

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון י"א [אלף־קכג]

ש"פ תשא־פרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ תשא - פרה תשע"ז
גליון י"א [אלף-קכג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 אמירת הלל בפורים לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 10 ההבדל בין מס"נ דחנוכה למס"נ דפורים
הרב אליהו זילבערשטיין
- 12 נכרי שעשה מצוה (גליון)
הנ"ל
- 14 חגיגת ארבעה עשר
הרב בן ציון חיים אסטער
- 15 היתר נישואי אברהם עם הגר
הרב יעקב יוסף קופרמן

רשימות

- 17 מעשה דרבי נתן הבבלי באשה שמלה בני'
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 23 על כתב ידן הם מעידים
הרב יהודה ליב שפירא
- 29 הפה שאסר – בדברי אדמו"ר הצמח צדק
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 35 'רבי יהודה מכשיר בקטן'
הרב ישראל אליעזר רובין

40 'מיגו דבי תרי לא אמרינן' - טעמים והגדרות
הת' דב בעריש רוטנברג

44 חסידות

44 וכמ"ש ואנכי תולעת ולא איש וגו'
הרב ישכר דוד קלוזינר
45 בכל מאדך – ודברת במ
הרב יוסף יצחק שמוקלער

הלכה ומנהג

48 פירוש חדש בדברי רבינו הזקן בהל' ת"ת והערה על המהדורא החדשה
הרב חיים רפפורט
52 מנהגי חב"ד הם המנהגים שנהג בהם אדמו"ר מוהריי"צ
הרב ברוך אבערלאנדער
66 כוונה בקריאת המגילה
הרב משה אהרן צבי ווייס

פשוטו של מקרא

81 מהו הפירוש של חקת עולם
הרב וו. ראזענבלום
83 על פי שנים עדים
הת' ישעי' רוטנברג

שונות

85 מקורות בתניא פל"א, ואגרת התשובה מהדו"ק
הרב אלי' מטוסוב

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה וחמשה עשר של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר, בוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי' גבר" וכו'.

ומבקשים אנו בכל לשון של בקשה מכל קהל הכותבים שיחיו ומכל לומדי וחובבי תורתו, וה"קאכן זיך" בו, להעניק הערותיהם בתור מתנה לכבוד יום ההולדת, ולהשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שלישי - ח' ניסן הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

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

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

אמירת הלל בפורים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

הרמב"ם פסק כרב נחמן והמג"א כרבא

בגמ' מגילה יד, א, מבאר הטעם שתיקנו לקרות את המגילה בפורים: "מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן? - אי הכי הלל נמי נימא! - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. - יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה? - כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן אמר: קרייתא זו היללא, רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש? אכתי עבדי אחשוורוש אנן - בין לרבא בין לרב נחמן קשיא: והא תניא, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו - חזרו להכשירן הראשון".

וברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ו) כתב "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל" וכרב נחמן, אבל במג"א (סי' תרצ"ג סק"ב) כתב: "אין קורין בו הלל. דבשלמא ביציאת מצרים אמרי' הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אבל הכא אכתי עבדי אחשוורוש אנן" וכרבא, ועי' פמ"ג שם "עיינ מג"א. ובגמרא (מגילה יד, א) יש ג' טעמים, והב"י [ד"ה ומ"ש ואין קורין] השמיט טעם דאין אומרים הלל על נס שבחוק לארץ, והביא ב' טעמים. והמג"א השמיט דרב נחמן, דרבא בתרא, כוותיה נקטינן".

והא דהרמב"ם פסק כר"נ ראה בשו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"ב בכל מ"ש, וסיים דכיון דהגמ' בערכין י,ב, הקשה הקושיא הנ"ל מהברייתא דמשנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה וכו' רק לפי ר"נ, ומדשקל וטרי ש"ס אליבא דרב נחמן ס"ל דהלכתא כוותיה, וכ"כ בס' מרכבת המשנה (פ"ג מהל' מגילה) דכיון דבגמ' ערכין שקיל וטרי אליבא דרב נחמן אלמא דהכי הלכתא, ובמחזיק ברכה סי' תרצ"ג כתב החיד"א טעם

אחר, וכן בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' מא, וראה שו"ת שיבת ציון סי' כ"ב בארוכה ועוד עוד.

י"ל דנפק"מ בין הטעמים אם לעת"ל יאמרו הלל

ולכאורה יש לומר דנפק"מ בין הטעמים בנוגע ללעת"ל, דהנה זה ברור דקריאת המגילה לא תיבטל לעת"ל (ראה רמב"ם סוף הל' מגילה ובראב"ד) ולכן למ"ד קרייתא זו הלילא ודאי לא יצטרכו לומר אז הלל, אבל לרבא דאמר הטעם משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, דמשמע דסב"ל דאף כשקורים את המגילה ה' ראוי לומר גם הלל [ולא סב"ל דקרייתא זו הלילא] אלא דאי אפשר משום דאכתי עבדי וכו', א"כ י"ל דלעת"ל שנהי' "עבדי ה'" שפיר ראוי לומר אז גם ההלל, ונמצא דלפי המג"א דפסקין כרבא י"ל דלעת"ל נימא אז גם הלל, משא"כ לפי הרמב"ם שפסק כר"נ.

אמנם יש להסתפק בכוונת רבא, אם הפירוש הוא דכיון דבזמן הנס היו עבדי דאחשוורוש במילא לא שייכא ביה תקנת הלל כלל לעולם, כי קריאת הלל לא מתאים על נס זה, (וכן משמע קצת ברש"י מגילה שם וז"ל: בין לרבא - דאמר להכי לא אמרי הלל דאכתי עבדי אחשוורוש הוו עכ"ל, (לשון עבר דהיינו בזמן הנס) ולפי"ז אפילו לעת"ל כשנהי' עבדי ה' לא שייך קריאת הלל, או שהפירוש הוא דמצד גוף הנס דפורים ודאי ראוי לומר הלל, ורק בפועל אין לקרותו כיון דאי אפשר לומר עבדי ה', אבל לעת"ל שפיר יקראו את ההלל.

ולכאורה י"ל דזהו פלוגתא של הפוסקים, דהנה המאירי במגילה שם כתב שיש נפק"מ בהלכה לפי ר"נ ורבא וז"ל: דבר ידוע הוא שאין אומרים הלל בפורים, אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמ' והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלולא, ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגילה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו וכו' עכ"ל, משא"כ לפי טעם דאכתי עבדי דאחשוורוש אנן, גם כשאין לו מגילה לא יקרא את ההלל, הרי שגם הוא פסק [כהרמב"ם] כר"נ שקריאתה זו היא הלולא, ולכן סב"ל דאם הוא במקום שאין לו מגילה קורא את ההלל. וכן סיים המג"א שם: "ונפקא מינה היכא שאין מגילה, או ט"ו בשבת על כרחך הטעם עבדי כו'. ומיהו י"ל לא פלוג".

אבל הברכי יוסף (סי' תרצ"ג) כותב עליו וז"ל: . אין קורין בו הלל. הרב המאירי בפסקיו כתב, דלטעם קריאתה זו הלילה, אם אין לו מגילה יאמר הלל, ולטעם אכתי עבדי אחשוורוש, אף שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וראשון נראה יותר. עכ"ד. ומסתימות דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, וטעמא, דרבא הוא דאמר אכתי

עבדי וכו', ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא, דהוא בתרא, ומה גם לפי גירסת הרי"ף (ד א) והרא"ש והר"ן דגריסי מתקיף לה רבא וכו', דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה. ובשירי ברכה שם הוסיף על זה דגם לטעם הרמב"ם קריאתה זו הלילה, אף מי שאין לו מגילה לא יקרא הלל בברכה, דמשום דקריאתה הלילה לא תקון כלל, וכיון דלא תיקנו כלל גם מי דלית ליה מגילה אין לו לקרות דלא פלוג רבנן רבנן עיי"ש¹.

ועי' ג"כ בהעמק שאלה (ריש שאילתא כו) שחולק על המאירי וז"ל: דאין לנו אלא מה שתקנו, וכל שקלא וטריא דהש"ס אינו אלא על עיקר התקנה למה לא תיקנו לומר הלל, ועכשיו שלא נתקן מאיזה טעם שהוא, שוב אין לנו לומר הלל, תדע דלמ"ד הטעם שלא תקנו לומר הלל משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, וכי בבית שני בשעה שהיו שפוי' משעבוד לגמרי, היו אומרים הלל בפורים? אלא ודאי אין לנו אלא מה שהתקינו אז עכ"ל.

הרי דסבירא להו להחיד"א והנצי"ב דמזה שהפוסקים לא הביאו דין זה, מוכח דלעולם ליכא קריאת הלל בפורים אפילו אם אין לו מגילה, וביארו דכיון דלא תיקנו כלל מעיקרא קריאת הלל במילה לא שייך לקרות לעולם, אבל לדעת המאירי יוצא דאף דלפועל לא תיקנו קריאת הלל בפורים כיון דקרייתא זו הלילה, מ"מ שייך אח"כ קריאת הלל אם אין לו מגילה.

וכעין זה י"ל בעניננו לפי טעמו של רבא דאכתי עבדי דאחשוורוש אנן, דלפי סברת המאירי לעת"ל שנהי' עבדי ה' נימא הלל, משא"כ לפי סברת החיד"א והנצי"ב.

ביאור הרבי בלקו"ש דבגלות לא שייך להרגיש הנס באמירת הלל

אבל עי' בלקו"ש חל"ו שיחת פורים ב' שהביא ג' טעמים הנ"ל שאין אומרים הלל בפורים, ומבאר דכל ג' הטעמים יסודם בנקודה אחת, שנס פורים לא הי' נס גלוי שהרי לא מצינו בכל פרטי הנס דפורים ענין של שידוד מערכות הטבע וביטול מנהגו של עולם, ורק שהי' נראה בשכל שכל הסיבות היו למעלה מהטבע, ואילו תקנת קריאת הלל אינה אלא על נס שבגלוי דוקא, ועד שאמרו ד"הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף" דאע"פ שאנו מודים לה' בכל יום בתפלה על נסיך שבכל יום עמנו, הרי שהוא

(1) ועי' בשערי תשובה (סי' תרצ"ג) שהביא את דברי החיד"א הנ"ל, וחולק עליו, וראה בס' שער החצר סי' שע"ד ובשו"ת יביע אומר ח"ט או"ח סי' סח.

ית' עושה לנו נסים בכל יום, מ"מ אין זה מחייב אמירת הלל, ואדרבה הקורא הלל בכל יום כו', לפי שאינם נסים גלויים ואמירת הלל היא דוקא על נס גלוי כנ"ל, אלא שיש חילוק עיקרי בין נסיך שבכל יום עמנו, לנס פורים, דנסיך שבכל יום עמנו, הם החסדים הבאים בהנהגה טבעית ונק' נסיך, לפי שבאמת אפילו הנהגת הטבע ה"ה ענין של נסים, משא"כ נס פורים הרי כל כולו היא הנהגה נסית אלא שהנס הי' מלוכש בדרכי הטבע, ולכן יש מקום לשקו"ט אם יש חיוב אמירת הלל בפורים: מצד הנס שבמאורע דפורים יתכן שיש חיוב באמירת הלל, ואילו מצד לבוש הטבע שבנס פורים י"ל שפטורים מההלל.

וממשיך לבאר עפ"ז דעת רב נחמן "קרייתא זו הלילא" דיש לומר שאין כוונתו שלא תיקנו לומר הלל בפורים לפי שכבר תקנו לקרוא את המגילה, ולכן אין צורך גם באמירת הלל, אלא שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה, כי מצד עצמו אין אדם מרגיש הנס שבמעשה פורים באופן המחייבו באמירת הלל, כ"א דוקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את השם על נס זה דלהיותה א' מכ"ד כתבי קודש חלק מתורת אמת ותורה אור, הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין שזה הי' נס מאת הקב"ה ורק שנתלבש בלבושי הטבע, וזהו מ"ש ר"נ קרייתא זו הלילא והיינו שבקריאתה של המגילה בה תלוי' וגם כלולה אמירת ההלל.

ונפק"מ למעשה שלפי הסברה זו הנה גם מי שאין לו מגילה אינו אומר הלל, וזהו בהתאם למ"ש באחרונים ד"מסתימות דברי הפוסקים² משמע דאין בו הלל לעולם", אלא שהם ביארו דמאחר שלא תיקנו חכמים הלל בפורים שוב אין מקום לאמירתו גם אם אין לו מגילה, וע"פ הנ"ל ה"ז יתירה מזה דמלכתחילה לא תתכן אמירת הלל בפורים להרגיש הנס אלא בקריאת מגילה בלבד.

וממשיך דרבא ס"ל שלאחרי שגלו אין המקום דחוצה לארץ שולל האפשריות דאמירת הלל, והחסרון הוא מצד הגברא דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, שבכדי לומר הלל צריכים להיות עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, דרק מי שהוא במעלת "עבדי ה'" יכול להרגיש את ההנהגה הנסית בנס המלוכש בטבע, משא"כ כאשר ישראל משועבדים לאומות העולם אי אפשר להם להגיע להרגשה זו ובמילא אין מקום לאמירת הלל עיי"ש בארוכה.

(2) ברכי יוסף או"ח סו"ס תרצג שערי תשובה שם שו"ת חת"ס שם ועוד, וראה שד"ח כללים מערכת הה"א כלל עב, אסיפת דינים מערכת פורים ס"א וש"נ.

דלפי הביאור שבהשיחה יוצא דממה שלא הביאו הפוסקים הך דינא דמי שאין לו מגילה קורא את ההלל ליכא הכרח לסברא הנ"ל דכיון דמעיקרא לא תיקנוהו לא שייך לקרותו אח"כ כלל, אלא הביאור הוא משום דלא שייך קריאת הלל - הרגשת הנס כי אם ע"י קריאת המגילה דוקא, דרק אז ירגיש הנס ולפי רבא החסרון הוא ג"כ משום דבמצב זה כשהם עבדי אחשוורוש אי אפשר להם להגיע להרגשה זו³, וא"כ לפי"ז י"ל דלעת"ל שיוכלו להגיע להרגשה זו גם באמירת הלל שפיר יהי' חיוב לומר הלל.

ועי' לקו"ש ח"ב ע' 493 וז"ל: די גמרא פרעגט פארוואס זאגט מען ניט פורים קיין הלל, און איינער פון די תירוצים וואס די גמרא ענטפערט איז: "אכתי עבדי דאחשוורוש אנן", דער פשט פון דעם תירוץ איז, אז דער נס פון פורים איז געווען מלובש אין טבע, מ'האט געדארפט בעטן און פועל'ן ביי אחשוורוש'ן ער זאל אראפנעמען די גזרה, און אויך נאך דעם איז מען אלץ געבליבן עבדי אחשוורוש, דערפאר זאגט מען ניט פורים קיין הלל עכ"ל, דמכאן משמע דאי אמירת הלל קשור ג"כ עם אופן הנס משום שהי' מלובש בדרך הטבע, לא שייך אמירת הלל, ולפי"ז י"ל דלעולם לא שייך אמירת הלל בנס פורים.



3) ועי' פסחים קיז, א, דאיתא: "ת"ר הלל זה מי אמרו ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים וכו' ר' יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע וכו' עיי"ש, ובשו"ת שיבת ציון סי' כ"ב הביא בשם הגר"ב רנשבורג שהקשה לדברי רבא דסב"ל דא"א הלל בפורים משום ד"אכתי עבדי דאחשוורוש אנן" א"כ איך אמרוהו מרדכי ואסתר? ובע"כ צ"ל דרבא קאי אליבא דשאר התנאים דלא סב"ל כר' יוסי הגלילי, וכתב בזה בשיבת ציון דהא דאמר רבא דאין קוראין הלל בפורים משום דאכתי עבדי דאחשוורוש אנן ה"ז רק טעם דלא קבעוהו לדורות, אבל בשעת הנס גופא, גם כשאכתי עבדי אחשוורוש אנן אמרינן הלל, ובפסחים הרי מיירי בשעת הנס ולכן שפיר אמרו הלל, ולכאורה צריך ביאור למה שאני בשעת הנס דגם לרבא יש לאומרו? ולפי הביאור שבהשיחה ה"ז מובן בפשטות, דמתי אמרינן דרק מי שהוא במצב דעבדי ה' יכול להרגיש ההנהגה נסית כו' רק בדורות של אח"כ, אבל בשעת הנס עצמו, ודאי הרגישו הכל ההנהגה נסית בזה, ובפרט לאחר ששעמדו במסי"ג כל השנה וכו' ולכן בשעת הנס ודאי שייך אמירת הלל.

תורת רבינו

ההבדל בין מס"נ דחנוכה למס"נ דפורים

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בשיחת פורים ה'תשי"א מדובר על ההבדל בין המסירות נפש דחנוכה להמסירות נפש דפורים. דבחנוכה מכיון שההגזירה היתה על מצוות התורה (בטלו דתם וכו'), הרי אף שהיו חייבים למסור נפשם ולא לעבור על מצוות התורה (כי הי' שעת השמד שחייבים למסור הנפש אפי' על ערקתא דמסאנא), מ"מ אילו היו עוברים ולא נהרגים לא היו נענשים מפני שהיו אנוסים על העבירה עצמה כמבואר ברמבם ה' יסוה"ת פ"ה. משא"כ בפורים, כיון שההגזירה היתה (לא על מצוות התורה, כי אם) על הגוף, אלא שאילו היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום (כמבואר בתו"א על מג"א בכ"מ) הרי זה דומה לחולה שיב"ס המתרפא באיסורים שחייב עונש כמבואר ברמבם שם. ולפי"ז באם היו ממירים דתם ח"ו בזמן גזירת המן היו נענשים.

ומבאר שם שבפורים הי' אמתית ושלמות ענין המסירות נפש המבטא את עצם ההתקשרות שאינו נותן מקום לענין הפכי כלל ולכן היו נענשים אילו עברו. משא"כ בחנוכה שאם היו עוברים על העבירות ולא היו מוסרים את נפשם, לא היו נענשים ע"ז, והיינו לפי שבחנוכה האיר דרגת התקשרות הנשמה שאינה נפרדת כ"כ מאלוקות אילו היו עוברים, כי התקשרות בדרגה זאת אינה חזקה כ"כ שלא תסבול ענין הפכי, עיי"ש בארוכה שמביא דוגמא מגוף האדם שהלב (בניגוד לשאר איברים), ששם שוכן עצם החיות, אינו סובל פסולת כלל.

והנה בסנהדרין מ"ז ע"א דהרוגי מלכות (של עכו"ם) שנהרגו שלא כדין, רק מחמת יהדותם, אפי' אם הנהרג הוא בעל עבירה ומת ברשעו (שלא עשה תשובה לפני שנהרג), נתכפר לו הכל ע"י שנהרג על קידוה"ש. ומביא ע"ז הפסוק בתהלים ע"ט: נתנו נבלת עבדיך לעוף השמים בשר חסידך לחיות ארץ. חסידך היינו צדיקים, ועבדיך הם עובדי עבירה שנקראים עבדיך על שנהרגו על קידוה"ש.

ועי' שו"ת משנה הלכות (להגאון ר' מנשה ז"ל קליין) חט"ז סי' ל"ג וסי' קכ"א שלמד מזה בנוגע לקדושי השואה שנרצחו על היותם יהודים וכמה מהם היו בגדר מומרים, מ"מ ברור על יסוד דברי הש"ס הנ"ל שהם קדושים על שנהרגו על קידוה"ש. וכן הביא

מלשון הרמבם במאמר קידוה"ש שאפי' מי שעבר עבירות כירבעם בן נבט, נתכפר לו, ועליו חל מה שאמרו חז"ל שהרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתו.

וי"ל שמה שיהודי נקרא עבדיך אפי' אם נהרג שלא בבחירתו (ואפי' הבחירה להציל עצמו ע"י המרת דת כמו שהי' בזמן גזירת המן לא הי' לו, וכמו שהי' בזמן גזירת היטלר ימ"ש), רק על היותו יהודי, היינו כי התקשרות היהודי עם הקב"ה אינו מוגבל רק לקיום התו"מ. אלא עצם מציאותו קשור עם עצמות א"ס, ועל ההתקשרות העצמית הזאת אין לו בחירה ושליטה כלל, כמבואר בחסידות. ומצד זה נקרא עבדיך. וכמו העבד שאין לו בחירה אם לעבוד או לא לעבוד. ודווקא בזה מתבטא עומק התקשרות הנשמה לאלוקות שאינה קשור עם שום תנועה בנפשו אלא שא"א אחרת כי זה כל מציאותו. (עי' ד"ה מרגלא בפומא וד"ה כל ישראל)

ומ"ש בהשיחה שבזמן גזירת המן שהי' הגזירה על עצם קיומם (להשמיד ולהרוג וכו') ולא על קיום תו"מ אלא שהם מצד עצמם היו יכולים להציל עצמם ע"י המרת דת ואם היו מציילים עצמם בהמרת דת ח"ו היו נענשים ע"ז, אשר בזה מתבטא קשר עצמי שאינו סובל ענין הפכי כלל. ולכאורה הרי אפי' אם לא הי' להם הבחירה להציל עצמם, הי' בזה מסי"נ שמביא לידי ביטוי הקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה?

אלא שבהשיחה מבאר איך שבפורים התבטא הקשר העצמי ע"י תו"מ דווקא. אשר עפי"ז מבאר שם למה דווקא בהמסי"נ דפורים הי' גמר קבלת התורה, ולא בהמסירת נפש דחנוכה. כי דווקא בפורים, כשהי' להם הבחירה לעבור על תו"מ כדי להציל את עצמם, ולא בחרו בזה, ואילו היו בוחרים בזה ח"ו היו נענשים, הרי בזה מתבטא הקשר העצמי ע"י תו"מ באופן שאינו סובל את ההיפך. משא"כ יהודי שנהרג על קידוה"ש רק על היותו יהודי, ואין לו אפי' את הבחירה להציל עצמו ע"י המרת דת, (ומי יודע במה הי' בוחר אילו ניתן לו הבחירה ע"ז), הרי בזה מתבטא קשר העצמי של היהודי כפי שהוא למעלה מהתקשרותו ע"י תו"מ.

נמצא שיש ג' בחינות במסי"נ המבטאות דרגות שונות בהתקשרות הנשמה לאלוקות. א', יהודי שכופים אותו לעבור על עבירה שחייב ליהרג עליו. בזה מתבטא קשר של היהודי שע"י תו"מ ולכן חייב למסור נפשו ע"ז, אלא שהקשר ע"י תו"מ אינה חזק כ"כ ולכן אילו הי' עובר ע"ז לא הי' נענש כי לא נפרד לגמרי מאלוקות עי"ז. ב', קשר עצמי שנתגלה ע"י תו"מ שאינו סובל ענין הפכי כמו בזמן גזירת המן שמצד אחד היתה הגזירה על עצם קיומם ולא על תו"מ, אלא שאילו בחרו בהמרת דת ח"ו היו יכולים להציל את עצמם. ג', כשיהודי נהרג על עצם היותו יהודי בלי כל קשר למצבו

בקיום תו"מ, שאז נתגלה עצם התקשרות הנשמה כפי שהוא למעלה מכל גדרים של תו"מ.



נכרי שעשה מצוה (גליון)

הנ"ל

מ"ש הרב ל.י. שי' ראסקין על אגרת כ"ק אדמו"ר שגוי אינו ממשיך כלום כשמקיים מצוות שאינו מחוייב בהם. והעיר מדברי הרמב"ם בפ"י והמשנה בפ"ג דתרומות ומזהרמב"ם בהל' מלכים, הנה כבר האריכו בזה באחרונים. ברמב"ם הוצאת פרנקל כבר ציינו לאגרות משה יו"ד ח"ב שהאריך בזה. ודעתו שם כמ"ש באגרות קודש שלגוי אין זכות כלל בקיום מצוות בני". ומ"ש הרמב"ם בתרומות הוא רק בנוגע להקדש ותרומות (שדומה להקדש). גם צויין שם לספר חמדת ישראל שנוטה יותר לפרש דעת הרמב"ם כפשוטה. דהיינו שלגוי יש איזה זכות בקיום מצוות של בני"י (חוץ משבת ולימוד התורה).

ובכללות הענין יש להעיר מע"ז ג' ע"א, "ראה ויתר עמים וכו'", שעל ז' מצוות מקבלים שכר רק כאינו מצווה ועושה. ולפי הנ"ל במה נבדלו שאר מצוות מז' מצוות בני"י? הרי בשניהם יש לו שכר כאינו מצווה ועושה? ובתוס' שם חילקו בלימוד התורה דגוי, שכשעוסק בלימוד ז' מצוות שלו ה"ה ככהן גדול, משא"כ כשעוסק בשאר מצוות ה"ה חייב מיתה. ולהנ"ל צ"ע ההבדל.

ובנוגע לכללות שאלתו, איך גוי יכול להקדיש קרבנות, הנה אעתיק ממ"ש בזה מכבר על דפי הגליון הנכבד כאן:

מ"ש כ"ק אדמו"ר בפ' תרומה תשד"מ, דענין המשכת קדושה בחפץ גשמי הוא קשור לקדושת עם ישראל, שמצד זה יש לכל יהודי הכח לשנות חפץ גשמי מחולין לקדושה עיי"ש. ומקשה הנ"ל מהא דעכו"ם נודרין קרבנות כישראל (חולין יג, ב) (ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו ג').

וי"ל בזה בהקדם מה שחקרו באחרונים בגדר הקדש, די"ל בב' אופנים:

א) דהמקדיש מקנה את החפץ לרשות הקדש ועי"ז ממילא חל קדושה על הדבר, דהיינו דפעולת הבעלים הוא רק פעולה של הקנאה.

(ב) דהמקדיש פועל קדושה בהדבר וממילא נקנה הדבר לרשות הקדש.

(עי' בכ"ז בשו"ת בית שערים ח"ב יו"ד סי' שפ"ז, תי"ג ותי"ט, ובספר ברכת שמואל מסכת ב"ק סי' ל"ד בשם הגר"ח, וקובץ שיעורים פסחים אות קי"א וב"ב אות ש' ועוד).

[ולכאורה י"ל שזה תלוי בב' הטעמים בגדר דין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. דהרשב"ם ב"ב קלג, ב. הביא המקור לזה מדכתיב איש כי יקדיש ביתו קודש, דמשמע דמיד שהקדיש בדיבור הוה קודש. אך בירושלמי בפ"ק דקידושין הל"ו איתא דהוא משום דכתיב "לה' הארץ ומלואה", ולכן סגי באמירה בעלמא בלא שום קנין (וכ"כ במאירי קידושין כח, ב.).

ונראה דלהירושלמי הגדר דהקדש הוא הקנאה, ולכן מובן הטעם דהיות דהארץ ומלואה שייך לה' לזאת מספיק אמירה לבד בשביל להקנות את החפץ להקדש, משא"כ לדעת הרשב"ם דילפינן לה' מגזירה"כ "דאיש כי יקדיש", י"ל דהוא מדין המשכת קדושה].

והנה באחרונים חילקו בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דקדוה"ג הוא ענין של המשכת קדושה. וקדו"ד הוא ענין של הקנאה לרשות הקדש.

ועפ"כ י"ל דחלוק דין קדשי עכו"ם למזבח משאר קדשי מזבח, דגדר קדשי עכו"ם הוא הקנאה לרשות הקדש, והקדושה חלק ממילא בדרך תוצאה מזה שהחפץ הוא עכשיו ברשות הקדש. ולכן לא קשה כלל האין יוכל עכו"ם להקדיש, והרי "אין לו כח להמשיך קדושה בחפץ גשמי" (כמבואר בשיחות הנ"ל), די"ל דמה שעכו"ם נודרים קרבנות הוא כתורת הקנאה. ועי' שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס"ז דבקרבנות עכו"ם אין להעכו"ם שום זכות וריצוי מהקרבן ואין לו שום בעלות, ואי' בכללי התורה והמצוה אות ק' כלל קרבן ב"נ, דב"נ תיכף שהקדיש אין לו שום זכות ופקע שמו ממנו.

וע"פ הנ"ל דקדשי עכו"ם הם בגדר הקנאה ולא הקדשה, יש לתרץ מה שהקשה בשו"ת פנים מאירות סי' קי"ט בהא דמיבעיא לן בנדרים לה, ב. אי כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן, ולכאורה בעכו"ם הנודרים קרבנות הרי אין שליחות לעכו"ם עיי"ש ולהנ"ל א"ש דבקדשי עכו"ם ברור דלא הוה שלוחא דעכו"ם שהרי אינו נחשב קרבנו. [שו"ר באחיעזר שם שהביא כזה] וכן מתורץ לפי"ז קושיית האחרונים (פנ"י קידושין מא, ב ועוד) דהאין יכול הכהן לשוחט קרבן העכו"ם בשליחותו, והרי אין שליחות לעכו"ם ואכמ"ל. ועי"ג כ בקצוה"ח סי' ר' סק"א, ומבואר היטב לפי הנ"ל, אך עי'

בלקו"ש חי"ט בשיחת חג הסוכות (א) הערה זו שהביא מ"ש במכתב סופר סי' ל"ח דסוכה השאולה מעכו"ם אינו יוצא יד"ח, והקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר שם וזלה"ק: "ולא זכיתי להבין סברתו, דמה ענין בעלות דכלל ישראל, בדיבור במצות סוכה, האם נחדש שצ"ל דיהודי דווקא?! ואם נאמר שמפני שיש בה קדושה אינה חלה בשם עכו"ם - הרי בפרט בקדושת קרבן (שזוהי קדושת סוכה...), ישנו באו"ה וכו' עיי"ש.

ולכאורה לפימ"ש לעיל דאצל עכו"ם גדר הפרשת קרבן הוא בתורת הקנאה לרשות הקדש, והקדושה חלה ממילא, א"כ לכאורה י"ל שחלוק דין קדושת סוכה דלא שייך שם הקנאה אלא גדר דהמשכת קדושה על הסוכה, ולכן י"ל דעכו"ם אינו יכול להמשיך קדושה זו משא"כ בקרבנות שאפשר לו להקנות לרשות הקדש, ועצ"ע.



חגיגת ארבעה עשר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חלק לא שיחה ב' לפ' בא מבאר מחלוקת בן תימא ורבנן בדין חגיגת ארבעה עשר בפסחים דף ע' אי נאכל (ליום ו) לילה כפסח או לשני ימים ולילה א' כשלמים והרמב"ם פסק כהחכמים. ובגמ' שם איבעיא להו לבן תימא נאכלת צלי או לא ומסיק דתנן הלילה הזה כולו צלי ואר"ח זו דברי בן תימא ש"מ, ואם כן קשה דהרמב"ם פסק בהל' חו"מ כולו צלי אף דפסק בהל' קר"פ החכמים, ומביא תי' הצל"ח שאף לחכמים החגיגה נאכלת צלי וטעמם שמצינו שהכתוב קראה פסח ומובא ברמב"ם הל' קר"פ פ"ח הי"ב, ומבאר שם בארוכה שיטת הרמב"ם בדין צלי שלפי זה מבואר למה גם החגיגה נאכלת צלי שהוא מצד דין הכללי בדרך חירות שצריך להראות בלילה זה שחל גם על כל מעשה לילה זה אף שמצד עצמם אינם פעולות של דרך חירות עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר מהמאירי (מובא שם בהשיחה לענין אחר) שכתב בדף ע' שלפי חכמים "ואינה בדין שחיטה למנויים ולאוכלים כלל ולא בדין שבירת עצם" ולקמן בדף פט' ע"ב כ' "מי שלקח את פסחו או קרבן חגיגתו ר"ל חגיגת ארבעה עשר שאף היא לא היתה נאכלת אלא למנויים". ובפשטות יש לומר דהתם סתם המשנה כבן תימא וכמו שהוא עצמו אמר לעיל שכולו צלי הוא לפי בן תימא (ובתי' הב' שהובא בלקוטי שיחות שם מתרץ דקאי על פסח).

