

ירחי ארוננו מזרנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

בית משיח 770



עיונים וביאורים בתורת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ה' (תצ)

י"ג אייר תשע"ו - הקהל

קי"ג שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" בית משיח 770

•

כל מי שיש בידו הערות וחידושי תורה מוזמן לשולחם אלינו

את ההערות ניתן להגיש לא' מחברי המערכת

או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאומ"ש ב"770

או בדואר אלקטרוני: heores770@gmail.com

•

לתרומות להקדשות ניתן לפנות בכתובת הנ"ל,

או בטל: 3477429131

ב"ה

פתח דבר

נודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, אשר בעזרתו ית' הננו מגישים לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדיה, את הגליון החמישי של "הערות התמימים ואנ"ש" דבית משיח - 770 לשנת הקהל ה'תשע"ו (גליון תצ).

הקובץ כולל הערות והארות בעניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, ובתורתו של משיח - כ"ק אדמו"ר שליט"א, והוא יוצא לאור בקשר י"ג אייר.

...

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית-משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה ומעשים-טובים.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שביתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ד' אמות של הלכה "שמשם אורה יוצאה לכל העולם כולו", ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב - וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כו כל אחד ואחד שייך לזה "ומחוייב בדבר" - להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

(1) בהמשך לקבצים א', ב', ג' וד' שי"ל לקראת י"ט כסלו, יו"ד די"א שבט, 'פורים קטן' ו'חג הפורים' ש"ז.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת שישג את אחת ממטרותיו החשובות - כתביעת כ"ק אד"ש מה"מ - להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

...

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות התמימים ואנ"ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית משיח, רבינו, חיינו, ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה"קבוצה" דשנה זו - ה'תשע"ו, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ויה"ר, אשר הוצאתו לאור של קובץ זה כרצונו של כ"ק אד"ש מה"מ תהווה ה"מכה בפטיש" לביטול כל ההעלמות והסתרים, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומי"ד ממו"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

ימות המשיח, י"ג אייר ה'תשע"ו (ה' תהא שנת עצמות ומהות)
ק"ג שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ברוקלין, נ"י.



תוכן ענינים

|| דבר מלכות ||

7ההוראה משמו של בעל היארצייט.

|| גאולה ומשיח ||

12השייכות דמזמור "תפילה למשה" למשיח.

14שיטת הרמב"ם בכשרות המשפט ע"פ הריח.

18עצם ענינו של משיח.

|| תורתו של משיח ||

23גדר וסייג מדאורייתא.

25השפעת דיני התורה על אפשרות הבחירה.

26קיום סעודה שלישית במיני תרגימא בכח גילוי תורת החסידות.

|| נגלה ||

37פי' התוס' ד"ה "מאי קמ"ל".....

39מחלוקת הרשב"ם ותוס' בסוגיא דשטרא זייפא.

42בגדר רשות הרבים.

47גדר "לא פלוג רבנן".....

|| חסידות

50גוף החומרי של יהודי

51גדר קדושת המשכן ע"פ פנימיות התורה

|| הלכה ומנהג

53הערות על הספר "שו"ת השלוחים"

61גילוח הזקן ע"י סם [גליון]

|| שינויות

63ביאורי הזהר (גיליון)

64התייחסות נדירה לסידור אדה"ז זיטאמיר תרכ"ג

66גזרת המשקה

דבר מלכות

ההוראה משמו של בעל הַאָרְצִיט

כלל ישראל [וכידוע⁵ גם שנשמת יעקב (ששמו ישראל⁶) "כלולה מכל הנשמות שבישראל מעולם ועד עולם"].

וע"פ הוראת אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הידועה⁷, ש"עניני עבודה שיכולים לקשר בדברי התניא . . מותר לדבר ולהרחיב בהם הדבור" (אע"פ שבכלל ישנה זהירות באמירת פירושים בספר התניא⁸) - הרי עד"ז מובן בנדו"ד: כדאי ונכון לבאר הוראה משמו של בעל הַאָרְצִיט - כשזה יכול להוסיף ביראת שמים ועבודת ה'.

. . א. ויש לקשר כל זה גם עם שם בעל הַאָרְצִיט¹ די"ג אייר² - ישראל אריה ליב.

ובהקדים, אע"פ שלכאורה ה"ז שם של איש פרטי, יש לו שייכות עם כל בנ"י³ (כיון שכל בנ"י הם מציאות אחת, קומה אחת שלמה⁴). ובפרט ששמו הראשון הוא ישראל - השם הכללי של כאו"א מישראל ושל

(1) כן נקרא ("אַרְצִיט" באידיש) גם בספרים שבלשון הקודש. וגם אצל אחבנ"י הספרדים (שאינם מבינים שפה זו). ולפעמים מוסיפים הפירוש בלה"ק: "יום השנה".

(2) הו"ח עוסק בצ"צ רב פעלים וכו' ישראל ארי' ליב, אחיו של - יבלח"ט - כ"ק אדמו"ר שליט"א. נולד ג' (?) סיון תרס"ט. נפטר י"ג אייר תשי"ב. המו"ל.

(3) ועאכו"כ עם יוצאי חלציו שי'.

(4) לקו"ת ר"פ נצבים. וראה תניא פל"ב (מא, א): כולן מתאימות ואב א' לכולנה כו'.

(5) אגה"ק ס"ז.

(6) וישלח לב, כט.

(7) אגרות-יקודש שלו ח"ב ע' תשכ. וש"נ.

וראה גם ס' השחיות תש"ב ס"ע 38 ואילך.

(8) ראה במקומות שבהערה הקודמת.

כל דבר שהוא עושה צריך להיות מיוסד וע"פ הוראות התורה.

בנוסף לכך עליו לדעת, ששלימות עבודתו (כישראל) היא בכך, שאין הוא מתנתק מהעולם שסביבו, אלא "הסתכל בשלשה דברים": נוסף על עבודתו עם עצמו ("ישראל" קשור עם האות שלו בתורה), צריך הוא לעשות את העבודה דלעשות לו יתברך דירה בתחתונים - כישראל, ע"י יציאה (ביחד עם הוראות התורה) לעולם, והתעסקות עם "אלקים" (מלאך) - הכחות הטבעיים בעולם (כמאחז"ל¹⁴ "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל"), ו"אנשים", "עשו ולבן" (אומות העולם) - ושם לבנות דירה להקב"ה ע"פ הוראות התורה (דיש ששים ריבוא אותיות לתורה), עי"ז ש"שרית עם אלקים ועם אנשים", הוא שר, מושל על העולם ואוה"ע,

ובאופן ד"ותוכל" - גם מלשון כל וכלול וכליל, שעבודתו (ד"שרית") אינה ע"י ביטול מציאות העולם, או התגברות על העולם בעליכרו, אלא באופן שהוא מנצל את הכחות הטבעיים עצמם בעבודת ה', ופועל על אוה"ע שהם מצד עצמם יעבדו את הקב"ה, באופן ד"מלכותו ברצון

(14) ב"ר פ"ז, ו. וראה שערי זהר לב"ר שם. וש"נ.

"ישראל" ⁹ - השם הכללי דבנ"י (כנ"ל) - כולל בתוכו שני ענינים הפכיים לכאורה: (א) "ישראל" ר"ת "יש ששים ריבוא אותיות לתורה"¹⁰, כיון שישנם ששים ריבוא נשמות ישראל כלליים (וכל אחת מהן נחלקת לששים ריבוא נשמות פרטיות¹¹), וכל נשמה היא כנגד אות אחת מהששים ריבוא אותיות לתורה, ואות זו היא מקור חיותו כו'. (ב) "ישראל" הוא על שם "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל"⁸⁹.

הענין ד"שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל" מורה על העבודה ומלחמה נגד העולם - "עם אלקים" (שרומלאך של עשו¹²), "ועם אנשים" (עשו ולבן¹³) - שזהו לכאורה ההיפך הגמור מכך ש"ישראל" הוא ר"ת "יש ששים ריבוא אותיות לתורה", כפי שנשמות ישראל קשורות עם תורה שלמעלה מעולם.

וי"ל הביאור בזה (בעבודת ה'):

לכל לראש צריך כאו"א מישראל לדעת שהוא "ישראל" - מקור ושורש חיותו הוא מהאות שלו בתורה, ולכן,

(9) ראה גם (באופן אחר) שיחת ש"פ אחרי-קדושים, י"ג אייר תשמ"ה. שיחת פסח שני תשמ"ז.

(10) מגלה עמקות אופן קפו.

(11) ראה תניא פל"ז (מח, א).

(12) ב"ר פע"ז, ג. פרש"י וישלח לב, כה.

(13) פרש"י עה"פ.

על כל ההעלמות וההסתרים בעולם; ונוסף על ההתגברות שלו בעבודתו בעניני קדושה ("ארי" בלשון הקודש), ישנה אצלו התגברות גם בעבודה בעניני רשות וחול, העבודה בעניני העולם ("ליב" בלע"ז).

ולחוסין, ש"ליב" הוא גם אותיות לב עם יו"ד באמצע, שמרמז על לבו של אדם (לב), ועשר כחות הנפש (י), [ובפרטיות יותר כותבים לפעמים "לייב" עם שני יודין, כנגד שתי הדרגות בנשמה: יעקב, ישראל²⁰], כיון שהעבודה ("ד"ישראל") דעשיית דירה בתחתונים נפעלת ע"י עשר כחות הנפש, כפי שהם מוקפים בלבו של אדם - ולב ישראל הוא תמיד בשלימות²¹, "אני ישנה ולבי ער"²². ועוד י"ל, שה"לב" המקיף את ה' - הוא ג' הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה, המקיפים את עשר הכחות, ומבטאים אותם בעבודת האדם בפועל למטה²³.

יש לקשר זה גם עם היום די"ג אייר: י"ג הוא בגימטריא אח"ד,

קבלו עליהם¹⁵, עד שהעולם עצמו יאמר ש"ותוכל", העולם בעצמו מסייע לעבודתו (כדלקמן סי"ב),

ועי"ז נעשה "ותוכל" מלשון כל (שישנם כל עניני העולם) ומלשון התכללות - שהיהודי כולל בתוכו את כל עניני העולם - ומעלה אותם, עד שנפעל ענין הגאולה (שכולל "גולה"), ע"י המשכת האל"ף דאלופו של עולם ב"גולה".

ועי"ז העבודה בביור וזיכון העולם נעשה גם "ותוכל" מלשון יכולת, שמתוספת אצל היהודי עוד יותר יכולת, כמבואר בכ"מ¹⁶ שע"י העבודה דנפש האלקית כפי שהיא מתלבשת בהגוף ונה"ב ועושה את עבודתה בעולם, מתוספת בה כח וחיות ויכולת חדשה, מצד זה ש"רב תבואות בכח שור"¹⁷ (דנה"ב).

והאופן לעשות את העבודה ד"ישראל" - הוא ע"י "ארי" ל"ב": "הוי . . גבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים"¹⁸ (כדאיתא גם בריש ותחלת השולחן ערוך¹⁹), הוא מתגבר

(20) ראה בארוכה לקו"ת דרושים לר"ה סב, ג (וראה גם תו"א משפטים עז, ריש ע"ב). ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך יעקב סמ"ד (ע' א'קא ואילך). ושו"נ. וראה ברכת י"א ניסן ש.ז. (סה"ש תנש"א ח"א ע' 614-7 (לעיל ע' 63)).
(21) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.
(22) שה"ש ה, ב. וראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' שיט.
(23) ראה תניא פ"ד.

(15) נוסח ברכת "אמת ואמונה" דתפלת ערבית. וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 105 (לעיל ע' 711). ושו"נ.
(16) ראה לקו"ת האזינו עה, ב ואילך. ועוד.
(17) משלי יד, ד.
(18) אבות פ"ה מ"כ.
(19) טור או"ח רס"א. שו"ע אדה"ז שם. ובשו"ע המחבר: יתגבר כארי.

פנימית בעבודתם, עד - שיעשו את העבודה שתביא את הגאולה כפשוטה, ואז גם המלכות (של חסד) תסייע לבנ"י לחזור לארץ ישראל (בלשון הכתוב²⁶: והביאו את כל אחיכם גו').

ובשנה האחרונה רואים איך שיחס זה לבנ"י התפשט במדינות נוספות, עד גם במדינה ההיא, שבה היו (עד לאחרונה) הגבלות בנוגע לחירות בנ"י בעבודתם בתומ"צ וגם בנוגע ליציאתם ממדינה ההיא - וכעת נשתנה יחסם, שמתירים לבנ"י לקיים תומ"צ, ומתירים לבנ"י לצאת משם (ללא ההגבלות שהיו פעם), ואדרבה - הם אף מסייעים לבנ"י לנסוע לארץ הקודש. מעין הכנה להסיוע דאוו"ע שבנ"י יצאו מהגלות וילכו לארץ הקודש בגאולה האמיתית והשלימה.

. . ג. המסקנא מהאמור לעיל בנוגע לפועל:

הגאולה באה דוקא ע"י העבודה בגלות, דגילוי אלופו של עולם ב"גולה", כך שדור זה, הדור האחרון של הגלות, יהי' הדור הראשון של הגאולה.

והקב"ה עוזר שרואים במאורעות האחרונים בעולם איך העולם בעצמו מסייע ומוביל לגאולה.

שמרמו על העבודה דלפעול "והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד"²⁴, גילוי מלכותו ית' ואחדותו ית' בעולם, עד באופן ד"מלכות שבנצח", כנ"ל (ס"ז).

. . ב. ע"פ הנ"ל, ש"גאולה" מעלה את עניני הגלות עצמם (ע"י עשי' מהם עצמם דירה בתחתונים), עד שדוקא העבודה בגלות מביאה את הגאולה, הרי מובן, שעניני העולם עצמו ואוו"ע עצמם (גם בזמן הגלות) מסייעים (באמת) לעבודה דהבאת הגאולה (כנ"ל).

ויש לומר, שבעמדנו בסוף זמן הגלות, סמוך להגאולה - בא הסיוע בגלוי יותר.

וכפי שרואים בדורות האחרונים במיוחד, ויתירה מזה - בזמן האחרון, ובפרט בימים האחרונים ממש:

בדורות שלפני זה גרו (רוב) בנ"י במדינות שבהן היו מניעות ועיכובים וכו' (לא תקום פעמיים²⁵) לעבודת ה' בכלל.

משא"כ בדורות האחרונים - גרים (רוב) בנ"י במדינות שבהם מושלת מלכות של חסד, החל ממדינה זו (שבה נמצאים רוב מנין ובנין דבנ"י), שמסייעת לבנ"י להגיע לגאולה

(24) זכר' יד, ט.

(25) ל' הכתוב - נחום א, ט. וראה לקו"ש

חכ"ג ע' 603 הערה 55.

(26) ישע' סו, כ.

ועוד ועיקר – שיתגלו ויתקנו כל הענינים שנראים כאילו שאבדו, או שאבדו באמת בגלות, כולל – אבדו למעליותא (בהיותם למעלה מגדר גילוי) – גילוי הקץ ש"לבא לפומא לא גליא"³⁰, ומשיח צדקנו, שבא "בהיסח הדעת"³¹ (כי אם במציאה), שנאמר "מצאתי דוד עבדי"³² (במזמור פ"ט בתהלים³³), וכ"ז מתגלה במזמור צדי"ק³⁴ – "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו"³⁵, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה, גאולת כל בני", "בנערינו ובזקנינו ג' בבנינו ובבנותינו".

[משיחות ש"פ אחר קדושים,
י"ג אייר ה'תנש"א]

ובפשטות פירוש הדבר הוא - כנ"ל - שכאו"א מישראל צריך להוסיף ב"מעשינו ועבודתינו" בכלל שמביאים את הגאולה, כולל ובמיוחד - כמדובר בהתוועדות שלפנ"ז - בלימוד התורה בעניני גאולה, בתושב"כ (ש"כל²⁷ הספרים מלאים²⁸ בדבר זה"), ותושבע"פ, משנה וגמרא ומדרשים וכו'.

ובזה גופא - צריכים להוסיף ע"פ ההוראה מפסח שני, ש"ס"איז ניטא קיין פארפאלן²⁹ (אין אף פעם מקרה אבוד) - לעשות חשבון צדק אם תקנו והשלימו את העבודה בעבר כדבעי, או שיכולים עוד להוסיף בזה; ובזה ישנה הוראה ונתינת כח, שאפילו אם חסר משהו הרי אף פעם אין מקרה אבוד ותמיד ניתן לתקן.

(30) ז"ח בראשית ה, א. מדרש תהלים ט, ב.

וראה גם סנהדרין צט, א.

(31) סנהדרין צז, סע"א.

(32) ראה ב"ר פכ"ט, ג.

(33) פסוק כא.

(34) ולהעיר שבאות "פ"ף בו נגאלו אבותינו ממצרים שנאמר (שמות ג, טז) פקד פקדתי אתכם [ולהעיר שמשנה ה' בן פ' כשגאל ישראל ממצרים], צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל ולומר להם צמח צמחתי לכם שנאמר (זכרי' ו, יב) איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה' (פדר"א פמ"ח). ובבמדב"ר ס"פ קרח מביא הכתוב (ירמ' כג, ה): והקימותי לדוד צמח צדיק גו' (וראה פי' הרד"ל לפדר"א שם). וראה ד"ה לך באוה"ת (עדרת, א). תרכ"ז. תר"ל. (35) פסוק טו"ב.

(27) רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ב.

(28) ויש לומר הדיוק ב"מלאים" (ש"מלא" ע"פ תורה פירושו – שמלא כולו), שגם הפסוקים ב"כל הספרים" שאינם מדברים (בגלוי) בעניני גאולה, או אפילו שתוכנם הפכי (לכאורה) מענין הגאולה – הרי, לאמיתותו של דבר, תוכנם האמיתי הוא "דבר זה" – ענין הגאולה. וע"י עיון והעמקה בפירוש פסוקים אלו (במפרשים וכו') נראה בגלוי ש"כל הספרים מלאים בדבר זה". ויומתק ע"פ המבואר לעיל, שפנימיות ענין הגלות ("גולה") הוא ענין הגאולה, אלא שמגלים זה ע"י גילוי האל"ף דאלופו של עולם בגלות, שע"י נעשה מ"גולה" – "גאולה".

(29) "היום יום" יד אייר, פסח שני. ס' השיחות תש"א ע' 511.

גאולה ומשיח

השייכות דמזמור "תפילה למשה" למשיח

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

במאמר ד"ה "תפילה למשה" (ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' ריז) מביא כ"ק אד"ש את מה שמבאר האדמו"ר הריי"ץ בשיחתו הידועה (שיחת ליל כ' כסליו תרצ"ד¹) שהמזמור "תפילה למשה" קשור להגאולה די"ט כסליו, כיון שמזמור זה אמרו אדמו"ר הזקן בי"ט כסליו כשיצא מהמאסר (כיון שמזמור זה נמצא בין המזמורים השייכים ליום י"ט בחודש). וממשיך שם ש"דוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה חיברו משה, כדאיתא במדרש אחד עשר מזמורים אמר משה כנגד אחד עשר שבטים".

ומבאר שם כ"ק אד"ש השייכות בין מה שאמר בתחילה שמזמור זה אמרו אדמו"ר הזקן בי"ט כסליו לבין שזהו אחד מי"א מזמורים שמשה אמרם. דעניינו של יום י"ט כסליו הוא שאז החל (בעיקר) הענין ד"יפוצו מעינותיך חוצה" שעיי"ז אתי מר דא מלכא משיחא". וזוהי השייכות דמזמור זה למשה רבינו, דמשה רבינו "הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון".

ובסוגריים מרובעות מבאר דזהו גם מה שהביא "שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה חיברו משה", ולא נקט בפשטות שאמרו משה כמו

(1) לקו"ד כך א צז, א ואילך.

שוראים בתחילת המזמור שמתחיל במילים "תפילה למשה", כיון שבזה רצה לרמז שייכותו של משה רבינו לדוד מלכא משיחא.

ובלשון כ"ק אד"ש: "ומדייק שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה חיברו משה, שבזה מרמז, דענין משה שנוגע כאן הוא זה שמשה גאל את ישראל מגלות מצרים, שהגאולה ממצרים היא הקדמה להגאולה העתידה ע"י דוד מלכא משיחא, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

והנה מכאן ניתן לכאורה הי' להסיק שבזה נותן כ"ק אד"ש פירוש חדש למאמר הזוהר "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון". דברדך כלל מבואר² שזהו מה שנשמת משה מתלבשת בנשמתו של משיח, כך שנפעל ההתאחדות דגואל ראשון הוא גואל אחרון. אך כאן במאמר מבאר באופן שונה, דכיון שהגאולה ממצרים היא הקדמה והכנה להגאולה העתידה ע"י דוד מלכא משיחא חשיב ג"כ מה שמשה הוא גואל ראשון - גאולת מצרים, כגואל אחרון - הגאולה העתידה.

