

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון ח [אלף-ק"צ]

ש"פ כ"א

יום הבהיר יו"ד-י"א שבט

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד-י"א שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ויום התחלת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים בזה לאור גליון חגיגי ומוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

ובפרט שבשנה זו ימלאו שבעים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, ואחרי השלימות של "שבעים שנה" - "די שלימות פון נשיאות איז פארבונדן מיט דעם מספר פון שבעים שנה דוקא" (ש"פ שמות תשנ"ב) - עולים לשלימות געלית יותר, וכפי שהעיד על כך רבינו: "לאחרי סיום העבודה ד"שבעים" . . אזי מתחילה אצלו עבודה חדשה, שלימות על שלימותו הקודמת. . . לכאו"א מישראל ניתן הכח, ע"י האבות, להשלים את העבודה ד"שבעים שנה", וכמו"כ להתחיל לאח"ז בעבודה חדשה" (ליל כ' טבת תשמ"ט).

אף למוסד "הערות וביאורים", מוסד שכל מטרתו לחיות עם - ולהחיות את - הלימוד בתורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו - מצייני יום זה סיומה של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה - דהוא ותורתו כולא חד - והתחלתה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות לרבינו ע"י לימוד תורתו, הארוכה מארץ ועמוקה מני ים.

כבכל פרט בעולם, גם בעניני רבינו ישנם שני חלקים - ה'סתים' וה'גליא'. מחד דורש הרבי את הפעולות ה'גלויות', העולמיות, חובקות התבל, ומאיךך תובע שלא לנוח אף בתחום ה'נסתר', החבוי מעין רואים. רצון הרבי הוא ש'נישא הפכים' - אל לנו לעסוק רק ברשות הרבים, עלינו לפעול גם ב'ארבע אמות של הלכה', לא רק ברחובה של רומי, אלא גם בתוככי ארון הקודש, לפנים מן הפרוכת של בית קודש הקדשים, דבית המקדש שבבבל. שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה של הרבי - המעיין עצמו. וכשם שבמרחב ה'גליא' דורש הרבי מאיתנו לפעול גדולות ונצורות, כך גם ברובד ה'סתים' אין לנוח ולשקוט, אלא לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו לעומת הפעולות רבות הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך כידוע, אין לו לקובץ אלא הכותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא פשוט לכתוב בפועל, לפרסם ולהדפיס. בקשתנו פרושה בפני אלו שביכולתם לכתוב, לקיים את רצון קדשו של רבינו לנחת רוחו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. למותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח רבות פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה והוא יגאלנו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים, ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

**בברכת חסידים
המערכת**

ימים הסמוכים ליו"ד-י"א שבט ה'תשפ"א (ה' תהא שנת פלאות אראנו)
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ברוקלין, נ.י.

ש"פ בא - יו"ד-י"א שבט

גליון ח [אלף-ק"צ]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 11..... כמצות רצונך הרב שלום צירקינד
- 16..... הלכה כבית שמאי לעתיד לבוא הת' ברוך שניאור קלמנסון
- 21..... אילני סרק בתקופה הראשונה של ימות המשיח הת' מנחם מענדל קרעמער
- 24..... אילני סרק בתקופה הראשונה דימורה"מ (גליון) הת' שניאור זלמן פבזנר
- 28..... גילגול מחילות הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

תורת רבינו

- 30..... הזאת דם בפסח מצרים הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 34..... ידיעה ובחירה (גליון) הרב מנחם מענדל אלטיין
- 51..... בענין נוטל א' מס' בחליו (גליון) הת' לוי יצחק בראנער
- 53..... בענין נוטל א' מס' מחליו (גליון) הת' שמואל פלטיאל
- 54..... הל' ברכת הנהנין: שו"ע אדה"ז, ה'לוח' וה'סדר' הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 55..... מדוע אין גדר "חינוך" בשבע מצות בני נח הרב יוסף יצחק גייסינסקי
- 56..... פירוש מילת המליץ הרב לוי יצחק גרליק
- 57..... משניות בחודש הי"ב הרב מרדכי דובער ווילהעלם

- 58.....הסתכלות בפני רשע
- הת' אליהו ברוך טיאר
- 59.....לשיטתיהו דאביי ורבא ע"פ ש"ס תורת לוי"צ ותורת רבינו (גליון).....
- הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 64....."שדי" מרמז על האבות ואבות החסידות
- הרב מנחם מענדל לנדא
- 65.....אשו משום חציו בתיבת "והבאתי"
- הת' שלום דובער מאן
- 66....."ואת יהודה שלח לפניו"
- הרב ישכר דוד קלויזנר
- 68.....מדוע אין נשים פנויות מדליקות נרות חנוכה (גליון).....
- הנ"ל
- 69.....י"א ארורים כנגד י"א שבטים (גליון).....
- הרב מנחם מענדל רייצס

רשימות

- 71.....ביאור ברשימות י"ב כסלו תרצ"ג
- הרב לוי יצחק ראסקין
- 75.....עיונים והערות ברשימות על התניא
- הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 81.....שיטת הצ"צ בדין שעבוד קרקעות
- הת' מרדכי הרץ
- 85.....חיישין לתקלה
- הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 87.....זרע בית עלי
- הת' יעקב מאיר הכהן זרחי
- 88.....ספק מלוה ישנה לרש"י והסמ"ע
- הת' מנחם מענדל טובנבלט
- 92.....איסור חל על איסור
- הרב יוסף יצחק ליפסקער
- 93.....גדר החלות דקידושי אשה
- הת' מנחם מענדל מינצברג
- 100.....נאמנות בעל המוקח לומר למי מזכר
- הת' מנחם מענדל פרידמאן

106.....כפירה במקדון בסוגיית ההוא רעיא.....הנ"ל

חסידות

109.....שפתי ישנים - מילואים לספר "לקוטים באורים" על התניא.....הגה"ח ר' אברהם צבי הירש ברודנא ע"ה

111.....הערות קצרות בד"ה הבאים ישרש תשמ"ח.....הרב אברהם אלטר הלוי הבר

114.....תענוג בעבודה דקבלת עול.....הת' מרדכי הרץ

116.....פקוח נפש דוחה שבת כדוגמא להתכללות שבמצוות.....הרב משה מרקוביץ

117.....חידוש יש מאין בעולמות בי"ע.....הרב יקותיאל ליפא פלדמן

121.....יוה"כ א' משס"ה ימי השנה.....הרב מרדכי רובין

רמב"ם

124.....מכירת קנים בבית המקדש ללא חותמות.....הת' שניאור זלמן גלזמן

125.....דיוק לשון "נפש" בכתוב שמביא הרמב"ם.....הת' דב בעריש רוטנברג

הלכה ומנהג

127.....האם יש חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח (גליון).....הרב ברוך אבערלאנדער

131.....הסרת מכסה התש"י בעת ההנחה (גליון).....הנ"ל

132.....אמירת מודים של השליח ציבור בקול.....הרב גדלי' אבערלאנדער

134.....האם סידור קדושין שייך למרא דאתרא.....הרב פרץ בראנשטיין

135.....כמה הערות במנהגי ניטל.....הרב רבי מתתיהו גבאי

142.....מים שבשכונת הנפטר.....הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 143.....גדר תפיסת יד המשכיר בעירובי חצירות הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- 152.....כתיבת סת"ם קודם התפלה..... הרב אמיר ולד
- 158.....הפיכת הלוואה לעיסקא - אי בעינן קנין המועיל הרב שבתי אשר טיאר
- 164.....זמנים ומקומות שא"א תחנון לפי מנהג חב"ד..... הרב יוחנן מרזוב
- 173.....איסור שריפת גוף בבני נח (גליון)..... הרב משה מרקוביץ
- 173.....ברכה כשחוזר וקובע מזוזה אחר הבדיקה..... הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 175.....המתנה לאחר שלעס (תבשיל של) בשר ופלטו הנ"ל
- 177.....ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו..... הנ"ל
- 183.....הידור מצוה בחפץ גדול..... הרב מרדכי פרקש
- 189.....בענין תייג ראש הימני דאותיות שעט"ץ..... הת' אליהו ראזענבלוה
- 195.....שיטת המשנ"ב באות שאינה מוקפת גויל בתוכה (גליון)..... הנ"ל
- 200.....הנהגות בתפלת מוסף בש"ק..... הרב מנחם מענדל רייצס
- 201.....מצוות ראייה בהשתחוואה לדעת אדה"ז..... הרב שמואל רסקין

פשוטו של מקרא

- 205.....ישיבת יעקב בבית עבר ולא בבית שם (גליון)..... הרב משה מרקוביץ
- 205.....גדר "איש" בכתוב..... הת' אברהם זיסקינד הכהן פעלדמאן
- 208.....כיצד יכל החמור לשאת את משה ומשפחתו..... הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

- 209.....האם מכת ארבה היתה בארץ גושן הנ"ל
- 211.....ביאור ענין אריכות 'ימים' ו'שנים' הרב ישראל אליעזר רובין
- 215.....פגישת יעקב עם יוסף..... הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

- 216....."נשיא - נשמתו של יעקב אבינו" הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 220.....אם מעשיות ותולדות צדיקים הם חלק ממצות תלמוד תורה (גליון)..... הרב זלמן הרצל
- 225.....רוח צפונית אינה מסובבת (גליון)..... הרב משה מרקוביץ
- 225.....רבינו הזקן ומות הקיסר פאוועל הראשון (גליון) הנ"ל

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות

לידידנו היקר והאהוב מבחירי תלמידי התמימים

המצויין ברוב כשרונותיו פאר המדות משכיל וגבון השקדן המפורסם

הרב התמים הנעלה והנכבד

ר' הלל שי' לוינסון

לרגל נישואיו בשטומ"צ עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחיל

ביום ראשון י"א שבט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצון ולנח"ר רבינו הק' בחיים מאושרים ושמחים בגו"ר

המערכת

ברכת חברים

בשם מרנן ורבנן תלמידהון
ותלמידי תלמידהון די בכל אתר ואתר,
מתכבדים אנו לשלוח את ברכתנו ברכת "מזל טוב מזל טוב"
להאי גברא רבה ויקירא

מלאכתו מלאכת שמים, ידידנו היקר והאהוב,
מבחירי וממצוייני תלמידי התמימים,
איש חי ורב פעלים ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו,
חריף ובקי בחדרי תורה, ובפרט בתורת רבינו,
מסור ונתון להצלחת הקובץ עוד מימים ימימה,
וחפץ ה' בידו מצליח

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאינו

לוי שי' טלזנר

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ
יהי רצון שתהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,
וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה,
וימשיך להצליח בעבודתו הקדושה מחיל אל חיל

המערכת

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשפ"א
הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
הת' חיים דוד נטע שי' בראנשטיין
הת' שניאור זלמן שי' גלזמן
הת' שמואל שי' פלטיאל
הת' שלום דובער שי' צייטלין
הת' ישראל יצחק שי' קארף
הת' מנחם מענדל שי' קרעמער



תודתנו נתונה לת' אליהו שי' ראזענבלוה
על עזרתו המרובה בהכנת הקובץ לדפוס

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת יתרו - כ"ב שבט תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"א שבט תשפ"א
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:
פאקס: 718-247-6016
haoros@haoros.com אימייל:
כתובת:
639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA
להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

כמצות רצונך

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

א' מהסוגיות בדא"ח אודות ימות המשיח, היא שאז יהי' קיום התומ"צ בשלימות, "כמצות רצונך". ומכיון שבענין זה יש כמה פרטים, לקטתי ממה שעלה בידי בעז"ה מכ"מ בחסידות עד"ו.