אמנם ברמב"ם בהל' קר"פ פ"ד ה"י נקט לשון המשנה שאף חגיגה צריך מנוי - וראה גם הל' איסורי מזבח פ"ד הט"ו - אף שפסק כחכמים וחזינן שאף דין מינוי איכא בחגיגה מכיון שהכתוב קראה פסח וצ"ב אם נוכל לומר דדין מינוי הוא גם ענין של דרך חירות ע"ד צלי (ושבירת עצם שאף דלהמאירי לדברי חכמים אין בו משום שבירת עצם מ"מ מביא שם בהשיחה מהצל"ח שלפי חכמים יש בה משום שבירת עצם, וזה ודאי משום דרך חירות).



היתר נישואי אברהם עם הגר

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

הקשה המהרש"א ביבמות (דף ק' ע"ב) איך נשא אברהם את הגר שהיתה שפחה מצרית "דאף אם נשתחררה הגר מ"מ היא לה מצרית ראשונה דעתידיה התורה לאסור ואברהם קיים כל התורה אפילו עירוב תבשילין כדאמרין ביומא"? והוצרך לתרץ "וצ"ל כיון דנשאה קודם שנימול ואז לא קיים עדיין כל התורה דהא לא קיים מילה שוב לא גירשה אחר שנימול אע"ג שהיתה מצרית ראשונה". וע"ש שהביא מהר"א שכתב להדיא דגם קודם שנימול קיים כל התורה, אבל לדעת המהרש"א זה "דחוק וגם קשה דא"כ למה נשא מצרית קודם שנימול", אלא ע"כ צ"ל כפי שהוא ביאר "דכל גר לא נצטווה במצוות עד אחר מילה כדאמרין בפרק החולץ ולכך הותר אברהם בהגר וכיון שנשאה בהיתר שוב לא גירשה גם אחר שנימול משום דעתידיה תורה לאסור".

ובהגהות החשק שלמה בסוף קידושין, העיר על דברי המהרש"א דבתרגום יונתן כתב דכששילחה אברהם ביחד עם ישמעאל הוא פטרה בגט וזה היה כבר אחרי המילה וא"כ היאך חזר ולקחה שנית ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ופירש רש"י בקטורה זה הגר (ומהלשון ויקח דמשמע בקידושין משמע כהתרגום יונתן דמתחילה פטרה בגט)? ומביא מבעלי התוס' שתירצו דאברהם היה גר וגר מותר במצרית, ועוד מביא מהמדרש שהיה ע"פ הדיבור ע"ש.

ואוי"ל ע"פ מה שנת' בלקו"ש חט"ו (תולדות ב') בקשר לאיסור היציאה מא"י לחו"ל דמכמה מאורעות מוכח שאצל האבות לא היה שייך בכלל האיסור הזה. וממילא הגם שהאבות קיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה ומ"מ לא שייך לומר שהיו נזהרים בזה כיון שכל הגדר דקדושת הארץ בנוגע ליציאה מהארץ עוד לא חל אז. ע"ש בארוכה.

[ולא מיבעי לדעת הרשב"ם דהאיסור הוא לפי שמפקיע את א"ע מן המצוות התלויות בארץ, אלא אפילו להדיעות (מהרי"ט) שזה לא קשור לקיום המצוות התלויות בארץ. ע"ש].

ועפ"ז י"ל שגם בנוגע לאיסור מצרית שכל יסוד האיסור הוא מצד שנשתעבדו בישראל בהיותם במצרים. וכמבואר ברש"י בכי תצא (כג, ט) דמצד "שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו" לכן אינם אסורים לעולם כעמון ומואב אלא רק עד דור שלישי.

וא"כ יש לומר גם בנדו"ד דכיון דכל סיבת האיסור נתחדשה רק בירידת בני"מצרים והשתעבדות המצרים בהם, הרי שאצל האבות לא היה שייך כלל האיסור הזה של לישא אישה מצרית.

אלא שלכאן יש להקשות על זה דא"כ גם בכל המצוות שעושים זכר ליצי"מ כאכילת מצה וכיו"ב גם נאמר שלא היה שייך זה אצל האבות, והרי מפורש בפשטות דהאבות כן אכלו מצה בזמן של פסח וכיו"ב?

ואוי"ל דישנו חילוק בין האיסורים לבין המצוות, וע"ד מה שמצינו במהר"ל בגור אריה בפרשת ויגש (מו, י) שמחלק בכלל דכל הענין דאינו מצווה ועושה שייך רק במצוות עשה, אבל במל"ת אין שייך לומר שהאדם יזהר בזה אף שאינו מצווה. ולכן לדעתו שם, האבות בכלל לא קיימו מצוות ל"ת אלא מה שנצטוו או אלו שיש בהם ענין מסויים, ע"ש בארוכה.

[ועד"ז נמצא סברא כזו גם במהר"ם שיף בחולין (צב) שרצה לחלק אצל האבות והשבטים בין איסור גיד הנשה למצוות שחיטה ובזה רצה ליישב קושיית התוס' ע"ש בארוכה].

אבל גם אם לא ננקוט כמותם דבכלל לא קיימו האבות מצוות ל"ת שלא נצטוו, עדיין יש מקום לחלק דבנוגע לדברים שכל הסיבה נתחדשה רק לאחר זמן, הרי שבנוגע למצוות עשה יש מקום לומר דכן קיימו, וע"ד מה שגם לאחר מ"ת שייך שגם מי שאינו מצווה על מצוות מסוימות (וכמו נשים) שאם רוצים לקיים את המצוות אף שאינם מצווים יכולים הן לקיים ונחשב כמצוה וכו', משא"כ באיסורים הרי מי שאינו מזהר לא שייך לומר שמ"מ יוכל לקיים ויהיה נחשב כמצוה כפשוטו.

וממילא גם בנוגע לאבות שפיר יש לחלק דבנוגע לאיסורים במה שעדיין לא נתחדש היסוד והסיבה לאיסור, לא היו נזהרים בזה וכמבואר בשיחה הנ"ל בנוגע

לאיסור היציאה מא"י. ועד"ז בנוגע לאיסור לישא מצרית וכנ"ל. משא"כ בנוגע למ"ע שפיר נהגו גם במצוות שבפשטות הסיבה לזה עדיין לא נתחדשה, ומ"מ ע"ד הענין דאינו מצווה ועושה כבר נהגו בזה, כיון שידעו מה שהתורה תצווה בעתיד.

ובנוגע לאיסור חמץ אצל האבות באם נאמר דאכן נזהרו מחמץ, אולי י"ל שהוא ע"ד ההיקש הידוע שכל שישנו באיסור חמץ ישנו במצות מצה, אבל כאן נאמר להיפך שכיין שאכלו מצה גם נזהרו מחמץ.

[ולמען מהענין דאיסור מצבה שנשתנה היחס לזה ובימי האבות היתה חביבה ואח"כ מעשי האומות גרמו שזה נהפך להיות שנוא למעלה ונאסר, אבל אצל האבות לא היה בזה עדיין שום ענין שלילי].



רשימות

מעשה דרבי נתן הבבלי באשה שמלה בני*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

הליכת נתן הבבלי לכרכי הים

א. ברשימות חוברת כו מבאר הרבי פרטי ההוא עובדא דשבת קלד, א אודות רבי נתן הבבלי באשה שמלה בני' וכו' בפנימיות הענינים, דהנה כך איתא בגמ' שם "דתניא א"ר נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים, ובאת אשה לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתו שהוא אדום, אמרתי לה המתניני לו עד שיבלע בו דמו, המתנינה לו עד שנבלע בו דמו, ומלה אותו וחיה, והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי".

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

עוד איתא שם בהמשך "שוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא, ובאת אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתיו שהוא ירוק, הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית, אמרתי לה המתיני לו עד שיפול בו דמו, והמתינה לו, ומלה אותו וחיה, והיו קורין שמו נתן הבבלי על שמי".

ב. ומבאר הרבי תוכן ב' הסיפורים בעבודת האדם, ותוכן הדברים – הנוגעים לענייננו – ד"נתן" בגימטריא תק' מורה על עבודתו במהלך ת"ק שנה להעלות מהארץ לרקיע, ונקרא "נתן הבבלי" שכן נולד בבבל מלשון "בלל" המורה על בחי' תערובת טוב ורע, אמנם לאחר זה עלה לארץ ישראל, שלכן נקרא "רבי", אלא שגם לאחר שעלה לארץ ישראל לא נשאר שם אלא היה נוסע במקום מושבות בני ישראל בחוץ לארץ לפעול אצלם בחי' עלי' מבבל לארץ ישראל.

וזהו תוכן הסיפור הא' שנסע לכרכי הים, והיינו דבחי' "ארץ ישראל" קאי על עולם האצילות, ובחי' "ים" שדרכו עוברים מארץ ישראל לחוץ לארץ ("כרכי הים") קאי על הפרסא שבין אצילות לבי"ע, ו"כרכי הים" שהוא מקום ישוב בני אדם קאי על מושב בני ישראל הנקראים "אדם" שבבי"ע.

"ובאת אשה לפני" היינו בני ישראל שנקראים "אשה", בחי' מקבל מהקב"ה, "שמלה בנה ראשון" היינו שכללות העבודה – המרומוז בענין ה"מילה" – היא בקו הראשון שהוא קו הימיני בלבד, בחי' המשכה מלמעלה למטה, עבודת יושבי אהל, אלא שסוף סוף "ומת" כיון שאם אין לו עסק בעניני העולם הזה כלל, לבררם ולזככם, הנה בקל יפול ממדרגתו.

כמו כן "שני", היינו העובד רק בקו השני שהוא קו הגבורה בלבד, בחי' העלאה מלמטה למעלה, עבודת הבעל עסק, הנה גם זה אינו מספיק, שכן צ"ל התכללות ב' הקוין יחד, ולכן גם בן זה השני סוף סוף "ומת".

והנה בא ה"שלישי", המורה על העבודה בב' הקוין, בחי' המשכה מלמעלה למטה ובחי' העלאה מלמטה למעלה, אלא ש"ראיתיו שהוא אדום", והיינו שדמו הוא עדיין בין עור לבשר, שלא נבלע הדם בבשר האיברים, שמורה על העובדה שאין לו "דם" וחיות בתוך האברין דמלא, קיום המצוות, אלא להיפך – כל חיותו אינה אלא בעניני העולם הזה, וכן גם ה"עור" האמורה לשמור את המצוות מטינוף בדברים תחתונים גשמיים, הנה תמורת זה שומר על הדם והחמימות בעניני עולם הזה שלא יתמעט.

ובמצב כזה אומר רבי נתן "המתיני לו עד שיבלע בו דמו", שבלתי ניתן לכרות ברית עם הקב"ה אלא עד שיבלע דמו באיברים, היינו שתהיה לו חיות בקיום המצוות, ואז ניתן למולו, וכן עשתה, ולכן כש"מלה אותו וחייה".

"ים" – גדר ממוצע בין ארץ ישראל לחוץ לארץ

ג. והנה במה שכתב הרבי ד"א"ר ישראל קאי על בחינת אצילות ו"כרכי הים" קאי על בי"ע ובחינת ה"ים" קאי על הפרסא שבין אצילות לבי"ע (וראה בהנסמן ברשימות שם הערה 9), יש להעיר מהמבואר בזה ע"ד הנגלה בגדרו של "ים" ונהר.

דהנה יעויין בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ בביאור גדרו של מקום הגבול, התחום והמחיצה, המפסיק ועומד בין שתי רשויות שונות, המנוגדות מן הדין, שכן יש לחקור ולפרשו בכמה אופנים, הא' מקום המחיצה הוא מקום 'פרווה' שאין בו מתכונות שתי הרשויות כלל, אלא הוא שטח נטרלי לעצמו שאינו משתייך לשום צד.

והב' מקום המחיצה הוא מקום מורכב משתי הרשויות ב'הרכבה שכנית' ומתחלק לכאן ולכאן, כלומר, שטח המחיצה עשויה חלקים חלקים נפרדים, שוכנים זה לצד זה, כשחלק אחד משתייך לרשות זו וחלק שני משתייך לרשות האחרת.

ומחדש הגאון ז"ל שיש לפרש גדר של מקום המחיצה באופן ג', בבחינת 'שלישי המכריע ביניהם', לפיו מהותה של מחיצה היא גם זה וגם זה, היינו, מציאות של שטח לעצמה המורכבת משתי הרשויות יחד, ובלשונו "דמחיצה אין עליו שם פנים ולא שם חוץ", אלא "הוא כלול משניהם בגדר הרכבה מזגית" ('צפנת פענח' על התורה, שמות ב, א).

כלומר, מקום המחיצה מהווה יצירה חדשה של מציאות שטחית הכוללת בה גדרים שתי הרשויות גם יחד – ובסגנונו של הרמ"ש כשר ז"ל – לא שחלקי הפנים והחוץ נשארו בייחודם ועצמיותם הקודמת ורק שההרכבה עשתה אותם לשכנים קרובים בלבד, 'הרכבה שכנית', אלא שמות שתי הרשויות ועצמיותם, 'פנים', 'חוץ', מהן הורכבה היצירה – נעלמו כליל, ובמקומם נתהווה יצירה חדשה, 'מציאות אחת', שהיא כולה אחידה במהותה, כנקודה, אשר מעצם טבעה אינה מקבלת חלוקה, 'הרכבה מזגית'.

על פי זה מבאר הגאון ז"ל גם משמעות דברי הירושלמי (חלה ד, ד) בהגדרת מקום הירדן דכך איתא שם "אית תניי תני הירדן מארץ ישראל, אית תניי תני הירדן מחוצה לארץ, אית תניי תני הירדן גבול בפני עצמו".

כלומר, לדעה זו השלישית, הירדן – כולל גם האיים שבתוכו – מורכב משני הגדרים, ארץ ישראל וחוצה לארץ, גם יחד, ושתי מהויות אלו באות ומתמזגות אחת בשניה להוות יצירה אחת חדשה של "גבול בפני עצמו" (וראה בכל זה בארוכה – 'מפענח צפונות' פרק ח סימן ז; 'צפונות הרוגצ'ובי' להרב משה גרוסברג סימן 'מחיצות ותחומים' וש"נ).

ד. והנה, על פי יסוד זה שוב מחדש הגאון ז"ל שמבחינת ההלכה, "הנהרות הוה בגדר גבולין ותחומין" (ראה 'צפנת פענח' על הרמב"ם, כלאים ב, ד; וכן גם עד"ז ב'צפנת פענח' על התורה, שמות ב, א ובכ"מ), והיינו שאין שם אותו מקום – ארץ ישראל או חוצה לארץ – בו נמצא הנהר עליו, אלא רשות בפני עצמה היא.

[אחד היסודות לזה מביא הגאון ז"ל מדין עפר חוצה לארץ הבא בספינה לארץ ישראל שזרעו בו בהיותו בספינה וצמחו בו גידולים, שאם הספינה מגששת ונוגעת בקרקע חייבת במעשר ובשביעית, שכן העפר שבספינה נחשב כמחובר לארץ, אולם אם אין הספינה גוששת בקרקע, פטורה (גיטין ז, ב רמב"ם תרומות א, כג). ומבאר דהיינו משום שהנהרות שבארץ ישראל, יצאו מכלל הארץ וקדושתה, ו"גבול בפני עצמן" הן.]

וכן הוא מבאר גם לאידך גיסא בנהרות שבחוצה לארץ, דהנה מבואר במכילתא (בא ב, א) שגם אם בדרך כלל לאחר שנכנסו בני ישראל לארץ ישראל "אין השכינה נגלית בחוצה לארץ" ואין רוח הנבואה שורה שם, בכל זאת היא מתגלית בחוצה לארץ "במקום טהור של מים", וכפי שמצינו אצל כמה נביאים יעוי"ש.

ומבאר הגאון ז"ל לפי דרכו את עומק כוונת המכילתא, דמכיון ש"הנהרות הוה בגדר גבולין ותחומין", על כן שפיר שורה רוח הנבואה גם בחוצה לארץ "במקום של מים", על הנהרות וכיו"ב, שכן הנהרות שבחוצה לארץ יצאו מכלל "חוצה לארץ" ומהוות מציאות שטחית בפני עצמה (ראה בכ"ז – 'צפנת פענח' על התורה, שמות ב, א ובכ"מ).

ה. מעתה, לאור הדברים יש לומר דמה שביאר הרבי בגדרו של "ים" בפנימיות הענינים, המורה על בחינת פרסא שבין אצילות ("ארץ ישראל") לבי"ע ("חוץ לארץ"),

הנה כל זה מתאים היטב לגדרו של "ים" ע"ד הנגלה, שכן לפי דרכו דהגאון ז"ל דינו כמקום גבולי שאינו ארץ ישראל ואינו חוצה לארץ אלא מקום ממוצע ביניהם, וכמוש"נ.

והיינו דמה שבחינת "ים" מורה על דרגת הפרסא שבין אצילות לבי"ע אינו רק מבחינה 'טכנית', מצד זה שעוברים דרכו בהליכה מארץ ישראל לכרכי הים שבחוצה לארץ (וכמ"ש המו"ל ברשימות שם), אלא יתירה מזו, גם 'ענינית', שהוא הוא גופא גדרו של "ים" (וכן של מקום מים בכלל), שגם בהיותו ממקום בארץ ישראל או בחוצה לארץ אין חלות שם המקום עליו אלא רשות בפני עצמו הוא, ממוצע ביניהם וכמוש"נ.⁴

"בנה" – בחינת מדות

ו. עוד יש להעיר, דהנה לפי ביאור הרבי בתוכן הסיפורים דנתן הבבלי דבנה ה"ראשון" קאי על העובד את ה' מצד קו הימיני, חסד, בחי' המשכה מלמעלה למטה, ובנה ה"שני" קאי על העובד את ה' מצד קו השמאלי, גבורה, בחי' העלאה מלמטה למעלה, ובנה השלישי קאי על העובד את ה' מצד קו האמצעי, תפארת, התכללות דב' הקוין יחדו, הנה לפי זה יש לדייק בעוד פרט אחד בהסיפור שמתאים אף הוא לתוכן הענין בפנימיות הענינים.

דהנה כך איתא בגמ' שם "ובאת אשה לפני שמלה בנה ראשון וכו'", וי"ל ד"בנה" מורה על ענין המדות, וכמבואר בדא"ח בכ"מ (ראה לדוגמא תניא פ"ג "וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד"), וזהו ש"בנה ראשון" קאי על ה"מדות" דקו הימיני, ובנה "שני" קאי על ה"מדות" דקו השמאלי, ובנה "שלישי" קאי על ה"מדות" דקו האמצעי, וכמוש"נ בדברי רבינו.

(4) ולהעיר מלקוטי לוי יצחק (אגרות עמ' שח) במכתבו להרבי זולה"ק "בני מחמדי, עצתי אמונה לך, כי תראה בכל ענין כמו זה, להוסיף יותר פלפלין ומלה, היינו לראות שיהיו הדברים יותר ויותר מיוסדים על פי חכמת האמת, על פי קבלה, שהוא אמתתה של תורה, והוא הטל והמאור שבתורה, כי אז יהיו הדברים בהירים ומאירים יותר, וכל הענינים יעלו אז כפתור ופרח, היינו קיילעכדיק מכל צד ופנה, שאז נראה וניכר היטב שהענין הוא אמיתי".

ואולי י"ל לענייננו כי גדרו של "ים" ע"פ נגלה דתורה (מקום גבולי) מיוסד בעצם על עניינו של "ים" ברוחניות הענינים (בחינת פרסא שבין אצילות לבי"ע). ודו"ק.

התאמת גירסת הרי"ף לאור הרשימה

ז. עוד יש להעיר, דהנה יעויין בגירסת הרי"ף דגרס בסיפור הא' וז"ל "א"ר נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים, ובאה אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני, וראיתיו שהוא אדום, והצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית, אמרתי לה בתי המתני לי עד שיבלע בו דמו, המתינה לו, ומלו אותו וחיה, והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי".

והיינו שהוסיף וגרס "והצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית" [ראה בהגהות הב"ח שם דלא גרס תיבת "ברית"]. והנה בגמ' שלפנינו הובאו מילים אלו רק בסיפור הב' [וראה ברשימות שם שכתב לבאר ענין זה בעבודת האדם יעוי"ש, והובא תמצית הענין לקמן], אך לא בסיפור הא'.

ח. אמנם לאור ביאור הרבי בתוכן הסיפור בעבודת האדם, יש להמתיק בזה את גירסת הרי"ף, דגם פרט זה "והצצתי בו ולא ראיתי בו דם [ברית]", נראה דעולה בקנה אחד עם תוכן ענין הסיפור בעבודה.

והוא דלמה שביאר הרבי הרי"ף מה שראה רבי נתן דבנה זה השלישי הוא "אדום", שדמו עדיין בין עור לבשר ולא נבלע בבשר בין האיברים, הנה זה מורה על העובדה שאין לו "דם" וחיות בתוך קיום המצוות, אלא להיפך – כל חיותו אינה אלא בעניני עולם הזה, וזהו שאמר לה רבי נתן "המתני לי עד שיבלע בו דמו", היות ובמצב זה בלתי ניתן לכרות ברית עם הקב"ה אלא עד שתהיה לו חיות בקיום המצוות עיי"ש.

ולפי זה יש לומר דזהו גם תוכן הענין – לפי גירסת הרי"ף – שהציץ רבי נתן "ולא ראה בו דם ברית", והיינו שהסתכל בו, כלומר, בפנימיותו של אותו בן, ונוכח לראות שאין לו "דם ברית", היינו שאין לו חיות ("דם") בקיום המצוות (הפועל "ברית" וקשר בין איש הישראלי להקב"ה).

דיוק הלשון "הצצתי בו"

ט. עוד יש להעיר בתוכן דברי הרשימה, דהנה בהמשך שם מבאר הרבי גם תוכן סיפור הב' בעבודת האדם, ותמצית הענין, דשוב הלך רבי נתן ל"קפוטקיא" המורה על עלי' בדרגא נעלית ביותר, למעלה אף מאצילות, אלא שתכלית הכוונה היא לא העלי' למעלה בבחי' הכתר, אלא דוקא ההמשכה למטה בסדר השתלשלות ועד לעולם הזה התחתון.

וזהו שאמר רבי נתן "ראיתיו שהוא ירוק", היינו שלא נוצר בו עדיין דם, כלומר דלהיותו במדריגה נעלית ביותר, הרי הוא מופשט לגמרי מעניני העולם הזה ואין לו חיות בהם כלל, ובמצב כזה אי אפשר למול אותו, ובלשונו הק' ד"כיון שאין שייך כלל לגשמיות, הרי במעט הגברת האור יהי' "הציץ ומת" עיי"ש.

והעירני ידידי הרה"ח ר' יחיאל שי' בייטעלמאן דיש לומר שרמז בזה רבינו בדקדוק לשונו הק' למה דאיתא בגמ' בסיפור הב' "ראיתיו שהוא ירוק, הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית", דדקדק רבינו בלשון הסיפור "הצצתי בו" דבפנימיות הענינים מרמז זה להך ענין ד"הציץ ומת" (ע"פ לשון חז"ל בחגיגה יד, ב גבי ארבעה שנכנסו לפרדס).

והיינו דראה רבי נתן דמאחר שאין לו דם ("ראיתיו שהוא ירוק" . . ולא ראיתי בו דם ברית"), הרי אם ימולו אותו יבוא בן זה לבחינת "הצצתי", מלשון "הציץ ומת".
ודפח"ח.



נגלה

על כתב ידן הם מעידים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (כ, ב): "זה אומר זה כתב ידי, וזה אומר זה כתב ידי, צריכים לצרף עמהם אחר, דברי רבי. וחכמים אומרים אין צריכים לצרף עמהם אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי".

ומפרש בגמרא: "כשתימצי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים. לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידין". ומפרש רש"י וז"ל: כשתעמוד לסוף דבריו, קסבר על כתב ידן הן באין להעיד כשמקיימין השטר בבי"ד, לפיכך צריך שניים על כל כתב וכתב. לדברי חכמים על מנה שבשטר הן מעידים, אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, הלכך בתרי סגי, ולא צריך חד מינייהו לאסוודי אדחברי". עכ"ל.

ומקשה בגמרא: "פשיטא". ומתריץ: "מהו דתימא לרבי ספוקי מספקא לי' אי על כתב ידם הם מעידים, או על מנה שבשטר הם מעידים, נפקא מינה היכא דמית חד

מינייהו לבעי שנים מן השוק להעיד עליו... והכא לחומרא והכא לחומרא, קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי' בין לקולא בין לחומרא, כלומר: אפ"ל קס"ד שמה שאומר רבי ש"צריכים לצרף עמהם אחר" מטעם ש"על כתב ידן הם מעידים", לא מטעם ודאי אמר כן, כ"א לפי שיש לו ספק אם "על כת"י הם מעידים" או "על מנה שבשטר הם מעידים", לכן ס"ל שצריכים להחמיר ולצרף עמהם אחר, ולכן בנדון ש"על כת"י הם מעידים" גורם לקולא ("היכא דמית חד מינייהו...") יפסוק שצריכים להחמיר מטעם שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים", קמ"ל שפשיטא לי' ש"על כת"י הם מעידים", ואין צריכים להחמיר.

והנה יש לדייק כמה דיוקים בסוגיא זו:

(א) בקושיית הגמ' "פשיטא", בפשטות כוונת הקושיא היא הן על מה שאמרו "לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים", והן על מה שאמרו "לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים", אמנם בהתירוח תירץ רק מדוע אמרו "לדברי רבי על כת"י הם מעידים", להודיע שאומר כן בודאות, אבל לא תירץ כלום מדוע הוסיף ג"כ "לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים".

ובשטמ"ק תירץ וז"ל: וי"ל דאי לא קאמר לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים, הוה אמינא דאיברא ודאי דמשו"ה ס"ל לרבי דצריך לצרף עמהם אחר משום דעל כת"י הן מעידים, ומיהו אה"נ דהיכא דמת חד מינייהו ס"ל נמי דעל מנה שבשטר הם מעידים, אבל השתא דקאמר לדברי חכמים על מנה שבשטר וכו', משמע בהדיא דרבי לא ס"ל הכי כלל, אלא מפשט פשיטא לי' דעל כת"י הן מעידים, דרבנן הוא דס"ל הכין ולא (כ)רבי, כנ"ל. עכ"ל.

אבל לכאן, עדיין צריך ביאור, כי אפילו אם היה אומר רק "לדברי רבי על כת"י הם מעידים" ותו לא, לכאורה יש בזה משמעות ברורה, שכן ס"ל, ומאין יהי' קס"ד שזה רק מטעם ספק.

ואף אם נדחוק שסוכ"ס אין זה ברור, כי אפ"ל שכוונתו רק ליתן טעם מדוע צריכים לצרף, כי יש סברא ש"על כת"י הם מעידים" (וכדמשמע מלשון השטמ"ק). מ"מ בלא"ה מובן שנתכוין שפשיטא לי' לרבי כן, מזה (ש)בכלל) אמרו "לדברי רבי על כת"י הם מעידים", כי זה מיותר לגמרי (שהרי זוהי קושיית הגמ' "פשיטא", היינו שמיותר לומר כן). והיתור משמיענו שמפשט פשיטא לי'. ואין צריכים לכאן' ההוספה "לדברי חכמים...".

[ובפרט שמתחיל בהלשון "כשתימצי לומר לדברי רבי..." , הרי שמשמיענו דבר שבאים לזה ע"י שעומדים על סוף דבריו (כל' רש"י), ואם זה מטעם ספק, אי"צ לזה עומק דבריו (וכפי שרואים שזה הוא הקס"ד, היינו הסברה העולה ראשונה)].

והנה באם המסקנא היתה ש"לרבי ספוקי מספקא לי..." (באיזה אופן שיהי'), הי' מובן מדוע מוסיף "לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעדיין", כי זה נוגע לא רק להבין דעת חכמים כ"א זהו גם חלק מדעת רבי, שאכן מספקא לי' שאולי האמת הוא כדעת חכמים, ולכן מביא סברת חכמים. אבל לפועל למסקנא "קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי'", (ולא מספקא לי' שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים"), מדוע הוסיפה לומר "כשתימצי לומר..." לדברי חכמים על מנה שבשטר הן מעידים" [ודוחק לומר שאמרו כן לפי שבהקס"ד חשבנו שרבי ספוקי מספקא לי' שאולי "על מנה שבשטר הן מעידים", שהרי מה שאמר "כשתימצי לומר..." זהו לפי האמת (המסקנא) ש"מיפשט פשיטא לי"'].

ב) מדוע בדוקא בענין זה יש קס"ד ש"לרבי ספוקי מספקא לי'..." – מדוע לא אמרי' כן בפלוגתאות אחרות, שאולי מיהו פוסק באופן מסוים, כי רק מחמיר לפי שיש לו ספק? בפשיטות – כשפוסק רבי ש"צריכים לצרף עמהם אחר" מטעם ש"על כתב ידן הם מעידים", ה"ז לפי שס"ל כן, ולא מטעם ספק!

ג) במסקנת הסוגיא א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כדברי חכמים [ומקשה: פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים? [ומתרץ: מהו דתימא הלכה כרבי מחבירו ו[בהא] אפילו מחבירו, קמ"ל].

וצלה"ב מדוע יש קס"ד שבנדו"ד הלכה כרבי נגד רבים? מה מיוחד בפלוגתא זו? (וראה מ"ש הרשב"א (ד"ה ובהא). המגן גבורים והפני שלמה).

ד) בהלשון "כשתימצי לומר לדברי רבי . . . לדברי חכמים..." פרש"י "כשתעמוד לסוף דבריו, קסבר [רבי] על כת"י הן באין להעיד...", כלומר שלרש"י המלים "כשתימצי לומר" קאי על דברי רבי ["כשתעמוד על סוף דבריו"] – ולמה לא פירש כפי שמשמע בפשטות, שמלים אלו קאי על שניהם. כי זהו הקדמה כללית: כשתימצי לומר, היינו כשתעמוד על סוף דבריהם של רבי וחכמים, תבין שלרבי הוא כך ולחכמים הוא כך?

ה) מדוע מוסיף בהמסקנא "קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי" בין לקולא בין לחומרא, והרי זה מובן מעצמו, דהיות שהקס"ד היתה שמספקא לי, ולכן צריכים להחמיר בנדון שמת א' מן העדים, הנה כשמסיק "דרבי מיפשט פשיטא לי", הרי פשוט שאין צריכים להחמיר שם, ומדוע צריך להוסיף מלים אלו.