אך דא עקא כאשר מעיינים בדברי כ"ק אד"ש נראה לדייק דמה שמביא כ"ק אד"ש בסוגריים מרובעות, אין בכוונתו (רק) לבאר ולהדגיש מה שביאר קודם, דשהייכות המזמור למשה הוא מצד שהוא גואל אחרון, אלא שבזה בא לבאר פרט נוסף בזה.

דהנה לאחר שכ"ק אדמו"ר הריי"ץ מבאר שמזמור זה קשור ל"ט כסליו מביא שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה אמרו משה. והנה גם אם לא הי' מדגיש מה שדוד הי' לו בקבלה, אלא הי' רק מביא את המדרש דזהו אחד מ"א מזמורים - הנה גם אז היינו יכולים ללמוד דזה שייחס מזמור זה למשה הוא משום ש"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון". וא"כ מה שמוסיף ומדייק ש"דוד מלך ישראל היה לו בקבלה", הוא לבאר ענין נוסף בזה.

והביאור בזה:

מה שמשה רבינו "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" מבואר בפרטות בשיחת הדבר מלכות דשבת פרשת חיי שרה, דבמשיח ישנם שני עניינים דמ"ה וב"ן. משיח מצד עצמו הוא מבחי' המלכות - ב"ן, וע"י תפילתו של

(2) ראה לקו"ש ח"א עמ' 8, שיחת הדב"מ ש"פ חיי שרה אות ב' ואות י', ועוד.

משה רבינו "שלח נא ביד תשלח", קיבל משיח גם את המעלה של משה רבינו "חכמה" - מ"ה.

ועפ"ז יש לומר, דאם לא הי' אדמו"ר הריי"ץ מביא בשיחה ש"דוד מלך ישראל הי' לו בקבלה", הו"א דשייכות מזמור זה למשיח הוא רק מצד "שמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" - דהיינו מצד עניינו של משה שבמשיח - מ"ה, אך לא מצד עניינו של משיח מצד עצמו - ב"ן. ולכן מביא האדמו"ר הריי"ץ ש"לדוד מלך ישראל הי' בקבלה", שבזה רוצה לבאר דישייכות למזמור זה גם למשיח מצד עצמו - "דוד מלכא משיחא".

ומדויק בלשון כ"ק אד"ש: "ומדייק שדוד מלך ישראל הי' לו בקבלה שמזמור זה חיברו משה, שבזה מרמז, דענין משה שנוגע כאן הוא זה שמשה גאל את ישראל מגלות מצרים, שהגאולה ממצרים היא הקדמה להגאולה העתידה ע"י דוד מלכא משיחא, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

דהיינו שכל עניינו של משה רבינו במזמור זה הוא זה שהוא מהוה הכנה והקדמה לגאולה העתידה ע"י דוד מלכא משיחא. והיינו דקאי גם על עניינו של משיח מצד עצמו, שהרי יציאת מצרים היא הכנה לכללות הגאולה העתידה - וכמובא במאמר שייציאת מצרים היתה פתיחת הצינור לכל הגאולות שלאחרי זה - ולכך מובן שמשה רבינו מהוה הכנה גם לענינו של משיח מצד עצמו.

שיטת הרמב"ם בכשרות המשפט ע"פ הרי"ח

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בשיחת ש"פ שמיני תשכ"ג, דן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה בענינו של משיח - ד"מורח ודאין", אשר מעלה זו היא מקור שאר עניניו (ומוכיח זאת מדברי הגמ' עה"פ "ונחה עליו רוח הוי"ו", שמשיח נתברך בשש ברכות, ואין מונים את הברכה ד"והריחו ביראת ה'" - מפני שאין זו ברכה

נוספת על "רוח חכמה ובינה וגו'", אלא היא עיקר מעלתו וממנה נמשכות ששת הברכות הנוספות⁽³⁾.

ואף דתורה לא בשמים היא, והדין ומשפט צ"ל ע"פ שנים עדים ושקו"ט שכליים - מבאר הגאון הרוגוצ'ובי שדין "מורח ודאין" דמלך המשיח אינו מדיני משפט הסנהדרין, אלא מדיני מלך - שהו"ע משפט ע"פ אומדנא.

ומבאר אד"ש מה"מ את החידוש דמשיח (אומדנא דריחא) על כל מלך (אומדנא סתם), שדין אומדנא בשאר המלכים הוא הוראת שעה ותלוי בתנאים מסויימים כו'. משא"כ אצל מלך המשיח זו תהי' הנהגה תמידית, וזה גופא מראה שהמשפט של מלך המשיח (מורח ודאין, ע"פ אומדנא) הוא למעלה מכל דיני מלך.

ב

והנה, שיטה זו דמשיח צ"ל מורח ודאין היא שיטת הראב"ד (וכך נתבאר בתורת החסידות). אך הרמב"ם חולק עליו בחריפות וסובר שאסור לקשור את גדרו של משיח בענינים שאינם ממנהגו של עולם (כפי שנתבאר בארוכה בנושא זה בגליונות הקודמים).

ולכאורה צ"ב, דהא גם הרמב"ם ס"ל דמשיח "נביא גדול הוא . . קרוב למשה רבינו", ו"כשתתיישב ממלכתו . . יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש". ומשמע דלשיטתו אין הנבואה ורוח הקודש בגדר שינוי מנהגו של עולם (וכמובן בפשטות מהא דמיסודי התורה לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, וכמפורט בהל' יסודי התורה הדרך בה יכול להגיע כ"א מישראל למעלת הנביאים), אלא זהו חלק מטבע העולם. וא"כ, מדוע בדין "מורח ודאין" סובר הרמב"ם דאי"ז מנהגו ש"ע ואסור לבחון בכך את מלך המשיח?

בהשקפה ראשונה אפ"ל, דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד אינה בענין רוח קדשו של משיח, אלא בכשרות המשפט על פיו: לשיטת הרמב"ם, הואיל ו"תורה לא בשמים היא", מוכרח הדין להיות על פי שנים עדים ולפי כללי ההגיון. משא"כ הראב"ד לא פוסל משפט זה - ולשיטתו הוי ככל דין אומדנא דמלך, כנ"ל.

(3) ושם, דאף בדפוסק נאמר "והריחו ביראת ה'" רק לאחר "רוח חכמה ובינה", הרי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

אך כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש לא ס"ל הכי, ומבאר⁴ דמחלוקתם אכן תלוי' בגדרו של משיח - אם עליו לעשות אותות ומופתים, או להיפך. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה - מאי שנא "מורח ודאין" מנבואתו ורוח קדשו של משיח?

ג

ונ"ל הביאור בזה, ובהקדים, דבאמת יש לעיין בשיחה הנ"ל גבי ההבדל בין משיח לשאר מלכים (- שהם יכולים לדון באומדנא רק כ"הוראת שעה", משא"כ משיח יוכל לדון ע"פ הריח באופן תמידי וקבוע): והלא "התורה הזאת לא תהא מוחלפת", וא"כ, בשלמא לביאור הרוגוצ'ובי ה"ז רק ב"הוראת שעה", אולם כיצד ניתן לומר שזה יהפוך להיות הדין הקבוע?

וי"ל בדא"פ, ע"פ הסיפור המפורסם אודות הבעש"ט הק', שפעם בצאתו מבית הכסא עמדה לפניו עגונה ולא הניחתו ליטול את ידיו עד שאמר לה היכן בעלה. ובמענה לשאלה כיצד השתמש ברוח הקודש לפני שנטל את ידיו, ענה: כשם שאני רואה את הצלוחית (שעמדה על השולחן) בראי' גשמית, כך רואה אני שם (במקומו של הבעל) בראי' גשמית ממש⁵.

ומבואר הוא ע"פ משנ"ת בארוכה בגליונות הקודמים⁶, דבכח העצם מחבר מלך המשיח את ההנהגה הניסית עם טבע העולם, כך שיחד עם ה"אותות והמופתים" נותר ה"עולם כמנהגו נוהג". וההכנה לזה היא עוד בזמן הגלות - החל מהתגלות תורת החסידות (יחידה שבתורה) ע"י הבעש"ט שנתפרסם במופתיו, ועד לנשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

ולכאו' כן אפ"ל גם בנוגע למלך המשיח, דרוח הקודש שלו נעשית אצלו כאחד החושים הטבעיים - כמודגש בלשון הפסוק "והריחו ביראת הוי'" - היינו שחוש הריח הגשמי של משיח תופס ומכיר בפנימיות האדם, בדיוק באותו האופן שאדם רגיל רואה דברים הנתפסים בחוש הראי' הגשמי ("הצלוחית

(4) בלקו"ש חכ"ז ע' 191.

(5) רמ"ח אותיות, אות ככג.

(6) ונדפס בס' "בצאת ישראל ממצרים" ע' 254 ואילך, ובס' "כי לשמך תן כבוד" ע' 266 ואילך.

הזאת"). ובמילא אי"צ לזה דין אומדנא אלא הוא רואה זאת בוודאות כדין רגיל.⁷

ד

עפ"ז יש לבאר ג"כ מדוע לשיטת הרמב"ם "מורח ודאין" הוי שינוי מנהגו של עולם, משא"כ רוח הקודש ונבואה.

דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בגדר השראת השכינה במקדש⁸: לדעת הרמב"ם אין לומר שהשראת השכינה היתה במקום המקדש עצמו, שהרי הקב"ה אינו בגדר מקום, כי אם שמקום המקדש הוא מוכשר שיעבור על ידו גילוי הקב"ה, והוא ע"ד כתיבת שכל ע"י אצבעות היד שהשכל אינו מאיר ושוורה ביד, אלא שהיד היא רק אמצעי שעל ידה עובר ונמשך השכל. היינו שלדעת הרמב"ם היתה השראת השכינה בביהמ"ק בדרך מעבר ואינה שייכת למקום המקדש עצמו.

ודעת הרמב"ן היא שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה באופן של התלבשות, שהגילוי הי' במקום המקדש עצמו, וע"ד משכן השכל במוח, שהשכל מלוכש במוח והמוח משיג את השכל.

ואוי"ל עד"ז גם בנדו"ד:

כיון דלדעת הרמב"ם לא שייכת השראת השכינה באופן המתלבש בגדרי העולם, א"כ הוי רוח הקודש דמשיח גילוי אלוקי רוחני, וא"א לדון לפיו. משא"כ הראב"ד ס"ל כדעת הרמב"ן, ושפיר אפ"ל דמשיח מריח בחושיו הגשמיים ודן כדיני התורה הרגילים.

ושוב לא קשיא כלל מה שתלוי' מחלוקת זו בענין שינוי מנהגו של עולם - דגם בזה אזלי הרמב"ם והראב"ד לשיטתם: לשיטת הראב"ד, מחדיר משיח את הגילוי האלוקי שלמעלה מהעולם - המתבטא באותות ומופתים שלמעלה

(7) וע"ד ביאור אד"ש מה"מ בקונטרס "תורה חדשה מאיתי תצא", שמשח יבין בשכלו את הגילוי האלוקי הנמסר לו מהקב"ה, ויסביר זאת לחברי הסנהדרין כדרך דין תורה רגיל.
(8) הובא ונתבאר בארוכה בלקו"ש חל"ו פ' ויק"פ.

ממנהגו של עולם - בתוך גדריו העולם. ואילו לשיטת הרמב"ם א"א לומר כך, ולדעתו העולם נשאר בגדריו רק כאשר הוא ללא שהגילוי האלוקי פועל בו.⁹

[וכן י"ל בשיטת הרמב"ן הידועה (כפי שנפסק בתורת החסידות) שמשיח חי בחיים נצחיים, כיון דהאלוקות מתאחדת ומתלבשת בגופו ואי"צ לצאת הנשמה מן הגוף בכדי לקבל גילוי העצמות¹⁰ (משא"כ לדעת הרמב"ם כידוע)]. ותן לחכם ויחכם עוד.

עצם ענינו של משיח

א' התמימים

א

בדבר מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ויש לומר, ש"א"ר (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אורו של משיח", כי, אור של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "לחם מלחמות ה'" עד ש"נצח" 23, וכיו"ב), משא"כ א"ר של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני"ל למלכות) בתור מלך המשיח, ולאחרי התגלות מציאותו (א"ר שבאין ערוך מאורו של משיח), מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אור של משיח)".

דהיינו שישנם ב' מושגים כלליים: (א) א"ר של משיח ו(ב) אור של משיח. א"ר של משיח מורה על עצם מציאותו של משיח עוד לפני שפועל את פעולותיו, כלומר עצם הענין שמשיח כבר נמצא כאן, אך הוא עדיין לא פעל את פעולותיו. ולזה מתאים השם "א"ר" - דבר שמציאותו קיימת ומשפיעה אך אין זה מורגש כ"כ.

(9) ועי' בארוכה לקו"ש חל"ז פ' בחוקותי, דהניסים דלעתיד באופן צמיחת הפירות וכו', הם תוצאה מהתאחדות העולם עם דבר הוי'.

(10) וכמבואר ענין זה בארוכה בס' "כי לשמך תן כבוד" הנ"ל, פ"ג. ועיי"ש בארוכה באופן התלבשות העצמות בגופו של משיח. וע"פ המבואר בפנים יומתק ביותר ענין זה.

הענין השני הוא "אורו של משיח" - דהיינו פעולותיו של משיח שהינם חלק מהגאולה. ולזה מתאים הכינוי "אור" - דבר שמציאותו מורגשת ומשפיעה.

ובמחשבה ראשונה נראה שלפי סדר הדברים - אור של משיח ולאחר מכן אור של משיח - כך הוא סדר החשיבות שלהם, כיון של"אור של משיח" אין השפעה ממשית בעולם משא"כ ל"אורו של משיח" שמשנה את העולם ומכניס אותו למצב של גאולה. מחדש כ"ק אד"ש מה"מ שפני הדברים אינם כך, כיון שלאור של משיח ישנה מעלה על אורו של משיח כיון שמדובר כאן על העצם של משיח ולא (רק) על פעולותיו.

ובהמשך מחדש כ"ק אד"ש מה"מ ש"אור של משיח" אינו רק יותר נעלה מ"אורו של משיח" אלא הוא "עיקר החידוש דביאת משיח":

"ועפ"ז מובן שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה".

ונראה שהטעם לכך ש"עיקר החידוש דביאת משיח" הוא בהתגלות מציאותו (אור של משיח), הוא כיון שזהו היסוד והשורש להמשך סדר התגלותו של משיח והגאולה השלימה שאינם יכולים להיות ללא נקודת ההתחלה שהיא "התגלות מציאותו של מלך המשיח" - "אור של משיח".

ואו"ל שהטעם לכך ש"עיקר החידוש דביאת משיח" הוא בהתגלות מציאותו אינו רק מפני שזוהי נקודת ההתחלה שבה תלויים כל הפרטים אלא יש בזה ענין נוסף ועיקרי וכדלקמן.

ב

בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 249 ואילך) מחדש כ"ק אד"ש מה"מ חידוש גדול בנוגע ל"עצם הענין דביאת המשיח" וזלה"ק:

"ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד". וענין ביאת המשיח (בעולם) - שזה יהי' לאחר "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" - הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה

"יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

כלומר שענינו של משיח אינו השלימות שהוא יפעל בעולם וגם לא שלימות התומ"צ שתהיה אז, אלא עצם המציאות שלו בעולם. וכל שאר הדברים שיקרו בביאת המשיח הם רק תוצאה מביאתו והתגלותו של מלך המשיח.

ועפ"ז י"ל שזוהי ההסברה בזה "שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו" (כמובא לעיל), שאין זה רק כיון שזוהי נקודת ההתחלה של ביאת המשיח אלא כיון שזהו אכן החידוש העיקרי שיהיה בה - "שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח".

ג

אך כד דייקת שפיר יותר נראה שאין לומר כן.

דהנה בהדרן הנ"ל אומר כ"ק אד"ש ש"ענין ביאת המשיח (בעולם)" יהיה "לאחרי" בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", כלומר שהענין עליו מדובר שם אינו עצם ההתגלות של משיח שלפני כל פרטי הענינים דביאת המשיח אלא שלימות התגלותו לאחר כל פעולותיו כמלך המשיח.

ועפ"ז נמצא שאין לקשר בין ב' ענינים אלו, דהענין המובא לעיל מהדבר מלכות שייך בזמן שלפני ביאת המשיח ופעולותיו בעולם כשקיימת בעולם רק עצם (התגלות) מציאותו. ואילו הענין המדובר בהדרן הוא שלימות התגלותו של משיח כאשר הוא "משיח ודאי" שכבר פעל את פעולתו בעולם.

אך גם לאחר כ"ז אוי"ל שכן יש לקשר בין ב' ענינים אלו ולומר שחד הם:

דהנה אע"פ שהמדובר בהדרן הוא על מציאותו של משיח בתכלית התגלותה לאחר שפעל פעולתו בעולם, מ"מ התכלית המדוברת היא במשיח עצמו - בעצם מציאותו, וענין זה קיים גם כאשר מלך המשיח עדיין לא התגלה ופעל בעולם, אלא שאז ענין זה הינו בהעלם ויבוא לידי גילוי רק לאחר התגלותו של משיח לעין כל ע"י פעולותיו.

כלומר, אותו ענין הקיים לאחר התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו (המדובר בהדרן) קיים גם טרם התגלה כשישנה רק לעצם מציאותו אלא שאז ענין זה הוא בהעלם.

ואוי"ל יתרה מזה, שאדרבה, הענין המדובר בדבר מלכות - עצם מציאותו של משיח שלפני ההתגלות, הינו נעלה יותר מהענין המדובר בהדרן:

כיון שאע"פ שלאחרי התגלותו לעין כל ישנה למציאותו של משיח בשלימות וזוהי התכלית "שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח", מ"מ כל שאר הפרטים שנעשו ע"י פעולותיו של משיח נוספים על העצם (ואולי אף מסתירים עליו) עד שישנה הו"א לומר שהתכלית הוא בהם עצמם. כהקס"ד הפשוט שישנה לפני החידוש שבשיחה זו.

אך בהתגלותו עצם מציאותו של משיח שלפני פעולותיו ישנה המעלה שאז ישנו רק העצם דביאת המשיח. ואף שדבר זה הוא בהעלם מפני שמשיח עדיין לא פעל את פעולתו בשלימות העולם, מ"מ ישנה בזה מעלת העצם שאין הגילויים מסתירים עליו.

ועפ"ז יובן עומק חדש בדברי כ"ק אד"ש שהובאו לעיל: "שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו . . כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז . . באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה".

די"ל ש"כל פרטי הענינים" המובאים כאן הם פרטי הענינים הנוגעים להתגלות עצם ענינו של משיח שתהיה לאחרי התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו.

ד

ואוי"ל ביאור נוסף בזה בדא"פ עכ"פ:

דהנה בהדרן הנ"ל נראה שכ"ק אד"ש מחלק בין "ענינו של משיח" ל"ענין ביאת המשיח". ובתחילת הענין אומר: "ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד". . דהיינו שבזה מדבר על "ענינו של משיח".

ורק לאח"ז מוסיף ומדבר על "ענין ביאת המשיח": "וענין ביאת המשיח (בעולם) - שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" - הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וע"פ החלוקה הנ"ל בין "ענינו של משיח" ל"ענין ביאת המשיח" - ש"ענינו של משיח" הוא ענינו של משיח עצמו בתור גואלם של ישראל, מלך מבית

דוד וכו' שהוא המציאות של האדם שגואל את ישראל, משא"כ "ענין ביאת המשיח" הוא כללות מצב הגאולה שיהיה בעולם ללא שימת לב על האיש שפועל זאת -

י"ל ש"ענינו של משיח" שהוא "ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד", קיים עוד לפני התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו. אך "ענין ביאת המשיח" יהיה רק לאחר שתושלם ביאת המשיח ע"י כל פעולותיו בבנין ביהמ"ק וכו'. ויש להאריך בכ"ז ודו"ק.

תורתו של משיח

גדר וסייג מדאורייתא

הת' שמואל שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ז סל"ה¹ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי הרמב"ם (היומי) אודות איסור אכילת חמץ מחצות י"ד ניסן, ומסיק לכאורה שמכאן מקור לשקו"ט בדברי האחרונים אודות "גדר וסייג" מדאורייתא (דשקו"ט אם ישנו מדאורייתא, או שכל גדר וסייג הוא רק מדרבנן²) - שהרי בנדו"ד אסרה התורה חמץ מחצות יום י"ד כדי לעשות גזירה וסייג לאיסור חמץ שמתחיל מיום ט"ו.

אך דוחה ומסיק, שאיסור חמץ מחצות יום י"ד הוא איסור בפנ"ע מצד הקרבת הפסח ואינו סייג כלל; ולכן מוכיח דיש סייג מדאורייתא ע"פ דברי הר"ן³ דאסרה התורה בב"י וב"י שמא יבוא לאוכלו.