המקורות לזה

א. בתפילת המוספין (של שבת, יו"ט ור"ח) אנו אומרים אודות הזמן דלע"ל, "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו . . נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך¹". ומבואר הפירוש בזה בכ"מ בדא"ח², שדוקא "שם" (דהיינו לע"ל) תהי' הקרבת הקרבנות "כמצות רצונך", בתכלית השלימות כפי רצונו של הקב"ה, מה שלא הי' כן גם בזמן ביהמ"ק הא' והב', וגם אפי' בזמן אדם הראשון קודם החטא.

ופירוש "כמצות רצונך" הוא, שע"י קיום התומ"צ לע"ל יתקיים בשלימות הרצון (והתענוג³) שיש להקב"ה בהתומ"צ.

ואע"פ שבתפילת המוספין מדובר רק אודות הקרבת הקרבנות לע"ל, מ"מ מתוכן הענין מובן שכן הוא גם לגבי קיום כל המצוות, (ועד"ו ז' מצוות בני נח⁴), שרק לע"ל

(1) ועד"ו במוסף ר"ח אנו אומרים גם "ושעירי עזים נעשה ברצון". כמובא במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' קמג. דרך חיים צח, רע"א.

(2) תו"א פ' ויחי מו, א אילך. תו"ח ריש פ' ויחי (צה, א-ב. צו, ג ואילך). דרך חיים צו, ג ואילך. קג, ב ואילך. אור התורה בראשית ח"ו ע' תתשכח, ב ואילך. ח"ז ע' תתתסה, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פ"ז ואילך.

(3) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' תכ. לקו"ש חכ"ח ע' 284 הערה 51. תורת מנחם תשכ"ד ח"ב ע' 184. תשמ"ה ח"ג ע' 1725. תשמ"ו ח"ד ע' 158. תשמ"ז ח"ג ע' 365. אמנם ראה תשמ"ט ח"ג ע' 105 הערה 31.

וראה הנתבאר בתורת מנחם תשמ"ה ח"ה ע' 2812, שבדרגת הרצון, הרי כל זמן שחסר אפי' פרט א', חסר בכללות הדבר ולא נשלם הרצון כלל.

(4) תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 168.

יתקיימו "כמצות רצונך"⁵.

ב. ובדא"ח הובא עוד מקור ע"ז (שזה קאי לא רק על הקרבנות אלא גם על כל המצוות⁶), מדברי הספרי על הפסוק⁷ ואבדתם מהרה מעל הארץ (. . .) ושמתם את דברי אלה (וגו') וז"ל "אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל, היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים. משל למלך שכעס על אשתו, וחזרה בבית אביה. אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך, וכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר להם הקב"ה לישראל: בני, היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהיו עליכם חדשים, שירמיהו אמר⁸ הציבי לך ציונים - אלו המצות שישראל מצויינים בהם".

וברמב"ן מבאר בזה, "הנה הכתוב שאמר 'ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה וגו' אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'". דהיינו שגם המצוות שאנחנו מחוייבים בהן גם עכשיו מדאורייתא, מ"מ לגבי קיום המצוות (כפי שיהיו לע"ל) כשנחזור לא"י, הן בגדר "ציונים" (וסימן) בלבד.

ואע"פ שפשטות דברי הספרי וכו' מדברים רק בקיום המצוות עכשיו בזמן הגלות (מחוץ לא"י), ולא על קיום המצוות בארץ בזמן ביהמ"ק הא' והב', מ"מ בדא"ח מבואר⁹, שבעומק הענין גם כללות המצוות עכשיו (היינו גם המצוות שבזמן הבית הא' וכו') הם רק בגדר "ציונים" (סימן וזכר) בלבד לגבי קיום המצוות דלע"ל¹⁰. ובכ"מ מבואר ע"פ הספרי הנ"ל שהמצוות דעכשיו הן כמו גדר של "חינוך" לגבי המצוות

5) ראה תורת מנחם תשל"ח ח"א ע' 330 (ושיחות קודש תשל"ח ח"א ע' 232). שיחות קודש תשמ"ח ח"א ע' 265.

6) ראה גם תורת מנחם תשמ"ג ח"ג ע' 1476.

7) עקב יא, יז. ועד"ז הובא ברש"י שם (יח): "ושמתם את דברי" - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר 'הציבי לך ציונים'.

8) ירמ' לא, כ.

9) וגם ע"פ דברי הרמב"ן יש לבאר זה, כי שלימות (קדושת א"י) תהי' רק לע"ל, כשהיו כל יושבי' עלי', ויהיו לנו גם ארצות קיני קניזי וקדמוני, וממילא מובן ששלימות קיום התומ"צ - שתלוי' בשלימות וקדושת א"י - תהי' רק לע"ל. ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 77. טוב הארץ (להרב נתן שפירא) מהדורה החדשה ע' לב. ובכ"מ. ולהעיר מתורת מנחם תשי"ג ח"ב ע' 116 הערה 147.

10) ראה יהל אור על תהלים ע' תלב-תלד. לקו"ש חי"ט ע' 40 ובהערות. מקומות שנשמנו בתורה שמואל תרל"א ח"א ע' ג' בהערה. תרמ"א ע' שצו הע' 140. ועוד. וכמבואר בכ"מ, שגילוי עצמות התורה והמצוות יהי' רק לע"ל (ראה תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 84. ד"ה אדם כי יקריב אעת"ר. לקו"ש חי"ג ע' 231 ד"ה משיח. ובכ"מ).

דלע"ל¹¹, (אע"פ שמובן בפשטות שאי"ז גורע כלום מהחיוב המוטל עלינו עכשיו¹²). אמנם לאידך גיסא מבואר, שיש מעלה יתירה דוקא במצוות עכשיו מכיון שהן הגורמות להשלימות ד"כמצוות רצונך" שיהי' לע"ל¹³. ואע"פ שעיקר הענין דקיום המצוות באופן דמצוות רצונך יהי' רק לע"ל¹⁴, מ"מ ההכנה לזה היא ע"י קיום המצוות עכשיו בתכלית השלימות האפשרית ששייכת בזמן הגלות¹⁵. ועוד זאת, מכיון שכל הענינים שלע"ל הם נצחיים, ה"ה נצחיים גם למפרע, וא"כ אפשר שיהי' מעין הענין דמצוות רצונך כבר עכשיו¹⁶.

ובפרט כאשר האדם חדור בהמחשבה והרצון והתשוקה לענין הגאולה, הרי במקום שמחשבתו של אדם הוא נמצא, ועי"ז עבודתו היא בתכלית השלימות, מעין השלימות דמצוות רצונך¹⁷.

הביאורים בזה

בנוגע לטעם לכך שדוקא לע"ל יהי' כמצוות רצונך, יש כמה ביאורים ופרטים בדא"ח, (וכמה מהם קשורים וב"ז, כמובן למעייני):

לכל לראש, הרי יש כמה מצוות שלא נקיים בשלימות עד לע"ל, כמו מצוות ערי מקלט ומחיית עמלק¹⁸. וגם לגבי המצוות שכבר קיימו לפני"ז, (הנה מובן בפשטות דדוקא לע"ל תהי' לכל א' האפשרות בגשמיות לקיים כל מצוה בהידור האפשרי, וכן)

11) לקו"ש חי"ט שם. חי"ח ע' 103 הערה 91. תו"מ תשמ"ז ח"ג ע' 118. תשמ"ט ח"ב ע' 275. סה"ש תש"נ ח"ב ע' 459.

12) ראה גם תו"מ תשמ"ז ח"ב ע' 499.

13) ראה סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 645 הערה 36 וש"נ. ובדא"פ יש לקשר זה עם המבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חל"ה ע' 23 בהערה) אודות מעלת קיום המצוות בזמן החינוך לגבי הזמן שנעשה גדול ומחוייב בדבר, לפי שאז הו"ע התקשרות עצמית עם הקב"ה, ועד"ז מבואר בכ"מ שהעבודה בזמן הגלות היא מצד העצם וזוהי הכנה לקיום המצוות דלע"ל (ראה שיחת ש"פ וארא תשנ"ב. בכ"מ). ראה גם סה"ש תש"נ ח"ב ע' 577 הערה 164.

14) וראה שיחות קודש תשמ"ח ח"ג ע' 831, שכבר הקרבן הראשון שיקריבו בביהמ"ק השלישי יהי' באופן דמצוות רצונך. ע"ש.

15) ראה ד"ה הבאים ישרש תשל"ח. תורת מנחם תשי"ח ח"א ע' 209. שיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 657 ואילך. תשמ"א ח"א ע' 563. וראה ג"כ לקו"ש ח"כ ע' 536.

16) תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 166. ולהעיר מתורת מנחם תש"נ ח"ג ע' 26 הערה 94. ס' הערכים חב"ד ח"ח ערך אורח, ע' קמה-ו, קנב, קנו. תורת שמואל תרמ"א ע' תקעב.