ו) עוד דיוק קטן: הרבה פעמים בגמ' כשיש קס"ד באופן א', והמסקנא היא באופן אחר, ויש נפק"מ בין הקס"ד והמסקנא, אעפ"כ אין הגמ' מפרשת מהי הנפק"מ (ורש"י תוס' ושאר מפרשים שקו"ט בהנפק"מ), וכאן מפורש בגמ' הנפק"מ, וטעמא בעי [פשוט שאין זה קושיא כלל, אבל קצת דיוק יש כאן].

וי"ל בכ"ז בהקדים שא' מאופני הפירוש בדברי הגמ' הוא שבעצם לכו"ע (גם לחכמים) "על כתב ידן הם מעידים", [והרי זהו הלשון שכל א' אומר "זה כתב ידי"], אלא שלהחכמים גם "על מנה שבשטר הם מעידים", ולדעתם זהו העיקר, ומה ש"על כתב" הם מעידים" הוא טפל ובטל, לגבי הא ד"על מנה שבשטר הם מעידים", ולכן "היכא דמית חד מינייהו..." צריכים שנים מן השוק, כי העיקר הוא מה שמעידים על המנה שבשטר. משא"כ רבי ס"ל שרק "על כתב ידן הם מעידים", ולכן "היכא דמית חד מינייהו..." אין צריכים שנים מן השוק, והוא יכול להעיד (ביחד עם א' מן השוק) על חתימת השני. ובזה הוא החילוק בין הקס"ד והמסקנא: הקס"ד בגמ' היתה שאין הפי' שרבי ס"ל בודאי שלא אמרינן "על מנה שבשטר הם מעידים", כ"א "ספוקי מספקא לי" אי (רק) על כתב ידם הם מעידים, או (גם) על מנה שבשטר הם מעידים, ונפקא מינה היכא דמית חד מינייהו..." ומסיק "קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי" (שרק על כתב ידם הם מעידים).

אבל באמת י"ל שגם להמסקנא מספקא לי רבי, אלא שס"ל שהיות וכשהעד מעיד על חתימתו, אינו ברור ("מספקא לי") אם עי"ז מעיד ג"כ על מנה שבשטר, בדרך ממילא נעשה עי"ז ודאי שאינו מעיד על מנה שבשטר, כי כשעד מעיד על איזה ענין, ואחר שהעיד, עדיין אין ברור אם אכן העיד ע"ז, אין עדותו על דבר זה בגדר "עדות" כלל. שהרי מובן בפשטות שאין מושג כזה של "ספק עדות", כי כל גדר עדות הוא "בירור", ואם לאחר שמעיד אינו ברור אם אכן מעיד ע"ז, אי"ז "עדות" כלל, כי אאפ"ל "ספק בירור".

וע"ד דוגמא מ"ש בלקו"ש (ח"ז ע' 296) סברת ה"דבר אברהם" שאין מושג כזה של "ספק ספירה", והרבי כותב ע"ז "שסברא שכלית היא", והביאור בזה: כי כל ענין של "ספירה" הוא לדעת כמה יש לו, ובאם לאחר שספר עדיין אין ברור כמה יש לו, אי"ז

ספירה כלל, כלומר: "ספירה" ענינה "ודאי", ואין מושג של "ספק ודאי", ולכן כשיש ספק בהספירה, לא ספר כלל.

ועד"ז בענין "עדות", שענינה "בירור" הדבר, שתוכנו "ודאי", ואם יש ספק האם העיד ע"ז, אין כאן "עדות" כלל.

ופשוט שאין הכוונה שאם יש איזה ספק אם לקבל העדאת העדות, נעשה בדרך ממילא שאין העדות כלום, כי כלל הנ"ל הוא רק אם יש ספק בעצם העדות, ולא בדבר צדדי, כמו באם יש תרי ותרי, שמבואר לעיל (כ, א) "דבר שטיא זבין נכסי, אתו בי תרי אמרי כשהוא שוטה זבין, ואתו בי תרי ואמרי כשהוא חלים זבין, אמר רב אשי אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא", ומבואר שם שאם זה אירע בנוגע לשטר "לא קרעינן לי", ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיני' לא מפקינן מיני', דאמרינן אוקי תרי להדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי" (רש"י שם ד"ה ואוקי), והיינו לפי שווה ספק – אין זה סתירה להנ"ל שאין מושג של "ספק עדות", כי אין שם הספק בעצם הגדת העדות, כ"א מטעם דבר צדדי (לפי שיש ב' עדים נגד כל כת), אבל במקום שיש ספק בעצם הגדת העדות, האם מעיד ע"ז או לא, אי"ז בגדר "ספק", כ"א אז ה"ז "ודאי" שאינה עדות.

והחילוק בין ב' גדרי ספק אלו, הוא האם צריכים להחמיר: אם הספק הוא מדבר צדדי, ונשאר בגדר "ספק", פשוט שצריכים להחמיר, אבל אם הוא ספק כזה שנעשה "ודאי" אינה עדות, פשוט שאין צריכים להחמיר, כי סו"ס אין כאן (ספק) העדאה כלל.

וזהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא: בהקס"ד סבר שספק זה הוא ככל הספיקות, ולכן צריכים להחמיר, ומסיק שזה ספק כזה שאי"צ להחמיר, כי זהו ספק בעצם הגדת העדות, היינו שיש לו ספק האם מעידים הם מעיקרא על המנה שבשטר או לא, א"כ פשוט שאין כאן עדות כלל על המנה שבשטר, ולכן אין להחמיר. והלשון "קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי" – הכוונה שפשוט לו שאי"צ להחמיר – "בין לקולא בין לחומרא".

ועפ"ז מתורצות כל הקושיות – ועל הסדר:

א) מהו התירוץ על הקושיא מדוע אמרו גם "לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים" – הנה היות וגם למסקנא מספקא לי' לרבי שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים", לכן אמרו גם הביאור בדעת חכמים, כי זה נוגע להבין גם דעת רבי – בזה משמיענו שרבי ס"ל שאף שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים" כדעת חכמים, מ"מ

אי"ז משנה שיטתו שנקטינן שרק "על כתב ידן הם מעידים", כי ספק כזה עושה שודאי אינו כן, כנ"ל.

(ב) מדוע דוקא בענין זה יש קס"ד ש"רבי ספוקי מספקא לי" – כי כאן לפי האמת גם אם יש לו ספק, אין זה משנה, ורצה לבאר דבר זה, שכאן אף שאפ"ל שבאמת יש לו ספק, אעפ"כ אי"צ להחמיר, וכוונת הגמ' היא שהטעם שאמרו "לדברי רבי על כת"י הם מעידים לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים" הוא להודיע שכאן אפ"ל שרבי ס"ל שהוא ספק ואעפ"כ אי"צ להחמיר, וכאילו אמרו: רצינו להודיעך שלרבי יש כאן ספק, אבל לא תימא שהספק הוא כשאר ספיקות, וצריכים להחמיר, כ"א שזה כעין ודאי, ואי"צ להחמיר. (אלא שכותבו בלשון "מהו דתימא לרבי ספוקי מספקא לי" . . קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי", שספק זה הוא ממש כמו שפשיטא לי').

(ג) מדוע יש קס"ד שבנדו"ד הלכה כרבי גם נגד רבים – כי כאן שיטת רבי אינה כ"כ רחוקה משיטת חכמים. כי גם לרבי מספקא לי' שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים" כדעת חכמים (אלא שלמעשה אין מזה נפק"מ כלל). וזה שונה משאר מחלוקות רבי וחכמים, ששיטתו הוא להיפך מדעת חכמים. ולכן בנדו"ד יש מקום לומר שלא חל ע"ז הכלל "הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו".

(ד) מדוע פרש"י שה"כשתימצי לומר... קאי על רבי, ולא על החכמים – כי מה שאמרו "לדעת חכמים...", גם זה הוא רק כדי להסביר שיטת רבי (ולא כדי להסביר שיטת חכמים), להודיע שגם הוא מסתפק שאולי "על מנה שבשטר הם מעידים", כנ"ל, הרי נמצא שכל ה"כשתימצי לומר... הוא רק לבאר עומק שיטת רבי.

(ה) מדוע מוסיף בגמ' בהמסקנא "קמ"ל דרבי מיפשט פשיטא לי" בין לקולא בין לחומרא – כי זהו כל החידוש של המסקנא, שאין צריכים להחמיר, אף שיש לו ספק, ואם לא ה' מוסיף כן, היינו חושבים שלהמסקנא "מיפשט פשיטא לי" כפשוטו לגמרי, ואין לו ספק, לכן הוסיף שהפשיטות הוא רק שאי"צ להחמיר, אבל בהגיון "ספוקי מספקא לי".

(ו) מדוע פירשה הגמ' מהי הנפק"מ בין אם פשיטא לי' לרבי או "ספוקי מספקא לי" – כי זהו כל תוכן הקס"ד, שהספק הוא ספק כזה שצריכים להחמיר בו, לכן כתב שמה שהוא ספק נוגע הוא לזה שצריך להחמיר בנדון ש"מת חד מינייהו... ", ומסיק שאה"נ זה ספק, אבל אי"צ להחמיר כי נעשה ודאי.



הפה שאסר – בדברי אדמו"ר הצמח צדק*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

פלוגתת הראשונים בענין הפשא"ס אחרי כ"ד

א. תנן במתניתין (כתובות כב,א) "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני, נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר..".

וידוע מה שפליגי בזה הראשונים האם נאמנות זו הוה רק כשאמירתה להתיר (גרושה אני) הוה בתוכ"ד מאמירתה לאסור, או שנאמנת להתיר גם לאחר זמן; דעת רבינו יונה (בטור אהע"ז סי' קנ"ב), והרמ"ך (הובא במ"מ על הרמב"ם – גירושין פ"ב ה"א) כאופן הראשון, דהוא רק בתוכ"ד, ואילו הרמ"מ והטור עצמם סב"ל דנאמנת גם לאחר זמן (ובטור הובא גם דעת הרמ"ה דנאמנת כ"ז שעסוקין באותו ענין. ואכ"מ).

וידועים ג"כ דברי ה'מחנה אפרים' (הל' איסור"ב פ"ח הט"ו) דתלוי באם נאמנות של הפשא"ס הוה מגדרי מיגו, דאז צ"ל בתוכ"ד דוקא, דהא 'מיגו למפרע לא אמרינן', משא"כ אי הוה גדר של נאמנות חדשה ("הוא אסרה והוא שרי לה" – כלשון הגמרא לקמן), אז יתכן דנאמנות זו ל"צ להיות בתוכ"ד דוקא. והדברים עתיקים.

שיטת התוספות בזה לפי פשוטו

ב. וגרסינן בגמרא (שם) "א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה, שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה, לאיש אסרה, הזה התיירה. ל"ל קרא סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה! אלא, כי איצטריך קרא..".

וכתבו התוספות "מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש וגו' – משמע דאין האב נאמן להתיר את בתו כשאסרה אלא מחמת מגו. ותימה דאם בא אחד ואמר קדשתי את בתי ולאחר שעה או למחר אמר לפלוני קדשתיה לא יהא נאמן כיון דהשתא ליכא מיגו? ואומר ר"י דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים מהימן אף על גב דליכא מגו, והכא דריש מאת בתי הפה שאסר הוא הפה שהתיר כגון דקאי האיש שקידש לו קמיה וקאמר

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

את בתי נתתי לאיש ושתיק דמשמע ודאי שאינו מכיר שזה חתנו .. הלכך לא יהא נאמן אחר כך אלא תוכ"ד דאיכא מגו. ועוד אומר ר"י דאיכא למימר אפילו בכה"ג מהימן בלא מגו וקרא יתירא קדריש ואם אינו ענין כאן דאפילו לאחר זמן נאמן דסברא הוא שיהא נאמן לפרש למי נתנה .. נתנה ענין להיכא דאינו נאמן לאחר זמן שיהא נאמן בתוכ"ד דבור במגו".

ולכאורה מבואר בדברי התוספות דאכן דין הפשא"ס – היינו דינא דמתניתין דאמרה א"א הייתי וגרושה אני – הוה מדין מיגו, ולכן צ"ל דוקא תוכ"ד, והיינו כדעת ר"י והרמ"ך דלעיל, ואשר לכן הוקשה להם דלכאורה בהא דאב שבא לפרש דבריו לא מסתבר דגם זה הוה נאמנות מסוג זה, היינו מיגו ורק תוכ"ד, אלא פירוש דבריו הראשונים בעלמא? ולזאת תירצו בשתי האופנים שתירצו (או דגם באותו ציור ישנו מצב הדורש לנאמנות של מיגו ותוכ"ד, או דהוה בבחינת 'אם אינו ענין' כו' כנ"ל).

דעת הב"י והצ"צ בשיטת התוספות והתמיהה בדבריהם

ג. אמנם מדברי הבית יוסף, ועוד יותר מדבריו של אדמו"ר הצמח צדק, רואים שלמדו שיטת התוספות באו"א לגמרי:

דהנה אדברי הטור שפסק, כנ"ל, דהפשא"ס נאמן להתיר גם אחרי כ"ד, הביא הב"י דברי התוספות הללו .. שאומר ר"י דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים מהימן אע"ג דליכא מגו" וכתב ע"ז הב"י "ואפשר שמשם למד רבינו זה שכתב דכל שאינה סותרת דבריה הראשונים אפילו אחר כדי דיבור נאמנת". וממשיך: "ונראה לי דשאני התם שדבריו האחרונים הם פירוש לדבריו הראשונים דברישא קאמר את בתי נתתי ואח"כ מפרש למי נתנה, אבל הכא שאין דבריה האחרונים פירוש לדבריה הראשונים אלא תוספת, אפשר דבעינן שתאמר כן תוכ"ד".

והיינו שהב"י כותב דאפשר שהטור למד שיטתו דהפשא"ס נאמן אחרי כ"ד, מדברי התוספות הללו דנאמנים גם בלי מיגו לפרש דבריו הראשונים כו'! ורק שהב"י כותב שיש לחלק בין הדינים באופן דאפשר שבהפשא"ס בעינן תוכ"ד דוקא.

ויעויין בשו"ת הצ"צ (אהע"ז סי' ש"ב אות א) שהביא דברי ב"י הללו "שכן משמע ג"כ מהתוספות כאן .. אלא דמ"מ כתב הב"י שיש לדחות שאין זה דומה ממש לנדון התוספות". ואח"כ מביא – הצ"צ – (בחצע"ג) דברי מהריב"ל בשו"ת דהתוספות כאן סב"ל כסברת הרמ"ך, והיינו דהפשא"ס צ"ל דוקא תוכ"ד, ומסיק ע"ז הצ"צ ד"זהו הפך

סברת הב"י בהתוספות, דלא כתב הב"י באחרונה אלא שיש לדחות שאין ראיה דס"ל כהמגיד והטור, אבל לא לומר דס"ל כהרמ"ך!

ובהמשך דבריו (אות ב) מקשה הצ"צ לפ"ז אדברי התוספות לקמן (דף קט) בסוגיית 'עשאו סימן לאחר'; דרש"י שם למד שהנאמנות הוה מדין הפשא"ס, ואילו התוספות חולקים ע"ז וסב"ל שלא מהני נאמנות זו שם, והרא"ש מבאר שהוא משום דמיגו למפרע ל"א. ומקשה הצ"צ דלפמשנ"ת דהתוספות מסכימים להני שיטות דהפשא"ס מהני גם אחרי כ"ד, אז מדוע לא מהני שם, ונחשב למיגו למפרע?

ובאם באמת סב"ל להתוספות דלא מהני בזה דין הפשא"ס, אז אולי נכריח מזה 'חילוק' הנ"ל של הב"י, ונאמר דבאמת התוספות לא מסכימים עם שיטת המ"מ והטור?! וממשיך הצ"צ "אך באמת מהא לא איריא ..", ומבאר דאותה סוגיא לא הוה הפשא"ס באופן הרגיל, הואיל ואינו מפרש דבריו הראשונים אלא מוסיף עליהם, עיי"ש.

ועכ"פ יוצא ברור מדברי הב"י, ועוד יותר מדברי הצ"צ, דמשמעות דברי התוספות הללו הוה כהשיטה דנאמנות הפשא"ס הוה גם אחרי כ"ד – כהטור והה"מ (רק שא"א להכריח כן, משום שיש מקום לחלק), ועד שהצ"צ שולל דברי מהריב"ל לומר שדברי התוספות אזלי לפי שיטה השנייה – היינו של ר"י ורמ"ך – דצ"ל תוכ"ד דוקא.

ולכאורה הרי הדברים מתמיהים; הרי התוספות כותבים ברור דבאם יש צורך לדין מיגו, והיינו הפשא"ס דעסקינן ביה, אז צ"ל תוכ"ד דוקא, ומקשים דלכאורה בנאמנות האב להתיר את בתו אחרי שאסרה לא בעינן לדין זה כו', וא"כ איך נלמד מזה דין הפשא"ס? ולכאורה באמת משמע כדברי מהריב"ל שהצ"צ שללו כנ"ל!?

נאמנות הפשא"ס לעומת נאמנות מיגו

ד. והנראה בזה בהקדם הבהרה אחת:

זה שלדעת הטור ומ"מ אמרינן הפשא"ס גם אחרי כ"ד, אע"פ דבמיגו דעלמא פסקינן ד'מיגו למפרע ל"א', ה'י אפשר לבאר שהוא משום שהפשא"ס הוה נאמנות וכח 'תקיף' יותר מהנאמנות של מיגו, ושלכן מהני גם אחרי כ"ד, לעומת מיגו דלא מהני למפרע (ונדמה לי שאכן כך רגילים לפרש). אמנם מדברי הצ"צ בהמשך התשובה נראה ביאור הדבר באו"א:

"דטעמיה דהטור והמגיד .. אינו מהאי טעמא לבד כיון שלא ידענו שלא היתה אשת איש או שבויה כ"א על פיה, אלא משום שמצטרף לזה עוד שאינה עוקרת דבריה הראשוני' אלא מוספת עליהם נתגרשה או טהורה אני. ואין זה רק פירוש דבריה הראשונים .. ע"כ בכה"ג נאמנת אע"פ שעכשיו אין כאן מיגו דה"ל מיגו למפרע, מ"מ כיון שזהו רק פירוש וביאור הדברים נאמנת משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר אמרינן אף בכה"ג אף דאומרת ההיתר לאחר זמן ואין לזה דין מיגו. מ"מ מהני ההיתר כיון שהוא רק פירוש דבריה דהפה שאסר לומר שהפירוש היה כך".

אשר יוצא מזה, דהא דהפשא"ס אמרינן גם לאח"ז, אף דמיגו למפרע ל"א, אינו משום דיש בהפשא"ס 'יותר' כח, אלא אדרבא, משום שלהפשא"ס ל"צ איזה כח ודין מיוחד, דלא הוה אלא פירוש לדבריו הראשונים שאמר (וע"ד ענין 'גילוי מילתא'), ושוב אין בעי' גם אם מפרש את דבריו לאח"ז, דלא כבמיגו שצריכים כח לטעון טענה זו, וכח זה ישנה רק בשעת מעשה ולא למפרע.

יישוב וביאור בשיטת התוספות

ה. ועפ"ז נראה לפרש דברי התוספות – לדעת הטור, ב"י, והצ"צ – כך:

הגמרא שאלה מהו מקור לדין הפשא"ס מה"ת, והביאה ע"ז הפוסק של "את בתי נתתי לאיש גו". והנה מזה שצריכים ללמוד נאמנות זו מפסוק, מובן שסברה הגמרא דדין הפשא"ס אינה רק פירוש וגילוי מילתא בעלמא, אלא הוה דין נאמנות כמו מיגו אשר זה דורש שיהי' תוכ"ד כמשנ"ת. אז ע"ז הקשה התוספות דלכאורה במקרה של 'את בתי נתתי לאיש הזה', אינו כן, אלא הוה פירוש דבריו הראשונים בלבד, והרי לזה ל"צ דין מיגו, ושוב לא צ"ל תוכ"ד?! וע"ז תירצו התוספות מה שתירצו כנ"ל.

אלא דהגמרא ממשיך מיד להקשות ע"ז "ל"ל קרא סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה [ומסיקה] אלא, כי איצטריך קרא ..", אשר י"ל הפירוש בזה – לא דאותה דין הפשא"ס שלמדה מקרא, באים עכשיו ללמוד מסברא, אלא – דמדוע צריכים להפשא"ס 'כח' ו'דין' של מיגו וכיו"ב, הרי מאחר ש"הוא אסרה והוא שרי לה", נמצא דאין כאן אלא פירוש וביאור דבריו הראשונים, ושוב הר"י סברא בעלמא שיוכל לעשות כן, ולא צריך לזה שום דין ולימוד מקראי!?

ואכן הגמרא קיבלה סברא זו, והסיקה דלדין הפשא"ס באמת ל"צ שום קרא אלא הוה סברא בעלמא, ונמצא א"כ דדברי התוספות הנ"ל "דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים מהימן אע"ג דליכא מגו", נכונים לגבי

גוף הדין של הפשא"ס ג"כ, לפי מסקנא זו דעיקר דינו א"צ לכח של מיגו ולימוד מקראי כמשנ"ת.

המשך דברי הצ"צ בענין מיגו למפרע

ו. והנה אחרי שביאר הצ"צ באריכות באות א' וב', איך דשיטת התוספות מתאימה לשיטת המ"מ והטור כמשנ"ת, ממשיך, באות ג', לומר "אכן בתוספות פרק חזקת (דף למ"ד ע"א) משמע בהדיא דס"ל דמאחר דמיגו למפרע לא אמרינן לא מהימן אפילו לפרש דבריו ..", וממשיך להביא ולבאר איך דפליגי בזה התוספות עם הרא"ש שם, דלהתוספות אינו נאמן לפרש דבריו בנידון של מיגו למפרע, לעומת שיטת הרא"ש והטור, שנאמן בזה.

וממשיך לבאר איך שנקטינן כהרא"ש בזה, ואילו התוספות לשיטתייהו קאזלי גם לקמן במכילתין (דף פ"ז) גבי "ההיא איתתא דהוו מיפקדי גבה מלוגא דשטרי" עיי"ש. ובאות ד' ממשיך הצ"צ לבאר ולהוכיח איך שגם שיטת הרמב"ם בזה לא הוה כהתוספות, אלא כהרא"ש והטור, דנאמן לפרש דבריו גם במיגו למפרע, ראה באריכות בדבריו.

וראיתי ב'מפתחות' אשר בסוף הספר, שכתבו כ'קיצור' של אות ג': "מיהו בתוספות ב"ב ל' משמע דלא מהימן אף לפרש ולהרא"ש נאמן". והיינו שפירשו, שהמבואר באות ג', הוה כמו 'חזרה' מהמבואר באות א' וב'; דאף דבאות א' וב' מבואר בארוכה איך ד"ל ששיטת התוספות מתאימה לשיטת הטור והמ"מ דנאמן לפרש דבריו גם אחרי כ"ד, בא באות ג' לומר שמהסוגיא בב"ב נראה דבאמת אין שיטת התוספות כן, אלא דלא נאמן לפרש דבריו אח"כ.

אשר לפ"ז נצטרך לקבל לכאורה חילוקו של הב"י, שטרח הצ"צ לא לקבלו עד הכא, ונוכל לקבל כבר דברי מהריב"ל – אשר הצ"צ שללו לעיל כזכור – דשיטת התוספות מתאימה לשיטת הרמ"ך, דנאמנות של הפשא"ס הוה רק תוכ"ד.

ז. ולענ"ד כ"ז דחוק הוא, לומר שהצ"צ טרח בשתי 'אותיות' להעמיד שיטת התוספות כדברי הב"י והטור, ושלל השיטות שפירשו שיטתו באופן שונה, רק לגלות שבאמת שיטת התוספות הוה כאותן השיטות ששלל!! ומה גם ששיטת התוספות בזה אינו רק באותה סוגיא בב"ב אלא גם לקמן במכילתין (דף פז) כנ"ל (ובעוד מקומות).

(ולמעשה שהתחלת אות ג' הוה במילים "אכן בתוספות פרק חזקת..."), ולכאורה אי"ז פשוט ש'אכן' פירושו חזרה מהמבואר עד אז, כמו עם הי' משתמש עם 'אמנם' או 'ברם' וכיו"ב. וצל"ע בזה).

ואולי יש לבאר הדברים באו"א; דבאמת אין כאן שום חזרה מהמבואר עד כאן, והיינו דשיטת התוספות הוה באמת כהטור והמ"מ דבנידון של הפשא"ס נאמן גם אחרי כ"ד, והוא משום דלא הוה אלא פירוש בדבריו הראשונים כנ"ל –

אלא דע"ז ממשיך הצ"צ ואומר, דמ"מ במקרה אחר, באמת דס"ל להתוספות דלא אמרינן שאדם נאמן לפרש דבריו הקודמים; והיינו במקרה שבדבריו הראשונים לא הי' נאמן אלא בתורת מיגו, דאז אם לא פירש דבריו מספיק בתחלה, כשהי' לו הכח והנאמנות של המיגו, שוב אינו נאמן אח"כ – כשכבר לית ליה כח זו – לפרש דבריו הראשונים.

וע"ז באמת פליגי התוספות עם הרא"ש והרמב"ם; דהרא"ש והרמב"ם סב"ל, דמאחר שבא רק לפרש דבריו הראשונים, ה"ה נאמן לעשות כן גם לאח"ז, כמו שבדין הפשא"ס בכלל נאמן לעשות כן אחרי כ"ד, הואיל ואינו אלא מפרש כנ"ל, ואילו התוספות סב"ל, דאה"נ במקרה של הפשא"ס נאמן לעשות כן ולפרש דבריו הראשונים, הואיל וגם לענין דבריו הראשונים לא הי' צורך להכח ונאמנות של מיגו, משא"כ במקרה שדבריו הראשונים היו צריכים לכח זו, שוב לא נאמן גם לפרש אותם דברים כנ"ל.

ונמצא לפ"ז דיש כאן ג' חילוקים: מצב של הפשא"ס היכא דל"צ למיגו בכלל, דאז כולהו (היינו מ"מ, טור, תוספות ודעימם) מסכימים דנאמן לפרש דבריו גם אחרי כ"ד (דלא כר"י ורמ"ך הנ"ל); מצב של מיגו למפרע היכא שאינו מפרש דבריו הראשונים, דאז כולהו (הנ"ל) מסכימים דמיגו למפרע ל"א, הואיל ואינו בא בזה לפרש דבריו הראשונים; ומצב של מיגו למפרע, אלא שבא לפרש דבריו הראשונים שהי' לו נאמנות של מיגו בהם, דהתוספות סב"ל דגם זה נכלל בהא דמיגו למפרע ל"א, ואילו הרא"ש הטור והרמב"ם סב"ל דאין בעי' בזה, מחמת שרק מפרש כנ"ל.

ח. ויש להוסיף ולבאר בקצרה מהו ההבדל בין מקרה של הפשא"ס שבא לפרש דבריו, שאין בזה בעי', למקרה של מיגו למפרע ובא לפרש דבריו, שכבר אינו נאמן לזה, לשיטת התוספות – ויבואר מדוע הוצרך הצ"צ בתשובה זו להאריך ולבאר גם דבר זה:

במצב של הפשא"ס הרי מתחלה לא הי' שום צורך בכלל לדין וכח של מיגו, אחרי שכל האיסור מגיע מדבריו, ושוב כשמפרשם נמצא שמעולם לא הי' שום דבר האוסר, וזה הי' פירוש דבריו מעיקרא, ואין צורך לכח ודין של נאמנות.

משא"כ במקרים של מיגו למפרע ובא לפרש דבריו (כמו הסוגיא בב"ב דף ל, ובמכילתין דף פה, ובסנהדרין דף לא), הרי המציאות היא שגם טענתו הראשונה היתה צריכה לאיזה כח ותוקף של מיגו, אחרי שיש משהו שגורם את האיסור מלבד דיבורו, ושוב צריך לכח ודין בכדי להיות נאמן, ובוה סב"ל להתוספות דאחרי כ"ד כבר לית ליה אותה כח שנדרש לו בכדי להיות נאמן.

והנה כל תשובה זו של הצ"צ באה לדון בשאלה של "אשה ההולכת בצעיף שזה מורה שהיתה אשת איש, אם נאמנת לומר גרושה אני או אלמנה אני שתהיה מותרת להנשא ..". ונראה לומר שהנאמנות שלה 'לפרש' שהצעיף שהיתה לובשת לא היתה בתורת א"א אלא בתורת גרושה וכיו"ב, דומה יותר ל'פירוש' דברים במצב של מיגו למפרע, מלפירוש דברים במצב של הפשא"ס, דהא כאן ישנה מציאות לבד מהמילים שלה 'האומרת' שהיא א"א, וא"כ צריכה לכח של מיגו להיות נאמנת בזה.

ומובן א"כ סדר הדברים של הצ"צ: תחלה מבאר כל הני שיטות שנאמנים בהפשא"ס גם אחרי כ"ד מחמת זה דלא הוה אלא פירוש דבריו הראשונים. אח"כ מביא שבמקרה של מיגו למפרע באמת לא סב"ל להתוספות כן, אמנם הרא"ש והרמב"ם והטור – דהלכתא כותייהו – סב"ל גם בזה דנאמנת לאחר זמן לפרש דבריה הראשונים גם אם היתה צריכה מיגו בהם, ומזה ממשיך לדון במקרה זה של האשה עם הצעיף כמבואר בסוף דבריו, עיי"ש.



רבי יהודה מכשיר בקטן'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

בגליון הערות וביאורים שלפני זה (א/קכא), ביארנו שיטתו של רבי יהודה ברבי אילעי בענין 'מצוותי' אחשביה⁵ שבזה פוטר 'רשות מצוה' בהיזק אש שנדלק בנר

(5 הגהות מרדכי (חולין פ"א) בגדר קשר של קיימא לענין שבת ולתפילין, וראה שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק או"ח סי טו.

חנוכה, שהולך לשיטתו ש'סוכה דירת קבע' אף שאינו דר בה אלא ז' ימים, שלכן לרבי יהודה 'סוכת החג בחג חייבת במזוזה, ובמעשר'⁶ שקביעותה של מצות סוכה משפיעה גם על דינים אחרים, וכן ביארנו (בגליון א'לג) שיטת רבי יהודה ב'אין ביעור חמץ אלא שריפה'.

ועכשיו לקראת פורים הבעל"ט, הזמן גרמא לבאר ולקשר ענין 'מצוותי' אחשביה' דרבי יהודה לשיטתו בהא דתנן⁷ 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן',

שלאורה, איך מכשיר רבי יהודה קטן, הא קי"ל⁸ 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'? ולמה מכשיר רבי יהודה קטן רק לקרוא את המגילה, אבל אינו מכשירו שיתפלל כש"ץ, דסתמא כמשנתנו 'אינו פורס על שמע ולא יורד לפני התיבה'⁹?

וביארנו זה בכמה אופנים:¹⁰ שלרבי יהודה קטן 'בר חיובא' בחינוך דרבנן לכן מוציא גדול במצוה דרבנן כמגילה, אבל לחכמים, מצות חינוך מוטלת על אביו, לא על הקטן עצמו, ולכן אינו 'בר חיובא'.