ולכאורה צ"ע, דהנה גבי ברכה על שריפת חמץ הנמצא בפסח כתב אדה"ז⁴:

(1) התוועדיות ח"ב עמ' 762 ואילך.

(2) ראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ח. שד"ח כללים מערכת אל"ף כלל קכא. פאת השדה כללים שם כלל לז.

(3) ריש מס' פסחים. וכ"ה בפרמ"ג סתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ט.

(4) שו"ע שלו או"ח ריש ס' תמו.

אם הוא חול המועד חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה ויברך . . אבל כשמבערו קודם שעה ששית אין צריך לברך עליו . . ואפשר שאף כשמבער משעה ששית ואילך עד הלילה אין צריך לברך עליו אלא אם כן מבערו בתוך הפסח דכל שלא הגיע הפסח עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה והביעור שהרי אינו עובר עליו בבל יראה ובכל ימצא עד הלילה ולא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בתוך הפסח כמו שנתבאר בסי' תל"ב.⁵ עכ"ל.

ומכאן מוכח שמצוה זו אכן סייג היא מדאורייתא, ומדוע שולל זאת כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל.

ונראה לומר הביאור בזה, דיש כאן ב' עניינים: א. איסור אכילה, ב. מצות ביעור.

והנה איסור אכילת חמץ נלמד למסקנת הגמ'⁶ מהפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי, משא"כ השבתת חמץ נלמדת לכו"ע⁷ מהפסוק "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם".

וא"כ י"ל, שהאיסור של חמץ הוא עניין בפנ"ע שאינו שייך לב"י וב"י, משא"כ המצוה להשבית היא רק מצד ב"י וב"י.

ולכן אין מכאן הוכחה לעניין של גדר וסייג, שהרי כל עניין של סייג הוא לאסור דבר המותר שמא יכשל בדבר האסור (וזה אינו), משא"כ המצוה להתכונן ע"י מעשים שאינם אוסרים אינה בגדר סייג אלא הכנה למצוה - ובזה הרי ישנם ריבוי מקומות מדאורייתא שמצוה להתכונן.⁸

משא"כ מהאיסור של ב"י וב"י - שנוסף איסור חדש, שפיר יש ללמוד דהוי סייג מדאורייתא. ופשוט.

(5) לע"ע לא מצאתי היכן ביאר בסי' הנ"ל שציווי התורה הוא רק כדי לא לעבור בב"י וב"י, וצ"ע.

(6) דעת רבא פסחים ה, א. ומוכח מהלשון בכו"כ פוסקים שחולק לגמרי על אב"י, וכו' ישמאעל - שאין הפסוק ד"ביום הראשון תשביתו" בא למד על איסור חמץ אלא רק על שריפתו.

(7) ברייתא פסחים שם.

(8) עיין לקו"ש חלה"ש שיחה א' לפר וירא, דבכ"מ מצווה איש הישראלי להכין עצמו למצוה, דאל"כ לא יוכל לקנות לולב בחג וכו' (לבד קטן וגר שמתגיר).

השפעת דיני התורה על אפשרות הבחירה

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בלקו"ש חכ"ז (ע' 75) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המשמעות הפנימית של הדין ש"כל אוכל המיוחד למאכל אדם . . . מקבל טומאה וכל שאינו מיוחד למאכל אדם ה"ז טהור"⁹, שכיון שהטומאה רוצה לשכון דוקא במקום הקדושה ע"מ שתוכל לינוק ממנה חיות, ע"כ דוקא "מאכל אדם" - היינו תומ"צ שהם צרכי ה'אדם' - מל' אדמה לעליון - דהיינו הנשמה שביהודי ("אתם קרויים אדם") יכולה לקבל טומאה, שדוקא משם רוצה הטומאה לינוק חיות (עיי"ש בשיחה בארוכה).

ובהערה שם (*17): "ואף שגם מאכל נכרי נקרא מאכל אדם ומקבל טומאה (ראה רמב"ם שם פ"ג ה"ד. שם ה' ועוד) - י"ל שזהו כדי שיהיה ענין הבחירה, ע"ד המבואר (סה"מ תרכ"ו ע' שיט) לענין ציור גופו של אדם". ובסה"מ תרנ"ו שם (בשוה"ג) "ושמעתי שלע"ל יהי' ציור גופות האומות כמו בע"ח, ועכשיו הוא בשביל הבחירה כו".

ולכאורה יש להבין השוואה זו: דהנה בנוגע לציור גופות האומות לע"ל שיהיה כבעלי חיים, מובן מדוע הוא קשור עם ענין הבחירה חפשית, משום שאם גם בזמן הזה היו אומות העולם כבעלי חיים, הרי היה ניכרת אז מעלתם של ישראל ביתר שאת, ודבר זה היה שולל את הבחירה החפשית,

אך בנוגע לזה שמאכל נכרי ג"כ מקבל טומאה כמאכל ישראל ע"מ שתהיה בחירה חפשית אינו מובן, דהרי ממ"נ: באם מדובר ביהודי המאמין ומקיים תומ"צ - הוא הרי ימשיך לקיים תומ"צ אף אם מאכל הגוי לא יחשב (בלשון התורה) 'מאכל אדם' ולא יקבל טומאה; ובאם אינו מאמין בכך ואינו מקיים תומ"צ - הרי גם כאשר מאכל הגוי מקבל טומאה, אי"ז מביא תועלת ואינו גורם לכך שתהיה בחירה חפשית אצל יהודי זה, כיון שדיני התורה בענין טומאה וטהרה אינם דברים הנראים לעין ואינם מוחשיים אצל האדם, ובאם אינו מאמין בלאו הכי בעניני תומ"צ.

(9) ל' הרמב"ם בפ"א מהלכות טומאת אוכלין ה"א.

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 362) בענין מהותם של מצוות התורה וזלה"ק: "תוכנה של פ' משפטים הוא כשמה דינים שבין אדם לחבריו שחיובם מובן בשכל האדם. . החיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצ"ע הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא דיפתראות ופינקסות שבהם נברא העולם נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאזה"ע), שדעתן נוטה לדריים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה". עכלה"ק.

ועפ"ז ניתן לומר גם הביאור בנדו"ד, דכאשר מאכל הנכרי נעשה מקבל טומאה ונחשב למאכל אדם מצד דיני התורה, הרי"ז פועל גם בגדרי העולם והאדם שתהיה לו את הבחירה החפשית לבחור בין הטוב והרע השווים מבחינה זו. כיון שאל"כ, היינו שמאכל הגוי לא היה מקבל טומאה כיון שאינו נחשב למאכל אדם, היה זה פועל גם בעולם ובאדם שהיה נרגש שאינו מאכל אדם ובמילא היתה נשללת האפשרות לבחירה חפשית.

קיום סעודה שלישית במיני תרגימא בבחי גילוי תורת החסידות

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

ידוע ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁰ במנהג רבותינו נשיאינו שלא לאכול פת בסעודה שלישית (אלא טעימה כלשהי), דחיוב אכילת שלש סעודות בשבת נלמד מהפסוק (בנוגע למן) "ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו בשדה". ובפעם הג' נאמר "לא תמצאוהו", כיון שסעודה שלישית היא כנגד השבת דלעתיד לבוא - "עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי".

(10) לקו"ש חכ"א, שיחה ב' לפ' בשלח. לקמן מסעיפים א-ד, ז. והערה 21.

וכיון שתורתנו היא תורה אחת, ופנימיות התורה עולה בקנה אחד עם חלק ההלכה שבתורה - הכרחי לומר שגם מנהג זה נכון לכתחילה ע"פ שו"ע¹¹, כיון שהרגשת האור המאיר אז (מעין עוה"ב שאין בו אכו"ש) גורמת צער מאכילת פת, ובמילא "כמעט שאסור" להצטער ולאכול פת בסעודה שלישית (ועד"ז החסידים המקושרים והולכים בדרכי רבותינו נשיאינו - המצטערים לשנות מנהגתם).

[ולכן התחיל מנהג זה דוקא לאחר גאולתו השני' של רבינו הזקן (בשנת תקס"ב) והזכרתו ענין זה בדרוש חסידות. "לפי שאז בביאתו מפ"ב (והעיקר בפעם הב') התחיל הדא"ח להיות מצד הפנימיות דוקא", ודוקא אז יכלה אמירת דרוש זה לפעול הרגשת צער באכילת פת בזמן סעודה שלישית].

ואעפ"כ "צריך לטעום איזה דבר" - כיון שאמיתת ושלמות השכר בעוה"ב הוא דוקא בגילוי מעלת הגוף (על הנשמה), שלכן פוסקת תורת החסידות אשר סעודת הצדיקים תהי' סעודה גשמית, ולרמוז ע"ז היא הטעימה כלשהי (ומסיים במוסגר שזהו חידוש גדול, וצ"ע וחיפוש יסוד ע"ז).

ב

והנה, בעוד שבשיחתו אודות השינה מחוץ לסוכה (אלי' מציין בשוה"ג כאן) מבאר אד"ש מה"מ אשר מצד ההלכה, כפי שנכתבה בזמנה, אכן אמורה השינה להיות בדרגה המתאימה לאורות שבסוכה, ורק לאחר ירידת והתגשמות חומריות הגוף (ולאידך - גילוי תורת החסידות הדורשת שקדושת הסוכה תורגש גם מצד גשמיות הגוף) - אין מתאימה השינה לקדושת הסוכה;

הרי שבנוגע לסעודה שלישית לא נמצא (בהשקפה ראשונה) ביאור להנהגה הנדרשת ע"פ הלכה (והמנהג בפועל עד שנת תקס"ב) לאכול פת בסעודה שלישית (דגם אם נאמר שאכילת גדולי ישראל היתה במדרגה נעלית וכיו"ב - עדיין איננה במדרגת עוה"ב ש"אין בו לא אכילה וכו'"), ולא רק שהאכילה תהי' פחות חומרית). וכפי שפוסק אדה"ז ש"אין לסמוך כלל" על הדעות שאינם מחייבות אכילת פת בסעודה שלישית.

(11) ודלא כהשתמשנים בטעם הנ"ל - לשלול ר"ל הנהגות ושיחות קודש של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בתואנה שכביכול אינם מתאימים ע"פ (הבנתם ב)שו"ע.

ויתירה מזו: אדה"ז מסיים שם, שהחכם אשר עיניו בראשו צריך לדאוג שלא להביא את עצמו למצב כזה שיצטער מאכילתה! וה"ז בסתירה לכאורה לדרישת אד"ש מה"מ בשיחה - שצריך להצטער מאכילת הפת (ללא נתינת מקום ל"דרגא נעלית" יותר שבה לא יהי' צער מכך).

ג

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים שאלה כללית בהנ"ל:

בהערה 14 מביא אד"ש מה"מ עדות המהרי"ל אשר בסוף ימיו חזר בו אדה"ז ופסק שאי"צ לאכול פת (ולתחייב בבהמ"ז) בכל ג' הסעודות (וא"כ אין כל חסרון באכילת מזונות בסעודה שלישית), ומבאר שהשאלה בשיחה היא על המנהג לטעום "איזה דבר" (היינו אפי' פירות שאין מברכים עליהם ברכה מעין ג').

אמנם למסקנת השיחה, שסעודה שלישית מחולקת משאר הסעודות במעלתה הרוחנית מעין עוה"ב, נמצא שיש דיוק מיוחד שלא לאכול "סעודה" בזמן זה (אלא דוקא "איזה דבר" שאינו בגדר סעודה). וא"כ קשה שוב מנהג רבותינו נשיאנו בפועל לאכול (גם) מיני מזונות - שבהם יוצאים י"ח גם בשאר הסעודות, והוי שפיר בגדר "סעודה" מלכתחילה¹². ובמה מתבטא איפא החידוש דסעודה שלישית?

ד

יש המבארים (בכללות כוונת ההגהה), שלא בא אדה"ז כלל לקבוע גדר סעודה במיני מזונות, ולא חזר בו מעיקר הדין שצריך פת לסעודת שבת. אלא רק מהדין הפרטי ד"מיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה" - שמאותם מיני לחמים (שבאם הי' אוכל מהם כשיעור הי' מברך המוציא) אפשר לצאת י"ח סעודת שבת גם כשאוכל פחות

(12) ואף אם נפרש כוונת ההגהה שרק בדיעבד (שאין לו פת או שמצטער באכילתה) יוצא י"ח סעודה, מ"מ לא נעקר שם "סעודה" ממיני מזונות אלו, ויותר מסתבר לומר שהחילוק בין ב' הסעודות לסעודה שלישית הוא בעצם הגדרתה, ולא באופן קיומה (בדיעבד או לכתחילה).

מכשיעור (ואינו מברך המוציא וברכהמ"ז), כיון שגם בברכת מעין ג' מזכירים קדושת היום¹³.

ועפ"ז ניתן לבאר, שהחידוש בסעודה שלישית (גם בקס"ד שאוכלים מזונות דוקא) הוא, שאפשר לצאת י"ח גם במינים שאין בהם קביעות סעודה (כמו קניידלעך וכיו"ב).

אבל מובן שדוחק הוא לתרץ כן בנדו"ד, כי בפועל חזינן הנהגת רבותינו נשיאינו (כמסופר ע"י אדמו"ר מהוריי"צ) וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהתוועדות קודש מידי שבת) שאוכלים בעת סעודה שלישית מזונות ששייך בהם קביעות סעודה (פת הבאה בכיסנין).

ה

ועוד, דמשיחות אד"ש מה"מ אין משמע כ"כ כהבנה זו בהגהה: הן בשיחה דידן, שמקשה דמהגהה משמע שאין חילוק בין ג' הסעודות (ודוחק לומר שבתירוצ' שיוצאים י"ח ב"איזה דבר" כולל את המזונות המבושלים דלעיל).

ועד"ז משמע בביאורו לדין פת עירוב תבשילין¹⁴, שמצוה לאכלה בסעודה שלישית דוקא (כדי לעשות בפת מצוות הרבה), שמקשה ע"כ דלדעות שאי"צ פת בסעודה שלישית הרי אין באכילתה מצות סעודת שבת כלל, כ"א ברכת הנהנין גרידא. וא"כ עדיפא לן לאכלה בסעודה השני', שבה לכל הדעות יש חיוב באכילת פת (ומסיבה זו את הפת דעירוב חצרות אכן עדיף לאכול בסעודה השני' (כמסקנת השיחה שם)). ובשוה"ג מציין את המקור לחיוב זה בשו"ע, אך "מעיר" מהגהה הנ"ל.

ומשמע דס"ל פירוש הגהה זו, שלפי' בטל ההבדל בין ג' הסעודות, ואין חיוב אכילת פת גם בסעודות הראשונות (דהא אם נשאר חיוב אכילת פת (להבדיל מהסעודה הג'), אין בכך דחי' לסברא שעדיף לאכול את הפת בסעודות אלו (אף שיוצאים י"ח גם בפת שברכתה מזונות, אך עדיין באכילת פת המוציא מקיימים מצות סעודת שבת, משא"כ בסעודה ג' שאין חיוב פת

(13) כ"כ רח"א אשכנזי בחיבורו על הל' ליל הסדר, ח"ב ע' רלט. ועיי"ש אריכות הביאור, מיוסד על פירוש הגרא"ח נאה בפסקי הסידור אות קלב.
(14) חט"ז ע' 184 הערה 17. ועיי"ש אריכות הביאור בגוף השיחה.

כלל). ומכך שאד"ש מה"מ "מעיר" מהגהה זו, משמע פירושה שגם בסעודות הראשונות הוי ברכת המוציא מצות ברכה בלבד). ועצ"ע למעשה¹⁵.

ועכ"פ לפועל, שאוכלים בסעודה ג' פת הבאה בכיסנין - נשארה קושייתנו, מהו החילוק בינה לבין שאר הסעודות?

ו

ולהבין כ"ז, יש להקדים ולברר מהות החילוק בין אכילת פת לטעימת פירות ומיני תרגימא, שמחמתו אכילת פת - אפי' כזית מצומצם - סותרת לגילוי דעוה"ב, ואילו מפירות ומיני תרגימא ניתן למלא כריסו ולהשאיר בדרגת מעין עוה"ב ש"אין בו לא אכילה וכו'" (שהרי לא מצינו הגבלה מסויימת בכמות ואופן האכילה שבזמן זה, כ"א רק ש"אי"צ פת").

והביאור בזה י"ל בפשטות, בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁶ בהסתירה בין מאמר הנ"ל (עוה"ב אין בו אכו"ש) למובן מדברי אדה"ז שסעודת הצדיקים תהי' באותה התקופה - "דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' נזון

(15) יש שהבינו משיחה זו, דגם למעשה גורס אד"ש מה"מ שאין יוצאים י"ח בפת מזונות, שהרי בגוף השיחה נוקט שלכו"ע צריך פת, ורק בשוה"ג "מעיר" מההגהה. אך פשוט דאין בכך כל הוכחה למעשה, שהרי הדיון בשיחה הוא מדוע בספרים שקדמו להגהה זו נקבעה מצות אכילת פת העירוב בסעודה ג', וע"כ היא השאלה שבזמן ההוא לכל הדעות היו צריכים פת. וק"ל.

(16) אג"ק ח"ב, סיום אגרת ר' בשוה"ג.

והנה גם בשיחה זו (בהערה 33) מביא אד"ש מה"מ את הסתירה הנ"ל, אך אינו מביא את התירוץ שבפנים, אלא "שהם ב' זמנים". וע"פ המבואר בפנים מובן, שהרי סעודה זו היא בפת (שיש בה ברכה מ"ז, שבוז גם נדחת הסברא שסעודה שלישית היא כנגד סעודת הלויית - הערה 34 שם). משא"כ ה"תועלת אחר" (לסברא המבוארת בפנים) היא דוקא לעידון הגוף. והנה, כיון דסוכ"ס לא בא הביאור (שתהי' אכו"ש לתועלת אחר) אלא לתרץ כיצד תהי' הסעודה בזמן דאין בו אכו"ש, ולפי המתבאר בפנים משמע דלא שייכא אז אכילת פת (וכן לא יובן א"כ מדוע מושללת אכילת פת בזמן סעודה שלישית) - או"ל ע"פ דברי הרמ"ע מפאנו (מאמר שבתות ה' ח"ב) שהפת באותה סעודה לא תהי' מחיטה רגילה (שלא יהי' קטגור דעץ הדעת נעשה סגור), אלא לחם מן השמיים - מצנצנת המן שנגנזה (ולהעיר מקה"ר א, י: "מה גואל ראשון הוריד לחם מן השמיים . . כך גואל אחרון"). והרי במן ניתן להרגיש את כל הטעמים, וא"כ שפיר שייך לומר שבא לעידון ותענוג.

גם גוף הגשמי, אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף.

ולכאורה אינו מפרש כאן (וכן בלקו"ת) מהי ה"תכלית אחר" שתהי' באכו"ש, היינו דאף שהאכילה תהי' גופנית והמזון ייכנס בתוך גוף האדם (שבו שוכנת נשמתו), מ"מ לא תהי' נצרכת כלל לחיבור הנשמה והגוף. ואינו מובן - אם האכו"ש אינה לצורך הגוף, מדוע עלי' להיכנס בתוך הגוף?

ז

ובדעת תחתון נראה לכאורה לקשר זה למארז"ל דלע"ל הנשמה ניזונית מן הגוף, וכמבואר בדא"ח שאז תתגלה מעלתו העצמית של הגוף, והנשמה תקבל את האור האלוקי דרך הגוף דווקא.

ואמנם "כל אותם הדברים לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו", ואין אנו יכולים להשיג באיזה אופן תהי' האכו"ש וכיצד תהי' הנשמה ניזונית מן הגוף; אך כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בשיחותיו הק'¹⁷ דמעין ודוגמת זה ישנו גם בזה"ז - בימי התעניות. כיון שע"פ חכמת הרפואה, בדרך כלל מקבל אדם חיות מהאוכל ע"י שנעשה דם וכו' שמחי' את הבשר, אך בזמן הצום הוא מקבל את חיותו מהגוף עצמו.

וביאר הענין הוא (ע"פ דברי מומחי התזונה), שע"ד הרגיל חלק המוכרח מהאוכל נעשה דם ובשר, והמתיקות שבאוכל אינו שייך לחיות הגוף (חיבור הנשמה והגוף), אלא נעשה שומן. ובשעת הצום, כאשר לא נותר מהאוכל המוכרח - ניזון הגוף מאותם השומנים שאכל קודם.

ואם שוים הדברים, נמצא דאכילת האדם המוכרחת שהיא בפת - "ולחם לבב אנוש יסעד" - היא בלבד המוכרחת לחיבור הנשמה והגוף. וזהו דרך האכילה בזה"ז - שהעיקר הוא הנשמה, והאכו"ש היא רק כפי המוכרח לקיום הגוף. משא"כ לע"ל כשתתגלה מעלת הגופים - תהי' האכו"ש ע"ד שהוא בזמן הצום, שהאוכל יעשה שומן (ולא דם ובשר, שלזה לא יצטרכו אכו"ש), והשומן (הגוף) עצמו יזין את הנשמה!