17) לקו"ש חכ"ד ע' 313 הערה 4.

18) שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 62.

יהי' לכל א' הרצון הנפשי לקיים המצוות בתכלית השלימות¹⁹, וכן העבודה תהי' אז ככל הפרטים ופרטי פרטים ובכל כוחות הנפש²⁰.

כתוצאה מהתורה חדשה דלעתיד: בכ"מ מבואר שמכיון שלע"ל יהי' לימוד התורה באופן הכי נעלה, שהרי "תורה חדשה מאתי תצא", והרי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, לכן יהי' אז גם קיום התומ"צ באופן נעלה ביותר²¹.

ויש לבאר זה בדרך אפשר, שע"י ההוספה בלימוד התורה, מתוספת אצל האדם ההבנה איך לקיים המצוה בתכלית השלימות, וכן בנוגע לכוונת המצוה וענינה הרוחני, הרי לע"ל כשיתגלו "טעמי תורה" (כמבואר בכ"מ), יוכלו לקיים המצוות בשלימות כוונתן הרוחנית, וממילא הפעולה של המצוה שהיא "לישר הדעות ולתקן כל המעשים" תהי' ג"כ בתכלית השלימות.

כתוצאה מעבודת התשובה: בכ"מ מבואר²² עוד, שמכיון שקיום התומ"צ לע"ל בא לאחר עבודת התשובה והסרת היצה"ר, מובן שאז מושלל בתכלית ענין החטא, וקיום התומ"צ אז יהי' באופן דכמצות רצונך.

העבודה תהי' רק כדי לקיים רצון ה': בכ"מ מבואר²³, שהענין ד"כמצות רצונך" מבטא את אופן קיום התומ"צ לע"ל, שיהי' בתכלית הביטול, ללא שום פניות וחשבונות, אפי' לא טעמים דקדושה, אלא רק בכדי לקיים רצונו של הקב"ה. שזה כולל גם שקיום המצוות הוא רק מפני שהן רצונו של הקב"ה, ולא מפני הטעמים שבהן, (דהיינו כפי שהן מצד דרגת הרצון, שלמעלה מכמו שהמצוה נתלבשה בטעם)²⁴. וכשקיום התומ"צ הוא באופן כזה, ממילא מובן שהקיום עצמו הוא בשלימות הכי אפשרית, למעלה מכל מדידה והגבלה.

(19) ראה גם תורת מנחם תש"נ ח"ג ע' 111. שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 708.

(20) ראה גם סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 91. תשמ"ט ח"א ע' 210.

(21) סוד"ה היושבת בגנים תשל"ה. ספר המאמרים תשל"ו ע' 87. ספר המאמרים תשל"ח ע' קלו.

(22) תורת מנחם תשכ"א ח"א ע' 158. ספר המאמרים תשל"ו ע' 316. הדרן על הרמב"ם תשנ"א הערה

80.

(23) ראה תורת מנחם תשי"ד ח"א ע' 263. ספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 286 ובהערה 48. וע"ע

לקו"ש ח"ל ע' 40 ואילך. חל"ב ע' 5 ובהערה 29. שם ע' 69 ובהערה 29. ד"ה וקבל היהודים תשי"א.

לקו"ש חט"ז ע' 141 והע' 25. חכ"ב ע' 55.

(24) ראה שיחות קודש תשל"ב ח"א ע' 8. וע"ע מאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ח"א ע' רכו. נ"ך ע'

ב-ג. שם ע' ט' ואילך. המשך תרס"ו ע' צו ואילך בענין העלי' הב' דלע"ל שהיא למעלה מטעמי תורה הבאים במורגש. ע"ש ודו"ק.

וזה מתקשר גם עם המבואר בכ"מ²⁵, שהענין ד"כמצות רצונך" מורה ע"ז שלע"ל תהי' העבודה מצד עצם הנשמה, ולכן לא תהי' העבודה במורגש כלל, רק האדם יקיים מצות בוראו בדרך ממילא. ע"ש בארוכה.

שלימות הצוותא והחיבור: בכ"מ מבואר עוד, שבזמן הגלות, כאשר בני"ה הם בנים שגלו מעל שולחן אביהם, לא שייך אמיתית ענין המצות מלשון צוותא וחיבור עם הקב"ה, ואמיתית ענין הצוותא וחיבור יהי' רק לע"ל, כאשר בני"ה היו סמוכים על שולחן אביהם באופן קבוע ונצחי²⁶.

וזה מתקשר גם עם המבואר בכ"מ²⁷ בענין כמצות רצונך, שלע"ל יהי' בקיום המצוות, שההתקשרות עם הקב"ה שהוא בעל הרצון בגילוי, וממילא גם האור הבל"ג שבתומ"צ יהיו בגילוי אז, ועד"ו פעולת המצוות תהי' למעלה ממדוה"ג (ולדוגמא, ששעבוד הלב והמוח שבמצות תפילין יהיו למעלה ממדוה"ג, בלי שינויים²⁸).

שלימות האדם והעולם: הביאור העיקרי שמובא ע"ז²⁹, הוא כי אז יהי' האדם המקיים המצוה והדברים שבהם מקיימים המצוה בתכלית השלימות. ויש בזה גופא כמה פרטים, ומפני אפס הפנאי קצרתי.

במצוות פרטיות

בכ"מ מצינו הדגשת השלימות ד"כמצות רצונך" כפי שתהי' במצוות פרטיות

25) מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' תלב ואילך. ס' המאמרים תרס"ו-ז ע' קח ואילך. והוא ע"ד המבואר בקונטרס הלכות תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם תשנ"ב בביאור ענין מצוות בטילות לע"ל. אמנם להעיר שבתורת מנחם תשמ"ט ח"ד ע' 351, משמע שענין זה הוא למעלה מהשלימות דכמצות רצונך, מכיון שמצות רצונך הוא עדיין גדר של ציווי, וממילא מודגשת כאן מציאות האדם. ע"ש. וע"ע בשיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 221, שגם קיום המצוות עכשוו בזמן הגלות באופן של מסירת נפש אינו מגיע לאופן קיום המצוות דכמצות רצונך לע"ל.

26) סה"ש תשנ"א ח"א ע' 280. וראה גם תו"מ תשמ"ה ח"ה ע' 3026.

27) תו"מ תשט"ו ח"א ע' 43. תשמ"ב ח"ב ע' 1087 אילך. סה"ש תנש"א ח"א ע' 197 אילך, ע' 204. ראה ג"כ המשך מים רבים תרל"ו פרק קנ"ו. תורת שמואל תרל"ג ח"א ע' קפד ואילך בהערה. וראה עוד ביאור בזה בתורת מנחם תשי"ז ח"ב ע' 107 (שע"י שלימות קו העבודה דלע"ל יתגלה האור שבתומ"צ), ע"ש.

28) שיחת קודש תש"מ ח"ג ע' 832.

29) תו"א פ' ויחי מו, א אילך. תו"ח ריש פ' ויחי (צה, א-ב. צו, ג ואילך). דרך חיים צו, ג ואילך. קג, ב ואילך. אור התורה בראשית ח"ו ע' תתשכח, ב ואילך. ח"ז ע' תתתסח, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פ"ז ואילך. ד"ה אדם כי יקריב תרל"ג, אעת"ר. סוד"ה איכה עת"ר. ד"ה צו את בני"ה תשי"א. ובריבוי מקומות.

לע"ל:

תפילה: דוקא לע"ל שתהי' מנוחת הנפש כדבעי, תהי' שייכת אמיתית הכונה שבתפילה³⁰.

קידוש לבנה: אז תהי' תכלית השלימות של קבלת פני השכינה שבקידוש לבנה³¹. תפילין: לע"ל כולם יניחו ד' זוגות תפילין³². וכן תהי' שלימות הענין של שעבוד הלב והמוח, כנ"ל.

ברכות הנהנין: לע"ל תהי' שלימות ברכת הנהנין, מכיון שדוקא אז תהי' ההנאה האמיתית "אז ימלא שחוק פינו". ועד"ז תהי' שלימות בברכות התורה, מכיון שדוקא אז תהי' הברכה על לימוד תורתו של משיח³³.

הצומות לע"ל: לע"ל כאשר יתהפכו הצומות לששון ולשמחה, תתבטא אמיתית שלימות מצוה זו³⁴.

וכמובן שיש עוד להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

יה"ר שנזכה כבר לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הלכה כבית שמאי לעתיד לבוא

הת' ברוך שניאור קלמנסון

תלמיד בישיבה

- א -

בשיחת יום ב' דחה"ש ה'תנש"א¹ אמר כ"ק אדמו"ר:

איתא בגמרא (עירובין יג, ב) "שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כב"ה".

(30) סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 226.

(31) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 69.

(32) שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 708.

(33) שיחות קודש תשמ"מ ח"ג ע' 879.

(34) ראה לקו"ש חל"ג ע' 159 ובהערה 36.

(1) קונטרס בענין תורה חדשה מאתי תצא, ס"ז.

ואף ש"אין משגיחין בבת קול" כיון שהתורה "לא בשמים היא" – הרי, ההלכה כב"ה היא מפני ש"ב"ה הווי רובא, ולא הוצרכו בת קול אלא משום דב"ש הווי חריפי טפי" (מחדדי טפי), כלומר, כשה"בת קול" באה לחלוק על דברי תורה, "אין משגיחין בבת קול" כיון שהתורה "לא בשמים היא", אבל כשהבת קול באה להכריע במקום של ספק, כבפלוגתא דב"ש וב"ה, ש"ע"פ הכלל ד"אחרי רבים להטות", צ"ל הלכה כב"ה שהם הרוב, אלא שנסתפקו בדבר מפני שב"ש היו חריפים יותר מב"ה, סומכים על ה"בת קול" כיון שאין זה נגד כללי התורה.

והנה ביאור זה בתיווך הסתירה בין "יצאה ב"ק ואמרה . . . הלכה כב"ה" להכלל ד"תורה לא בשמים היא" הוא פי' התוס'² (כמו שמציין רבינו בעצמו בהערה 43), וראה יבמות שם: "מ"ד עשו (כב"ש לפני הב"ק, אף שב"ה היו הרוב, סובר ד) כי אזלינן בתר רובא, היכא דכי הדדי נינהו, הכא ב"ש מחדדי טפי".