ולפי זה יחלקו ר"י ורבנן אם קטן יכול להוציא גדול גם בנר חנוכה שהוא דרבנן.¹¹

(6) יומא י, א-ב. מעשרות פ"ג מ"ז.

(7) מגילה יט.

(8) ר"ה כט.

(9) מגילה כד.

(10) תוד"ה ורבי יהודה, ר"ן מהרמב"ן, ריטב"א והמאירי. הצמח צדק (חידושים על הש"ס ע' 153 ואילך) דן בזה.

והאחרונים תולים מחלוקת ר"י וחכמים בכמה אופנים: בשליחות או ערבות לקטן, אי מצות צריכות כוונה, שומע כעונה, ואם הבעל קורא מוציא כל יחיד בחיוב שמיעת התורה, או הוא רק קורא לכלל הציבור, ועוד.

(11) במגן אברהם מעיר שבנר חנוכה מביא המחבר שי"א (בעל העיטור) שקטן מדליק, אבל לא כתב כן לענין מגילה. בביאורי הגר"א כתב 'הא בהא תליא', וראה משנה ברורה הל' חנוכה סו"ס תרע"ה, והל' מגילה סו"ס תרפ"ט.

והטורי אבן כ' טעם שלהחכמים אין קטן קורא את המגילה, שאינה רק תקנה דרבנן, אלא היא מכ"ד ספרי הקודש ודברי קבלה הוי כתורה, כהוכחות מהפסוקים ש'אסתר ברוח הקודש נאמרה'.¹²

והרעק"א מציין לתוד"ה אבל (מגילה כד.) בטעם רבי יהודה שאף הטף היו בנס גזירת המן, אבל תמוה, מ"מ 'חיובא לדדקי'¹³? (וא"כ ישיר גם קריאת קטן שלא הגיע לחינוך שהיו בגזירת המן?)

ולאידך קשה, למה לא נחלקו חכמים על סתם משנה בפרקי: 'קטן קורא בתורה'¹⁴?

קטן במקום שאין איש

ואף שעדיף שגדול יקרא, אבל במקום שאין איש, טוב שיקרא קטן את המגילה כרבי יהודה.¹⁵

(12 מגילה ז, דן בזה ספר מגילת חיים (קצבורג, ירושלים תש"ע).
(יש לעיין אם לחכמים קטן מוציא גדול במשלוח מנות ומתנות לאביונים המפורשים במגילה, שואלי גם מצות אלו הם 'תקנת נביאים', כלשון הרמב"ם), ובס' תרצ"ו ס"ק ז' כ' שאונן מותר בבשר ויין, מפני שאין אבילות דוחה פורים שהיא מדברי קבלה.
בחמדת דניאל (לרפילד) מביא פ' הגר"א על 'לא יסוף מזרעם' שקריאת המגילה מוטל גם על קטנים, ומחלק, שקריאת המגילה אין בה חסרון כיס, אבל א"א לחייב מצוה שצריך להוציא עליו ממון, שהקטן אין לו כסף של עצמו.

(13 פסחים קטז).

(14 ראה תיו"ט. 'קטן אסור להוציא במקרא מגילה, וקריאת התורה לקטן בציבור התיירו הפוסקים, וזה פלא, דאין יתכן לומר דקריאת התורה קילא ממקרא מגילה?' (יחזו דעת להר' יודל ראזנבערג).
ראה קובץ יגדיל תורה (חוברת ח' ס' לח ע' 67) 'חינוך קטנים בקריאת התורה' שהור"ר אברהם יצחק מ"צ דמיר האראד ישן כותב להר' ישראל שלמה שביקשו שנערו פחות מ"ג שנה הלומד אצלו שיקרא בתורה, 'ובאמת פליאה בעיני שביקש מעלתו שאעשה נגד הכרעת אדמו"ר (נ"ע) בשו"ע ס' רפב שכתב מפורש וז"ל וכן אין הקטן יכול להיות מקרא את העולים היינו שהוא מקרא בקול רם בס"ת והעולים אומרים אחריו בלחש, וכל הציבור יוצאים ידי (חובתם בשמיעה) ממנו הואיל והוא אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא י"ח עד שיתחייב כמותם...' עכ"ל.

(15 עיקרי הד"ט בשם סמא דחיי (טז) הו"ד במ"ב (ו), ולא הזהירו שלא יברך; וראה מנחת אביב (ליכטנשטיין). אבל בכף החיים סי' י כתב: 'יותר טוב שיקרא להם מלבטל הקריאה לגמרי, דהא יוצאים למ"ד, אך לא יברך להם משום דאיכא פלוגתא'.

ולולי דמסתפינא אולי יש להסביר כמ"ש בס' הרהורי תורה¹⁶ בחידושו הנפלא של רבינו הזקן¹⁷, שחינוך קטן ללמוד תורה אינו רק דרבנן כחינוך שאר מצוות, אלא מצות ונשנתם לבניך היא מן התורה!

ואולי זה מוסיף ביאור במשנת 'קטן קורא בתורה' ו'הכל עולין למנין שבעה', שגם קטן שאינו מצטרף למנין תפלה, יקרא בתורה?!

גברא וחפצא במצות תלמוד תורה

וי"ל שעיקר מצות תלמוד תורה אינו רק עסק 'גברא', פעולת האדם באותה שעה שקובע לו זמן ללמוד, אלא העיקר זהו ה'חפצא', הפועל יוצא, שזוכר דברי תורה ונשארים בזכרוננו אחר כך.

וזכירה זו ישנה בקטן כמו בגדול, ואדרבא, נעלה זכירת הקטן יותר מגדול, שגירסא דינקותא¹⁸ עדיפא, ואכן להלכה, קטן המסיים מס' מוציא את הרבים¹⁹ תענית בכורות בער"פ, ואכילת בשר לפני ט' באב.

וכהדגשת רבינו הזקן בהל' תלמוד תורה בההכרח לחזור תמיד על לימודו, שנאמר 'השמר לך פן תשכח את הדברים וגו'', שנשאר בו חפצא של תורה כ'מונח בקופסא' חקוק במוח זכרונו²⁰,

וכן מדגיש בתניא פ"ה שהתורה תפוסה במחשבתו של אדם, ומוקפת מכל צד ופינה.

16 סי' ל'. שו"ר בזה בס' אור משה (מנדלבוים) ע' לט, שברכת התורה של יום קטנותו עולה לנער שנעשה בר מצוה בלילה.

17 ריש הל' ת"ת, כדיוק ל' הרמב"ם 'כשיכיר' ולא 'כשיגדל'. צ"ע להתאים זה לשווע"ר סי' קפו ס"ג, וסי' רפ"ב המיוסד על שו"ת משפט צדק, ואולי נשתנה מעמד בעל קורא שלנו (שקורא שלא לבייש מי שאינו יודע לקרות, שמצוי מאד בימינו) מזמן המשנה. ואבקש מאת הקוראים להודיעני.

18 שבת כא.; ומפורש תנן: 'הלומד ילד כדיו כתובה על נייר חדש' (אבות פ"ד מ"כ).

19 שו"ת צפנת פענח ח"ב ס"י, וז"ל: 'אף דעדיין פטור מלימוד . . מכל מקום . . גבי תלמוד תורה, מלבד הלימוד, הוה עוד מצוה – ידיעה . . דלגדר ידיעה מהני מה שלמד בהיותו קטן, שייך שפיר גדר מצוה'.

20 להעיר שרבי יהודה מבסס כאן את שיטתו על זכרונות ילדותו: 'קטן הייתי וקראתיה כו', אבל אמרו לו חכמים: 'קטן הייתי, ואין מביאים ראיה מן הקטן' (מגילה כ).

וזה מתאים למה שכתב רבינו הזקן במצות והדרת פני זקן בלקוטי תורה פרשת קדושים, שצריך לעמוד מפני חכם גם אם אינו לומד באותה שעה, מפני שדברי תורה חקוקים במוחו.

ולפי זה, רבי יהודה מכשיר בקטן לשיטתו ש'מצוותי' אחשביה', שאף שהקטן חסר לו ה'גברא', אבל החפצא דתורה שבזכרוננו עושה את הקטן ל'בר חיובא' להוציא גם גדול במגילה, שהיא מכ"ד כתבי הקודש, ובודאי שהיא עכ"פ בחי' 'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני'²¹.

משא"כ בחינוך לשאר מצות, כגון לעבור לפני התיבה להתפלל, או להדליק נר חנוכה, הרי אין בו שום חפצא של מצוה, אלא מעשה הרגל.²² ויומתק לשון הגמרא 'הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום'²³, שפסולה מפני שאין בנר שום ממשות, משא"כ בן מברך לאביו, שיש שם חפצא של האכילה.

ואין זה רק לפי רבי יהודה (שאין הלכה כמותו במגילה), אלא גם החכמים מודים בעיקרון של חפצא דת"ת שבמוחו, אבל בלי מעלת 'מצותיה אחשביה' דר"י, אין הקטן 'בר חיובא', שחסר לו ה'גברא'.

ואף שקריאת המגילה אינו לימוד ממש, שהרי זה נקרא 'מבטלין'²⁴ ת"ת למקרא מגילה', אבל לרבי יהודה י"ל שמצוותיה אחשביה כדלעיל, והרי קטן קורא בתורה גם לדעת החכמים (אבל לא המגילה מפני שאין עיקרה לימוד), ובפרט כשהקטן מחשיב ע"י קריאתו את ידיעתו של המגילה שבזכרוננו.



(21) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

(22) הצמח צדק שם סוף סי' ד' מצדד להקל במנחה דשבת כדי שילמדו הנערים לקרוא בתורה. ראה תשובות הרב קאפח ח"ב ע' ש(כ) במנהג התימנים שנער קורא בתורה, ובשו"ת שמע שלמה (עמאר) ח"ד, או"ח ס"ה' שבמרוקן נהגו נערים להתרגל בקריאת התורה בשני וחמישי לפני בר מצוה. במעיני הישועה (הירשהארן. רב הראשי דמאנטרעאל), סי' ה תשובה להרב אפרים קרליבך דמאנטרעאל 'אם מותר להוציא ס"ת לדושוניאר קאנגרעגיישאן'.

(23) שבת כג.

(24) מגילה ד. ראה לקוטי שיחות חל"ה (עמ' 204), שמקרא מגילה נקרא ביטול מדברי תורה אף שהוא ג"כ תקריאת פסוקי תורה, כי קריאה בלי עיון בהתעמקות היא (לגבי ד"ת הנלמדים בעיון ובעמקות) בגדר ביטול תורה.

'מיגו דבי תרי לא אמרינן' - טעמים והגדרות

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בישיבה

א. איתא במתניתין (כתובות י"ח): "העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו . . הרי אלו נאמנין, ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנין". ובגמ' מבואר (בלשון ראשון) דבסיפא אינם נאמנים לומר דאנוסים היו מחמת ממון, אך אם אומרים דאנוסים היו מחמת נפשות - נאמנים.

והקשה ע"ז בתוס' (ד"ה מחמת) וז"ל: "וא"ת וכי אמרו קטנים היינו או אנוסים מחמת ממון היינו ליהמנו במיגו דאמרי אנוסים מחמת נפשות . . וי"ל דאונס מחמת נפשות לא שכיח, ועוד דבשני עדים לא אמרינן מיגו כדפרישית".

אך בתוס' הרא"ש כאן ישנו שינוי מאשר בתוס', וז"ל: "וא"ת בקטנים יהיו נאמנים במיגו דאי בעו אמרי אנוסים היינו מחמת נפשות, י"ל דאונס מחמת נפשות לא שכיח". וצריך להבין מדוע לא הביא תוס' הרא"ש גם תירוצ' הב' שבתוס', ד'מיגו דבי תרי לא אמרינן'?

הקושיא מתחזקת כשמעיינים בתוס' בבא בתרא כ"ט. (ד"ה הני) דמקשים על המדובר בגמרא שם ששוכרים אינם נאמנים להעיד על שני חזקה למשכיר לפי דהו נוגעין בעדותן - דלכא' הו"ל מיגו (עיי"ש)? ומתריצים דאין להם מיגו לפי שיראים לטעון טענה האחרת שמא יפסידו ממון, עיי"ש. ואילו בתוס' הרא"ש שם הביא קושיא זו ותירץ 'וצ"ל דמגו בתרי לא אמרינן דאין יודע מה שבלב חברו'. ולפי"ז עולה השאלה - מדוע כאן הפכו שיטתם, אחליפו דוכתייהו תוספות והרא"ש?

ב. והנה בגיליון א'קג הקשיתי (להיפך) מדוע לא תירץ תוס' כהרא"ש - אף דס"ל דמיגו דבי תרי לא אמרינן (כדבריהם בבבא בתרא דף ל"א: - 'דלא שייך מיגו אלא באדם אחד אבל בשנים לא שייך מיגו דאין דעת שניהם שווה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה'), וכתבתי לבאר דשם שהמדובר הוא אודות נוגעין בעדותם לא שייכת הסברא (הנ"ל בתוס') דמיגו בשנים לא אמרינן - כי שם נוגע רק מה שיש להם דרך אחרת להשיג מבוקשם, וסוף סוף קיימת טענה אחרת גם כשהם שניים - והסברא שבתוס' הרא"ש היא (כמבואר בלשונו) אחרת (הפוכה): לפי שאין אחד יודע מה שבלב חברו מפחדים לטעון טענה האחרת ולכן ברי לנו ששניהם אומרים אמת וממילא הם נוגעים בעדותם ופסולים להעיד [ומה שהתוס' לא תירצו כן, הוא לפי דלשיטתם פסול

נוגע בעדות הוא מטעם 'חיישינן דמשקר' וכאן אדרבה אין חשש זה (וזקוקים לביאור אחר מדוע אין בירור זה שאומרים אמת), משא"כ להרא"ש הטעם הוא משום גזיה"כ כדמוכח בתשובותיו ופסולים להעיד אף דברי לן שאומרים אמת]. עיין שם באריכות ביתר הביאור.

אמנם ביאור זה יוצר דוחק: גם התוס' (לקמן בכתובות י"ט: ובקידושין מ"ג:) הביאו את הסברא של הרא"ש 'דאין אחד יודע מה שבלב חברו', ולפי הנ"ל דווקא סברא לכך שאומרים אמת, מה שייד להביאה כטעם להא ד'מיגו דבי תרי לא אמרינן'?

גם צריך להבין, מדוע בכל מקום הביאו תוס' את הסברא 'דאין אחד יודע מה שבלב חברו', ורק כאן בבבא בתרא (וגם בבבא קמא ע"ב:; ראה לקמן) הביאו סברא אחרת 'מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה'?

ג. ויש לתרץ כל זה על פי הביאור הידוע של הקובץ שיעורים (ח"ב ס"ג) דיש בנאמנות המיגו שני פרטים: (א) בירור שכלי - ברי לנו שאומר אמת, כי אם הוא שקרן היה משקר באופן יותר טוב לו. (ב) כח נאמנות הטענה - עצם זה שיהיה לטעון טענה בה היה נאמן מקנה לו נאמנות גם לטענה זו שטוען, אף שבה מצ"ע אינו נאמן.

ולפ"ז י"ל, דאף שהסברא 'אין אחד יודע מה שבלב חברו' מוכיחה שדוברים אמת (אז קשה, מדוע אין אומרים מיגו בשני אנשים), מ"מ היא מבארת את הפרט השני שבמיגו - אין להם כל נאמנות של טענה אחרת, לפי שיראים לטעון אותה 'דאין אחד יודע מה שבלב חברו'.

ויוצא שלסברא זו, במיגו של שניים יש רק את ענין הא' דבירור שכלי, אך לא את ענין הב' דכח הטענה (והוא ע"ד מה שמבאר בקו"ש שם דבמיגו דהעזה אין את ענין הא' דבירור שכלי, ויש את הענין דכח טענה. וכאן הוא להיפך).

ולפי"ז יש לתרץ את הקושיות:

תוס' והרא"ש חולקים מה מהענינים הוא מהות המיגו - לתוס' שני הענינים יחד מהווים מיגו (וגם כל אחד בפ"ע מספיק), כפי שמבאר בקו"ש את התוס' בעמוד הבא (י"ט. ד"ה טעמא). ואילו הרא"ש ס"ל דמיגו הוא הענין דבירור שכלי בלבד, ולא ס"ל (כאן?) מהא דכח הטענה.

לכן הרא"ש כאן לא יכול לתרץ דלא אמרינן מיגו לפי שזהו מיגו דבי תרי 'ואין אחד יודע מה שבלב חבירו' - שהרי גם לפי סברא זו יש בירור שכלי שזהו לשיטתו ענין המיגו, ושוב יש לומר מיגו.

רק התוס' דס"ל שענין במיגו כולל גם את הענין השני דכח הטענה, יכולים לתרץ דעכ"פ ענין זה לא שייך לפי שהם שני אנשים 'ואין אחד יודע מה שבלב חבירו' (וי"ל, דשני התירוצים שבתוס' באים לתרץ שני הפרטים: התירוצ' דאונס מחמת נפשות לא שכיח' מתרץ רק שאין כאן בירור שכלי - שהרי סוף סוף יכולים לטעון מחמת נפשות ויהיו נאמנים בטענה כזו - , והתירוצ' ששניים הם בא לתרץ מדוע אין להם נאמנות דכח הטענה. ושני התירוצים צריכים זה לזה).

אך בהגיעם לסוגיא דנוגעים בעדותם, הנה ה"מיגו" דשם מהווה לכו"ע (ע"ד) כח הטענה ולא בירור שכלי, שהרי פירוש המיגו שם הוא (כנ"ל) דרך אחרת להשיג מבוקשם דמצ"ז יהיו כשרים להעיד עדות שמעידים עתה. ולכן התירוצ' שם צריך לבאר מדוע אין כח הטענה דמיגו, ולא לגבי הבירור שכלי. וזהו שתירץ תוס' הרא"ש דהוה מיגו דבי תרי ואין כח טענה אחרת, והוה נוגעין בעדותם.

ומה שתוס' לא תירצו כן הוא מצד שיטתם (כנ"ל מגיליון א'קג) דבירור שכלי מהני להכשיר נוגעין בעדותן לעדות, וממילא אין לתרץ תירוצ' זה שם (ותירוצם שם מספיק לשני הענינים דמיגו, עיין שם).

ונמצא, דהתוס' למד שבשתי הסוגיות יש את שני הגדרים דמיגו, ולהרא"ש - במיגו רגיל ישנו רק הגדר דבירור שכלי, ובנוגעים בעדותם רק הגדר דכח טענה. ועפ"ז מובן היטב מהו שמביאים התוס' את הסברא ד'אין אחד יודע מה שבלב חבירו' לגבי מיגו, אף שיש בה בירור שכלי שאומרים אמת - כי בזה באים לתרץ רק הא דכח הטענה (ומביאים תירוצ' נוסף לבאר מדוע אין את הענין דבירור שכלי).

ד. ובזה יש לבאר בטוב טעם מדוע התוס' בבבא בתרא דף ל"א: שם נקטו סברא אחרת - 'מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה' - ולא כבכל מקום, בהקדים ביאור רעק"א (בשור"ת שלו סימן קל"ו) על התוס' שם (הובא בגיליון הנ"ל):

בתחילה מתרץ תוס' שם שזה (שאין אומרים מיגו בתרי ותרי להאמין האחרונים מתוך שיכלו להזים את הראשונים) לפי שמיגו אינו מועיל כנגד עדים דהוה רק כעוד שני עדים ולא יועיל, ובתירוצ' שלאחר מכן מביא תוס' את הסברא הנ"ל דמיגו דבי תרי לא אמרינן.

ומבאר רעק"א דחלוקים התירוצים אי אמרינן 'תרי כמאה' או 'מאה כתרי', כלומר האם נאמנותם של שני עדים היא בלתי מוגבלת ותועיל כנגד כל דבר (אפי' כנגד שני עדים שעמם חזקה או מיגו), או דכל זה אמרינן רק בעדים (שזוג עדים נוסף לא מעלה בנאמנותם), אך בירור מצד אחר כגון חזקה יועיל ויסייע לשני העדים האחרים שכנגדם. תירוץ הראשון לומד כאופן הא' (תרי כמאה), ותירוץ הב' לומד כאופן הב' (מאה כתרי).

ומוסיף הגרע"א, דגם לאופן זה יש ספק לתוס' (כפי שכתבו בב"ק דף ע"ב: ד"ה אין לך) אם מיגו יועיל לעדים כמו חזקה, או שמא רק חזקה שהיא ממש ענין אחר (חזקה דמעיירא שאינה בירור) תוכל לסייע אך מיגו שהוא לא יותר מאשר 'אנן סהדי' שאומר אמת ייחשב כעדים ולא יועיל. עד כאן דבריו בנוגע לענייננו.

ויש לומר, דספיקת התוס' אם מיגו יועיל כחזקה או לא, תלויה בשני הגדרים דמיגו שחידש בקובץ שיעורים:

אם מיגו הוא בירור שכלי ו'אנן סהדי' - יש מקום לומר שהוא לא יותר מאשר זוג עדים נוסף, וכשם שארבעה עדים לא נאמנים יותר כנגד שניים, כמו כן מיגו ושני עדים אינם נאמנים יותר.

אך אם מיגו הוא 'כח הטענה' - אזי יש לומר שהוא ענין אחר (כמו חזקה שהיא ענין אחר) ולכן מועיל (לצד זה דמאה כתרי ולא תרי כמאה).

יוצא אם כן מהרעק"א, דבתירוץ זה התוס' מסופק אם מיגו הוא בירור שכלי או 'כח הטענה'.

ולפי"ז מובן בפשטות מדוע ניידו התוס' כאן מסברתם בכל מקום - 'אין אחד יודע מה שבלב חברו', כי סברא זו מועילה רק לומר שאין את כח הטענה שבמיגו אך יש בה בירור שכלי (כנ"ל בארוכה), ולפי שתוס' בתירוץ זה מסופק מהו ענין המיגו - כיצד יכול הוא לתרץ כן, הרי יתכן דכל ענין המיגו הוא בירור שכלי ושפיר יש בירור בשני אנשים?

על כן הוזקק התוס' לסברא האחרת - 'מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה', שהיא מבארת מדוע אין כח הטענה, וגם מדוע אין בירור שכלי (ראה בגיליון שם).

וכמו כן מוצאים שגם התוס' בבבא קמא שם נקט סברא זו דווקא, לפי דגם הוא מסופק בזה וכנ"ל ברעק"א.

ה. אמנם עדיין צ"ע, דהרי ודאי גם להרא"ש לא אמרינן מיגו דבי תרי, ולפי הנ"ל דלשיטתו מיגו הוא בירור שכלי וזה יש גם בשני אנשים (ורק בנוגעים בעדותן יש לתרץ כן כנ"ל), מדוע לא אמרינן כן?

ואולי יש מקום לישוב זה, לחלק דרך בסוגיא זו דהעדים לומד הרא"ש שמיגו הוא בירור שכלי משא"כ בשאר מקומות ס"ל שהוא כח הטענה. ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה.



חסידות

וכמ"ש ואנכי תולעת ולא איש וגו'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פרק כט (לו, ב): "אבל בבינוני מאחר שמהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמש"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב הרי היא היא האדם עצמו וא"כ הוא רחוק מה' בתכלית הריחוק שהרי כח המתאווה שבנפשו הבהמית יכול ג"כ להתאווה לדברי' האסורים שהם נגד רצונו ית' אף שאינו מתאווה לעשותם בפועל ממש ח"ו רק שאינם מאוסים אצלו באמת כבצדיקים כמש"ל [פ' יב]. ובזה הוא גרוע ומשוקץ ומתועב יותר מבעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים כנ"ל וכמ"ש ואנכי תולעת ולא איש וגו'".

ויש להבין, מה הראיה מהפסוק (תהלים כב, ז) "ואנכי תולעת ולא איש וגו' ש"בזה הוא גרוע ומשוקץ ומתועב יותר מבעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים", לכאור' מהפסוק משמע שהוא רק 'כמו' בעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים, אבל לא 'גרוע יותר'?

והנה חפשתי ע"ז בספרים על ה'תניא', ומצאתי ב'הלקח והלבוש' שעמד בזה, שכתב (כרך א עמ' קי ד"ה ובוה): "ושמביא רבינו ראיא ממ"ש ואנכי תולעת ולא איש וגו', לכאורה אינו מובן הראייה על מה שאומר שהוא גרוע יותר מרמשים, ותולעת נכלל במין הרמשים, זאת אומרת שהוא גרוע גם מהתולעת, והפסוק אומר ואנכי תולעת?"

ומה שכתב לתרץ: "אך כוונת רבינו להביא הראייה מהסוף פסוק, שמסיים שם (תהלים כב, ז), חרפת אדם ובזוי עם. והכוונה שם שזהו גרוע מתולעת, וזהו שמוסיף כאן רבינו מלת וגו'" - זה דחוק, שאם הכוונה היתה לסוף הפסוק היה מביאו בהדיא, ולא היה רק מרמז ב"וגו". וגם, דלפ"ז הוי ליה להביא רק תיבות "ואנכי תולעת וגו'" בלי תיבות "ולא איש".

והנראה בזה לבאר, בהקדם, מדוע מעתיק רבנו הזקן גם תיבת "ולא איש"? - אלא די"ל דאית 'תולעת' ואית 'תולעת', אית תולעת שהקב"ה מעיקרא ברא אותו רמש, שמתאווה ונמשכת לדברים פחותים ונבזים מאד. אבל יש 'תולעת' שמעיקרא הקב"ה ברא אותו ל'איש', שלפי רום מעלתו צריך היה להימשך אך ורק לדברים נעלים. - אבל אם הוא נמשך כמו 'תולעת' לדברים פחותים ונבזים מאד, אזי הוא באמת יותר גרוע מהתולעת הא' הנ"ל, כיון שיש לו בחירה, ויכול להתאווה גם לדברים אסורים (שלזה אפילו התולעת הרמש לא מסוגל), ולכן הוא גרוע יותר מתולעת הרמש. ולכן א"ש מדוע מעתיק גם תיבות "ולא איש", כי מזה דייקא ההוכחה שמי "ואנכי תולעת ולא איש" (שמפסיק להיות 'איש' בגלל תאוותו לדברים פחותים ונבזים מאד והופך לכוה 'תולעת') שהוא באמת גרוע יותר גם מהתולעת הרמש, וא"ש ולק"מ²⁵.



בכל מאדך – ודברת במ

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מחבר בעומקה של הלכה, מג"ש כולל מידטאן

בתורה אור פ' ויחי ד"ה חכלילי עיניים מיין, מבאר אדה"ז שיש אהבת עולם ויש אהבה רבה, אהבת עולם היא האהבה לה' ע"י ההתבוננות בהחיות אלקי שמהווה העולמות, ואהבה רבה היא האהבה הטבעית שיש בכל נפש מישראל לה' המסותרת, "והנה ההפרש שבין אה"ע לאה"ר הוא, כי אה"ע הבאה מחמת התבוננות ועומק

(25) הערת המערכת: וראה מה שביארו בזה בספר חסידות מבוארת על התניא (ח"ד), עיי"ש.

מחשבתו, יש לה הפסק, שאם לבבו פונה לדברים אחרים וטרוד במחשבתו בעסקי עולם אזי חולפת ועוברת ממנו כו', משא"כ האה"ר שבשרש נפשו ממקור חוצבה, אין לה הפסק שגם אם לבבו פונה לדברים אחרים, הרי אין בזה לעומת זה להיות לעומת האהבה הזאת להורידה ולהפסיקה, ולזאת תשאר אהבה זו בבחינת רשימו, להיות זכרונו תקוע בלב כל תמוט עולם ועד".

וכיצד מגלים אה"ר זו? זהו ע"י התורה, וע"ז אמרו "נכנס יין (יינה של תורה) יצא סוד (האהבה המסותרת)".

"וכשנכנס יינה של תורה יצא סוד, הוא אור האהבה הגנוז, מההעלם אל הגילוי, להיות אצלו גילוי האה"ר המושרשת בשרש נפשו במקור חוצבה, בבחינת בכל מאדך".

ועפ"ז מבאר מדוע שואלים (תחלה) "קבעת עתים לתורה" דוקא, ולא על תפלה וכה"ג? שהרי עי"ז יזכה לגילוי האהבה המסותרת שיביא כבר לשאר כל עבודת ה'.

"ולכן ארו"ל ששואלים את האדם קבעת עתים לתורה, שע"ז יעורר את האהבה מלמעלה בשרש נפשו, שאינה מתלבשת בשום כלי המעלים ומסתיר, שאין כמוה ולא דוגמתה בזה לעומת זה הנזכר לעיל, ואין לה הפסק, שאפי' בעסקו בשאר ענינים תהי' אהבה זו תקועה בלבו, ומזה יבוא לידי ודברת במ כו'".

ונשאלת השאלה, הרי לימוד התורה מביאה לגילוי האה"ר ומדוע מסיק אדה"ז "ומזה יבוא לידי ודברת במ", כלומר שהאה"ר היא היא המביאה לידי לימוד התורה (וכמו ששמע מסדר הכתובים דע"י בכל מאדך מגיעים לודברת במ)?

בתו"א המבואר (שעושים עבודה נפלאה ותע"ב) מפרשים שכוונת אדה"ז הוא ע"י שמתבוננים בגודל מעלת אה"ר דבכל מאדך ומתבונן שאהבה זו באה ע"י עסק התורה, ממילא יקל עליו לקיים הציווי ד"ודברת במ". וראה שם בעיונים להערה 41.

אמנם פשטות הלשון מורה דאהבה דבכל מאדך כשהיא בפועל, היא המביאתו לידי "ודברת במ" ולא רק ההתבוננות בגודל מעלת האהבה דבכל מאדך, והדרא קושיא לדוכתא.

והנראה בזה בדא"פ, די ש' ב' דרגות בלימוד: (א) קביעות עתים לתורה, (ב) ודברת במ. וראשית כל היא קבעת עתים לתורה ואח"כ מגיע לאהבה דבכל מאדך שאין לה הפסק.

"ומזה יבוא לידי ודברת במ כו", לימוד התורה בלי הפסק. וביאור הענין ע"פ המבואר בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ב "וחייב הוא מה"ת לקבוע לו עת גדולה לת"ת בכל יום כמו חצי היום לפחות, מלבד לימוד הלילה, ולא יעסוק במלאכה כל היום או רובו, שנאמר "ודברת במ".

והלא כבר נאמר "ושננתם" ומה ת"ל ודברת במ? שלא יהא דיבורך אלא במ, כלומר שתעשם עיקר ולא טפלה, ועל כן חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי" (ומקורו הוא מיומא י"ט ע").

וממשיך שם דעל זה אמרו, 'כך דרכה של תורה פת במלח תאכל' "ולזה ודאי תספיק לו מלאכת עראי, בישועת ה' והצלחתו בלי מעשה נסים, ולכן אמרו שהלל מחייב את העניים בדין שמים, על שמבטלים מצות ת"ת מחמת טרדתם במזונותיהם כל היום או רובו".

וכ"ז בת"ח או מי שיכול להיות ת"ח אבל בור אינו חייב בזה, רק לעשות קביעות עתים לתורה ביום ובלילה, "אא"כ עושה במדת חסידות ואהבת התורה" וראה בלקו"ש ח"ב ע' 304.