(17) שיחת עיוהכ"פ תש"נ ס"ג, ש"פ תצוה תשמ"ז ס"ז, לקו"ש חל"ג - שבעה עשר בתמוז ס"ה. ועוד.

ועפ"ז מובנת בפשטות ההדגשה שהאכילה בזמן סעודה שלישית תהי' בפירות - שאין ענינם לסעוד הגוף, אלא רק למתיקות - ומיני מזונות - שהגדרתם היא דוקא כאשר באים "לעידון ולתענוג", ואין קובעים עליהם סעודה (שהיא להזנת וקיום הגוף). שבזה מודגשת מעלת הגופים עד שהנשמה ניזונית מן הגוף.

ומרומז הוא בסיום השיחה (דחכ"א), שמביא דלע"ל תתגלה מעלת הגופים (שהנשמה תהי' ניזונית מן הגוף), ולכן "צריך לטעום איזה דבר" בסעודה שלישית - שבזה מודגשת מעלת הגוף. וע"ז אמר ר' יוסי "יהא חלקי מאוכלי ג' סעודות" - שיזכה להרגיש באכילתו את מעלת הגוף דלע"ל.

ועפ"ה הנ"ל מובן - דבאכילת פת, אין נרגשת מעלת הגוף, שהרי עיקר הפת הוא לקיום הנשמה בגוף. ודוקא בטעימה של מיני תרגימא, שאינם דרושים כלל לקיום הגוף - מורגשת מעלת הגוף ע"ד דלע"ל¹⁸.

ח

ע"פ כהנ"ל יש לבאר מה שדווקא בזמננו אין אוכלים פת בסעודה שלישית, משא"כ בזמן השו"ע לא הותרה הנהגה זו לכתחילה. וכמובא בהערה (21) שם, שהנהגה זו החלה לאחר ביאת אדה"ז מפ"ב בפעם הב' וביאורו בענין "היום לא", ומבאר הטעם שדווקא אז פעלה אמירת הדרוש שתוכל לגרום צער מאכילת פת - "לפי שאז בביאתו מפ"ב (והעיקר בפעם הב') התחיל הדא"ח להיות מצד הפנימיות דוקא".

וידוע ביאור אד"ש מה"מ בענין גאולת אדה"ז, אשר גם קודם לכן הפיץ את פנימיות התורה וכו', אלא שעד אז פירסם רק כפי המוכרח, ומאז גילה

18) ואף שידוע ביאור אד"ש מה"מ דלע"ל "מעדנים מצויים כעפר" - שיהיו חסרי חשיבות כעפר, הרי ע"כ זמן יעוד זה אינו בתקופת העוה"ב, דאכילה מאי בעי התם (לקס"ד דאין אכו"ש כלל), ובמילא עדיין לא נתבער הרע ועדיין יש כח המתאוה שבנפה"ב. משא"כ בעולם התחי' שיתבער הרע לגמרי שייכת דוקא אכילת המעדנים, ככפנים (משא"כ פת ודברים ההכרחיים לקיום האדם לא יצטרכו אז).

וכמובן שגם בימינו אלו - ימות המשיח - יש להישמר מתאוות היתר, וראה בדבר מלכות ש"פ ואתחנן (הערה 134) ש"גם דברים שיכולים להביא לידי עבירה (כמו תאוות היתר) נעשים מושללים בדרך ממילא, מצד ההסתכלות בעיני הגאולה". אלא רק בשבת (שאכילתה אינה מגשמת - כפי שאמר אדה"ז בסוף ימיו), ובוה גופא בזמן סעודה שלישית שהיא מעין עוה"ב.

ופירסם בהרחבה כטעימה מהגילויים דלע"ל. ועפ"ז מובן מה שקודם גילוי זה היתה נצרכת אכילת פת דווקא - כיון שאז היתה מודגשת מעלת הנשמה בלבד. אך עם גילוי תורת החסידות (העצם - יחידה שבתורה) נתגלתה גם מעלתו העצמית של הגוף ע"ד דלע"ל, המתבטאת באכילת ענינים של תענוג והרחבה (והרי תורת החסידות היא ה"שמן" שבתורה, המורה על תענוג).

ויתירה מזו: גם לאחר גאולת אדה"ז, ועד לדורו של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע - עדיין לא נתקבלה הנהגה זו בפשטות. וכפי שממשיך אדמו"ר מהוריי"צ¹⁹, אשר "אאמו"ר הרה"ק נבג"מ ה' מעיק לו ענין זה מהעדר אכילת שלש סעודות עד שנת רנ"ד בערך, ואח"כ איז עס רעכט געווארען".

והענין ד"שנת רנ"ד" בפשטות, הוא התחלת נשיאותו של אדנ"ע בגילוי²⁰, שחידושו המיוחד מתבטא בשמו - "דב (ותרגומו) בער", ה"מסורבל בבשר"²¹, היינו שבשרו מלא בשומן יותר מכפי הצורך. וגם אופן גילוי החסידות שלו ה' בהרחבה ובתענוג (עד שנקרא "הרמב"ם של תורת החסידות"). ועפ"ז מובן דדוקא עם התחלת נשיאותו בגילוי - נעשה ענין זה "רעכט" ובסדר קבוע.

וגם לאחמ"כ, ואף בדורו של אדמו"ר מהוריי"צ, לא היתה זו הוראה לרבים (כפי שממשיך בשיחה: "רבי וחסידים הם ב' דברים, רבי צריך להתנהג כמו שהוא הענין, חסיד כפי שהוא "מתגלגל" זה טוב, העיקר "לקרוע" משהו מעצמו . . ובכלל אי-עשי' אינו ענין"²²). ודוקא כ"ק אד"ש מה"מ מתייחס לזה באופן השייך לרבים.

(19) בשיחת ליל ב' דחה"ס תרפ"ט (שיחות קודש (תר"פ-ת"ש) ע' 87).
(20) "התחל מערבית ליל ר"ה תרנ"ד קבע מקום תפילתו בביהכ"נ במקום שהתפלל כ"ק אביו . . בכלל בשנה זו קבל עליו עול הנשיאות לכל הפרטים, כמו יחידות בקביעות, מענה על שאלות עצות הבאות בכתב, נתינת מאמרי דא"ח שאומרים - להעתיק ועוד" (חנוך לנער ע' 12).

(21) ראה לקו"ש חכ"ע ע' 315 הערה 40. וש"נ.
(22) ובשיחת ש"פ מקץ תרצ"ז (סה"ש ע' 218) במענה לשאלת אחד האם לפועל זו הוראה לרבים: "לא היתה על כך התנגדות, ומה אכפת שכן יאכלו?" (אמנם בהמשך אפ"ל שכוונתו לטעימה בלבד).

ויש להעיר, דבהמשך שיחה זו מזכיר ג"כ את "שנת רנ"ד", שבה אמר אדנ"ע מאמר ד"ה מצותה משתשקע החמה (אודות נר חנוכה), ותוכנו שמשקעים לגמרי את כח המתאווה (החום) שבגוף. ולכאורה י"ל שגם בזה מתבטא החידוש דשנת רנ"ד, דבמ"א (סה"ש תש"ב ע' 29) שמדבר על הענין דסעודה שלישית, מספר ג"כ שאדנ"ע העניק לו מאמר "נר חנוכה" משנת רמ"ג (שאז היתה (תחילת) נשיאותו בהעלם). ובמאמר זה (סה"מ ע' מד) מדגיש ד"מה שרצונו וחפצו שגם הגוף יה' בטל במציאות . . ויהי' כלי לאלקות ולא יצטרך לאכו"ש כלל

וכמבואר בדבר מלכות ש"פ מקץ, אשר ככל שמתקרבים לביאת משיח צדקנו (הנקרא בשם זה ע"ש המשיחה בשמן) הולך ומיתוסף בגילוי השמן שבתורה, שבדורות שלפנ"ז לא ניתנה רשות לגלותו - כשם שהשמן בפ"ע מזיק לגוף²³. ובדורנו נעשה דבר המוכרח כמזון (ואף יותר מנגלה דתורה)!

וי"ל שמגילוי השמן הרוחני שבתורה נשתלשל בגשמיות, שניתן הכח לאכילה באופן ד"נשמה ניזונית מן הגוף", שמודגשת מעלת הגוף ו"מסורבל בבשר" באופן של מתיקה ותענוג דוקא.

ט

ואולי יש לבאר עפ"ז גם לשון אדה"ז בשו"ע, דאף ש"אין צריך לצער את עצמו לאכול, שסעודות השבת לעונג ולא לצער, אבל החכם עיניו בראשו שלא למלאות בטנו בסעודת הבוקר כדי ליתן מקום לסעודה שלישית". היינו שהחכם צריך לדאוג לכתחילה שלא יבוא לידי צער מאכילת פת (וכביכול אפשר ללמוד מכאן שהחכם צריך להימנע ח"ו מלימוד תורת החסידות);

דהנה בפל"ה בתניא מביא דברי הינוקא בביאור הלשון "החכם עיניו בראשו" - דהלא כל אדם עיניו בראשו. אלא דפירוש "בראשו" הוא באור השכינה ששורה על ראשו, הצריכה לשמן. דגוף האדם הוא הפתילה, והמצוות הן השמן לאור השכינה. ומבאר הטעם שאין הנשמה עצמה יכולה להיות שמן, כיון שאינה בטילה ומתאחדת עם האור.

אמנם, בנוגע לגוף עצמו לא קס"ד מעיקרא שיוכל להיות שמן לאור השכינה, שהרי בזה"ז אין הגוף יכול להיות בטל במציאות (בכ"ש מהנשמה). אבל לע"ל, כשתגלה מעלת הגוף, יהיה דוקא הגוף בטל במציאות, עד שגם הנשמה תקבל את גילוי העצמות דרכו.

ואולי יש בזה רמז, ש"החכם עיניו בראשו" - היינו שביחס לדרגא זו, שבה יש לדאוג לשמן עבור גילוי השכינה, והגוף עצמו הוא פתילה בלבד - אכן

- אי אפשר להיות עכשיו, כ"א לע"ל". ובוה מודגש עוד יותר החידוש דאדנ"ע משנת רנ"ד - שגם הגוף מתברר.

23) ובהערה (68) שם ד"הטעם שגם בדורות האחרונים ה"ז "שמן" שאינו ראוי לשתי' מצד גודל מעלתו (ולא כמו יין ומים) - כיון שגם כשנעשה מוכרח כמזון (שנעשה דם ובשר כבשרו), ה"ז באופן שניכר ונרגש שהוא למעלה מהאדם (ע"ד "תכלית הידיעה שלא נדעך").

נדרש לדאוג שתהי' אכילת פת. משא"כ בדרגת העצמות, שבה מודגשת מעלת הגוף - הרי אדרבה, יש לאכול דוקא מיני תרגימא, כנ"ל.

[ומרומז גם בהמשך הפרק, שמביא טעם נוסף למעלת המצוות על הנשמה עצמה, שעל ידם מתברר גם כח העשי' שבגוף. ובזה מרומזת מעלת הגוף על הנשמה].

י"ד

עפ"ז יש לבאר גם ההבדל בין סעודה שלישית לשאר הסעודות - דאף שגם בהם ניתן לצאת בפת שברכתה מזונות, הרי להיותם סעודות שנועדו בפשטות להזנת הגוף (הן סעודת הלילה שעל האדם להיות רעב עבודה משעה עשירית, ובפרט סעודת היום שהיא אכילתו הראשונה של האדם), במילא גם כשאוכלים בהם מיני תרגימא הרי אין זו סעודה בשלימות (וכפי שהוא בנוהג האדם גם ביום רגיל, שכשאוכל מיני מתיקה בתחילת היום, ה"ז רק להשקיט רעבונו עד שיאכל פת).

ויתירה מזו - היתר זה, שאין מוכרחים לקבוע סעודה על פת (ולברך המוציא) בכדי לצאת י"ח סעודות שבת, אמר אדה"ז רק "בסוף ימיו", דהיינו לאחר גאולתו הנ"ל. וי"ל דלאחר שנתחדשה המציאות שאפשר לקרוא שם "סעודה" על עידון ותענוג (מחמת הגילוי המיוחד דשמן שבתורה), פסק אדה"ז שאפשר לצאת בזה י"ח (אם כי לא בפירות) גם בסעודות הראשונות.

וגם לאחר שחזר בו, הרי אפילו אדנ"ע נטל את ידיו לסעודות הראשונות (כמובא בשיחות הנ"ל), וגם כ"ק אד"ש מה"מ בראשית שנות נשיאותו נהג ללכת לביתו הק' לאחר ההתוועדות, ולאכול סעודה בפת²⁴. ורק מאז שנת תשמ"ח²⁵ נוהג אד"ש מה"מ לאכול מזונות גם בסעודה השני²⁶. ולכאז' י"ל

(24) וראה בשיחת ש"פ בלק תשט"ז (שמאריך בביאור ההנהגה בסעודה שלישית), שבסעודה השני' "דארף מען געוויס האבן פת".

(25) ראה בקונטרס כ"ב שבט תשנ"ב, שמיום זה החלה התקופה השייכת לימות המשיח - סיום צחצוח הכפתורים.

(26) ראה ג"כ דבר מלכות ש"פ ויחי תשנ"ב (בסופו): "הסעודה (יין ומזונות) בהתוועדות דיום השבת, שהוא מעין דוגמת "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

שמבואר ע"פ הנ"ל - דדוקא בימינו אלו ימות המשיח ישנו הגילוי דשמן בפ"ע, ע"ד המעלה דלע"ל שהנשמה ניזונית מן הגוף²⁷.

(27) אלא שבסעודה שני' אין דיוק לאכול במזונות, אלא רק היתר - שגם על זה שייך שם סעודה. משא"כ בסעודה שלישית שהיא מעין דלע"ל, יש ענין מיוחד להדגיש זאת.



פי' התוס' ד"ה "מאי קמ"ל"

הת' צבי הירש שי' מיידנצ'יק
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

איתא במשנה (ריש ב"ב): השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים את הכותל באמצע.

ובדף ג' ע"א: לישנא אחרינא אמרי לה סברוה מאי מחיצה פלוגתא, דכתיב וטהי מחצת העדה, וכיון דרצו בונים את הכותל בעל כורחן, אלמא היזק ראייה שמיה היזק. אימא מאי מחיצה גודא . . . וטעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו, אלמא היזק ראייה לאו שמיה היזק . . . אלא מאי פלוגתא, אי הכי שרצו לעשות מחיצה, שרצו לחצות מבעי ליה. כדאמרי אינשי תא נעביד פלוגתא. ואי היזק ראייה שמיה היזק, מאי איריא רצו אפי' לא רצו נמי. א"ר אסי א"ר יוחנן, משנתנו כשאין בה דין חלוקה, והוא דרצו. מאי קמ"ל דכי לית ביה דין חלוקה כי רצו פליגי, תנינא אימתי בזמן שאין שניהם רוצים, אבל בזמן ששניהם רוצים אפילו פחות מכאן חולקין.

ובתוס' כתב: מאי קא משמע לן בשאין בה דין חלוקה. אף על גב דקא משמע לן דשמיה היזק ה"פ מאי קמ"ל במאי דאירי באין בה דין חלוקה לישמענין בשיש בה דין חלוקה [אף על גב דלא רצו] (כשרצו) פלגי תימה הא קמ"ל דאפילו באין בה דין חלוקה דאיכא למימר על מנת לעשות גודא לא איתרצאי כדפירש לעיל.

ומבאר המהרש"א את קושיית התוס':

ופי' לבריהם דודאי מהך מתני' דבזמן ששניהם רוצים אפי' פחות מכאן יחלוקו ליכא לאוכוחי דשמיה היזק דא"כ אדמקשה הכא תנינא לפרוך לעיל להאי לישנא דלא שמיה היזק, אלא דהך מתניתין אף לפי סברת המקשה דלא ידע דאיירי במסיפס גרוע מ"מ הוה ידע דמצי איירי יחלוקו במסיפס גויל וגזית מלא חלונות כמ"ש התוס' לעיל, ולזה כתבו התוספות אף על גב דאיכא למימר דמתניתין דהכא אשמעינן דשמיה היזק והך מלתא הא לא שמעינן ליה מהך דהתם כמ"ש דאיכא לאוקמי במלא חלונות.

ותירצו דה"פ והכי פריך דאי בעי לאשמועינן הך מלתא דשמיה היזק לישמעיעין ליה ביש בה דין חלוקה אף על גב דלא רצו, אלא ע"כ דלא בא לאשמעינן עיקר מלתא במתני' אלא הך מלתא דכי רצו פלגי בע"כ ולא אמרי' דלא הוי אלא קנין דברים וכדמסיק לקמן, ואהא פריך דהך מלתא תנינא בסיפא בזמן ששניהם רוצים כו' ומשני דאי ממתני' דהתם ה"א דכי רצו פלגי במסיפס של קנים תקועים בארץ קמ"ל הכא דבעינן כותל גמורה כמנהג המדינה בגויל וגזית כו', ואהא הקשו התוס' דאכתי מאי פריך מעיקרא דאימא שפיר דקמ"ל דשמיה היזק באין בה דין חלוקה דלא נימא ע"מ לעשות גודא כו'. עכ"ל.

אמנם הקשה המהרש"א: אך יש לדקדק לתמיהתם דהך סברא דע"מ לעשות גודא לא איתרצאי שפירשו לעיל הוא מכח תמיהת ר"י דלעיל, והשתא הא אין מקום לתמיהת ר"י דהא קושטא הוא דתלמודא מסיק הכא דלא אתא כלל לאשמועינן דשמיה היזק אלא דאשמעינן דרצו פלגי בע"כ אף לעשות גודא ולא סגי במסיפס. עכ"ל.

ואולי י"ל דהא דמשנתנו מדברת בשאין בה דין חלוקה והחידוש הוא שפלגי בכותל זה מצד דין היזק ראייה, שלכן אם הם רוצים לחלוק לא סגי במסיפס בעלמא וצריך כותל כי היזק ראייה שמיה היזק. וזוהי קושיית תוס', שהגמ' שואלת מהו החידוש באין בה דין חלוקה, ומקשה ע"ז התוס' דהחידוש הוא שרצו פלגי בכותל כי היזק ראייה שמיה היזק.

ובסגנון אחר דהמהרש"א מנתק כביכול את החידוש שרצו פלגי בכותל מהדין דהיזק ראייה ולכן מקשה מהי קושיית התוס' (דהרי כאן לא איירי בדין היזק ראייה, דא"כ היינו מביאים זאת בדף ב, ב כנ"ל), אבל אם אמרינן בהחידוש דרצו פלגי בכותל הוא מצד דין היזק ראייה מובנת קושיית תוס'.

ולכאורה נראה שכך לומד המהר"ם, דהחידוש דרצו פלגי בכותל היא מצד דין היזק ראייה. ובהקדים שהמהר"ם מגיה בדברי התוס' וגורס ותיריך במקום ותמה, ומסביר דותימה זהו טעות סופר או שהיה כתוב ותי' שהכוונה תירץ והסופר טעה וכתב ותימה, ומסביר את דברי התוס' כך:

והמשך דברי התוס' כך הם אף על גב דקמ"ל דשמיה היזק רוצה לומר דלא אתי התנא לאשמועינן דכיון דרצו חולקין דזה כבר תנינן, אלא אתא לאשמועינן דכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחן משום היזק ראייה דשמיה היזק א"כ מאי פריך מאי קמ"ל הא טובא קמשמע לן.

ופירשו התוס' דהכי פריך מאי קמ"ל במאי דאיירי באין בו דין חלוקה וביה אשמועינן דהיזק ראייה שמיה היזק לישמעין דשמיה היזק ביש בה דין חלוקה, אלא ודאי הא אתא לאשמועינן דבאין בה דין חלוקה אפי' הכי כי רצו פלגי ואין אחד מהם יכול לחזור והא תנינא חדא זימנא אימתי וכו', ומשני התרצן הא קמשמע לן וכו' ר"ל דלעולם שמיה היזק אתא לאשמועינן ואי הוה אשמועינן ביש בה דין חלוקה הוה אמינא דבאין בה דין חלוקה אף על גב דנתרצו לחלוק לא מחייבין לחלוק בכותל אלא במסיפס בעלמא, משום דמצי למימר על מנת לעשות גודא לא אתרצאי קמ"ל דאפי' באין בה דין חלוקה מחייבין להו לחלוק בכותל. עכ"ל.

ומשמע מדבריו דזה שרצו לחלוק שאין בה דין חלוקה ומחייבין בכותל הוא מצד היזק ראייה שמיה היזק כנ"ל, ולפי"ז לכאורה מתורצת קושיית המהרש"א.

מחלוקת הרשב"ם ותוס' בסוגיא דשטרא זייפא

א' התמימים

איתא בגמ' (ב"ב לב, א-ב): "ההוא דאמר לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? א"ל: מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה: שטרא זייפא הוא; גחין לחיש ליה לרבה: אין, שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לו לשקר? אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא. אמר ליה רב יוסף: אמאי סמכת? אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא."

