

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ד [אלף-ז]

ש"פ ויצא - ט' - י' בסלו

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בשורה טובה למבקשי ה'

בע"ה יצא לאור הספר שמולם ציפו לו

ספר היוכל

הערות וביאורים

- לכבוד גליון האלף -

ובו:

סקירה כללית ומקיפה

אודות ייסודו והפתחותו של

הקובץ "הערות וביאורים",

ויחוסו של כ"ק אדמו"ר אליו.

תשובות וביאורים שנלקטו

מדברות קודש של כ"ק אדמו"ר

בשיחותיו הק', וכן מענות

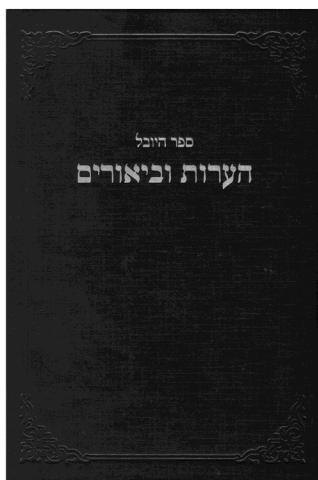
בכתי"ק, בקשר לתשובות

למה שהקשו והעירו הכותבים

בקובצי "הערות וביאורים"

במשך השנים.

ועוד הוספות רבות מעיינות.



מחיר מיוחד

\$16

ניתן להשיג

בחנויות הספרים המובחרות

או באתר: haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה
את ברכותינו ברכת מזל טוב עד בלי די
להאי גברא רבה מבחירי תלמידי התמימים
הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכשרונותיו המופלאים
המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות
משיב בישיבתנו

הת' הנעלה והחשוב הרה"ג

שלמה הלוי שי' הורוויץ

לרגל בואו בקשרי השידוכין

בשעה טובה ומוצלחת ביום ב' ב' דר"ח כסלו עב"ג תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכה לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר רבינו נשיאנו מתוך חיים מאושרים בגו"ר



המערכת

ב"ה
ש"פ ויצא ט'–י' כסלו
ה'תשע"א
גליון ד [אלף–ז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 נחלת הגר בא"י לעת"ל
 10..... אמירת הלל לעת"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 13..... כל ישראל ערבים זה בזה
 18..... "כלי השרת אשר ישרתו במ בקדש"
 21..... פנחס הי' מלאך
 22..... התהוות תמידית
 31..... בני נח נמנו כסדר תולדותם

אגרות קודש

- 36..... בחמלה רבה אמונתך

נגלה

- 37..... האי קולא הוא חומרא הוא לשיטת התוספות
 42..... המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק
 45..... ביטול חמץ לדעת הרמב"ן

הסידות

- 49..... הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס
 54..... לימוד אגדה שבעין יעקב מכפרת עונותיו של אדם
 56..... "גם אליבא דאמת"

רמב"ם

- 57..... אי נשבעין על כתובה

הלכה ומנהג

- 60..... הוציאו בטעות ס"ת שאינו מגולל לקריאת היום
65..... דין הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט
76..... מחלוקת ש"ך וט"ז - ריש סי' צ"א [גליון]

פשוטו של מקרא

- 77..... וישכם אברהם בבוקר
79..... "ונשאלה את פיה"
80..... "וישב ויחפור"
82..... מהו עיקר הטעם שעזב אברהם אבינו את הנגב
83..... הזכרת הריון לפני לידה בתורה

שינוי

- 86..... כשושנה בין החוחים
87..... ה' מלך בעבר בהווה ובעתיד [גליון]
88..... מולד בהר"ד
89..... אחיזת הד' מינים בעת הושענות



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישב
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז כסלו**

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הפצה ע"י הת' שני"ז שי' נפרסטק

גאולה ומשיח

נחלת הגר בא"י לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

קושיית המפרשים בדברי הרמב"ם

ברמב"ם הל' ביכורים פ"ד ה"ג כתב וז"ל: הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ, וכן כהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרש עכ"ל.

ובשו"ת 'שי למורא' סי' נ"ד וכן במהר"י קורקיס שם ועוד, תמהו שדין זה סותר למ"ש בהל' מעשר שני פ"א ה"ז: וז"ל: ישראל ומזורים מתודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו, כהנים ולוים מתודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש. עכ"ל, דמאי שנא מקרא ביכורים מוידוי מעשר?

ובמל"מ בהל' ביכורים הביא קושיא זו וכתב שמהר"ם ׳ן חביב ז"ל תירץ וז"ל: דהחילוק הוא משום דגבי בכורים נקט קרא לישנא דלעתיד דכתיב אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו, וכיון שכן יכול הגר לומר כן דאע"ג דלא נטלו חלק בארץ מ"מ לעתיד לבא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל כמבואר ביחזקאל ס"ס מ"ז: [וְחִלַּקְתָּם אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: וְהָיָה תְּפִלּוֹ אוֹתָהּ בְּנִחְלָה לָכֶם וּלְהַגְרִים הַגָּרִים בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר הוּלְדוּ בְּנִים בְּתוֹכְכֶם וְהָיוּ לָכֶם כְּאֶזְרַח בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל אִתְּכֶם יִפְּלוּ בְּנִחְלָה בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: וְהָיָה בְּשִׁבְטְךָ אֲשֶׁר גָּר הַגֵּר אִתּוֹ שָׁם תִּתְּנוּ נַחֲלָתוֹ נָאם ה' א] וברכה קהלת על הפסוק כל הנחלים הולכים אל הים, וטעמא דמילתא דהגרים שנתגיירו בעוד ישראל בגלות הם גירי צדק ולא דמו לאותם גרים שנתגיירו כשיצאו ישראל ממצרים דהיינו ברום המעלות ולא היתה כוונתם לשמה

(1) ראה מ"ש על זה בס' 'כתר כהונה' על הספרי פ' בהעלותך ע' לו. (בר"ה ודע).

מש"ה אותם לא נטלו חלק בארץ. אבל גבי וידוי מעשר דכתיב אשר נתת לנו ה' כאשר נשבעת לאבותינו אין הגר יכול לומר וידוי זה כיון שלא נטל חלק בארץ אלו דבריו ז"ל שמצאתי בכ"י. שוב ראיתי שכתב כן בחידושיו לפרק לולב הגזול בספר הנקרא כפות תמרים וע"ש עכ"ל. וראה גם רש"י משלי יז, ב: "ד"א גר צדיק טוב מאזרח רשע, ולע"ל יחלק שלל ונחלה בתוך ב"י שנאמר (יחזקאל מז) והיה השבט אשר גר הגר וגו'".

ודבריו הם בספרו -כפות תמרים- סוכה לח, ב, (בד"ה ואגב עיוני) והוסיף שם עוד דאע"ג שגם בביכורים כתיב לשון עבר ויביאנו אל המקום זה ויתן לנו את הארץ הזאת, גם כתיב הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי כאשר נשבעת וגו' ? לא איכפת לן משום דהכא יש לפרש אשר נתת לי דיהיב לי וזוי וזבנית בהו וכו' אבל במעשר דכתיב אשר נתת לנו כאשר נשבעת דהוא לשון עבר וסמך ליה כאשר נשבעת [שהשבעה קאי על זה] היינו נתניה ממש שנטל חלק בירושה וזה אינו יכול לומר הגר עיי"ש².

קושיית המפרשים על תירוץ הכפות תמרים

אלא שכבר תמהו על תירוץ זה (ראה ביד איתן שם ובס' ילקוט בגרשוני - כללים- ע' כ ועוד) דהרי מבואר בכ"מ דלע"ל גם שבט לוי יטול נחלה בא"י כדאיתא בב"ב קכב, א, וברשב"ם שם ועיין גם בתוס' שם ד"ה "ואידך" שכ"כ, וכן כתב הסמ"ג (לאוין רע"ו-ז) הובא במל"מ (הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י): "לא יהי' להכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וכו', ולע"ל נוטלין חלק אף בארץ שנאמר שער לוי אחד וכו'", וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לומר דכהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרש, תיפוק ל' דקורין משום שיש להם חלק לעת"ל ?

בשלמא אם היינו אומרים כמ"ש במנ"ח (מצוה ת"ח) שהרמב"ם חולק על זה וסב"ל דגם לע"ל לא יטלו שבט לוי חלק בארץ לא קשה, אבל בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א' (סעי' ב') לא סבירא ליה כן, וז"ל: אמנם מזה שהסמ"ג דרכו תמיד להלוך בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא

⁽²⁾ ראה בהערות הג"ר יוסף שאול נאטנזאהן -שכתבם בהמשך להסכמתו שם בכפוף"ת בתחילת הספר- שכתב שהמעין במל"מ והכפות תמרים יראה שיש הברל ביניהם.

כמעתיק כו"מ מסתבר לומר לכאורה שגם בענין זה ס"ל להסמ"ג שכ"ה שיטת הרמב"ם, וכדמוכח גם מפשטות לשון הסמ"ג שמביא תחלה דברי הרמב"ם שבהלכה שלאח"ז שאם כבש מלך ישראל כו' שהכהנים ולוים נוטלים שם חלק ונחלה ואח"כ מוסיף "ולעתיד לבוא נוטלין חלק אף בארץ שנאמר שער לוי אחד" וא"כ קשה כנ"ל.

עוד יש להוסיף דבשלמא אם היינו אומרים כמ"ש בשו"ת 'עמודי אור' (סי' עד) דמ"ש הסמ"ג דלע"ל יטלו שבט לוי נחלה בארץ, אין כוונתו שנוטלים חלק כאחד משבטי ישראל, אלא כוונתו כלפי מה שבחלוקה הראשונה לא לקחו חלק כללי, אבל נתנו להם כל שבט ושבט מנחלתו ערים לשבת, אבל לע"ל יתנו להם חלק כללי תחילה כעניין הערים שנטלו אז אבל לא כשאר השבטים עיי"ש בארוכה, היינו דשבט לוי לא ינחלו חלק בארץ אלא שיתנו להם חלק כללי בתורת מתנות כו' דלפי"ז ג"כ אתי שפיר, כיון דרק גרים ינחלו לע"ל כמו שאר השבטים, לכן יכול לומר "לתת לנו" משא"כ כהנים, לכן הוצרך הרמב"ם לומר בהם הטעם משום שיש להם ערי מגרש, וראה בס' 'גנזי הספרי' להגר"ב ז'ולטי (ע' כד) שתירץ כן, אבל בהשיחה שם בהערה 33 שולל זה שהרי לשון הסמ"ג הוא דלע"ל נוטלין חלק בארץ ומשמע בתורת ירושה ממש עיי"ש.

תירוץ הקושיא ע"פ שיטת הרבי

ונראה לומר דע"פ ביאור הרבי בלקו"ש שם אתי שפיר, דהנה נתבאר שם דכוונת הסמ"ג - וגם הרמב"ם סב"ל כן - הוא שינחלו רק לארץ קיני קניזי וקדמוני שיתוספו בימות המשיח, [ודייק כן מלשון הרמב"ם שהלאו שלא ינחלו נחלה קאי רק שלא ינחלו בארץ כנען דוקא, שזהו רק מז' עממין משא"כ בג' הארצות קיני קניזי וקדמוני] ושם יהי' חלוקה גמורה גם לשבט לוי עיי"ש בארוכה³.

דהנה בפ' ביכורים כתיב: "הַגִּזְתִּי חֵיוֹם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ". ז.א. דאיירי אודות הארץ של הז' אומות שכבר באו שם, אבל בקיני קניזי כו' לא שייך לומר לשון עבר, שהרי יבואו רק לעת"ל, וע"ז קאי המשך הפסוק "לתת לנו" בלשון עתיד, לכן זה

⁽³⁾ ראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לו

שייך רק בגר דלע"ל יהי' לו נחלה גם בארץ כנען, אבל בשבט לוי שיטלו חלק רק בקיני וכו' לא שייך בהם לומר כי באתי וגו' לתת לנו, כיון דבארץ כנען לא ינחלו גם לע"ל, לכן הוצרך הרמב"ם לומר הטעם שיש להם ערי מגרש דהיינו בארץ כנען.

ואף שהחיד"א בס' 'צוארי שלל' בהפטרות פ' בהעלותך (עה"פ ונלוו גוים) הביא מס' 'משאת משה' או"ח סי' י' שכתב דהגרים אפילו לעתיד אין להם בנחלת ז' עממין, אך יש להם בארץ קיני קניזי וקדמוני, וכן הביא מהס' סדר היום עיי"ש. וכן איתא בחי' הגר"ח על הש"ס (סי' רצ"א) דאי אפשר לומר דמ"ש ביחזקאל קאי על ז' עמים דהא גזה"כ מפורש דגרים אין נוטלים חלק בארץ וכדאיתא בספרי (במדבר פיסקא קיט) עה"פ לשמות מטות אבותם ינחלו (במדבר כו, נה) "יצאו גרים ועבדים" עיי"ש.

הרי כבר הקשו ע"ז בכ"מ דבקהלת רבה (פ"א, יח) מוכח דגר ינחול גם בז' עממין דאיתא שם: "ד"א כל הנחלים הולכים אל הים כל הגרים אינן נכנסין אלא בישראל וכו', מי גר אתך בעוה"ז עליך יפול לעוה"ב, אמר ר' יוחנן ולא עוד אלא במקום שהוא מתגייר משם הוא נוטל חלקו שנא' (יחזקאל מ"ז) והיה בשבט אשר גר הגר וגו'", ומשמע שזהו בכל מקום בארץ ישראל, ועוד דמלשון הפסוק הנ"ל ביחזקאל שם "וּנְחַלְקֶם אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: וְהָיָה תְּפִלּוֹי אוֹתָהּ בְּנַחֲלָה לָכֶם וּלְהַגְרִים הַגָּרִים בְּתוֹכְכֶם" משמע דקאי גם על ז' עממין, וא"כ אתי שפיר מה שנת'.

ואולי יש להוסיף ביאור בזה, דהא דגרים לא נטלו חלק בארץ אין זה משום שהן מופקעים בעצם מדין נחלה, אלא משום דכיון דדינה של א"י להתחלק לשבטים דוקא כדכתיב: "לשמות מטות אבותם ינחלו" (וראה בחי' הגרי"ז עה"ת פ' ויחי שהביא כמה מקורות לזה שהחלוקה הוא לשבטים דוקא), אבל גר אין לו שבט אינו יכול לנחול, נמצא דהא דגר אין לו נחלה אין הפירוש שהוא מופקע בעצם מדין נחלה בא"י אלא משום דלפועל אין לו שבט⁴, אבל לעת"ל לא יהי' שייך חסרון זה.

(4) וע"ד שכתב הרמב"ן בחידושי ב"ב פ"א, וז"ל: והא דאמרינן למעוטי גר לא קיי"ל הכי ולא כי ההיא דאמרי' במס' מכות (י"ט א') משום דאיכא בכורי הגר וכו', וכן פסק הרב ר' משה הספרדי ז"ל .. ותימה הוא היאך יקרא והלא אינו יכול לומר לתת לנו? וי"א דהא דקאמר בירושלמי קורא בבני קיני חותן משה וכו' ובירושלמי לא משמע כי הך סברא כלל אלא בכל

דאף דגם החלוקה לעת"ל תהי' ע"פ שבטים דוקא, שהרי מפורש ביחזקאל מזכא: "וחלקתם את הארץ הזאת לכם לשבטי ישראל", וכן בפסוק יג שם כתיב: "אשר תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל וגו'",⁵ וא"כ איך נימא שינחלו לע"ל בא"י ובארץ ז' עממין?

די"ל ע"פ הא דאמר ר' יוחנן (במדרש קהלת הנ"ל): "ולא עוד אלא במקום שהוא מתגייר משם הוא נוטל חלקו שנא' (יחזקאל מ"ז) והיה בשבט אשר גר הגר וגו'" די"ל שהפירוש בזה הוא שבאותו השבט שמתגייר הוא מצטרף עי"ז לאותו השבט ונעשה כחלק מאותו השבט, ולכן נוטל חלקו משם דוקא, ובמילא שפיר יכול לומר "כִּי בְּאַתִּי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשַׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לָנוּ בְּלִשׁוֹן עֵתִיד כִּיֹּן שִׁיטוֹל חֵלֶק גַּם בָּז' עַמֻּמִּין.

ואף דבלקו"ש ח"ל פ' חיי שרה א' האריך לבאר דבעלות של א"י ישנם ב' ענינים בעלות כללית זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית זה שכל אחד מִישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך רק אליו עיי"ש בארוכה.

ובהערה 57 כתב וז"ל: ואולי יש לקשר לזה השקו"ט והפלוגתא אם גר מביא בכורים וקורא (ראה בכורים פ"א מ"ד) ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' בכורים פ"ד ה"ג) "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם לך יזה, אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה... וע"פ הנ"ל י"ל דזה מה שגר קורא הוא לא מצד היותו חלק מכלל ישראל כבנ"י שאצלם ישנה הבעלות כללית מאברהם כראש האומה, כ"א בגדר בן הירוש מאב שלו אברהם. ולהעיר שלעתיד גם הגרים יטלו חלק בארץ שנאמר (יחזקאל מז כא כג) "וחלקתם את הארץ וגו' לכם ולהגרים הגרים בתוכם וגו' והי' בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו" וי"ל דזהו בגדר בעלות פרטית שלהם בארץ דירושים מאברהם עכ"ל. הרי משמע שגם לעת"ל לא יהיו כמו שאר בנ"י שלכן יטלו רק באופן של בעלות פרטית.

גרים קאמר ר' יהודה קורין מפני שהן בני אברהם וראויין היו לירושה שלו אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים והרי הן כטפלים שראויין לירש ואין להם ואעפ"כ הרי הם כשאר כל האדם עכ"ל, ועי' גם בנמ"י ובחי' הרשב"א והריטב"א שם שכ"כ, אלא שהרמב"ן הדגיש משום שנתחלקה ליוצאי מצרים.

⁽⁵⁾ וראה גם ברשימות חוברת קלו בזה.

מ"מ י"ל דקרא דחזקאל מגלה דעי"ז שמתגיירים באותו השבט הם מצטרפים לאותו בהשבט בנוגע לנחלתם שנוחלים חלקם באופן של בעלות פרטית ע"י שבט זה, כיון גם בעלות פרטית מתחלקת ע"י שבטים דוקא, אבל אין ז.א. דעי"ז הם נעשים כמו שאר בני בנוגע לבעלות הכללית.



אמירת הלל לעת"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון א'ג דן ידידי הגרא"ג שי' בנוגע לאמירת הלל לעת"ל בראש השנה והביא מכמה מפרשים שלעת"ל כן יאמרו הלל בר"ה משום שהטעם לאי אמירת הלל בר"ה הוא בלשון הגמ' (ר"ה לב, ב) "אמרו מלאכי השרת לפניך הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו - וישראל אומרים שירה" ולפי"ז לעת"ל שלא שייך הטעם הנ"ל שיבולע המות לנצח, יאמרו הלל גם בר"ה ויוה"כ.

אך ע"ז העיר משיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ג (אות לה) שהיות שכללות העבודה דר"ה קשורה עם ענין היראה "ימים נוראים" וקבלת עול מלכותו ית' "תמליכוני עליכם", אין מקום לומר שירה ("הלל") במעמד ומצב כזה" ולפי"ז יתכן לומר שגם לעת"ל לא יאמרו הלל בר"ה כיון שגם אז הרי יהי' תוכן העבודה דר"ה קשור עם ענין היראה והקב"ע מלכותו ית' ועוד ביתר שאת וכו' וא"כ מצד זה גם כן אינו מתאים לומר הלל, גם כשאין מצב ד"ספרי מתים פתוחים" וכו'. עכת"ד.

ואוי"ל בזה דלכאורה היינו יכולים לפשוט שאלה זו ממלאכי השרת עצמם דהרי אצלם גם בזה"ז אין שייך הענין דספרי מתים וכו' ולאידך גם עליהם אומרים "ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזו ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין" דהיינו שגם אצלם קשור הענין דר"ה עם ענין היראה וכו' וא"כ אם יתברר שהם אינם אומרים שירה בר"ה הרי מובן שגם לעת"ל לא יאמרו הלל, וכן להיפך.

ואכן מצאנו בערוך לנר כאן שביאר דברי הגמ' הנ"ל שמלאכי השרת אומרים לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים שירה שמה זה נוגע להם? אלא דאמרינן בחולין (צא, ב) דאין רשות למלאכי השרת לומר שירה עד שישאל אומרים שירה ולכן על שמעוכבים לומר שירה בר"ה ויוה"כ שואלים כן (ע"ש שביאר בעוד אופן טעם שאלת המלאכים) ועכ"פ מברואר שבעצם הם יכולים לומר שירה אף שזהו יום דין גם להם וכן"ל אלא שהם תלויים בישראל.

ובאמת מצינו יתירה מזו בתוס' בערכין (י, ב ד"ה אמרו) "אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה ולכן אומר ר"י דבר"ה ויוה"כ אין לדלג והחיות ישוררו וכרובים יפארו", הרי שמפורש כאן שבאמת גם כן אומרים שירה (ולפלא על הערול"נ שלא הזכיר דברי התוס') וא"כ לכאורה משמע מזה דלעת"ל אכן יוכלו לומר הלל בר"ה אך באמת נראה דאין להשוות בין הדברים משום שהגם שאצל המלאכים מוזכר ענין של דין אבל כיון שידוע שמלאכים אינם בעלי בחירה א"כ כל הדין ומשפט הוא בגדר אחר ואילו לעת"ל בבנ"י שמפורש שגם אז יהי' בחירה וממילא שייך ע"ז שכר ועונש, הרי מובן שענין הדין גם אז הוא באור"א מהמלאכים ואין להוכיח מזה על זה.

ולכאור' הי' נראה לדייק מדברי הרמב"ם שגם בהל' חנוכה (הובא בגליון הנ"ל) כשמביא את הדין שבר"ה אין אומרים הלל אינו מזכיר כלל לשון הגמ' שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו אלא רק "לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה", וכן גם בפירוש המשניות שלו בר"ה, הלשון הוא "לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם ויראה ממנו

⁽¹⁾ אלא שבאמת אם עסקינן לעת"ל בזמן שבו עדיין יש בחירה וכו' הרי זה באמת לפני הזמן דיבולע המות לנצח וכמבואר בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת שמדבר על הזמן דימות המשיח שיהי' אז אריכות ימים וכמ"ש הנער בן מאה שנה ימות כו' ומ"מ יהי' מיתה שזהו זיכרון הגוף וכו' ע"ש, ואם אנו מדברים לאחר הזמן הזה, שאז לא יהיה מיתה וגם לא יהי' בחירה, הרי גם כל ענין המצוות בפשטות יתבטל ולא שייך לדון לכאור' על אמירת הלל בר"ה.

אך לפי מה שהי' נשמע מרבינו בשיחות בשנים האחרונות הרי שתיכף יכנסו למצב דחיים נצחיים, וכמו"כ גם לאידך נח' בהשיחות שגם בזמן דתתח"מ יהי' ענין של קיום המצוות ורק שיהי' בדרך ממילא לא מצד הציווי וכו' הרי עדיין יש מה לפלפל בשאלה הנ"ל האם יאמרו הלל בר"ה לעת"ל.

ומברך מנוס אליו ותשובה ותחנונים ובקשת כפרה וסליחה, ובכל אלו הענינים אינו הגון השחוק והשמחה" ולא הזכיר כלל הענין דספרי מתים ויתכן דבזה רצה להדגיש שזה קשור לעצם העבודה דימים אלו שבעבודה דימים אלו מודגש הקו דיראה ולא ענין השמחה, גם ללא הענין דספרי מתים פתוחין. ולפי"ז מסתבר שגם לעת"ל לא יאמרו הלל.

ולהעיר גם מהמבואר בלקו"ש ח"ב פרשת שופטים בנוגע לזה שלעת"ל גם יהיו ערי מקלט ועוד יתוספו שלש ערים חדשות "דאס הייסט אז דער ענין פון שפך דם האדם, וואס אויף דעם איז דער ענין פון ערי מקלט, איז פאראן אין יעדער מדריגה לויט אירע ענין, און אפילו לעתיד וואס דעמאלט וועט זיין די עבודה, ובמילא אויך דער העדר העבודה, אין א העכרן אופן לגמרי, איז אויך אין דעם ענין פאראן דער שפך דם האדם דקדושה באדם בליעל און מען דארף האבן אויף דעם ערי מקלט שקולטות" ע"ש המשך הדברים.

ולפי"ז נראה לומר שיתכן שגם לעת"ל בר"ה יהי' שייך במידה מסוימת גם דברי הגמ' הנ"ל על ספרי חיים וכו' פתוחין, כמובן באו"א מבזה"ז, אבל עדיין ברוחניות הענינים וכו' שייך לומר זאת גם בנוגע לעת"ל ואם שגיתי ה' הטוב יכפר וכו'.

ובנוגע למה שביאר שם בגליון הנ"ל דברי אדה"ז שלכאו' יש סתירה בנוגע לר"ה שמצד אחד כתב בסתקכ"ט "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה והוא שכל שבעת ימי הפסח ושבעת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב והוא ובניו ואשתו" וכו' ובסתקצ"ז כתב "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה" ? ורצה לבאר דבסתקכ"ט מתכוין להשמחה יתירה (כלשון הרמב"ם בהל' חנוכה הנ"ל) שזה אינו בר"ה וכמובן מלשון אדה"ז "שמח וטוב לב" וזה אינו בר"ה, משא"כ סתם שמחה יש בר"ה.

אבל לכאו' א"א לומר כן שהרי כל הלשון שם בסתקכ"ט הוא ממש לשון הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ו הי"ז שהביא שם בגליון הנ"ל בהע' 2, והרי כבר הובא שם לעיל בדבריו מה שדייקו בלשון הרמב"ם שהלשון "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג ושאר ימים טובים" וכו' ימים טובים בלשון רבים מוכח שנתכוין גם לר"ה ושם נמצא בהמשך ההלכה אותו הלשון של "שמח וטוב לב", הרי מוכח שזה לא שייך לשמחה יתירה שעלי' אמר הרמב"ם שאינה בר"ה. וא"כ א"א לבאר שאדה"ז נתכוין לומר בהלשון "שמח וטוב לב" לשמחה יתירה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא ? וצ"ע.

לקוטי שיחות

כל ישראל ערבים זה בזה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (ח"ל פ' ויגש שיחה א' עמ' 216 ואילך) אות ב' וז"ל: "שעבודו של ערב יש לבארו בב' אופנים: א) השעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלוה, ב) הערב עומד במקום הלוה, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו)... עכ"ל. ועפ"ז מבאר פלוגתת רב הונא ורב חסדא במקור דין ערבות, עיי"ש.

וממשיך באות ג' וז"ל: "ויש להוסיף ביאור בזה ששעבוד הערב (לדעת רב הונא) הוא באופן שעומד במקום הלוה ממש - שזהו מצד דין ערבות הכללי של כל ישראל, דכל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט, סע"א. סנהדרין כז, סע"ב. וראה סוטה לז, ב ובפרש"י ותוס' שם. פרש"י סנהדרין מג, ב ד"ה עד שעברו. ועוד):

כשם שמצינו לענין ברכת המצות (רש"י ר"ה כ"ט, סע"א), "שאף מי שאינו מחויב בדבר מפני שכבר יצא י"ח, יכול לברך למי שעדיין לא יצא.. לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבין זה בזה, וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא י"ח עדיין" (לשון אדה"ז בשו"ע או"ח סי' קסז סכ"ז...) - והיינו מפני שגדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד" (צפע"נ סנהדרין מג, ב (בגמ' ד"ה לפי שלא)), "גוף אחד ומציאות אחת" (צפע"נ מכות כד, א (סד"ה בגמ' משה אמר ובגוים)) (כי כל ישראל הם גדר ציבור, שאינו רק צירוף של ריבוי פרטים אלא שכל הציבור הוא מציאות אחת).

[וכמבואר בספרים הפירוש ב"כל ישראל ערבין זב"ז - ש"ע רבין" הוא גם מלשון מעורבים, שכל ישראל מעורבים זה בזה, דכל ישראל ביחד נקראים אדם אחד, והם קומה אחת, ולפיכך הם ערבים זה לזה, כי כשנעשה פגם ברגל עד"מ כל הגוף מרגיש].

ובמילא החיוב שעל חבירו חל גם עליו עד ש"גם הוא מחויב בדבר".

כמו"כ הוא לענין חיוב ממון, שמצד דין ערבות דכל ישראל ערביין זב"ז, חיוב תשלומין שעל הלוה חל על חבירו הערב כאילו הוא לוח המעות ונתחייב בתשלום חוב זה.