הרי להדיא דיש ב' דרגות בלימוד, (א) קביעות עתים ביום ובלילה. (ב) מלאכתו עראי ותורתך קבע כעין הלל הזקן, וזה נלמד מ'ודברת במ' דייקא. וי"ל דזהו כוונת אדה"ז כאן דע"י האהבה דבכל מאדך "ומזה יבוא לידי ודברת במ כו", שכוונתו להגמ' ביומא י"ט: ומובא להלכה בהל' ת"ת "שתעשה עיקר ולא עראי".

[ולהעיר דבקו"א (פ"ג סק"א) קרוב לסופו נקוט דאפי' לת"ח לדי מחסורו שרי "דלא אשכחן שחיבה תורה לסבול חיי צער", והוי רק ממדת חסידות ע"ש.

ועפ"ז יומתקו הדברים יותר, דאפי' לת"ח תורתו קבע הוא ממדת חסידות. דא"ג: ע"פ כהנ"ל אולי י"ל דלכן נאמר בפ' ראשון ודברת במ כדבר נוסף על ושמנתם לבניך, משא"כ בפ' שניה נאמרה לדבר במ בהמשך א'. דווקא בפ' ראשונה שנאמרה ובכל מאדך יש ודברת במ, וע"ד לאומרו בברכות לה: בשיטת רשב"י, אולי י"ל כע"ז בשיטת ר' ישמעאל. ויל"ע].



הלכה ומנהג

פירוש חדש בדברי רבינו הזקן בהל' ת"ת והערה על המהדורא החדשה

הרב חיים רפופורט

ורב ומו"צ – לונדון, אנגלי'

בקידושין ל, א: "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל, כגון זבולון בן דן [תלמיד שהי' בימיהם. רש"י], שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות. מיתיבי: למדו מקרא אין מלמדו משנה [אין חובת בנו עליו אלא במקרא, מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו. רש"י], ואמר רבא מקרא זו תורה [ולא נביאים וכתובים. רש"י]. כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן שלמדו אבי אביו [ועד היכן נמי דקאמרינן הכי קאמרינן, עד היכן אדם חייב ללמוד תורה בדורותיו, אמר רב יהודה, לבנו ולבן בנו. רש"י], ולא כזבולון בן דן, דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד".

מסתימת לשון הגמרא ופירוש רש"י משמע שאין האב חייב ללמד את בנו כי אם חמשה חומשי תורה ולא ספרי הנביאים והכתובים.

אבל ברמב"ם הל' ת"ת (פ"א ה"ז) פסק: "וחייב ללמדו כו' עד שיקרא תורה שבכתב כולה". ומלשונו, "תורה שבכתב כולה", נראה שגם נביאים וכתובים בכלל. וכ"מ ממ"ש לקמן (שם ה"ב) לענין שליש בתושב"כ ש"דברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן". וכ"כ הב"ח (יו"ד סי' רמה) בדעת הרמב"ם והטור "תורה שבכתב כולה, דלא איצטריך לומר כולה, דמהיכא תיתי לומר דאינו חייב בכללה, אלא בא לומר דאף נביאים וכתובים חייב ללמד בשכר דהכל נקרא בשם מקרא ותורה שבכתב".

ועפ"ז כתב הב"ח שלפי שיטת הרמב"ם והטור זה ש"אמר רבא מקרא זו תורה" אין פירושו כמ"ש רש"י לאפוקי נביאים וכתובים, "אלא לפרש דלא תימא האי מקרא פירושו כמו 'זיבינו במקרא' (נחמ' ח, ח) אלו פסקי טעמים כדאמרינן פ"ק דמגילה (ג, א) אלא כאן פירושו תורה שבכתב, אבל ודאי חייב ללמדו תורה שבכתב כולה אפילו דנביאים וכתובים, ואין צריך לפרש זה דפשוט הוא, ודלא כפירוש רש"י מקרא זו תורה ולא נביאים וכתובים", ע"ש בארוכה.

ויעויין שם עוד בב"ח שמבואר בדבריו דאחר שלימד האב לבנו תורה נביאים וכתובים שוב אינו מחוייב ללמדו בשכר בכה"ג דדחיקא לי' שעתא, אבל "אם אפשר לו חייב לאגמורי" אפילו משנה ותלמוד הלכות ואגדות", ע"ש.

אבל בשו"ע רבינו הזקן (הל' ת"ת פ"א קו"א סק"א) כתב דפירוש הב"ח ד"מקרא זו תורה" אתי לאפוקי "פיסוק טעמים" זו הוא. ועוד דחה שיטת הב"ח שאין האב חייב ללמד את בנו כי אם תושב"כ (עכ"פ בכה"ג דדחיקא לי' שעתא), וכתב שברור הדבר שחייב ללמד את בנו גם תורה שבע"פ, ע"ש.

וכוונת הגמרא במס' קידושין ביאר רבינו בהקדם הברייתא בסוכה (מב, א) והסוגיא בב"ב (כא, א), דתניא קטן ה"יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא, אמר רב המנונא, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב; ק"ש מאי היא, פסוק ראשון". ובב"ב איתא: "אמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותנו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחלה, מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא הי' למד תורה. . . התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. . . ועדיין מי שיש לו אב הי' מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא הי' עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהי' רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע".

ועפ"ז פסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ו): "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל, ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהי' בן שש או בן שבע, הכל לפי בוריו, ומוליכו אצל מלמד התינוקות".

וביאר רבינו דסוגיית הגמרא בקידושין קאי על חיובו של האב ללמד את בנו בעצמו טרם יכניסנו אצל מלמד תינוקות כשהוא בן שש וכמפורש בברייתא דסוכה. ושאלת הגמרא "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה" פירושו, עד כמה חייב ללמדו בעצמו דייקא, ובנידון זה מסיקה הגמרא שאין האב חייב ללמד את בנו בעצמו כי אם מקרא, דהיינו [כפי' רבא] "תורה" בלבדה [לאפוקי נביאים וכתובים]. אבל וודאי חייב האב ללמדו גם נביאים וכתובים, אבל חיובו זה הרי הוא יכול לקיים (גם) ע"י שיכניסנו למלמד תינוקות כבן שש או כבן שבע.

וכתב רבינו שהדברים מבוארים בדברי הסמ"ג (עשין יב) שכתב: "קטן משודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו משה וקרית שמע פסוק ראשון כדאיתא בפרק לולב הגזול, ואח"כ מלמדו מקרא מעט [מעט פסוקים] כדאיתא בקידושין פ"ק ומפרש שם מקרא זו תורה, מלמדו עד שיהא בן שש או בן שבע לפי בוריו מוליכו אצל מלמדו תינוקות".

הרי שהסמ"ג העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל "ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים", אלא ששיכל את ידיו והכניס בא"ד את מאמרו של רבא "מקרא זו תורה", שבוה הראה מקורו של הרמב"ם שבנוסף לפסוקי 'תורה צוה' ו'שמע ישראל' מחוייב האב ללמד את בנו "מעט מעט פסוקים פסוקים", וע"פ סגנונו נמצינו למדים שכוונת רבא אינו אלא כלפי החיוב על האב ללמד את בנו בעצמו השנוי' בברייתא דסוכה, ולא על כללות חובת האב ללמד את בנו תורה שנכלל בזה גם תורה שבע"פ כדמוכח בכ"מ, ע"ש.

ומדי דברו בשיטת הסמ"ג כתב רבינו וז"ל: וטעמו ונימוקו עמו, דאי אפשר לומר כדמשמע לכאורה מלשון רש"י דאין חובת בנו עליו רק מקרא לחוד, דא"כ לענין משנה ותלמוד בנו הוא כאחר ממש, ואמאי נדחית מצות תלמוד תורה לעצמו שהוא חיוב דאורייתא בשביל לימוד בנו כשהוא נבון ומשכיל יותר. ותדע מדאמר רבי יהודה אם היה בנו כו' בנו קודמו בנו דווקא . . אלא ודאי דבלימוד בנו מקיים מצות ולמדתם אותם את בניכם גם בלימוד תורה שבעל פה. ואדרבה עיקר הכתוב קאי אתורה שבעל פה . . ועוד איך יסתום התלמוד נגד הספרי דושננתם לבניך אלו התלמידים כו', ובפרט דרישא דספרי דושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים כו' הובאה בגמרא שם".

וצ"ע כוונת רבינו הזקן במ"ש "ועוד איך יסתום התלמוד נגד הספרי דושננתם לבניך אלו התלמידים"; מה ר"ל בזה?

וראיתי במהדורות החדשות דשו"ע רבינו (הוצאת קה"ת עמ' תמב) שפירשו הגרשדב"ל שליט"א והגר"א אלאשווילי שליט"א, דר"ל דכיון שחייב ללמד התלמידים גם תושבע"פ "מכל שכן שחיוב בנו עליו הוא גם בתורה שבע"פ".

ונראה לבאר כוונת הרה"ג שנכתבו בקיצור נמרץ, דהנה ברישא דספרי איתא "ושננתם לבניך, שיהו מחודדים בתוך פיר, שכשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם בו אלא תהא אומר לו מיד", ובהמשך דברי הספרי איתא "לבניך אלו תלמידיך". והנה בשו"ע רבינו (שם פ"ב ס"ג) איתא שחיוב "ושננתם" אינו אלא בתושב"כ ולא בתושבע"פ "כי תורה שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, משא"כ תורה שבע"פ

המשנה והתלמוד שהן ההלכות בטעמיהן, חייב הוא מן התורה לחזור עליהן כל כך עד שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך בענין שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד יוכל להשיב לו מיד אסור או מותר בלי גמגום, שנאמר ושננתם לבניך, שיהיו דברי תורה שנונים ומחודדים בפיו, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד". וכיון ש"ושננתם" נאמר על תורה שבעל פה, פשוט ש"לבניך", שממנו למדים אנו ש"מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו" (רמב"ם שם ה"ב), נאמר על תושבע"פ. כן נראה לפרש בדבריהם המועטים המחזיקים את המרובה.

אבל לפענ"ד אין דבריהם נכונים, דלפי זה העיקר חסר מן הספר, והו"ל לרבינו להקשות מהמפורש גם בספרי וגם בגמרא דושננתם פירושו שיהיו ד"ת מחודדים בפיו, וזה לא נאמר אלא בתושבע"פ, וכפירוש רבינו הנ"ל.

אמנם האמת יורה דרכו, וכוונת רבינו נראה להוכיח כפירושו [וכפי' הסמ"ג] מהמשך דברי הגמרא בסוגיא דקידושין שם, וז"ל: "ואבי אביו מי מחייב, והתניא, ולמדתם אותם את בניכם ולא בני בניכם, ומה אני מקיים והודעתם לבניך ולבני בניך, לומר לך, שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות. הוא דאמר כי האי תנא, דתניא, ולמדתם אותם את בניכם אין לי אלא בניכם, בני בניכם מנין, ת"ל והודעתם לבניך ולבני בניך; א"כ, מה ת"ל בניכם, בניכם ולא בנותיכם".

ולכאורה צ"ב קושיית הגמרא "ואבי אביו מי מחייב" תמוהה, דמהיכי תיתי דזה שזקנו של זבולון בן דן לימדו מקרא ומשנה וכו' הי' מדין "ולמדתם אותם את בניכם", הרי לא גרע בן בנו משאר תלמידים דעלמא, והרי שנינו בספרי "לבניך אלו תלמידך", ואולי לימד אבי אביו של זבולון בן דן תורה לנכדו משום מצות "ושננתם לבניך – אלו תלמידך" ולא משום מצות הבן על האב?

ומחמת תוקף קושיא זו הוכיח רבינו הזקן שסוגיא זו קאי בחיוב המוטל על האב ללמד את בנו הקטן פסוקי תורה בעצמו (טרם יכנס למלמד) דייקא, וחיוב זה הוא בכלל מצות ולמדתם אותם את בניכם, וכמבואר מלשון הרמב"ם (שם ה"א וה"ו) "קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם . . מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו . . פסוקים פסוקים", ועפ"ז מקשה הגמרא מהא דתניא "ולמדתם אותם את בניכם ולא בני בניכם", וע"ז מתרצת שפיר דס"ל כאידך ברייתא ששנינו "אין לי אלא בניכם, בני בניכם מנין, ת"ל והודעתם לבניך ולבני בניך".

ושמא תאמר שהתלמוד בבלי לא ס"ל כשיטת הספרי ש"מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו", אי לזאת כתב רבינו הזקן "איך יסתום התלמוד נגד הספרי דושננתם לבניך אלו התלמידים, ובפרט דרישא דספרי דושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים כו' הובאה בגמרא שם". ודו"ק היטב בזה.



מנהגי חב"ד הם המנהגים שנהג בהם אדמו"ר מוהריי"צ

הרב ברוך אבערלאנדער

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

אדמו"ר מוהריי"צ: חבל שלא רשמו המנהגים

בשיחת ש"פ וישלח, י"ד כסלו תשי"ד (לקוטי שיחות' חלק כג עמ' 522-523; לקמן כפי שנדפס בלה"ק ב'תורת מנחם' תשי"ד ח"א עמ' 196 עם תיקונים קלים): אומר כ"ק אדמו"ר זי"ע "בשנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין גילה כ"ק מו"ח אדמו"ר ריבוי מנהגים, גם מאותם מנהגים שנהגו בחשאי".

הרבי מזכיר רק ענין כללי וסתמי ש"בשנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין גילה כ"ק מו"ח אדמו"ר ריבוי מנהגים". אמנם בשיחה קודמת, ביום ז' אדר שני תשי"א גילה כ"ק אדמו"ר זי"ע ('תורת מנחם' תשי"א ח"א עמ' 277 ס"א עם שינוי קל) פרטים נוספים: "שאלתי פעם אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות מנהגים²⁶ – למה לא רשמו אותם? והשיב לי: לא היו מונחים בזה. ושאלתי: הרי ישנם ריבוי ענינים הנוגעים לפועל וצריכים לידע איך להתנהג? והשיב: באמת חבל שלא רשמו אותם. ולכן מתחיל מאז, כשראיתי איזה מנהג אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, ציינתי ברשימה, והשייך גם לרבים, הבנתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכדאי לפרסם ברבים".

26 בהנחה באידיש שב'שיחות קודש' (תשי"א עמ' קנ) נאמר כאן: "אודות מנהגים מסוימים". אבל מזהמשך לכאורה משמע שמדובר בכללות ענין המנהגים. ישנם עוד כמה שינויים בין הרשימה ב'תורת מנחם' לבין הנדפס ב'שיחות קודש', ונראה שההנחה שב'תורת מנחם' נעשה ע"פ רשימה יותר מושלמת, כי ב'שיחות קודש' שם חסר גם התשובה שבהמשך: "באמת חבל שלא רשמו אותם".

עיקרי הדברים מופיעים גם ב'ספר השיחות' תש"ד (עמ' 63, לקמן אעתיקו בתרגומו של הרי"מ ב'פרדס חב"ד' גליון 1 עמ' 16): "חסידים הישנים לא נהגו לרשום סיפורים, ואפילו לא מנהגים של בית הרב – מאחר שהם היו מונחים ומסורים רק לענינים פנימיים"²⁷. עוד אמר בשיחת אחרון של פסח ת"ש ('ספר השיחות' קיץ ה'ש"ת עמ' 80): "לאמיתו של דבר היו צריכים לקבץ כל מנהגי כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים זי"ע ולקבוע ספר המנהגים שיהיה שייך ומתאים לחיי היום יום...". והוסיף לומר ('ספר השיחות' תש"ב עמ' 27): "מנהגי ליובאוויטש מיוסדים לא רק על הלכה או הידור מצוה, אלא גם על ענינים רוחניים הנוגעים בנפש. בכוחם להעמיד [את מקיימם] על בסיס של עבודה... שהוא ובני ביתו יוארו ברוח הטהרה שהמנהגים מביאים".

ויש לציין שכמו שהרבי בא אל אדמו"ר מוהריי"צ לשאול למה לא רשמו את המנהגים, עד"ז הוא גם בטענה לחסידים, למה לא התעניינו יותר במנהגים: "פנה לא' מזקני החסידים בטענה, מדוע לא השתדלו יותר לשאול ולברר אצל אדמו"ר מוהריי"צ אודות עניני מנהגים" ('תורת מנחם' תשכ"ט ח"א עמ' 167).

27) ויש להעיר בכעין זה ממה שכתב בזכרונותיו הרב החסיד ר' יעקב לנדא, הרב הראשי של בני ברק ('שמועות וסיפורים' ח"א עמ' 338): "מעשה שהיה כך היה. חדרי בבית דירת קדשו היה ממש מתחת להיכל קדשו בקומה התחתונה... ובכל ערב מלילות ספירת העומר הייתי שומע בחדרי ספירת העומר של כ"ק, והייתי עונה אמן על ברכת כ"ק ושמעתי כל מילה... וכשנשאיתי בחדר כ"ק כרצון קדשו אמר לי: עס איז צוגעקומען א נייער פרק אין חיצוניות. וואס איז, מען דארף הערן ווי יענער ציילט ספירה. ביי אונז איז דאס קיין מאל ניט גיווען, פנימיות פאר חיצוניות האט מען נ[י]ט אוועק גיגען". וראה עוד זכרונותיו של הרב לנדא שב'היכל הבעש"ט' (גליון טו עמ' קה). ובארוכה מבוארת דעתו של אדמו"ר מוהרש"ב ב'ספר השיחות' (קיץ ה'ש"ת עמ' 82-83).

על יחסם של החסידים הזקנים למנהגים יעיד מה שכתב לי הרה"ג ר' חיים רפפורט: "זכיתי להכיר איש חסיד ופנימי, ה"ה הרה"ח ר' זלמן סריברנסקי ז"ל באוסטרליא שלמד בשעתו בתומכי תמימים אצל אדמו"ר מוהרש"ב והיה 'עם הארץ' גמור בעניני מנהגים, וכמדומני שגם ציציתיו בטלית גדול לא היו לפי סידור אדה"ז. אבל לאידך גיסא הרה"ח ר' יצחק דובאוו ז"ל (גם הוא למד בתומכי תמימים) היה מקפיד מאד על האמור בס' המנהגים, אבל כאשר בא איזה שפיץ חב"ד וניסה לבטל מנהג אמירת אקדמות בבית הכנסת שלו חרה אפו עד מאד והכה על הקדקדו".

איך נהגו בלויבאוויטש בברכת שהחיינו בפורים ביום

כאמור, לא היו החסידים מונחים במנהגים, ואף לא כל כך ידעו איך נהגו בלויבאוויטש. יעיד על זה המבואר לקמן.

אודות הברכות שעל קריאת המגילה בפורים כותב אדה"ז בסידורו: "ואין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום". וכתב ע"ז רא"ד לאוואטו בספרו 'שערי תפלה' (שער מז' ס"ב): "וזה מקרוב נדפסו פסקי דינים מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל [בלקוטים שבסופו, עמ' 814 במהדורת קה"ת החדשה] וכתב אעפ"י שאינו כדאי כו' אך תורה היא כו' ומסיק לו יהא אם הוא ספקא דדינא יכולים לברך שהחיינו, שבברכת שהחיינו אינו עובר על לאו לא תשא... עכ"ל. ולמעשה אין לשנות מן הלכות קבועות שקבע אדמו"ר בסדור... כי בפסקי דינים הוא רק בדרך שקלא וטריא ולא להלכה קבוע".

אמנם במהדורה בתרא שלו ב'שער הכולל' (פמ"ז ס"ב) הוסיף לכתוב: "והנה בשערי תפלה כתבתי שאין לשנות ממה שכתב אדמו"ר בסדור, אבל אח"כ נתברר בברור שאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל הנהיג לברך גם ביום ברכת שהחיינו ושכן מצאו בכי"ק על גליון סדור אחד²⁸, ומסתמא אינו חולק על מורו זקנו אדמו"ר הזקן, אלא ודאי שמה שכתב אדמו"ר הזקן 'ולא ביום' היינו שלברכת שהחיינו ביום אין הכרח מן הגמרא וקבלת האריז"ל ואין זה שייך לפסקי הסדור הזה, ומ"מ למעשה מאחר שבברכת שהחיינו אינו עובר על לא תשא דהיא ברכת הרשות מהראוי לצאת גם דעת הפוסקים לברך שהחיינו גם ביום...".

הרי לנו מכל זה דאפילו בעניני הלכה לא ידעו החסידים איך נוהגים בלויבאוויטש. ועל אחת כמה וכמה בעניני מנהגים.

אבל למרות כל זאת קבע הרבי בשיחה (תורת מנחם' תשמ"ח ח"א עמ' 245): "...אף שלכאורה אין זה סדר 'לחקות' את הנהגת הרבי בכל עניניו – הרי, ראינו גם אצל חסידים הראשונים שבענינים הקשורים עם דיוק וזהירות יתירה וכיו"ב שראו אצל הרבי, היו גם הם נוהגים כן".

28 וראה עוד בענין זה הנעתק ב'אוצר מנהגי חב"ד' לפורים (עמ' רסח-ער), והנעתק שם (אות קלו) מ'המלך במסיבו' (ח"א עמ' קכו) [להעיר שב'תורת מנחם' (חלק מט עמ' 292) קיצר מאד כאן. וראה עוד 'שיחות קודש' (תשכ"ז ח"ב עמ' 394)] ו'ספר השיחות תשמ"ט' (ח"ב ריש עמ' 739).

מנהגי אדמו"ר מוהריי"צ נקבעו כמנהגי חב"ד

אציג בזה כמה דוגמאות על מקורות של המנהגים שהרבי פירסם ב'רשימות':

* ליל ראש השנה: "קודם תפלת מעריב - אמירת תהלים" (ספר המנהגים 'עמ' 56) - השווה 'רשימת היומן' (עמ' קנט) מהנהגת אדמו"ר הריי"צ בראש השנה תרצ"א: "קודם תפלת מעריב (לילה הא') אמר תהלים בבית המדרש".

* "מהדרין לאגוד הלולב בסוכה ובערב יום טוב" (ספר המנהגים 'עמ' 56) - השווה 'רשימת היומן' (עמ' קסב) מסוכות תרצ"א: "אוגד הלולב בסוכה דוקא. ומקפיד לאוגדו ערב יו"ט".

* סוף הלל: "הנוסח שאומרים הוא: יהללך ה"א כל מעשיך, בהשמטת תיבת 'על'" (ספר המנהגים 'עמ' 36) - השווה 'רשימת היומן' (עמ' תיט) מפסח תש"ב: "בסוף הלל: אינו אומר כל מעשיך".

על-פי הנ"ל מתברר שהמנהגים שהרבי פירסם הם בעצם רק אותם המנהגים שהרבי ראה אצל חמיו אדמו"ר מוהריי"צ, ורשמו ביומנו בשעתו, ושוב קבעם בדפוס לדורות. הנה בעוד שבתחילה הם נקראו רק בשם סתמי: "רשימת מנהגים" וכיו"ב, הרי שכשנאספו בספר נקבע שמו ל"מנהגי חב"ד". מעתה נקבע באופן ברור שמנהגי אדמו"ר מוהריי"צ הם מנהגים עבור כלל חסידי חב"ד²⁹.

* * *

מנהגי חב"ד באה"ק שהיו שונים ממנהגי אדמו"ר מוהריי"צ

כתבי הרב א"ח נאה מקור למנהגי חב"ד שהם שונים

בהערות ל'קצות השלחן' (סוף ח"א עמ' פז, ב בשוה"ג - בדפוסים האחרונים), מסביר הרב אברהם חיים נאה מירושלים בעצמו את שינויי המנהגים החב"דיים שנמצא לפעמים בכתביו: "...מנהג אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע שלא לעשות 'שין' על גב היד, ובקצות השלחן שנדפס שנת פור"ת [סי' ח סי"א] כתבתי ש[יכרוך]... כריכה אחת על פרק האמצעי, ואח"כ שתי כריכות על הפרק התחתון (הסמוך לכף היד) וכורך

29) אמנם כבר הבאתי לעיל שכבר בשנת תש"ב הכין הרבי לפרסום חוברת "מנהגי חב"ד - דינים ומנהגים".

המותר על כף היד ו]נוהגין לכרוך על גב היד כעין שין, וכתב ע"ז בס' אשכנזא דרבי צד 49 וז"ל אבל במח"כ לא דק בזה, דאף שבאמת הרבה נוהגין כן, אבל מנהג חב"ד אינו כן רק עושין כצורת דלית הפוך, והרי כן מפורש הוא גם בהגהות רנ"ע על הסידור [שו"ת תורת שלום סי' ד ד"ה הלכות תפילין] בשם אביו הק' נ"ע כנ"ל עכ"ל. אבל באמת הטעם שכתבתי לעשות 'שין' לא מפני לא דק ח"ו, אלא שבשנת תרפ"ו, בזמן הדפסת החלק א, כן נהגו אז כל אנ"ש חב"ד בעה"ק חברון ת"ו ובעה"ק ירושלם ת"ו, עפ"י מסורת ממנהג אבותיהם חסידי חב"ד בערי רוסיא, עד ערך שנת תרפ"ז שאז נודע לי שישנם הגהות על הסידור מאדמו"ר הרש"ב נ"ע, ויגעתי הרבה עד אשר השגתי העתקה מההגהות... והדפסתי אותם בשנת תרפ"ח בקצות השלחן ח"ב דף ק"ג כדי לזכות הרבים, ועל ידי נתפרסמו בין אנ"ש דאה"ק ת"ו... ובחנים תפס עלי". הרי לנו דוגמא על מנהג כריכות התפילין שעל האצבעות ושעל כף היד, שהרב נאה פירסם מה ש"נוהגין" בזה בחב"ד, כי כך נהגו חסידי חב"ד בחברון ובירושלים, שלא הכירו את מנהג חב"ד שנמסר ע"י אדמו"ר מוהרש"ב.

הרב נאה העיר לרבי לפי מנהג חב"ד שבירושלים

הרא"ח נאה העיר להרבי בשנת תשי"ב בקשר להתרת נדרים, וכך הרבי ענה לו ('אגרות קודש' חלק ה עמ' קט אות ב): "מה שכתב בענין התרת נדרים שכמדומה לו שצ"ל ג"כ יה"ר מלפניך, וכותב שכן נוהגים. הנה המנהגים שנדפסו בהקונטרס הם ע"פ הוראה מפורשת של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, וכן שמעתי ממנו בעצמו. שלא היה אומר יה"ר הנ"ל. וזהו ג"כ הוראה מפורשת של כ"ק אביו (מוהרש"ב), וכמו שנדפס בסידור תהלת ה' תרע"ח בראסטאוו, שלא נדפס שם אלא שמעו נא רבותי, הכל יהיו מותרים, הרי אני מוסר מודעה, כולם יהיו מותרים".

תשובת הרבי מאד ברורה: לדעת הרבי אחרי שישנו באיזה ענין מנהג והוראה מאדמו"ר מוהרש"ב ומוהריי"צ, אין להתחשב כלל במנהג שראה הרב נאה בירושלים.

וכדאי לעמוד על החידוש בדברי הרבי. פשוט שכשהרב נאה כתב להעיר על המנהג שהרבי רשם ב'רשימת המנהגים', שבכל זאת אולי עדיף לעשות אחרת, ומציין: "שכן נוהגים", אין כוונתו שכך נהגו הפרושים והספרדים וכיו"ב, שהרי אין מזה ראיה כלל על מנהג חב"ד. ועל כן נראה ברור שהוא בא לציין שכך נוהגים חסידי חב"ד במקומו (באה"ק ובירושלים). ובאם כך תשובת הרבי בא ללמד, שאין להתבסס על מנהגים שנהגו בהם חסידי חב"ד בקהילות שונות, כיון שאין הם מתאימים להוראת אדמו"ר מוהריי"צ.

האם לשמר את מנהג חב"ד שבירושלים?

אמנם יש להעיר שבמכתב להרב שלמה יוסף זיין מירושלים ('אגרות קודש' חלק יט עמ' רפא) הרבי כותב בנימה קצת שונה: "במ"ש אודות מנהגי הגבה וכו' – כנראה ממכתבו כבר הנהיגו זה בביהכ"נ איזה פעמים, ובטענה שכן נוהגים בביהכ"נ בו התפלל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. – והנה אף שלכתחלה אולי צדקו טעמי כת"ר לשלילת שינוי המנהג, ובפרט שכן נהגו זקני אנ"ש בדורות שקדמו בבואם לאה"ק ת"ו. אבל הבעיא עתה – האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאינו, אפילו באם מתבטא היא ביותר על המדה... להחזיר עתה המנהג לכמו שהיה הרי זה מחליש העמדה שצריך להשתדל להתנהג במנהגי ביהכ"נ של כ"ק מו"ח אדמו"ר".

משמע שהרב זיין תמך בדיעה שיש להמשיך ולשמר את המנהג שנהגו בו חסידיו חב"ד בירושלים, אפילו באם זה שונה ממנהגי חב"ד שנהגו בו אצל אדמו"ר מוהריי"צ. הרבי אינו שולל עמדה זו מעיקרא (אם כי אינו מסכים אתו למעשה), אבל בו בזמן אינו סובר שאותו מנהג נחשב כמנהג חב"ד מקורי, אלא "שכן נהגו זקני אנ"ש בדורות שקדמו בבואם לאה"ק ת"ו".

בהמשך אגרת הנ"ל להרב נאה (אות ד) כתב הרבי: "מה ששאלתי בנוגע להסדר דאמירת סליחות בצום גדליה, כוונתי היתה לדעת איזה פזמונים אומרים וכמה פעמים א-ל מלך וכו'... ואולי יש בזה מנהג מקובל מזקני אנ"ש באה"ק ת"ו, ות"ח מראש אם יודיעני עד"ז". הרי לנו שהרבי החשיב מנהג המקובל מזקני אנ"ש באה"ק, וכל הסיבה למה הוא לא קיבל את מנהג אמירת יהי רצון שבסוף סדר נזיפה, הרי זה כיון שזה שונה ממנהג והוראת אדמו"ר מוהריי"צ.

ומעתה יוצא שכדאי לשים לב למנהגים שנמצאים בכתבי הרב נאה, ששונים ממנהגי חב"ד שנקבצו ב'ספר המנהגים', שהרי הם מנהגים שנהגו בהם אנ"ש חסידיו חב"ד שהגיעו מקהילות ומחצרות חב"ד השונות.

ההגהות של הרבי ל"לוח כולל חב"ד"

והנה בשלהי שנת תשי"ב שלח הרב נאה להרבי את הלוח (קיר) שהכין עבור שנת תשי"ג, כדי שהרבי יגיהו. והרבי אכן הגיהו ותיקן הרבה מאוד מנהגים שבלוח 30. נדמה לי שר' יהושע היה הראשון שגילה את החומר היקר הזה, ופירסם צילומים של חלק מההגהות ב'פרדס חב"ד' (גליון 1 עמ' 21, 35, 41, 45, 49), משולב בתוך ה'מנהגים והנהגות'. ושוב פירסם הרש"ב לויין צילום ברור וקריא ממנו בספר 'מבית הגנוזים' (עמ' רנב-רנג).