היינו, דנחלקו רבה ורב יוסף במקרה זה (דמודה ששטרו מזוייף אך היה לו שטר כשר שאבד): לדעת רבה יש להאמינו במיגו שאם שהיה יכול לטעון ששטר זה הינו שטר כשר; אך לדעת רב יוסף אין להאמינו בכך כיון שאין סומכים על שטר שהוא עצמו מודה שהוא מזוייף.

והנה, בהסברת מחלוקת רבה ורב יוסף נחלקו הרשב"ם ותוס' (ועוד ראשונים), דכתב הרשב"ם על דברי רב יוסף - דאין לומר מיגו במקרה זה כיון שסמכין על שטר מזוייף - וז"ל (ד"ה "אמאי קא סמכת אהאי שטרא"): "דהא שני חזקה ליכא והאי שטרא חספא בעלמא הוא, וכיון דאודי אודי. ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא ששתי טענות יכולות להיות אמת אותה שהוא טוען ואותה שהוא היה יכול לטעון ולא טען דאמר' מיגו; אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא, והיאך נאמר מה לו לשקר בשטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא והלא מודה שהשטר פסול והודאת בעל דין כמאה עדים, ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר".

היינו, דכיון שהוא מודה בכך ששטר זה מזוייף הוא, ע"כ הוי כמיגו במקום עדים דאין נאמן בכך.

אך תוס' מקשה ע"כ, דכתב וז"ל: "תימה דליהמניה במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא". היינו, דכיון שמה שאנו מחזיקים שטר זה כמזוייך הוא מהודאתו, א"כ מדוע לא אמרינן שיהיה נאמן על כך שהיה לו שטר כשר אחר, מתוך שהיה יכול לטעון ששטר זה "שטרא נעליא הוא".

ולכך תירץ תוס' דהא דלא אמר' מיגו במקרה זה הוא כיון שלא אמרינן מיגו להוציא ממון, ואת לשון רבה ("אמאי קא סמכת וכו'") הסביר ד"מה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום, דקרקע בחזקת בעליה קיימא כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס".

ויש להבין את סברות מחלוקתם, דלכאורה נראה דשיטת תוס' מובנת, דכיון שכל מה שאנו מחזיקים שטר זה כמזוייך הוא מהודאתו, א"כ אי"ז מפריע כלל להאמינו שאמנם שטר זה מזוייך, אך היה לו שטר כשר - מיגו שהיה יכול לטעון ששטר זה כשר. ואי"ז דומה למיגו במקום עדים דאז העדים הסותרים את טענתו אינם חלק מטענתו; משא"כ הכא שזהו חלק מטענתו הנאמנת מטעם מיגו.

אך יש להבין את שיטת הרשב"ם, דס"ל דהוי כמיגו במקום עדים כיון שמודה המחזיק ש"שטרא זייפא הוא".

ויש לומר ביאור שיטתו, דהנה במקרה זה נראה ברור דמה שלשיטת רבה המחזיק נאמן מדין מיגו הוא רק כאשר מביא בידו שטר (שעליו מודה שהוא מזויף), אך ודאי שאין לומר שיהיה נאמן גם כאשר אין בידו שטר וטוען ששטרו אבד, מיגו שאם היה רוצה היה מזייף שטר וטוען ששטרא מעליא הוא.

ועפ"ז יש לומר דזהו טעמו של הרשב"ם; דכיון שכל נאמנות המיגו היא משום שבידו של המחזיק ישנו שטר, א"כ כיון שהוא עצמו מודה ששטר זה מזויף, לכן לא נאמינו במיגו לשיטת רב יוסף.

אך לפי"ז יש להבין לאידך גיסא, מדוע לשיטת תוס' ניתן בכ"ז לומר מיגו במקרה זה. ויש לומר דלשיטתו, ע"ד שניתן לומר מיגו כאשר בידו שטר, כן נוכל לומר כך כאשר אין בידו שטר:

דהנה אכן הרמב"ן הקשה על דברי הרשב"ם וז"ל: "פירשה הרב רבי שמואל ז"ל בפירושו ואיני מבין דבריו. ולענין הדין בגמרא עצמה תמה הוא למה לא יהא אדם נאמן לטעון על פה במגו דיכול לתבוע בשטר, והא אפילו מגו דתלוי במעשה ומחוסר מעשה נמי אמרינן, כדאמרינן בעלמא (לק' קל"ד ב') שהרי בידו לגרשה". עכ"ל.

היינו דלשיטתו אכן אין הבדל אם מחזיק בשטר או שאינו מחזיק, דבשניהם נוכל לטעון שיהיה נאמן במיגו.

ומטעם זה מסביר הרמב"ן את דעת רב יוסף כפי שביאר זאת תוס' - דזהו מטעם ש"לא אמרינן מיגו להוציא".

וכיון דחזינן דתוס' והרמב"ן שוים באופן הסברת דעת רב יוסף, הנה ניתן לומר ג"כ דע"ד שיטת הרמב"ן היא ג"כ שיטת התוס', דהכרחו לבאר שלא כדעת הרשב"ם היא ג"כ כשיטתו, דכיון שאין הבדל כלל וגם כאשר אין שטר בידו של המחזיק בכ"ז טענינן מיגו,

א"כ נמצא דאין נאמנותו נעמדת רק על כך שמחזיק בשטר, ומטעם זה ג"כ אין לומר שכיון שהוא עצמו מודה ששטר זה מזויף, ע"כ לא יהיה ניתן לומר מיגו במקרה זה.

בגדר רשות הרבים

הת' מנחם מענדל שי' אפל
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בגמ' שבת (ו, א) איתא: "ת"ר ד' רשויות לשבת . . ואיזו היא רה"ר, סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה".

ובנוסף לכהנ"ל צריך גם שיהא רחב ט"ז אמה על ט"ז אמה, כפי שאומרת הגמ' בהמשך (בדף צט, א) "דרך רה"ר שש עשרה אמה" (וכן הביא כאן רש"י בד"ה ומבואות - "של עיר רחבים י"ו אמה").

והנה מצינו מחלוקת בין הפוסקים, האם כחלק מהגדר והתנאים של רשות הרבים צריכים שיעברו במקום שישים ריבוא אנשים - או שאין צורך בתנאי זה.

יש שכתבו¹ שצריך שתהא זו דרך שעוברים בה שישים ריבוא, ואם אין עוברים אינו רה"ר (או² שאמנם אין צריך שיהיו שם בפועל שישים ריבוא, אלא שתהא דרך שעוברים בה - בדרך כלל - שישים ריבוא).

וי"א³ שאין צריכים שיהיו שישים ריבוא עוברים בו, וגם אם לא עוברים ה"ז בכלל רה"ר.

והנה, מקור דעת הסוברים כהשיטה הא' הוא (כפי שמביא התוס', ועד"ז כתב ברש"י עירובין נט, ב), מהא דאיתא בגמ' (שם) בתירוץ להא דהבביתא דד' רשויות לשבת אינה מביאה ג"כ את המדבר, שהרי המשכן היה במדבר וכל מלאכת הוצאה לומדים מהמשכן - וא"כ היה צ"ל המדבר רה"ר, ומתנצת הגמ': "כאן בזמן שישאל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה".

(1) רש"י עירובין ו, ב ד"ה "ירושלים"; תוס' שבת ו, ב ד"ה "כאן בזמן שישאל שרויין במדבר", ובדף סד ע"ב ד"ה "רבי"; רא"ש עירובין שם. וכן פסק בטור סי' שמה ס"ז ועוד.

(2) כדעת הריטב"א שבת ו, א.

(3) ראה רמב"ן עירובין נט, א. וכן משמע דעת הרמב"ם (הל' שבת ריש פי"ד) ובמ"מ שם כותב ש"אין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר".

ומכאן מוכח לכאורה, דרה"ר נחשבת רק כאשר עוברים בה שישים ריבוא - כפי שהיה במחנה בני ישראל במדבר, דאל"כ מהו הטעם לחלק בין הזמן שהיו בנ"י במדבר לבין זמנים אחרים.

ב

ומעתה יש להבין להשיטה הב' - שאין צורך בשישים ריבוא לגדר רשות הרבים:

א. מהו החילוק בין "זמן שישראל שרויין במדבר" - דאז חשיב המדבר רשות הרבים - לזמן הזה דאין הוא אלא כרמלית?

ב. מדוע לא נלמד מדגלי מדבר (כמו שלמדים כל הוצאות שבת) - שם היו שישים ריבוא - שצריכים שיעברו במקום?⁴

וי"ל ע"פ מש"כ בכסף משנה (לתרץ שאלת המ"מ על הרמב"ם הנ"ל הע' 3) בשם הר"א בן הרמב"ם, שמפרש את הגמ' באופן הפוך - שבזמן שבנ"י היו שרויין במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו, היה המדבר לגביהם כמו בקעה ושדה וכיו"ב, אבל בזה"ז - שכל הרוצה הולך ועובר בתוכו - הרי המדבר הוא רשות הרבים.

ולפי"ז א"ש, שאין ללמוד מהמדבר בענין זה, כי היכן שחנו בני ישראל היה לזה גדר של בקעה ושדה.

והנה בפמ"ג (שו"ע שם) כתב בשם הגר"י מדוקלא (עפ"י התוס' בחולין פח, ב ד"ה אלא), שבזמן שבנ"י היו במדבר הייתה קרקע המדבר מצמחת, ובמילא אין רשות להלך בה ולכן הייתה בגדר של רה"י. משא"כ בזמן הזה היא רה"ר כיון דיש רשות לכל אחד להלך בה, וכל מקום שיש רשות להלך הוה רה"ר ואין צריך ס' ריבוא.

(4) וראה ג"כ בחידושי שבט הלוי (להגר"ש וואזנר), על הגמ' בשמעתין.

ולפי דבריו יתורצו ב' הקושיות דלעיל.

ג

והנה, יש להקשות בזה - כיצד עי"כ שבני ישראל שהו במדבר במקום מסויים נגרם שכל המדבריות בעולם יהפכו לרה"ר (או לרה"י כפי' הגר"י מדיקלא או לכרמלית כדעת ר"א בן הרמב"ם) - דהרי מסתימת לשון הברייתא "איזו היא רה"ר . . והמדבר" משמע דקאי על כל המדבריות בעולם.

[והנה לדעת ה'אור החיים', הפירוש "כאן בזמן שבני ישראל שרויין במדבר" הוא דבזמן שבני ישראל היו במדבר אזי היה נוגע לכתוב זאת, אולם בזמן הזה - שאין מצויין במדבר - אין זה נוגע לפועל וממילא אין טעם להזכיר מדבריות בברייתא, ובאמת אה"נ שמדבריות נחשבים לרה"ר גם בזמן הזה, ולכן מביא זאת הרמב"ם להלכה - שמדבר הוא רשות הרבים. ולשיטתו לא קשיא מידי⁵, אבל עדיין צ"ע לשאר השיטות].

ובשיטה להר"ן הביא בשם הרא"ה שתי אפשרויות להסביר את הגמ' "כאן בזמן שהיו ישראל כו" - אופן א': "דבזמן שישראל שרויין במדבר היה מקום שהיה בו רה"ר, ואע"ג דלאו מקום קבוע, שפעמים היו כאן ופעמים כאן". ואופן שני: "שבאותו זמן אפילו שאר מדברות שהיה להם דרך לשם אותו מדבר הו"ר רה"ר".

ולפי"ז מחוור, דאכן אין הפירוש שכל המדבריות היו רה"ר, אלא רק המדבריות שהיה להם דרך למדבר בו שהו בני ישראל היו רה"ר.

והנה בביאור הלכה (סי' שמה ס"ז ד"ה "שאין בסופו") כתב, שהמעשה דהמקושש עצים היה הרחק מן המחנה (ולומד זאת ממ"ש⁶ "וימצאו אותו"). ולפי"ז מסביר ב'משנת שבת' (ע' קמא) שאין קושיא על פירושו של ר"א בהרמב"ם ממקושש עצים - משום שהמקושש היה מחוץ למחנה ושם היה זה בגדר דרה"ר, אך במחנה - דבו "מחנותיהם היו סדורים בו" - היה לזה גדר דבקעה.

(5) דהרי רה"ר אינו תלוי בכך שיהיו בו רבים, והראיה - שגם בזמן הזה - דלא שכיחי רבים במדבר - עדיין הוא נחשב לרה"ר, ולכן א"ש דמדבר הוא רה"ר.

(6) במדבר טו, לב.

ומכאן משמע, דבאמת מחנה ישראל לחוד ומדבר לחוד [אלא דעדיין צ"ע מדוע נחשב המדבר לרה"ר, הרי גם אם אין צורך שיעברו בו ס' ריבוא עכ"פ צריך שיהיו בו רבים⁷? ויש לומר, דמכיון שבני ישראל היו שרויים במדבר (אע"פ שמחנה בני"י עצמו היה נחשב רה"י או כרמלית), ה"ז נקרא דשכיחי בו רבים במדבר כולו].

ד

אלא דעדיין יש להבין לדעת האומרים דמחנה ישראל עצמו לא היה לו גדר רה"ר, כיצד לומדים מלאכת הוצאה ממלאכת המשכן - הרי אז לא הייתה שם רשות הרבים כלל!

והנה בחדושי חתם סופר (שבת ו, א ד"ה "מתקיף") כתב, דע"פ דברי הכס"מ נראה שרק מהשנה השניה בה היו בני ישראל במדבר, דאז סודרו הדגלים, לא היה למדבר גדר רשות הרבים, אבל בשנה הראשונה - שבה הייתה נדבת המשכן - ע"ז נאמר "ויצו משה ויעבירו קול במחנה", שמשה הזהיר את בני"י שאין להוציא את התרומה בשבת, שהרי אז (בשנה הא') היה המדבר נחשב לרה"ר, כיון דזה היה קודם שסדרו את המחנות.

ולפי"ז מתורצת אף שאלה הא' הנ"ל.

אך עדיין צ"ל, כיצד הופכים כל המדבריות לרשות הרבים עי"ז שבני"י נמצאים באחד מהם בלבד.

וב'דברי יחזקאל' (סי' ה אות כג) כתב, שדוקא בזמן שהיו ישראל באהליהם היה נחשב המדבר לכרמלית, אך בזמן המסעות היה חוזר המדבר ונעשה רשות הרבים אפי' בזמן שהיו דגלי המדבר מסודרים.

וי"ל בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג (שיחה א לפרשת מסעי), שגם החניות דבני ישראל במדבר היו חלק מהמסעות עצמם ולא ענין נפרד מהם, ובוה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ הא דהתורה מונה את סדר החניות דבני"י בשם "אלה מסעי בני ישראל".

(7) וראה בס' חפץ ה' כאן, דמוכיח ש"אפי' היו מצויים בסוף המדבר קא חשיב לרה"ר", דאל"כ - (א) הגמ' הייתה צריכה לומר "בזמן שמצויין הרבים", ו(ב) פשיטא, ומאי אתא לאשמועינן.

ועפ"ז א"ש, דבאמת כל זמן שבנ"י היו במדבר היה המדבר רה"ר, כיון דבכל הזמן הזה (אף בזמן המסעות) היה המדבר בגדר ד"רבים מהלכים בו".

ה

ועדיין יש להבין, דהרי רוחב רשות הרבים - דהוא ט"ז אמה - נלמד ממחנה לוי, כמ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' שמה סי"א) "איזו היא רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לויים שבמדבר".

וע"פ המבואר לעיל צלה"ב, דאם כל המדבר כולו היה נחשב לרה"ר, מדוע למדים רק מרוחב הדרך במחנה לוי, הרי הליכת בני ישראל במדבר הפכה את כל המדבר לרה"ר כנ"ל, ומהי הראי' שט"ז אמה חשיב רה"ר - הרי זה שמחנה לוי היה רה"ר הוא בפשטות מפני שהיה בתוך המדבר!

גם צריך להבין לשיטת הרמב"ם, מדוע נחשב המדבר לרשות הרבים גם כיום, הרי רבים אינם מצויים בו.

ואוי"ל הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ בהו"ב תנש"א (סעיף ב), וזלה"ק: "מדבר" - "מקום הפקר" - הוא מקום שאין עליו בעלות, לא בעלות של יחיד, וגם לא בעלות של רבים (כמו "רשות הרבים", רשות שהיא בבעלות הרבים), ובגלל שאין עליו בעלות יכול כל מי שרוצה לבוא ולזכות בו, "כל הרוצה לקבל יבוא ויקבל". . "מדבר סיני" - מקום הפקר, ולא מקום שבבעלותם של כל בני (כרשות הרבים וכיו"ב), עכ"ל.

ו

והנה, הגאון הרוגטשובר הביא⁸ ב' אופנים בגדר הפקר: א) בעל הבית מסלק את בעלותו מהחפץ המופקר והוא אינו שייך מעתה לאף אחד. ב) ע"י ההפקרה "מקבלים" כל האנשים זכות וקנין בחפץ.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרמב"ם (והאור החיים) ושאר המפרשים - דלדעת הרמב"ם פי' הפקר הוא כהאופן הב' הנ"ל, שהחפץ נעשה "שייך"

(8) צפע"נ הל' נדרים פ"ב הי"ד, הובא בלקו"ש חט"ז ע' 136, וש"נ.

לכולם, וע"כ המדבר - דהוי מקום הפקר⁹ - שייך לכולם, ולכן ה"ה כרשות הרבים.

אבל לשאר השיטות, הפקר פירושו שאינו שייך לאף אחד בעולם (כאופן הא' בדברי הרוגוטשובר), ולכן המדבר בזמן הזה אינו רה"מ¹⁰.

גדר "לא פלוג רבנן"

הת' מנחם מענדל שי' טל
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

כתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות שבת ה"א): הדלקת נר בשבת אינה רשות. . . וחייב לברך קודם ההדלקה ברוך אתה וכו'. עכ"ל. ובפשטות הטעם שמברכים קודם ההדלקה הוא כיון שכל המצוות צריכות עובר לעשייתן (כמ"ש בהלכות ברכות פ"א), אבל המרדכי כתב (בפרק במה מדליקין) שאם מברכת קודם ההדלקה הרי זה כאילו קיבלה שבת בפירוש ואסורה להדליק לכן תברך אחר ההדלקה.

ופסק הרמ"א (או"ח סרס"ג ס"ה): "וכדי שיהא (הברכה) עובר לעשייתה לא יהנה ממנה עד לאחר הברכה ומשימים את היד לפי הנר אחר ההדלקה ומברכים, ואחר כך מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה, וכן המנהג".

ואשת הגאון רבי פאלק הכהן בעל הדרישה חידשה שביום טוב שמותר להדליק בו נר תברך ואחר כך תדליק כדין כל המצוות שמברכים לפני עשייתן, וכתב ע"ז המג"א (שם סק"ב) שלא חילקו חכמים בברכות לברך פעם קודם עשייתן ופעם אחריהן, אלא כיוון שבשבת מוכרחים לאחר את

(9) רמב"ם ריש הלכות זכיה ומתנה. וראה גם במדב"ר פ"א, אות ז' במדבר. . . חנם לכל באי עולם".

(10) וראה ג"כ בצפע"נ הל' שבת פ"ד ה"א, וש"נ.

אלא דלפי"ז דרוש ביאור, דהרי בדב"מ שם אומר כ"ק אד"ש מה"מ (סי"ב) מצד אחד שמדבר לא הוי כמו רה"ר ומצד שני כותב שהתורה נתנה דוקא במדבר כדי להדגיש שהיא שייכת לכל אחד מישראל וכ"א יכול ליטול בה חלק, ובהע' 107 שם: "כי הפקר הוא לא רק סילוק הרשות אלא גם נתינת רשות (וזכות וקנין) לכאז"א ליטול הדבר המופקר" ומציין לצפע"נ הנ"ל. וצ"ע.

הברכה לאחר ההדלקה הוא הדין גם ביו"ט. והביא ראיה מברכת נטילת ידיים (או"ח סקנ"ח) - נהגו שלא לברך עד אחר הנטילה משום שלפעמים אין ידי נקיות (ואסור להוציא שם שמיים מפיו) תקנו כן בכל פעם לנטילת ידיים (גם כשידיו נקיות).

אבל הנודע ביהודה הצדיק את חידושה של הנזכרת ואמר כי היא "אשה אשר נשאה ליבה אותה בחכמה", כי רק כשנוסח הברכה הוא אחיד כמו גבי נטילת ידיים לא חלקו חכמים לברך פעם לפני עשיתה ופעם אחריה, אבל גבי הדלקה יש נוסח שונה ביום טוב מבשבת לכן בשבת אחר ההדלקה וביום טוב לפני ההדלקה.

והיינו שהמ"א לא הסכים עם אשת בעל הדרישה כיוון שסובר שאין חילוק בין יו"ט לשבת אע"פ שנוסח הברכה אינו אחיד, משא"כ הנודע ביהודה הסכים שיש חילוק בין יו"ט לשבת בשונה מברכת נטילת ידיים כיון שנוסח הברכה אינו אחיד.

