננאל (ורבינו נסים גאון שהיה ג"כ תלמיד ר' חושיאל), היינו שקיבל תורה משיבת ר' חושיאל, שזהו חידוש גדול יותר מבאם היה כותב רבינו חננאל.

אך לפי"ז עצ"ע מה שכתב "והביאוהו לטולטילא, והרביץ תורה במאראקא ובטולטילא" כנ"ל.

8) ערך רבינו גרשום ב"ר יהודה מאור הגולה. בשם הצמח דוד (שנת ד'תת"י, הוצאת ווארשא תרל"ח עמ' 48).

9) וראה ספר שמות חכמים עמ' נט הע' 15 שכתב שצ"ע שהרי לא ידוע לנו שהיה רבינו גרשום באפריקה. אך כמובא בפנים (אות א') לא ידוע לנו על רבינו גרשום קודם הגיעו למגנצא, וא"כ יש אפשרות לומר שהלך לאפריקה (וכן לבבל לקבל מרב האי). אך יש לעיין קצת בזה שהרי על פי התאריכים הידועים לנו נפטר רבינו גרשום בשנת ד'ת"ת (ראה שו"ת מהרש"ל סי' כט), ורבינו חננאל בשנת ד'תת"י (ראה סה"ד). ואולי לפי"ז היה רבינו גרשום מבוגר קצת מרבינו חננאל [ובפרט ע"פ התאריכים שהחוקרים מביאים שרבינו גרשום נולד בשנת ד'תשכ"ה, ונפטר בתשפ"ח, ורבינו חננאל נולד בתשמ"ה או תש"ס ונפטר בתתט"ו (ראה מבוא לרבינו חננאל עה"ת, מהדורת רח"ד שעוועל, שמות חכמים ערך רבינו חננאל, ובעוד כ"מ)]. וצ"ע.

לזכות

החתן הת' חיים שי' שובאון
והכלה חי מושקא תחי' גרינבערג
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מלאכתו מלאכת שמים
ר' יהושע זעליג
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה
גלב"ע ח"י אדר ה' שנת נח"ת



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו

כצמאן

לזכות

החתן הרה"ת ר' יוסף יצחק שי'

והכלה מרת חנה טובא תחי'

רפפורט

לרגל נישואיהם

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר



לזכות

החתן הרה"ת ר' ברוך שמואל שי'

והכלה מרת גבריאלה נעמי תחי'

קיובמאן

לרגל נישואיהם ביום כ' אדר

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



ולזכות אבי החתן

הרה"ת ר' אליעזר שומאי שי'

מתוך הוקרה על עזרתו הרבה בהוצאת הקובץ לאור



הוקדש ע"י המערכת

לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים בת ר' משה ע"ה

גלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא

ומשפחתם שיחיו

שפוטיץ



לזכות

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו שיחיו

גלזמן

שירווי רוב נחת מילדיהם

ויצליחו בכל מעשה ידיהם בגו"ר



הוקדש ע"י אחיו חבר המערכת