ועפ"ז יש לבאר פלוגתא הנ"ל במקור דין ערבות בעומק יותר - שתוכן פלוגתתם היא, אם הגדר דערבות ממון שייך ובא מזה שכל ישראל ערביין זב"ז.

ביאור הדבר:

סיבת אחדות זו שבישראל שכל ישראל מעורבים זה בזה (ומשום כך הם מציאות אחת) היא מפני נשמתם, ששרשה "בה" אחד" (שלכן אין דין ציבור בב"נ), משא"כ מצד גופם, הרי "הגופים מחולקים" [וכפי שמבאר רבינו הזקן (תניא פרק לב), שמטעם זה "קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן" הוא ע"י שהאדם עושה נשמתו עיקר].

ובזה פליגי, אם האחדות שבישראל (שכולן מציאות אחת ו"מעורבים זב"ז"), היא רק בעניני נשמתו (כמו בקיום מ"ע או חיוב תוכחה ומחאה על עון וכו'), או שאחדות זו שייכת גם לממונו של האדם:

לדיעה הא', כיון שענינים של ישראל הוא מה שהם "גוי אחד בארץ", כפירוש רבינו הזקן שגם בעניני "ארץ" (ענינים ארציים וגשמיים) מגלים אחדות הוי', לכן אפשר לגלות גם בעניני ממון את האחדות שבישראל שהם ערבים ומעורבים זב"ז.

אבל לפי הדיעה הב' (שמפשטות המשך הגמ' משמע שכ"ה המסקנא) - "התורה על הרוב תדבר", ואי אפשר לרוב ישראל שתפעול (ע"י שתתגלה) אחדות כזו (הפועלת ענין הערבות דכל ישראל ערביין ומעורביין זב"ז) גם בדברים גשמיים ועניני ממון של הזולת, ולכן ס"ל שהוא דין בפ"ע, שהערב משעבד את עצמו לשלם חוב חבירו". עכ"ל בלקו"ש.

ושמעתי מקשים קושיית תם, דאם חיוב תשלומי חוב שעל הערב נובע מהדין כללי דכל ישראל ערבים זה בזה, מדוע הוא כן רק אם מקבל ע"ע להיות ערב, הי' צ"ל הדין שכשיש ליהודי אחד חוב לחבירו הרי"ז חיוב על כאו"א מישראל לפרוע חובו? וכמו שאומרים בדין ברכות שיכול להוציא חבירו לפי ש"גם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא י"ח עדיין",

כמו"כ צ"ל בפריעת חוב, שכאו"א הוא מחוייב בדבר. וכמו שהוא בנוגע חיוב תוכחה ומחאה, שעל כל יהודי מוטל חיוב זה מבלי שיקבל ע"ע שום ערבות, כן צ"ל בנוגע חוב, שעל כל יהודי מוטל לשלם חוב של חבירו - ופשוט שאין לך חוכא ואיטלולא גדולה מזו!

והביאור פשוט, כדי לחייב מישהו לעשות איזה פעולה וכיו"ב בעד חבירו מטעם ערבות, צ"ל איזה שייכות בינו לבין המצב שחבירו נמצא בו, ורק אז אפשר להטיל עליו חיוב להתערב בהמצב ולעשות פעולה המוטל על חבירו.

וכפי שרואים בדיני ברכות גופא, שלא מצינו חיוב שאם רואים מישהו שבדעתו לעשות איזה מצוה בלי ברכה, שחייבים לברך בשבילו. הדין הוא רק שאם מישהו מבקש ממנו שיברך בשבילו יכול לברך בשבילו. ולכאור' היות שגם הוא נק' מחוייב בדבר ה"ה מחוייב לברך - מ"מ אי"ז מספיק לחייבו לברך בשבילו.

כמו"כ הוא בנוגע פריעת חוב. שגם אם יש כאן גדר כל ישראל ערבים זב"ז, מ"מ החוב מוטל רק ע"ז שיש לו שייכות להחוב, וזהו מי שקיבל ע"ע להיות ערב, אבל כל שאר בני"י שאין להם שייכות לחוב זה, אין עליהם שום חיוב כלל לפורע, אף שלפי ביאורו של הרבי זי"ע, חל ע"ז גדר של כל ישראל ערבים זב"ז.

ומה שחיוב הוכח תוכיח וכיו"ב חל על כאו"א שרואה מישהו עושה דבר איסור, או אינו מקיים מ"ע אף שאין לו שייכות פרטית לזה, הרי זה לפי שזהו גדר מצות תוכחה, שאם אתה רואה מישהו עובר עבירה וכיו"ב חייב אתה להוכיחו ולמחות בידו, אלא שמסבירים שהטעם על מצוה זו הוא לפי שכל ישראל ערבים זב"ז. אבל המצוה עצמה היא זה גופא שכשרואים יהודי עובר עבירה צריכים להוכיחו, לכן אין נוגע אם יש לך שייכות להמצב שלו, משא"כ זה שחייבים לעשות פעולה בשביל יהודי אחר רק מטעם שכל ישראל ערבים זל"ז, (בלי שום ציווי אחר), ה"ז רק אם הוא קרוב לאותו מצב.

[ומטעם זה מוטל על כאו"א להתעסק במבצעים, כי זהו בגדר הוכיח תוכיח שמעורר ומסייע את השני לקיים מצותיו ובזה חייב אף מי שאין לו שום שייכות להמצוה השני' כי זהו גדר המצוה, כנ"ל. אבל כשמדובר אודות לחייב מישהו לעשות בעצמו (מטעם ערבות) דבר שהשני מחוייב לעשות, בזה אומרים רק אם יש לו שייכות להמצב של השני]

ויש להוסיף שזה יומתק יותר אם נאמר שגדר כל ישראל ערבים זב"ז הו"ע פרטי בכל ענין וענין - דהנה בלקו"ש חל"ט (ע' 184) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "בנוגע כמה ענינים שישנם בהרבה מצות, כמו חצי שיעור, למשל, שישנו בכל איסורים, ישנה חקירה (צפע"נ להרגצובי על הרמב"ם הל' אסור"ב פ"א ה"ח) האם זהו ענין בפני עצמו - שבאיזה ענין של חצי שיעור שיהי' (אכילת חלב, דם, מלאכת שבת, ועוד) האיסור בזה הוא - חצי שיעור, או שהחצי שיעור שבכל איסור, ה"ה חלק באיסור הפרטי: כשאוכל חצי שיעור חלב, ה"ז איסור חלב, וכשעושה ח"ש ממלאכת שבת, ה"ז איסור שבת.

ואותה החקירה היא גם בנוגע "לפני עור לא תתן מכשול", ועוד.

בנוגע הוכח תוכיח את עמיתך משמע שאי"ז ענין בפני עצמו, כ"א שבכל ענין וענין, ישנו בהאיסור הפרטי הציווי של "הוכיח תוכיח" ... עכ"ל בלקו"ש.

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע כל ישראל ערבים זל"ז, האם זהו ענין כללי, או שזהו פרט בכל ענין וענין, שנקרא מחויב בדבר בכל דבר פרטי שהשני מחויב. (וע"ד הספק בהלשון "יש לה מצוה" שכתב הר"ן (רפ"ב דקידושין) - ראה לקו"ש חיד"ע ע' 41).

ומהלשון "וגם הוא נקרא מחויב בדבר", משמע שהוא מחויב בהכרח הפרטית שהשני מחויב וכיו"ב.

ואם נאמר כן יומתק יותר מה שאין לחייבו בהמצוה הפרטית מטעם ערבות כשאין לו שייכות לזה, כי כל החיוב עליו בא כתוצאה מהמצוה, והרי אין לו שום שייכות להמצוה, משא"כ אם זה ענין כללי, יש מקום לומר שיתחייב בזה בכל אופן, כי זהו ענין המוטל עליו בכלל, ולא רק כתוצאה מן המצוה הפרטית. [אבל באמת גם אם זהו ענין כללי יובן מדוע אין לחייבו כשאין לו שייכות לזה, אלא שיומתק יותר אם נאמר שזהו"ע בכל פרט ופרט].

והנה עפ"ז יבואר עוד שאלת תם ששמעתי מקשים, על מ"ש בשו"ע אדמוה"ז (סי' תל"ו ס"ב-ג) וז"ל: אבל אם הוא מניח בביתו אשתו ובניו ובני ביתו הגדולים... אין צריך לבדוק כלום קודם יציאתו, אלא יצוה לאחד מהם ימנה אותו שיבדוק... ואם שכח ויצא מביתו ולא ציוה לאחד מהם שיבדוק, אעפ"כ חייבים הם לבדוק... ואפילו אותן החדרים שהם לא יכנסו בהם בפסח

כלל... דכיון שבעה"ב נתחייב בבדיקת כל החדרים הצריכין בדיקה, חייבין הנשואים בביתו לפוטרו מחיובו, שכל ישראל ערבים זה בזה. עכ"ל.

ולכאור' אם זהו מצד כל ישראל ערבים זה בזה, מה נוגע שהם בני ביתו, והוא הבעה"ב, הדין צ"ל כן בכאור"א, שאם מישוהו יודע שישנו יהודי שלא בדק חמצו, חייב הוא ללכת לביתו ולבדוק בשבילו, שהרי גדר ערבות עושה שהוא נקרא מחויב בדבר, כנ"ל. ולא מצינו חיוב ללכת לכל השכנים שאין בודקים החמץ ולבדוק בשבילם.

וכ"ה בנוגע מ"ש אדמוה"ז (סי' תמ"ג ס"ז) בנוגע ישראל שהי' מופקד בידו חמצו של ישראל חברו, וז"ל: חייב [הנפקד] לבערו מן העולם לגמרי, אפי' הוא בענין שאין עובר עליו בבל יראה, כגון שאין אחריות החמץ עליו... מ"מ צריך הוא לבערו, כדי שלא יעבור עליו בעל החמץ בבל ימצא, שכל ישראל ערבים זה בזה. עכ"ל.

ולכאור' מטעם זה יצטרך כאור"א לבער כל חמץ שיודע שישנו אצל מישוהו אחר, אף אם אין מופקד אצלו, ומדוע דין זה הוא רק בנפקד? (ובאמת כן משמע מלשון הגמ' (ב"ק צח, ב) "חמץ... הכל מצווין עליו לבערו").

בשלמא להשיטות שהנפקד חייב לבערו מטעם שהוא עצמו עובר עליו בב"י וב"י, אף אם לא קיבל אחריות (שיטת הבה"ג, וכ"כ הפנ"י ותורת חיים, וכ"כ הגר"א, וראה משנה ברורה סי' תמ"ג סק"ד), מובן שזהו רק אם החמץ מופקד אצלו, אבל לשיטת אדמוה"ז שאינו עובר עליו (כשיטת המאירי ומהר"ם חלאווה וכו'), וחייב לבערו רק שלא יעבור עליו בעל החמץ (כמ"ש הב"ח והמג"א) מטעם כל ישראל ערבים זה בזה, אינו מובן מדוע אין זה בכלל ישראל, שכאור"א יתחייב לבער כל חמץ שישנו אצל יהודי אחר, מטעם ערבות שהוא עצמו נק' מחויב בדבר, כנ"ל.

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן: גם מטעם ערבות מוטל עליו חיוב לפעול רק אם יש לו איזה שייכות להמצב של השני, ובנדו"ד, להחמץ של השני. ולכן רק אם הוא שומר על חמצו של חברו, חייב לבערו מטעם ערבות, אבל מה שיש לחבירו בביתו חמץ אי"ז מחייב לבערו. ורק חיוב מחאה ישנו, כי זהו גדר מצות הוכיח תוכיח וכו', להוכיח השני, כנ"ל. (וגם ע"ז ישנם הגבלות שרק אם יש סיכוי שישמע צריכים להוכיחו, אבל אם ברור שלא ישמע הרי אמרו "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על האדם שלא לומר דבר

שאינו נשמע" (יבמות ס"ה,ב) - וככל השקו"ט מתי אומרים כן. ואכ"מ ופשוט שבדרכי נועם חייב להוניהו ולסייעו בכל אופן, כמובן).

ועד"ז בנוגע החיוב לבדוק בית של חבריו מטעם ערבות, שאומרים כן רק אם הוא מבני ביתו, והוא דר בבית הזה, והבית הוא של הבעה"ב שלו, כי אז יש לו שייכות להמצב של הבעה"ב, אבל סתם אין חיוב על כאו"א ללכת לכל הבתים שאינם בדוקים, ולבודקם מטעם ערבות, כי אין שום שייכות ביניהם, כדי לחייבם לעשות איזה פעולה בשביל זה.

כ"ז כתבתי, אף שפשוט הוא, כי שמעתי כו"כ מתקשים בזה.



"כלי השרת אשר ישרתו במ בקדש"

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בס"פ במדבר מפרט הכתוב את האופן שבו היו מכסים את הכלים המקודשים בשביל נשיאתם בעת מסע המשכן.

ובתוך הדברים נאמר (ד, יא-יב): "ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת, וכסו אותו במכסה עור תחש ושמו את בדיו. ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו במ בקדש, ונתנו אל בגד תכלת, וכסו אותם במכסה עור תחש ונתנו על המוט".

והנה, לשון זו של "כלי השרת אשר ישרתו במ בקדש" סתומה היא לכאורה; ורש"י מפרש: "את כל כלי השרת אשר ישרתו במ בקדש - בתוך המשכן שהוא קדש, והן כלי הקטורת שמשרתין בהם במזבח הפנימי".

ובלקוטי שיחות ח"ח ע' 16 מבאר, שזהו הטעם שכלי שרת אלו היו מכוסים בב' כיסויים - דלא כהכלים של מזבח החיצון שהיו מכוסים רק בכיסוי אחד - "ווייל מיט די כלי שרת האט מען משרת געווען (ניט נאר "במזבח הפנימי" נאר) אויך "בתוך המשכן שהוא קדש", דעריבער, צוליב זייער גדלות הקדושה, האבן זיי געדארפט האבן צוויי כיסויים". עכ"ל.

והיינו, שלומד בלשון רש"י "בתוך המשכן שהוא קדש" - שכוונתו בזה להוסיף במעלת כלים אלו, שלא רק שהשתמשו בהם במזבח הפנימי, אלא יתירה מזו: השתמשו בהם "בקדש".

ובהערה 41 שם:

"וי"ל שהוכחת רש"י לזה היא, מזה שלא הניחום יחד עם המזבח, וגם הוצרכו לב' כיסויים (ודלא כהכלים דמזבח החיצון, שהיו יחד עם מזבח החיצון והיה להם כיסוי אחד);

אלא שמ"מ צריך רש"י להוסיף ולפרט בפ"ע מה "שמשרתין בהם במזבח הפנימי" - לבאר למה נאמר זה בסמיכות למזבח הפנימי". עכ"ל.

וכשלומדים את הדברים לפום ריהטא, אינו מובן כלל: הרי מקומו של המזבח הפנימי היה "בתוך המשכן שהוא קודש" - ואם כן, איזה הוספה יש בכך שאומרים שהשתמשו בכלים אלו "בתוך המשכן שהוא קדש" על זה "שמשרתין בהם במזבח הפנימי"? ! לכאורה, היינו הך !

[ובאמת, בפירוש הבאר בשדה על רש"י (על רש"י במדבר ד, טו), הביין כנראה שלדעת רש"י מזבח הפנימי עצמו נקרא "קדש", ו"אשר ישרתו במ בקדש" קאי על מזבח הפנימי גופא].

ובדוחק היה היה אולי אפשר להסביר הכוונה, שבנוסף על זה שהם משמשים פרטיים למזבח הפנימי, הרי הם נמצאים באויר הכללי של המשכן כו'.

אך לפי זה, הרי מתאימים הדברים גם לכלי השולחן ולכלי המנורה, שגם עמהם משתמשים "בתוך המשכן שהוא קודש" ! ומה הוא הייחוס המיוחד של כלי המזבח הפנימי, שדוקא עליהם נאמר "אשר ישרתו במ בקודש" ?

[ומתוך דברי הלקו"ש שם ברור שכלי השולחן לא היו באותה רמת קדושה כמו כלי המזבח הפנימי - ראה הערה 40 שם שמחפש טעם מיוחד על זה שכלי השולחן היו צריכים לשני כיסויים, היינו, שאינם כמו כלי המזבח הפנימי "אשר ישרתו במ בקודש". ולכאורה, אם מצד זה שהם משמשים בתוך המשכן - מאי שנא ?]

והיות שהדבר נוגע לפשט הפשוט בדברי רש"י (ולשון הכתוב), חיפשתי במפרשי התורה ובמפרשי רש"י, ולא מצאתי שהבחינו בכך - מלבד בפירושו "מנחת יהודה" על רש"י שנראה שבא ליישב הדגשה זו, אך לא זכיתי להבין דבריו, עיי"ש.

[עוד ראיתי מביאים (בהוצאת "עוז והדר") בשם ספר "משאת המלך" (ואינו תח"י), שמביא את דברי חז"ל "מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו" (זבחים נט, א), וזו הכוונה בזה שכלי המזבח הפנימי משרתים בהם "בקודש" - כי גם אם המזבח לא נמצא, משתמשים בהם במשכן עצמו. אך כמובן שאין לומר שזו כוונת רש"י בפשוטו של מקרא, ובוודאי לא לזה כוונת רבינו בלקו"ש מדסתם ולא פירש, ופשוט].

עד שמצאתי, במקורו של "ליקוט" זה, ב"הנחה" - בלתי מוגה - משיחת ש"פ במדבר תשכ"ה, הנדפסת ב"שיחות קודש" [ולהעיר שבקונטרס שי"ל בשעתו משיחה זו על ידי ועד הנחות בלה"ק, השמיטו את כל ההנחה משיחה זו והסתפקו בציון ללקו"ש ותו לא], וז"ל:

"בקודש מיינט "בתוך המשכן שהוא קדש", וואס דאס איז דער כללות המשכן, אויך דער קדש הקדשים, און ווי רש"י טייטשט אויס "והן כלי הקטורת", וואס דאס מיינט ער (אויך) די קטורת וועלכע ס'איז געווען אין קדש הקדשים; עס איז מערניט וואס מיט די זעלבע כלים האט מען משרת געווען אויך במזבח הפנימי, ווי רש"י איז מסיים "שמשרתים בהם (מיט די זעלבע כלי הקטורת) במזבח הפנימי".

וואס דאס איז וואס דער פסוק איז מוסיף "בקודש", וואס מען קען ניט לערנען אז דער פסוק קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק וואו ער רעדט וועגן מזבח, דארף ער זאגן "כליו" און ניט "בקודש"; מוז מען זאגן, אז ער מיינט "בתוך המשכן שהוא קודש", דאס הייסט אויך דעם קדש הקדשים.

און דעריבער האט מען די כלים ניט געלייגט צוזאמען מיטן מזבח, וויילע וויבאלד אז מען האט זיי גענוצט אויך אין קדש הקדשים, האבן זיי געהאט א גערסערע קדושה ווי קדושת המזבח. "עכ"ל.

ומעתה הדברים מאירים ופשוטים, שבזה שאמר הכתוב "אשר ישרתו במ בקודש" בא להדגיש את מעלת הכלים שמשמשים בהם בקדש הקדשים ביום הכפורים, שהם הם הכלים שמשמשים בהם במזבח הפנימי בכל השנה.

אך צע"ג לדידי, איך נכתבו הדברים בלקו"ש בצורה כה סתומה ומעורפלת; ובפרט שלכאורה מדובר בחידוש גדול - שלא מצאתי לע"ע במפרשים כלל - שתיבת "בקדש" קאי גם על קדש הקדשים!

ואולי בעת עריכת ה"ליקוט" היה נראה הדבר פשוט ומובן מעצמו? ואולי משום זה גם במפרשים לא נדרשו לפרש זאת, לרוב פשיטותו? עכ"פ מזה שב"הנחה" רואים שהרבי האריך והדגיש זה כמה פעמים בעת ההתוועדות, מסתבר שיש בזה חידוש, ולענ"ד אף חידוש גדול.

ואולי נזכה לפתיחת האוצרות ולראות את עלי ההגהה מ"ליקוט" זה, שמן הסתם יפתחו עינינו להבין את כוונת כ"ק אדמו"ר לאמיתתה.



פנחס ה' מלאך

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר ליעדז אנגלי

בלקו"ש ח"ב (עמ' 343) כתב כ"ק אדמו"ר: "אויף פנחס'ן שטייט: פנחס זה אליהו. פרעגט מען אויף דעם די קשיא, פריער איז דאך געווען פנחס און דערנאך אלי', האט דאך געדארפט שטיין, אלי' זה פנחס? איז דער תירוץ אויף דעם, לויט דעם וואס עס שטייט אין זוהר, אז אלי' איז געווען נאך גאר פריער, נאר דאן איז ער ניט געווען קיין ילוד אשה, וואס איז געבארן געווארן פון א פאטער און מוטער, נאר א מלאך, איז דעריבער זאגט ער פנחס זה אלי'."

והנה בספר שופטים בתחלת פרק ב' כתוב 'ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים...' ובמצודת דוד מבאר "מלאך ה'. נביא ה', כן תרגמו ואמרו רבותינו זכרונם לברכה שפינחס הי'".

על פי לקו"ש הנ"ל יומתק מה שנקרא פינחס בשם מלאך ה' (ולא בשם נביא), היות שמקודם הי' מלאך.

התהוות תמידית*

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בלקוטי שיחות חכ"א תשא ב' אות ה', ז"ל: "כללות ענין החטא .. נעמט זיך פון "שכחה" .. אידן זיינען "מאמינים בני מאמינים". יעדער איד גלויבט באמת אז "בראשית ברא אלקים" שמים וארץ וכל צבאיהם, און דער אויבערשטער איז "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", - יעדער טאג (און יעדער רגע) איז השי"ת מחדש פון דאס-ניי די גאנצע בריאה, מאין ואפס המוחלט ממש - און ווי דער אלטער רבי איז ממשיך אין תניא - "כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

שטעלט זיך די שאלה: ווען א איד דערהערט אז אין דער רגע איז ער ערשט באשאפן געווארן מחדש פון דעם אויבערשטן, און אז אין א רגע ארום דארף ער ווייטער אנקומען צום דבר ה' צו מחדש-זיין זיין מציאות מאין ליש - ווי איז דאס מעגלעך אז דער איד (זייענדיק אפילו, ח"ו, דער גרעסטער בעל תאוה) זאל ניט אויספאלגן דעם רצון פון אויבערשטן (ניט צו ממלא תאוה זיין), וואס פון אים ב"ה הענגט אפ זיין גאנצע מציאות - צוזאמען מיט זיין תאוה - אין דער רגע ממש?

און אפילו ווען אים דוכט זיך, אז ער האט זייער א סך מגיעות ועיכובים וועלכע שטערן אים אין זיין דינען דעם אויבערשטן - ווייס ער דאך אלס א מאמין בן מאמין מיט דער גאנצער זיכערקייט, אז אויך די זאכן וואס שטערן זיינען אט ערשט באשאפן געווארן דורך דעם אויבערשטן מאין לאפס המוחלט ממש "כמו לפני ששת ימי בראשית ממש" - ובכן, קען דאך ניט געמאלט זיין אז זיי זיינען (באמת) היפך רצון השם! ווי קענען זיי זיין (באמת) א שטער צו אידישקייט, צו דעם וואס דער אויבערשטער וויל, בשעת זיי זיינען אט ערשט באשאפן געווארן פון דעם אויבערשטן אליין?

ואם כן, ווי קומט עס אז עס זאל זיך געפינען א איד וואס פירט זיך אויף אנדערש ווי דאס וואס זיין ידיעה ברורה איז אים מחייב? - איז דער ענטפער אויף דעם: ער ווייס טאקע, אבער בעת מעשה האט ער אויף דעם פארגעסן.

* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ.

בשעת דער ענין הזכירה איז ביי אידן כדבעי, ווערן בדרך ממילא בטל אלע ענינים פון לעומת זה, און מ'איז מקיים תומ"צ בשלימות, ביז צו - "כל מעשיך יהיו לשם שמים" און "בכל דרכיך דעהו", און עס פאלט אים גארניט איין קיין "מחשבת חוץ".

ויש לדייק בזה:

(א) המושג של התהוות התמידית מובא בכ"מ בחסידות, ומקורו בשער היחוד והאמונה. אך המושג כפי שהוא במקורו בשער היחוד והאמונה, אינה אלא הקדמה להמסקנה המוכרחה מזה - אשר הנברא בטל לאור ה' המהווה בכל רגע. [בפרק א' וב' של שהיה"א מבאר ענין חידוש התהוות בכל רגע, ובפרק ג' מבאר סיום הענין ומסקנתו - אשר לכן כל נברא נחשב לאין ואפס לגבי דבר ה' המהווה אותו].

כן הוא גם בתורת חסידות בכל מקום, שמביאים הענין של התהוות תמידית רק במטרה כדי להסיק שהנברא בטל לגבי לדבר ה' המהווה בבחינת "ביטול היש".

ברם בדברי רבינו כאן הובא ענין התהוות תמידית - כדי ללמוד ממנו לקח בעבודת האדם שאין מקום לסלקא דעתך לעשות משהו נגד רצון השם, אך אינו מזכיר מאומה על מסקנת המושג וסיומו, כפי שהובא בחסידות בכ"מ, שהנברא בטל לגבי דבר ה' המהווה.²

(ב) גם יש לדייק, מה מיוחד בהאמונה בהתהוות תמידית שעל ידה דוקא מתעורר התמיהה על הס"ד של עשיית החטא. הרי ישראל הם מאמינים בני

⁽²⁾ להעיר, בהשיחה מביא מקור מהתורה על המציאות של התחדשות תמידית, מהפסוק "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וגם אינו מזכיר כלל סיום הדברים שבשירה"א בהפירוש על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים" - ד"אילו היו מסתלקות כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית היתה חוזרת לאין ואפס ממש".

ועי' לקו"ש חג השבועות ח"ח ע' 27, וז"ל: "דער בעש"ט האט .. ארויסגעבראכט לגילוי באופן אז אלע אידן זאלן וויסן, אז די אמיתית המציאות פון יעדער נברא איז (ניט דער נברא גופא, נאר) דער דבר הוי' וואס איז אים מהווה בכל רגע ורגע מאין ואפס המוחלט". שזה שאמיתית המציאות של הנברא הוא לא מציאות הנברא עצמו אלא הדבר הוי' שמהווה, הוא בעיקר, בכלל מ"ש בשחיחו"א - "אילו היו מסתלקות כרגע ..".

מאמינים - בכל הנאמר בתורתנו הק', א"כ, אם יש מקום לתמוה על ס"ד של עשיית חטא, יש לתמוה מצד כל עניני האמונה, ומה המיוחד בהאמונה בהתהוות התמידית דוקא שעליה נעמד בהשיחה.

ג) גם יש לדייק, בהשיחה מבאר שסיבת החטא היא - השכחה, ששוכח על אמונתו בהתהוות התמידית, והעצה ע"ז היא - שיזכור על האמונה בהתהוות התמידית.

ואינו מובן, הרי ידוע ומבואר בכ"מ בחסידות שסיבת החטא היא זה שהאמונה היא בבחי' מקיף שלכן אינה פועלת על האדם בכוחותיו הפנימיים. וא"כ מהי כוונת הדיוק בהשיחה - שסיבת החטא היא השכחה, והעצה שנותן ע"ז היא - שיזכור על ההתהוות התמידית. לכאורה, גם אם יזכור על ההתהוות התמידית, מכיון שהאמונה בזה היא בבחינת מקיף, לא יפעול בלאו הכי זכרון האמונה על כוחותיו הפנימיים, דהרי אפילו גנבא אפוס מחתרתא רחמנא קריא.

והנה בכוונת דברי השיחה על יסוד קושיות הב' והג' הנ"ל, לכאורה מוכרח לומר, דמעלה מיוחדת בהאמונה בהתהוות תמידית על שאר עניני אמונה, שבכוחה למנוע מחטא ע"י הזכרון עליה לבד.

ואכן מצינו כעין זה בתניא, במעלתה של האהבה מסותרת, שהאהבה המסותרת ניתן לעורר בכל עת ובכל שעה שלא ע"י התבוננות אלא ע"י זכרון עליה לבד בכדי למנוע על ידה מהחטא, כמ"ש בתניא ריש פרק כ"ה (ועי' פרק יד).

אך לפ"ז אי"מ לאידך גיסא, הרי בתניא מבואר כן במעלתה של האהבה מסותרת, אך לפי דברי השיחה יש לנו גם דרך אחרת - ע"י זכרון האמונה בהתהוות התמידית.

ד) גם יש לדייק בסגנון השיחה, שמעורר תמיה דוקא אפילו על הסלקא דעתך של עשיית חטא.