ויש לבאר בד"א את המחלוקת. ובהקדים, דהנה כתב בספר גליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל (גיטין ה, א) על דברי הגמ' "שלא תחלוק בשליחות": ודע שסברא זו שלא תחלוק הוא סברא של השוואת המידות. . והיינו ג"כ טעמא דאמרינן בכ"מ דלא פלוג רבנן, וכמובן. וע' חידוש בזה בפנ"י ברכות דף ל' ע"ב ד"ה אמר ר' ענן כו' דכתב אהך בטעה ולא הזכיר של ר"ח בתפילת ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין בית דין מקדשין את החודש אלא ביום, וכתב שם הפנ"י בפירושו דמהאי טעמא דאין בי"ד מקדשין כו' לא היה ראוי להזכיר כלל של ר"ח בתפילת ערבית אלא שהשוו חכמים מדותיהם להזכיר גם בשל ערבית ועל כן בדיעבד אין מחזירין אותו כיוון דאין בו טעם העצמי רק משום השוואת המידות ע"ש. ולפי זה בכל מקום שמצינו הך דלא פלוג רבנן כו' ושלא תחלוק כו' להשוואת המידות לא יהיה הדבר לעיכובא רק לכתחילה ואפי' במידי דמעכבא מדרבנן, ודבר זה צריך ברור בכולי תלמודא ואכ"מ. עכ"ל.

ועפ"ז יש לומר (עיין מש"כ בספר פלפולים בצאת ישראל ממצרים בגדר שלא תחלוק בשליחות דזהו ג"כ יסוד מחלוקת רש"י ותוס' שם, ובעז"ה אכתוב עוד בזה בקובץ הערות שיצא לאור ע"י ישיבתנו תות"ל תו"א שזהו ג"כ יסוד מחלוקת ב' הפי' בפרישה בדעת הרמב"ן בהלכות תערוכות) דזהו יסוד המחלוקת של המ"א והנודע ביהודה, אם מה שלא רצו חכמים לחלק בברכות הוא גזירה ואין זה עצמי, ולכן בדיעבד לא יהיה הדבר לעיכובא

וכדברי הנ"ל, או שלא רצו לחלק והגזירה היא עצמית ואפי' בדיעבד (ומה שאין חוזרים בר"ח הוא מצד סיבה צדדית ש"אין בי"ד מקדשין את החודש אלא ביום").

דהסברא בדברי המ"א היא שהגזירה היא עצמית, ולכן כיוון שלא רצו חכמים לחלק בברכות שבכולם יברכו לאחר ההדלקה א"כ הגזירה היא עצמית, וכשם שבשבת צריך לברך אחרי ההדלקה כך גם ביו"ט. ואף שנוסח הברכה אינו אחיד בשונה מברכת נטילת ידיים אין זה נוגע, דכיון שלא חלקו הרי כאילו יו"ט מצד דיני יו"ט גורם שיברכו אחר ההדלקה.

משא"כ הסברא בדברי הנודע ביהודה היא שהגזירה דלא תחלוק היא עצמית, ועדיין יש לחלק בין יו"ט לשבת, דכיון שנוסח הברכה אינו אחיד מלכתחילה חכמים לא גזרו, כלומר אין מקום שאנשים יטעו שלכן חכמים יגזרו שלא תחלוק, אפי' אם נאמר שכשגוזרים שלא תחלוק היא באופן עצמי.

וי"ל דהלשון "שלא חלקו חכמים בברכות" משמע אף שהנוסח אינו אחיד, כלומר דגם שם ישנה הגזירה שלא תחלוק, ורק שהסיבה שמחלקים היא כיון שהגזירה אינה עצמית.

חסידות

גוף החומרי של יהודי

הת' שמואל שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית 770 בית משיח

במאמר "ביום עשתי עשר יום" תשל"א¹ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את דברי אדה"ז² שנוסח התפילה "ובנו בחרת מכל עם ולשון" נאמר דווקא "על הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם", כיון שלגבי הנשמה אין שייכת בחירה. שהרי בחירה היא בין ב' דברים שווים ופשוט שאין להשוות את נשמת היהודי לגוי.

ומקשה, שהרי זה שהגוף נדמה בחיצוניותו אינו ביאור בנוגע להקב"ה, וא"כ מדוע נקראת זו בחירה.

והנה בדבר מלכות ש"פ בראשית תשנ"ב כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

"דיוק לשון התניא הוא "גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע", ולא "גוף הגשמי הנדמה בגשמיותו" - שכן: גם הגוף הגשמי של היהודי הוא שונה (גם) בגשמיותו מגופי אוה"ע (מצד זיכוך הגוף (דם ובשר) הנעשה ע"י כשרות האכילה ושת' (הנעשים דם ובשר כבשרו), וכיו"ב), במילא אין שייך על זה בחירה אמיתית, כי בזה שונה היהודי מהאינו-יהודי; דוקא

(1) נדפס בספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' צט ואילך.

(2) תניא פמ"ט ע, רע"א.

ב"גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" - שחומריות היא הדרגא הכי תחתונה [כפשטות הענין, שחומר הוא מיסוד העפר, היסוד והנברא הכי תחתון, והכל דשין עלי'], ולכן הוא "נדמה (בחומריותו) לגופי אוה"ע" - הנה על זה (זקוקים ובה) ה' "ובנו בחרת מכל עם ולשון", בחירת הקב"ה שלמעלה מטעם ודעת ב"גוף החומרי" של יהודי".

ומכאן משמע שבגוף החומרי של יהודי אכן אין הבדל כלל בין יהודי לגוי, ולא כבמאמר הנ"ל שהוא נדמה בחומריותו.

והנה לשון המאמר הנ"ל היא: "גם מ"ש בתניא דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה" [ההדגשות במקור].

ויש לעיין, דהנה כשמצטט את דברי אדה"ז מביא "הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" משא"כ בגוף השאלה כותב "נדמה לגופי אוה"ע".

ואולי עפ"ז יש לבאר כוונת כ"ק אד"ש מלך המשיח, דאכן המושג דימיו ("נדמה") נאמר לגבי כללות הגוף; שאכן כשמסתכלים על החיצוניות של הגוף - החומריות - זה אותו דבר, וכשמסתכלים על הפנימיות של הגוף - הגשמיות שלו - אכן שונה היהודי מן הגוי כיון שזיכך עצמו. וזהו המושג דומה - שבחיצוניות הוא זהה אך בפנימיות שוה.

אלא שעצ"ע לשון אדה"ז גופא "הנדמה בחומריותו", ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

גדר קדושת המשכן ע"פ פנימיות התורה

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בלקו"ש חל"ב (ע' 103) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שנדב ואביהוא פעלו ע"י עבודתם שבקדושת המשכן תהיה לא רק באופן שהמשכן הו"ע בפ"ע ובו יורדת השכינה, אלא שהקדושה היא בעצם וגוף הבית.

ובהערה מס' 55: "להעיר מפלוגתת הראשונים באופן השראת השכינה במקדש, אם הוי ע"ד כתיבת שכל ע"י אצבעות היד (כדעת הרמב"ם במו"נ), או כהתלבשות השכל במוח (כדעת הרמב"ן)".

ויש להעיר, שזה שבפשטות הביאור בשיחה מתאים יותר לדעת הרמב"ן שהקדושה נתלבשה ממש בביהמ"ק ולא היתה כדבר נוסף עליו (ראה לקו"ש חל"ו ע' 193 ואילך), הוא דווקא בהתאם לזה שהביאור בשיחה הוא ע"פ פנימיות התורה - שנדב ואביהוא פעלו השארת הקדושה במשכן ע"י עבודתם שהגיעו לכלות הנפש כו' (כפי' האוה"ח המבוא בשיחה עיי"ש); וכידוע שהרמב"ם מפרש ע"פ פנימיות התורה כמ"ש בפתיחתו לפירושו עה"ת שכולל בפירושו "דברים נעימים ליודעי חן" (ראה לקו"ש חל"ו שם, ובכ"מ).



הלכה ומנהג



הערות על הספר "שו"ת השלוחים"

הרב גדליהו אקסלרוד שליט"א
 רב קהילת חב"ד ומלפנים אב"ד חיפה
 בעמ"ס שו"ת מגדל צופים ח"ח ועה"ת

א

אם נהג יהודי בעת נהיגתו שואל בשבת היכן כתובת מסוימת - האם מותר לומר לו

בספר "שו"ת השלוחים" סי' ל"ז שואל: ההולך ברחוב בשבת ונשאל ע"י נהג יהודי כיצד מגיעים לכתובת מסוימת הידועה לו כיצד עליו להגיב, וכותב על כך שאם ישיב "איני יודע" יגרום לנהג לנסוע יותר מאשר אם ישיב לו היכן המקום, ועוד שיגרום לו לשנאת הדת. ומביא דין המסייע לעבור עבירה שאפילו אם לא יסייע יעשה העובר את העבירה מ"מ אסור מדרבנן, ומציין לתוס' שבת (ג, א ד"ה בבא) וא"כ יש כאן מסייע לדבר עבירה.

ומביא שם משו"ת "ציץ אליעזר" (ח' ט"ו סי' י"ח) שצריך להתעלם משאלת הנהג ובזה הוא מוחה כנגד נסיעתו בשבת, ומבסס דבריו על הגמרא ב"ק (סט, א) שאין צריך לעשות סימן על כרם שהוא רבעי כדי ליידע את גזלני הפירות מדין הלעיטוהו לרשע וימות כיון שבא לגזול. כן כתב שיש חשש שברגעים שמדבר עם הנהג יכבה או ידליק את המנוע וגורם עי"ז חילול שבת. ועוד

טעם לאיסור שבזה שמדבר עם הנהג נראה לנהג ולרואים שכאילו לא איכפת לו למשיב מהחילול שבת של הנהג. כן מביא מס' באר משה וס' להורות נתן שאין שום מקום להתיר להורות לנהג איך לנסוע.

ומאידך מביא מה שכתב הרב זלמנוביץ ז"ל מעכו שצריך להשיב לנהג איך צריך ליסע והטעם שעיי"ז יקרב אותו לדתיים. ומביא מבטאון "מוריה" שנה כ' גליון י"ב בשם הגרש"ז אויערבוך ז"ל שצריך לומר לנהג שהיום שבת ואסור לנסוע "ומאחר שאיני מעונין שתחלל יותר עיי"ז שלא אומר לך את הדרך הקצרה עד שתברר היכן הכתובת לכן אני אומר לך את הכתובת", אך לא יאמר לו בלשון "תסע" אלא שרחוב פלוני נמצא אחר הפניה ימינה וכו', אך אם יכול להשתמט לומר איני יודע יאמר איני יודע, אך אם אינו יכול להשתמט (הכונה שהנהג ירגיש שמשמט מלענות) יאמר לו באופן הנ"ל עכ"ד.

ובשו"ת השלוחים מסכם להלכה כדעת הגרש"ז א לקולא, ומסתמך על מ"ש בשו"ע הרב (הל' רבית סעיף ט') שתינוק שנשבה בין הנכרים אינו דומה למומר ואע"פ ששמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס. כן מביא משיחת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש (פ' ויחי תנש"א ס"ה) שאלה שאינם מקיימים מצוות בדורנו הם כתינוק שנשבה שהוא כאנוס ואונס רחמנא פטריה. ובדברים אלו משיב מחבר ס' הנ"ל כנגד הטעם שלא לומר לו ע"פ הכתוב הליציטוהו לרשע וימות.

ויש לי להעיר בדין זה דהנה בגמרא שבת (ד, א) הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה... ולמאן התירו לאחרים... וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך. ובתוס' שם (בד"ה וכי) ז"ל: והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין לב, ב) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו... אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבא חבירו לידו איסור חמור עכ"ל וכן תירצו עוד ראשונים בשאלה זו.

ולפי זה מכיון שלא נעשה איסור הנסיעה ע"י הנשאל אין אומרים בזה ליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. ועוד זאת דמסייע לחילול שבת לא הוי איסורא קלילא ומנין דבאופן זה התירו. ועוד יש לדון בזה דהרי לפי דברי הס' הנ"ל הוי הנהג אנוס אך המסייע אינו אנוס כי הוא יודע שאסור לנסוע בשבת א"כ יש כאן מסייע במזיד בכדי למנוע נסיעה יתירה באונס ומי יימר דמותר, אדרבה מסברא מוטב שהכל יהיה באונס ולא

ידריך אותו במזיד כיצד לנסוע בשבת וכי אומרים לאדם חטא באופן כזה, ואיך מותר ליתן עצה לנסוע אפילו מטר אחד בשבת בכדי שהשני ימעיט בעבירותיו, הרי המטר הזה שנוסע הוא חמור לא פחות משאר העבירות שרוצה לעשות ואין כאן איסורא קלילא.

ויש לי עוד להעיר שראיתו משו"ע הרב אינה שייכת לנדוננו דהתם מחמיר שלא להלוותו ברבית מכיון שאינו מומר ואין ראייה מזה לקולא. כן מה שאמר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שהיום מי שאינו מקיים מצוות הוא כתינוק שנשבה אין מכאן ראייה, כי לא דיבר להלכה אלא לימד זכות עליהם והדריך כיצד להתייחס אליהם, אך להלכה אם הם נקראים מזידים ופסולים לעדות או שוגגין יש מחלוקת בין הפוסקים מה דינם. וז"ל הרדב"ז (ח"א סי' ע"ג): בענין הקראים... והעליתי שהם מותרים לבוא בקהל אם היו כמונו והטעם שכל הקידושין שלהם בעדים פסולים מן התורה ואין כאן קידושין כלל והבא על בנותיהם אינו כבא על אשת איש הלכך אע"פ שאין גיטן גט אין כאן חשש ממזרות עכ"ל. ומה שכתב שהם מותרים לבוא בקהל הדגיש אם היו כמונו הכוונה אם יחזרו בתשובה.

וסברת הרדב"ז שהעדים פסולים הגם שנתחנכו ע"י אבותיהם כמנהג הקראים מ"מ מכיון שיודעים מתורת ישראל ואינם מקיימים המצוות אינם נקראים שוגגים אלא מזידים ועדותם פסולה, ולכן אין חשש ממזרות מחמת עדי הקדושין שלהם כי הקדושין אינם חלים והאשה לא נעשית אשת איש ללא עדים כשרים על הקידושין.

ואילו דעת מהרי"ט (ח"א סי' ל"ט) שהגם שעוברים על הרבה מצוות שבתורה וכופרים בתורה שבעל פה אך מכיון שאין עושים זאת במזיד אלא מחמת שאבתיהם חינוכם לכך נקראים שוגגים וכשרים לעדות ולכן קידושין ע"י עדים שלהם חלים והאשה נעשית אשת איש ויש על הקראים ספק ממזרות. וז"ל המבי"ט (בסי' ל"ז): ועוד דפשיטא דהני צדוקין לא שוגגין מקרו אלא מזידים ופסולים מדאורייתא אפילו בני בניהם שהדיחו אותם אבותיהם דהא מותרין ועומדין הם ידיעו דאתו מזרע ישראל ומכחישים תורה שבע"פ ועוברים כמה עברות ומגלים פנים בתורה ומעזיזים פניהם נגד חכמי ישראל ואין לך מזיד גדול מזה ואי קאמר הרב בתינוק שנשבה לבין העכו"ם וכו' היינו שלא להחשיבם בכלל המינים שמיתתם ביד כל אדם וכו' אבל לענין עדות פשיטא דהא פסולים מן התורה עכ"ל. והוא כדעת הרדב"ז שיש עליהם דין מזידים כנ"ל.

ומאידך פוסק הרמ"א (באבה"ע סוף סי' ד' בהגה) שהקראים פסולים לבוא בקהל מחשש ממזרות (ומצויין שם ב"י בשם תשובת רבנו שמשון) והטעם שיש עליהם חשש ממזרות הוא מפני שהם תינוקות שנשבו ועדי הקידושין שבהם הם עדים כשרים והגיטין פסולים. וברמ"א בהגה (יו"ד סי' קנ"ט סעיף ו') כתב ז"ל: תינוק שנשבה לבין העכו"ם ואינו יודע מתורת ישראל כלל דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית עכ"ל, ומשמע שאין לתינוק דין מומר רק כאשר אינו יודע מתורת ישראל כלל אך אם יודע מתורת ישראל אפילו קבל חינוך כפרני דינו כמומר, ומשמע מהרמ"א שסובר כהמבי"ט שהם אנוסים.

ובשו"ת בית יצחק (אה"ע סי' פ"ט) כתב ז"ל: מ"מ האנשים כאלו שנתגדלו בין הנכרים ואין יודעים כלל מאיסור נבלות דהויין כתינוק שנשבה בין הנכרים שנאמנים בעדות אשה... ומ"מ אין בדינו להתיר נגד סתימת השו"ע והפוסקים דמבואר להדיא להיפך עכ"ל. והאחיעזר (ח"ג סי' נ"ה) הביא מתשו' בני ציון (סי' כ"ג) דכתב דלא ידע מה אידון בהו אם לא יש להם דין אומר מותר שקרוב למזיד הוא עכ"ל.

והמובא לעיל משו"ע אדמו"ר הזקן שתינוק שנשבה הרי הוא כאנוס מובא לחומרא שאסור להלוות להם ברבית. אבל בכלל הדין של אלו שנתחנכו חינוך כפרני ויודעים מתורת ישראל הוא מחלוקת גדולה בין הפוסקים אם הם מזידים או שוגגים, ואפילו אם דינם כשוגגים הרי גם כאשר מחלל שבת בשוגג חייב חטאת, והרי יש הסוברים שדינם כמחלל שבת במזיד. והנפקא מינא בין שוגג למזיד הוא לגבי דין הלעיטהו לרשע וימות שזה אין אומרים בשוגג, אבל הדין שהמסייע לנהג ואומר לו לאן לנסוע לכאורה פשוט הוא שיש לו דין מסייע. והגם שע"ז יסע פחות מ"מ כבר כתבו התוס' והראשונים בגמרא שבת הובאו לעיל, שכאשר המסייע אינו גורם לעבירה אסור לו לסייע לדבר עבירה הגם שע"ז תהיה העבירה יותר קלה דלא אמרינן לאדם חטא בכדי יזכה חברך, ועוד טעמים הובאו שם בתוס' שלפיהם אסור לסייע לנהג לחלל שבת הגם שע"ז יקצר את הנסיעה. ודברי הגרשז"א ז"ל צ"ע.

אך עכ"פ יש לי להעיר מדוע פסק בשו"ת השלוחים פסק הלכה והוראת דרך לשלוחים לקולא במקום שרוב רובם של הפוסקים מחמירים. ומה שכתב טעם לקולא שלא יהיה ע"י שלא יענו לו שנאה כנגד הדתיים יש סברה הפוכה שע"י שמסייע לנהג חושב הנהג שאפשר לשנות את ההלכה ולא כל כך חמור לנסוע בשבת ח"ו. וממ"נ אם הנהג שונא דתיים יפרש זה לכיוון השנאה כמ"ש,

ואם יש לו רגש טוב לדת אדרבה יבין יותר את הסיבה שאינו עונה לו מאשר אם יענה לו איך לנסוע.

לסיכום:

(א) מחבר ס' "השלוחים" מביא את דעת ה"ציץ אליעזר" ו"להורות נתן" ו"באר משה" שכאשר נהג באמצע נסיעה שואל בשבת איך מגיעים למקום פלוני שאסור לענות לו, ואילו דעת הגרש"ז אויערבוך ז"ל שיענה לו אם הנהג אינו מסתפק בהשתמטות של הנשאל אלא שיסביר לו כי עונה לו כדי שישע בדרך קצרה יותר היות ואסור לנסוע בשבת.

(ב) וכן מסיק בס' הנ"ל שמותר לענות לנהג השואל בשבת ומסתייע משו"ע הרב ומדברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש.

(ג) כתבנו שהראיה משו"ע הרב אינה ראייה כי שם מחמיר שאסור להלוות לתינוק שנשבה ברבית ואין ראייה שהפסק הוא גם לקולא, וכן דברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש הם לימוד זכות על אלו שנולדו בבתים שאינם שומרי מצוות שצריך לקרבם אך לא מדובר בשיחת הק' שלו לגבי שאלת הלכה אם הם כשרים לעדות.

(ד) התוס' במסכת שבת ועוד ראשונים מפרשים את הגמרא וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך שכאשר הוא אינו הגורם לחטא חבירו אסור לו לעשות אפילו איסורא קלילא בכדי למנוע את חבירו מאיסורא רבא, ורק כאשר הוא הגורם לחטא חבירו אמרינן שמותר לו לעשות איסורא קלילא כדי להציל את חבירו מאיסורא רבא. ובנדוננו אינו גורם לנסיעת הנהג בשבת א"כ חל הדין שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך.