וכיון שהלוח נערך "ע"פ נוסח האר"י ומנהג אנ"ש חסידי חב"ד ההולכים לאור תורת אדמו"ר הזקן נבג"מ זי"ע" (וכפי שכתב כבר בראש הלוח שנת תרפ"ו, צילומי ב'נודע בשערים' עמ' 296) 31, מסתבר שכל המנהגים שנכללו הם כאלו שנהגו בהם חסידי חב"ד. והרי הרב נאה בעצמו אבותיו היו מגדולי החסידים והיה בן בתו של החסיד ר' בערל קאליסקער, שהיה שד"ר וחוזר של ה'צמח צדק', ובאה"ק הרי חיו במשך דורות

30 יש להעיר על ענין פלא ב'לוח' שפסק דלא כאדה"ז בשלחנו. זה נמצא ב'לוח הכולל' לשנת תשע"ד לפני חג הסוכות בקשר לעירוב תבשילין: "ואם שכח יניח ביום א' דיו"ט על תנאי ובלא ברכה (כן הכריע להלכה בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כ"ו. ועי' שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקכ"ז סכ"א) – כוונת הציון לשו"ע אדה"ז פשוט מאד: אדה"ז שם כותב בפירושו: "ומברך עליו אקב"ו על מצות עירוב", והרב נאה מפנה לשם שלא יחשוב הקורא שנעלם ממנו דברי אדה"ז, אלא שידע מדברי אדה"ז, אלא שהעדיף את דברי ה'תורת חסד' על דברי אדה"ז.

כשנעיין בדברי ה'תורת חסד' שם נגלה שבכלל לא מביא דברי אדה"ז, אלא שחולק על דברי ה'מגן אברהם' (שם סקכ"ה), כיון שמצא בדברי "הגהות הסמ"ק לרבינו פרץ שהיה פוסק קדמון" שלא לברך, "והאחרונים לא ראו את דבריו... בודאי לא היה חולק[ים] עליו". אינני יודע האם יש מקרה דומה להנ"ל, שדוחים את פסק אדה"ז (המבוסס על המג"א), כיון שאחד הראשונים חולק על זה. ובחפשי ראיתי ב'נטעי גבריאל' (יו"ט ח"ב פרק פה סעיף יד) שמביא פסק אדה"ז שמברכים, ומציין שכן פסק גם בשו"ת 'לבושי מרדכי' (אר"ח תנינא סי' קלא אות ב).

והשאלה: למה החליט הרא"ח נאה לפסוק כאן דלא כאדה"ז? האם פסק זה מקובל על אנ"ש חסידי חב"ד היום שבכל דבר פוסקים כאדה"ז אפילו כשיש חולקים? ובאם זה לא מקובל, אז למה לא מעדכנים את ה'לוח'?

וכן ישנם בו פסקים שלא כמו שהורה כ"ק אדמו"ר זי"ע, כוונתי כאן לדיני קידוש החמה שחל בערב פסח. ב'לוח' כתוב: "עבר רביע היום יברך בלי שו"מ עד חצות", אבל הרבי הורה ב'סדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד" (לקוטי שיחות' חלק כב עמ' 201 אות ב): "ובדיעבד עד חצות", ועם שם ומלכות. בלוח הוא מסופק האם נשים יברכו, ומביא שתי דיעות, והרבי הורה (שם עמ' 202 אות ז): "מנהגנו שגם הנשים מברכות וברוב עם", ועוד.

31 אלא שיש להתפלל מה שכתבו שם (עמ' 293): "לקראת ראש השנה (תרפ"ה לערך) יצא לאור העולם לוח מנהגים החב"די הראשון", בשעה שנראה ברור שהלוח הראשון הופיע רק לקראת שנת תרפ"ו.

קהילות של חסידי חב"ד בחברון, בירושלים ועוד, ואם כך עמדו לרשותו מקורות מצוינים של מנהגים³². ומעתה מה שהרבי הגיה ותיקן שם, הרי זה מלמד רק שרצה שכל המנהגים יתאימו למנהג אדמו"ר מוהריי"צ, ולשיטתו הכללית ש"בהמנהגים... אינני רואה מקום בזה לחלק בין אה"ק ת"ו לחו"ל" (אגרות קודש' חלק י עמ' רצו), אבל ודאי כשלעצמו מקורם טהור ומוסמך. ואולי יש גם לדייק בלשון שכתב הרב נאה בראש הלוח: "מנהג אנ"ש חסידי חב"ד"³³, הרי שיש בהם גם מנהגי חסידים, ולא רק מנהגי רבותינו נשיאינו.

והי לך את מה שכתב הרי"מ ז"ל על ה'לוח' (כרם חב"ד' גליון 1 עמ' 16): "זאת למודעי כי ב'לוח כולל חב"ד' חלו שינויים במשך השנים, ומה שכתבתי בפנים בשם 'לוח הכולל' הכוונה ללוח דשנת תשי"ג³⁴ (והוא משקף את מנהגי אנ"ש בירות"ו, שחלקם בוודאי עלו אתם מן הגולה, וכשנפתטה ההנהגה על-פי ספר המנהגים בטלו בדרך-כלל המנהגים הישנים)".

וזה מה שמצאתי בדברי הרבי ב'תורת מנחם' (תשכ"ט ח"ב עמ' 95): "...מפורש להדיא בלוח של כולל חב"ד בירושלים... והיינו, שכן הוא המנהג בירושלים מכמה דורות...". ובפשטות כוונתו ג"כ לא למנהג ירושלים הכללי, אלא למנהג חב"ד בירושלים.

32 ולהעיר גם ממה שכתב המשפיע הרב מנחם זאב הלוי גרינגלאס, באגרת ג' שבט תשל"א, להרי"מ (תשורה' תשע"ג עמ' 90): "אולי כדאי שתתראה עם הרה"ג כו' מו"ה ברוך נאה שי' בירות"ו – כנראה שידועים לו הרבה מנהגים וכו' מקבלה מאביו וקניו ז"ל רבני חב"ד מדור דורות".

33 ועל דרך מה שנכתב ב'שער' ה'מחזור' (מהדורת קה"ת תש"ט): "כפי הנהוג אצל החסידים המתפללים בסידור האריז"ל נוסח רבינו הקדוש כ"ק אדמו"ר מלאדי נ"ע זיע"א בעל התניא והשו"ע". דיוק הלשון שם בא ללמד, שאין לייחס בחירת הפיוטים הנאמרים לרבותינו נשיאינו, אלא שהיה "מסורת בעל-פה מקובלת בין החב"דיים איזו מהפיוטים לומר ואיזו – והם הרוב – לדלג" (הרב שלמה יוסף זוין, 'סופרים וספרים, מדרש וזהר ועוד, עמ' 361). ראה עוד מה שכתבתי בספר 'הסידור' (עמ' רצב-רצט).

34 אין זה אלא פליטת קולמוס, שהרי דוקא ה'לוח' דשנת תשי"ג (וכל מה שבא אחריו) הופיע בדפוס רק אחרי שהרבי הגיהו ושינה בו הרבה מנהגים שנהגו בו מלפנים חסידי חב"ד בירושלים. וצריך לתקן: "ללוח שלפני שנת תשי"ג".

דוגמאות של כמה מנהגים על פי כתבי הרב נאה

ומעתה בא נבדוק כמה מנהגים לדוגמא³⁵:

* "במענה לשאלה למה לא נוהגים להדליק נר להזכרת נשמות, כמובא בלוח כולל חב"ד – אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: לא ראיתי שכ"ק מו"ח אדמו"ר נהג כן" ('תורת מנחם' תשכ"ט ח"ג עמ' 231).

* הרב זוין (שם עמ' 362-361) העיר: "יש להתפלא קצת, שבליל יום הכפורים שחל השנה [=תש"ד?] בשבת, רשם לומר אחר שהחיינו 'מזמור שיר ליום השבת'. והרי ב'שער הכולל' שבסידור 'תורה אור' (פי"ז [אות ו]) כתב, שאדמו"ר הנהיג בשבת שחל בו יום כפורים להתחיל 'מזמור לדוד הבו' ולומר כל שירת 'לכה דודי'. אף הרב חיים אליעזר ביחובסקי, שבמהדורה הראשונה [של המחזור החב"די] כתב: 'ע"ד קבלת שבת צריך בירור אם אומרים', חזר וכתב במהדורתו השנייה, שנתברר לו שאומרים" (ראה גם 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' רו-רז). דייק הרב זוין בלשונו, שאין זה אלא "פלא קצת", שהרי להרב נאה מנהג אחר בזה!

* ב'לוח' תשי"ג הנ"ל ביום השבת, א' תשרי במנחה, לאחר קריאת התורה כתב הרב נאה: "כשמגיע עם הס"ת סמוך להיכל אז מתחיל הש"צ החצי קדיש לפני התיבה, וכן בכל פעם שקורין [בשבת] במנחה, עי' קצות השלחן ח"ג סי' צ"א". הרבי מחק את הדברים וכתב בגליון: "תיכף לאחר הקריאה מתחיל הש"ץ במתינות חצי קדיש ומשתדל לגומרו בהכנסת הס"ת לארון הקודש".

המעייין ב'קצות השלחן' שם ('בדי השלחן' סק"ד) יגלה שיש כאן שני אופנים איך לפרש מה ש'הנהיג אדמו"ר [הזקן] בשבת במנחה' בקשר לאמירת הקדיש. והרב נאה מעיד ש"כן ראיתי נוהגים" כפי מה שהוא כתב³⁶, אלא שהרבי הכריע כפי הפירוש השני

35 ראה עוד 'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי עמ' רמב-רמג אות רפא) אודות מקום התקיעה במוצאי יוה"כ פ.

36 וכך רשמו (בשנת תשט"ו לערך) גם במנהגי בית כנסת חב"ד בשכונת שערי חסד ('התקשרות' גליון רב"י עמ' 18): "הכנסת הספר תורה על ידי המגביה בעת אמירת הקדיש לפני תפילת העמידה". ובשוה"ג (הערה 30) צוין שכך נהגו בישיבתו של המשפיע הרה"ח ר' חיים שאול ברוק ז"ל. כששלחו את רשימת המנהגים להרבי מחק הרבי את המלים "על ידי המגביה", והקיף את המלים "בעת אמירת הקדיש לפני תפילת העמידה", והעיר: "לא זהו הדיוק". בהערה שם לא הבינו כוונת הרבי, והסבירו: "לא זהו הדיוק דהיינו שהעיקר למהר בהכנסה לארון, ואין נ"מ מי המכניס". ופשוט שהכוונה כנ"ל בפנים.

"ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר" (אגרות קודש' ח"ג עמ' קלח אות יא, ומשמ ב'ספר המנהגים' עמ' 34). ומקור הדברים ב'רשימת היומן' (עמ' תטז) משבט תש"ב, ושם מוסיף מה שסיפר אדמו"ר מוהריי"צ ש"כן היו נוהגים כשהתפלל מנין בחדר אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע".

* ב'לוח' שם ליל א' דראש השנה, לאחר יוכלו ומגן אבות: "(ומנהגנו בא"י לומר לדוד מזמור פסוק בפסוק לפני קדיש תתקבל), קדיש תתקבל, מזמור ד' רועי, חצי קדיש, ברכו, לדוד מזמור, עלינו". הפרטים כאן נרשמו על-פי המנהג שנתפרסם ב'היום יום' (א' תשרי): "לדוד גו' הארץ ומלואה גו' – קודם עלינו". אמנם הרב נאה ציין בסוגריים גם את מנהג חב"ד באה"ק שאומרים 'לדוד מזמור' לפני קדיש תתקבל, וכמפורש בסידור אדה"ז: "בליל ר"ה ויוהכ"פ קודם קדיש בתרא אומרים לדוד מזמור".

אך הרבי הגיה את ה'לוח' ושינה את הסדר: "לדוד מזמור (ומנהגנו בא"י לומר פסוק בפסוק), קדיש תתקבל, מזמור ד' רועי, חצי קדיש, ברכו, עלינו". וזה מיוסד על ה'משנה אחרונה'³⁷, כפי שמופיע ב'רשימת המנהגים' (ספר המנהגים' עמ' 56): "לדוד מזמור גו' הארץ ומלואה – קודם קדיש תתקבל". ומעתה המנהג באה"ק שונה רק בפרט אחד, ששם אומרים את זה פסוק בפסוק.

אני מתפלא שלמרות חשיבותם הגדולה נדפסו עד היום ההגהות והתיקונים של הרבי ל'לוח' (וכן גם התיקונים הנוספים שנתפרסמו ב'פרדס חב"ד' גליון 16 עמ' 19) רק בצילום, בלי פיענוח והסברים. ועוד יש להצטער, שלפנינו רק עמוד אחד של ה'לוח קיר', מתחיל מתחילת השנה ועד לאמצע חודש כסלו, והמשך, מחצי כסלו ועד סוף השנה, נעלם ואינו בנמצא לעת עתה.

37 ישנם כמה וכמה מנהגים של אדמו"ר שנשתנו, ראה 'ספר המנהגים' (עמ' 73 הערה 4) לגבי הכפלת מלים בקריאת המגילה: "על פי הכתוב כאן צריך לתקן גם ב'היום יום' ע' לז"; 'אגרות קודש' חלק כא (עמ' צח) אודות אכילת התפוח בתחילת הסעודה בליל ראש השנה. ואכן ישנם כמה וכמה מנהגים שתוקנו בהוצאות החדשות של 'היום יום' לעומת הנדפס בדפוס הראשון בשנת תש"ג-תש"ד ואכמ"ל. ראה עוד לגבי אמירת 'שלום עליכם' ואשת חיל' ביו"ט שחל בשבת ושבת חוה"מ ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי עמ' עד). ולהעיר מ'אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ (חלק ב עמ' שח-שט): "לעולם בדבר המסופק אצלי אני עושה פעם כך ופעם כך שלא לעשות קביעות בזה".

עוד מקור למנהג חב"ד שונה בענין איגוד ההדסים והערבות שבלולב

לאחרונה גיליתי עוד מקור חשוב³⁸ למנהג חב"ד שונה שנהגו בירושלים.

הגאון ר' עקיבא יוסף שלעזינגער (תקצ"ז-תרפ"ב) עלה לארץ ישראל, מפרעשבורג עירו של ה'חתם סופר', בשנת תר"ל, והיה גר בירושלים, לאחרונה נתפרסם כרך נוסף מספרי השו"ת שלו, בשם 'שו"ת רבי עקיבא יוסף' (או"ח ח"ב סי' תיח), וכך הוא כתב שם: "בענין כריכת הלולב עפ"י האריז"ל שנותנים הדס מימינו והדס משמאלו ושני ערבות אחד מימין ואחד משמאל, נהגו פה בקהל חסידים ליתן ב' הערבות בפנים ועליהם ההדסים... אמנם בקהל חסידים עפ"י האדמו"ר מחב"ד משימים ג' הדסים בפנים והערבות מבחוץ אחד מכאן ואחד מכאן. וכן מסתבר דאיך ס"ד שיהיה חג"ת מלבוש נה"ם... ע"כ נראה הלכה כהאדמו"ר שהם הרבים, ואני ג"כ עשיתי כן... על כן השמרו ברוחכם לנהוג או כהרמ"א [ברמ"א לא נמצא כלום מזה, וכנראה הכוונה לשל"ה בשם מטה משה שהובא ב'מגן אברהם' סי' תרנא סק"ד] או כהאדמו"ר מחב"ד זצ"ל".

בשוה"ג שם העיר המו"ל (הערה א): "...כנראה כך היה מקובל בידם מהאדמו"ר, כי בשו"ע הרב אין שום משמעות לזה. ואולי כיון שבפסקי הסידור כתב תחילה סדר הנחת ההדס ואח"כ סדר הנחת הערבות, משמע שהסדר הוא בדוקא, מתחלה ההדסים ואח"כ הערבות וצ"ע". ולא מצאתי חבר למה שרשם כמנהג חב"ד.

וב'ספר המנהגים' (עמ' 66) כתב הרבי: "משתדלים שהערבות לא יראו כל כך", ויש לעיין מה הכוונה בזה, וכדלקמן.

דהנה יסוד מנהגינו הוא מה שכתב אדה"ז בסידור, על יסוד המבואר ב'מגן אברהם' (שם) מכתבי האריז"ל, "לאגוד ג' הדסים אחד בימין הלולב ואחד בשמאלו ואחד באמצע, וב' ערבות אחד מימין ואחד משמאל". ונסתפק בזה בשו"ת 'שפתי אברהם' (סי' יב) לבן אחיו של ה'חידושי הרי"ם' מגור: "ומאז חפשתי בספרים לראות אם כתב באיזהו מקום אם ההדסים סמוכים ללולב והערבות סמוכים להם, או שיהיו הערבות סמוכים להלולב והדסים סמוכים להם. ולא מצאתי בשום מקום כתוב בזה בפע"ח, וכן במג"א ובאחרונים לא מצאתי שום רמז לזה" עיי"ש מה שהכריע בזה מדעתו. ודנו בזה

(38) בנוסף למה שכתבתי ב'הערות וביאורים' גליון תשפ עמ' 21-22.

בהרבה ספרים, ראה מאמרו של הרב נתן פערלמאן ב'בית אהרן וישראל' (גליון קפא עמ' קנז ואילך, ובפרט בהערה 28 ועוד) שאסף בענין זה הרבה מקורות.

והנה בדרך כלל מקובל לבאר המבואר ב'ספר המנהגים' "שהערבות לא יראו", שהכוונה בזה שהערבות יהיו מבפנים סמוכים ללולב וההדסים מבחוץ, אמנם אין זה מבואר בפירושו, והרי אפשר לפרש את זה כפי המבואר ב'דשימות היומן' של כ"ק אדמו"ר זי"ע (עמ' רסב): "אדמו"ר נ"ע נטל שלשה עשר הדסים בלולבו... הערבות... מחביאם בתוך ההדסים", ומשמע בפשטות שהערבות לא היה שם סמוכים ללולב אלא בין ההדסים.

[ומצאתי בספר 'פרדס אליעזר' (סוכות ח"ב עמ' צד סוף הערה 83) שהזכיר מנהג כמה צדיקים ש"הערבות ערבבו והבליעו בין בדי ההדסים", אלא שהוא מציין שזה מובא "להלן", ולא מצאתי שם מקורות מנהג זה. וב'נטעי גבריאל' (ד' מינים עמ' קנח הערה ז) כתב: "ובשיטת האריז"ל יש כמה מנהגים באופן האגודה, ראה להלן בחלק הציורים", ובמהדורה שתח"י (ירושלים תשס"ב) לא מצאתי ציורים.]

בענין אמירת תחנון אחר פסח שני

ב'שו"ת רבי עקיבה יוסף' שם (סי' שכו) כתב: "ואשר אין אומרים תחנון אחרי פסח שני, והם תולין במה דאיתא ברעיא מהימנא פרשת בהעלותך דתרעין פתיחין כל הני ז' יומא... ושאלתי את תלמידי הרב חסידי חב"ד, ואמרו לי שהם אומרים תחנון בימים אלו, א"כ אין לנו לזוז מן השו"ע, ואין זה אלא דעת יחידאי, ואין אני מרנן על קדושים שנהגו שלא לאמרו, כי אם אנן בדידן והלכה כרבים והוא השו"ע".

* * *

הרבי החשיב מנהגי החסידים השונים, אבל לא סמך עליהם

בהתוועדות ש"פ נח תשכ"ז ('שיחות קודש' תשכ"ז ח"א עמ' 121) ציין הרבי, שכדאי גם לאסוף ולרשום מנהגי של זקני החסידים: "...אויף איינזאמלען די אלע מנהגים וועלכע זיינען פארבונדען מיט א פסק הלכה", ומזכיר בנפרד "מנהגים פון חסידים ראשונים וואס מען קען זיך אויף זיי פארלאזן... מנהגים פון רביים צי

חסידיים³⁹. ומסתבר שבקשה זו קשורה להופעת 'ספר המנהגים' באותם הימים. דומה לזה כתב הרבי להרב לנדא באופן תקיעת ה'שברים' ('אגרות קודש' חלק כ עמ' לט): "סוף סוף – איך נהגו בביהכנ"ס דחב"ד בכ"מ [= בכמה מקומות? בכל מקום?], בהנוגע לשברים?".

אבל למרות חשיבות המנהגים הללו, לא סבר הרבי לסמוך עליהם למעשה, וכפי שכתב להרב גרינגלאס ('אגרות קודש' חלק טו עמ' שיח): "בודאי ימשיך גם ברשימות מנהגי חסידים המפורסמים, אשר אף שנמצא בהם ענינים שאינם מקובלים ומהם גם שנוהגים בהיפך, בכל זאת נהניתי מכמה ציונים שבהם, ועוד חזון למועד לכתוב עד"ז".

הוראה נוספת בקשר לרשימת המנהגים כתב הרבי שם: "בהנוגע... צ"ע אם יש בזה קבלה מוגדרת ומפורטה ומוחלטה, ובמקום ספק, שב ואל תכתוב עדיף..." , כלומר כל מנהג שיש בו ספק עדיף לא לפרסמו.

גם מנהגי הרבי הם לפעמים שונים מ'ספר המנהגים'

לסיום אוסיף עוד הערה אחת, חשובה.

הרבי השקיע ב'רשימת המנהגים', בהגהת ה'לוח' וכן העיר לאנ"ש אודות המנהגים, הכל מתוך רצון "שיהיו כולם [=כל אנ"ש] בהנהגה אחת... למען לא יחצו העם לשני מחנות וכו'" ('אגרות קודש' חלק ו עמ' סה באגרת להרב נאה)⁴⁰, ובכל זאת היו הרבה מנהגים שבהם הוא בעצמו לא נהג כפי מנהגי חב"ד, מנהגי אדמו"ר מוהריי"צ.

39) ולפלא שב'תורת מנחם' (תשכ"ז ח"א עמ' 241) נשתנה קצת המשמעות, כי נשמטה ההדגשה על מנהגים של חסידים, וזה נהפך ל"דברי ימי חסידים הראשונים ברי-סמכא".

40) ומענין לענין כדאי להעתיק הוראת הרבי ('אגרות קודש' חלק ז עמ' שמח, משנת תשי"ג): "אין לנגוע במנהגיהם [=של הספרדים], הם הטובים שקבלו מדור דור, בכ"ז יש מנהגי חב"ד שצריכים להודיעם ע"מ שינהגו כן מבלי לנגוע במנהג הספרדים" (ועד"ז ראה שם עמ' שמז, חלק י עמ' ה, כו). ועד"ז אמר הרבי בשיחה ('תורת מנחם' תשד"מ ח"ב עמ' 682-683, 'לקוטי שיחות' חלק כה עמ' 376 ס"ג): "הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר לשלוחים שנסעו לאחר מלחמת העולם השני' למדינות שבהם דרו אחינו הספרדים (מרוקו, תוניס וכיו"ב) – שתפקידם לסייע ולעזור להם, לעסוק בהפצת היהדות, הפצת התורה והפצת המעיינות, אבל לא להתערב במנהגים המקובלים בקהילות קדושות אלו, הן בנוגע לנוסח התפילה, והן בנוגע לשאר מנהגים (מלבד אלו שהחליטו בעצמם לשנות כו)".

אציין לדוגמא כמה מהם⁴¹.

* הרבי אמר ('תורת מנחם' תשכ"ז חלק ג עמ' 15): "בכלל אצל חסידי חב"ד לא נהגו לומר 'אקדמות', וכך נדפס ב'היום יום' (ו' סיון) – ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר – 'אין אומרים אקדמות'. אבל ביעקאטרינאסלאוו נהגו לומר 'אקדמות'..." "בתקופה האחרונה של רבנותו (קודם מאסרו), היה נעמד על הבימה ואומר 'אקדמות' מתוך התעוררות ובכיה (בהתאם לתוכן התיבות שיש בהם ענינים נפלאים כו'), מפני צורך השעה – לעורר את הקהל" ('תורת מנחם' תשכ"ז חלק ג עמ' 7-6). בעקבות אביו זצ"ל גם כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לומר ה'אקדמות' בפני עצמו לפני התחלת קריאת-התורה, ובהמשך בין גברא לגברא ("אוצר מנהגי חב"ד" סיון עמ' שג אות ז).

ויש להעיר שגם בענין זה היו בין חסידי חב"ד מנהגים שונים, וכפי שהעיד הרבי בעצמו ('המלך במסיבו' ח"ב עמ' קלב): "חלק מאנ"ש אומרים 'אקדמות'". עוד מסופר ('תורת מנחם' שם עמ' 6 הערה 20): "במענה לשאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע למנהג בביהכנ"ס חב"ד בירושלים, השיב הרב [עזריאל זעליג] סלונים, שבמניין הראשון אומרים אקדמות, אבל במנין השני מתפללים חסידים-קנאים שאין מניחים לאמרם..."

* "אדמו"ר מוהריי"צ והרה"ח ר' לוי יצחק – אביו של כ"ק אדמו"ר זי"ע – לא היו לוקחים גם מראש המרור, ואמר אדמו"ר זי"ע שזה 'חידוש' שלו, ואשר כך נרשם גם בהנהגותיו של הרה"ק ממונקאטש" ("אוצר מנהגי חב"ד" ניסן עמ' קלה אות ג, ע"פ 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' צט ובהוספת מנהגו של הרלוי"צ).

* העיד אדמו"ר מוהרש"ב (שו"ת 'תורת שלום' עמ' טז), שאדה"ז ושאר הרביים "ידוע שהם לא אמרו הפזמונים... אומר בשבחין, אסדר, בני". אמנם ב'לשמע און' (עמ' רכד) מספר על אבי הרבי הרלוי"צ שבהיותו בלנינגראד "האט ער אנגעהויבן זינגען אסדר לסעודתא, האבן זיך די 'שפיץ חסידים' א וואונדער געטאן. זאגט ער: עס שטייט דאך אין עץ חיים". "המנהג הפשוט היה שלא אמרוהו כלל... ברם, כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לומר את זמירות האריז"ל בשבת (כמנהג אביו)" ("אוצר מנהגי חב"ד" תשרי עמ' עה).

41 יש להעיר גם ממנהגו של הרבי כשעלה לתורה ביום שמחת תורה, לאחוז את ה'עצי חיים' בטלית (ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי עמ' שפד).

* "יש שהבחינו שכשאמר הש"ץ 'מי שעשה נסים' [בברכת החודש], אמר לעצמו בלחש את ה'יהי רצון' הנדפס בסידורים... אדה"ז לא הכניס תפלה זו בסידורו... ויתכן שנהג בזה כמנהג אביו כ"ק הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק" ('אורחות מנחם' עמ' צז והערה 8 שם).

ואולי ההסבר בכל זה, שהרי תמיד היו מנהגים שהיו מיוחדים להרבי ולבית הרב, בשונה ממה שנהגו כלל החסידים. ראה לדוגמא במנהגי פורים ('ספר המנהגים' עמ' 74 והערה 8 שם) רשימת "מנהגי האדמו"ר (מובן שאין זה הוראה לרבים)".

ויש להאריך עוד בכל זה ואכמ"ל.



כוונה בקריאת המגילה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

דברי המשנה שרק אם כוון לבו יצא

תנן במשנה מסכת מגילה⁴² היה כותבה [מגילת אסתר] דורשה ומגיהה, אם כוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. ופרש"י היה כותבה או דורשה - ומתוך כך קוראה, אם כוון לבו - יצא.

מחלוקת אם מצוות צריכות כוונה

והנה יש מחלוקת גדולה בגמרא בכמה מקומות⁴³, אם מצוות צריכות כוונה או לא, והיינו האם כדי לצאת ידי חובת המצוות, צריך לכוון בשעת עשיית המצוה שרוצים לצאת בזה ידי חובה, או לא⁴⁴, והגמרא הביאה ראיה לדין זה מכמה משניות. ואם כן לכאורה קשה מדוע לא דייקה הגמרא, ממשנתנו שכתבה שיצא ידי חובה קריאת המגילה רק אם כוון לצאת, שמוכח מכאן שמצוות צריכות כוונה.

(42) דף יז ע"א.

(43) עיין ברכות דף יג ע"א, עירובין דף צה ע"ב, פסחים דף קיד ע"ב וראש השנה דף כח ע"א-ע"ב.

(44) ולענין פסק ההלכה, יעוין בשו"ע ('או"ח סימן ס סעיף ד) ובמשנ"ב שם.

דיוק הגמרא בברכות אם מצוות צריכות כוונה

וכעין זה באמת דייקה הגמרא במסכת ברכות⁴⁵, שם נאמר במשנה: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא [וקרא בתורה פרשת קריאת שמע], אם כוון לבו יצא [ידי חובת מצוות קריאת שמע], ודייקה הגמרא: שמע מינה מצוות צריכות כוונה, [שאם לא כן, אפילו אם לא כוון לבו, הוא היה צריך לצאת ידי חובתו], ודחתה הגמרא: מאי אם כוון לבו, לקרות [אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין, אלא לקרות בתורה בעלמא], ושאלה הגמרא: לקרות, והא קא קרי [כלומר הרי מדובר כאן באחד שקורא], ותרצה: בקורא להגיה [את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין], ע"כ.

דיוק הגמרא בר"ה אם מצוות צריכות כוונה

וכן מצינו במסכת ראש השנה⁴⁶: שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן... אמר רב אשי כשפאוהו פרסיים [כלומר אם גויים כפו אותו לאכול מצה בפסח, הוא יוצא ידי חובה], אמר רבא זאת אומרת התוקע [שופר בראש השנה] לשיר [בלי כוונה לצאת ידי חובת המצוה] יצא, [שהרי כשכפו אותו הגויים לאכול מצה, הוא לא מתכוון לצאת ידי חובה, ובכל זאת אמר רב אשי שקיים את המצוה].

פשיטא, היינו הך, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל [שמא היית אומר, דדוקא באכילת מצה אין צריך כוונה, משום שהתם באכילת מצה, "אכול מצה" אמר רחמנא. כלומר, מצוות מצה היא מצוה על אכילה, והרי למעשה נהנה מן האכילה, ולפיכך אכילתו נחשבת אכילה, אפילו שאכל בכפיה], אבל הכא [בשופר] זכרון תרועה כתיב [אין המצוה תלויה באכילה או בהנאת הגוף, אלא במעשה, שהרי "זכרון תרועה" כתיב בה], והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן, אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה, יעו"ש בהמשך הגמרא.

קושיית רבותינו מדוע במגילה לא דייקו שמצאצ"כ

ואם כן נתקשו רבותינו, מדוע הגמרא במגילה, לא כתבה שיש להוכיח מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, כמו שדייקה הגמרא מהמשניות בברכות ובראש השנה.

(45) דף יג ע"א.

(46) דף כח ע"א.

דעות הראשונים שדין מגילה ככל מצוות התורה

ונחלקו רבותינו הראשונים בביאור המשנה, יש שכתבו שבאמת הדין של מגילה, הוא ככל דיני התורה, ומי שסובר שבכל המצוות צריך כוונה לצאת, אף במגילה כן, ומי שסובר שבכל המצוות יוצאים בלי כוונה, אף במגילה יוצאים. ומה שהגמרא לא דייקה כן, הוא מפני שמדויק מהמשנה עצמה, שלא מדובר כאן בכוונה לצאת, אלא בכוונה לקרות, שהרי המשנה דיברה עם מי שהיה 'כותבה דורשה ומגיהה', ולא על מי שקרא את המגילה באופן רגיל.