והנה, לפום ריהטא צלה"ב:

למה נסתפקו אי הולכין כהכרעת הרוב במקום שהמיעוט מחדדי טפי, הרי מקרא מלא דבר הכתוב³ "אחרי רבים להטות", ולא מצינו שום תנאי בדבר. ולאידך, אם היתה סברא ע"פ תורה לומר שבמקום שהמיעוט מחדדי טפי הם המכריעים, (וכהמ"ד ביבמות הנ"ל) ויש צורך להכריע בין הסברות, הרי לכא' הדרא קושיא לדוכתה, איך יכולה בת קול לפסוק דין להלכה למעשה היות ו"תורה לא בשמים היא".

עוד צ"ב בטעם הוספת התיבות "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" בלשון הבת קול, הרי להכריע הספק מספיק לכא' לומר סתם "הלכה כב"ה" ותו לא. ומשמע שבא לשלול סברא והו"א שדברי ב"ש אינן דא"ח (מפני שאין הלכה כמותן), ואי"מ ההו"א בזה.

ולכא' אפ"ל ש"ע"פ אופן לימודו של רבינו בשיחה יתורצו קושיות ודיוקים אלו בדרך ממילא, וכמשי"ת.

- ב -

וי"ל נקודת הביאור בזה: לא נסתפקו התנאים אם הולכין אחר הרוב אם לאו, דכנ"ל מקרא מלא דיבר הכתוב ש"אחרי רבים להטות". אלא, סברתם היתה שהיות וב"ש מחדדי טפי אולי אין ב"ה נחשבים לברי פלוגתא בכלל, דומיא דכו"ע שאם באו לב"ד להכריע כא' מהצדדים אלא שלא היו הגיעו לכלל הוראה, שפשוט שאינם מכריעים

(2) ערובין ו, סע"ב ד"ה כאן. וראה יבמות יד, א תוד"ה רבי יהושע. ב"מ נט, ב תוד"ה לא בשמים.

(3) משפטים כ"ג, ב.

כרוב.

וי"ל שזה הי' כוונת הבת קול באמרה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כב"ה", היינו שגם דברי ב"ה שלא היו מחדדי (לגבי לב"ש) נחשבים כדא"ה, וממילא "הלכה כב"ה" היות והם הרוב, ואולינן בתר רובא.

ויומתק יותר ע"פ כללות ביאור השיחה, ובהקדם:

בשיחה מבאר שיש מיני התגלות דתורה חדשה לע"ל, (א) חידוש בהלכות התורה, (ב) חידוש בהתגלות טעמי וסודות התורה. ובאותו מקשר ב' ענינים אלו, וזלה"ק: "כיון שב' ענינים אלו . . הם ב' פירושים בתורה חדשה, מסתבר לומר, שיש קשר ושייכות ביניהם, היינו, שהחידוש בהלכות התורה שייך ובא כתוצאה מהתגלות טעמי וסודות התורה".

ובס"ו מביא דוגמא היכן מצינו חידוש בהלכה הבאה כתוצאה מהתגלות דרגא נעלית בתורה. וזלה"ק: "ע"פ דברי הגמרא ש"ב"ש מחדדי טפיי", שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת ב"ה, אלא, שבזמן הזה אין הלכה כמותם כיון שרוב חכמי ישראל שמכריעים ההלכה ע"פ דעתם לא הגיעו למעלה זו, וע"ד מארז"ל שלא קבעו הלכה כר"מ אף ש"אין בדורו . . כמותו", משום ש"לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו", משא"כ לעת"ל ש"יהיו כל ישראל (ועאכו"כ אלו שיבחרו מכל ישראל לב"ד הגדול שבירושלים) חכמים גדולים", תהי' אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפיי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה בדעת ב"ש". עכלה"ק.

וכהקדמה לזה, מביא כמעט סעיף שלם⁴ על תיווך הכלל דתורה לא בשמים היא, למעשה הב"ק שהכריע כדעת ב"ה. ומוסיף ומבאר כללות ענין פלוגתות שבתורה, ע"פ מה דאיתא בגמרא⁵ שאפי' כש"הללו אומרים טהור והללו אומרים טמא . . כולם ניתנו מרועה אחד, א-ל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא . . וכדאיתא במדרש "על כל דבר ודבר . . הי' אומר לו (הקב"ה למשה) מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, אמר משה רבש"ע מתי נעמוד על בירורן של דברים א"ל הקב"ה אחרי רבים להטות".

ומסביר איך "ש(כו"כ מ) עניני התורה כפי שהם מצד עצמם (חכמתו של הקב"ה) יכולים להיות בב' אופנים הפכיים, ושניהם אמת, "אלו ואלו דברי אלקים חיים", וההכרעה בזה היא ע"פ דעתם ושכלם של חכמי ישראל, כדעת הרוב, כפי ראות עיניהם ("אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות") בכל דבר ודבר לפי ענינו".

(4) ס"ז.

(5) חגיגה ג, ב.

ולכאור' אי"מ מהו הצורך בכהנ"ל, ובפשטות, אין כהנ"ל מוסיף שום הסבר בעצם ידיעתנו שב"ש מחדדי טפי (שה"ה גמרא מפורשת), וממילא על האפשריות שלע"ל ישתנה ההלכה להיות כמותם.

- ג -

וי"ל הביאור בזה:

בכללות השיחה מתווכ' כ"ק אדמו"ר בין "תורה חדשה מאתי תצא", ו"התורה הזאת לא תהא מוחלפת", ומתחלק לב' נקודות כלליות:

(א) צ"ל שההתגלות דתורה שיתחדש לע"ל כבר ניתן למשה בסיני, היינו שלא יתחדש כלום בעצם הגילוי דלעתיד, כ"א שבזה"ז חלק הזה דתורה נמצאת בהעלם ואין ביכולת התלמיד לגלותו בפועל.

(ב) לע"ל יהי' צורך להוריד ההתגלות הנ"ל בהבנה והשגה באופן פנימי, שלכן יתגלה ע"י מלך המשיח שבנוסף להיותו מלך ה"ה רב ג"כ. וזהו דיוק הלשון "מאתי תצא".

וי"ל ששני פרטים אלו נובעים משתי המאחז"ל המובאות בהשיחה: (א) אין נביא רשאי לחדש דבר (וב' תורה לא בשמים היא. ובפשטות: "אין נביא רשאי לחדש דבר" היינו שאאפ"ל שיהי' התחדשות ע"י נביא, וצ"ל שענינים אלו כבר ניתנו למשה בסיני - והוא כענין הא' הנ"ל, ו"תורה לא בשמים היא", פירושו שהבנה והשגה צריך להיות למטה בארץ דוקא - שהוא כענין הב'.

- ד -

ועפ"ז י"ל בפשטות שלפני הביאור בטעם הדבר שלע"ל תהי' ההלכה כב"ש - שאז ישתנה שיקול הדעת דחכמי ישראל לנטות כב"ש (ענין הב'), צריך להקדים איך שכל זמן הגלות מעת נתינת התורה, היתה נקודה של אמת גם בדעת ב"ש, "אלו ואלו דא"ח", ומפנ"ז כשישתנה ההלכה לע"ל אין זה התחדשות גמורה (ענין הא').

וי"ל שמפני זה מבאר שם באריכות ביאור ענין הפלוגתות שבתורה, והיינו להוכיח ש(כו"כ מ) עניני התורה כפי שהם מצד עצמם (חכמתו של הקב"ה) יכולים להיות בב' אופנים הפכיים, ומ"מ שניהם אמת, אשר לפ"ז מובן שאפי' בזה"ז יש איזה נקודה של אמת בדברי ב"ש, כיון שהרי "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

אלא דמכיון וכל עניני תורה שיתגלו לע"ל נמצאים בהעלם בזמן הגלות, לכן פסקי' להלכה למעשה כב"ש, כיון שזהו הכרעת דעת ושכל חכמי ישראל בזמן הגלות.

- ה -

וע"פ כהנ"ל לכאור' אפ"ל כוונת רבינו בהבאת התיווך הנ"ל, ואשר דוקא עי"ז יובנו הדיוקים הנ"ל:

דבדא"פ י"ל שעיקר כוונת הב"ק היתה לומר "אלו ואלו דא"ח" (ולאו דוקא הפרט של "הלכה כב"ה"), היינו שבאה לשלול מה שחשבו בג' השנים שנחלקו ב"ש וב"ה ש"הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו", היינו שכל אחד חשב שיש רק הלכה אחת ואמת אחת, וחדשה הב"ק דאלו ואלו דא"ח, (ואגב אורחא יובן דהלכה כב"ה כיון שהלכה כרוב). ועפ"ז יומתק המבואר, שכוונת רבינו בהוספת סעיף זה הוא לומר שדברי ב"ש אמיתיים גם בזה"ז.

ולאחר שמביא מקור לעצם הענין שהן דברי ב"ש והן דברי ב"ה אמיתיים, מבאר בהמשך הסברא בזה, ע"פ ביאור ענין פלוגתות שבתורה בכלל.

וע"פ יסוד זה אוי"ל בקושיותינו דלעיל: א) מהו הספק אי הולכין כהכרעת הרוב במקום שהמיעוט מחדדי טפי, והא מקרא מלא דיבר הכתוב "אחרי רבים להטות". ב) מהו טעם הוסיפה הב"ק תיבות "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ג) מהו החידוש בזה שדברי ב"ש (שמחדדי טפי, אף שהלכה אינה כמותם) הם דא"ח.

והביאור בזה, דבודאי לא נסתפקנו אי אזלינן בתר רובא במקום מחלוקת אלא שהספק הי' שהיות וב"ש מחדדי טפי מי יימר שב"ה נחשבים לברי פלוגתא בכלל לומר דעתם, ועל היסוד ההו"א (שישנה רק דיעה אחת אמיתית) הי' מתחזק הסברא לזה יותר (כי אם נאמר שלכתחילה ידעו ששניהם הם דעות אמיתיים ורק שב"ש מחדדי טפי, קשה לומר שסברו שבמקום ב"ש, אין ב"ה נחשבים לכלום). וכוונת הבת קול (בעיקר) היתה לשלול הו"א זו, ולומר שאלו ואלו דא"ח, ושתי הדעות נכונות ע"פ תורה, ובמילא מובן שכשיש שתי דעות אמיתיות הולכים כהכרעת הרוב ולא אמרינן דהיעה השני' כאין ואפס נחשבת.