(ה) נסיעה במכונית בשבת לא נקרא איסורא קלילא ומי יימר שבכה"ג התירו אפילו אם הוא הגורם לזה, כי באיכות אין לנסיעת מטר אחד קולא מלנסיעה ארוכה וכעת מדובר על הזזת המכונית ע"י חילול שבת שהעונה מעורב בזה כמסייע, והריבוי בחילול שבת אינו בגדר איסורא רבא כי הוא אותו איסור מצד החומרא ולא מצאנו מקור להתיר באופן זה.

(ו) טעם המתירים שהנהג הוא שוגג א"כ פחות חמורה נסיעת הנהג אפילו באריכות באונס מאשר סיוע לדבר עבירה במזיד כי עבירה בשוגג ג"כ עבירה היא וחייב עליה חטאת על הנסיעה בשבת, ולכאורה יותר טוב מטעם זה לבד שלא יסייע.

ז) דעת הרדב"ז שהקראים אפילו שלא קבלו חינוך לשמור תורה ומצוות נקראים מזידים כאשר הם יודעים שהם יהודים ושליהודים יש תורה ומצוות ואינם מקיימים אותם וכן דעת המבי"ט.

ח) דעת המהרי"ט שהם עדים כשרים כי הם שוגגים כאשר לא קבלו חנוך לשמירת מצוות וכן נראה שסובר הרמ"א הבית יצחק והאחיעזר מסתפקים בזה.

ט) הסברא צריך לענות לנהג כיצד לנסוע בשבת שאם לא כן יגרום חילול ה' ושנאה כנגד הדתיים אינה נראית ואדרבה בזה שמדריך נהג כיצד לחלל שבת בפרהסיא אין לך חילול ה' גדול מזה, וממה נפשך אם הוא שונא דתיים ימצא עוד סיבה לשנאה שהנהג הדתי הזה הראה לו שלא איכפת לו שהנהג יחלל שבת ואם הנהג אינו שונא דתיים יבין שלאיש דתי אסור להראות לנהג בשבת איך לנסוע.

י) לאור האמור נראה לענ"ד הלכה למעשה שאסור לענות לנהג בשבת כאשר שואל היכן כתובת פלונית ויאמר לו אם רואה מקום לכך שאסור לנסוע בשבת ולכן אינו עונה לו.

ב

באיזה אופן לחצות כביש סואן בשבת

עוד שם ב"שו"ת השלוחים" (סי' ל"ז) כתב: שאלה כיצד לחצות כביש בשבת במקום שמכוניות נוסעות. ומסכם להלכה וז"ל: א. החוצה כביש בשבת במקום שאין רמזור להולכי רגל עליו עליו להימנע מלגרום לנהגים לעצור או להאט בשבילו גם אם הם גויים אולם כאשר ידוע שהפנסים האחוריים של הרכב הם מסוג "לד" (הכונה שאין חוט להט בפנסים) אם הליכתו לצורך מצוה כגון להתפלל או ללמוד או לאכול סעודת שבת מעיקר הדין רשאי לרמוז לנהגים לעצור כדי שיוכל לחצות הכביש אך בעל נפש יחמיר לעצמו... לא לגרום להם לעצור עבורו... ג. כאשר הנהג שעצר... הינו יהודי אסור לאף יהודי ליהנות מעצירתו לכן יש להמתין עד שישער שהיה אפשרי לחצות גם בלעדי העצירה או להתרחק ולחצות אחרי שהמכונית תחלוף כנ"ל ואם ידוע שהפנסים הם מסוג "לד" מעיקר הדין מותר ליהנות מעצירה זו ולחצות את הכביש מיד אבל בעל נפש יחמיר עכ"ל.

ויש לי לדון במה שכתב שם דצריך להימנע לעמוד על שפת הכביש שזו פעולה הרומזת לנהגים לעצור בשביל שיוכל לעבור, ומביא משו"ע אדה"ז (סי' ש"ז סעיף ז') שכל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו ובנהג יהודי יש כאן סיוע לעוברי עבירה.

ואין להקשות משו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' קמ"ה) דלאו דלפני עור אם הלה אונסו בממון שרי עכ"ל, וכן מס' מנחת שלמה (ח"א סי' ז') באחד שחייב לחבירו ממון והלוה רשע ומאיים עליו שאם יתבענו יחרף ויגדף אינו צריך להימנע מלתובעו דבכה"ג שהוא תובעו כדין אין צריך להתחשב כלל בזה שמכשיל עכ"ל, ומסיק מזה דבנדוננו מאחר דזה שבא לחצות את הכביש בשבת עושה כדין וזה שנוסע עושה שלא כדין שהרי הנסיעה אסורה בשבת רשאי ההולך לחצות מבלי להתחשב בעבירה שגורם לחבירו בעצירת המכונית (וכנראה מדבר כאן בנהג יהודי שאסור לו לנסוע בשבת), ומסיק דיש לחלק דשם אין לו דרך להציל ממנו אלא באופן שחבירו מחמת זה יחטא ולכן אינו צריך לוותר על ממנו מחמת רשעות חבירו אבל כאן אם ימתין קצת יתפנה הכביש ויוכל לחצות מבלי לגרום לעצירת מכונית וא"כ אין ראייה מכאן להיתר עכ"ד.

ויש לי להעיר בזה דבנדוננו אין רק את האיסור שגורם לחבירו לעצור אלא יותר מכך שהרי בעמידתו בשפת הכביש הרי רומז לחבירו לעצור, ואפילו לגוי אסור לרמוז לעשות מלאכה בשבת כ"ש ליהודי, ואין דמיון לתובע חבירו ממון הנ"ל מכיון ששם אין רומז לו שיעשה איסור.

עוד כתב בס' הנ"ל דברכב שהפנסים האחוריים אין בהם חוט לזהט והעצירה היא רק כיבוי ונפסק בשו"ע שכיבוי הוא אסור מדרבנן כאשר אינו מתכוין לעשות ע"י הכיבוי פחמים מותר לו לרמוז לנהג גוי לעצור אם הולך לצורך מצוה או לאכול סעודת שבת, ורק בעל נפש יחמיר לחוש לשיטת הרמב"ם שפוסק כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב שכיבוי אסור מדאורייתא.

אך לכאורה קשה לי דגם להרמב"ם אם לא נוצר גחלת ע"י הכיבוי אין כאן מלאכה כלל כבנדוננו שע"י עצירת המכונית נכבה אש ולא נוצר גחלת, ולכאורה באופן זה גם לר' יהודה האיסור הוא רק מדרבנן כי עצירת המכונית אינה עושה שום גחלת, וא"כ אין כאן מלאכה דאורייתא גם להרמב"ם. ולדברי המחבר ס' הנ"ל יהיה מותר גם לבעל נפש לעצור את המכונית בכדי לחצות

את הכביש בפנסים שאין בהם חוט לווהט מכיון שאין כאן מלאכת כיבוי מדאורייתא לכל הדעות.

עוד יש לי להעיר מה שמתיר לעצור ע"י רמז את הנהג הגוי כאשר הולך לסעודת שבת וכדו' מכיון דהוי שבות דשבות עכ"ד. והנה הרמ"א (בסי' רנ"ג סעיף ה' בהגה) כתב ז"ל: וכל הדברים שאסור לעשות מדברים אלו אסור לומר לאינו יהודי לעשות, והו"ד בשו"ע אדה"ז (בסי' ש"ז סעיף י"ב) ז"ל: דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנכרי והוא שיהיה שם מקצת חולי... או לצורך מצוה. אומר ישראל לנכרי לעלות באילן ברשות הרבים כדי להביא משם שופר לתקוע בו עכ"ל. הרי שההיתר הוא כדי שיוכל לקיים את מצות תקיעת שופר, אך בנידונינו הרי אם ימתין כמה דקות עד שהכביש יהיה פנוי ממכוניות יוכל לחצות אותו בלי לומר לנכרי לעשות שבות, ופשוט דבאופן זה לא התירו שבות לומר לנכרי בשבת.

ומה שכתב בס' הנ"ל דאם נהג יהודי עצר אם הפנסים האחוריים הם מסוג "לד" הכונה בלי חוט להט, א"כ יש כאן רק מלאכה דרבנן של כיבוי, ומכיון שהנהג יש לו חזקת אנוס הוא מכיון שמסתמא שקבל חינוך לא דתי א"כ מותר ליהנות בשבת מעצירתו ויכול לעבור את הכביש ורק בעל נפש יחמיר עכ"ד. ולעיל כתבנו בשם הרדב"ז והמבי"ט שהקראים דינם כמזידים ולא כאנוסים הגם שקבלו חינוך קראי ואינם יודעים ממצות התורה איך לקיימם כראוי, וא"כ לשטתם הנהג הוא מזיד ולא אנוס ואסור ליהנות מעצירתו בשבת וצריך להתרחק מהכביש עד שהנהג יעבור יעווי"ש מה שכתבנו בזה.

ויש לעיין אם העמידה בשפת הכביש הוי רמז באופן של ציווי לנכרי שהוא אסור בין ע"י תנועות בין ע"י דיבור יעוויין ברמ"א (ש"ז סעיף כ"ב) ובשו"ע אדה"ז (סעיף ז'), אך רמז שלא בדרך ציווי אלא בדרך סיפור כגון שאומר לנכרי קשה לישון בחדר כי יש אור וכדו' מותר. ולכאורה העמידה בשפת הכביש הוא כבקשה מהנהג לחצות את הכביש וא"כ יש לזה גדר של ציווי כי איך יעבור אם הנהג לא יעצור, וכן סובר המחבר ס' הנ"ל.

לסיכום:

מה שהקשה ממנהי"ל דיסקין ומנח"ש יש לתרץ דבנידון שלהם אינו רומז להנתבע לעבור עבירה משא"כ בנידונינו רומז לעשות מלאכה.

כתב דכאשר הפנסים האחוריים ברכב הם בלי חוט לווט רק בעל נפש יחמיר מלעמוד בשפת הכביש לחוש לדעת הרמב"ם שכיבוי הוי מלאכה דאורייתא, ולכאורה כיבוי שאינו עושה גחלים גם לדעת הרמב"ם אינו אסור דאורייתא כי אין כאן מלאכה כלל, ולכן לשיטתו גם בעל נפש אין צריך להחמיר במקום מצוה.

כתבנו שכאשר הולך לדבר מצוה כגון לאכול סעודת שבת אסור לו לעמוד בשפת הכביש גם כאשר הפנסים האחוריים הם בלי חוט להט, דהיתר שבות דשבות במקום מצוה הוא שבלי זה לא יוכל לקיים את המצוה כגון להביא שופר, משא"כ בנידונינו מכיון דאם ימתין כמה דקות יתפנה הכביש ויוכל לעבור בלי עצירת נהגים לא מיקרי צורך מצוה ואסור לו לרמוז לנהג לעצור, ולא כהמחבר ס' שו"ת השלוחים" שהתיר בזה.

מה שכתב דכאשר הפנסים האחוריים אין בהם חוט להט אפילו בנהג יהודי שעצר מותר ליהנות מעצירתו בשבת ולעבור את הכביש כי הוא נחשב כאנוס כי יש לו חזקת אנוס שאינו יודע שאסור לנסוע בשבת, לעיל הבאנו דעת הרדב"ז והמבי"ט דהקראים דינם כמזידים והגם שלא קבלו חינוך של תורה, וא"כ לשיטתם אסור לעבור את הכביש דנהנה ממלאכת שבת בשבת.

גילוח הזקן ע"י סם [גליון]

הת' אפרים ליב הלוי שי' לואיס

תות"ל קראון סטריט

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש, בית משיח 770 - גליון תע"ב (ש"פ דברים תשע"ד), כתב א' מאנ"ש (מבני ברק אה"ק), וז"ל:

"בקובץ הקודם (תע"א) הביא א' התמימים את דעת כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שו"ת צ"צ חיו"ד סי' צ"ג. פס"ד יו"ד סי' קפא-ב) דבגילוח הזקן (בכל צורה גם במספרים) ישנו איסור "לא ילבש", ולכן אין לגלח הזקן בכל אופן שהוא.

ותמה הת' הנ"ל על כך שבשיחות כ"ק אדמו"ר הרי"צ בכ"מ מדבר אודות גילוח הזקן אינו מביא את דעת הצ"צ הנ"ל כלל.

והנה יש ליישב תמיהתו בפשטות, דהא אדמו"ר הריי"צ מדבר שם אודות הרבנים הסומכים על דיעות המתירים לגלח הזקן במספריים או בסם, וחולקים על הצ"צ בנוגע ה"לא ילבש שבזה". ואודותם אומר שם שלמרות שסוברים שאינם עוברים כל איסור בזה, מ"מ ה"ה מכשילים את המון העם שאינם יודעים פרטי ההיתר דשיטות אלו ונכשלים בגילוח בתער. "ע"כ.

ויש להעיר מספר השיחות תרפ"ט ליל א, י"ט כסלו¹: "א חסידשער איד דארף דעם בארד ניט שערן, מאכן א שפיץ בערדל א פראנצוסקי בערדל, פֿע, דער זיידע זאגט עס איז א איסור דאורייתא, און ער איז דער מרא דאתרא ביי חסידים. איר אלטע וואס איר זייט געווען ביי דעם זיידן, ביי דעם טאטן, ביי די פעטערס, ביי די שוועסטערקינדער - איר האט אלע געזען גילוי אור, ווי אזוי זייט איר מחלל את השם, איך וויל אייך גאר ניט זען אזוי, מילא די יונגע וואס האבן נאך קיין אור ניט געזען, זיי דארף מען מקרב זיין, אבער איר אלטע ווי ווערט דאס בא אייך רעכט תירוצים באנק וכו', דער זיידע דער מרא דאתרא האט דאך אבער גע'אסר'ט [ובכה הרבה באמרו הדברים האלה]" ע"כ.

[=יהודי חסידי לא צריך לגלח את הזקן, לעשות זקן שפיץ, זקן צרפתי, פֿע, הסבא אומר שזהו איסור דאורייתא, והוא המרא דאתרא אצל חסידים. אתם זקנים שהייתם אצל הסבא, אצל האבא, אצל הדודים, אצל בני הדודים, אתם כולכם ראייתם גילוי אור, איך אתם מחללים את השם. אני לא רוצה לראות אתכם כך. מילא הצעירים שלא ראו עדיין אור, אותם צריך לקרב, אבל אתם זקנים איך נהיה כך אצלכם, תירוצים צודקים בנק וכו', אבל הסבא המרא דאתרא הרי אסר זאת].

(1) תודה להרב משה ניסן ש' ווינער (מח"ס הדרת פנים זקן, כבודה בת מלך, ועוד) על המקור.



ביאורי הזהר (גיליון)

הרה"ת ישראל שי' גארדאן

קראון הייטס "כאן צוה ה' את הברכה"

בקובץ "הערות וביאורים" (אהלי תורה גיליון יב [א'קד] דשנה זו), ביאר הרב ש.ג. הטעם להדפסת הספר "ביאורי הזהר" (לכ"ק אדמו"ר האמצעי) שי"ל לאחרונה באותיות מרובעות ונסדר מחדש, דלא כפי שי"ל ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי, אלא עם ההוספות (שנדפסו לאחרי הסתלקותו) משולבים בתוך הספר, עיי"ש בארוכה.

ובאותו קובץ הגיב ע"כ הרב ג.ש. (בסיוע הרב א.מ.) בטענה שהדבר נעשה כדי שהספר יראה יותר מכובד ומהודר וכו' כרצון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, והשוה זאת למהדורה החדשה של ספר "תורת חיים" שנערך מחדש בשינוי הסדר וכו', עיי"ש בארוכה.

וראתי להעיר בזה:

א. במחכ"ת הרי לא השיבו הרבנים ג.ש. וא.מ. שיחיו על טענת הרב ש.ג. שיחי' שספר ביאורי הזהר נערך ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי בעצמו, ובסדר זה דוקא, ומי יבוא אחר המלך (מאן מלכי רבנן, ובפרט רבותינו נשיאינו) לשנות הסדר שסידר בעצמו?! וכדחזינן בשנת תנש"א כאשר הדפיסו מחדש את התו"א (באותיות מרובעות) לא הכניסו את המאמרים של ההוספות לתוך

הספר עצמו כדי שיהי' מסודר לפי סדר הפסוקים וכו', ובודאי שלא עלה זה בדעתו של אף אחד.

ב. ההשוואה לספר תורת חיים שמות - אין ענינה לכאן כלל, מכיון שהסדר של תו"ח לא נקבע ע"י רבותינו נשיאינו (וגם מה שהדפיס כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הספר מכת"י - הרי כמו שכותבים הנ"ל בעצמם, הי' זה מסיבה טכנית שכ"ה בכת"י וא"א לשנות הסדר).

התייחסות נדירה לסידור אדה"ז זיטאמיר תרכ"ג

הרב מנחם שי' כהן

ארה"ק

בסידור עם דא"ח מהדורת קה"ת תשכ"ה ב"פתח דבר" הערה 3 נרשם: "זה עתה מקרוב הדפיסו סדורים¹ בנוסח אדמו"ר והעמידו שם באשרי ובכל התפלות את האזכרות בנקודות שונות ע"פ הסוד. ושמעתי שאדמו"ר רמ"מ מליבאוויטש בעל הצ"צ ז"ל התרעם ע"ז ששינו מאשר יסד אדמו"ר הזקן באופן שהסידור יוכשר גם למי שאין לו יד ושם בחכמת הקבלה וגם לנערים, לכן השמטתי אותם מן הסדורים הללו²..." (שער הכולל פ"ו ס"ט).

ויש לציין בענין זה למאמר ד"ה שויתי ה' לנגדי תמיד מש"פ נשא ט' סיון תש"כ הנמצא לפנינו בג' נוסחאות והם:

(א) סה"מ תש"כ ע' 128: והנה בהתחלקות שבשם הוי', שני ענינים בכללות. האותיות שבו, שיש בו ד' אותיות שהן ד' מדריגות. והנקודות שבו. דהניקוד שבשם הוי' מורה על הציור שעל ידו הוא נמשך. דזהו שבכל ברכה. הניקוד דהוי' הוא באופן אחר (כמובא גם בסידור אדמו"ר הזקן), הוי' בניקוד קמץ, בניקוד פתח וכו'.

(1) כנראה הכוונה להוצאת זיטאמיר תרכ"ג. מפני סיבות טכניות נדפס בהוצאה הנוכחית ג"כ כזה.

(2) כוונתו לסידור תורה אור שנדפס על ידו.

(ב) התוועדות תש"כ ח"ב ע' 124: והענין בזה, דהנה בשם הוי' יש ענין של התחלקות, הן ההתחלקות דד' האותיות שבשם הוי', שהם ד' מדריגות, והן ההתחלקות מצד הנקודות שבשם הוי' (כפי שמצינו גם בסידור אדמו"ר הזקן, שבכל ברכה נדפס שם הוי' בניקוד שונה, בניקוד קמץ, בניקוד פתח וכו').

(ג) סה"מ שבועות ע' קנג: והנה בהתחלקות שבשם הוי', שני ענינים בכללות. האותיות שבו, שיש בו ד' אותיות שהן ד' מדריגות. והנקודות שבו. דהניקוד שבשם הוי' מורה על הציור שעל ידו הוא נמשך. דזהו שבכל ברכה. הניקוד דהוי' הוא באופן אחר (כמובא גם בסידור אדמו"ר הזקן, שנדפס לפני שער הכולל), הוי' בניקוד קמץ, בניקוד פתח וכו'.

הנה איך שיהי', הצד השווה בכל הנוסחאות הנ"ל לכאורה, הוא שמייחס את ניקוד שם הוי' לאדמו"ר הזקן. וכן לפועל אף שבהערה שם בסידור מציין "סיבות טכניות" אבל כן נדפס בהוצאת קה"ת משנה הנ"ל ואילך.

גזרת המשקה*

הת' מנחם מענדל שי' תמרין
קבוצה, 770 בית משיח

א

על מה חלה הגזירה

בשיחה של תקנת הגזירה (ש"פ שמיני ה'תשכ"ג) נאמרו שני פרטים ב'גזירה' שהם רביעית על יי"ש [- משקה] ובנוגע ליי"ן שלא לשתות יותר מרוב כוס, ובלה"ק⁴:

"ידועה השיחה מכ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לשתית המשקה, שאומר, שמשקה הוא דבר המאוס, אלו שישתכלו בתוך השיחה של הרבי, יבחינו שמה שייאמר בהמשך בנוגע לזה, הוא לגמרי שלא בערך למה שכתוב בהשיחה.

ומיוסד על מארז"ל "עד ארבעין שנין מיכלא מעלי" (עד ארבעים שנה האכילה מנוצלת כראוי), ומכאן ואילך "מישתי מעליא", כל מה שייאמר בהמשך שייך בעיקר לאלה שלפני גיל ארבעים (ובפרט לבחורים שעוד קודם הנישואין, כיון שבשייכות לבחורים ישנם הרי עוד טעמים למה צריכים להנזר מלשתות משקה); אבל גם אלו שאחרי גיל ארבעים צריכים למעט בשתית משקה.