ואי"מ, אמנם מצינו שהזהר מתמה נפש כי תחטא תוהא, אבל לא מצינו בכל ההתבוננות בפרט, שיודגש בה דוקא ענין תמיה על הס"ד של עשיית החטא. יתירה מזו, התמיה בהשיחה היא על הס"ד שאצל האדם, לא רק על

הנפש, כבהזהר. ומשמעות השיחה היא, שזכרון האמונה בהתהוות תמידית מיוחדת בזה, שמעורר תמיהה על אפילו הס"ד של עשיית חטא שאצל האדם.

ואם כן הוא הדברים, יתחזק ביותר הקושיא דלעיל, א"כ מדוע לא מוזכר כלל ענין זכרון האמונה בהתהוות תמידית בתורת החסידות כעצה למנוע מחטא.

ב. וי"ל הביאור בכל זה, בהקדם הדיוק בתחלת דברי רבינו, שאומר, "אידן זיינען" מאמינים בני מאמינים". יעדער איד גלויבט באמת אז "בראשית ברא אלקים" שמים וארץ וכל צבאיהם, און דער אויבערשטער איז "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית",

דזה שמקדים בענין האמונה, שכל ישראל הם מאמינים בני מאמינים, הוא בפשטות הקדמה להתמיהה ששואל בהמשך - דהיתכן שיהודי יעבור על חטא. דהתמיהה ששואל בהמשך - היא על כל אחד מישראל, לכן מקדים, דכל ישראל הם מאמינים בני מאמינים, אשר במילא - כולם מאמינים בהתהוות התמידית, ובדרך ממילא התמיהה היא על כולם.

ג. ובזה יש לתרץ מדוע כותב בהשיחה על ענין ההתהוות התמידית, בלא להזכיר על ענין הביטול של היש להאין כסגנון הרגיל בתורת החסידות. כי הידיעה על ענין ההתהוות התמידית, שהקב"ה מחדש הבריאה בכל רגע, מתקבל בפשטות אצל כל אחד מישראל. דכשם שכל אחד מקבל באמונה פשוטה שבראשית ברא אלוקים כו' - שכל העולם נברא תחלה מהקב"ה בבריאה יש מאין, כך יכול לקבל באמונה פשוטה, שגם עכשיו מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית - שכל רגע נברא העולם מחדש יש מאין.

כי כדי להאמין בהתהוות התמידית אין צורך להבנה והשגה במציאות האין האלוקי המופשט מן הגשם, אלא מספיקה האמונה, שהבריאה שרואה בהשגה מוחשית לפניו - נבראה מחדש כל רגע ע"י הקב"ה, כשם שנבראה מחדש בתחלת שימ"ב.

אבל כדי להשיג ענין הביטול של היש להאין, צריך להשיג תחלה שיש מציאות של אין³, שידיעה זו אינה שייכת אצל כאו"א. וכמ"ש בלקו"ש לך לך חט"ו (ע' 79), דהבן חמש למקרא אין לו השגה בהאין האלוקי המופשט מן הגשם, ולכן תופס התוארים הגשמיים שעל הקב"ה כפשוטם.

אעפ"כ, האמונה בהתהוות תמידית - קיימת אצל כולם, גם אצל הבן חמש למקרא. דכשם שהבן חמש מקבל שבראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ, פירשו, בריאה יש מאין דוקא, כך מקבל גם שכל רגע נבראת הבריאה מחדש - יש מאין דוקא.

ג. והנה הדברים הנ"ל, שכדי להשיג ענין הביטול היש לאין צריך להשיג תחלה שיש מציאות של אין, נכון הוא - לגבי כל ההתבוננות המבוארות בחסידות על החיות האלוקים שבתוף העולמות (ממכ"ע), לדוגמא כמו אלו המבוארות בתניא פמ"ב, דרמ"צ מצות האמנת האלקות אות א' וב'.

כי בכל סוגי התבונניות האלו [אף שעל ידם מושללת כל ס"ד על עשיית החטא מעיקרא (ע' בכ"ז להלן)], מטרת ההתבוננות היא - כדי שיצטייר אצל האדם מושג רוחני המפושט מן הגשם, שהשגת ענין הרוחניות אינה שייכת אצל כאו"א, כנ"ל.

ד. אך לכאורה קשה, הרי ישנם כמה סוגי ההתבוננות שע"פ נגלה דתורה, שישודן בעיקרי האמונה בבורא עולם ומנהיגו כו', שבודאי אינן צריכות כלל להשגה בהאין האלוקי המופשט מן הגשם. כמו ההתבוננות המובאת בשו"ע או"ח ס"א "יחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וידע שממ"ה חופף עליו .. ואלו היה שוכב לפני מלך בשר ודם העומד עליו היה מתחייב בנפשו ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה", וכן בס"ה, "שהוא אדון הכל .. שהוא היה הוה ויהיה .. שהוא תקיף ואמין אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים". וא"כ מה המיוחד בהאמונה בהתהוות תמידית דוקא.

³ דהבן חמש למקרא שאינו משיג ענין המציאות של האין, אינו מבין גם הכרח השכלי על התהוות התמידית של היש מאין, וודאי שאינו משיג ענין הביטול של היש להאין. ועי' במשיחת ש"פ בהעלותך תשנ"א הע' 69 (ובכ"מ), דבכילתו של הקב"ה להמציא נמצאים באופן שיוכל להתקיים מעצמם באופן נצחי לא ע"י התחדשות תמידית.

ואדרבה, ההתבוננות המובאת בשו"ע קרובות יותר להשגה המוחשית, שהרי יש להם משל ודוגמא בחיים הגשמיים ממלך בשו"ד כו', משא"כ האמונה בהתחדשות תמידית שאין לה דמיון בהשגה המוחשית שהרי ענין הבריאה יש מאין הוא רק בכח הבורא לבד.

ה. והביאור בזה :

האמונה בהתהוות תמידית מיוחדת בזה, שהאמונה עצמה דנה על הבריאה, על אופן התהוותה - שמתהווה מחדש כל רגע מהקב"ה, שבמילא יוצא מזה, שהאמונה עצמה שוללת מעיקרא כל אפשרות של תנועה בהבריאה היפך רצון הבורא, מכיון שברגע זה ממש נברא הבריאה מחדש ע"י הבורא. בדרך ממילא, האמונה עצמה, בלא שיקול נוסף, שוללת כל ס"ד שאצל האדם על כדאיות של עשיית החטא.

נמצא, דבהאמונה על התהוות תמידית, שלילת הס"ד על עשיית חטא - היא בכח האמונה עצמה, וא"כ, ריחוקה של האמונה - מהמסקנה והבכץ שאצל האדם להימנע מהחטא, מצטמצמת לענין של שכחה לבד.

משא"כ בההתבוננות המובאת בשו"ע, שהן בגדלות הבורא ויכלתו (ואינן דנין על מציאות הבריאה כלל), אלא שכתוצאה מכך, בדרך ממילא, ממעטים הם בערכו של הנברא - ע"פ ההשוואה לעומתה של גדלות הבורא ויכלתו, הרי שלילת הכדאיות של עשיית החטא, אינה בכח האמונה וההתבוננות עצמה, אלא בצירוף שיקול נוסף, ע"י הערכה במוחו ודעתו של האדם - בהכדאיות של עשיית החטא לעומת גדלותו של הבורא ויכלתו לשלוט עליו כו'.

לכן בההתבוננות המובאת בשו"ע, צריכה להיות אצל האדם גם התאמתות הציור של גדלות הבורא כדי להעריך נגדה הכדאיות של עשיית החטא - כדי לשוללה, א"כ סיבת עשיית החטא אינה השכחה לבד, אלא גם העדר ההתאמתות הציור של גדלות הבורא אצל האדם.

ו. ועפ"ז מבואר גם מדוע מדגיש בהשיחה ענין התמיה על הס"ד של עשיית חטא.

כי ענין התמיה בכלל, שייכת בדבר שאינו מתקבל ואין נתינת מקום עליו - ע"פ השכל. והתמיה הכתובה בזה, נפש כי תחטא תוהא, הנה היא - על הנפש, כי אצל הנפש אין נתינת מקום לענין של חטא.

אבל אצל האדם, שיצרו תוקפו לחטוא, אם מניעת החטא אצלו היא רק ע"י ההתבוננות בגדלות הבורא ויכלתו, אין ההתבוננות מעוררת תמיה (כ"כ) על עצם הס"ד שלו לחטוא כי אינה שוללת את הס"ד מעיקרא, רק שוללת הכדאיות של החטא - מפני גדלות הבורא ויכלתו.

אבל בזכרון האמונה על התהוות תמידית, שהאמונה עצמה שוללת מעיקרא כל ס"ד שאצל האדם לחטוא, היא במילא גם מעוררת תמיה על עצם הס"ד שלו לחטוא.

ו. כל זה אפילו בהתבוננויות המובאות בשו"ע. ועאכו"כ שכן הוא בהתבוננות המובאים בתורת החסידות על גדלות הבורא שע"י ההשגה בהאין האלוקי כו', שבהן, ריחוק האמונה מהבכך בפועל, הוא בגלל העדר ההשגה וההתאמתות של המושג שאצל האדם המתבונן, ולא בסיבת ענין השכחה לבד, ולכן גם אין מקום לתמיה על עצם הס"ד של האדם לחטוא.

אך בזה יש לעיין, דהנה ענין האמונה בבחינת הסוכ"ע שלמעלה מטו"ד שהקב"ה אין עוד מלבדו, [שהאמונה בזה - קיימת בפשטות אצל כל ישראל כמ"ש באגה"ק סוף סי' כה (ועי' תניא פרק לג)], הרי האמונה עצמה (גם אם אינו משיג השגה בזה כלל) דאין עוד מלבדו - שוללת מציאות הנברא לגמרי, ובדרך ממילא, שוללת ודאי - האפשרות של תנועה בהבריאה היפך רצון הבורא, וא"כ, היא שוללת ודאי מעיקרא - כל ס"ד על עשיית חטא. א"כ לפ"ז, מה המיוחד בהאמונה בהתהוות תמידית - על האמונה באין עוד מלבדו.

אלא הביאור בזה, בהקדמה: ענין השכחה והזכרון שייכים - בדבר שהוא בגדר השגה וידיעה. אך האמונה באין עוד מלבדו - אינה בבחינת ידיעה והשגה כלל, אלא אדרבה, היא סותרת להידיעה שאצל האדם, כי היא שוללת לגמרי מציאות הבריאה הנראה בעיניים להאדם.

ולפ"ז מובן, כשם שההשגה במציאות האין האלוקי בכלל - רחוקה מהמסקנה והבכך שאצל האדם (בגלל העדר התאמתות המושג אצל האדם, כנ"ל), עאכו"כ, שכן הוא בהאמונה באין עוד מלבדו - הסותרת להמציאות

הנראה בעיניים להאדם, שודאי רחוקה היא מהמסקנה והבכך שאצל האדם, (ולא בסיבת השכחה, אלא) מפני שאינה בבחינת השגה כלל אלא בבחינת מקיף לבד.

ואינה כמו האמונה בהתהוות תמידית, שהאמונה היא בבחינת טו"ד ומסכימה למציאות הבריאה, רק שוללת האפשרות של תנועה בהבריאה - היפך רצון הבורא.

ו. עפ"ז יש לבאר גם החילוק והמעלה שיש במניעת החטא שע"י זכרון האמונה בהתהוות תמידית - המבוארת בהשיחה, על מניעת החטא שע"י זכרון האהבה מסותרת - המבוארת בתניא.

כי ענין זכרון על האהבה המסותרת המבוארת בתניא, היינו עצה, איך למנוע מחטא בשעה שיצרו תוקפו לחטוא. היינו, ע"י שיזכור על מעמד ומצב אחר - אילו היה עומד בנסיון, שאז היה מציאות החטא מושלל ממנו לגמרי, והיה מוסר נפשו שלא לעבוד לע"ז. כן עד"ז, ע"י התעוררות זכרון זה עכשיו, יתגבר על יצרו - לימנע מעשיית החטא. [כי כח המסירת הנפש של הנשמה - מוסר נפשו בלא טענה ומענה כלל (כי כח מס"נ של הנשמה) - אינה מתחשבת כלל עם המציאות העומדת נגדו, ע"ד ענין האמונה באין עוד מלבדו (המבואר לעיל) שהאמונה מבטלת מציאות הנראה לעיניים]. לכן, בשעה שיצרו תוקפו לחטוא ואינו יכול להתגבר עליו, העצה היא - שיזכור על האהבה המסותרת, שע"י התעוררת כוחה, יתגבר על יצרו לימנע מעשיית החטא - בלא טענה ומענה כלל.]

הרי שמניעה החטא אינו ע"י כח הזכירה לבד, אלא, ע"י כח האהבה המסותרת שלמעלה מטו"ד - שמתעוררת ע"י הזכירה. [וכדיוק לשון תניא ריש פכ"ה "בכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא להעבי' רוח שטות והשכחה מקרבו ולזכור ולעורר אהבתו לה' המסותר", שהזכירה היא - לעורר האהבה. וכן מדויק הלשון בתניא, שכחה, וגם רוח שטות, ולא שכחה לבד.] וא"כ, הזכרון היא רק אמצעי - כדי לעורר כח האהבה המסותרת שמבחינת המקיף של הנשמה. לכן גם אין מקום לתמוה על הס"ד שבבחינת טו"ד שאצל האדם - לעשות החטא, כי שלילת החטא היא ע"י כח - שאינה בבחינת טו"ד כלל.

משא"כ ע"י זכרון האמונה על התהוות התמידית [גם אם אמונתו (אינה ע"פ הוכחות שכליות אלא) היא בכח האמונה הפשוטה שלכאו"א מישראל, כמ"ש בהשיחה] שהמושג של התהוות תמידית היא בגדר טו"ד ומסכימה למציאות הבריאה, הרי, מניעת החטא שע"י האמונה - היא ע"י זכרון האמונה לבד (כנ"ל), ועוד, האמונה - מעוררת תמיה על עצם הס"ד שבבחינת טו"ד שאצל האדם על עשיית החטא מעיקרא.

ח. מכ"ז מובן, אף שמקובלת השיטה בתורת החסידות בכל מקום, על יסוד מארז"ל גנבא אפום מתתרתא רחמנא קריא, שהאמונה היא בבחינת מקיף ואין בכוחה למנוע האדם מחטא אם לא ע"י התבוננות כו', אעפ"כ, ע"פ מ"ש בהשיחה כאן, ברור, שע"י חיזוק האמונה בהבורא, אפי' ע"י הזכרון עליה לבד ("ווען א איד דערהערט אז אין דער רגע איז ער ערשט באשאפן געווארן מחדש פון דעם אויבערשטן") גם בלא התבוננות (בהבנה והשגה כו'), בכוחה לפעול על ההנהגה במעשה פועל של האדם.⁴

אעפ"כ י"ל, שבתניא ובתורת החסידות בכלל, לא מוזכר ענין זה כהוראת דרך בעבודה. כי דרך עבודה הנכונה ע"פ שיטת תורת חסידות היא ע"י פעולה פנימית בנפש האדם (כמ"ש בתניא תחלת פט"ז) בזיכוך כוחותיו הפנימיים וקירובם לאלקות, או עכ"פ ע"י זכרון האהבה מסותרת שיש בה גם משום התעוררות נקודת עצם נפשו. משא"כ במנעת החטא שע"י זכרון האמונה על התהוות התמידית אין כאן פעולה ושינוי בנפש האדם כלל אלא מניעה ממעשה החטא ובעת מעשה החטא לבד.

⁴ והנה בהמשך השיחה שם מבאר שהעצה לעורר זכרון האמונה - הוא ע"י קיום ב' המצות של ציצית ושל תפילין שמצינו בהם בתורה לשון של זכירה. לפ"ז, מקום היה לומר, שתוכן כל ענין הביאור בהשיחה אינו אלא כדי לבאר טעם המצוות של תפילין וציצית, אשר בהם יש כוח וסגולה לעורר זכרון האמונה ולהסיר השכחה מהאדם למנוע שלא יבוא לעולם לידי חטא.

ואינו כן, כי לבד זה שלשון השיחה ותוכנה היא בסגנון של הוראה לעבודת האדם, פשוט, אם זכרון האמונה בכוחו למנוע האדם מחטא ודאי שמוטל על האדם לעשות את שלו כדי לעורר הזכרון.

בני נח נמנו כסדר תולדותם

הרב גמליאל יוסף דריי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"ה (פ' תולדות שיחה א') מסביר הרבי את הרש"י הראשון של הפרשה "ואלה תולדות יצחק - יעקב ועשו האמורים בפרשה" ע"כ, הרבי שואל שם שכשכתוב "ואלה" הוי מוסיף על הראשונים ובא בהמשך למה שכתוב לפנ"ז. ובנדו"ד הוי המשך לתולדות ישמעאל שמובא בסוף פרשת חיי שרה וחייבים למצוא דמיון ביניהם ומהו הדמיון? ואפי' אם נמצא איזה דמיון ביניהם מובן שהדמיון הוי מצד זה של יצחק נולד עשו שגם רשע הי' וזה דומה לתולדות ישמעאל שכולם היו רשעים. אבל לפי"ז הי' צריך לכתוב ברש"י קודם כל עשו ואח"ז יעקב כי בו הוי עיקר הדמיון וא"כ מדוע כותב רש"י יעקב ועשו האמורים בפרשה?

ובהמשך מוכיח הרבי שלא כתוב כך מצד חשיבותם (והיינו שיעקב הי' צדיק לגבי עשיו), כי רואים אצל בני נח שלמרות ששם מוזכר קודם כולם ולא הי' הבכור הוא לא מצד חשיבותו אלא מצד ענין אחר מיוחד: אבל בכללות תמיד נמנים האחים כסדר שנולדו.

וזלה"ק "לכאורה קען מען זאגן אז רש"י איז מקדים יעקב'ן מצד דעם וואס ער איז געווען א צדיק - ובדוגמת פרש"י אויפן פסוק "את שם את חם ואת יפת" ... ווייל בתחלה אתה דורש את שהוא צדיק. אין אמת'ן אבער זעט מען אז אפי' אין דעם פסוק גופא רעכנט ער חם פאר יפת ... איז דאך דערפון געדרונגען אז דאס וואס שם שטייט פאר איז עס מצד א טעם מיוחד אבער בכלל ווערן מענטשן גערעכנט כסדר תולדותם... עכלה"ק.

ועיין שם בהמשך השיחה איך הרבי מסביר לפי"ז הדמיון בין תולדות יצחק לתולדות ישמעאל ואכ"מ. [ע"כ תוכן השיחה בכללות].

⁽¹⁾ עיין בהערה 24 שם שהענין מיוחד בו לגבי שאר אחיו שלכן נמנה בהתחלה למרות שלא הי' הבכור הם (1) נולד מהול (2) וממנו יצא אברהם, שלכן רש"י לא מסתפק לומר שהי' סתם צדיק כי א"כ הי' משמע שהוא מצד חשיבותם ולא שנמנו כסדר תולדותם וד"ל.

ונמצא לפי השיחה שסדר תולדות בני נח לפי שיטת רש"י בפש"מ היא כך: יפת-שם-חם.²

אמנם קשי לי על זה: נכון שרוב הזמן נמנו האחים כסדר שנוולדו (והיינו שם וחם ויפת - וכנ"ל ששם נמנה ראשון מצד ענין מיוחד, ולכן בא מיד אח"כ חם כי כך הי' הסדר תולדות ולמרות שיפת הי' הגדול).

אבל הנה בפ' נח (פרק יו"ד פסוק א') כשמונה את תולדות שלשת בני נח קודם כל בא יפת ובהמשך לזה בני חם, ובסוף את שם ותולדותיו (בפרק יו"ד פסוק כ"א "ולשם ילד גם הוא...)?

[ונהנה השאלה הנ"ל שואל המשכל לדוד בפרק ה' פסוק ל"ב, ומזה הוא מגיע למסקנה ששם הי' קטן מכולם, וז"ל "הקשה בש"ח דליחשוב יפת אחר שם? ותירץ דלא רצה לשנות כ"כ כי שם וחם נולדו בה אחר זה משו"ה לא רצה להפסיק ע"כ - ולא ידענא מנ"ל דחם הי' הקטן שבכולם אדרבא איפכא נראה מדלקמן בפ' נח דקחשיב ברישא תולדות יפת ואח"כ דחם ואח"כ דשם, מוכח דשם הי' הקטן שבכולם" עכ"ל - ומובן שזה בכלל דלא כהפירוש בהשיחה וגם איפכא נראה לרבי בענין הזה]

ואולי הי' אפשר לומר: שעד עכשיו מנה אותם כסדר תולדותם, וכן אם תעיין תראה שעד עכשיו כך הי' שם חם ויפת. אבל כשמגיעים לספר אודות תולדותיהם התורה מונה את מי שיש לו הכי הרבה תולדות קודם כל ומכיון שלשם לא היו לו הרבה תולדות (העמיד רק כ"ו משפחות) מונה אותו בסוף.

אבל ברור שזה לא נכון ואאפל"כ כי א"כ הוי חם צריך להיות מנוי בהתחלה כי הוא העמיד שלשים משפחות ואח"כ שם שהעמיד כ"ו

⁽²⁾ וזהו החידוש של מהלך הרבי בשיחה בביאור רש"י עה"ת בפשוטו של מקרא * ועי"ש גם בהערות, דלא כהרבה מפרשי רש"י (כהרא"ם ועוד שנראה להם שחם הי' יותר גדול מכולם, וזה שכתוב "אחי יפת הגדול" (ושגם ע"ז שואל רש"י (בראשית ה' ל"ב) "והלא יפת הגדול?)" הכוונה בזה גדול לגבי שם, אמנם חם הי' הבכור ועיין בפרשי רש"י באריכות ואכ"מ.

* ודלא כפירושו בהש"ס (סנהדרין ס"ט ע"ב) ששם הי' הכי קטן. (ועיין בהערה 26) וזה בגלל שסגנון ביאור רש"י בש"ס ועה"ת הם שונים לגמרי.

משפחות ואח"כ יפת שהי' לו רק י"ד משפחות ועיין בבאר בשדה פרק ה' פסוק ל"ב.

- ואת"ל שמכיון שבפסוק כתוב "ואלה תולדות נח שם חם ויפת" מתחיל מיד לפרט האחרון שהוא אמר בפסוק והיינו יפת קודם כל ואח"ז חם ואח"ז שם וזהו מצד אורחא דמילתא, וכך היא הדרך לדבר שאתה מסיים להזכיר משהו ולכן אתה מפרט אותו לפני הראשונים שהתחלת להזכיר.

אבל גם זה דוחק כי לפי הביאור בשיחה ואיך שהרבי מסביר את רש"י בפש"מ ברור ששם הי' אחרי יפת וכשבן חמש למקרא ילמד את סדר תולדות בני נח יכול לבוא לידי טעות ובלבול ששם הי' הכי קטן³

[וברור שהי' לי' לרש"י להסביר משהו או לכה"פ לרמז שלא נבוא לידי טעות למרות שהתורה אומרת סתם איך שהוא בגלל הסדר לדבר וק"ל]

ולכן נ"ל להסביר כדלהלן, ובהקדם: מדוע כשמגיעים לתולדות שם כתוב בפסוק "ולשם ילד גם הוא" - ואת זה לא רואים אצל חם אלא אחרי שפרט את תולדות יפת כתוב "ובני חם"...., וא"כ מהי ההוספה של שם שגם לו נולדו לו ילדים?

וי"ל שזה מתורץ בהערה 19 בהשיחה הנ"ל: וז"ל הקדוש ביהערה "משאר המקומות שכתוב שם חם ויפת אין להביא ראי' כלל לענייננו כי אפי' בדרך הפשט מיותר להזכיר חם ויפת כיון שעיקר הסיפור להודיע השתלשלות הדורות מאדה"ר עד אברהם ולכן בכל דור נזכר בפירוש רק איש א'. ופשיטא דכשמאיזה טעם מפרשים כולם גם אז שם הוא העיקר... עכ"ל.

שלפי"ז נמצא שעיקר סיפור תולדות בני נח הוא רק להגיע לשם שהוא הי' העיקר של הדור והוא הי' המשך ההשתלשלות מאדה"ר עד אברהם. ושלפי"ז גם מובן הטעם שהוא נמנה האחרון⁴ כי רוצים להסמיך אותו מה

⁽³⁾ וכמו שהרבה מפרשים רוצים ללמוד מזה ששם נמנה בסוף שהוא הי' הכי קטן.

⁽⁴⁾ עיין בביאור הרמב"ן על הפסוק "בני יפת" - החל ממנו כי הוא הי' הבכור ונתן אחריו חם כי רצה לאחר תולדות שם לקרב שני הפרשיות בתולדותיו כי יש להאריך בתולדות אברהם" עכ"ל - ובפשטות זה נראה מתאים לשיטת הרבי בלקו"ש ובהערה שם.*

שיותר סמוך לסיפור הולדת אברהם בסוף הפרשה, כשמפרט את כל שני חיי תולדות שם ושנולדו להם בנים ובנות עד שמגיע לתרח ושהוליד את אברהם ומאריך בסיפור אברהם.

ולפי"ז מובן ג"כ מדוע כתוב "גם היא" כדי שלא נבוא לידי טעות לומר שאחים של שם היו יותר חשובים ממנו והראי' מזה ששם נמנה בסוף בסיפור תולדות, ע"ז אומר הפסוק גם הוא שהוא העיקר וכל הפרטים של תולדות אחיו הם רק כדי להגיע לספר על תולדותיו ולהסמך אותו לאברהם⁶.

ולפי"ז מובן ג"כ הוספת הפסוק "אחי יפת הגדול" וכפירוש רש"י "ולא אחי חם שאלו שניהם כבדו את אביהם וזה בזהו" ע"כ בזה בא הפסוק להדגיש עוד יותר את חשיבותו של שם ושלא נטעה לומר שהי' האחרון והכי קטן וכו'.

*אמנם בהמשך ביאור הרמב"ן על הד"ה "אחי יפת הגדול" לא משמע כלל כהביאור בשיחה זו"ל (פרק יו"ד פסוק כ"א) "דרך הכתוב ליחס הקטן אל הגדול באחיו ולא אל הנולד אחריו וכן מרים הנביאה אחות אהרן..." - שבא לומר ששם הי' הכי קטן ויחס אותו ליד יפת כדי שלא נאמר שאיחר את תולדות שם מפני מעלת חם עליו - וזהו דלא כהביאור בשיחה - (ולא זכיתי להביין את ראיית הרמב"ן ממרים הנביאה שלכאורה זה הסדר של לידתם וצ"ע). וכן בהמשך דברי הרמב"ן "והנראה אלי שיהי' "הגדול" תאר לשם לומר שהוא האח הגדול של יפת כי חם קטן מכולם..." שבא לומר בפשטות "הגדול שמוכא בפסוק הולך על שם שהי' יותר גדול מכולם - גם מיפת - אבל לכאורה זה סותר את ביאורו לעיל (מצוין בהערה 4) על בני יפת "כי הוי הבכור"? ואולי התכוון לומר "הגדול" בחשיבות ומעלה ולא בשנים וצ"ב - ואשמח לראות דעת הקוראים בזה -

⁽⁵⁾ ועיין ברמב"ם על הד"ה "ולשם ילד גם הוא" - בעבור שאיחר תולדות שם וספר תולדות אחיו הקטן ממנו, כאילו לא היו בנים אמר ככאן גם הוא עכ"ל.

⁽⁶⁾ ואולי יש לומר שזהו גם הסיבה למה הפרשה היא סתומה כשמגיעים ל"ולשם..." כי זה מדגיש עוד יותר איך שלא הי' לו קשר כלל וכלל עם אחיו אלא הוא העיקר כנ"ל בפנים. [אבל לפי"ז צ"ע מדוע בבני חם גופא הוי סתום כשמגיע ל"וכנען..."? ואולי בא להדגיש את גנותו של כנען לגבי שאר אחיו ואיך שלמרות שגם הם היו בני חם אבל מ"מ בני כנען היו הרשעים (ואולי אין לדייק מכאן ואכ"מ)]. אבל לפי"ז לא הי' מובן זה שרש"י מסביר אחי יפת הגדול - ולא אחי חם שאלו שניהם כבדו את אביהם, שמזה משמע שיש קשר בין הפרשיות ששם ויפת הם לא כמו חם שמוזכר באמצעה [ואולי אפשר לדייק שזאת הסיבה למה הפרשה של תולדות כנען היא לגמרי סתומה משא"כ לפני"ז בתולדות חם לא הוי סתומה, אולי כדי להסמך גם את יפת ושם ואכ"מ וד"ל וצ"ב].

אבל עדיין נשאר לנו להבין מדוע אין רש"י מבאר את זה על הפסוק?
והיינו על "ולשם ילד גם הוא" הו"ל לרש"י להסביר שכתוב כאן כך שלא
נטעה כנ"ל ובפרט לפי ביאור בשיחה (עיין לעיל) שנמנים תמיד כסדר
שנולדו?

והו"ל לרש"י לרמז באיזה מקום לתרץ השאלה הזאת!