ועפ"ז יובן ההו"א שדברי ב"ש אינם דא"ח ח"ו, כי כנ"ל י"ל דאדרבא, הי' פשוט שדברי ב"ש הם דא"ח, וכוונת הב"ק היתה להוסיף שגם דעת ב"ה (שלא היו מחדדי טפי) נחשבת לדעה אמיתית, ודבריהם הם דא"ח, וממילא יובן שהלכה כמותם, כיון דאזלינן בתר רובא.

כ"ז לפענ"ד, ואבקש ממעיני הגליון להאיר עיני בביאור הדברים.



אילני סרק בתקופה הראשונה של ימות המשיח

הת' מנחם מענדל קרעמער

תלמיד בישיבה

- א -

בענין אילני סרק לע"ל, ישנם ב' מחז"ל:

סוף מסכת כתובות: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות.

תורת כהנים¹: אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות.

בשיחתו הידועה בלקו"ש חכ"ז², מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בארוכה שלדעת הרמב"ם יהיו ב' תקופות בימות"מ: בתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, ובתקופה השני' יהי' שינוי מנהגו של עולם. עיי"ש בארוכה.

ובין הדברים³, מבאר עפ"ז ב' מחז"ל הנ"ל: המימרא בכתובות קאי בתקופה הראשונה, ולכן מדגיש שיהי' (א) בארץ ישראל ו(ב) באופן של "יטענו", והיינו, כי "לדעת מ"ד זה בכתובות" יהי' אז חידוש (נס) בארץ ישראל⁴; והמאמר בתו"כ קאי על התקופה השני', שיהי' אז חידוש במעשה בראשית, ולכן אילני הסרק (סתם) – בכל העולם) ישתנו טבעם – "עושים פירות".

- ב -

ולכאורה צריך ביאור:

(א) ביאור עד"ז הובא כבר בריש השיחה⁵ (לפני הביאור דב' תקופות), ודוחהו⁶ מב' טעמים: (א) מלשון הרמב"ם משמע שלא יהיו נסים אפילו בא"י, (ב) בזמן בן כוזבא (שחשבו עליו שהוא משיח) לא אירעו נסים הללו גם בא"י.

ולכאורה, קושיות אלו בתקפן עומדות, ואיך יתכן שבתקופה הראשונה (הזמן

(1) בחוקותי כו, ד.

(2) ע' 191 ואילך.

(3) סי"ג.

(4) ועד"ז מבואר ב"ימות המשיח בהלכה" (להגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א) ח"ב

סי' נב ס"ז בענין שינוי טבע החזיר בתקופה הראשונה. ומציין שם לסעי' ג בשיחה, ולכאורה צ"ל סעי'

יג. ואכ"מ.

(5) ס"ג.

(6) ס"ד.

שעדיין עולם כמנהגו נוהג) יהי' נס וחידוש שאילני סרק יטענו פירות בא"י?

[וכן יל"ע מהי ההוספה "לדעת מ"ד זה בכתובות", הרי לפי ביאור זה, אין כל מחלוקת בענין].

(ב) מהו הצורך לפרש ב' המחז"ל על תקופות שונות, והרי אחר שמבאר שלדעת הרמב"ם יהיו שני תקופות (ומה שכתב ש"עולם כמנהגו נוהג" קאי רק על התקופה הראשונה), שוב נופל הקושיות עליו מהמרז"ל כי אפשר לפרש שניהם על תקופה השני' שאז גם לדעת הרמב"ם יהי' שינוי מנהגו של עולם⁷. ולמה צריכים לדחוק שהמרז"ל דכתובות קאי על התקופה הראשונה, שיהי' נס וחידוש בזמן שעולם כמנהגו נוהג.

[ומה שיש חילוקים בלשונות שני המרז"ל, הי' אפשר לפרשם בפשטות כמדרשים חלוקים, כמו שמצינו בכ"מ. ובפרט שאין הכרח לחלק בין "יטענו" ו"עושים". וכן מה שהגמרא בכתובות מדייקת "בארץ ישראל" – י"ל שזוהו כי כל המשך הגמרא שם מדבר על מעלת א"י. וכן לאידך, אפשר לפרש גם התו"כ שקאי על א"י אף שלא כתוב בפירוש, שהרי כל הסוגיא בתו"כ שם מדברת על א"י⁸].

(וזה שהוצרך לבאר כן בתחילת השיחה⁹ – זה הי' רק ליישב הקושיות על הרמב"ם, אבל, לאחר הביאור דשתי תקופות, שוב אין צורך בזה).

- ג -

וראיתי בקובץ חידושי תורה מנחת תמים ח"ב¹⁰ שכתב 'הת' ישראל נחום לפידות" לתרץ הנ"ל ע"פ מ"ש בהערה 31 בשיחה, ושם רצה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לבאר (ע"פ דברי הרדב"ז) שנס שהוא רק בא"י הוא נס מיוחד ומוגבל, ואין זה ביטול מנהגו

(7) וכ"ה בס' חקרי הזמנים ח"ב (להרה"ג ר' אלתר הילביץ. הורה לו כ"ק אדמו"ר להדפיס הנחה משיחה זו בספרו, ובנוגע להגהה ענה "ואסמוך על הגהתו". הודפס לאחרונה בנספחי ס' "דבר מלכות – חו"ב בהל' מלכים" (ברוקלין תש"פ) ע' תצב ואילך): מרז"ל שעתידין אילני סרק שיוציאו פירות, מפרשם הרמב"ם שיתקיימו כפשוטם – בתקופה השני' של ימות המשיח.

וכ"מ מהשיחה הבלתי מוגהת (שיחת י"א ניסן תשל"ג – ע"פ סרט הקלטה): דאס וואס די גמרא זאגט אז עתידין אילני סרק שיהיו טוענין פירות וואס דא איז דאך ניט קיין הכרח צו זאגן אז דאס איז תחילת ימות המשיח, דערפאר בריינגט עס די גמרא אראפ אויף לסיים בדבר טוב אז דאס מיינט מען אז עס וועט זיין כפשוטה ניט קיין ענין פון דברי משל . . .

(8) אבל ראה לקו"ש שם הערה 30.

(9) ס"ו.

(10) בוענאס איירעס, תשס"ב.

של עולם. ומסיים, וזלה"ק: "אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימיה"מ – באופן של נס (ולא – יבטל מנהגו של עולם)". עכלה"ק.

ועפ"ז רצה הת' הנ"ל לבאר שזהו רק דוחק לפני הביאור דשתי תקופות, אבל לאחר שמבאר בשיחה שעולם כמנהגו נוהג יהי' רק בתקופה הראשונה, שוב אפשר לפרש שגם בתחילת ימיה"מ יהי' נס בא"י, כי אין זה בקביעות, אלא רק לזמן הקצר של תקופה הא'. עכת"ד.

אבל לפענ"ד, דוחק גדול לפרש כן, שהרי:

(א) בפשטות, אירוע שיתמשך כל זמן התקופה הראשונה נחשב "הנהגה קבועה ותמידית", אף שהוא רק עד התקופה השני', היות ומצד הנהגת העולם מוכרח רק מה שאינו תלוי בעבודת האדם (הכל בידי שמים חוץ מיר"ש¹¹), היינו התקופה הא', משא"כ התקופה הב' שבאה ע"י "זכו" אינה אלא הוספה וחדוש על מצב העולם הקבוע בתקופה הא', ולא נחשב חלק מסדר הרגיל בעולם¹².

(ב) סו"ס, כשהאילנות יצמיחו פירות בתקופה הא', כן ישאר עד עולם, שהרי גם בתקופה הב' לא יחזור המצב לקדמותו, רק שישתנה להיות טבע האילן. וא"כ כבר מתחילת התקופה הא' נתבטל מנהגו של עולם בקביעות.

ועוד, דעדיין לא מתורצת הקושיא מבן כוזיבא, שלא ראו שאילני סרק יטענו פירות בימי בן כוזיבא, ומ"מ האמינו שהוא משיח.

- ד -

וממשיך הת' הנ"ל שם לבאר ההכרח לומר שהמימרא בכתובות קאי על התקופה הראשונה:

שהרי כל העניינים המוכרחים לשלימות התומ"צ – יתרחשו כבר בתקופה הא' (כי זהו כל גדרו של המשיח¹³). וכיון שלכו"ע בתקופה הב' גם אילני הסרק יעשו פירות, יוצא שיש עוד הרבה פירות שיש להם דיני תרומות ומעשרות, וצריכים להם גם

(11) ברכות לג, ב.

(12) ע"ד הצחות: לומר שאין הנהגה בתקופה הא' נחשבת הנהגה קבועה ותמידית מפני שהעולם ישתנה בתקופה הב' – הוא ע"ד לומר שאין המצב בימיה"מ בכלל נחשב קבוע ותמידי כי הכל יתבטל בעוה"ב (לדעת הרמב"ם שעוה"ב הוא עולם הנשמות), ואיננו צריכים להגיע לכל הביאור של שתי תקופות!

(13) עי' לקו"ש שם בארוכה.

בתקופה הראשונה בשביל שלימות התומ"צ. עכת"ד.

ולענ"ד נראה שגם זה דוחק גדול¹⁴: שהרי כנ"ל, כל הענין דתקופה הב' הוא הוספה וחיידוש, ולא נוגע להלכה. וזה שאז יהי' שינוי בטבע האילן, אין זה שייך כלל למצב האילן כמו שהוא עכשיו (ובתקופה הראשונה של ימוה"מ). היינו, שאין הפשט שבעצם הוא עץ פרי רק שבפועל אין פירות, אלא שהוא בעצם אילן סרק, וא"כ, בזה שאין ב'פירותיו' דיני תרומות ומעשרות – אין שום חסרון בשלימות התומ"צ.