. . בנוגע לפועל - שיעשו קידוש רק על יין (או על פת) ולא על משקה, והגם שבשו"ע ישנו מקום לעשות קידוש על משקה, מצד חמר מדינה ומצד החביבות, אבל בשעה שיפעל על עצמו שמשקה יהי' אצלו דבר מאוס (כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר), נופל ענין החביבות כו' וגם בשעה שעושים קידוש על יין, שלא ישתו את כל הכוס, כ"א לא יותר מרוב כוס". עכלה"ק.

(*) כתבתי סיכום הנ"ל עקב כמה דיונים שראיתי לאחרונה בנוגע ל'גזרת המשקה' ולא הצלחתי להבין כלל את הצדדים לדיון. ולכן אמרתי "תא ספר ונחזי". ואולי יבואו החכמים ויסבירו לי את שיטתם בנושא.
וזאת למודעי שאיני ראיתי אינו ראי' וע"כ אולי נפלה טעות בידי ואשמח שיאירו את עיניי.

(4) התרגום נערך ע"י 'וועד חיילי בית דוד' בקובץ 'משקה המשמח' (אדר ה'תשע"ו - שנת הקהל).

מהנ"ל יוצא שיש גזרה על שתיית יי"ש בכלל, וכן בנוגע לקידוש. ובזה גופא ב' פרטים: א. לא לעשות על משקה, ב. בקידוש על יין לא לשתות יותר מרוב כוס.

ולכאורה מכאן קם הדיון⁵ האם ישנה גזירה גם ביין, וצדדי הספק הם: האם רוב כוס הוא בנוסף לאיסור הרגיל של רביעית או יש גזירה של רביעית על יי"ש וביין ה"ז רק על רוב כוס בקידוש.

ולכאורה לחינם התאמצו בדיון הנ"ל⁶ שהרי ישנם שיחות מפורשות שישנה גזירה גם על יין, ובלה"ק⁷:

"ולכן יסודי הוא הדבר שיגבילו עצמם לא יותר מאשר שלש כוסות וכל שלשת הכוסות יחד יהיו פחות מרביעית. כדי להישמר מכל הענינים שיש בזה.

יוצא מן הכלל, אם מדובר אודות התוועדות שקשורה עם קדוש של שבת או של יו"ט, אזי הקידוש הוא ענין בפ"ע, ולא נוגע לשלשת הכוסות". עכלה"ק.

ומכאן מוכח שמדבר על הגזרה בהמשך לקידוש⁸, דהיינו שהגזרה ה"ה גם על יין - שלכן צריך להדגיש ולשלול שהקידוש אינו נחשב לחלק מהמספר הפעמים.

וכן⁹: "בפרשתנו יש פסוק (עם פרש"י) שקשור עם פורים, בפורים צריכים להיות "עד דלא ידע" אבל זהו רק בפורים משא"כ בשאר הזמן ישנה הגבלה כפי שכתוב בפרשתינו "יין ושכר אל תשת". ומכיון שהרצון של נשיא דורנו הוא שלא ישתה יין זה צריך להיות הרצון שלו.

והשטות המדומה, שמבלעדי זה הוא לא יתעסק בעבודת התפילה כדבעי, הוא היפך לגמרי ממה שרבותינו נשיאינו אומרים. אם הוא צריך שישקיע עצמו ב"ינה של תורה", כלומר חסידות.

(5) ראה מש"כ בהערה הכללית לעיל.

(6) אלא אם כן הדיון הוא רק להזמן שלפני השיחות המפורשות כבפנים, ואם כן ה"ז אינו דיון למעשה אלא רק לפלפולא בעלמא.

(7) י"ב תמוז תשכ"ה. שיח"ק ה'תשכ"ה ח"ב.

(8) ואא"ל שהקידוש נעשה על יי"ש אלא מוכרחים לומר שהוא על יין, כמו שצוה בשיחה של תקנת הגזרה' הנ"ל שיעשו קידוש רק על יין. וראה אות ד בהמשך.

(9) תרגום משיחות קודש ש"פ שמיני תשמ"א. ההדגשות אינם במקור.

המשה רבינו שבדורנו נשיא דורנו אומר עכשיו ובפרט לתלמידי הישיבה: "יין ושכר אל תשת" שהרי התלמיד ישיבה (וכל היהודים) הם ממלכת כהנים ובמילא אסורים הם בשתיית יין בשעת עבודתם.

וכמדובר כמ"פ שיש את המדידות והגבלות של השו"ע ובפרט של רבותינו נשיאנו, ובפרט על תלמידי הישיבה, כמה יין מותר לשתות בכל השנה". ע"כ לשונו בשיחה שם.

וכן¹⁰: "שתיית יין" או "משקה" - הנה גם לאחר אמירת הברכה, כאשר הולך ולוגם מה"משקה", יכול הדבר להיות באופן של סתם, ולעומת זאת, יכול הדבר להיות באופן ד"לשם שמים" ועד לאופן של "דעהו" - ע"י אמירת "לחיים"! ועד כדי כך, שע"ז מסיר את חומר הגוף שמונע ומעכב את ההשגה של פנימיות התורה, ובלשון הגמרא: "אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא כו' נכנס יין יצא סוד", שכן, ע"ז מתגברים ומסירים את החומר המעלים כו'.

[אמנם, מובן ופשוט שענין זה צריך להיות עם ההגבלות הידועות שנקבעו ע"י נשיא דורנו - ד' פעמים בלבד, ולא כוסות גדולות, כי אם ע"ד הרגיל, כידוע ומפורסם]. ע"כ.

וכן¹¹: "ובאם רוצים לשתות יין באופן של למעלה מהגבלות - שיוסיפו בלימוד תורת החסידות, פנימיות התורה, הנקראת "יין" (יינה של תורה), ושהתמסרות בהלימוד ("אריינווארפן זיך") תהי' בהוספה עד לאופן שלמעלה ממדידה והגבלה".

וכן¹²: "ועפ"ז מובן שע"י הוספת התוועדות כנ"ל, מוסיפים בקיום הפס"ד טוב לב משתה תמיד" (ואף שצ"ל הזהירות בנוגע לשתיית יין כנ"ל)".

וכן¹³: "ויש לומר, שגם בנוגע ל"משתה" כפשוטו יוצאים י"ח "טוב לב משתה תמיד".

(10) ש"פ בלק התוועדויות ה'תשמ"ד ח"ג. ההדגשות אינם במקור.

(11) י"ב תמוז התוועדויות התשמ"ז ח"ד.

(12) ש"פ בהר תשמ"ט - תוכן קצר משיחות ה'תשמ"ט. ההדגשה אינה במקור.

(13) התוועדויות ה'תשמ"ט ח"ג ש"פ בהר. ההדגשות אינם במקור.

ע"י ה"משתה" (ביין) בזמנים קבועים¹⁴, שהקביעות חשובה כדבר תמידי - החל מקידוש על היין בשבת ויו"ט, החיוב דשמחה בימים טובים ע"י שתיית יין ("אין שמחה אלא ביין"), וכן שתיית יין (או חמר מדינה) ביומי דפגרא, י"ט כסלו וכיו"ב, וכן בשמחת נישואין (שמחה להשתתף בשמחה זו ולשמח חתן וכלה).

. . . וביחד עם זה, צ"ל זהירות שלא יהי' באופן ד"שתויי יין", כי אם, באופן הרצוי - ע"ד מ"ש בשיעור היומי ברמב"ם "אם שתה פחות מרביעית יין, או שתה רביעית והפסיק בה, או מזגה במים", וכיו"ב, ובסדר מסודר דוקא, ובלשון הידוע - אורות בכלים, הנהגה דעולם התיקון (ולא הנהגה דעולם התוהו), אלא, שיש גם המעלה דעולם התוהו - אורות מרובים דתוהו בכלים מרובים דתיקון". ע"כ.

וכן¹⁵: "ופשוט, שאף שמדגישים מעלת היו"ט ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב", יותר מג' הימים טובים דפסח שבועות וסוכות, בדוגמת שמחת פורים (שלמעלה גם מיוהכ"פ) שהיא למעלה ממדידה והגבלה, "עד דלא ידע", צריכה להיות זהירות משתיית יין באופן שיכול להביא לבלבול הדעת והמוחין.

כלומר: אף שהענין ד"משתה ושמחה" קשור עם שתיית יין "המשמח אלקים ואנשים", "יין ישמח לבב אנוש", מ"מ, צ"ל ההגבלות הידועות בנוגע לכמות המשקה (נוסף לכך שלאמיתתו של דבר, וכשרוצה באמת, אין תפיסת מקום כלל לכמות¹⁶ המשקה, כיון שהכמות בטלה להאיכות (ענין השמחה), ע"ד שמצינו בהלכות שבת שהכלי בטל להאוכל שבתוכו). ע"כ.

(14) ההדגשה הזו קיימת במקור.

(15) התוועדויות ה'תשמ"ט ח"ד חמשה עשר באב [בחצאי אריח]. ההדגשות אינם במקור.

(16) הדגשה הזו קיימת במקור.

ועפ"ז לא הבנתי מהם צדדי הספק, שהרי מכל הנ"ל רואים במפורש שהגזירה ה"ה גם על היין.

ב

כמות המותרת בשתי'

בשיחה של התקנה¹⁷ נאמר שהכמות המותרת ה"ה רוב רביעית מצומצם: "ובנוגע לפועל . . . יכולים לומר לא יותר מאשר ג' פעמים "לחיים" (וכמו שנוהגים לומר בקצירת העומר שלשה פעמים מגל מגל מגל), ושיהי' רק על כוסות קטנים, באופן שכל שלושת הפעמים יחד לא יהי יותר מרוב רביעית מצומצם".

לאחמ"כ בשיחת י"ב תמוז תשכ"ה¹⁸ הותר עד רביעית, "אבל מה שקשור עם התוועדות הוא ג' כוסות לכל היותר וכל השל[ן] ש יחד לכל היותר עניין של רביעית".

אך מאז כ"ק אד"ש לא הזכיר שוב את הרביעית ביחס לגזירה אלא רק שזה שלוש כוס[י]ות.

ולדוגמא, בש"פ נח תשכ"ז¹⁹: "וכאן המקום והזמן לדבר על שתי נקודות, ענין אחד בנוגע למה שדיברנו על שתיית המשקה שלאחרי מה שדובר בשמח"ת, ישנם כאלו שאומרים שזה כבר "ירד", מה שדובר שאפשר להתוועד על שלש כוסיות, ישנם כאלו שרוצים לשכנע את עצמם ואת השני שזה כבר בטל. לכן אומרים שהענין הוא בתקפו ואדרבה ביתר שאת וביתר עוז. ולא כאלה שרוצים לומר, שלומר אומרים זאת, אבל לא צריך לציית. אלא העניין הוא כפשוטו שלא ישתו יותר משלש, ולא יחסר לו עי"ז שום דבר, ולא יזיק שום דבר, ומובטחים הם שלא יחסר בעבודה ובהתמסרות. ולא רק שיישמרו הם עצמם אלא גם על השני שלא ישתה יותר משלש, ומכאן ולהבא "ילך" זה בסדר כזה וכמדובר שעל שלש כוסיות אפשר להתוועד כמה שעות. ושיזהרו על אתכפיא, ועי" קבלת עול ישבור את עצמו".

(17) ראה הערה 3.

(18) שיחור"ק ה'תשכ"ה ח"ב. ההדגשות אינם במקור.

(19) שיחור"ק ה'תשכ"ז.

וכן²⁰: "ובפרט שלא אוחזים כ"כ רחוק, רק שיש הגבלות של שלשה וכו', ולא כאלו שחושבים שיש ענין בלקיחת משקה, כ"א אדרבה, עי"ז הוא לוקח את ראשו של המלך וטומן אותו במקום שנמצא היצה"ר".

ולאחמ"כ מאז שיחת י"ג ניסן ה'תשמ"ב²¹ הכמות גדלה לארבעה כוסיות:

"ויש לזכור לא להגיד לחיים מעבר להגבלות הידועות, כלומר, לא יותר מארבע כוסיות, וגם כוסיות אלה - אם לא תהינה מלאות וכו', תבוא עליהם ברכה, שהרי כל הצורך ב"משקה" הוא כדי לרמות את ה"מלך זקן וכסיל". והיות שהוא כסיל, לא יעלה בדעתו להסתכל לתוך הכוסית לראות אם היא מלאה או חצי ריקה; היות שהוא שיכור, אין ספק אצלו שהכוסית מלאה "משקה". - לא עולה בדעתו שיהודי הוא פיקח, והוא מביט על ה"משקה" בצורה המתאימה לדבריו של נשיא דורנו בשיחתו הידועה. ואין כאן המקום להאריך בזה".

ז"א שהמשנה אחרונה²² ה"ז ארבע כוסיות.

אך בנוגע לפרט האם זה אכן אמור להיות דווקא בארבע כוסיות או אפשר לומר זאת גם בבת אחת, וכן האם ע"י הארבע כוסיות אפשר לומר יותר מרביעית, לכאורה נראה לומר שכן שהרי מש"כ פחות מרביעית ה"ז רק בזמן שהי' ג' כוסות אך בארבע כוסיות ה"ז יותר מרביעית במציאות. או שאפשר לומר שהחידוש בארבע כוסיות ה"ז רק בנוגע לכמות החלוקה אך לא בנוגע לכמות האמירה. וצ"ע.

ג

התרת הגזירה בפורים

בשיחה של תקנת הגזירה²³ כ"ק אד"ש אמר במפורש שאינו גוזר על פורים: "כל הנ"ל הוא בנוגע לכל ימי השנה, הן בחול, הן בשבת והן ביו"ט.

(20) יום ב' דחה"ש תשכ"ח - שיחות קודש ה'תשכ"ח ח"ב. ההדגשה אינה במקור.

(21) התועדויות ה'תשמ"ב ח"ג עמ' 1270.

(22) ראה מש"כ כ"ק אד"ש בארוכה באג"ק שלו בחלקים הראשונים אודות החשיבות

ל"משנה אחרונה", ואכ"מ.

(23) ראה הערה 3.

וכן זה בנוגע לכל המקומות, הן במדינה זו, והן במדינות אחרות, ומסתמא פרסמו וימסרו א"ז גם לאלה שאינם מצויים כאן כעת.

רק בנוגע ליום א' בשנה - פורים, אינני רוצה להתערב ("וויל איך זיך ניט מישן"), מצד שני טעמים: טעם אחד הוא מצד זה שבפורים צריכים לאחוז ב"עד דלא ידע", ובשעה שאוחזים ב"עד דלא ידע", הרי ודאי שלא יהי' הדעת של היצה"ר לשכנעו לקחת משקה. והטעם השני, והוא העיקר: כיון שעד פורים מסתמא יבוא כבר משיח ("ביז פורים וועט שוין מסתמא קומען משיח") שאז הרי יהי' "כולו משקה" - "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים".

אך לאחמ"כ בשיחה של י"ב תמוז תשכ"ה (שיח"ק ה'תשכ"ב ח"ב)²⁴: "חלה הגזירה גם על פורים בין בשבת ובין ביו"ט ובין ב"ב תמוז ובין י"ט כסלו ובין שמח"ת ובין פורים".

ומאז היו שנים שהותרה הגזרה 'חד פעמית' כמו למשל בפורים תשכ"ד²⁵ "מה שהזכרתי שבי"ד (באדר - פורים) אין הגבלות וכו' כוונתי גם בנוגע להיום, שהרי ישנה הגבלה דג' כוסות כענין הידוע. ממילא בשביל היום, במסיבה זו זהו בטל".

והמשנה אחרונה בנושא היא בשיחת ליל ג' דסליחות ה'תשנ"א²⁶, שמשם משמע שאין גזירה בפורים: "הרי מסתמא יעשו התוועדות, ודוקא בשמחה גדולה, ובמילא צ"ל (עכ"פ בא' המתוועדים, שבזה יוצא את כולם) "עד דלא

(24) ראה הערה 13.

(25) שיחות קודש ה'תשכ"ד.

(26) שיחות קודש ה'תשנ"א ח"ד (הוצאה דשנת ה'תש"ע עמ' 336). ובהתוועדויות ה'תשנ"א ח"ד עמ' 298 נכתב בני"א: "ובוודאי יחליטו גם לערוך (עוד בלילה זה) "א שטורעמדיקען פארבריינגן", וההתוועדות תהי' דוקא בשמחה גדולה, ועד למעמד ומצב ד"עד דלא ידע (עכ"פ אצל אחד מהמתוועדים, והוא יוציא בזה את כל המשתתפים) - אם כי עם כל ההגבלות כו', שהרי סוף סוף אין זה פורים (ס'איז דאך פארט ניט פורים)".

ידע" - אמנם בההגבלות האמורות, שהרי סוף סוף אין זה פורים ("ס'איז דאך פארט ניט פורים")...

ד

לצאת י"ח בקידוש על יי"ש

לצערנו רב רואים עד היום כאלו שעושים קידוש על יי"ש למרות הידוע דעת כ"ק אד"ש בנושא: "כן²⁷ נבהלתי להסברא²⁸ לקדש על יי"ש. ועכ"פ לקדש את שתיית היי"ש היפך הגמור מציווי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. ובודאי תיכף לקבלת מכתב זה ינקטו באמצעים הכי מוחלטים לתיקון כ"ז. ויבש"ט בזה בחוזר. פשוט שכל הנ"ל מכוון לכאו"א מהם שנהגו כנ"ל".

וכן²⁹: "ר' שנ"ז הלוי דוכמאן: עשיתי קידוש על משקה. כ"ק אד"ש: זהו דבר נכון ("א גלייכע זאך"), הרי עתה שמיני עצרת! [והוסיף:] הרי אתם כבר בגיל למעלה מארבעים, ויש להבהיר זאת, שכן, לולא זה - הם הרי יעשו כולם תיכף קידוש על משקה".

וכן³⁰ "כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר לו שיראה שהצעירים לא יעשו קידוש על משקה. ושאל רעז"ס נאר קידוש? וענה לו: הבדלה אויך. ושאל הנ"ל שוב: והאיך יהי' בהתוועדות, וענה לו: שאז יהי' במדה וגבול".

ובכלל יש מקום לדון האם אפשר לצאת י"ח בקידוש על משקה (הן המקדש והן השומע).

דהנה בשיחה של תקנת ה'גזרה'³¹ נאמר: "בנוגע לפועל - שיעשו קידוש רק על יין (או על פת) ולא על משקה, והגם שבשו"ע ישנו מקום לעשות קידוש על משקה, מצד חמר מדינה ומצד החביבות, אבל בשעה שיפעל על עצמו שמשקה יהי' אצלו דבר מאוס (כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר), נופל ענין החביבות כו' וגם בשעה שעושים קידוש על יין, שלא ישתו את כל הכוס, כ"א לא יותר מרוב כוס".

(27) ממכתב אדר שני תשכ"ג יגדיל תורה ח"ג עמ' 1232.

(28) בתשו"ב בשו"ע קה"ת תשמ"ז ע' 132 נדפס: "להשמועה".

(29) ליל שמיני עצרת תשכ"ט - המלך במסיבו ח"א.

(30) מיחידות ב' אדר תשכ"ג - שיחות קודש ה'תשכ"ג עמ' 403.

(31) ראה הערה 3. ההדגשה אינה במקור.

והנה בשיחה הידועה בנוגע לשינה בסוכה³² כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

"חסיד הקשור לרבותינו נשיאינו אינו יכול לישון במנוחה בסוכה. אמנם, "אור" הסוכה אינו מפריע לשנתו, אך הוא מצטער מעצם עובדה זו, שאין הוא שרוי בדרגה אשר בה אור הסוכה מאיר כל כך בגלוי עד כדי כך שלא יוכל לישון בסוכה.

ואפילו מי שאינו מצטער על כך שאין הוא חש את האור שבסוכה, בכל זאת הוא מצטער על כך שמאמרו של אדמו"ר האמצעי אינו חדור בו ומשפיע עליו.

וכתוצאה מכך, גורמת לו השינה בסוכה לצער - הייתכן שהוא מסוגל לישון בסוכה ללא כל צער? - והמצטער פטור מן הסוכה". ע"כ לשון כ"ק אד"ש בשיחה שם.

וא"כ יוצא מהנ"ל, שאצל החסיד יש גרימת צער מעצם כך שאינו מצטער.

ועפ"ז אולי יש מקום לומר בנדו"ד, שגם אותו א' שלא פעל על עצמו "שמשקה יהי' אצלו דבר מאוס (כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר)", הרי עצם זה גורם לו שהמשקה לא יהי' חביב עליו מפני שידע שזהו רצונו. ועצ"ע³³.

(32) לקו"ש חכ"ט שיחה לחג הסוכות.

(33) הערת המערכת: בפשטות אין שאלה על השומע בפנ"ע (כאשר המקדש אינו חסיד וכיו"ב), כיון שאין צריך להיות היי"ש חביב עליו אלא על המקדש.