וי"ל שאת זה כבר תירץ רש"י בראיותיו וביאורו על יפת ושם ומי הוא
הגדול, בזה כבר רימז רש"י לנו את שיטתו ששם הי' יותר גדול מחם
ובחשיבותו אפי' יותר מיפת, וכן בסיפור עם שכרות נח גם רצה רש"י
לבאר את מעלת שם לגבי יפת - יוצא ששם הי' חשוב וגדול וכל האריכות
האלו ברש"י הוא רק כדי שנדע שיש עיקר א' גדול בכל דור והוא ממנו
יצא אברהם ונולד מהול וכו' כנ"ל והיינו ענינו המיוחד שיש בו.

שלכן מובן בפשיטות שענין תולדות שם הוא כדי להגיע לאברהם -
ובמקרה שיהי' לך איזה טעות על גדולתו של שם כותב הפסוק "ולשם
ילד גם הוא" ובהמשך "אחי יפת הגדול" שעל זה כותב רש"י ששניהם
כבדו את אביהם אבל בזה גופא שם הי' יותר חשוב ועשה את זה יותר
באמונה וכדבעי'.

ובזה הכל מיושב ומובן - ובפרט לפי הביאור בשיחה של רבינו - ולא
באתי אלא לבאר.



⁽⁷⁾ עיין רש"י בפרק ט' פסוק כ"ג "לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת" עיי"ש.

אגרות קודש

בחמלה רבה אמונתך

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק. מחבר ספר "תורה ופירושה"

באגרות קדש ח"ה ע' קצה מפרש רבנו זי"ע את התיבות "בחמלה רבה" שב"מודה אני" (בתרגום ללה"ק): כשהיהודי קם בבקר משנתו הוא מכיר בכך שהקב"ה בעל הבית על העולם, ומושל על העולם "בחמלה רבה", עכת"ד לעניננו. והנה מזה מובן שהרבי מפרש שתיבת "רבה" מוסבת על "בחמלה". ולפי זה לכאורה פירוש "אמונתך" הוא, שהיהודי מאמין ומכיר בכך. ויש לומר שהמקור לכך שתיבת "רבה" מוסבת על "בחמלה" הוא בנוסח ברכת "אהבת עולם", שאומרים בה: "חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו". ומזה אנו למדים שאם נאמר תיבת ריבוי אחרי תיבת "בחמלה", הרי היא בודאי מוסבת על "בחמלה".

אך לכאורה קשה, שהרי התיבות "רבה אמונתך" מקורם מהפסוק (איכה ג, כג) "חדשים לבקרים רבה אמונתך". ופירושו לפי המובא באיכ"ר עה"פ (ומובא גם בקונטרס ענינה של תורה החסידות אות יו"ד): "על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר, אנו יודעין שאמונתך רבה לתחיית המתים". ולפי פירוש זה תיבת "רבה" אינה מוסבת על "בחמלה". ולפי זה צ"ע למעשה איך יש לקרוא תיבות אלו ב"מודה אני", כלומר היכן יש להשים פסיק בתיבות אלו?

והנה בסידור רבנו מופיע נקודה לאחר תיבת "בחמלה", ומזה מובן שעל פי פשט תיבת "רבה" אינה מוסבת על "בחמלה", וממילא יש לעצור קצת אחרי תיבת "בחמלה", ולסיים "רבה אמונתך". אך היות שאמונים עלינו דברי רבינו זי"ע, ובפרט שכמ"פ ניתן לשמוע בשיחות הרבי שאומר במפורש "בחמלה רבה" ברצף אחד, לכאורה יש מקום לומר תיבות אלו ברצף אחד, באופן שתיבת "רבה" תהיה מוסבת הן על "בחמלה" והן על "אמונתך", וכאילו כתוב: "בחמלה רבה, רבה אמונתך".

ולענין הנקודה שבסידור, יש לבאר כפתגמו של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שאמר בימי ילדותו (הובא בקונטרס הנ"ל סוס"ט), אשר ה"נקודה" שאחרי תיבת "בחמלה" שב"מודה אני" צריכים לפושטה על

כל היום כולו - כי בכל רגע ורגע שבמשך כל היום צריכה להיות העבודה ד"מודה אני". ולכאורה כשאומרים "בחמלה רבה אמונתך" ברצף אחד, אין לך "לפושטה" גדול מזה. ועצ"ע.



נגלה

מדפיסים אנו בזה לזכרון ולעילוי נשמתו של הת' הנעלה השקדן והמצויין יוסף ע"ה ב"ר נחמן דובער שליט"א ביאור בשיטת התוס' שכתב בקובצנו לפני כמה שנים בהיותו תלמיד בישיבתנו

ת.נ.צ.ב.ה.

המערכת

האי קולא הוא חומרא הוא לשיטת התוספות

הת' יוסף קריימאן

תלמיד בישיבה

בריש מסכת גיטין איתא "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" ופליגי בגמ' בטעם הדבר "רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה (אין בני מדה"י בני תורה ואין יודעים שצריך לכתוב הגט לשם האשה. רש"י) רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו (אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבוא הבעל ויערער לא כתבתיו שיהו עדים מצויין להכיר חתימת העדים. רש"י)".

והקשו בגמ': "ולרבה ליבעי תרי וכו'", ומסקינן: "רוב בקיאיין הן. . . ורבנן הוא דאצרוך (לחשוש שמא ימצא שטר ששמו כשמו ושמה כשמה ויגרש) והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן", ושוב מקשי "האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה", ומתריצים: "כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה ר' יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני שניים וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה", דכיון שהשליח צריך למסור הגט לאשה בפני ב' או ג' דייק במלתא טובא וא"כ לא יבוא הבעל ויערער (ואפי' יבוא אינו נאמן).

ולאחרי כן הקשו בגמ' שוב אליבא דרבא אותה הקושיא: "ולרבא ליבעי תרי וכו' הכא משום עיגונא אקילו בה רבנן האי קולא הוא חומרא הוא וכו'".

וביבמות ר"פ האשה רבה (פז, ב): "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וכו'", ואוקמוה רבנן בעד אחד ואעפ"כ נאמן להשיאה, והטעם אמרו בגמ' (פח, א): "אמר רב זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה (שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים האלו שבמשנתינו. רש"י) הקלת עליה בתחילה (להתירה לינשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר. רש"י) לא ליחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בה רבנן".

וכתבו התוס' בסוגיין (ד"ה האי קולא) וז"ל: "בריש האשה רבה גבי מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה דפריך לא לחמיר ולא ליקל ומשני משום עיגונא אקילו בה רבנן לא שייך למיפרך האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת לה תרי ובא בעלה מותרת לחזור כדאמרינן התם והשתא בחד תצא מזה ומזה דהתם זמנין דלא אפשר לתקן כשלא ראה אלא א' שהיה מכיר שהוא בעלה ואפי' היו שם הרבה מי יביאם לכאן להעיד אבל כאן יכול לשלחו בשנים". עכ"ל.

ותמה הרעק"א בגליון הש"ס וז"ל: "לא זכיתי להבין דבריהם הק' כיון דסמכינן על סברא דדייקא דבעלה מת ממילא לא שייך שיבוא ולא אתי לידי חומרא ושאני הכא דאף דסמכינן דהשליח אומר אמת מ"מ שמא יבוא בעל ויערער בשקר וה' יאיר עיני", וכן הקשה בחידושו על הש"ס ובשו"ת תנינא סי' מ"ט.

ועד"ז כתב התורת גיטין: "ויש ליישב קושייתם דהא ודאי דלא חיישינן לשקר כלל שם ביבמות משום דדייקא או משום מילתא דעבידא לאגלווי וכן כאן לא חיישינן לשקר כלל משום דסתם ספרי דייני מגמר גמירי, רק דהחשש כאן הוא לשמא יבוא הבעל ויוציא לעז אף דודאי שקר הוא מכל מקום חיישינן ללעז כמ"ש התוס' בד"ה חד אתי בעל עיי"ש אבל ליחוש לשמא באמת הוא שקר גמור לא חיישינן כלל ואם כן לא קשה כלל מיבמות דכיון דאמת הוא שמת בודאי לא אתי ומערער".

ונלענ"ד לבאר דברי התוס', ובהקדים:

בחידושי היד דוד הביא קושיית הבני חיי שהקשה, למה חזרה הגמ' על השקו"ט אליבא דרבא, ועיין שם שמבאר השקו"ט אליבא דרבא, ומסיים "...ומה דפריך האי קולא הוא חומרא הוא אף על גב דזה התירוך ידע כבר מרבה יש לומר דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק והשיב לו דאף לענין זה דייק" [אמנם בעצם קושייתו י"ל דל"ק כ"כ דכן הוא דרך הגמ' וראה גם גיטין נט, א ובכ"מ].

נמצא מדבריו שכשהגמרא הקשתה "האי קולא הוא חומרא הוא" היתה קס"ד שלא מהני מידק דייק לענין חשש זיוף ואף על פי שמסקנת הגמרא לעיל היא דמידק דייק לענין חשש שלא לשמה, ומשום הכי הקשתה האי קולא הוא חומרא הוא, דמשום שלא מהני מידק דייק לענין חשש זיוף א"כ אתי בעל ומערער ופסיל לי' ועל זה תירץ דמידק דייק לענין חשש זיוף נמי ו"לא אתי לאורועי נפשי".

ולפי זה יש ליישב תמיהת הגרעק"א והתורת גיטין, והיינו שקושיית התוספות היא, דבסוגיין ס"ל להגמ' אליבא דשיטת רבה דמהני סברת מידק דייק (לענין חשש שלא לשמה) ואפילו הכי כשדנה הגמ' בשיטת רבא מצינו שהוצרכה לשקלא וטריא בכדי לקבוע דמהני סברת מידק דייק (לענין חשש זיוף) והיינו שאין סברת מידק דייק בפשיטות להגמ' (ואפילו אליבא דרבה אפשר לומר דאין זה פשוט כי אם לאחר שקו"ט "האי קולא וכו'") ואהא מקשה תוספות מסוגיא דיבמות דהתם נקטינן מרישא דמהני סברת מידק דייק "אמר רב זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחילתה" וכמפורש שם בפרש"י - "להתירה להינשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר". ועוד ועיקר, דבהמשך הגמרא "לא לחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בה" הו"ל למפרך "האי קולא הוא חומרא הוא" כמו שהקשת הגמ' בסוגיין אף על פי שס"ל דמהני סברת מידק דייק לענין חשש שלא לשמה.

ולפיכך מיושב קושיית הגרעק"א והתורת גיטין, דגם תוספות מודה להך מילתא דכיון דמידק דייקא ביבמות "ממילא לא שייך שיבא ולא אתי לידי חומרא..." וקושיית התוס' היא כנ"ל מפני מה פשוט להגמ' ביבמות סברת מידק דייק בלא שקו"ט כמו בסוגיין, ולמה לא הקשו "האי קולא..." כבסוגיין.

ועל זה תירצו התוס' "דהתם זימנין דלא אפשר לתקן כשלא ראה אלא אחד שהיה מכיר שהוא בעלה ואפילו היו שם הרבה מי יביאם בכאן להעיד אבל כאן יכול לשלחו בשנים" והיינו משום הכי דהתם אי אפשר לתקן באופן אחר א"כ מוכרחים לסמוך על סברת מידק דייק משא"כ הכא דאפשר לתקן לשלחו בשנים, ולפיכך היתה קס"ד דלא מהני מידק דייק, שהרי אפשר לתקן, אלא דלמסקנא סמכינן אמידק דייק נמי הכא.

ועל פי הנ"ל אפשר גם לבאר מה שלא תירצו הגרעק"א והתורת גיטין הכי, והוא בהקדים פרש"י ד"ה מעיקרא מידק דייק וז"ל: "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד..." וממ"ש "ויודע שברצון מגרשה ולא יבא ויערער" מוכח דלית לי' לרש"י דברי היד דוד שכתב "דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק" דלרש"י המידק דייק הוא "שברצון מגרשה" דהיינו לכל מילי ולא כפי היד דוד שלמד דהמידק דייק רק לענין שלא לשמה (דבזה אפ"ל דס"ל דלגבי זיוף לא דייק).

ולשיטת היד דוד נצטרך לומר שפליגי רש"י ותוס' בהכי, שתוס' למדו כפי היד דוד כנ"ל בניגוד לרש"י, ואפשר דמשום הכי לא למדו כן הגרעק"א והתורת גיטין בתוס', דאפושי במחלוקת לא מפשינן.

ובאמת ראה בתוספות חכמי אנגליה ד"ה מעיקרא מידק דייק וז"ל: "...שצריך ליתנו לפני ג' בני אדם וא"כ לא אתי השליח לאורועי נפשי' להביא גט שאינו כתוב לשמה", ודלא כפרש"י "ויודע שברצון מגרשה ולא יבא ויערער". הרי להדיא שכבר איכא מחלוקת ראשונים בפי' מידק דייק אליבא דרבה וא"כ יתכן לומר דהתוספות סבירא להו כהתוספות חכמי אנגלי' וכדברי היד דוד כנ"ל.

ותירה מזו דהנה כתב רש"י בד"ה דאי מצרכת תרי וז"ל: "למימר לשמה תו לא מצי בעל לערער השתא אתי ומערער ואוקי חד לבהדי חד". והקשה הפני יהושע וז"ל: "ולכאורה יש לתמוה דמי הכריחו לפרש כן דהא לקמן דף ט (ע"א) בגמרא דמסקינן דערעור דבעל הוה לי' ערעור דשנים ואמרינן נמי התם דערעור דחד לא מיקרי ערעור כלל דאין ערעור פחות משנים..."

ובחידושי הפלאה תירץ וז"ל: "והנלענ"ד דתוספות הקשה דלמה לא נימא בכאן מתוך חומר שהחמרת וכו' ולולי דבריהם ז"ל נ"ל לתרץ דלא

דמי דהתם שפיר אמרינן מתוך חומר כו' דייקא ומנסבא וכיון דתידוק שפיר ותדע דאמת שמת בעלה תו ליכא למיחש למידי משא"כ כאן דחייש לערעור הבעל מה בכך שתדוק ותדע שהיה לשמה אפילו הכי מי יבא וימחה ביד הבעל שיבוא ויערער בשקר אם לא שתביא עדים לפני בית דין שיעידו שהי' לשמה א"כ הוא חומר בתחלתו מוטב שיתקנו שלא יאומן השליח היום עד שיהיה מיד עדים או שני שלוחים כיון דלא סגי בלאו הכי וכיון שזכינו לזה נלענ"ד לחלק הא דערעור הבעל הוי כשנים היינו שלפי דבריו מותרת לו והוא רוצה להחזירה והו"ל בעל דבר דאינו יכול להוציא מאתו אלא בשני עדים אבל כשהיא אסורה לו ואינו רוצה אלא לאוסרה על בעל השני לא עדיף מעד אחד ולפי זה נ"ל דהיכא דעורר הבעל דקאמר לקמן דיתקיים בחותמיו היינו משום דמותרת לו דאנוסה היא ומכ"ש כשלא ניסת עדיין אבל הכא הא כתב הטור דאין חשש אלא שמא יערער הבעל לאחר שתנשא וכיון דקושיית הש"ס דחומרא הוא ואמאי נימא מתוך חומר שהחמרת בסופה שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה כדאיתא בריש פרק האשה רבה תתירא לנפשה שמא יברר הבעל שהיה שלא לשמה או יברר שהוא מזוייף ותצא מזה ומזה תידוק שפיר עד שיודע לה שבאמת נכתב לשמה וא"כ גם אם יערער אחר כך הבעל כיון דלפי דבריו לא דייקא ותצא מזה ומזה ועכ"פ אסורה לו לא הוה ליה אלא כעד אחד וכנ"ל לכך הוצרך רש"י לפרש דאפילו בחד לגבי חד אוקי אחזקתא קמייטא ויועיל ערעורו ודוק".

הרי מפורש בדבריו שלשיטת רש"י לא קשה קושיית התוספות והיינו מטעמא דהגרעק"א והתורת גיטין (ולפיכך כתב רש"י "ואוקי חד לבהדי חד"), וא"כ שפיר יש לומר דהתוספות כהיד דוד סבירא ל"י כנ"ל, בניגוד לשיטת רש"י שהרי מצינו כבר דס"ל להפלאה דפליגי בזה.

ולפי כל זה י"ל שבמ"ש רש"י "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד..." הרי שבזה נזהר רש"י קצת מקושיית התוספות, דלשיטתו אין הגמרא שקיל וטרי פעם שני' אם מהני סברת מידק דייק ודלא כפירוש היד דוד.

ובזה מובן מה שכתב היד דוד "...דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק והשיב לו דאף לענין זה דייק". דלכאורה לא ביאר טעם הקס"ד דלא מהני סברת מידק דייק לענין חשש זיוף, ולפי הנ"ל מובן שהוא על פי דברי התוספות, דבהאשה רבה א"א

לתקן באופן אחר, משא"כ בסוגיין דאפשר לשלחו בשנים, א"כ היתה קס"ד דמשום הכי לא מהני סברת מידק דייק, ועל זה השיב דעכ"ז מהני סברת מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשי'.



המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' (ד,ב) מבעי לן משכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק אי הוי מקח טעות, ומסקנת הגמ' דלא הוי מקח טעות משום דניחא ל' לאינש למעבד מצוה וכו'.

ופליגי בראשונים במאי איירי, דלהרבה ראשונים איירי דוקא בלא התנה בהדיא שיהא בדוק, אבל בהתנה בהדיא, בודאי הוי מק"ט, דלא שייך למימר בזה דניחא ל' כו'. וביאור שיטתם לכ', דלא מהני סברת ניחא ל' אלא לומר לגבי הבית דאינו מום גדול כ"כ בבית לבטל המקח משו"ז.

אמנם הרמב"ן ס"ל דאיירי בהתנה בהדיא, ולא הוי מק"ט מטעם דניחא ל' כו'. וצריך לומר לדעתו, דמועיל הסברא דניחא ל' למימר באומדנא לגבי תנאי' דלא ה' מקפיד משו"ז, ולכן לא התנה כן לעיכובא, וכמבואר ג"כ בל' רש"י עיי"ש (אבל א"נ דהתנה כן לעיכובא, מאי יהני לן סברא דאינו מום גדול כ"כ בבית, הרי סו"ס כן התנה, אלא ע"כ הוי זה סברא לגבי תנאי').

ובקיצור, נמצא דפליגי אי מועיל סברת ניחא ל' לענין מהות המום בבית, או דמועיל לענין מה שהתנה השוכר.

ועד"ז חזינן דפליגי המג"א ומקור חיים בסת"ז, דהמג"א (סק"ז) הכריח דע"כ איירי בהתנה בהדיא, דלולי זה פשיטא דלא הוי מק"ט כיון שאינו מום בגוף המקח, אלא איירי דהתנה בהדיא (דמהני תנאי' גם אי אינו בגוף המקח), וע"ז הוא שנאמרה סברת ניחא ל' דלא היתה תנאי' לעיכובא.

אבל המקו"ח ס"ל דהוי זה מום בגוף המקח, דכיון דבלא בדיקה אינו ראוי לדירה כלל, והרי זהו עיקר שכירותו (ודלא כמקח) הוי מום בגוף המקח. וא"כ לשיטתו מהני סברת ניהא ל' לגבי המום בגוף המקח, שאעפ"כ לא ייחשב זה כמום בגוף המקח לבטל המקח, כיון דאפשר לתקנו בבדיקה דניהא ל'.

ולכ' הני ראשונים דפי' דאיירי דלא התנה, י"ל בב' אופנים (שלא יוקשה לדידהו קושית המג"א), או דפליגי אהאי כללא דאי אינו מום בגוף המקח לא הוי מק"ט (דמקורו בשו"ת הרא"ש), או דס"ל כהמקו"ח דהוי זה מום בגוף המקח, ומ"מ מהני סברת ניהא ל' שלא לבטל המקח. ואם נאמר כן מודגש יותר מה דהוי זה סברא לגבי המום בגוף הבית.

והנה לדעת הראשונים דאיירי דוקא בלא התנה, הרי פשוט דלא מהני סברת ניהא ל' בהתנה, אבל יש לעיין לאידך לדעת הרמב"ן ומג"א דאיירי בהתנה, וביאר המג"א דלא הוי מום בגוף המקח, די ש מקום לומר דלשיטתם לא יהני סברת ניהא ל' לענין מום בגוף המקח, דבזה פשיטא דהוי מקח טעות בעצם החפצא, ולא מהני סברת ניהא ל' לענין זה. ויש להוסיף, דלדעת המקו"ח לכ' מאי דמהני הא דניהא ל' לענין מום בגוף המקח, הוא משום דנתחדש בסברא זו, דכיון דניהא ל' לתקנו ה"ז כאילו המום ליתא גם השתא. וא"כ לכ' חידוש זה לא שמענו להרמב"ן ומג"א.

והגם דמפשטות דברי המג"א דהקשה דהכא ליכא מום בגוף המקח וא"כ פשוט דלא הוי מק"ט, משמע, הא אי הוי מום בגוף המקח הוי אתי שפיר דברי הגמ' דמהני לזה סברת ניהא ל', אמנם י"ל דלאו לדיוקא קאמר דבריו. אלא דמקשה אליבא דאמת דאינו מום בגוף המקח דפשוט דלא הוי מק"ט, אבל אה"נ לאידך אי הוי מום בגוף המקח, פשיטא דהוי מק"ט ולא מועיל לזה סברת ניהא ל'.

והיוצא מזה דכיון דבגמ' לפי' הרמב"ן ומג"א לא קאמר סברת ניהא ל' רק לענין דלא אהני תנאי', י"ל דלא מהני סברא זו לענין מום בגוף המקח.

ואם כנים הדברים יש לפרש ל' רש"י שכ' (בסד"ה מי) "מהו לחזור", ועד"ז אח"כ כ' (בד"ה לא) "דלא מצי למימר כו'", ולכ' ל' הגמ' הוא אי הוי מקח טעות, וא"כ הול לרש"י למימר בל' זה, אלא י"ל דרצה להדגיש דאין הנדון לענין מהות המום אי סגי במום כזה לבטל המקח, אלא הנדון

הוא לענין חזרת השוכר משום תנאי' (או משום דא"ל המשכיר דהוי בדוק, א"נ דלרש"י לא התנה בהדיא, ואכ"מ), ורק לענין זה מועיל סברת נוחא לי', ולא לענין מום בגוף המקח דהוי מקח טעות בעצם החפצא כנ"ל.

ועפכ"ז י"ל בל' אדה"ז בסתל"ז ס"ז "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק דהיינו שהתנה עמו בפירוש על מנת שהוא בדוק וכו'", דלא כ' אדה"ז בדרך חידוש אפילו אי התנה עמו, אלא דאיירי הלכה זו לענין התנה דוקא, ולכ' הרי כ"ש בלא התנה דלא הוי מק"ט?

וי"ל כנ"ל דמדגיש דהלכה זו נאמרה לענין תנאי' ולא לענין מהות המום (בגוף) המקח. ועי' בהמשך ל' אדה"ז שהעתיק כל' רש"י (שדייקנו לעיל), "ואינו יכול לחזור ממקחו ולומר שמקחו הי' בטעות", ולא כ' בקיצור דלא הוי מק"ט, אלא הביאור הוא כנ"ל בדברי רש"י.

אלא שלכ' סו"ס אין לנו נפק"מ מכ"ז, כיון דבלא"ה לא הוי מה שאינו בדוק מום בגוף המקח, וא"כ גם בלא התנה כ"ש דלא הוי מק"ט. ואולי י"ל דנפק"מ לענין מה שנהוג ורגיל מאד בימינו אצל כמה לשכור בית (או חדר) לשהות שם במשך ימי הפסח בלבד, כדי שלא יצטרך להטריח לנקות ולבדוק ביתו. דמקום לומר דמ"ש המג"א דלא הוי מום בגוף המקח, דזה רק בשוכר בית למשך זמן (שנה או חצי שנה וכיו"ב), ונכלל בה גם ימי הפסח, דבזה לא הוי מום בגוף המקח כיון דראוי הוא לדירה בשאר ימות השנה. אבל בשוכרו למשך ימי הפסח לבד שאינו ראוי לדירה אי אינו בדוק, הוי זה מום בגוף המקח. ולהנ"ל, לדעת המג"א (ואדה"ז) לא מהני בזה סברת נוחא לי' כיון דהוי מום בגוף המקח כנ"ל.

(ויש מקום לומר עד"ז לדעת הראשונים דלא מהני סברת נוחא לי' בהתנה, דבנדרן הנ"ל בימינו הוי זה כהתנה בהדיא, כיון דכך נהוג ורגיל בזה"ז. ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהל' בפט"ו ממכירה ה"ה דבשכירות אזלינן בתר מנהג המדינה.)

ביטול חמץ לדעת הרמב"ן*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ידועים הדברים שישנם ב' דרכים בכללות להבין זה שביטול חמץ מונע האדם (מדאורייתא) מלעבור על ב"י וב"י; או דהוה מדין הפקר, והיינו שהחמץ נהי' הפקר ע"י הביטול ושוב אינו עובר עליו דכבר אינו שלו, או דהוה 'השבתה' מסויימת של החמץ, והיינו דע"י שמבטלו ומחשיבו כעפרא דארעא, הר"ז כאילו שנהי' כן באמת ושוב אינו 'חמץ' שיכולים לעבור עליו. ובפשוטו הרי התוספות סב"ל כאופן הראשון ואילו רש"י סב"ל כאופן השני.

ולכאורה יש מקום לעיון בדברי הרמב"ן בענין זה; דהנה תחלה מביא דברי רש"י וקושיות התוספות עליו, אח"כ מביא שיטת התוספות (דהוא מדין הפקר) ומפריך דבריו מחמת כו"כ קושיות, ומסיק:

"אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בב' לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו וכו'".

ולכאורה הרי מראשית דבריו "שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה", נראה ברור דסב"ל שהביטול מהני מדין השבתה של החמץ כרש"י, ואילו מזה שכתב בסיומו "שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא

* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי שי' לישועה וגאולה

קרינא ביה לך וכו', הרי המשמעות הוא דזה שאינו עובר הוה מחמת זה שכבר אינו ברשותו ! ?

ועד"ז בהמשך דבריו מוצאים משמעויות לכאן ולכאן לכאורה (וארשום עוד דוגמא לכל דרך); "... ביטלו בדיבור בלבד נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה" (אשר מזה משמע ברור שמועיל מדין השבתה כנ"ל). ואילו כשמבאר מדוע כשמוצא חמץ בפסח וחס עליו מלשרפו ה"ה עובר עליו גם אם כבר ביטלו כתב "כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה וכו'", אשר משמעו דהא דזה שלא עבר לפני"ז ה"י משום שלא ה"י שלו ! ?

ויש מבארים דצריכים לחלק בין פעולת הביטול להתוצאה שלה; דאה"נ בפעולת האדם הר"ז ענין של השבתה, שמחשיבו כעפרא דארעא כו', אמנם עי"ז נפעל שהוא יוצא מרשותו ושוב אינו עובר עליו מחמת זה שאינו שלו.

אמנם אף שבודאי יש מקום לסברא זו, ואכן נראה שיש לבאר כן שיטת כמה ראשונים (ואולי גם שיטת אדה"ז בשלחנו), אמנם בדברי הרמב"ן שהעתיקתי לעיל לא נראה דמפרש כן, אלא דגם ה'תוצאה' של הביטול הוה מה ש"יצא מתורת חמץ וכו'", ושוב צ"ע איך להתאים ולתווך בין דבריו הנ"ל בענין זה.

ב. ויש להוכיח מצד אחר ג"כ דביטול לא מהני - לדעת הרמב"ן - מחמת זה שהחמץ כבר אינו ברשותו ;

דהנה אחת מקושיות הרמב"ן על שיטת התוספות - דביטול מהני מדין הפקר - הוא דלא ברירא ליה דבר זה דאדם אינו עובר על חמץ של הפקר הנמצא ברשותו (ועיי' בדבריו שמביא ראיה מסוגיית הגמרא בדין חמץ של נכרי שכיבשתו דבאמת עובר אדם בב"י במצב כזה, ורק שמדברי הירושלמי מביא דמשמע שאין עוברים כלל על חמץ של הפקר).

ועכ"פ איך אפ"ל דסב"ל דהא דמהני ביטול הוא מחמת זה דיצא מרשותו, אחרי שלשיטתו אין זה פשוט כל עיקר שלא עוברים על חמץ שאינו שלו כ"ז שמונח ברשותו ! ?