וראה גם בלקו"ש שם בהערות¹⁵ שמביא כמה דוגמאות בהלכה (השחתת והרכבת אילנות) שמחלקים בין אילני סרק לאילני פירות, ולא אמרינן שכיון שלעתיד יעשו פירות, גם עכשיו נחשבים כאילני מאכל. עיי"ש.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



אילני סרק בתקופה הראשונה דימוה"מ (גליון)

הת' שניאור זלמן פבנר

תלמיד בישיבה

בשיחתו הידועה בלקו"ש חכ"ז¹ מקשה כ"ק אדמו"ר² דלכאורה מש"כ הרמב"ם בהלכות מלכים³ "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חיידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג", סותרת להמבואר בתורת כהנים⁴ "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ השדה יתן פריו"⁵ ולהמבואר בסוף כתובות⁶ "עתידין אילני סרק שבא"י שיטענו פירות".

14 ועוד יל"ע אם אפשר לקיים מצוה בפירות של נס. וראה לקו"ש שם הערה 74. לקו"ש ח"ה ע' 80 ואילך. וראה אוצר מפרשי התלמוד בבא מציעא (ח"ב ע' תנא) בענין הפרשת תרומות ומעשרות מגורן שנתרבה בדרך נס. וראה בארוכה ב"ימות המשיח בהלכה" ח"ב סי' צא-צב. ובכ"מ.

15 הערה 14 ובשוה"ג. הערה 52.

1) ע' 191 ואילך.

2) ס"א.

3) רפי"ב.

4) הובא בפרש"י עה"פ.

5) בחוקותי כו, ד.

6) קיב, א.

ומביא רבינו⁷ את ביאור הרדב"ז⁸, דס"ל להרמב"ם כלישנא דגמ' (ודלא כהתו"כ), שדוקא בא"י יתחדש שאילני סרק יטענו פירות, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג. ומקשה ב' קושיות: (א) הרמב"ם אומר שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם, ומשמע שגם בא"י לא יהיו ניסים? (ב) בזמן בן כוזיבא, שדימו כל חכמי הדור שהוא הוא המלך המשיח (והלכו להילחם בציווי במס"נ) שמזה מוכיח הרמב"ם שמלך המשיח א"צ לעשות אותות ומופתים, ובימיו עולם כמנהגו נוהג, לא היו ניסים אף בא"י?

וממשיך⁹ ומבאר ע"פ עפמ"ש כ בעבודת הקודש¹⁰ שמ"ש הרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג היינו שכל עניני הבריאה יחזרו להיות "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת הויתם ובריאתם". שעפ"ז מובן, שאין סתירה ממ"ש בתו"כ לדברי הרמב"ם, כיון שבתחלת הבריאה הי' בטבע הבריאה שהיו כל האילנות עושין פירות. ומוסיף, שע"פ שיטת הגמרא הפירוש הוא "עתידין אילני סרק שבא"י שיטענו פירות" דהיינו ניט אויף א גידול רגיל פון אן אילן נאר זיי זיינען "טוען" א זאך וואס איז בעצם ניט שייך צו זיי".

אולם למסקנא מבאר שאאפ"ל כן בשיטת הרמב"ם מכמה סיבות, ולכן מחדש שלפי שיטת הרמב"ם יהי' ב' תקופות בימה"מ, בתקופה הא' עולם כמנהגו נוהג והיעודים דאז הם רק משל וחייה, ובתקופה יהי' שינוי ממנהגו של עולם לד"ה.

ומוסיף¹¹ שעפ"ז יובן החילוק בין לשון הגמרא והתו"כ: "די גמרא אין כתובות "עתידין אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", וואס ווייזט אז דאס איז ניט קיין ענין טבעי, נאר א ענין מיוחד אין א"י דוקא, רעדט וועגן דער ערשטע תקופה . . און תו"כ וואו עס שטייט סתם "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", אז אזוי וועט זיין דער טבע פון די אילנות און – בכל העולם, רעדט זיך וועגן דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח, וואס דעמאלט וועט זיין א שינוי של חידוש במעשה בראשית".

ע"כ תוכן השיחה.

והנה, הק' בזה הת' מ. מ. ק. (בהערה הקודמת) כמה שאלות:

(א) איך מבאר רבינו בשיטת הרמב"ם אפילו בתקופה הא' יטענו אילני סרק פירות (באיזה אופן שיהי'), הרי לכאורה לא התקבל ביאור זה לרבינו בכל השיחה: בס"ד הביא

(7) ס"ג.

(8) שם.

(9) ס"ה-ו.

(10) ח"ב פל"ח.

(11) סי"ג.

דעת המבארים שרק בא"י יטענו פירות, ודוחהו מב' טעמים: א) מלשון הרמב"ם משמע שלא יהיו נסים אפילו בא"י, ב) בזמן בן כוזיבא (שחשבו עליו שהוא משיח) לא אירעו נסים הללו גם בא"י. ומוסיף בהערה¹² שדחוק לפרש שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימיה' מ' ומ'מ' לא יחשב כשינוי במנהגו של עולם. ובס"ו מבאר ששיטת הרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג מסתדרת רק לשיטת הת"כ שטבע האילנות יחזור לכמו שהי' בתחילת הבריאה, ודלא כמבואר בגמ', אף שאפי' בגמרא אינו מפורש שגם האילנות שבחו"ל יטענו פירות. ומה נשתנה הכא שהתאפשר לפרש הכי בדעת הרמב"ם?

ב) למה הוצרך רבינו לדחוק לומר שלשיטת הרמב"ם יהי' שינוי באילנות גם בתקופה הא'? (וכפי שאכן נדפסה שיחה זו ללא הגהות בספר חקרי זמנים¹³, ושם מבואר שכל השינוי באילנות יהי' רק בתקופה הב'?)

עכת"ד.

ונראה לבאר בזה עפ"מ ש רבינו¹⁴ שאף שבפי"ב לא הביא הרמב"ם ראי' שעולם כמנהגו נוהג, הרי הראי' שמביא בפי"א שמלך המשיח א"צ לעשות אותות ומופתים "שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה הי' . . והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח . . ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ומופת", כחה יפה גם לגבי פי"ב שמדבר על מצב העולם בימיה' מ' שקשור עם ביאתו.

וממשיך, וזלה"ק: "וארום אויב דער גדר פון "ימות המשיח" וואלט געווען ביטול מנהגו של עולם וחדוש במעשה בראשית, וואלט אויסגעקומען, אז דאס איז ענינו של משיח - ביאתו של משיח ברענגט מיט זיך אז עס זאל זיין ביטול מנהגו של עולם וחדוש במעשה בראשית, און דעמאלט וואלט מען געדארפט אננעמען, אז "משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם", ובמילא איז דאס די בחינה ובדיקה פון אמיתתו אז ער איז משיח (וויבאלד אז אין דעם באשטייט חידושו, כנ"ל)". עכלה"ק.

ועפ"ז יש לבאר מה שחזר רבינו בסוף השיחה לבאר שאף לשיטת הרמב"ם האילנות יטענו פירות בתקופה הא', ובהקדם, דהנה ההו"א בשיחה לכאורה היא, שלדעת הרמב"ם לא יהי' שום חידוש בימות המשיח, שהרי אם היו קורים חידושים

(12) הע' 31.

(13) ח"ב. הודפס לאחרונה בנספחי ס' "דבר מלכות - חו"ב בהל' מלכים" (ברוקלין תש"פ) ע' תצב ואילך.

(14) ס"י.

בימות המשיח היו החכמים צריכים לבקש מבן כוזיבא אות ומופת¹⁵, וכמו שהרבי אכן מבאר למסקנא בספר חקרי זמנים הנ"ל שראיית הרמב"ם שלא יהיו אותות, מופתים וחידושים היא, שכשם שממה שלא ביקשו מבן כוזיבא לעשות ניסים יודעים שמלך המשיח לא צריך לעשות ניסים, כמו"כ ממה שבימיו של בן כוזיבא לא הי' בפועל שום חידוש בעולם יודעים שלא יהי' שום חידוש בעולם. אבל כ"ז אינה ראי' כ"א לתקופה הא', שהרי בן כוזיבא הי' מלך למשך שנתיים בלבד.

ולכך בההו"א עכצ"ל שהרמב"ם אינו סובר כשיטת הגמרא שהאילנות יטענו פירות רק בא"י, וכן יהי' באופן דיטענו ולא בדרך הרגיל, דהא סו"ס הוא חידוש, והי' צ"ל גם אצל בן כוזיבא כדי שיאמינו לו שהוא מלך המשיח, ומזה שלא קרה מוכרח שאצ"ל חידוש במעשה בראשית בביאת המשיח.

אולם, למסקנא יוצא ששיטת הרמב"ם היא שגדר ימות המשיח אינה ביטול מנהגו של עולם, אבל עדיין אפ"ל שגם בתקופה הא' יהי' חידוש פרטי בא"י, ובאופן ד"יטענו" (שטבע האילנות לא ישתנה). והסיבה לזה היא כמו שמובא בשיחה, שאם זהו גדר ימות המשיח, היו צריכים לבדוק באות ומופת סתם (כמו נביא) ומזה שלא בודקים אותו בסתם נסים מובן שאינו מביא שינוי ממנהגו של עולם.

והנה, לכאורה צלה"ב, דסו"ס לא ראו ניסים אלו בא"י ואיך האמינו לבן כוזיבא שהוא מלך המשיח? דאף שביארנו שאינו צריך לעשות ניסים, כי אין גדרו להביא לשינוי מנהגו של עולם, מ"מ אם הוא מלך המשיח, הרי בביאתו הותחלה התקופה הא', וא"כ היו צריכים לראות שלכה"פ שיטענו האילנות פירות?

ויש לבאר בזה ע"פ, ובהקדם עוד קושיא: דלכאורה אי"מ איך האמינו בן כוזיבא שהוא משיח ודאי, הרי לא נתקיימו בו כל הסימנים שמביא הרמב"ם בפ"א "יכוף כל ישראל לילך בה" ועוד? ומבאר רבינו בזה באגרותיו¹⁶ שהקס"ד דר"ע וחביריו היתה שזוהי התחלת תקופת הגילוי.

ועפ"ז יובן עוד יותר במסקנא מהי ראייתו של הרמב"ם, שמוכיח מבן כוזיבא שלא יהיו שום אותות ומופתים באופן של שינוי ממנהגו של עולם כל תקופה הא', לא מזה שלא ראו אותות ומופתים בזמן בן כוזיבא (וכמו שמובן לכאורה מההו"א) אלא מזה שהוא עצמו לא הביא לשום שינוי ממנהגו של עולם, שאם מצד ביאתו (שזוהו גדרו) יהיו אותות ומופתים היו מוכרחים לבדוק את בן כוזיבא אם הוא משיח באותות

15 ולכאורה זהו דיוק רבינו בקושיתו הב' בס"ד אז די ניסים איז ניט געווען אין ארץ ישראל.