וכן מבואר בדברי הרשב"א המאירי⁴⁷ והר"ן. וז"ל הרשב"א⁴⁸: וא"ת למה לא דקדקו עלה בגמ' שמעת מינה מצות צריכות כוונה, כמו שדקדקו בבכורות, י"ל דהכא פשיטא ליה דבקורא להגיה קאמר, דהא קתני בהדיא ומגיהה, עכ"ל⁴⁹. וכן מבואר ברמב"ן⁵⁰ שלמ"ד שבכל התורה מצוות אין צריכות כוונה, הוא הדין שבמגילה לא צריך כוונה לצאת.

יש אומרים שבמגילה לכו"ע בעי כוונה לצאת

מאידך יש אומרים שאף למ"ד שבכל התורה כולה, מצוות אין צריכות כוונה, בכל זאת במגילה צריך כוונה לצאת, ובלי כוונה זו לא יוצא ידי חובה, וכמו שיבואר להלן.

פסק הרמב"ם במגילה

דהנה פסק הרמב"ם⁵¹ וז"ל: הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד, היה כותבה או דורשה או מגיהה, אם כיון לבו לצאת בקריאה זו, יצא, ואם לא כיון לבו, לא יצא, עכ"ל. מפורש ברמב"ם שבמגילה צריך כוונה לצאת ידי חובת המצוה.

(47) בדף יח ע"ב, אלא שהביא שם דעה שהמשנה איירי למ"ד מצוות צריכות כוונה.

(48) בדף יח ע"ב.

(49) וז"ל הר"ן (בדף ה ע"א מדפי הרי"ף): היה כותבה דורשה או מגיהה אם כוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. למ"ד מצות צריכות כוונה, אתיא כפשטה, ולמ"ד אין צריכות כוונה איכא למימר דכי קתני אם כוון לבו, היינו שאם כוון לקרות כראוי יצא, ואם לאו שאינו קורא כראוי, אלא כדרך קורא להגיה, שקורא בענין שיכיר השומע בחסרות ויתירות ולא כדרך קריאה, לא יצא, והכא נמי דייק לישנא דכותבה ומגיהה, ולהכי לא איצטריך לאקשויה ולתירוצא כדעבדינן בכרכות דף יג ע"א.

(50) במלחמות ראש השנה דף ז ע"א מדפי הרי"ף.

(51) פ"ב ממגילה הלכה ה.

ספקו של המגיד משנה במגילה

וכתב על כך המגיד משנה וז"ל: ופירש רבינו אם כיון לבו לצאת, כפי דבריו שפסק פ"ב מהלכות שופר⁵² דבעינן כוונה, ואולי שהכל מודים במגילה, עכ"ל.

כלומר, הרמב"ם פוסק שאף במצוות שופר צריך כוונה לצאת, ואם כן יתכן שהרמב"ם פסק במגילה שצריך כוונה, הוא לשיטתו שאף בשאר המצוות צריך כוונה לצאת.

אך מעלה המגיד משנה צד, דיתכן שהכל מודים, דהיינו אפילו הסוברים שבכל התורה מצוות אין צריכות כוונה, בכל זאת במגילה צריך כוונה. אלא שהוא לא ביאר טעמו של דבר.

דעות הסוברים שבמגילה ודאי בעי כוונה לצאת

ואמנם המגיד משנה מסתפק בזה, אך יש אומרים בצורה ברורה שבמגילה בעי כוונה לצאת, וכמו שכתב הרדב"ז⁵³ וז"ל: ...ואפילו לדעת האומרים מצוות אין צריכות כוונה, מודו במקרא מגילה שצריכה כוונה, ואף על פי שכתב בעל מגיד משנה ז"ל ואולי שהכל מודים במגילה [כלומר המגיד משנה הסתפק בחידוש זה], ע"כ אני אומר ודאי [שצריך כוונה לצאת במגילה].

וכן העלה הטורי אבן במסכת מגילה⁵⁴ ובראש השנה⁵⁵.

הערות על החידוש הנ"ל

והנה לכאורה יש כאן חידוש גדול מאוד, שהרי קריאת המגילה אין חיובה מהתורה, ובכל זאת כתבו המגיד משנה והרדב"ז, דאפילו אם בשאר המצוות לא צריך כוונה,

(52) הלכה ד.

(53) שו"ת רדב"ז חלק ה' ללשונות הרמב"ם סימן קכה (אלף תצח).

(54) בדף יז ע"א ד"ה היה כותבה.

(55) דף כח ע"ב יעו"ש.

במגילה צריך, למרות שבדרך כלל, הכלל הוא הפוך, דבמצוות דאורייתא צריך יותר כוונה.⁵⁶ והדבר צריך ביאור מדוע שדוקא במצוה זו שאינה מהתורה, צריך כוונה.

עוד יעוין בלחם משנה⁵⁷ שהקשה על המגיד משנה, שמהגמרא משמע שדין קריאת המגילה כדין שאר המצוות, ואמנם העלה שיש מקום ליישב את הגמרא בדוחק, אך תמה מה הכריח את המגיד משנה לחדש זאת, יעו"ש⁵⁸.

ומעתה יש לברר באמת מהו טעמו של המגיד משנה ודעימיה, שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, במגילה צריך כוונה.

יתכן שצריך כוונה כדי לשמוע את כל המילים

והנה היה מקום לבאר, שלא מדובר כאן על הכוונה הרגילה שבכל התורה, דהיינו כוונה לצאת ידי חובת המצוה, אלא שמכיון שקריאת המגילה היא מאוד ארוכה, וצריך

56 יעוין במשנ"ב סימן ס סק"י שהביא דעות שפסקו דבמצוות דאורייתא כוונה מעכבת, ובמצוות דרבנן אין כוונה מעכבת, יעו"ש.

57 על הרמב"ם שם.

58 וז"ל: וקשה [על המגיד משנה הנ"ל] דהא בראש השנה פרק ראווה בית דין (דף כח ע"ב) הקשו לרבא דאמר מצות אינן צריכות כוונה, מההיא דהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, ואמרו מאי לאו כיון לבו לצאת, לא לקרות, וא"כ משמע דבמגילה נמי למ"ד אין מצות צריכות כוונה לא בעי כוונה לצאת, דהא תרוייהו תני בברייתא, וא"כ איך כתב דהכל מודים במגילה, הא מאי דפסק כרבא דאמר מצות אינן צריכות כוונה, וכמ"ש הוא ז"ל בפרק חמישי, ודאי דלא מודה במגילה. וכי תימא דמאי דאמרו בגמרא כיון לצאת, לא קאי אלא אשופר, וברייתא לצדדין קתני, דבכולהו בעינן כוונה, אבל לא דמי האי כוונה להאי כוונה, דבמגילה בעינן לצאת ובשופר לשמוע, מ"מ קשה לו מנין לחלק בין מגילה לשופר, ולמשכנוי נפשין לאוקמי ברייתא בהאי דוחקא.

ואפשר היה לחלק, דבשופר עביד קצת מעשה, שהיא התקיעה, ולהכי לא בעי כוונה, אבל במגילה דלא עביד מעשה כלל, בעי כוונה, וכעין זה חילק רבינו יונה ז"ל סוף פ"ק דברכות, דהקשה על רבינו האי ז"ל ושאר הפוסקים שפסקו דמצות אינן צריכות כוונה מההיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא ותיריך שאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה, ה"מ בדבר שיש בו מעשה קצת, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב וכו'.

אבל קשה לי על זה, דבגמ' מוכח בהדיא דלמ"ד מצות אינן צריכות כוונה, הוי אפילו בקריאת שמע דלא שייך שם מעשה כלל, וכן בתקיעה לא שייך מעשה, כדכתב ה"ה ז"ל בפרק חמישי מהלכות שופר, וצ"ע, עכ"ל.

לשמוע כל תיבה כמבואר בשו"ע⁵⁹, לכן בעי כוונה, כדי לשמוע כולה ושלא יחסיר אף תיבה.

וכן מבואר במרכבת המשנה⁶⁰ וז"ל: נראה לי דאפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה, מכל מקום כל שלא נתכוון לצאת, חזקה שדילג, ושפיר לא קשה מידי ממתניתין דמגילה, עכ"ל.

הערות על הביאור הנ"ל

אלא שביאור זה במגיד משנה, צ"ע דאם כן מאי קמ"ל בדין זה שצריך לכוון, הרי מפשטות דברי הגמ' שכתבה היה קוראה או כתבה אם כיון לבו יצא, מדובה באופן שברי לו שקרא את כל התיבות, דאם יתכן שדילג תיבות, איזה הוה אמינא יש שיצא? ומשמע שמדובר כאן באופן שבדאי קרא את כל המגילה, ובכל זאת צריך כוונה לצאת, ובלי זה לא יוצאים.

ועוד יש קצת להעיר, דבשו"ע⁶¹ פסק דאם כיון לבו יצא, וז"ל: היה כותבה, שקורא פסוק במגילה שהוא מעתיק ממנה... וכן אם היה דורשה, שקורא פסוק במגילה שלימה, ודורשו, אם כיוון לבו לצאת ידי חובה יצא... יעו"ש. משמע שאפילו כשקורא פסוק אחד שלם ממגילה שלימה, שאז ברור לו שקרא את כל הפסוק, בכל זאת יוצא רק אם כיוון לבו, ואם לא כיוון לבו לצאת לא יוצא, אפילו שברור לו שקרא את הפסוק בשלמות.

במצוות שאין בהם מעשה צריך כוונה

עוד היה מקום לבאר את דברי המגיד משנה על פי דברי רבינו יונה⁶² שכתב: שאפילו למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, כגון נטילת לולב, דאמרינן⁶³ מדאגבהו נפקי ביה⁶⁴ וכל כל כיוצא ב, אבל מצוה שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריך כוונה, שהאמירה היא בלבד, וכשאינו מכוין באמירה, ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה

59) סימן תרצ"ט ובמשנ"ב שם סק"ה.

60) על דברי הרמב"ם פ"ב ממגילה ה"ה.

61) סימן תרצ"ט סעיף יג.

62) בברכת דף ו' ע"א מדפי הרי"ף.

63) במסכת סוכה דף מב ע"א.

64) ועל זה שואלת הגמרא איך אפשר לברך על הלולב, הרי מהרגע שהגביהו אותו יצאו ידי חובה, ומוזה יש מביאים ראיה שמצוות אינן צריכות כוונה.

שום דבר מהמצוה, יעו"ש. וממילא בקריאת המגילה, שהיא רק אמירה לבד צריך כוונה לצאת.

אכן גם מהלך זה צ"ב, דמלבד מה שהעיר על דבריו בלחם משנה⁶⁵, עוד יש להעיר שבמגיד משנה משמע שזהו דין מיוחד במקרא מגילה, ולפי מהלך זה, יש כאן כלל בכל המצוות שאין בהם מעשה.

קריאת המגילה נחשבת כאמירת הלל

אופן נוסף לבאר דין זה, ראיתי בספר שלמי שמחה⁶⁶ שהביא את דברי הגאון רבי מנחם זמבא⁶⁷, שביאר על פי הגמרא במגילה⁶⁸ שהקשתה מדוע לא אומרים הלל בפורים, הרי יצאנו ממות לחיים, וכל הניצל ממות לחיים צריך לומר הלל. וכתבה הגמרא כמה תירוצים, ואחד התירוצים הוא שקרייתא זו הלילא, דהיינו שקריאת המגילה עצמה, נחשבת כאמירת הלל. וכן משמע ברמב"ם⁶⁹ שנקט טעם זה.

וחידש המאירי⁷⁰, שלפי טעם זה, במקום שאין לו מגילה, צריך לקרוא את ההלל, יעו"ש.

ועוד מצינו במרחשת⁷¹ שעל פי סברא זו, ביאר את הטעם שנשים אינן מוציאות אנשים במקרא מגילה, משום שבמצות קריאת המגילה נכללת גם כן מצות קריאת ההלל, ובהלל נשים פטורות [משום שהוי מצות עשה שהזמן גרמא], ועל כן אין נשים מוציאות אנשים המחויבין בקריאת הלל שיוצאין ע"י קריאת היום⁷², עכ"ד.

(65) הנ"ל.

(66) לרבי שמחה עלברג, ח"ב סימן ג.

(67) בספר גור אריה יהודה מועדים ח"א סימן כב.

(68) דף יד ע"א.

(69) פ"ג ממגילה ה"ו, וז"ל: ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל..., יעו"ש.

(70) במגילה שם, והו"ד בשערי תשובה סימן תרצג סק"ג, ולמעשה העלה שם דינא שיאמר הלל בלי ברכה, יעו"ש.

(71) ח"א סימן כב.

(72) והעלה שלפי זה, בקריאת המגילה בלילה, שאז אין חיוב קריאת הלל, שחיוב הלל אינו אלא ביום, וקריאת המגילה בלילה אינה אלא משום פרסומי ניסא, בזה נשים מוציאות אנשים שחיובן אז שוה, יעו"ש.

וכתב הגר"מ זמבא שמכיון שקריאת המגילה נחשבת כהלל ושבח להשי"ת, ממילא צריך כוונה, דשבח בלי כוונה אינו שבח כלל, כמו שמבואר ברבינו יונה⁷³.

ויעוין עוד בספר חשוקי חמד לגר"י זילברשטיין עמ"ס מגילה (דף יד ע"א) שכתב: שחידושו של המרחשת צ"ב, דהנה הקשה הבנין שלמה (הובא בשדי חמד מערכת חנוכה אות ט סק"ב) מאי טעמא כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה ה"ד) שאם אשה או קטן מקרין אותו הלל, עונה אחריו מה שהן אומרים, ופשוט הדוציא זה מהא דתנן בסוכה (דף לט ע"א), ומדכתב זה בהלכות חנוכה, משמע דגם בהלל דחנוכה אין אשה יכולה להוציא בקריאת הלל את האיש, וקשה דהלל ודאי כמו דאמרין דנשים חייבות בנר חנוכה, משום שאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בהלל דחנוכה מהאי טעמא ולמה אין מוציאות את האנשים?

ותירץ דאף שנשים חייבות בהלל, מצד שאף הן היו באותו הנס, מ"מ אינן חייבות לומר את כל ההלל, ואפשר דאף אם אומרות פרק אחד שהוזכר בו הודאה והלל על הניסים סגי בכך, כמו בתפילה דאף דנשים חייבות מכל מקום כתב המג"א (סימן קו) דנשים יוצאות במה שהם אומרות איוה בקשה, ולכן אינן יכולות להוציא את האנשים החייבים לומר את כל ההלל.

והגרש"ו אויערבאך זצ"ל (הובא בהליכות שלמה מילואים סימן יח) ביאר דהלל והודאה על הנס, היא הדלקת נרות, שבזה באמת נשים חייבות, ומה שאומרים הלל בימי החנוכה אינה על הנס, רק תיקנו נביאים שבכל מועד קורים את ההלל, וכיון שכן הרי זה דומה להלל שאומרים בימים טובים שנשים פטורות שהוא משום מצות עשה שהזמן גרמא.

ובפורים יש לבאר דהא אם לא היו חכמים מתקנים קריאת המגילה, אלא שהיו מתקנים קריאת הלל, היו אף הנשים חייבות בקריאת ההלל, כיון שאף הם היו באותו הנס, ואם כן לשיטת המרחשת כאשר תקנו חז"ל במקום קריאת ההלל לקרות המגילה, למה הנשים אינן יכולים להוציא אנשים, הרי גם בהלל הן היו חייבות. [ובאמת הבאנו להלן את דברי העמק ברכה שנשים חייבות בהלל זו של פורים].

והיה אפשר ליישב דסבירא ליה למרחשת, דקריאת המגילה שהיא במקום הלל, הכוונה במקום ההלל שנאמרת על היום כמו בכל הימים טובים, ובה באמת נשים פטורות, ועל הנס היו עושים דברים אחרים, כמו משלוח מנות ומתנות לאביונים, כמו שעושים בחנוכה וזכר שמדליקים נרות, וההלל היא הודאה כמו בכל הימים טובים, אולם בטורי אבן מגילה דף יד ע"א (ד"ה יציאת) הביאו בשו"ת חת"ס (סימן קצה) כתב דהא שאמרין בגמרא במגילה דף יד ע"א דלכך תקנו קריאת המגילה, משום ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, לא להלל הנאמר בפסח ביום מדמינן לה, דהחיוב לומר הלל ביום פסח, הוא משום היו"ט, אלא מדמינן לה להלל הנאמר בליל פסח שהוא משום הנס, והוא בגדר שירה כמבואר בר"ן פסחים (דף קיח ע"א).

ונראה דסבירא ליה להמרחשת שמה שחכמים תקנו קריאת המגילה, היא גם במקום ההלל שאומרים בליל פסח על הנס, וגם במקום ההלל שאומרים בשאר ימים טובים על היום גופא, ולכן אין הנשים יכולות להוציא אנשים, משום שהלל שהוא על היום הן פטורות.

לאור זאת חידש שיתכן שאשה שאינה יכולה לשמוע קריאת המגילה, גם תאמר הלל, שאף שהיא פטורה מההלל של היום, מ"מ מהלל שהיא זכר לנס היא חייבת, עכ"ד החשוקי חמד.

73 הנ"ל, והנה בפשטות דברי הרבינו יונה משמע שהוא דין באמירה, דכל דבר שצריך אמירה צריך כוונה וכנ"ל, אכן הגר"מ זמבא ביאר שהוא משום דדבר שיש בו שבח צריך כוונה, ויעוין בהערות הגור אריה יהודה שעמד בזה, ויישב את דבריו. ויעוין עוד במסכת סופרים (פרק כ הלכה ז) שצריך לקרות את ההלל בנעימה, וכן מבואר בשו"ע (סימן תפז ס"ד), יעו"ש.

וכעין זה כתב גם בספר עמק ברכה⁷⁴ לבאר שצריך כוונה במקרא מגילה, מפני שמקיים בזה מצוות הלל⁷⁵.

בכל המצוות שצריך כוונה צריך גם כוונה לצאת

אמנם נתקשה השלמי שמחה בדברי רבו הגר"מ זמבא, דאמנם מובן מדוע צריך כוונת הלב למה שאומר, שבלי כוונה אין כאן שבח ושירה, אבל אין זה מסביר את הרמב"ם שכתב שצריך כוונה לצאת.

ולכן האריך השלמי שמחה לבאר ולהוכיח, שבכל המצוות שצריך כוונת הלב, מפני שיש בהם שבח כמו הלל ותפילה, או קבלת עול מלכות שמים כמו קריאת שמע ותקיעת שופר, צריך גם כוונה לצאת, דאם לא כן חסר בכוונת הלב, יעו"ש שהאריך בזה⁷⁶.

דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם שמצאצ"כ

והנה רבינו אברהם בן הרמב"ם⁷⁷ נשאל על הסתירה ברמב"ם, שמצד אחד פסק בהלכות מצה⁷⁸ שאם אכל מצה בלי כוונה, יצא, הרי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה. ומאידך בהלכות שופר⁷⁹ פסק שאם לא התכוון התוקע להוציא את השומע, הוא לא יוצא, הרי שמצוות צריכות כוונה.

והאריך שם בדברי הגמרא והרמב"ם, ולמעשה העלה שהרמב"ם סובר שבכל המצוות אין הכוונה מעכבת.

(74) עמ' ט בדפי הספר.

(75) ויעוין בספר חדות השם בענין מצוות צריכות כוונה (סימן כד עמ' קג) שהקשה על דבריו, דאם כן נשים שפטורות מהלל, לא יצטרכו כוונה במגילה, ותירץ על פי דברי העמק ברכה עצמו (בדף נ מדפי הספר) שכתב שנשים חייבות בהלל של פורים מפני שאף היו באותו הנס.

(76) ולמעשה הסיק שיש לפקפק הרבה ביסוד זה, דהרי מדברי כל הראשונים משמע דיש לחלק בין כוונה לצאת לכוונת הלב דשפיר משכחת כוונת הלב בלי כוונה לצאת, יעו"ש.

(77) בספרו שו"ת ברכת אברהם סימן לד.

(78) פרק ו מחמץ ומצה הלכה ג.

(79) פרק ב משופר הלכה ד.

ביאור רבינו אברהם בכוונה של שופר ומגילה

והקשה על כך, ממה שכתב הרמב"ם שבשופר ומגילה צריך כוונה, וז"ל שם: ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות?

ותירץ: זו ודאי קושיא עמוקה היא..., המצוות דאמרינן בהו מצוות אינן צריכות כוונה, מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה, היא המצוה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר, הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה, אינו באוכל מצה וטובל, דאע"פ שלא כיוון לבו בעת העשייה, כבר קיים המצוה בעת העשייה, שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר, תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכוין לבו לצאת, אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו, אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע, דאם כיוון לבו לקרות אע"פ שלא כיוון לצאת יצא..., עכ"ל⁸⁰.

דעת רבינו אברהם שרק השומע צריך לכוון לצאת

מבואר בדבריו חידוש גדול, שלדעתו הא דכתב הרמב"ם במקרא מגילה אם כיון לבו יצא, אין כוונתו לכוונת המצוה, אלא כוונתו שהקורא צריך לכוון לקרוא כראוי, אכן השומע צריך כוונה לקיים מצוה, שאם לא כן אינו יוצא מפני שלא עשה שום מעשה.

יוצא לדעתו דהא דמגילה צריך כוונה, אין עניינו למחלוקת דמצוות צריכות כוונה, כי גם לפי הרמב"ם אין לקורא חיוב כוונה, אלא רק לשומע. והוא כעין דברי רבינו יונה הנ"ל, שכתב שמצוות שאין בהם מעשה צריכות כוונה.

הערה על ביאור רבינו אברהם

אלא שדבריו עדיין צ"ע, שמלשון הרמב"ם שכתב: אם כוון לבו לצאת בקריאה זו, משמע שמדובר על הקורא עצמו שצריך לכוון לשם מצוה.

80 והסיף שם: אע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא, מקושיא גמרינן ליה, ועוד שלא ראינו הצריכות כוונה לצאת, אלא בשומע בלבד. וכמה טעם ברור הוא זה, ודקדוק יפה למבינים, וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים, ע"כ.

צריך כוונה מפני שיש במגילה פרסומי ניסא

והנה הרדב"ז⁸¹ עצמו כותב כמה טעמים לדבר, מדוע צריך כוונה בקריאת המגילה אפילו אם בשאר המצוות לא צריך כוונה, וז"ל: והטעם, דבעינן פרסומי ניסא, ואם לא יכוין לבו אלא כקורא אגרת בעלמא, מאי פרסומי ניסא איכא. ותו דכל דבר שאין לאמרו על פה בעי כוונה, שאם קורא בלא כוונה ואין מבין מה שמוציא בשפתיו, הוי כקורא על פה ולא יצא. ותו דמקרא מגלה הוי מדרבנן, והחמירו בה יותר ממצוות תורה להצריכה כוונה, דלא ליתנו לזלזולי ביה⁸².

דהיינו יש כאן ג' טעמים, א. יש במגילה פרסומי ניסא, ובלי כוונה אין פרסומי ניסא, ב. אם קורא בלי כוונה, הוי כקורא על פה, ובמגילה יש לקרות מתוך המגילה, ג. במגילה שחיובו מדרבנן החמירו יותר משאר מצוות⁸³.

וכפי הטעם הראשון שכתב הרדב"ז, כתב גם בפר"ח⁸⁴ דמגילה שאני משום פרסומי ניסא, ולכן בעי כוונה⁸⁵. וכן מבואר בכת"ס⁸⁶, וכעין זה כתב הפמ"ג⁸⁷.

בשאר המצוות שיש בהם פרסומי ניסא לא צריך כוונה

אלא שביאור זה לכאורה צריך ביאור, שהרי ישנם עוד מצוות שיש בהם פרסומי ניסא, כמו ד' כוסות בפסח ונרות חנוכה, ולא מצינו בפוסקים שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, במצוות אלו צריך כוונה כי יש בהם פרסומי ניסא, ואם כן צריך להבין מה נשתנה מצוות קריאת המגילה, משאר המצוות שיש בהם פרסומי ניסא⁸⁸.

(81) הנ"ל.

(82) אמנם בסוף דבריו העלה הרדב"ז דיתכן לומר דמה שאמר הרמב"ם שצריך כוונה, כוונת קריאה קאמר, אע"פ שאינו מכוין לצאת ידי חובת המצוה, יעו"ש.

(83) וטעם זה צ"ב רב, דהרי אדרבה הבאנו לעיל שבמצוות דאורייתא יש להחמיר יותר בזה, וצ"ע.

(84) או"ח סימן תרצ סעיף יג, יעו"ש.

(85) יעו"ש שתרץ את הערות הלחם משנה הנ"ל.

(86) או"ח סימן קז.

(87) סימן תרצה משב"ז סק"א, שם כתב לחדש שסעודות פורים צריכה כוונה, אע"פ שמצוות כמו מצה שנהנה ממנה יצא אף על גב דלא איכוון, י"ל סעודות פורים שעיקרה זכר הנס שנעשה ע"י סעודה, על כן בעי כוונה, ולמעשה נשאר בצ"ע, והוא כעין הסברה הנ"ל, דדבר שיש בו פרסומי ניסא צריך כוונה. (88) והנה יש לציין שבאמת בספר משנה שכיר (ח"ב סימן רפה) כתב לחדש שגם מצוות חנוכה צריכים כוונה מפני שיש בהם פרסומי ניסא, ועל פי זה ביאר את לשון הרמב"ם (פ"ג ממגילה ה"ג): 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי

יתכן שמצוה שיש בה פרסומי ניסא שאין בה מעשה צריכה כוונה

והנה היה מקום לבאר על פי דברי הרבינו יונה הנ"ל, שמצוות שאין בהם מעשה צריך בהם יותר כוונה, ואם כן יתכן שאע"פ שלא ס"ל כשיטת זו, מכל מקום אפשר לצרף סברא זו, דהיינו שמצוה שיש בה פרסומי ניסא, וגם אין בה מעשה, צריכה כוונה, משא"כ ד' כוסות וחנוכה, שאע"פ שיש בהם פרסומי ניסא, מכל מקום אין צריכים כוונה, כי יש בהם מעשה.

דחיית הסברא הנ"ל

אלא שאם זהו החילוק בין מגילה לחנוכה, הרי שעיקר חסר מן הספר, דהיו צריכים לבאר את המגיד משנה, שצריך כוונה מפני שיש במגילה פרסומי ניסא, ואין בו מעשה, ומדכתבו רק שיש במצוה פרסומי ניסא, משמע שהכל תלוי בזה, ולא בסברא הנ"ל של רבינו יונה.

דעות הראשונים שנשים חייבות רק בשמיעת מגילה

והנה מבואר במגילה⁸⁹ דנשים חייבות במקרא מגילה, אפילו שהוא עשה שהזמן גרמא, מפני שאף הן היו באותו הנס. ובתוס'⁹⁰ הביאו את דברי הבה"ג דאשה מוציא רק נשים ולא אנשים, ופירשו הרא"ש⁹¹ והמרדכי⁹² שהבה"ג סובר שנשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה, ולכן אינן יכולות להוציא אנשים שמחוייבים גם במצוות קריאה, ועל פי זה כתב המרדכי שנשים שקוראות לעצמן, מברכות על שמיעת מגילה ולא על מקרא מגילה⁹³.

שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה'. דהיינו שכמו שמצוות פורים צריכים כוונה כי יש בהם פרסומי ניסא, כך נרות חנוכה צריכים להיות בכוונה הראות ולגלות הנס, דהיינו בכוונה לצאת כמו בפורים. אכן בשאר הפוסקים לא מצינו חידוש זה, ויעוין גם בספר אורה ושמחה (פ"ב ממגילה הי"ד) שהעיר על דברי זקנו המשנה שכיר, שמצות וד' כוסות של פסח לא צריכים כוונה למרות שיש בהם פרסומי ניסא.

(89) דף ד ע"א.

(90) שם ד"ה נשים.

(91) שם סימן ד.

(92) רמז תשעט.

(93) יעוין בשו"ע סימן תרפט סעיף ב ובנו"כ שם שהביאו את מחלוקת הפוסקים בזה.

ביאור האבני נזר שהפרסומי ניסא הוא רק בשמיעה

וביתר עומק, הסביר האבני נזר⁹⁴ את שיטת הבה"ג, דעיקר הפרסומי ניסא של מגילה הוא בשמיעה, וז"ל: אמרתי ליישב [את שיטת הבה"ג] על פי מה שכתב הרמב"ם⁹⁵ דמה שאינו ידוע אלא לחכמים, לא חשיב ניכר לג' בני אדם..., והכי נמי מה ש'שומע כעונה' אין פרסום נס במה שהוא 'כעונה', כיון שזה אינו ידוע לכל. ואף להשומע, אם אינו חכם, אינו יודע זה, ולא היה פרסום נס אפילו לו, במה שחשוב קריאה על ידי ששומע כעונה, רק בשמיעתו לבד. ואם כן כיון דקריאת מגילה משום פרסומי ניסא, לכאורה אין שום חיוב בקריאה רק בשמיעה, שאם היו חייבין בקריאה, לא היו יוצאין במה ששומע כעונה.

אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק. לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם... ולאו משום פרסום נס לבד קורין המגילה, על כן משום הזכירה חייב בקריאה אלא ששומע כעונה [לדין זה שאינו משום פרסומי ניסא], אבל נשים, לא מבעיא לדעת החינוך⁹⁶ שאינם בחיוב זכירה דעמלק... על כן אין לחייב הנשים משום שהיו באותו הנס, ואין חיובם רק משום פרסום נס, על כן אין חייבין בקריאה רק בשמיעה⁹⁷, עכ"ל.

דהיינו נשים חייבות רק בפרסומי ניסא, מפני שהיו באותו הנס, והחיוב של פרסומי ניסא מתקיים רק בשמיעה, ולכן נשים אינן יכולות להוציא אנשים שחייבים גם במצוה של הקריאה שאינו בשביל מצוות פרסומי ניסא.

(94) או"ח סימן תקיא.

(95) פרק ה משבועות הלכה כב.

(96) מצוה תרג.

(97) והוסיף שם דמכל מקום נראה ברור דאשה חרשת יוצאת בקריאה, כמו איש חרש, דבקריאה לבד נמי איכא פרסומי ניסא. ואם לא כן לא היה חרש יכול להוציא אחרים, דלענין חיוב פרסומי ניסא לא היה חשיב מחוייב בדבר. אלא ודאי בקריאה לבד הוי פרסומי ניסא, ואף אשה יוצאת בזה. ומה שאינה מוציאה את אנשים אף שהיא יוצאת גם כן בקריאה לבד, היינו משום דחיוב קריאה אינו חיוב גמור עליה כמו על האנשים, שהאנשים אינם יוצאים רק בקריאה ובשומע כעונה, והנשים אף בשמיעה לבד בלא שומע כעונה יוצאים, ואין הקריאה עליה חיוב גמור.

דברי רבותינו שבלי כוונה אין פרסום

ומעתה נבוא לבאר את דברי המגיד משנה, וזאת בהקדם דיוק בדברי השפת אמת⁹⁸ שכתב בקיצור כדרכו, וז"ל: דמשום הכי במגילה בעי כוונה, דאפשר דבמגילה עיקר המצוה הוא לפרסם הנס, וכשלא נתכוין ליכא פרסום, עכ"ל.