ג. ונראה לבאר הדבר כך: כשהרמב"ן אומר שחמץ יצא מרשותו ע"י ביטול, אין כוונתו ליציאה מרשותו כמו דבר של הפקר וכיו"ב שאינו ברשותו, אלא שמכיון שהדבר מבוטל ואין עליו תורת ממון שוב אין זה בגדר של רשותו מאחר שאין בו שום שוויות, דרשותו של אדם הוא רק על דבר של שוויות ו'ממון' משא"כ על דבר שאינו שוה כלום אינו שייך כל הענין של רשות.

ומדויק היטב בלשונו "... ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך .. לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינא ביה לך וכו'", והיינו שהיסוד לזה שאינו ברשותו ולהא דלא קרינא ביה 'לך' הוא מה שאין בו דין ממון.

ואשר לפ"ז מבואר היטב ההבדל בין חמץ שביטלו לחמץ של הפקר (לדעתו); דבחמץ של הפקר הרי זה שאינו ברשותו אין זה קשור להחמץ עצמו (דהוא חמץ גמור), ואכן בזה מספקא ליה באם עוברים על חמץ זה או לא, משא"כ בחמץ שביטלו הרי זה שאינו ברשותו הוא מחמת זה שחמץ זה אינו בגדר להיות ברשותו דאין בה דין ממון כנ"ל, ובזה פשיטא ליה דאינו עובר עליו.

ליתר ביאור: באמת הרי החמץ כבר נתבטל משוויותו ע"י האיסור של תורה ליהנות ממנו, וזהו פירוש דברי ר"י דכבר אינו ברשותו, והיינו שכבר אינו בגדר להיות ברשותו מחמת זה שאין לו שוויות כנ"ל, אלא שהתורה אמרה דכ"ז שהוא חשוב אצל האדם הר"ז כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, ושוב כשמבטלו - ומסכים לדעת תורה כו' כנ"ל - שוב נאבד שוויותו וכבר אינו בגדר להיות ברשותו כנ"ל.

ומבואר נמי מה שכתב בסוף דבריו דאם מוצא חמץ בפסח וחס עליה כו' ה"ה עובר עליו מחמת זה שקונה לו חצרו כו' (אשר משמע מזה כנ"ל) שהסיבה שלא הי' עובר עליו עד אז הי' מחמת זה שלא הי' ברשותו, ולא מחמת השבתה שעשה בהחמץ), דאחרי שכבר ביטל חמצו שוב אין לו זכות בו מאחר שאין בו דין רשות כלל כנ"ל, וא"כ בכדי לעבור עליו שוב צ"ל קנין בו, וזה נעשה בד"מ ע"י חצירו.

ד. ואם כנים הדברים נראה לבאר עפ"ז נקודת החילוק בין שיטת הרמב"ן לשיטת הר"ן בענין זה, ובהקדמה;

הבאתי לעיל שהרמב"ן הביא שיטת התוספות - דביטול הוה מדין הפקר - והקשה ע"ז כו"כ קושיות, ומחמת זה כתב שיטתו בביאור הענין אשר מיוסד על דברי ר"י (דשני דברים אינם ברשותו של אדם כו') כנ"ל. והנה גם הר"ן הביא שיטת התוספות והקשה ע"ז כמה מאותן קושיות שהקשה הרמב"ן, ומתרץ הקושיות על יסוד דברי ר"י הנ"ל (עם אותה סברא שמאחר שבאמת החמץ כבר אינו ברשותו לכן מספיקה הביטול כו').

ונשאלת השאלה: מדוע הר"ן מיישב ומקיים שיטת התוספות - דביטול הוה מדין הפקר - על יסוד חידושו של ר"י שבאמת אין החמץ ברשותו של אדם וכו', ואילו הרמב"ן שמשמש עם אותה סברא של ר"י דוחה שיטת התוספות ומבאר שבאמת אין הביטול מדין הפקר אלא ש"מוציאו מתורת חמץ וכו'" ?

ונראה דחלוקים הם בביאור הא דחמץ נחשב ל"אינו ברשותו" לדברי ר"י; דהר"ן למד בפשוטו דמכיון שהאדם לא יכול ליהנות ממנו הר"ז כאילו שכבר אינו ברשותו, והוה ע"ד דבר של הפקר, וא"כ כשהסכימה האדם לדעת תורה, שוב נהי' שלא ברשותו לגמרי, וזהו ענינו של הפקר. ונמצא דעם סברא זו יישוב וקיים דברי התוספות דהביטול באמת 'עובד' מדין הפקר.

משא"כ הרמב"ן סב"ל דכשר"י אמר שחמץ אינו ברשותו לא הי' הכוונה בזה שיצא מרשותו ע"ד דבר של הפקר וכיו"ב (אשר בזה לא ברירא ליה להרמב"ן שהאדם לא הי' עובר עליו כנ"ל), אלא שיצא מגדר של 'רשות' בכלל מאחר שכבר אינו שוה כלום כמשנ"ת, ושוב כאשר הסכים דעת האדם לדעת התורה ע"י הביטול, נהי' אינו ברשותו באופן זה, אשר פירושו השבתת ציורו ושוויותו של החמץ, ונמצא דאין בזה יישוב וקיום של שיטת התוספות כלל, אלא דהוה ביסודו כשיטת רש"י - דביטול הוה דין של השבתה בחמץ כמשנ"ת.

חסידות

**הזו בעבדים המשמשיין את
הרב שלא על מנת לקבל פרס***

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקוטי תורה תזריע (כ, א): "כך הנה בכנ"י עם הקב"ה כשהאשה היא כנ"י מזרעת תחלה היינו בחי' אתעדל"ת מלמטה למעלה בחי' ואל אישך תשוקתך . . אזי יולדת זכר, דהיינו שמולדת בחי' אהבה בנש"י שמבחי' דכר דהיינו בחי' אהבה רבה שהיא בחי' מי לי בשמים ועמך לא חפצתי, פי' אפילו מה שעמך בקרוב לך, והיינו מ"ש כי עמך מקור חיים שהם חיי העוה"ב ותענוג אלקי שנמשך לנשמות בג"ע להתענג על ה' מחמת השגתם והשכלתם בהשגה והשכלה מופלאת מאד, ועכ"ז אין השגה זו מגעת אלא בבחי' עמך שהוא דבר הטפל ובטל אצלך ולא אתה ממש כי לית מחשבה תפיסא בי' כלל אלא השגתם הוא בבחי' זיו השכינה זיו והארה בעלמא, ואי לזאת ועמך לא חפצתי אלא האהבה רבה היא ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה מבחי' זיו והארה, והגם שבבחי' זו א"א להיות ע"ד יושבין ונהנין מזיו כ"א אדרבה בחי' ביטול במציאות וכביטול והתכללות הנר באבוקה ((וכמ"ש בסש"ב פי"ט) הגם שתהי' אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי כו', משא"כ בחי' יושבין ונהנין שמהותה ועצמותה כמו שהוא כו') אעפ"כ זה רצונה וחפצה להתבטל במהותו ועצמותו מלהיות נהנין רק מזיו כו' . . ואהבה זו נק' בחי' דכר כמו מעלת הזכר על הנקבה כי נשים דעתן קלות משא"כ הזכר שהוא בר דעת, וזהו שבחי' אה"ר הנ"ל נק' דכר שהוא דעת חזק שבוחר העיקר ולא הטפל הגם שלא יהי' בבחי' יש כו' ואינו חפץ הטפל אף שיהי' נשאר על מהותו נהנין מזיו כו', ואע"פ

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

שגם בחי' זו נק' מקור חיים וכדאי כל יסורים דגיהנם בשביל ליתי לג"ע אפ"ה הוא רק בחי' עמך כנ"ל ואינו ערוך כלל לגבי אור א"ס ב"ה כי ביו"ד נברא העוה"ב, שכל בחי' העוה"ב אינו אלא בחי' נקודה. ולכן לא יחפץ לעשות הטפל עיקר בשביל הלגרמיה שלו.

"וזהו הנק' במשנה שלא על מנת לקבל פרס שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך, ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזיו זה כ"א לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה כו', אשר שם פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי כטפה באוקיינוס. משא"כ בחי' יולדת נקבה זהו בחי' אהבה זוטא שהאהבה היא על מנת לקבל פרס בג"ע דהיינו שחפץ קרבת אלהים ולדבקה בו, דהיינו שתשאר עצמות ומהות הנפש כמו שהיא דבוקה בו ית' בג"ע. וזהו בחי' נפשי אויתך כאדם המתאוה לחיי נפשו כו' ולכן בוחר יותר בבחי' הפרס שהוא רק זיו והארה ביו"ד נברא כו' כדי לישאר על מהותו ועצמותו של הנפש ואינו חפץ לאשתאבא וליבטל כהתכללות נר באבוקה בעצמיות אור א"ס ב"ה, ונק' בחי' אהבה זוטא זו בשם נקבה שדעתה קלה שעושה את הטפל עיקר דהיינו ע"מ לקבל פרס בשביל הלגרמיה שלו", עכ"ל. וכ"ה לקמן בדרושים לשמ"ע (פה, א) ושה"ש (יז, א), ובתו"א (י, ב. יח, ב).

והנה לפי הפירוש של רבנו הזקן "שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך, ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזיו זה", נראה לבאר במשנה [אבות פ"א מ"ג] שם שאומר: "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם".

ויש להבין, מדוע יש כפל לשון במשנה, לכאורה היה די שיאמר רק את הרישא: 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' או רק את הסיפא: 'הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס' בלבד, מה מוסיף אחד על השני?

ברם לפי פירוש רבנו הזקן י"ל, דאם היה נאמר רק א' מהם היינו מפרשים שצ"ל הרצון דוקא בתורה ומצות בלבד ולא בשכרן כלל [ראה ענף יוסף], והיה הפירוש בתיבת 'פרס' - גמול ושכר, לפיכך מוסיף ומבהיר התנא שכוונתו כאן: "אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא

על מנת לקבל פרס', שהפירוש בתיבת 'פרס' הוא "שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך [ישעיה נח, ז], ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזיו זה כ"א לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה, אשר שם פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי כטפה באוקיינוס" כו'. והיינו שבעצם ניתן לעבוד את הקב"ה עבור קבלת הפרס והגמול שהם חיי העוה"ב ותענוג אלקי שנמשך לנשמות בג"ע להתענג על ה' מחמת השגתם והשכלתם בהשגה והשכלה מופלאה מאד, אלא שה' חפץ [ולא רצון] דוקא צ"ל ב'לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה כו', ולכן 'אינו חפץ [דייקא] בפרוסה זו וזיו זה' של 'נהנין מזיו השכינה' בג"ע.

ולפי"ז א"ש נמי הגירסא בפרקי אבות של רבנו הזקן 'שלא על מנת לקבל פרס', ולא 'על מנת שלא לקבל פרס' [כדאיתא ברש"י רבינו חננאל ורבינו יונה וכו', והיינו שמעיקרא אין לעבוד את הקב"ה עבור קבלת גמול ושכר. ועי' בשינויי נוסחאות שבמשנה שם. ועי' בתויו"ט שם שמביא את המדרש שמואל שהצדיק גירסא זו, אולם התויו"ט עצמו דוחה הסברו ומקבל את הגירסא שלפנינו], והיינו שבעצם ניתן לעבוד את הקב"ה עבור קבלת פרס וגמול, רק "שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך, ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזיו זה כ"א לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה כו', אשר שם פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי כטפה באוקיינוס".

אולם עדיין יש לדקדק במשנה, דלמה נאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס", לכאורה הול"ל: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא שלא על מנת לקבל פרס [פרוסה בלבד]" ותו לא - מדוע חוזר שוב על המילים "הו' כעבדים המשמשין את הרב"?

גם יש להבין, מה הקשר בין סוף המשנה 'ויהי מורא שמים עליכם' עם מה שנאמר לפניו 'הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס'?

והנה בפי' רבי יעקב ב"ר שמשון [מתלמידי רש"י] מבאר, שצ"ל "ויהי מורא שמים עליכם" עם האהבה, שלא ינהג קלות ראש כלפי מעלה

כבן המתחטא לפני אביו מחמת אהבה שליבו גס בו" עכ"ל. [במדר"ש מובא זאת בשם רבינו אפרים, ועי' גם מאיר].

ונראה לומר דלכן חוזר שנית על המילים 'הו כעבדים המשמשיך את הרב', היינו כדי להדגיש ולמנוע הענין של 'שלא ינהג קלות ראש כלפי מעלה כבן המתחטא לפני אביו מחמת אהבה שליבו גס בו', כיון שזה חשש דוקא בעבודת 'בן' ולא בעבודת 'עבד', וא"ש.

אולם בנוגע הקשר שבין סוף המשנה 'ויהי מורא שמים עליכם' עם מה שנאמר לפניו 'הו כעבדים המשמשיך את הרב שלא על מנת לקבל פרס', נראה לומר, ש'ויהי מורא שמים עליכם' זהו הענין של "האהבה רבה . . ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה מבחי' זו והארה, והגם שבבחי' זו א"א להיות ע"ד יושבין ונהנין מזיו כ"א אדרבה בחי' ביטול במציאות וכביטול והתכללות הנר באבוקה ((וכמ"ש בס"ב פי"ט) הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי כו', משא"כ בחי' יושבין ונהנין שמהותה ועצמותה כמו שהוא כו') אעפ"כ זה רצונה וחפצה להתבטל במהותו ועצמותו מלהיות נהנין רק מזיו כו' . . ואהבה זו נק' בחי' דכר כמו מעלת הזכר על הנקבה". וי"ל דזהו 'ויהי מורא שמים עליכם' - 'עליכם' דייקא [ולא 'בכם' - כפי שמדייק כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"א עמ' 46, ע"ש], דזה 'שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי כו' זהו ענין של 'מורא שמים' וקבלת עול 'להתבטל במהותו ועצמותו' שמגיע בסיוע מלמעלה - 'עליכם' דייקא, וא"ש.

שוב מצאתי כתוב במגיד דבריו ליעקב - רמזי תורה [ק"ג, א] מהרב המגיד הגדול ממעזריטש נ"ע: "וזהו המשמש על מנת שלא לקבל פרס, פירוש פרס הוא לשון חתיכה [ע"פ נגעים פי"ג מ"ט] שהוא דבר המוגבל, וכן לקבל הוא לשון גבול, כמו מקבילות הלולאות [תרומה כו, ה. שם לו, יב], רק משמש בלי גבול ושיעור, כי אם בתמידות בלי הפסק. זהו נקרא עובד ה' האמיתי. אבל המשמש על מנת לקבל פרס, כמו זה המרויח מזמן לזמן ואינו מרגיש בחסרונו ובהבלות הזמן, וחס ושלום יפריד מעט מעט מעבודתו. אף על פי שהוא גם כן נקרא עובד את הרב, עם כל זה אין עבודתו אמיתי", עכ"ל. - ולהעיר מגמ' בכורות (נח, א) שפירושו של 'פרוס החג' שהוא מלשון פרוסה - חצי חודש. וכ"ה גם ברש"י מנחות (סח, ב) ד"ה פרס הפסח, ע"ש.

והנה עפ"י כל הנ"ל יתיישבו גם הדיוקים שב'ביאורים' לפרקי אבות' ח"א (עמ' 46):

א. הרי זה בניגוד למה שכתוב [יתרו כ, יב. ועד"ז עקב יא, כא: 'למען ירבו ימיכם'] 'למען יאריכון ימך'?? - ברם לפי הנ"ל א"ש, דהיינו שבעצם ניתן לעבוד את הקב"ה עבור קבלת הפרס והגמול, ושהם לא רק 'למען יאריכון ימך' הנ"ל אלא גם לחיי העוה"ב ותענוג אלקי שנמשך לנשמות בג"ע להתענג על ה' מחמת השגתם והשכלתם בהשגה והשכלה מופלאה מאד, וכמ"ש הה"מ נ"ע הנ"ל: "שהוא גם כן נקרא עובד את הרב", אלא שה'חפץ' [ולא ה'רצון'] דוקא צ"ל ב'לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה כו', ולכן אינו חפץ [דייקא] בפרוסה זו וזו זה' של נהנין מזיו השכינה בג"ע.

ב. למה לא התחיל התנא בצד החיובי 'הו כעבדים' וכו'?? - לפי הנ"ל א"ש שבאמת גם הרישא הוא חיובי, והסיפא - 'שלא על מנת לקבל פרס' [ולא 'על מנת שלא לקבל פרס'] מבהיר שה'פרס' ברישא אין הכוונה לגמול ושכר, אלא שהוא מלשון 'פרוסה' ו'חתיכה', שלא להסתפק ב'פרוסה' - "שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך, ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזו זה כ"א לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה כו', אשר שם פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי כטפה באוקיינוס".

ג. ויהי מורא שמים עליכם' - הלא יראת ה' היא אחת מרמ"ח מצוות עשה שבתורה, ולא הנהגה של מדת חסידות?? - לפי הנ"ל א"ש, כי מיירי כאן מיראה "ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה מבחי' זיו והארה, והגם שבבחי' זו א"א להיות ע"ד יושבין ונהנין מזיו כ"א אדרבה בחי' ביטול במציאות וכביטול והתכללות הנר באבוקה . . (הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי כו', משא"כ בחי' יושבין ונהנין שמהותה ועצמותה כמו שהוא כו') אעפ"כ זה רצונה וחפצה להתבטל במהותו ועצמותו מלהיות נהנין רק מזיו כו' . . ואהבה זו נק' בחי' דכר כמו מעלת הזכר על הנקבה". וי"ל דזהו ויהי מורא שמים עליכם' - 'עליכם' דייקא [ולא 'בכם' כנ"ל], דזה 'שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי כו' זהו ענין של 'מורא שמים' וקבלת עול 'להתבטל במהותו ועצמותו' שמגיע בסיוע מלמעלה - 'עליכם' דייקא, וזו לא היראת ה' שהיא אחת מרמ"ח מצוות עשה

שבתורה, אלא יראת ה' של מדת חסידות, בבחי' שם אלקים שלמעלה משם הוי' כידוע, וא"ש.

עפ"י הנ"ל נראה לבאר בגמ' עבודה זרה [יט, א]: "במצותיו חפץ מאד" [תהלים קיב, א], אמר רבי אלעזר 'במצותיו' ולא בשכר מצותיו, והיינו דתנן [אבות פ"א מ"ג] הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס - והיינו שה' חפץ מאד' צ"ל 'במצותיו' [ב' צוותא וחיבור' - 'שכר מצוה מצוה'] דוקא, והיינו "ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא", ולא בשכר מצותיו - שבזה צ"ל רק ה' רצון' [ואפילו ה' חפץ'], משא"כ ה' חפץ מאד' צ"ל ב' לאשתאבא בגופא דמלכא' כנ"ל. "והיינו דתנן [אבות פ"א מ"ג] הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס", "שבחי' נהנין מזיו נק' פרס שאינו רק פרוסה מלשון הלא פרוס לרעב לחמך [ישעיה נח, ז], ולכן אינו חפץ בפרוסה זו וזו זה כ"א לאשתאבא בגופא דמלכא בבחי' ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה, אשר שם פרוסה הנ"ל כלא ממש חשיבי כטפה באוקיינוס".



לימוד אגדה שבעין יעקב מכפרת עונותיו של אדם*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשיעור תניא [בבוקר] הקשה הגה"ח הרב ר"מ וועכטר שליט"א מדוע רבנו הזקן אינו מביא ב'אגרת התשובה' (פ"ג) את מה שכתב ב'אגרת הקדש' (סי' כג): "על כן אהוביי אחיי ורעיי אל נא תרעו הרעה הגדולה הזאת ותנו כבוד לה' אלהיכם בטרם יחשך, דהיינו בין מנחה למעריב כל

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

ימות החול ללמוד בעשרה פנימיות התורה שהיא אגדה שבס' ע"י שרוב סודות התורה גנוזין בה ומכפרת עונותיו של אדם כמבואר בכהאריז"ל - א"כ מדוע אינו מזכיר כאן גם העצה היעוצה של 'ללמוד בעשרה פנימיות התורה שהיא אגדה שבס' עין יעקב' ש'מכפרת עונותיו של אדם'?

ונראה לתרץ דיש חילוק בין להרבות בצדקה ללימוד 'עין יעקב', צדקה היא בעצם אחד הדרכים של עשיית התשובה והיא תחליף לתעניות שמחמת חלישות הדור לא מצו לצעורי נפשם כולי האי, משא"כ הך דלימוד 'עין יעקב' אין זה מאחד הדרכים של עשיית התשובה, אלא שהוא מחיקת עוונות בדרך סגולתי בלבד, דמי שלומד 'עין יעקב' ממילא גם מוחלין לו על כל עונותיו [ע"ד מ"ש בלקוטי תורה תזריע (כ), ג ואילך]: "שמילה דוחה שבת, שכל מלאכת שבת שעשה חבורה ופורע ומוצץ אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחינת א"ק וכו'" ע"ש], לפיכך זה לא שייך ל'אגרת התשובה' - שתוכנו הוא מצות עשיית התשובה, וגבי לימוד 'עין יעקב' אין זה ענין של עשיית התשובה, אלא שבדרך ממילא נמחקים לו עונותיו, משא"כ להרבות בצדקה הוא שפיר בגדר עשיית התשובה, ולכן יש שיעורים על כל חטא בכמה לפדות כל תענית וכמ"ש רבנו הזקן: "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יזבזב יותר מחומש, דלא מקרי בזבז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו", משא"כ לימוד 'עין יעקב' אינו בגדר 'לפדות נפשו מתעניות וסיגופים', אלא שהוא בדרך ממילא סגולה למחיקת עונות, ותו לא.

ועפ"י יבואר עוד, דגבי צדקה נאמר 'וחטאתך בצדקה פרוק', ולא נאמר 'כל הנותן צדקה חטאותיו נמחקים', וזה משום שהצדקה הוא בגדר עשיית התשובה, ולא שבדרך ממילא על ידי הצדקה נמחלין לו עונותיו בדרך סגולה, משא"כ גבי לימוד 'עין יעקב' נאמר ומכפרת עונותיו של אדם, כי שם אין זה בגדר עשיית התשובה אלא שהוא בדרך ממילא ענין סגולתי בלבד, ולכן אין מקום לזה ב'אגרת התשובה', ששם נאמרו רק דברים שהוא בגדר עשיית התשובה שזהו בעצם גדרו של 'אגרת התשובה', וא"ש ולק"מ.

והנה עפ"י הנ"ל העירני הגה"ח הרב פנחס קארף שליט"א שיכולים גם לבאר מדוע אינו מביא אדמו"ר הזקן מה שכתוב בספרים (ראה מה שמציין בס' 'פדיון הבן כהלכתו' פ"ח ע' רסז הערה 136) שאכילה

בסעודה של פדיון הבן הוי כנגד פ"ד תעניות. ועפ"י הנ"ל מובן כי זהו ג"כ בתור סגולה, ואינו בגדר תשובה, (ואין ראי' לומר שאדמו"ר הזקן אינו סובר כן).



"גם אליבא דאמת"

הרב נחום וילהלם

ירושלים, עיה"ק

בספר "שיעורים בספר התניא" ח"ד על אגרת הקודש ס"כ ד"ה "איהו וחיה"י" בעמוד 1528 כותב וז"ל: "ולכן נקרא יש מאין דוקא. און דעריבער ווערט דאס אנגערופן (אויך אליבא דאמת) יש" פון "אין" דוקא אז דער מקור ווערט "אין" ... נאר ווי געזאגט מצד די צוויי ענינים וואס ער איז נישט פרשטנדיק צו דעם יש הנברא און ער איז נישט פארן אין דער סארט מציאות פון דעם יש הנברא"

הנה מה שכתב במאמר מוסגר "אויך אליבא דאמת" הוא הערת הרבי (שם הע' 25) על מה שכותב רבינו הזקן שם באגה"ק עמ' ק"ל "ולכן נקרא יש מאין דוקא" מוסיף על זה הרבי וז"ל: "גם אליבא דאמת".

והנה הבעל שיעורים בספר התניא הבין שהכוונה בהערת הרבי הוא לבאר את שני הענינים שכתב אדה"ז שם על מהות יש הנברא מה שנקרא יש מאין,

שהם: א. כי בידיעה שממטה למעלה הוא דבר נפרד לגמרי כי הכח השופע בו אינו מושג וכו'. ב. שהוא לא מיניה ולא מקצתיה ממהות הכח והאור השופע בו וכו'.

אבל לכאורה לענ"ד לא כיוון נכון בכוונת ההערה, כי נראה שהרבי רוצה לפרש את הלשון "יש מאין דוקא" על מה שמוסיף אדה"ז את התיבה "דוקא", ומפרש הרבי שהכוונה שלכן הוא יש מאין גם אליבא דאמת שזהו דוקא לפי הענין השני שמהות יש הנברא הוא באין ערוך במהותו ועצמותו.

משא"כ לפי הענין הראשון אינו אליבא דאמת יש מאין, כי בידיעתו ית' מלמעלה למטה הוא מיש לאין, ולא מאין ליש שזהו רק בידיעה

שממטה למעלה, שהוא דעת תחתון שהוא מצד מדת החסד שאמר "יברא שכולו חסדים", משא"כ מצד דעת עליון הוא מדת אמת שאמר "אל יברא"

אבל מצד ענין השני מצד שמהות ועצמות הגשמיות אינו לא מיניה ולא מקצתיה מהרוחניות ה"ז יש מאין ממש, כי אע"פ שענין השני גם תלוי בענין הראשון, שהרי לכן צריך להקדים ענין הראשון, שרק אחרי שבידיעתנו הוא נברא יש מאין, ורק אז כשנעריך מהות ועצמות היש הנברא הרי הוא באין ערוך, אבל הוא תוספת והשלמה לענין הראשון, שמה שבענין הראשון הוא יש מאין, אע"פ שזהו רק בידיעתנו, אבל הוא יש מאין גם אליבא דאמת (אחרי שיש ענין הראשון שהוא יש מאין בידיעתנו) הרי מהות זה שנברא בידיעתנו הוא באין ערוך. ולא מיניה ולא מקצתיה.

וכל זה כתוב מפורש באור התורה לרבינו הצ"צ שיר השירים כרך ב' עמ' תס"ב, שמשם מוכח להדיא שכוונת הרבי בהערתו הוא על מה שמוסיף ענין השני על ענין הראשון.



רמב"ם

אי נשבעין על כתובה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות אישות פט"ז הכ"ה, "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתיים, והבעל או יורשין אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה... ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה" - עכ"ל.

וע"ז משיג הראב"ד "שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שיעבוד קרקעות הוא"

ונלאו הראשונים והאחרונים לבאר דעת הרמב"ם בזה. דהרי גמ' ערוכה היא בכתובות פ"ז ע"א דאין נשבעין על הכתובה מפני שהיא כפירת שעבוד קרקעות.

ותי' ע"ז במגיד משנה דזהו דוקא בימי הגמ' דאז הי' הדין דאין כתובה נגבית ממטלטלין. ע"כ שויא שיעבוד קרקעות. משא"כ לאחר תקנת הגאונים דגובה גם מן המטלטלין ע"כ לא חשיבי רק שעבוד קרקעות.

והקשו על המגיד משנה, דהרי בב"מ ד' ע"ב איתא דגם על שטרי חוב אין נשבעין דהוי כפירת שעבוד קרקעות. והרי בשטרי חוב גם בימי הגמ' היו גובין גם מן המטלטלין, ומ"מ חשיבי שיעבוד קרקעות, ואין נשבעין עליו.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם תירץ דשטר אין בו שבועת התורה. משום דהוה כהילך משא"כ גבי כתובה דהוה מעשה ב"ד וכו'. ובחידושי הגרנ"ט למס' ב"מ - תמה על הגר"ח למה שטר פרטי יהי' יותר הילך מכתובה דהוה מעשה ב"ד ואי אפשר לטעון עליו פרוע - ועוד הקשו דהרי הרמב"ם פסק בהלכות שבועות דשטר רגיל אין נשבעין עליו דהוה כפירת שעבוד קרקעות ונדחקו כולם בזה טובא, והדברים עתיקים.

ובנחלת דוד בבא מציעא ד' ע"ב תוד"ה אין, תירץ שאף שבשטר רגיל אפשר לגבות בו ממטלטלין, אבל שעבוד זה אינו חל בשעת הלואה, אבל לאחר תקנת הגאונים השעבוד של המטלטלין חל בשעת הלואה. וממילא חייב משום מודה במקצת. (וראה מה שביארו בזה במנחת שלמה ח"א סי' ט"ז ובשבט הלוי ח"ה סי' ר"ט וח"ז סי' רט"ז).

אבל צ"ב לביאורו. למה תקנת הגאונים חזקה יותר משטר רגיל שגובה גם ממטלטלין.

ודוקא גבי תקנת הגאונים אומרים דשעבוד של המטלטלין חייל בשעת הלואה.

ובזה גופא צריך ביאור. למה להרמב"ם הבה כתובה שעבוד מטלטלין מחמת תקנת הגאונים. ולהראב"ד הבה כתובה שעבוד קרקעות ואין נשבעין עליו.