16 חכ"ז ע' שב.

ומופתים (כיון שזה מורה שיש לו הכח ע"ז).

ויזמתק יותר ע"פ מה שמבאר רבינו¹⁷ שהתקופה הב' תבוא מצד זה שבנ"י יהיו במצב של זכו ולכן תהי' הנהגה ניסית, דהיינו כמו שמבאר להמסקנא שאפילו בתקופה הב' אין הנסים יכולים לבוא מצד מלך המשיח עצמו, שא"כ יחזור השאלה למקומו למה לא יעשה אותות ומופתים.



גילגול מחילות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשת ויחי (מז, כט) כתוב: ויקרבו ימי ישראל למות ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו וגו', אל נא תקברני במצרים.

פירש רש"י: "אל נא תקברני במצרים - שאין מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גילגול מחילות".

ובספר מרפסין איגרי שם הקשו, וז"ל: אם מחמת צער גילגול מחילות ביקש יעקב שלא להיקבר במצרים, אם כן היה לו לבקש להיקבר בירושלים, ולא בחברון, שכן אמרו חכמים במסכת כתובות (דף קי"א ע"ב): "עתידין צדיקים שמבצבצים ועולים בירושלים", ונמצא שעדיין יהיה לו צער גילגול מחילות מחברון לירושלים?

א. ותירצו שם בשם הרב ח. צ. פרבשטיין שליט"א, וז"ל: יש הבדל בין מתי חוץ לארץ למתי ארץ ישראל. ואכן אמת הדבר שבסוף כולם מגיעים לירושלים, אלא שמתני חוץ לארץ מתגלגלים גופותיהם בעפר לירושלים, ושם בירושלים מתקיימת בהם תחיית המתים. מה שאין כן מתי ארץ ישראל שאינם קבורים בירושלים, אלא בשאר ערי הארץ, תחייתם ויציאתם מהעפר מתקיימת במקום קבורתם, ואחר כך עולים הם לירושלים.

ומה שאמרו חכמים בגמרא בכתובות (שם): "עתידין צדיקים שמבצבצים ועולים בירושלים", הכוונה שהבצבוע - הוא התחייה והקיימה מהעפר, נעשית במקום הקבר בארץ ישראל, ורק אחר כך עולים לירושלים, ומתי חוץ לארץ צריכים להתגלגל עד

ירושלים.

ולכך ביקש יעקב: "אל נא תקברני במצרים, שאין מתי חוץ לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות", ויעקב לא רצה שגופתו תתגלגל, אבל בחברון לא היה איכפת לו להיקבר, שאף שלבסוף בזמן תחיית המתים יצטרך להגיע לירושלים, מכל מקום הגופה לא מתגלגלת, ואין התחייה בצער. עכ"ל.

ב. עוד תירצו שם בשם הרב יאיר ידידיה פחה שליט"א, וז"ל: כתוב בספרי המקובלים (על פי הגר"צ מוצפי בשם "רבי אברהם אזולאי" סבו של החיד"א), שלעתיד לבוא יקומו האבות לתחייה במערת המכפלה, ויקחו אתם ביחד את כל הנפטרים הקבורים שם, ויעלו לירושלים. ואכן בעבר היו דורות רבים, שנהגו ביום השנה הראשון, לאסוף את עצמות אביהם, והיו מעלים אותם לפתח מערת המכפלה, ובחפירות שנעשו בעבר במערה, מצאו הרבה כדים עם עצמות מתקופת בית שני והלאה.

הרי שהאבות הקדושים יקומו לתחייה במערת המכפלה, ולא יצטערו בכלל בצער גלגול מחילות. ולכך רצה יעקב להיקבר בחברון, ולא במצרים. עכ"ל.

ג. ב"כתבי האר"י" זיע"א מבואר, שיש מנהרה ממערת המכפלה עד לכותל המערבי, ובערב שבת אחרי חצות הולכים האבות במערה זו לכותל.

אם כן הקבורים במערת המכפלה לא יתגלגלו בעפר המחילות, אלא יעלו במנהרה הכרויה בין חברון לירושלים, ללא הצער שיהיה לקבורים במצרים. והבן.

ד. עוד י"ל בס"ד ע"פ מאמר חז"ל (פסיקתא רבתי פרשה א', ועוד) "עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל". ואם כן י"ל שהכוונה "עתידיים צדיקים שמבצבצים ועולים בירושלים", היינו בכל ארץ ישראל, כולל חברון, ואתי שפיר. והבן.



תורת רבינו

הזאת דם בפסח מצרים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו פ' בא ג' מביא המכילתא בפ' בא (מסכתא דפסחא פרשה ו): "נמצינו למדין ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים המשקוף ושתי המזוזות", (הובא בפסחים צו, א) דמוכח מזה דהא שנתחייבו בפסח מצרים (שמות יב, ו) "וְלָקַחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף עַל הַפְּתִיחַ אֲשֶׁר יֵאָכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: אֵין זֶה רַק מִצְוֵה לָשֵׂם אוֹת לְשִׁמִּירַת הַבַּיִת, אֲלֵא שִׁישׁ בִּזְוֵה גִדְר דְּזוּרִיקַת דָּם שֶׁל קֶרֶבֶן עַל הַמְּזַבְּחָ, וְשִׁתֵי הַמְּזוּזוֹת וְהַמִּשְׁקוֹף הֵיוּ הַמְּזַבְּחוֹת שְׁעֵלֵיהֶם נִזְרַק הַדָּם, וּבִסְעִי' ג' מוֹסִיף וּמְבַאֵר דְּשִׁאֲנֵי הַזֹּאת הַדָּם שֶׁבִּפְסַח מִצְרַיִם מִשְׁאֵר הַזּוּרִיקוֹת שְׁעַל הַמְּזַבְּחָ, דְּבַכֵּל הַזּוּרִיקוֹת הַמִּצְוֵה הֵיא רַק בְּפַעֲלוֹת הַגְּבֵרָא בְּלַבַּד, מִשְׁא"כ בּוּרִיקָה זֶה שֶׁבִּפְסַח מִצְרַיִם, הַמִּצְוֵה הֵיא גַם שִׁיחָא מוֹנַח עַל הַמִּשְׁקוֹף וְשִׁתֵי הַמְּזוּזוֹת, וְכַדְבִּיאָר בְּצַפַּע"נ: "כֵּאֵן הוּוֹ עֵיקַר הַמִּצְוֵה לֹא הַזֹּאה רַק שִׁיחָא" עַל הַמִּשְׁקוֹף וְכֵאֵן [וְכַמּוֹן] גְּבִי אֵימּוּרֵין דְּהַקְטֵרָה שֶׁלָּהֶם הֵיא הַמִּצְוֵה, וְהַכֵּא נְמִי, וְלֹא כְמוֹ בְּשִׁאֵר דָּם דְּרַק הַנְּחָה לֹא מָה שְׁמוֹנַח" וְזֵהוּ גַם הַטַּעַם דְּמִשְׁחָ אִמְר לְהֵם "וְטַבְּלַתֶם בְּדָם גּו' וְהַגַּעַתֶם אֶל הַמִּשְׁקוֹף גּו'" וְלֹא אִמְר "וְנָתְנוּ" עֵי"ש.

למה שינה משה ואמר משקוף לפני מזוזות

והנה בס' רבותינו בעל התוס' כתב הריב"א וז"ל: "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף" כאן הקדים מזוזות למשקוף, ולמטה כשאמר משה מצות פסח לישראל שנה לשוננו מלשון הקב"ה והקדים משקוף למזוזות, שאמר בלבו אם אקדים להם לישראל מזוזות למשקוף, כדרך שאמר לי הקב"ה, יבאו לטעות כי יאמרו דוקא כשמוזה תחלה על המזוזות או צריך להזות עוד על המשקוף, אבל אם הזה תחלה הדם על המשקוף שוב אינו צריך להזות על מזוזות, כי א"א להזות על המשקוף שלא תהא נתות על המזוזות, לפיכך הקדים להם משקוף למזוזות לומר אף אם הזה תחלה על המשקוף צריך להזות עוד על המזוזות כך שמעתי בשם הר"ד יוסף מפריש עכ"ל, וכן תירץ הרע"ב בפירושו על התורה שם.

ובהגדה של פסח מבית הלוי (ע' קל"ו) הקשה דהאיך ס"ד דבוריקה אחת על המשקוף לחודא סגי מכיון שהדם ע"כ מטפטף גם על המזוזות ונתקיים דין הזאות על המשקוף והמזוזות, הרי מכיון שזרק דם על המשקוף, הרי במעשה זריקה כבר נעשית מצותו, וכל דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו, ואם כן כשהגיע הדם על המשקוף

יוצא לחולין וטפטוף הדם שיורד מן המשקוף על המזוזות הוי דם חולין ואין מקיים בזה כלל הדין של הזאה על המזווה?

ותירץ דכאן קיום המצוה גופא היתה שהדם ישאר על הבתים לאות וזהו חלק מהמצוה עצמה שישאר הדם לאות, ומשום הכי רק בשאר זריקות שכל מצותו הוא שיגיע הדם למזבח אמרינן דבזריקתו נעשית מצותו ויצא לחולין, מה שאין כן בפסח מצרים לא נגמרה מצותו כשהגיע הדם למשקוף, אלא כל הזמן שהדם היה מונח על הבתים היה בזה קיום המצוה, והדם נשאר בקדושתו לגמרי, וממילא ס"ד שאם יטפטף הדם מהמשקוף על המזוזות יתקיים ביה שפיר דין זריקה על המזוזות, ומשום הכי הקדים משה משקוף למזוזות, דהגם שכבר נזרק על המשקוף, בכל זאת צריך עוד לזרוק על המזוזות, ולא סגי שיטפטף הדם מן המשקוף על המזוזות עיי"ש, וזהו ע"ד המבואר בהשיחה.