ויש להבין מה כוונתו בדבריו, דכשלא נתכוין ליכא פרסום, דמה שייך כוונה לפרסום?

וכן יש לדייק קצת מדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל שכתב וז"ל: ואם לא יכוין... מאי פרסומי ניסא ליכא.

חקירה במצוות שעיקרן משום פרסומי ניסא

ונראה לבאר על פי מה שיש לחקור במצוות שעיקרן הוא משום פרסומי ניסא, האם עצם קיום המצוה מהווה פרסום הנס, או שבנוסף לקיום המצוה עצמה, עוד נדרש פעולה מיוחדת לפרסום הנס.

במצוות שיש בהם מעשה, המעשה מפרסם את הנס

ונראה דיש בזה חילוק בין המצוות הנ"ל, דמצוות שיש בהן פעולה מסויימת, יש לומר דעל ידי פעולת המצוה עצמה נפעל פרסום הנס.

ולמשל בשתיית ארבע כוסות בליל פסח, דבארנו במקום אחר בארוכה, שיש בזה פרסום הנס אפילו בינו לבין עצמו, דעצם הדבר ששותה ד' כוסות דרך חירות, מהוה פרסום הנס, וגדולה מזו בהדלקת נרות חנוכה, עצם הפעולה של הדלקת הנרות מהוה פרסום הנס, אפילו אם מדליקו על שלחנו, וכל שכן אם מדליקו על פתח ביתו מבחוץ.

במקרא מגילה רק הכוונה עושה את הפרסום

אבל במקרא מגילה, אף שברור שכשקורא בציבור, עצם קריאתה בציבור מהוה פרסום הנס, אבל אם קורא את המגילה בינו לבין עצמו, אם לא יכוון, יחסר בפרסומי ניסא, כי עצם הקריאה אינה מעשה של פרסומי ניסא, וכמו שנתבאר לעיל באבני נזר, אלא היא רק לקיים את המצוה של זכירת מעשה עמלק, והפרסומי ניסא הוא בעיקר

השמיעה, ובשמיעה עצמה אין שום מעשה, ולכן צריך לכוון בקריאה, כדי ליצור כאן מציאות של פרסומי ניסא.

וזה כוונת המגיד משנה על פי ביאור רוב האחרונים, שמכיון שבמגילה יש מצוה של פרסומי ניסא, אך אין 'מעשה' שהוא מהוה פרסומי ניסא מצד עצמו, כי רק השמיעה היא הפרסומי ניסא, ולכן רק על ידי הכוונה, יש כאן מציאות של פרסום הנס. וזהו כוונת השפת אמת והרדב"ז הנ"ל, דבלי כוונה ליכא פרסום.

החידוש בגדר פרסומי ניסא ע"פ הנ"ל

עלה בידינו חידוש בגדר פרסומי ניסא, דיש קיום פרסומי ניסא לא רק על ידי מעשה המצוה, אלא גם באופן קיום המצוה, דיש מצוות שעשייתן ופעולתן הם פרסומי ניסא כמו חנוכה וד' כוסות, ומפני שהפרסום נפעל בין כך ע"י הפעולה לבדה, הרי הכוונה בזה לא יחסר, כי הפעולה עצמה תפרסם הנס.

משא"כ במקרא מגילה, דיתכן לקוראה באופן שלא יגרום פרסום, והוא בחוסר כוונה, ורק אם יקרא את המגילה או ישמע את הריאה עם כוונה, יהיה כאן פרסומי ניסא, ויצא ידי חובתו.

ביאור דברי המגיד משנה ע"פ הנ"ל

ועל פי כל הנ"ל יתבארו היטב דברי המגיד משנה, שדווקא במגילה הכל מודים שהכוונה מעכבת, מפני שיש במצוה פרסומי ניסא, דאין כוונתו שיש להחמיר במצוות שיש בהם פרסומי ניסא, דאם כן אף בחנוכה וד' כוסות היה צריך להחמיר, ואף אין כוונתו שצריך כוונה בכל המצוות שאין בהם מעשה, אלא דוקא במצווה שיש בה פרסומי ניסא בלי מעשה כלל, והכוונה מהוה את הפרסומי ניסא, שם הכוונה מעכבת.

סיכום

- לכתחילה יש לכוון בכל המצוות לצאת ידי חובת המצוה, ואם לא כיוון לצאת, נחלקו הדעות בגמרא אם יצא או לא, וכן נחלקו בזה הפוסקים.
- יש אומרים שבמצוות שיש בהם מעשה אין הכוונה מעכבת, ובמצוות שהם באמירה לבד הכוונה מעכבת.

- יש אומרים שדין קריאת המגילה כשאר המצוות שנחלקו בהם האמוראים, ויש אומרים שבמגילה כולם מודים שצריך כוונה.
- בביאור הסברא שבמגילה צריך כוונה לכו"ע נאמרו כמה ביאורים, יש אומרים שהוא כדי לוודא ששמע את כל המילים, יש אומרים מפני שהוא מצוה באמירה בלבד, ויש אומרים מפני שהוא שבח והלל, ויש אומרים שאם לא יכוון הרי זה כקורא על פה, ודעת רוב האחרונים שהוא מפני שיש בה פרסומי ניסא.
- אפילו אם במגילה צריך כוונה מפני פרסומי ניסא, בשאר המצוות שיש בהם פרסומי ניסא נראה שאין צריך כוונה, מפני ששם עצם מעשה המצוה מהוה פרסום לנס, משא"כ בקריאת המגילה. [ויש מי שכתב שבכל המצוות שיש בהם פרסומי ניסא כוונה מעכבת, והוא חידוש].
- יש אומרים שנשים חייבות רק בשמיעת המגילה ולא בקריאתה, ויש שביארו זאת מפני שהפרסום הא רק בשמיעה, והקריאה היא רק לקיים מצוות זכירת מחיית עמלק.



פשוטו של מקרא

מהו הפירוש של חקת עולם

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א

בפרשת תצוה עה"פ חקת עולם לו ולזרעו וגו' פירש"י בד"ה חקת עולם לו (כח, מג): "כל מקום שנאמר חקת עולם גזירה מיד ולדורות לעכב בו". והנה המזרחי פירש רש"י זה, וז"ל: "א' ולזרעו אחריו" הוא דאתא, שלא תאמר למצוה, ולא לעכובא, ולא על לו ולבניו, דמאחר שחייב עליהם מיתה בהכרח שהוא לעכובא", עכ"ל.

וצריך להבין, לפי פירושו "שחקת עולם" הנאמר בפסוק לא קאי על "לו" אלא דוקא על "ולזרעו אחריו", אם כן: א) למה נאמר "לו" בכתוב. ב) למה לא העתיק רש"י תיבות "ולזרעו אחריו" מן הכתוב.

וראיתי בחומש אשל אברהם (מהרב א. אלאשוילי) שכתב על פירש"י זה, וז"ל: "כלומר, 'חקת עולם'. מוסב גם על 'לו' וגם על 'ולזרעו', לענין לעכב עליהם שלא יוכלו לעבוד בלי בגדים", עכ"ל. והנה גם על פירושו קשה למה לא העתיק רש"י תיבות "ולזרעו אחריו" מן הכתוב. ומה שכתב שחקת עולם מוסב גם על "לו" אינו מובן, וכמו שכתב המזרחי: "דמאחר שחייב עליהם מיתה בהכרח שהוא לעכובא".

ב

גם בפסוק (כו, כא) כבר נאמר: "... חקת עולם לדרתם" וגו'. ולמה לא פירש רש"י שם מהו הפירוש של "חקת עולם". ועוד, לפי מה שפירש"י כאן שהפירוש של חקת עולם ("מיד) ולדורות" למה נאמר שם "לדרתם" הרי כבר יודעים זה ממה שנאמר שם "חקת עולם". ולאידך גיסא, ממה שנאמר שם "לדרתם" הגם שנאמר "חקת עולם" משמע שבחקת עולם לא נכלל "הדורות".

גם בפרשת בא כתוב (יב, יד): "... לדרתיכם חקת עולם תחגהו". וגם כאן צריך להבין למה לא פירש"י מהו הפירוש של "חקת עולם". ולאחר שנאמר "חקת עולם" למה נאמר "לדרתיכם".

ג

והנה רש"י פירש שם בד"ה לדרתיכם וגו': "שומע אני מיעוט דורות שנים תלמוד לומר חקת עולם תחגהו". וכתב הבאר היטב על זה, וז"ל: "ויש מקשים א"כ לשתוק קרא ממלת לדורותיכם ולא לכתוב אלא חקת עולם לחודא. וי"ל דאי לא כתב אלא חקת עולם תחגהו הוה משמע עולמו של דור זה בלבד וכאלו אמר חקת עולם כל ימי חייכם של יוצאי מצרים תחגהו להכי כתיב לדורותיכם", עכ"ל.

והנחלת יעקב פירש באופן אחר קצת, וז"ל: "ואין להקשות השתא דכתיב חקת עולם למה לי לדורותיכם. י"ל דאי לאו לדורותיכם ה"א לזה הדור יהי' לחקת עולם שיחוגו בכל שנה ושנה ולא סגי בשנה אחת אבל לדורות עולם לא ולפיכך צריכי תרווייהו", עכ"ל. ועל דרך תירוצים אלו פירש גם המשכיל לדוד.

וצריך עיון, דלכאורה אין זה מתאים עם מה שכתב רש"י כאן "שכל מקום שנאמר חקת עולם גזירה מיד ולדורות".



על פי שנים עדים

הת' ישעי' רוטנברג

תלמיד בישיבה

עה"פ⁹⁹ "לא יקום עד אחד באיש .. ע"פ שנים עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר" העתיק רש"י המילים "ע"פ שנים עדים" כד"ה, ופירש: "ולא שיכתבו עדותם באיגרת וישלחו לב"ד, ולא שיעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים", ע"כ.

והנה בהשקפה ראשונה נראה שקשה לרש"י למה נקט הפסוק התיבות "על פי" ולא הכתב "בשנים עדים" וכיו"ב, ומדוע הוסיף "על פי"? וע"ז פירש רש"י שזה בא לומר ולא שיכתבו וכו'. אמנם עפ"ז יהי' קשה:

א) למה מעתיק רש"י גם המילים "שני עדים"? (ב) למה לא פירש רש"י זה לעיל (יז, ו) על פסוק "ע"פ שנים או שלשה"¹⁰⁰ ? (ג) מהו ההכרח לפרש ב' ענינים: א. "ולא שיכתבו עדותם באיגרת וישלחו לב"ד" ב. "ולא שיעמוד מתורגמן בין העדים ובין הדיינים"?

והנה על הקושיא השני' מצינו כמה תירוצים:

א) השפתי חכמים (אות ק') כתב וז"ל " ... וי"ל דלעיל י"ל אורחא דקרא הוא נקט על פי אבל הבא קשה למה נקט קרא תרי זמני על פי ולמה לא כתיב על פי שנים או ג' וגומר אלא ע"כ למדרש אתא מולא יכתבו וכו'". וכמו כן מתרץ הנחלת יעקב וז"ל " ... י"ל דהכא דייק מייטורא דקרא דעל פי האמור גבי שלשה עדים דהוי מצי למכתב על פי פעם א' כמו שכתב בתחילת הפרשה ... ". אבל א"כ הוי לי לרש"י להעתיק "ע"פ שלשה עדים" ולא "ע"פ שנים עדים"?

(99) דברים יט, טו.

(100) כן הקשה בשפתי חכמים.

(ב) המשכיל לדוד כתב וז"ל "דלא תימא דוקא בדיני נפשות הוא דבעינן מפייהם ולא מפי כתבם אבל בד"מ אפי' מפי כתבם מש"ה כתבי' הכא בהך קרא דמיירי בין בד"נ בין בד"מ כדלעיל לכל עון ולכל חטאת ...".

אך דבריו אינם מחוורים כל צרכם, כי מפשטות לשונו נראה שהוא לומד שהכרחו של רש"י לפרש כן הוא (לא מכפל הלשון כאן, כי אז לא היתה שאלתו "הא דנטר רש"י לפ' זה בכאן ולא פירשו לעיל" אלא) מזה שנקט הפסוק "ע"פ שני עדים", ולא "בשני עדים" וכיו"ב (ולכן הקשה מדוע המתין רש"י עד כאן), וא"כ הי' לו לרש"י לפרש כן שם ואחרי שה"בן חמש למקרא" למד שם שהיתור של "ע"פ" מלמדנו "ולא שיכתבו עדותם וכו'", במילא באם התורה חוזרת עוה"פ על אותם מילים יבין מעצמו שזהו בשביל ללמדנו אותו דבר לענין דיני ממונות - וכמו שמבין מעצמו ה"בן חמש למקרא" למה נשנה פסוק זה של "ע"פ שני עדים" פעם שני',

- כי שמה מדובר רק אודות "יומת המת" - דיני נפשות, משא"כ כאן כולל גם דיני ממונות ושאר דינים. ועד"ז כאן הוא יבין שהטעם שצריך לומר "ע"פ" פעם שני' הוא כי שמה הוא רק דיני נפשות וכאן הוא דיני ממונות וכה"ג.

ג) ולכן נראה לומר יותר כפי' של "הלבוש האורה" וז"ל: "... משום דלעיל י"ל דלאו דוקא ע"פ דה"ה על ידי אגרת נמי דמ"ש, אלא שדיברה התורה בהוה אבל כאן מיירי בממון קשה לרש"י דפסוק זה דעל פי שנים עדים וגו' מיותר הוא דאם גבי מיתה סגי בשני עדים כ"ש בממון ולא הי' צריך לכתוב כאן רק לא יקום עד א' באיש וגו' דעל פי שני עדים יקום למה לי לכך פי' כאן לדיוק' כתבי' רחמנא דדוקא על פי יקום הדבר ולא ע"י אגרת כו"ו".

ועפ"ז מובן: א) למה מעתיק רש"י גם המילים "ע"פ" שנים עדים". ב) ההכרח של רש"י לפרש שני ענינים: א. "ולא שיכתבו עדותם באגרת וישלחו לב"ד" ב. "ולא שיעמוד מתורגמן", הוא מזה שבפסוק כתוב שני משפטים "מיותרים": א) ע"פ שני עדים, ב) או ע"פ שלושה עדים¹⁰¹.

101) וכמו שמפרש עמק הנציב על הספרי, אבל הספרי העתיק כל הפסוק. ולכן קשה עדיין לומר כן בפירש"י וכדלקמן.

אלא שעפ"ז צ"ע שלכאורה היה צריך רש"י להוסיף "וגו" לומר לנו שהוא מפרש כל החצי השני של הפסוק¹⁰².



שונות

מקורות בתניא פל"א, ואגרת התשובה מהדו"ק

הרב אלי' ממוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתניא פל"א (שיעור חת"ת של ימים אלו), כותב בענין עתים מיוחדים שבהם צריך לא רק שמחה אלא גם מרירות, ז"ל:

"אך שעת הכושר שהיא שעה המיוחדת וראויה לכך לרוב בני אדם היא בשעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא או כך בלי שום סבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא כו', ובזה יפטר מהעצבות שממילי דעלמא ואח"כ יבא לידי שמחה אמיתית".

ביאור תניא מאת הר"ש גרונם

בספר "ביאור על התניא" מאת המשפיע הר"ר שמואל גרונם (קה"ת, תשע"ו) בע' רנז מבאר:

"להבין זה ראיתי מי שהעתיק לפרש דברים אלה מענין א' מהדרושים הישנים של אדמו"ר הזקן נ"ע, וזה ענינו אף שאיני זוכר הלשון היטב,

הנה הטעם לשעת הכושר לעצבות ממילי דשמיא בשעה שהוא עצב בלאו הכי הוא מפני שני דברים, הא' להיות הנפש האלקית מלובשת בנפש הבהמית לא תוכל הנפש האלקית להוציא ולהתגלות איזה כח ופעולה ממנה כי אם לפי טבע ומזג הנפש

102) ואולי דרכו של רש"י הוא להעתיק רק תחילת הענין. אמנם כלל זה אומרים בד"כ על תחילת הפסוק או כמה פסוקים (ראה בכללי רש"י (קה"ת תנש"א)) וצ"ע.

הבהמית אז באותה שעה כו' ולכן שעת הכושר לעורר מרירות בנפשו הוא בשעה שעצב בלאו הכי כו' כי אז מזג הלב מוכן לזה ובנקל להפוך כו',

והב' דהנה עיקר הסיבה למיני עצבות שבלי שום סיבה כו' הוא להיות כי הלב יודע מרת נפשו כי אז יש עליו דין למעלה ודנים אותו כו' ומזלי' חזי לכן נופל עליו עצבות למטה כו' ולכן אז שעת הכושר לעורר מרירות בנפשו על ריחוק מה' וירגיו על הרע שבו וכשיש דין למטה אין דין למעלה ועי"ז בטלו הדינים כו',

ע"כ הענין מה שראיתי כתוב שם". עכ"ל ר"ש גרונם בביאור תניא שם.

נקודת הביאור הובא בשמו בכמה מפרשי התניא כאן, אך לא צויין מה הם המקורות בדרושים ישנים כו'. ונציגם כאן:

ביאור הרה"ח הר"י מקיידאן על תניא

(א) בתחילת הדברים הוא מביא: "ראיתי מי שהעתיק לפרש דברים אלה ... מהדרושים הישנים". מיהו המפרש האלמוני שמפרש התניא כאן ע"פ דרושי אדה"ז (וכאשר העתקנו לעיל הר"ש גרונם ע"ה גם מוסיף שאיננו זוכר הלשון היטב)?

ונראה לומר לפי הענין כי זהו מתוך ביאורו של הרה"ח ר' יעקב מקיידאן על ספר התניא (הוא היה מחסידי כ"ק אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצ"צ, ופירושו על התניא כתב בתקופת אדמו"ר הצ"צ) וחלק מביאורו נדפס בשם "ביאור תניא" על פרקים א-כו (קה"ת, תשע"ב), ובהקדמת המו"ל שם כותב הר"י שי' ווילהלם אשר רק זה נמצא בידינו.

והנה בביאור ר"י קיידאנער הנדפס נמצא רק על פרקים א-כו, אך לפי הר"ש גרונם כאן בפל"א ניכר שהיה לפניו גם המשך ביאור הר"י מקיידאן על יתר הפרקים [ואפשר יימצא ברבות הימים בעז"ה].

ועיין עוד בביאור הר"י קיידאנער לתניא פכ"ו ע' קעח, שמשם ג"כ ניכר שהוא המקור של ביאור זה בפל"א, כי גם שם כותב קצת תוכן מביאור זה. וגם כי הוא רגיל לפעמים לייסד פירושו על פי דברי אדה"ז בדרושים שלו גם אלו שלא נדפסו בשעתו [לכאן' זוהי דרך חשובה ומקורית לפרש דברי אדה"ז ע"פ דבריו הוא עצמו בדרושי באותו עת שחיבר את ספר התניא ואכמ"ל].

לא ראיתי בפירוש הרש"ג לתניא שהוא יביא דברים בשם פירוש קידאנער אך הרגיל בפי' הרש"ג יראה שלפעמים הוא שאב דבריו ע"פ פירושו של הר"י מקידאן.

הר"ש גרונס לא כתב מיהו המפרש

הטעם שבפירוש רש"ג מזכירו בסתם "ראיתי מי שהעתיק לפרש הדברים", ולא כתב הדברים בשם אומרים.

נ"ל שזהו משום, כי תמיד לא היתה ברורה זהות המחבר של ביאור תניא שהוא ורק שיש שייחסוהו להר"י מקידאן. וגם בס' התניא ביבליוגרפי' של הר"י מונדשיין (ע' 184) לא נקט זה בהחלטיות. ועל כן הר"ש גרונס לא פי' מיהו המפרש.

[יש מקרים שהי' אפ"ל בדרך השערה שנמנעו מלהזכיר את שם המחבר אם זה הי' קשור עם תורות בני ונכדי אדמו"ר הצ"צ (ועד"ז הגה"ק מסטרשילא), כי בשעתו היו תלמידי אדמו"ר מהר"ש כו' שלא היו לומדים בתורות אלו כי הי' בעצם תקופת ההתפלגות על כ"ק אדמו"ר מהר"ש וכיו"ב. אבל בנדו"ד נ"ל כי תואמים הדברים לביאוריו של הר"י מקידאן, ואין צורך לחפש הדברים ממרחק].

המקורות בדרושי אדמו"ר הזקן הישנים

וכעת נשוב לציין המקומות בדרושי אדה"ז שמביא הרש"ג.

דרושים הישנים, קאי תמיד על הדרושים שלפני הדפסת התניא בשנת תקנ"ז, ולפעמים גם על הדרושים שלפני פטריבורג דהיינו לפני התיישבות רבינו הזקן בליאדי בסוף שנת תקס"א [ובאוה"ת יש במקום אחד הלשון: בדרוש "ישן נושן" מתקופת ליאזני]. ועיין בסקירה קצרה של הר"ר ש"ב שי' לוין בסוף ספר מאמרים הקצרים של אדמו"ר הזקן.

המקורות לדברים אלו, הם:

(א) ד"ה כי יקרא קן צפור, במאמרי אדה"ז על התורה ח"ב ע' תתל: והנני נותן לך עצה על זה איך תמשיך עליך המרידות ובאיזה זמן תוכל לבוא בנקל למרירות: דע כי מאין הולדת העצבות, על פי הטבע הוא זה, ידוע דעיקר השמחה והמרירות תלויות בלב ... עוד אתן לך עצה אחרת: כשיהי' לך עצבות ממקום אחר מחמת איזה דבר גשמי באכילה ושתי' ויהי' לך נשבר, בעת ההיא תעשה חליפין ותראה להתמרמר על

פחיתות נפשך. ותחבולות היצר אל יבהלוך לומר שמא לא היתה המרירות כראוי בהרגשת הלב, כי השי"ת יודע תעלומות הלב ובאמת אין צריך המרירות שתהי' מורגשת בלב דוקא אלא די אם תחשוב בהדברים האמורים בתניא קטן ובתניא גדול אף שלא תרגיש המרירות בלבך די בזה כי העיקר הוא המוח". ע"כ.

[בכלל רגיל לפענח "תניא קטן" לאגה"ת שבתניא, אבל לענ"ד שם זה קאי תמיד על אגה"ת מהדו"ק דוקא, שהיא היתה מפורסמת בהתקנות בכתב וגם נדפסה בתניא הוצאה השני' בשנת תקנ"ט (תניא ההוא נדפס במדינה אחרת בזאלקווא שליד למבערג שלא ע"י אדה"ז), אולם אגה"ת שלפנינו שנדפס ע"י אדה"ז בשנת תקס"ו כבר נקרא בשמו "אגרת התשובה"].

(ב) במאמרי אדה"ז על נביאים ע' קכו, ד"ה קול קורא במדבר פנו דרך ה': ועיקר עצה היעוצה לכל אדם שיקבע עתים לא פחות מפעם א' בשבוע או פעם א' בחודש לחשוב עם נפשו חשבון פרטי ובאריכות כו' ועל ידי זה יבא לתכלית השפלות, ויהי' די לו [מהתבוננות פעם אחת זו] על כל השבוע בכלל וחטאתי נגדי תמיד ואעפ"כ יהי' בשמחה תמיד כמו שמבואר בפסוק שאחרי זה תשמיעני ששון ושמחה, אבל כאשר נבאר איך יוכל להיות שני הפכים, הענין דיש עתים אצל האדם פעם שמחה ופעם להיפך והוא לפי טבע המדות וגם יש להם שורש למעלה כמבואר בזהר ולפי ההיכלות שמקבל מהם המחשבות. ע"כ.

(ג) במאמרי אדה"ז על ענינים ח"א ע' קנה (דרוש משנת תקנ"ו): "לענין השאלה שהגם שמתבוננים בשפלות ופחיתות עם כל זה אינם נופלים ממדריגתם [שאינן נפעל בהם שפלות], הענין הוא כי לא כל העתים שוות כי עת לכל חפץ, יש עת שלבו של אדם חזק שאף שיתבונן בכל השפלות ומרה שחורה עם כל זה לא יתעצב, ויש עת שבנקל יפול ממדריגתו, והוא העת שבלאו הכי נפל במרה שחורה, אזי יראה להיות אז ממארי דחושבנא, והוא ענין הנזכר בזהר גופא דלא סליק ב' נהורא דנשמתא מבטשין לי' כו', והגם שבזוה"ק איתא שבכל לילה צ"ל ממארי דחושבנא כו' אכן שאר בני אדם ראוי להם להיות ממארי דחושבנא בעת שהוא ג"כ במרה שחורה בלאו הכי, שאז מזכירין אותו מלמעלה להיות ממארי דחושבנא כו' להמשיך על עצמו בכדי להיות אז ממארי דחושבנא".

ובכל דברי אדה"ז אלו, יש שורש לביאורו הארוך של המפרש שהובא בביאור ר"ש גרונם.

[ובמ"ש בתניא פל"א כאן "ובזה יפטר מהעצבות" ועוד ענינים בפרק זה, ראה ג"כ באורך בד"ה וחטאתי נגדי תמיד בס' מאמרי אדה"ז כתובים ח"א ע' פד ואילך ועוד כיו"ב. ויש לעיין בקונטרס ההשתטחות שמביא מתניא פל"א כאן להפך העצב ממילי דעלמא כו' לענין מעלת התשובה בעת שנפשו דואבה עליו בהליכה לביה"ח בערב ר"ה וכיו"ב].

דברים שהשמיט רבינו הזקן "באגרת התשובה" מהדו"ב שלפנינו

בסוגיא זו בענין המרירות, יש שאלה אחרת:

כאשר הבאנו לעיל מד"ה כי יקרא קן צפור מאדמו"ר הזקן, אחרי שהוא כותב אשר שעת הכושר למרירות הוא בעת שהוא עצב בלאו הכי ממילי דעלמא, הוא מוסיף: ותחבולות היצר אל יבהלוך לומר שמא לא היתה המרירות כראוי בהרגשת הלב, כי השי"ת יודע תעלומות הלב ובאמת אין צריך המרירות שתהי' מורגשת בלב דוקא אלא די אם תחשוב בהדברים האמורים בתניא קטן ובתניא גדול אף שלא תרגיש המרירות בלבך די בזה כי העיקר הוא המוח.

ונמצא זה גם בתניא אגה"ת מהדו"ק ע' תקמו: ולא יעלה על לבו כו' שדואג שמא לא היתה המרירות כראוי, כי אף שאין מרגיש בלבו ובנפשו המרירות אעפ"כ כן החרטה היא מסותרת בלב כו', ועל זה נאמר ובוהן תעלומות לב פי' מה שנעלם בלב ואינו בהתגלות לבו, וכל העולה ברוחו איזה ספק בזה כו' תחבולות היצר הוא.

והנה יש פלא, כי כל המבואר באותם עמודים הסמוכים בהמהדורא קמא של אגרת התשובה (תניא קטן) שגם זה נכתב על ידי רבינו הזקן בעצמו, הם נשנו ונכנסו עם שינויים ותיקוני לשון באגה"ת שלפנינו פרקים י' וי"א (שהוא המהדורא בתרא שתוקן על ידי אדמו"ר הזקן לפני הדפסתו השנית בתניא בשנת תקס"ו),

ורק שורות אלו שבמהדו"ק במה שאין צריך דוקא להרגיש היטב את המרירות בלבו כו', הנה ענין זה דילג רבינו הזקן ולא הכניסו באגה"ת מהדו"ב שלפנינו, ודרוש עיין ולימוד מדוע השמיט רבינו ענין זה.

ביאורי תניא מהר"י שי' כהן

ובביאורי הר"י כהן על אגה"ת פ"י הוא הרגיש בחידוש זה שבתניא מהדו"ק, והוא מזכירו בפירושו בשם התניא מהדו"ק. אך לא פירש לנו מדוע הושמט הענין מאגה"ת מהדו"ב שלפניו,

וכאשר כתבנו זהו דבר שגם אמרו אדה"ז בהדרושים בסמוך להדפסת התניא (בפעם הראשונה) אשר אל יחוש אם המרירות איננה מורגשת כל כך כו', ומ"מ לא הכניס רבינו ענין זה באגה"ת שסידר בשנים מאוחרות בשנת תקס"ו.

בתניא: אף שהוא כח דמיוני לא יחוש

ועי' גם תניא פט"ז לגבי אהבת ה' כי לפעמים טוב גם אם היא רק בתעלומות מוחו כו' ע"ש בארוכה, וראה פמ"ד: "ואף אם נדמה לו לכאורה שהוא כח דמיוני לא יחוש מאחר שהוא אמת לאמיתו מצד עצמו בבחי' אהבה מסותרת". וכ"כ בד"ה לענין השאלה במאמרי אדה"ז ענינים ח"א ע' קנח (משנת תקנ"ו): ואם בכל זאת לא ירגיש לבו התלהבות האהבה לא יחוש כו' ע"ש. וכן נמצא ג"כ באריכות במאמרי אדה"ז הקצרים ד"ה להבין מארז"ל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה, ע' שנה ונו"א ע' שנב.

אך מקומות אלו בתניא הם ענינים באהבת ה', ואילו אנו מדברים כאן לענין המרירות בעבודת ה'. ובזה שאלתינו מדוע במהדו"ק כתב רבינו הזקן אשר המרירות יכולה להיות מסותרת בלב, ובמהדו"ב לכאורה דילג על ענין זה?

[אפשר היה להתפלפל בזה, אבל כל ענין החילוקים של אגרת התשובה מהדו"ב מן המהדו"ק, הוא לימוד עמוק שלא למדתי בזה עדיין].



לעילוי נשמת

הרה"ח שו"ב ר' יחיאל מיכל ע"ה

בן הרה"ח ר' אפרים ע"ה

פיקארסקי

נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו

פיקארסקי



לזכות החתן התמים

הרב שלום יצחק שיחי' גודמאן

והכלה מרת חנה שתחי' ליבאוויק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

ר' שמואל וזוגתו מרת שרון שיחיו

גודמאן

לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן

הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין

נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לזכות

החתן התמים פרץ שיחי' קפלן

והכלה מרת שרה שתחי' כ"ץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' ארי' לייב ומרת רחל שיחיו קפלן

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה הכהן ומרת דבורה לאה שיחיו כ"ץ

לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת חנה מרים ע"ה
בת ר' משה ז"ל
נלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא
ומשפחתם שיחיו
שפוטיץ

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מלאכתו מלאכת שמים

ר' יהושע זעליג

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

נלב"ע ח"י אדר ה' שנת נח"ת



נדפס ע"י בנו

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

כצמאן



לזכות הילד הרך הגימול

נתן שי' ראסקין

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום הבהיר ט' אדר תשע"ז



נדפס ע"י הוריו זקיניו

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

כצמאן

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ת ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק

גלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל' ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

גלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

אבינו

מוריננו מזקני רבני ליובאוויטש

הרה"ג הרה"ח הרב ליפמאן בן הרב נחום ע"ה

שפירא

נפטר כ"ח אדר ה'תש"ע



ואמנו

הרבנית חנה ע"ה שפירא

בת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה ווילענקין

שזכה אשר כ"ק אדמו"ר למד אצלו

נפטרה יו"ד אדר ב' ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם

ומשפחתם שיחיו