ב. ואוי"ל הביאור בכ"ז בהקדים דברי הרמב"ם בזה בפרקין ה"ז, תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהי' אשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין ... ופשטה תקנה זו ברוב ישראל ... וממשיך הרמב"ם בה"ח כבר נהגו בכל המקומות שידענו וששמענו שמעם שיכתבו בכתובה בין ממקרקעי בין ממטלטלי ודבר זה תקון גדול הוא. ואנשים גדולים ונבונים הנהיגו דבר זה שהרי"ז תנאי שבממון ונמצא האלמנה דובה מן המטלטלין כתנאי זה לא בתקנת אחרונים.

וממשיך בהלכה ט' "הרי שלא כתב כך ... אם הי' יודע בתקנה זו של גאונים גובה" עכ"ל הנוגע לעניינו.

וביאור דבריו כי תקנה בזמן הש"ס יכול לחייב משא"כ תקנת הגאונים, הרי לא אלים כחה לחייב כתקנת הש"ס.

ולפיכך קיבלו ישראל על עצמן לכתבו בתוך הכתובה בין ממקרקעי בין ממטלטלי ולפיכך יתחייב תנאי שבממון - וכל תנאי שבממון קיים.

וי"ל בזה דלהרמב"ם דיון שקיבלו ישראל על עצמן תקנת גאונים זה ולהרמב"ם חשובה עבודת המטה - ממילא הרי"ז משנה גדר הכתובה. וה"ה שעבוד קרקע נפרד מה"ת, ושעבוד מטלטלין נפרד שקיבלו ישראל על עצמן. ולפיכך שייכא בזה שבועה.

משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא המעלה, ציווי הקב"ה כפי שבארתי בארוכה מעל דפי קובץ זה משיחות הרבי לקו"ש נצבים ל"ד - א"כ כיון דמחמת חיוב הפסוק והחיוב שאין בו שום פקפוק היא רק קרקע, א"כ אין בכחה של תקנה זו לשנות גדר הכתובה. ונשאר רק שעבוד קרקע.

וא"כ בשטר רגיל כיון דעיקר סמיכות דעת דהמלוה הוה אקרקעות, הוה שטר כפירת שיעבוד קרקעות.

משא"כ בכתובה דתקנו הגאונים לטובתה שתגבה גם מן מטלטלין, וקיבלו ישראל על עצמן לתת תוקף לתקנה זו ולכתבו בנוסח הכתובה, מובן למה הנחלת דוד אומר דנעשה הכתובה שעבוד מטלטלין לדעת הרמב"ם משעת כתיבת הכתובה.

ולא הוה כשאר שטרות דעיקרו שיעבוד קרקעות, ורק באם אין הקרקע אפשר לגבות ממטלטלין, וע"כ פטורין בו מקרבן, דהוה כפירת שעבוד קרקעות.

ג. ויש להוסיף בזה, בעומק יותר, עפ"י מה שביאר לנו באבני מילואים סימן ק' סק"ה, במ"ש הריב"ש סימן שצ"ב ב' טעמים בתקנת הגאונים לגבות ממטלטלין.

דלהרמב"ם הוי מצוה על היתומים תקנה חדשה ולפיכך גובה בראוי כבמוחזק.

משא"כ הרא"ש ס"ל דתקנת הגאונים אינה תקנה חדשה אלא משום דבזמן הזה סומכין על מטלטלין יותר ממקרקעי, כמו דבר הגמ' בכתובות ס"ז גבי גמלים של עכביא וארנקי דמחוזא. א"כ נוטל מטלטלין מקום המקרקעי ואינו נוטל בראוי כבמוחזק יעו"ש האריכות.

א"כ י"ל דלהרמב"ם דהווי תקנה חדשה א"כ נשתנה בין הכתובה ונעשה שעבוד מטלטלין. ולפיכך פוסק הרמב"ם דנשבעין עליו.

אבל לדעת הרא"ש והראב"ד דאינו אלא תחליף לקרקעות מחמת שינויי הזמן, דסומכין יותר אמטלטלי א"כ לא נשתנה דינו ואין גובין בראוי ובשבח ונשאר שעבוד מקרקעי כעיקר דינו. ואין נשבעין עליו.



הלכה ומנהג

הוציאו בטעות ס"ת שאינו מגולל לקריאת היום
הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: מי שפתח ארון הקודש, ובמקום לקחת בידו ס"ת שעמד מוכן ומגולל לקריאת היום, טעה והרים ס"ת העומד במקום אחר. האם - למנוע טירחא דציבורא - רשאי להניח ס"ת זה על מקומו ולקחת הס"ת המוכן?

תשובה:

א. הנה בדין התפילין כתב המחבר (ר"ס כה) שלא יניחם מעל הטלית בתוך הכיס, שאם כן לא יוכל להתעטף בטליתו לפני הנחת תפילין, שהרי "אין מעבירין על המצוות". המגן אברהם (שם) חולק על זה, כי מכיון שהתפילין הן מכוסין אין כאן איסור. בשו"ע רבינו הזקן (שם ס"ב) מורה לכתחלה כדעת המחבר, שיניח התפילין למטה והטלית למעלה, ואילו בדיעבד מורה כהמגן אברהם, שאם מצא התפילין על הטלית, מכל מקום יתעטף בטליתו תחלה, לפי שהתפילין היו מכוסים.

ב. נידון דידן שונה מדלעיל בזה שאנו דנין על שני ספרי תורה, ואנו מבקשים לקיים באחד מהם מצות קריאת התורה. ואילו בהך דלעיל הנידון הוא בשני מצוות. ויש שכתבו שבמצוה אחת לא שייך הך דאין מעבירין על המצוות.

דהנה בדבר סדר המערכה (יומא לג א) מבואר שדישון מזבח הפנימי נעשה לפני הטבת חמש נרות של המנורה. וקאמר רבא דהיינו משום "אין מעבירין על המצוות", כי מזבח הפנימי קרוב יותר אל הפתח מאשר המנורה. ובתוספות (שם ד"ה אין מעבירין) הביאו דין זריקת שירי הדמים הפנימיים על יסוד המערבי של המזבח החיצון, ולא על יסודו הדרומי, דילפינן מקרא (ראה זבחים נא א). והקשו התוספות, קרא למה לי, לילפו מדין "אין מעבירין על המצוות", כי ביציאת הכהן מן ההיכל פוגע תחלה ביסודו המערבי. ותירצו התוספות שדין "אין מעבירין על המצוות" נאמר רק בשתי מצוות, משא"כ במצוה אחת שיקיימוה כאן או שם¹.

אכן במקום אחר² דחו התוספות הבחנה זו, שהרי בדין קריאת המגילה בשנה מעוברת, דעת ר"א ב"ר יוסי לקרות באדר ראשון, וטעמי' משום "אין מעבירין על המצוות". גם בדין קצירת העומר קי"ל (מנחות סד א) שהיו מביאים ממקום קרוב דוקא, ולטעם אחד (שם) היינו מטעם "אין מעבירין על המצוות".

⁽¹⁾ סברא זו של התוספות הובאה בס' תוספות שבת (סי' עדר ס"ג) ביישוב מנהג הבציעה בליל שבת על הלחם התחתון. וראה הערת הגרש"ז אויערבאך בס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב פנ"ה הע' פה.

⁽²⁾ ד"ה מסתבר מגילה ו ב.

אלא שיש ליישב סברת התוספות במסכת יומא הנ"ל, דסבירא להו שיש בדין "אין מעבירין על המצוות" שני נימוקים: (א) שיהוי; (ב) ביזוי. החשש של ביזוי מתבטא בזה שהוא מזניח מצוה אחת ומעדיף אחרת לפניה. ואילו במצוה אחת, בזה שהוא מזניח חפץ אחד ומקיים המצוה בחפץ אחר, אין בזה חשש בזיון להמצוה. אלא דאיכא למיחש להזנחה בזה שהוא משהה עשיית המצוה. אך בזה מקום יש לחלק בין שיהוי רב לשיהוי מעט: בשיהוי מעט - ממזבח עד המנורה - אין לאסור משום האיחור, ואילו בשיהוי מרובה - כההיא דקריאת המגילה באדר שני, וכההיא דקצירת העומר רחוק מירושלים - שייך איסור "אין מעבירין", ואפילו במצוה אחת.

ואילו לדעת החולקים, הרי אף בשיהוי קצר יש לאסור משום "אין מעבירין".

ג. נחזור כעת לדין הטלית והתפילין, שנחלקו הב"י והמג"א באם בכך שהתפילין הן מכוסים אין בעברו עליהם איסור "אין מעבירין". שלדעת המגן אברהם, מכיון שגם הטלית וגם התפילין מונחים לידו, אם יעבור על התפילין ויקח הטלית, אין כאן שיהוי אלא מעט, ומכיון שהתפילין הן מכוסין תו אין למיחש לבזיון. והיינו כדעת התוספות במסכת יומא. ואילו המחבר ס"ל כהחולקים, שגם בשיהוי מועט חיישנן לאיסור "אין מעבירין", ולזה לא יועיל העובדא שהתפילין הן מכוסין.

ד. ומזה יש להסיק גם לענין הטועה ומרים ס"ת כשהוא מכוסה במעיל, דליכא למיחש לבזיון כשיניחנו מידו. ומשום שיהוי מרובה ודאי ליכא, ואדרבה - אם יביא הספר שבידו לשלחן הקריאה, הרי יצטרכו לשהות עד שיגללוהו.

ה. ברם בספר-תורה - בזה שמניחו לאחר שהרימו ולקח אחר במקומו - יש עוד חשש, שיאמרו שהניח הראשון לפי שהוא מוטעה. אכן יש לדון להתיר אף חשש זה. דהנה איתא בגמרא יומא (ע א):

ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי? נגלול וניקרי! - אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור. ונייתי אחרינא ונקרי! - רב הונא בר יהודה אמר: משום פגמו של ראשון. וריש לקיש אמר: משום ברכה שאינה צריכה.

הרי שלתועלת כבוד הצבור נחא להו לדחות דין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרין על פה". ולדעת ר"ל, גם חשש פגם הס"ת היה נדחה מפני כבוד הצבור, והיו מחליפים לספר שני, לולא חשש ברכה שאינה צריכה.

ואיכא למידחי, דחשש פגם ס"ת התם היינו כשכבר קראו בו - ואם כן חשש הפגם הוא קטן, ועל כן נדחה הוא לריש לקיש מפני כבוד הצבור. משא"כ בנדו"ד שלא קראו בו ולא יקראו בו כעת, ייתכן שחשש הפגם הוא גדול יותר והוא דוחה כבוד הצבור³.

אך גם איכא למימר איפכא, דדוקא בשקראו בו והחליפו איכא למיחש לפגם, שיאמרו שהקורא ראה בו מאומה, משא"כ כשמניח הס"ת מבלי לפותחו כלל אין לחשוש לפגם⁴.

ו. ולמעשה, הרי בס' אשל אברהם (סי' קמד) כתב דאף שבא לידו הספר שצריך לגוללו הרבה אין בהנחתו משום פגם, ובפרט כל זמן שלא הוציאוה מארון הקודש. והוא מסביר חשש הפגם שבסוגיא הנ"ל דהיינו שיפול לב העם בחשבם שהספר שקרא בו הכהן-גדול פסול היה.

אכן אם כבר הוציאו הספר-תורה והכירו החילוף בעת ההולכה אל שלחן הקריאה, בזה נראה נטיית הפוסקים להחמיר שלא להחזיר, וזה לשון שו"ת אגרות משה⁵:

ולכן לדינא כיון שאיכא ב' שיטות ויש טעם נכון לכל אחד מהשיטות, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ואם הקהל אינם מקפידין על כבודם וטרתם, ודאי אין להחזירה כדסברי הי"א, ורוב קהלות אינן מקפידין

⁽³⁾ וראה כעין זה בשו"ת אגרות משה שבהערה 5.

⁽⁴⁾ וכן כתב בשו"ת זרע יעקב שבהערה הבאה.

⁽⁵⁾ או"ח ח"ב סי' לז. [שם ציין שבסדור יעב"ץ הובאה מחלוקת הפוסקים בזה, ואף דייק במה שלא ציין לשיטת אביו החכם צבי. ברם דברים אלה לא כתבם היעב"ץ, ובסידור 'עמודי שמים' שהדפיס בעצמו אין הדברים מופיעים כלל, כי אם בסידור בית יעקב (קסט ב), ובכותרת שם יוחסו הדברים לס' שה"ק [= שלחן הקריאה, בערלין תרמ"ב], ומ"ק [= מקראי קודש, לעמבערג תרכ"ד]. מחלוקת דנן מוזכרת אכן בס' שלחן הקריאה, בשם ס' לד"א [= לדוד אמת, להחיד"א]. ובס' לדוד אמת ציין לדבריו בס' מחזיק ברכה סי' קמד. ושם מצטט משו"ת שמש צדקה סי' לא להחמיר, ומשו"ת זרע יעקב סי' א להקל].

בזמננו במקומותינו. ואם הורה אחד להחזירה ויש לחוש למחלוקת ולבזיון הוא כמו במקפידין שרשאין להחזירה.

ז. ועל פי השמועה⁶ אירעה טעות כנדר"ד בנוכחות כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע, והורה לגלול הס"ת שהוציאו עד מקום קריאת היום, ולא יחזירוהו להחליפו באחר. ונימק על זה כ"ק אדמו"ר זי"ע כי כבוד התורה דוחה טירחא דציבורא.

ח. ויש להבהיר שכל זה כשצריך להוציא ספר אחד וטעה והוציא אחר, אבל ביום שמוציאין שני ס"ת והחלפו, דהיינו שפתחו תחלה את המוכן לקריאה המאוחרת, כתבו הפוסקים שיגללו ס"ת זה ויקחו את השני שהיה מוכן לקריאה הראשונה⁸. עוד כתבו שביום שהוציאו שני ס"ת ונמצאה

⁶ ולהעיר ממגן אברהם סימן קמד סק"ז [לענין גלילת ס"ת בצבור ביום שקוראים בשני ענינים, ואין להם שני ס"ת, למה לא יאמרו הקריאה השני' בע"פ]: "... דבשלמא במקדש היו כל ישראל ולא מחלו, משא"כ בבית הכנסת דיש מתי מעט ומסתמא מוחלין על כבודם..".

⁷ 'התקשרות' גליון תתיב ע' 10. אך לא נתברר בהשמועה אם הכירו טעות ההחלפה אחר שכבר הוציאו הספר מן ארון הקודש או טרם הוצאתו.

והנה שם מסופר שכשנשאל על כך השיב כ"ק אדמו"ר זי"ע מיד כי יש באחרונים בענין זה, ונטל את הספר שערי אפרים, העיף מבט במפתח, והתבטא: זה מפתח כזה שאי אפשר למצוא באמצעותו מה שמחפשים. אחר-כך מצא הרבי בעצמו את הנאמר שם, שאם הוציאו ספר תורה ולא היה זה הספר שצריכים, לא יחזירוהו ויטלו ספר שני במקומו, אלא יגללו בס"ת זה שהוציאו עד מקום הקריאה, כי כבוד התורה דוחה טירחא דציבורא.

אך למודעי בעינא שחפשתי כלל זה בספר שערי אפרים ולא מצאתיו, כי אם בפירוש שערי רחמים על השערי אפרים, בשער ט סוס"ק כג (נסמן אליו באגרות קודש חט"ז ע' קצ). הנידון שם הוא בביכ"נ שיש בו חדר גדול וחדר קטן, ובכל אחד מונח ס"ת אחד. והשאלה היא: בימות החול, כשמתפללים בחדר הקטן, כאשר צריכים להוציא שני ס"ת, האם עליהם להביא הס"ת השני מן חדר הגדול או שיכוללים לוותר על כך ולגלול הס"ת היחיד הנמצא אתם. ובשערי רחמים מביא משו"ת נהרי אפרסמון סי' ל שפסק שלא יטלטלו הס"ת השני ויגללו זה שבידם, "דנדחה כבוד הצבור מפני כבוד הס"ת".

⁸ ראה לבוש סי' קמ ס"ג, וכן פסק בקצ"ע סי' עח ס"י ובס' פתחי עולם סי' תרפד ס"ק יד. ובלבוש שם כתב שאף בטעה ובירך על ס"ת הראשון אין צריך לברך שנית על קריאתו בס"ת שיחליפו בזה, וראה רמ"א סי' תרפד ס"ג ובנו"כ שם.

ובדין פסול הנמצא בס"ת אחרי הברכה טרם שיתחיל לקרות אם יברך על הספר שיחליפו בו, ראה שערי אפרים ריש שער ה' שלא הכריע. אכן לפי שו"ת צמח צדק או"ח סי' עו נראה ככה"ג שיקרא ג' פסוקים ויברך באחרונה ואז יחליפו.

טעות תוך הקריאה בס"ת הראשון, יש להוציאו ס"ת שלישי, ולא יחליפו ס"ת הראשון בס"ת שעומד מוכן למפטיר, אף שהוא מונח סמוך לשלחן הקריאה⁹.



דין הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט*

הרב משה אהרן צבי ווייס

בית חב"ד שערמאן אוקס קאליפורני'

א. הכלל דכל הפטור מן הדבר ועושהו נק' הדיוט מצינו בכו"כ ענינים ומהם דאיתא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט שבת פ"א ה"ב) מעשה בר' מיישא ור' שמואל בר רב יצחק שהיו יושבין ואוכלין בביהכנ"ס¹. והגיע עונת התפילה קם ר' שמואל והפסיק מאכילתו כדי להתפלל א"ל ר' מיישא והלא תנינן אם התחילו אין מפסיקין? ותני חזקי' כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נק' הדיוט.

ופי' בקרבן העדה (שבת שם ד"ה נק' הדיוט) שמעשיו אינם רצויים לפני המקום ואינו מקבל עליו שכר דאינו רשאי להחמיר על עצמו בדבר שהוא פטור מן הדין. וראה בזה באו"ח סי' רל"ב ובמג"א שם דאם פוסק ומתפלל נק' הדיוט.

עוד מצינו שכתב הטור (או"ח סי' רצ"ג) בסדר ערבית ומאחרין אותו כדי להוסיף מחול על הקודש דאמר ר' יוסי (שבת ק"ה ע"ב) והא דחלקי עם מוציא שבת בציפורי שהיא יושבת בהר והי' נראה להם יום גדול עד צאה"כ ולכך היו מאחרין וכ' ע"ז הב"ח דכוונת הטור לומר שהוא מותר לכתחילה להוסיף הרבה מחול על הקודש ודינו כמי שפטור מן הדבר ועושהו שנק' הדיוט ואינו מקבל עליו שכר.

⁹ אלי' רבה סימן קמ סק"ד, הובא בפרי מגדים סי' קמג א"א אמצע סק"ט.

* לזכות אמי מרים בת שרה בילא לרפו"ש ולרפו"ק.

¹ צ"ע שאסור לאכול בביהכנ"ס (ובית המדרש כמבואר ביו"ד סי' קנ"א) י"ל (וכפי שמובא במפרשים) שהי' סעודת מצוה, שעפי"ז יובן למה (להמשנ"ב עכ"פ דלהלן) קצת איסור יש בדבר דאין להפסיק באמצע סעודת מצוה.

וכן הוא בדיני הסיבה דפסק השו"ע (סי' תע"ב סעי' ה') שתלמיד היושב אצל רבו אינו צריך הסיבה וכתב המג"א (סק"ו) בשם המהרש"ל דכל הפטור להסב ומיסב נק' הדיוט. ועי"ש במג"א.

וכן הוא באו"ח בסי' ע' לענין העוסק בצרכי רבים דפטור מק"ש וכתב המג"א דאם פוסק וקורא נק' הדיוט.

ובעוד כמה מקומות שאכה"מ להאריך בהם.

ואולי אבוהון דכולהו דין מצטער דסוכה דשם הרי הרמ"א מביא דין זה בהדיא.

דהכי איתא ברמ"א (סי' תרל"ט סעי' ז') בשם ההגהות מיימוניות (פ"ו מהל' סוכה ה"ג) מי שהוא ישן בסוכה וירדו גשמים אין צריך לשער בכדי שיתקלקל התבשיל, דבגשמים מועטים הוי צער לישן שם ויוכל לצאת וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות עכ"ל.

ב. ולהבין הגדרים בזה מה נקרא הדיוט וכן להבין הא דהקשו רבוותא בענין זה דהאיך מתאים כלל זה דכל הפטור מן הדבר נק' הדיוט עם הא דמצינו בכל התורה כולה דהמחמיר תבוא עליו ברכה ?

והרי בענין זה דסוכה גופא למדנו באותו סימן (תרל"ט סעי' ב') דאף דמותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה כ' המחבר באין חולק, וז"ל ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משובח ! הרי דאף מי שפטור מן הדבר לפעמים משובח.

דמתחלה יש להקדים ולחקור דבהא דפטור מן הדבר ועושהו דנק' הדיוט מה כוונתו בזה ? האם כוונתו דלא עשה המצוה כלל ולכן אינו מקבל שכר על המצוה או דנימא דשפיר קיים המצוה רק היות שציער עצמו לעשות המצוה, ולפי הכלל דלפום צערא אגרא, הי' צריך לקבל יותר שכר על הצער לזה אמרינן, דאינו מקבל תוספת שכר כי אינו אלא מן ההדיוטות.

דוגמא לדבר יש לחקור (עפ"י המבואר בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' ס"ח) בענין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמי שאכן בזבז על המצוה יותר מחומש האם כשמקיים המצוה מקרי אינו מצווה על מצוה זו,

והנפק"מ יהי' שאם יש לו מצוה שאין עולה כסף יש לו חיוב לעשות המצוה שאינו עולה כסף, או דילמא אע"פ שאינו צריך לבזבז מ"מ חיוב המצוה קיים.

ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים כדלקמן.

ויש לומר דזה תלוי בהבנת הפטור דאותו דבר מצוה אם זה רק פטור או דיחוי, דבאמת שפיר מחויב בהמצוה רק מצד איזה סיבה (צדדית) לא חייבוהו חכמים להטריח א"ע מלקיים עכשיו המצוה או דנימא שבמצבים מסוימים הרי הוא מופקע לגמרי מן המצוה, ואין זה מצוה כלל.

והנפק"מ פשוט וכן"ל דאי נימא שהוא רק פטור ודיחוי מן המצוה מסתבר לומר שכשדוחק עצמו ואעפ"כ עושה המצוה שפיר מקבל שכר ע"ז רק דנק' הדיוט דלא הו"ל לצער עצמו ולטרוח. אבל אי נימא דמופקע לגמרי מן המצוה א"כ מובן למה אפ"ל דאינו מקבל ע"ז שכר כלל כי היותו מופקע מן המצוה לא קיים שום מצוה אף דדחק עצמו וטרח בה.

ובאמת בהשקפה ראשונה מצינו דוגמאות לכאן ולכאן. ואף שיש לפקפק ולפלפל בטעם כל אחד מהם, אבל להמחשת הגדרים נביאם.

מבואר בתוס' גיטין דף ו' ע"ב והובא להלכה באו"ח סי' ל"ב דאין לעשות שירטוט בס"ת ואם עושה נק' הדיוט. (אלא די"ל דטעם האיסור הוא שלא יהי' הס"ת מנומר (לדעתו) אכן איסור יש בדבר)

וזה פשוט דאינו מופקע משירטוט דהרי הס"ת כשרה היא אלא דרק פטור מלטרוח.

לאידך מבואר (ראה משנ"ב סי' ע"ג בשם) דאונן שהבדיל במוצ"ש (או קרא ק"ש) חייב להבדיל עו"פ ביום ראשון, והטעם מבואר באחרונים (ראה משנ"ב שם) דהטעם דאונן פטור ממצות הוא משום שהאונן מופקע לגמרי מן המצוה. (ויש חולקים וס"ל דהוא מטעם אחר והוא כבוד המת והארכנו ע"ז במקו"א.). וכן הא דאיתא במג"א סי' ע' סק"ה דהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש והפוסק וקורא נק' הדיוט ולא יצא יד"ח וצריך לחזור ולקרוא. ובפמ"ג (מובא במשנ"ב) חולק.

וכבר מבואר באחרונים מש"כ הגר"א לחלק בזה. דבשנות אלי' על המשניות (מס' ברכות פ"א משנה ג') בהא דנחלקו ב"ש וב"ה בצורת

אמירת ק"ש דב"ש ס"ל דבערב יטו ובבוקר יעמדו וב"ה ס"ל כל אדם קורא כדרכו. ובגמ' נחלקו דרב יחזקאל ס"ל דיכול לקרוא כב"ש או כב"ה ור' יוסף ס"ל דהקורא כב"ש לא עשה ולא כלום.

וק"ק לדברי ר' יוסף מדוע הפסיד אם החמיר כב"ש? ומבאר דרך בדבר (הגר"א שם) שהוא בעצם מצוה אלא שלא הצריכוהו חכמים בכה"ג אם מחמיר בזה הוה מצוה מן המובחר אבל בדבר שאין בו מצוה כלל ופטור מן הדבר לגמרי אם עושהו נק' הדיוט. וממילא מכיון שלב"ה מי שיטה בק"ש בערבית ליכא בזה שום מצוה לכן ס"ל לר' יוסף דלא עשה ולא כלום ואין בזה שום מעלה דהמחמיר תבוא עליו ברכא.

אך אם למשל יחמיר על עצמו שלא ישתה מים חוץ לסוכה יש בזה מצוה שכן לענין זה הוא רק פטור שלא חייבוהו, והמחמיר תע"ב. ע"כ מהגר"א.

והנה לפי ביאור הגר"א יוקשה מאוד הא דהירושלמי דריש דברינן דהמפסיק מסעודתו לקרוא ק"ש וכן הא דידוע מחתן שקרא ק"ש אף שאינו חייב ולכאור' בשניהם שפיר חשיב מעשה מצוה אלא שלא חייבוהו חכמים בהכי וא"כ לדברי הגר"א אינם בכלל הדיוט וצ"ע וע"ש שבשכות אל' שמיישב בדוחק.

ויש מבארים באופן אחר מיוסד ע"פ מש"כ הריטב"א (קידושין ל"א ע"א) לבאר מאי טעמא יש רשות לנשים לברך על מצות עשה שהזמ"ג שפטורים מהם, לפי שאף הן בכלל בני ישראל המחוייבים במצות אלא שהתורה לא חייבתה אותן ולכן אם ינהגו בעצמן לקיימן ולברך יש להן שכר משא"כ במקום שפטורין כל עדת ישראל בדבר זה הרי העושה אותו חשיב הדיוט.

ולכן בסוכה דבעת ירידת הגשמים מותר לפנות מן הסוכה דכ"ה הוראה לרבים הרי מי שאינו יוצא משם נק' הדיוט משא"כ היכא שנפטר מן הסוכה רק היחידין אבל אחרים עוד חייבים בה בכה"ג אמרינן כל המחמיר תע"ב. (ויומתק לדעת הראשונים דס"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אך אם רוצה להחמיר לקייים המצוה השני' מותר ואכ"מ)

והרב חיד"א (בברכ"י יו"ד סי' של"ג) הרחיב ביאור זה דלא רק אם יחידים עדיין חייבים בה אלא אפי' גם אחד פטור רק כל יחיד במצב כזה

הי' פטור הרי המחמיר בזה נק' הדיוט. ולכן חתן פטור מק"ש ובירושלמי הנ"ל נק' הדיוט כי כו"ע בעת טרדתם זה בטרדא במצוה פטרינן להו מן המצוה. ע"כ מהחיד"א.

ג. ומעתה לפי כל הנ"ל נוכל לומר יסוד חדש בהחילוק בין הפטור ועושהו שנק' הדיוט להמחמיר תע"ב.

דיש לחלק טובא בין הפטור (או האנוס) מהמצוה לבין ההפקעה מן המצוה דמי שמופקע מלעשות איזה מצוה בין מחמת פטור עצמי של המצוה ובין מחמת סיבה צדדית של הגברא דבלי המניעה ההיא הי' באמת עוד חייב בה גילה לנו חז"ל שהדוחק עצמו לקיים המצוה נק' הדיוט כי לא עשה שום דבר. שהרי הוא מופקע מן המצוה)

ולכן חתן הטרוד לגבי ק"ש או אונן לכל המצוות דברור דאף דהמצוה מצוה היא רק הוא נאנס ואינו יכול לעשותו או ביורד גשמים ומצטער והוא אינו יכול לקיים המצוה דברור דבלי הגשמים, הסוכה סוכה היא רק שמפאת איזה סיבה צדדית אינו יכול לשבת בה, עד שיש מפרשים דסוכה שגשמים יורדים לתוכה אינה סוכה, ואין לו מה לישאר שם. שבכ"ז אם אעפ"כ דוחק את עצמו לקיים המצוה מקרי הדיוט. וזהו הנק' מופקע מן המצוה. שמצד הגברא מופקע הוא לגמרי מן המצוה.

משא"כ מי שרק פטור מן איזה מצוה או אינו חייב בה משום שלא נצטווה עלי' וכגון נשים במ"ע שהזמ"ג (שפוטרת) או שתיית מים ופירות בסוכה שפטרו חז"ל מכיון שסוכ"ס מעשה מצוה הוא ומקיים חפצא דמצווה, אף שלא נצטווה בה ולא נתחייב אלא שדוחק א"ע לקיים מצוות השי"ת יותר ממה שמצווה בזה שפיר אמרינן תע"ב ואינו נקרא הדיוט.

ומעכשיו נתנה ראש ונשובה לראשונה בהא דחקרנו לעיל בהפטור מהדבר ועושהו שנק' הדיוט אי כוונתו דעשה המצוה רק לא קבל שכר על הטרחא והצער היתרה או דנק' הדיוט שלא עשה המצוה כלל ולא הי' לו לטרוח.

דלפי דברינו שפיר מיושב שהפטור עכשיו מן הדבר שאחרים מחוייבים בו אלא שעכשיו מופקע הוא ממנה מפאת איזה סיבה הוי כאילו לא עשה כלום ואינו מצוה כלל.²

ומה מאד שמחתי בראותי לשונו הזהב דרבינו אדה"ז בזה (והוא בסי' תרל"ט סעי' כ"ג) וזלה"ק כל הפטור משיבת סוכה ואינו יוצא מהסוכה אינו מקבל שכר על אותו ישיבה ואינו אלא מן ההדיוטות עכלה"ק.

דבמה שמעתיק רבינו דברי הרמ"א והגהות מיימונית אלו ומוסיף המילים על אותו ישיבה מוכח ברור דמה שנק' הדיוט אינו רק על הטירחא היתרה אבל מקיים המצוה כשלעצמה אלא שאין לו שכר כלל על אותו מצוה וכאילו לא עשה כלל.

ועי' בט"ז (ס"ק י"ט) ובמשנ"ב שם (סי' תרל"ט ס"ק מ"ה) דהמברך על המצוה בזמן שנפטר הימנה (כהיושב בסוכה בשעת ירידת גשמים) ברכתו לבטלה. וכ' הפרמ"ג שם דאף אם אוכל שם יותר מכביצה הוי ברכה לבטלה כיון דפטור הוא. (ובא"ח שם סקכ"ו בשם ר"י חולק שיכול לברך ובביכורי יעקב ר' כ' דלדינא נקטינן לא לברך)

[ובהא דכ' הירושלמי דהמפסיק בסעודתו ומתפלל וחתן שקרא ק"ש וכו' שקראוהו הדיוט - ולדברינו יצא שלא יצא חובת ק"ש ותפלה וכו' ראה בשנות אלי' להגר"א שם בזה ומסיק שבאמת אין ההלכה בזה כדברי הירושלמי ע"ש].

והנה לעיל הבאנו לחקור כענין מי שבזבז יותר מחומש אי מקרי מצוה. והנה הגרעק"א שם בתשובה סי' ס"ח כתב בענין זה וז"ל הגע בעצמך אם נזדמן לו ב' מצות עשה באחד אין בו חסרון כיס ובאחד צריך בזבזו יותר מחומש בנכסיו וכי נאמר דאסור לעשות המצוה בממונו ולבטל מצוה אחרת כיון דאינו מחוייב לעשות המצוה דחסרון כיסו יותר מחומש, ...

⁽²⁾ הריטב"א בסוכה דף כ"ח ע"ב מביא מהרמב"ן דכל האזרח פי' כל אשר באזרח רענן בבית, להוציא מפרשי הים והולכי על דרך והריטב"א מוסיף אף להוציא מצטער. וביאר הריטב"א דאף דבכל מקום אמרינן דילפינן מתשבו כעין תדורו היינו דקרא דהאזרח גלי לן פירושא דתשבו לפי"ז יוצא דכאן דצורת המצוה של ישיבה בסוכה הוא כעין תדורו א"כ כשהוא מצטער אין זה כלל מעשה מצוה, כיון דלא הוי כעין תדורו. וכן הבינ' ר"ש שקאפ בס' שערי יושר שער ג' פרק י"ט ע"ש דלא קיים שום מצוה בישיבת סוכה דמצטער.

נשתקע הדבר ולא נאמר דמ"מ מקיים המצוה כתיקונה ואין בזה גרעון במה דרוצה לאבד ממונו ה"נ בנ"דן עכ"ל.

דאף דלפום ריהטא חולק רעק"א על רבינו דלדעת רעק"א כל שאינו מחוייב בדבר (דבזבו יותר ממה שחייבו חז"ל) אעפ"כ מקיים המצוה. מ"מ באמת להמבואר לעיל דברי רעק"א תואמים מאד עם דברי רבינו דהרי המבזבו אינו מופקע מהמצוה רק פטור ממנה אבל אילו הי' מופקע ממנה וכמו הישיבה בסוכה בעת ירידת הגשמים - הי' שפיר נק' אינו מצווה ועושה וכלשון רבינו בשולחנו אין לו שכר על אותה מצוה כלל.

וראה לקמן במחלוקת רעק"א והמג"א (אליבא דהמחדה"ש) דזה באמת דעתו ושיטתו כפתור ופרח.

ד. וע"פ מה שנת"ל יבואר הא דנחלקו המג"א ורעק"א וכמו שמבאר בספר אבני שוהם.

דמבואר בס' ביכורי יעקב (הו"ד במשנ"ב בביאור"ל סוף סי' תרל"ט) דמה דאמרינן שהיושב בסוכה בעת ירידת גשמים ואינו יוצא משם אינו אלא מן ההדיוטות ואינו מקבל שכר זהו דוקא כשפטור בעת הישיבה גופא כגון שמצטער מחמת גשמים וכו' שהם כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו רוצה עבודתו והוא רוצה לכוף רבו לעבדו שאי"ז דרך ארץ אבל מי שפטור משום טירחא לחזור לסוכתו וכגון בפסקו גשמים בלילה וכו' לזה יש קיבול שכר דלא גרע משותה מים בסוכה דאמרינן הרי"ז משובח אף דפטור מן הדין, לכן גם בהגה"מ כתב רק מי שפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם. דמשמע דבעת ישיבתו פטור. ויש (ראה בס' מקראי קודש סי' כ"ח ובעוד מקומות) שכתבו דזה תלוי במחלוקת מחצה"ש ורעק"א דבסוף תשו' רעק"א סי' ס"ח (אחרי תשובה בענין צוואה וכו') הביא בן הרעק"א בשם אביו דחולק עמ"ש המג"א בסי' תרל"ט בשם מהר"ש יונה שמי שאינו יכול לבוא להסוכה אם לא שיעבור בנהר ע"י ספינה דאסור משום שבות דאסור לעבור ואם עבר יש לסמוך על הרשב"א לברך. וכתב ע"ז המג"א דצ"ע דהא אינו מחוייב ללכת לסוכת חבירו (דזה צער לו משום דאין ערב לו לאדם אכילתו אלא בשלו) (משנ"ב תר"מ סקנ"ג). וביאר המחצה"ש דלמהר"ש יונה לא מקרי איסורא וע"ז הקשה המג"א דהאיך יברך הא פטור ועשה ונק' הדיוט? וע"ז טען רעק"א דדוקא הישיבה בסוכה בעת הגשמים ממש מקרי הדיוט

דבאותו שעה פטור אבל זה דעבר בספינה נהי דהי' פטור אבל אחרי שכבר עבר ואין שום טרחא שפיר מחוייב לישב בסוכה!

גם במה שכו' המחצה"ש דעביד איסור ואין מברך צ"ע דהא אין העבירה בגוף הסוכה אלא מקודם ואי"ז שייך להסוכה.

ונראה דרעק"א ס"ל דהא דמצטער פטור מן הסוכה הוא משום שזה הוי כמו פטור דאונס דבעצם מחוייב בסוכה וכנ"ל אבל א"א לקיים מצות סוכה כשהוא מצטער ולכן אי ליכא פטור דמצטער בעת ישיבתו ממש שפיר חוזר לחיובו הראשון. ולא איכפת לי איך חזר לחיובו.

אבל המג"א (אליבא דהמחצה"ש) ס"ל דפטור דמצטער הוא בעצם הפקעה ממצות סוכה והמצטער מופקע לגמרי מן מצות סוכה דהרי הי' מצטער בההליכה לסוכה וכבר הופקע ממצות סוכה והישיבה בסוכה עכשיו הוי ישיבה ממי שאינו בר חיובא ולכן א"א לברך על הסוכה.

ואינו דומה לנשים דנשים מתחלה לא נתחייבו כלל בהמצוה אבל עכשיו רוצים לקיים המצוה משא"כ המצטער גרע טפי דמופקע מחיובו ואין זה מצוה ע"כ.

אלא דלפי דברינו לעיל יוקשה מאד דברי המג"א, דהיות שסיבת הפטור הי' מניעה צדדית וחיוב המצוה עדיין קיים, הרי בהסרת המניעה חוזר לחיובו והמצטער אינו מופקע מן המצוה אלא רק פטור מן המצוה. וכנ"ל וצ"ע.

ב. והנה בהגדרת איזה עשי' נקרא העושהו הדיוט מצינו מחלוקת יסודית ונחלקו בזה רבינו אדה"ז והמשנ"ב.

דדעת רבינו (וכ"ה דעת שו"ת באר שבע סי' כ"ג) הוא דבכל ענין ומצוה שהעושה אותו מוסיף בחומרא או הידור הנה העושה אותו נק' חסיד אף שלא נתחייב בה אולם אם אין בהם שום הידור ופרישות בזה אמרו הפטור מן הדבר ועושהו נק' הדיוט.

ונידון רבינו הוא לגבי שרטוט שבתפילין דמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רע"א ס"ה לגבי ס"ת ובמזוזה שם סי' רפ"ח ס"ק) דרק ס"ת ומזוזה צריך שרטוט אבל תפילין אינם צריכים שרטוט והוא הלמ"מ (שו"ע או"ח סי' ל"ב ס"ו) לפי שהפרשיות מכוסים בעור הבית ואין נראות.

ודברי רבינו הם בשו"ע סי' ל"ב סעי' ח' וזלה"ק: "התפילין אינן כמזוזה שהיא צריכה שרטוט מהלכה למשה מסיני בכל שיטה ושיטה אבל בתפילין א"צ שרטוט כי אם בשיטה העליונה מפני שאסור מדברי סופרים לכתוב לכתחלה ג' תיבות מפסוק מכתבי הקודש בלא שרטוט כמו שיתבאר ביו"ד סי' רפ"ד [סעיף ב] אבל שאר השיטות א"צ שרטוט כי השיטה העליונה נעשית כמו שרטוט למה שתחתיה כמו שיתבאר שם ואין לו להחמיר ולשרטט בכל השיטות מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אבל אם אינו יודע לישר השיטה בלא שרטוט טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהי' הכתב מיושר ושוה משום זה אלי ואנוהו ואפילו אם יודע לישר אף בלא שרטוט (עיין ב"י) ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר אינו נקרא הדיוט כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה).

ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו וגם אין בה משום הידור מצוה אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבוא לידי איסור אינו נקרא הדיוט וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים שהן אחת משתים או לסייג וגדר שלא יבאו לעבור על איזה לא תעשה אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך או משום הידור לאיזו מצות עשה אפילו של דברי סופרים אבל במקום שלא שייך הידור כגון היושב בסוכה בשעת הגשמים הרי זה הדיוט כמו שיתבאר בסי' תרל"ט וכן כל כיוצא בזה).

מדברי רבינו עולה דכל שיש איזה סייג או הידור לא אמרינן בי' דנק' הדיוט אע"פ שפטור הימנה.

ובאמת כדברי רבינו מבואר כבר בראשונים והוא בהמאירי (ראה שטמ"ק ב"ק פ"ז ע"א) וז"ל במדרשים אמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נק' הדיוט ודבר זה אינו אלא בדבר שכל כיוצא בזה העושה פטור ממנו ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיוצא בזה ועושה ממנו על עצמו מצוה עכ"ל.

אולם במשנ"ב (בביאור"ל סי' תרל"ט ד"ה וכל הפטור) בשם שו"ת עולת שמואל (סי' נ"ט וסי' צ"ח) הביא כלל אחר. וז"ל הביה"ל נק' הדיוט הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו במצטער דהוי חילול יו"ט

ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר כמו רבן גמליאל שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלים לסוכה עכ"ל.

מבואר דס"ל דמה שנק' הדיוט הוא רק בחומרא דאתי לידי איסור אחר שמצד שהוא מחמיר בזה הוא מקיל בדבר אחר אבל אם אין יוצא מזה שום צד קולא או איסור רשאי להחמיר ואינו נק' הדיוט ודוגמא לזה המבואר בשו"ע (סי' תע"ב ס"ה) שתלמיד היושבה לפני רבו אינו צריך הסיכה ובמג"א שם דנק' הדיוט והיינו לפי שהסבתו אתי לידי קולא בכבוד רבו ואיסורא איכא לפיכך אינו רשאי להחמיר.

יוצא שבמקום שאין בעשיית המצוה בשעה שהוא פטור ממנה שום חומרא או הידור אבל מאידך אין בו איסור בזה יהי' נפק"מ בין רבינו להמשנ"ב דלרבינו נק' הדיוט ולהמשנ"ב אינו נק' הדיוט.

ויש לומר דנחלקו במה שחקרנו בריש דברינו בהא דנק' הדיוט אם הפירוש הוא דנק' הדיוט ואינו מקיים המצוה או דמקיים המצוה ונק' הדיוט שאינו מקבל שכר טרחא.

לדעת רבינו כדי להקרא הדיוט צריך עכ"פ איזה שייכות להמצוה דהיינו שע"י טרחתו מקיים או איזה חומרא וסייג או עכ"פ איזה הידור בהמצוה ובאם לאו, דהיינו שאין לו שום קשר והוספה בעשיית דבר זה נק' הדיוט ואינו מצוה.

ומה מאד יומתק מה שהבאנו לעיל לדייק מדברי רבינו בסי' תרל"ט לענין סוכה דכל הפטור מהסוכה ואינו יוצא משם לא קיים שום מצוה בישיבתו ("על אותו ישיבה") דהיינו שנק' הדיוט ולא קיים המצוה כלל.

כי לדעת רבינו, כנ"ל, אם אין בעשייתו שום הוספה או הידור בקיום המצוה נק' הדיוט.

אבל המשנ"ב (ושו"ת עו"ש) ס"ל דכל שטרח יותר מהמחוייב לא איכפת לן כלל ואינו נק' הדיוט אולם אם ע"י הוספתו או טרחתו בא לידי קולא או נגע באיסור בזה נק' הדיוט מצד טרחתו היתירה אבל המצוה קיים.

דוגמא לדבר מה שהבאנו כבר מהמשנ"ב סי' ע' ס"ק י"ח דמביא מהפמ"ג דאע"ג דהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש מכ"מ אם פסק וקרא

שפיר יצא ידי חובה וכו' וכן בסי' תע"ב לענין אשה שאכלה בהסיבה נהי דעשתה שלא כהוגן ולכן נק' הדיוט מכל מקום יצא ידי חובה ע"כ.

נמצא מבואר לדעת המשנ"ב דאף דנק' הדיוט זהו רק לגבי טרחתו אבל לגבי המצוה יצא י"ח.³

אלא דמה דס"ל להמשנ"ב דאינו נקרא הדיוט רק אם עבד איסורא יש להקשות:

(א) בענין נענועים בלולב (סי' תרנ"א) מביא המג"א (שם סק"כ) והט"ז (סקי"א) משו"ת מהרש"ל דהמחמיר לעשות ג' הולכות וג' הובאות על פי הרמב"ן והתוס' והר"ן הרי"ז משובח ומ"מ בהולכה והובאה השני' אין צריך עוד נענוע לכל הפירושים והמוסיף בדבר שאין צריך נק' הדיוט. ע"כ

והנה לפי הכלל שכתב רבינו דרך היכא שמוסיף הידור או חומרא בהמצוה מותר ובאם לאו נק' הדיוט שפיר מובן דברי המג"א והט"ז אך לפי המשנ"ב שנק' הדיוט רק אם עבד איסורא הרי כאן לא עבר שום איסור במה שמוסיף בנענועים. וצ"ע.

(ב) כתב הטור (סי' רצ"ג) בסדר ערבית ומאחרין אותו כדי להוסיף מחול על הקודש דאמר ר' יוסי יהא חלקי וכו' וכ' הב"ח (אות ג' שם) דכוונת הטור לומר שמותר לכתחילה להוסיף הרבה מחול על הקודש ואינו כמו שפטור מן הדבר ועושהו שנק' הדיוט, אלא מקבל עליו שכר ולזה נתכוון ר' יוסי יהא חלקי עם מוציאי שבת בציפורי. ע"כ.

והנה לפי רבינו מובן שפיר למה דנק' הדיוט דאין כאן שום חומרא או הידור מצוה אבל להמשנ"ב צ"ע דאיזה צד איסור יש דבמאחרין. וצ"ע.

⁽³⁾ ומה שכתוב בירושלמי הנ"ל דהפסיקו מהסעודה להתפלל ולכאו' איזה איסור יש בזה? מבואר באחרונים כמה תירוצים (ראה מעדני יו"ט בהל' ס"ת אות ז') דשם ע"י שיפסיק להתפלל יתבטל מברכת הזימון או מברכה מ"ז או מבואר (בס' אפיקי מגינים או"ח סי' ל"ג) דיכנסו למחלוקת אם צריך לברך שנית המוציא וכן לענין נט"י, ודוחק.

מחלוקת ש"ך וט"ז – ריש סי' צ"א [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

הר' ל.ג. מביא בגליון ג' מה שמקשה הט"ז על מ"ש המחבר ביו"ד סי' צא סעיף ב' "כל מידי דבעי הדחה כגון להניח בשר היתר צונן בקערה של איסור צונן אסור לכתחילה דלמא אכיל בלא הדחה" ומקשה ע"ז הט"ז ע"פ הכלל שכתב המחבר בסימן ב' שבכל מקום שבדיעבד מותר לא חוששים שמא ישכח. וגם בנידון זה דהנחת היתר בכלי איסור אם יאכל לא יעבור על איסור. עיי"ש. ותירץ ע"ז "דבכל מקום שאין איסור ברור לפנינו אלא ספק אם יש כאן איסור וצריך דרישה אחר זה, בזה אמרינן כיון דדיעבד שרי מותר לסמוך לכתחילה על הדרישה שיעשה אחר זה. משא"כ כאן שיש איסור ברור במה שיש בשר כשר בכלי של איסור, אלא שיש לו תקנה בהדחה, בזה לא סמכין על הדחה שאח"כ, דשמא ישכח".

ומקשה הנ"ל ולכאורה יש לעיין בדבריו, במה שכתב שיש כאן איסור ברור לפנינו, והרי איסור התורה הוא על בישול וכדומה ומהיכא תיתי שיהא שייך לומר שיהא איסור להניח בשר וחלב צוננין בכלי אחד, דבשלמא באכילה שאחר ההנחה שייך לומר שיהא איסור, אבל במעשה הנחה בודאי אין שום איסור. ונראה דכוונתו לעצם האיסור של חכמים שאסרו להניחם בכלי א' עכ"ד.

ואיני מבין כלל דבריו, הא' מסקנתו שכוונתו לעצם האיסור של חכמים שאסרו להניחם בכלי א' האיך יכול לפרש כך הרי זוהי כל הקושיא של הט"ז למה אסרו חכמים זה? וגם מה שכ' תחילה דבשלמא באכילה שאחר ההנחה שייך לומר שיהא איסור, זה לא נכון שהרי הט"ז כ' מפורש "דאי אכיל בלא הדחה אין איסור" וגם מה שכ' בתחילה והרי איסור תורה הוא על בישול וכדומה, מהי ההוא אמינא שצ"ל דוקא איסור תורה?

אלא הכוונה של הט"ז היא בפשטות שהאיסור ברור הוא, כי זה שצריכים להדיח הוא מפני שמא ידבק משהו, אלא שזהו רק חשש לכתחילה, ולא בדיעבד. וזה מה שהט"ז כותב כי אם האיסור הוא ברור ולא מצד ספק, גם אם החשש הוא רק לכתחילה בזה אסור להניח, שמא ישכח, משא"כ כשהחשש הוא מצד ספק.

ואח"כ מדייק הנ"ל בסעיף ד' שהמחבר כ' צריך לזהר שלא יגע בשר בלחם שאם יגע בו אסור לאכלו עם גבינה" וכ' ע"ז הש"ך ס"ק ד' "שאם יגע בו אסור לאכלו עם גבינה בלא הדחה" ומדייק הנ"ל שאם הט"ז ג"כ סובר כך א"כ למה לא מקשה כמו שהקשה בסעי' ב' "דכל היכא שבדיעבד מותר לא חוששים שמא ישכח ולא ידיח" ואיני מבין הדיוק, כי הט"ז לא מקשה מפני שכבר תירץ בסעי' ב' שבאיסור ברור כן חוששים שמא ישכח, גם אם הוא מותר בדיעבד, אלא שהוא הולך לשיטתו, שהכוונה שיש איסור בעצם ההנחה, אבל הכוונה היא כמו שכתבתי לעיל. ובמילא המסקנה, שלד' הט"ז לא יועיל הדחה, היא לאו דוקא.



פשוטו של מקרא

וישכם אברהם בבוקר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בפרשת וירא (יט, כז) וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם לפני ה'. ויל"ע דרש"י לא פירש כלום מדוע בכלל הלך לשם, ועוד דלמה השכים בבוקר.

ובפשטות בפסוק הכא מבואר הטעם וישקף על פני סדום וגו', דרצה להשקיף על פני סדום, אמנם זה גופא טעמא בעי מה רצה בזה, וגם שם לא פירש רש"י כלום.

ובספורנו מפרש שהלך אל המקום אשר עמד שם את פני ה' "אל המקום שליוה שם את המלאכים כי שם היתה עליו יד ה' וזה כי חשב לבקש עליהם רחמים אחרי שלא מצא להם זכות בדין".

ולכאורה אם כטעם הזה הי' רש"י צריך לפרשו כי בפשטות רש"י כבר פירש לעיל ד"ה ואברהם שב למקומו דנסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג, והיינו דלא חשב להתפלל עליהם עוד ולא רק דפסק ללמוד עליהם סנגוריא דאולי יש בהם צדיקים, דעל זה לא נצרך הכתוב לומר דאברהם שב למקומו היינו דנסתלק הסניגור, ומשמע בהא דמשמיענו הכתוב דשב

למקומו דנסתלק ושוב אין לו ענין בהם [והגם דברש"י ד"ה אשר אני עושה כ' רש"י דאב המון גויים ואשמיד הבנים כו' דזה הועיל רק ללמד סנגוריא ולמצוא זכות אמנם לא לבקש רחמים], ועכ"פ אינו כ"כ פשוט דרש"י לא היה צריך לפרשו.

וגם ע"פ פשש"מ אינו מובן ופשוט למה צריך להתפלל באותו מקום שהתפלל אתמול, והן אמת שילפינן מהכא בגמ' דצריך לקבוע מקום בתפילה, אמנם אינו ע"פ פשש"מ.

וברשב"ם ד"ה וישקף כתב "לדעת אם נמצאו שם עשרה וניצולו אם לאו", ולכאורה גם זה לא רצה רש"י לפרש כן כי בפשטות אם היה שם עשרה היה הקב"ה מודיעו אתמול כמו שהודיע לו מה שהוא עושה.

[ואולי רשב"ם לשיטתו דס"ל בד"ה עומד לפני ה' שה' הודיע לו ע"י המלאך, וכן פירש בד"ה ויאמר ה' שהיה המלאך (ולהעיר מאגה"ק סי' כה "שאפילו מלאך נקרא בשם השם בפרשת וירא לפי הרמב"ן"), ולכן רצה אברהם לדעת אם נמצא שם עשרה צדיקים, אמנם רש"י ס"ל בפשטות שה' הקב"ה בכבודו ובעצמו, ואחרי שאברהם ביקש להציל סדום ע"י עשרה צדיקים הודיע לו הקב"ה ולא כיסה ממנו שאין שם עשרה (וכמו שהודיע לו שלא היה שם חמישים כו' שלכן ביקש פחות פחות) ויחרב את סדום, ולכן לא היה צריך אברהם ללכת לראות אם ניצולו.]

ואולי י"ל דע"פ פשש"מ לק"מ למה הלך, על פי מה שפירש רש"י לעיל בפ' לך (יג, ט) בד"ה אם השמאל ואימינה "בכל אשר תלך לא אתרחק ממך ואעמוד לך למגן ולעזר וסוף דבר הוצרך לו שנא' וישמע אברהם כי נשבה אחיו וגו'", ולכן י"ל דכמו שאברהם היה למגן ולעזר ללוט כשנשבה, כמו כן השכים בבוקר לעמוד לפני ה' להתפלל על הצלת לוט כי הרי עדיין היה סבור אברהם שאורחים הם כשנפרדו המלאכים ממנו כמפורש ברש"י בד"ה לשלחם (וירא יא, טז), וא"כ לא ידע שמלאך נשלח להציל את לוט [וגם י"ל שלא דוקא הודיע הקב"ה לאברהם שיציל לוט כי משפחת לוט [חתניו, בנותיו הנשואות בעיר ולוקחי בנותיו] הרי רצו המלאכים להציל ולא רצו, לכן לא הודיע לו הקב"ה] לכן הלך להציל לוט (ע"י תפילתו).

או י"ל בפשטות נכי אולי כן הודיע לו הקב"ה קודם שהתפלל על סדום שלוט עכ"פ ינצל] שהלך להיות לו למגן ולעזר אם יצטרך [וכן כאמת הי' שנמלט בלי ממונו כמפורש בפסוקים וברש"י בד"ה ויתמהמה (יט, טז).

ונמצא שרצה אברהם להיות שם [להתפלל] להצלת לוט בבוקר, ולכן השכים להשקיף על פני סדום. ואותה שעה היה בעלות השחר כי וישכם אברהם בבוקר בפשטות הוא עלות השחר ובא לשם בשעת שה' המטיר על סדום שהיה ג"כ אז כמבואר ברש"י ד"ה וה' המטיר על סדום (יט, כד) וְאוֹלֵי יֵל שזה המשך הכתובים ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט גר'.

ולפי זה גם יובן מש"כ רש"י בד"ה אלקים עמך (כא, כב) "שיצא משכונת סדום לשלום, ועם המלאכים נלחם ונפלו בידו ונפקדה אשתו לזקוניו" ולכאורה מתי הי' בשכונת סדום שיצא ממנו בשלום והלא היה באילוני ממרא בשעת ההפיכה, אמנם לפי הנ"ל א"ש שהלך לעסוק בהצלת סדום והי' בשכונת סדום בשעת ההפיכה ויצא ממנו בשלום (ורש"י מוסיף ועם המלאכים נלחם ונפלו בידו) דלכאורה סדר המאורעות הם שלא כסדרן] דגם אז הי' משום הצלת לוט.



"ונשאלה את פיה"

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' חיי שרה (כ"ד נ"ז) מפרש רש"י בד"ה ונשאלה את פיה, מכאן שאין משיאין את האישה אלא מדעתה. והמקור הוא במדרש רבה ובילקוט שמעוני.

ולכאורה תמוה, איך לומדים הלכה מאחי' ואמה של רבקה, עובדי עבודה זרה וכו'?

והנה במדרש כתוב מכאן שאין משיאין יתומה אלא על פיה. ובילקוט כתוב מכאן שאין משיאין הקטנה אלא על פיה. ורש"י משנה בפירושו וכותב שאין משיאין את האשה אלא מדעתה. היינו לא זו בלבד שרש"י משנה הלשון של המדרש והילקוט, אלא גם משנה מהמציאות של

הסיפור שממנו לומד ההלכה, כי רבקה היתה אז יתומה וקטנה בת ג' שנים.

והביאור הוא, שא' מתורצת מחברתה.

מה שרש"י כותב מכאן וכו' כוונתו שהלימוד הוא לא מהסיפור של רבקה ומשפחתה, כי אם מיתורא דקרא.

היינו שלאחרי שאליעזר סירב להתאחר ורצה שרבקה תלך אתו תיכף ומיד, הי' לכתוב לומר "ויקראו לרבקה ויאמרו אלי' התלכי וגו'", והפסוק "ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה" מיותר לגמרי, כי בלא"ה רואים ששואלים אותה אם היא רוצה, ולמה כותב "ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה"?

ולכן פירש"י שפסוק זה בא להורות הלכה למעשה שאין משיאין את האשה אלא מדעתה, היינו שאין הלימוד מהסיפור של רבקה ומשפחתה, כי אם מכתוב שנכתב במיוחד להורות הלכה זו.

ולכן שינה רש"י בפירושו מהמדרש והילקוט ולא כתב "יתומה" או "קטנה" כי הלימוד הוא לא מסיפור של רבקה כ"א מיתורא דקרא. ולכן לא כתב רש"י "על פיה" כמו שכתוב במדרש ובילקוט, אלא "מדעתה" כדי להדגיש שאין הלימוד הזה מהסיפור של רבקה שבפועל שאלו את "פיה", כ"א מיתורא דקרא שבא ללמד הלכה בהלכות נשואין בעלמא בין איש לאשה שאין משיאין את האשה אלא מדעתה.



"וישב ויחפור"

הנ"ל

פ' תולדות כ"ו י"ח ברש"י ד"ה וישב ויחפור, מפרש את הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו ופלישתים סתמום, וקודם שנסע יצחק מגרר חזר ויחפרן.

ולכאורה תמוה, הרי רש"י חוזר וכותב מה שכתוב בקרא, ורק מוסיף וקודם שנסע יצחק מגרר חזר ויחפרן.

וכיון שעיקר מה שמחדש בפירושו הוא שחזר וחפרן קודם שנסע מגרר, למה מעתיק המלים "את הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו ופלישתים סתמום"? הי' לו רק לפרש וקודם שנזע יצחק מגרר חזר וחפרן!?

ומה שכותב פירושו על המלים "וישב ויחפור" מובן שפירושו מוכרח ממלים אלו, היינו שהיינו עלולים לפרשם באופן אחר, ולכאורה איך היינו מפרשים את הפסוק באופן אחר, וא"כ, מה מכריח רש"י לפרש כפירושו?

והנה מסדר הכתובים משמע שאחרי שיצחק נסע מגרר, חזר לגרר לחפור הבארות של אברהם אביו שסתמום פלישתים. כי בפסוק ט"ו מסופר שכל הבארות סתמום פלישתים, ובפסוק ט"ז מסופר שאבימלך אומר ליצחק שילך מגרר, ובפסוק י"ז מסופר שהלך יצחק מגרר וישב בנחל גרר, ואח"כ בפסוק י"ח מסופר ששב וחפרן. נמצא שלפי סדר הכתובים משמע שהפירוש של "וישב יצחק" הוא ששב לגרר אחרי שכבר הי' בנחל גרר לחפור אותן הבארות.

וע"ז בא רש"י לפרש שבדרך הפשט אי אפשר לומר שזה שכתוב "וישב" הוא אחרי שהי' כבר בנחל גרר ולפרש "וישב" ששב מנחל גרר לגרר, אלא שבעוד שישב בגרר קודם שנסע משם חפרן, ופירוש של "וישב" הוא ש"חזר" וחפרן עזה"ם אחרי שפלישתים סתמום.

ולכן מעתיק רש"י המלים "וישב ויחפור" להדגיש שלא נפרש "וישב" ששב מנחל גרר לגרר, אלא "וישב" פירושו "שחזר" היינו שחפרן פעם שנית, ועשה זאת בעודו יושב בגרר קודם שנסע משם.

ולכן כותב רש"י בפירושו את המילים שבפסוק "את הבארות אשר חפרו" וגו' שזה מכריח פירושו. כי אם נפרש שחזר וחפרן אחרי שנסע מגרר וישב בנחל גרר ואח"כ חזר לגרר לחפרן, יקשה למה עשה זאת, ולאיזה צורך חזר לחפרן הרי לא הי' צריך למים של אותן הבארות? ובפרט שבמקומו החדש מסופר מיד שחפר באר מים וכו', וא"כ אינו מובן בדרך הפשט למה יחזור לחפור הבארות של אברהם אביו בגרר שכבר לא הי' צריך להם, וכי הי' יצחק לחפור אותן בשביל הפלישתים שסתמום? ומדובר לא בכאר א' אלא בכמה בארות כמו שכתוב בפסוק ט"ו "וכל הבארות" וגו'. ובדרך הפשט לא מסתבר שיצחק יחזור לטרוח טרחה גדולה כזו לחפור כל הבארות של אביו אחרי שאין לו צורך בהן.

מהו עיקר הטעם שעזב אברהם אבינו את הנגב

הרב חיים דרוק

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ידוע הכלל המובא בכמה מקומות בלקוטי שיחות, שכאשר רש"י מביא שתי פירושים על ענין מסוים והוא מקדים פי' אחד לפירוש השני, זה מפני שהפירוש הראשון הוא העיקר.

ובנוגע אלינו בפרשת וירא פרק כ' פסוק א' מביא רש"י ב' טעמים מדוע עזב אברהם אבינו את הנגב אחרי מהפכת סדום והלך לגור בגרר. הטעם הראשון: מפני כשראה שחרבו הכרכים יפסקו העוברים ושבים נסע לו משם. והטעם השני: כיון שרצה להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו.

והנה מכך שרש"י מקדים את הטעם לכך שאברהם עבר לגור בגרר מפני שפסקו העוברים ושבים לטעם השני מוכח שהוא העיקר.

ולפי"ז קשה לכאורה שהרי לקמן בפרק כ"א פסוק ל"ד מביא רש"י רק את הטעם הב' (שרצה להתרחק ממקומו) "ויסע משם אברהם מפני הבושה של לוט" (שבא על בנותיו).

ולכאורה לפי הכלל שהפירוש הראשון ברש"י הוא העיקר הוה ליה לרש"י להביא את הטעם הראשון דלעיל שעזב מפני שפסקו עוברים ושבים, ולא את הטעם הב' ? וצ"ע.*

* ואולי יש לתרץ ובהקדם דעל פי' הרש"י גופא יש להקשות למה מביא רש"י ב' פירושים מה רע בהפירוש הא' (שאינן שם עוברים ושבים לארח) ?

ומפרש המהרש"ל (מובא בשפתי חכמים עה"פ) דא"כ למה עבר לגרר (מקום רחוק ביותר) ? ולכן מביא רש"י הפי' השני (מצד הבושה ולכן עבר למקום הכי רחוק דוקא)

אבל עדיין יש להקשות דאפ"ז למה אינו מביא רק פי' הב' ? וע"כ י"ל דלפי' הב' קשה למה מביא הכתוב שישב "בין קדש ובין שור" מה זה נוגע לנו ? ולפי פי' הא' (מצד העוברים ושבים) אתי שפיר.

והנה בכתוב זה המילים ד"בין קדש ובין שור" באים לפני המילים "וישב בגרר" ולכן הפי' הא' שעפ"ז אתי שפיר המילים "בין..." באה לפני הפירוש הב' שמסביר המילים "וישב בגרר". (ולא מצד שהוא פי' העקרי). משא"כ בהפסוק השני "וישב אברהם בארץ פלשתים" אין השאלה דלעיל על פי' הב' ולכן מביא רש"י רק הפי' הב'. המערכת

הזכרת הריון לפני לידה בתורה

הרב גמליאל יוסף דריי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת לך לך פרק ט"ז פסוק ה' ברש"י ד"ה "אנוכי נתתי שפחתי" ז"ל רש"י "כל בינך שבמקרא חסר וזה מלא, קרי ב' וביניך שהכניסה עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עובריה, הוא שהמלאך אומר להגר "הנך הרה" והלא כבר הרתה והוא מבשר לה שתהר, אלא מלמד שהפילה הריון הראשון" עכ"ל.

והיינו שהגר הפילה את עיבורה הראשון וישמעאל בנה הי' מעיבור אחר - וכן מוכרח לומר כן לפי פשוטו של מקרא כי אל"כ לא יהי' מובן למה כתוב "וביניך" מלא וק"ל.

וכן רש"י לקמן בפסוק י"א בד"ה "הנך הרה" ז"ל רש"י "כשתשובי תהרי כמו הנך הרה דאשת מנוח" ע"כ.

וכמו שמסבירים השפ"ח והמשכיל לדוד שמכיון שהלשון הנך הרה הוא לשון עבר לכן מביא רש"י רא"י מאשת מנוח ששם הוא לשון עתיד [והיינו כמ"ש שם "הנה נא את עקרה ולא ילדת, והרית וילדת בן"].

ורש"י לשיטתי' בפשש"מ שהגר הפילה עובריה, ולכן צריך לבאר שהלשון "הנך הרה" הוא לשון עתיד, ושהיא תהי' בהריון בעתיד, וק"ל.

אבל לפי"ז לכאורה אפשר להקשות: מדוע לא כתוב בהמשך בלדתה את ישמעאל לאברהם לא כתוב "ותהר ותלד הגר לאברהם בן" - כי לשיטת רש"י כנ"ל מדובר כאן לגמרי על הריון חדש?

ואכן בפרשת ויצא (פרק ל' פסוק יו"ד) "ותלד זלפה" כותב רש"י "בכולן נאמר הריון חוץ מזלפה לפי שהי' בחורה מכולם, ותינוקת בשנים ואין בריון ניכר בה..." וכו'. וא"כ לפי"ז גם כאן אצל הגר הי' לו לרש"י לשאול מדוע לא נאמר "ותהר"?

[וכמובן שאי אפשר לומר שאותו הטעם שאצל זלפה לא כתוב "הריון" אז גם אצל הגר הוי מצד אותו הטעם. כי הרי אצל הגר כבר כתוב לפני"ז (פרק ט"ז פסוק ד') "ויבוא אל הגר ותהר" וק"ל]

והנה אפשר לבאר את זה בכמה אופנים:

1) ובהקדים: בהמשך הרש"י בפ' ויצא (אצל זלפה) כותב רש"י וז"ל "וכדי לרמות ליעקב נתנה לבן ללאה שלא יבין שמכניסין לו את לאה שכך מנהגן ליתן שפחה הגדולה לגדולה והקטנה לקטנה" עכ"ל.

והיינו שמזה שלא מוזכר אצל זלפה ענין ההריון הוא כדי להדגיש את רמאות לבן שזה מראה איך הי' קשה ליעקב לעבוד עם לבן וכו' - וזהו כל הסיבה למה כתוב אצל כל שאר נשי יעקב "ותהר" אבל לא אצל זלפה כדי שנראה עד כמה היתה רמאות לבן -

לפי"ז ויצא שלא כל פעם צריך להיות מוזכר ענין ההריון לפני לידה, וזה שרש"י שואל בפ' ויצא (אצל זלפה) הוא רק בגלל שזה מגיע בהמשך לשאר נשי יעקב שכן מוזכר אצלן ענין ההריון [וכלשון רש"י "בכולן נאמר" והיינו בכל נשי יעקב, ולא שכך הוא הדרך בכך פעם שמוזכר לידה] משא"כ אצל אחותה וזה להדגיש כנ"ל רמאות לבן וע"כ גם מובן שאצל הגר רש"י איננו מתעכב להבין למה לא מוזכר ענין ההריון מכיון שמדובר על הריון חדש, וזה בגלל שאין ענין שיהי' מוזכר כל פעם.

או שי"ל אחרת: 2) בעצם כל פעם צריך להזכיר ענין ההריון לפני לידה - אמנם לאו דוקא בפירוש אלא ברמז מספיק - וכדמצינו אצל הגר גופא שהמלאך אמר לה "הנך הרה" - וכן אצל תמר גם מרומז ולא כתוב במפורש "ותהר" אלא שבאים להודיע ליהודה "זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים..." (פרק ל"ח פסוק כ"ד) וגם בהמשך "לאיש אשר אלה לו אנוכי הרה" (פסוק כ"ה) ובהמשך "ויהי בעת לדתה" וכו' בלי שיהי' כתוב במפורש "ותהר", כי כבר בא במרומז לפנ"ז.

וכן אצל אשת מנוח (שופטים י"ג פסוק כ"ד) "ותלד האשה בן ותקרא את שמו שמשון..." בלי הזכרת הריון, וזהו מכיון שלפנ"ז מוזכר (בבשורת המלאך אלי') ענין הריון בפרק י"ג פסוק ה' "כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלוקים..."¹

¹ ומעניין שרש"י מביא אצל הגר בתור רא"י להלשון "הנך הרה" מאשת מנוח שגם כתוב כך - שאולי אפשר לדייק שהם גם דומים בזה שלא מוזכר אצלם בפירוש "ותהר" (כמו שכתוב בכללות לפני לידה) כי כבר מרומז בהפסוקים לפנ"ז שהי' הריון וד"ל. ואכ"מ.

והטעם למה דוקא בויצא אצל זלפה מתמיה רש"י הוא בגלל שלא מוזכר או מרומז כלל את הריונה, וע"ז רש"י מגיע לביאור שהיתה צעירה ולא ניכר הריונה וכו' [ולפי"ז לאו דוקא שבא רש"י להדגיש את גנותו של לבן ורמאותו כלפי יעקב, אלא בא לתרץ לקושי שיכול להיות לבן חמש למקרא בפשוטו של מקרא מדוע לא מוזכר הריון אצלה והרי עד עכשיו כל פעם מוזכר הריון לפני לידה²]

אמנם לפי ביאור הב' הנ"ל יהי' קשה הרי מצינו כמה מקומות שלא מוזכר ענין ההריון כלל וכלל וכמו באותה פרשה שהבן חמש למקרא למד בפרק ל"ה פסוק ד' "ותלד רחל ותקש בלדתה" (בלידת בנימין) לא מוזכר הריון כלל (ואפי' לא ברמז לפנ"ז). וכן בפ' חיי שרה פרק כ"ה פסוק ב' "ותלד לו את זמרון...". וכן אצל חוה פרק ד' פסוק ב' "ותוסף ללדת את אחיו את הבל..." בלי הזכרת הריון עוה"פ בשביל הבל. [ובעצם זה גופא צלה"ב למה אצל קין כתוב "ותהר" ועל הבל כתוב ותוסף ללדת בלי הריון - ואין לומר שהיו תאומים כי הרי רש"י בעצמו מסביר שה"ותוסף" הרי לימוד שא' נולד תאומה א' והשני עם שני תאומות - וק"ל ואכ"מ]. וכן בלידת שת פרק ד' פסוק כ"ה "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן" בלי הזכרת הריון³.

ואשר לפי"ז א"א לנו לדייק כהאופן הב' הנ"ל שכל פעם צריך שיהי' מוזכר ענין ההריון או לכה"פ מרומז לפני לידה?

ולכן אולי אין לדייק כלל וכלל מתי שכתוב או לא כתוב "ותהר", והיינו שהוא במפורש (כאצל יוכבד, ונשי יעקב, ורבקה וכו') או ברמז (כאצל הגר, אשת מנוח) או בכלל לא מוזכר (כלידת בנימין אצל רחל, או לידת שת אצל חוה).

⁽²⁾ אצל חוה - פרק ד' פסוק א' / ואצל בנות לוט פרק י"ט פסוק ל"ו / ואצל שרה פרק כ"א פסוק כ' / ואצל רבקה פרק כ"ה פסוק כ"א / וכן לקמן אצל יוכבד בספר שמות פרק ב' פסוק ב' - ועיי' בכל מקומות האלו.

⁽³⁾ ואין להקשות מאסנת פרק מ"א פסוק נ' "וליסף ילד שני בנים ... אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן אן". כי מובן בפשטות שהתורה מתיחסת אל יוסף ולא לאסנת כמו במקומות אחרים שהתורה מתייחסת לסיפור לידת הילד (וכמו בנשי יעקב) וק"ל.

ואין לעשות פירושים לפשוטו של מקרא מתי שכן כתוב או לא, וזה שהתורה פעם מזכירה ופעם לא הוא מצד סיפור הדברים בעלמא, ואת זה לא צריך רש"י לבאר כי הבן חמש למקרא רואה הוא בעצמו בהמשך לימודו שפעם מוזכר הריון ופעם לא⁴.

וזה שרש"י שואל אצל זלפה בפ' ויצא הוא: אחרי שכבר מוזכר לפנ"ז אצל אחות זלפה "ותהר" במפורש⁵, הוי שאלה מדוע לא מוזכר אצלה בכלל ענין ההריון? וע"ז בא רש"י לומר שכל הדיוק הזה בתורה הוא לספר ברמאותו של לבן כלפי יעקב, ומכיון שמת עסקינן בהעמדת השבטים, באה התורה להדגיש ולהראות איך הי' קשה ליעקב להעמיד השבטים אצל לבן⁶.

וכל זה בדרך אפשר, ואשמח לראות מהי דעת קוראי הגליון בזה.



שונות

כשושנה בין החוחים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במלבי"ם על שיר השירים (ב,ב.) פירש: "שהעץ שהשושנה גדלה עליו מלא חוחים. ועת תתערב ביניהם ינקבוה וישחיתוה. וצריך שתשא ראשה עליהם, כל תתערב עמהם..." משמע שמפרש כפירוש המורגל אצל רבים,

⁽⁴⁾ ולמרות שבכלל הוי שאלה, אבל אולי לא הוי נוגע כל כך לפשוטו של מקרא שרש"י צריך כל פעם לבאר למה כאן כתוב אחרת.

⁽⁵⁾ ואולי זה גופא צלה"ב מדוע כתוב אצל כולם "ותהר" במפורש ולא כמו שראיתי במקומות אחרים שלא דייקו שיהי' דוקא כתוב? ועיי' בפנים.

⁽⁶⁾ ואין להקשות למה לא מביא רש"י את רמאותו של לבן לפנ"ז בשעת החתונה גופא כשנתן ליעקב את זלפה בתור שפחת לאה, כי אין משם שום הכרח שהיא היתה הקטנה, ורק מכאן שאצל כולן כתוב "ותהר" - ולא אצלה - מזה מוכרח שהיא היתה הקטנה ואיך שלבן רמה את יעקב וד"ל.

שהחוחים הם הקוצים שעל צמח השושנה עצמו. ועד"ז הבין בפי' תפארת ישראל למשניות (כלים פכ"ו מ"ג אות לה): "האוג - שגידולם בעצי קוצים, וכן שושנה בין החוחים וכדומה".

ובמדרש שמות רבה משמע כהבנתו "הסנה הזה עושה קוצים ועושה ורדים", משמע שהם גדלים על אותו צמח.

אמנם ברוב המקומות, כגון בויקרא רבה (ב.ה.): "מה שושנה זו ניכרת בין החוחים, כך ישראל ניכרים בין אומות העולם", משמע כפשטות הפסוק, ש"חוחים" הם מין קוצים, ואילו השושנה היא מין בפני-עצמו.

וכן בלקוטי שיחות (ח"א עמ' 35. התרגום ללה"ק מתורת מנחם ח"ז עמ' 178), וז"ל: "אשר דווקא "בין החוחים" גדלה השושנה, והם (החוחים) שייכים לגידולה וצמיחתה של השושנה... שאין מניחים להוציאה מביניהם, כיוון שבזכותה יונקים גם הם חיותם, עי"ז שמשקים את כל שטח המקום שבו גדלה השושנה...". ברור מדבריו שהחוחים הם רק שכנים של השושנה, ולא חלק ממנה. וראה גם ב'פירוש המילות' לאדמו"ר האמצעי (קיא סע"ב): "שהחוחים צומחים מן הפסולת, והשושנה הצומחת במקום ריבוי פסולת יותר, הוא דווקא הגורם ההידור והבירור שבה".



ה' מלך בעבר בהווה ובעתיד [גליון]

הרב מ"מ רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון א' ה' העיר ידידי הר' שמואל שי' ביסטריצקי על הנוסח שאנו אומרים "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך", שלכאורה מדוע מקדימים את ההווה ("מלך" בסגול) לפני העבר ("מלך" בקמץ)?

והביא בשם א' האחרונים לתרץ, שבאמת "ה' מלך" - בסגול - אינו מורה על ההווה דוקא, אלא הוא שם התואר בעצם כו'. עיי"ש.

והנה איני יודע למי כוונתו, אבל כפירוש זה מבואר בשיחת ליל שמחת-תורה תשל"ה, ושם מאריך ומוסיף הסברה בזה. עיין בדבריו הק' כי נעמו.

ובכללות מה שהעיר שם על נוסח זה מה מקורו - ראה בסידור אדה"ז עם ציונים והערות להרב ראסקין שליט"א (ע' קיב), וש"נ.



מולד בהר"ד

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר - קלן, גרמניה

הנה ידוע שמולד הראשון שמונים לו בשנת היצירה הוא בהר"ד (כמ"ש הרמב"ם הל' קדה"ח פ"ו ה"ח) והוא המולד של חודש תשרי שלפני כה אלול שבו התחיל הבריאה, ומולד זו היא רק מולד תיאורטי של שנת תוהו (כמבואר בהפירוש לרמב"ם הנ"ל)

הנה מלשון רבינו בחיי בפירושו לבראשית פסוק א, משמע אחרת וכאילו מולד בהר"ד היה ביום השני של הבריאה וז"ל "ויש לך לדעת ג"כ כי מולד תשרי שבו נברא העולם היה בהר"ד אילו נבראו המאורות, אבל מאחר שהמאורות לא נבראו עד יום רביעי אנו יודעים בבירור שמעולם לא היה בהר"ד, אבל הוא החשבון האמיתי אצל חכמי התכונה.

ומה שתקנו לומר בתפלה זה היום תחלת מעשיך אפשר לנו לומר כן בין לסימן בהר"ד בין לסימן וי"ד. אם אנו מונין לסימן וי"ד הוא שנברא אדם ביום שישי אחר עבור יב שעות מן הלילה וב' שעות מן היום, יהיה באור תחילת מעשיך לדין, ואין צריך לומר מסימן בהר"ד כי באור מעשיך על יום שני שהוא תחלת העשיה שנא' ויעש אלהים את הרקיע, שהרי ביום הראשון לא הוזכר בו העשיה אלא בריאה וזהו לשון מעשיך ולא אמר בוראין. "עכ"ל. וצ"ע.

שוב ראיתי בתורת שלמה חי"ג ע' קי מכתב ר' אביתר שהתפרסם בהצופה האנגלי חי"ד דף : 473 עד שעמדה הלבנה בעשרין שעות ות"ח חלקים ליום רביעי, והיא יותר על החמה, וגער בה הקב"ה ומיעטה וכן קבע מולדה, ושמשה מאותן ג' שעות ותר"ע ח ל ק י ס... ולשנה שנייה לברייתו של עולם עמדה הלבנה בלבהר"ד עכ"ל.

משמע שסבור שבהר"ד היה אחרי הבריאה, וצ"ע.

אחיזת הד' מינים בעת הושענות

דוד מנדלבוים

תושב השכונה

ראיתי לאחרונה בא' הקובצים שכתב הרב מ.ר. שבחג הסוכות הכריז א' מהגבאים שבשעת ההקפות להושענות צריכים לאחוז הד' מינים בשתי ידים, וזהו הלכה בשו"ע. אם זה הלכה בשו"ע איני יודע, אבל גם אני שמעתי כן.

בחדש אלול, התשד"מ יצא לאור, ע"י א' מאנ"ש מלונדון, קונטרס קטן, בשם "סדר הושענות", (כזה קטן באופן שיכולים לאחוז אותו ביחד עם הד' מינים, ובשתי ידיו) (דרך אגב, יכולים לראות איך שר' יח. ז"ל גלבשטיין תופס את הקונ' הזה, כשהוא הש"ץ בהמנין של כ"ק אדמו"ר בימי חג הסוכות, כולל הושענא רבה) ובהפתח דבר כותב המו"ל, שהיות שכ"ק אדמו"ר מעיר בא' משיחותיו שצריכים לאחוז הד' מינים בשעת ההקפות להושענות כמו בשעת הנענועים, אשר ע"כ הדפיס הקונטרס. איני יודע איזה שיחה זה ואיפה זה נדפס, ואסיר תודה למי שיראה לי השיחה, או, לכה"פ, איפה זה נדפס.

בנוגע למה שכתב הנ"ל שלאחרונה יצא וידאו איך שכ"ק אדמו"ר אחוז הד' מינים ביד א' וסידורו בידו השני' להקפות של הושענות, אבל הוא לא ראה את הוידאו. אני ראיתי את עצם הדבר (לא רק הוידאו). זה הי' בהשוענא רבה, וכ"ק אדמו"ר ירד מהבימה עם הד' מינים ביד ימין והסידור ביד שמאל, וכל הזמן אחז הד' מינים ביד א' והסידור בידו השני', ועמד ע"י הש"ץ, וכשהלכו להקפות תפס - אונטערגעהאלטען - את האתרוג ביד שמאל ביחד עם הסידור.

את הנקודה הזאת, האחרונה, לא ראיתי בעצמי, מפני היות שזה הי' בהושענא רבה ולא נתנו רק למנין מצומצם ללכת להקפות ביחד עם כ"ק אדמו"ר, אבל שמעתי את זה מא' שהי' מהמקיפים ביחד עם כ"ק אדמו"ר.

לזכות
האשה החשובה
מרת צפורה שרה בת לאה שתחי'
לרגל יום הולדת שלה ביום ח' כסלו הבעל"ט



נדפס ע"י ולזכות
בעלה וילדיה
הרב גדלי' שי'
אהרן לייב שי'
בתי' מושקא שת'
נחמה גאלדא שת'
חנה אסתר שת'
רבקה שת'
ומרים רחל שת'
ראבינסאן

לזכות החתן התמים
הרב תנחום שיחי' פינסאן
והכלה מרת נחמה דינה שתחי' דענענבוים
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ז מרחשון ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' יעקב
וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו
פינסאן
הרה"ח הרה"ת ר' יונתן
וזוגתו מרת שאסיא שיחיו
דענענבוים

לזכות

החתן הת' הנעלה והיקר בעל מדות תרומיות

מו"ה אהרן יחזקאל שי' גראסס

והכלה המהוללה והחשובה מוסיא יהודית תחי' ניו

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום ה' לסדר ופרצת ימה וקדמה וגו' ד' כסלו

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי
התורה והחסידות, מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר, ומתוך אושר
ושמחה תמיד כה"י.



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' נטע זאב ומרת מרים שרה שיחיו

גראסס

הרה"ת הרה"ח ר' יצחק יוסף ומרת חי' ביילא שיחיו

ניו

לעילוי נשמת
הבחור המופלג בתורה ויר"ש, עדין הנפש ואציל המדות,
שקדן עצום בלימוד התורה מתוך יגיעה,
גריס באורייתא תדיר, נעים הליכות
מסור ונתון לכל עניני רבינו הק'

הת' יוסף ע"ה ב"ר נחמן דובער שליט"א קריימאן

נקטף בדמי ימיו ביום ועש"ק פ' תולדות
כ"ח חשון תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חבירו וידידו
הת' הנעלה והחשוב וכו'
לוי יצחק שי' גראסס

לזכות

הילד **יעקב משה שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ראשון ל' מרחשון ה'תשע"א

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות זקניו

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו **הדסה רייכל שיחיו ניו**
הרה"ת ר' **יוסף ברוך** הכהן וזוגתו **שיינא ביילא שיחיו פרידמאן**



נדפס ע"י ולזכות הוריו וילדיהם
הרה"ת ר' **איסר** וזוגתו מרת חי' **מושקא שיחיו**
ניו



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א נר"נ הרה"ח הרה"ת היקר וכו'
ר' **שמואל נטע** הכהן
בן ר' **ישראל דוד** הכהן שליט"א
גליק
נלב"ע ביום ב' תמוז תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות החתן התמים
הרב יצחק שיחי' בענדעט
והכלה מרת רישא שתחי' ווילהעלם
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ד' כסלו ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת שטרנא שיחיו ווילהעלם
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חוה ריסא שיחיו בענדעט

לזכות
החתן התמים
הרב שלמה שיחי' הורוביץ
והכלה מרת פיגא שתחי' מרינובסקי
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ב' דר"ח כסלו ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י דודו ודודתו
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת שרה שיחיו
זלמנוב



לעילוי נשמת
הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'
קייזן
נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

החתן הרב התמים ארי' צבי שיחי' ניסילביץ
והכלה חי' מושקא שתחי' גרליק

לרגל בואם בקשרי השידוכין ביום ז"ך חשון תשע"א

יה"ר מהשי"ת שיוזכו לבנות בית נאמן בישראל
על יסודי התורה והמצווה לנח"ר רצוה"ק
של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ח הרה"ת אליעזר וזוגתו חי' שיחיו ניסילביץ
הרה"ח הרה"ת לוי יצחק וזוגתו חנה שיחיו גרליק

וזקניהם

הרה"ח הרה"ת משה וזוגתו מארע שיחיו ניסילביץ
הרה"ח הרה"ת שלום מענדל וזוגתו בתי' שיחיו קלמנסון

הרה"ח הרה"ת גרשון מענדל וזוגתו בתי' שיחיו גרליק
הרה"ח הרה"ת ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו לאה שיחיו קליין

הרבנית העניא חשא שתחי' שוסטערמאן



ולזכות

הרה"ח הרה"ת לוי יצחק בן בתי'
ליום הולדתו, לאורך ימים ושנים טובות