קושית הריב"א כבר תירץ המכילתא

והנה רבים מקשים על הריב"א והרע"ב שהרי במכילתא שם תירץ קושיא זו (למה שינה משה והקדים משקוף למזוזות) וז"ל: ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף. שומע אני אם הקדים זה לזה לא יצא ת"ל והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות האם הקדים זה לזה יצא. עכ"ל, היינו שמושה הודיע בזה הדין דגם אם הזה על המשקוף לפני שהזה על המזוזות יצא, וא"כ למה הוצרכו לתרץ באופן אחר?

עוד מקשים מהא דאיתא במכילתא שם פ' יא (הובא ברש"י בא יב, כב) על הפסוק מן הדם אשר בסף: "למה חזר ושנאו, שלא תאמר טבילה אחת לשלש המתנות, לכך נאמר עוד אשר בסף, ושתאה כל נתינה ונתינה מן הדם אשר בסף, על כל הגעה טבילה" וא"כ איך קס"ד לומר דמספיק הזאה אחת על המשקוף ואח"כ מטפטף על המזוזות, הלא בעינן טבילה בדם על כל הזאה?

ולכאורה אפשר לומר בזה, דהנה בעיקר הדבר אם היו לג' המקומות דין מזבח, תלוי בפלוגתא דתנאי בירושלמי פסחים (פ"ט ה"ה צויין בהערה 17 ובשוה"ג) אם מום פוסל בפסח מצרים, דאיתא שם אית תנא תני דוקין ותבלולין פוסלין בו, ואית תנא אין דוקין ותבלולין פוסלין בו, ומקשה בשלמא למ"ד שפוסלין בו ניחא הא דכתיב שה תמים, אלא למ"ד שמומין כשרין מהו שה תמים? ומתרץ דאית למעט מחוסר אבר, והקשה הגמ' דהא אפילו בקרבנות בני נח פסול מחוסר אבר ולא צריך קרא על זה? ומשני תמן יש מהן למזבח, ברם הכא אין מהם למזבח, ר' חונה בשם ר' ירמיה מכיון שכתוב בה כפרה כקדשים כמי שיש מהם למזבח, ותני כן שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות עיי"ש.

הרי מבואר כאן דבאמת יש בזה פלוגתא דתנאי אם נתינת הדם על המשקוף הי'

בגדר זריקת דם על המזבח או לא, דלמ"ד ג' מזבחות היו שם, חל על נתינת הדם תורת זריקה, וכיון שהוא קרבן ע"י עבודת הזריקה ע"כ גם דוקין ותבלולין פוסלין בו, אבל המ"ד דסבר דדוקין ותבלולין כשרין, ס"ל דלא היו שם ג' מזבחות ולא היה בנתינת הדם תורת זריקה ועבודת הקרבן, אלא הי' מעשה של נתינת דם לאות על המשקוף והמזוזות וגו' ולכן סב"ל גם דאין דוקין ותבלולין פוסל בו, וקס"ד שגם מחוסר אבר כשר בו, לכן קמ"ל בשה תמים דמחוסר אבר פוסל בו.

ולפי"ז י"ל דהמכילתא דסב"ל שאכן הי' זה בגדר זריקת דם קרבן על המזבח כדהובא לעיל, שפיר תירץ לשיטתו הטעם שמושה שינה מלשון הקב"ה והקדים משקוף לפני מזוזות דלא נימא דסדר ההזאות מעכבים, וכדביאר במרכבת המשנה (על המכילתא שם) דבמתניתין זבחים דף לו, ב, תנן כל הניתנים על המזבח שניתנו במתנה אחת כיפר, ופרש"י אעפ"י שהם טעונים שתי מתנות שהן ארבע, וא"כ הוקשה לו דלמה הוצרך משה להודיענו שאם הקדים משקוף לפני המזוזות יצא, תיפוק ליה דאפילו אם לא היה ניתן אלא מתנה אחת כיפר ויצא כמו בכל הקרבנות? וליישב זה מסיים המכילתא נמצינו למדין שג' מזבחות היו, רצה לומר שאל תטעה לומר שהמשקוף ושתי המזוזות המה מזבח א', ונתינת הדם היא כעין ג' מתנות המזבח, דאז בודאי תקשה לך קושיא הנ"ל, אלא שאינו כן אלא שכל אחת היא כמזבח מיוחד, וצריך מתנה אחת על כ"א, והו"א שלא לשנות, וכמו אם הקדים עבודת מזבח החיצון לעבודת מזבח הפנימי ביה"כ דבשני מזבחות מעכבות קמ"ל דאעפ"כ יצא. עכת"ד.

אבל הריב"א והרע"ב י"ל דקאי לפי המ"ד הנ"ל בירושלמי שלא היו הזריקות על המשקוף וכו' בגדר זריקת דם על המזבח אלא לשם אות בלבד, וא"כ ודאי לא נימא דסדר ההזאות מעכבות דמהיכי תיתי לומר כן? ולשיטה זו הוצרכו לתרץ באופן אחר דהו"א דהזאה על המשקוף מספיק כיון שנוטף על המזוזות, ולפי"ז לא קשה גם קושיא הנ"ל מהא דאיתא במכילתא שצריך על כל הגעה טבילה? די"ל דדין זה הוא רק לפי המכילתא דהוה בגדר זריקת דם על המזבח, וכדסבירא ליה להמכילתא שם בהדיא (פרשה ד'): "תמים. להוציא בעל מום", משא"כ למ"ד שאין זה אלא משום והי' לאות וגו', באמת ליכא קפידה זו ולכן קס"ד דנתינה על המשקוף בלבד מספיק.

ולפי"ז שוב לא קשה גם קושיית הגרי"ז על הריב"א הנ"ל מהדין דנעשה מצוותו, כיון די"ל שהריב"א קאי למ"ד שאין בזה דין זריקת דם קרבן ע"ג המזבח ובמילא לא שייך הדין דנעשה מצוותו.

בדעת התוספתא

ועי' בהגדה של פסח מבית לוי (ח"ב ע' מח) ובס' תורת בריסק (פ' בא שם) שהביא בשם הגרמ"ד שליט"א (ישלח לו השי"ת רפו"ש בקרוב) דיש לדון במתן הדם בפסח

מצרים על המזוזות והמשקוף, אם היה ע"ז תורת זריקה ומתן דמים כשאר קרבנות אלא שלדורות מקום זריקה הוא על המזבח ובפסח מצרים הוא על המזוזות וכו' או שאינו אלא דין נתינה בבתיים והוא דין מחודש שנאמר בבתיים שנצטוו ליתן עליהם הדם לאות על המזוזות וכו' אבל אינו דין זריקה בקרבן, והביא על זה דברי התוספתא בפ"ח דפסחים הי"ד דאיתא שם: "פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות", ומשמע דמני ליה בתרי חילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות, ואי נימא שהי' דין זריקה בפסח מצרים, א"כ חילוק חדא היא, שבפסח מצרים זריקת דמו על המשקוף והמזוזות, ולדורות הוא על המזבח, ומוכח שאין על זה תורת זריקה אלא מצוה מיוחדת של מתן הדם על המזוזות וכו' וא"כ הוי שפיר שני חילוקי דינים, עוד ראי' הביא מדברי המכילתא בפרשתין דתניא אין לי אלא בתיים שאוכלים בהם בתיים שישנים בהם מנין ת"ל וכו' (ובתרגום יונתן פירש דולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף העליון מבחוץ על הבתיים אשר יאכלו אותו וישנים בהם, היינו דבעינן בב' המקומות), והוכיח מכאן שאין זה מדין זריקה אלא דין נתינה בהבתיים, ושפיר שייך לרבות גם בתיים שישנים בהם דאם הוא מצד חיוב קרבן לא מסתבר שמי שיש לו עוד בית שישן שם, מחוייב להוסיף עוד בעבודת הקרבן עיי"ש.

נמצא דסב"ל בשיטת התוספתא (פ"ח הי"ד) שלא הי' בהגעת הדם גדר של קרבן ע"ג המזבח וכלשונו שם: "פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות", דלפי"ז א"ש גם למה מנאן לב' חילוקים כנ"ל.

אבל בהשיחה נקט דגם התוספתא סב"ל שהי' בגדר זריקת דם על המזבח, ולכן הביא גם החילוק דפסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות, אף שזה כבר תנן במתניתין, משום שרצה להביא הפסוק ד"והגעתם" לפרש שהמצוה הוא שיהא מונח וכו' עיי"ש. וראה שם הערה 17 ובשוה"ג שם ובהערה 29. ולכאורה לפ"ז יוקשה קושיות הנ"ל על התוספתא?

אולי אפ"ל דישנם ב' דינים בפסח מצרים

ואולי אפ"ל דתרווייהו איתנהו ביה, היינו שיש ב' דינים בנתינת הדם על המשקוף וכו' בפסח מצרים: א) קיום דין עבודת זריקה בהקרבן וכשאר קרבנות ועל זה הוא דקאמר ג' מזבחות היו שהיה על זה דין מזבח לקיום דין מתן דמים ועבודת זריקה, וגם מצד דין זה צריך להיות גם "והגעתם" וכפי שמבאר שם בהשיחה שזהו קשור עם גדר ההקרבה של פסח מצרים, ההסברה בחילוק הנ"ל בין במה למשכן ומקדש, שדוקא

במזבח שבמשכן ומקדש יש דין של מקום המזבח, י"ל: היתר ההקרבה בבמה היא רק לשם פעולת הגברא לתת לו את האפשרויות להקריב קרבן, ולכן אין ההקרבה בבמה פועלת שום קדושה בהמקום והבית שבו הקריבו את הקרבן, משא"כ קדושת המזבח שבמשכן ומקדש אינה רק לשם פעולת הגברא אלא החפצא של המזבח יש בו קדושה (ומטעם זה ולכן מקריבים עליו קרבנות) ולכן קשורה קדושת המזבח עם מקום מיוחד, וזהו הטעם שבפסח מצרים ה' חיוב מיוחד ד"והגעתם": באם ה' בפסח מצרים רק דין של הזאת הדם, ה' זה מורה שהמשקוף ושתי המזוזות הם בגדר מזבח רק לשם פעולת הגברא כי לא היתה בפסח מצרים הקטרת אימורין ע"ג המזבח, אבל ע"י שזריקת הדם היתה באופן של "והגעתם" שנעשה מונח על המשקוף ועל שתי המזוזות, נתברר שדין המזבח שבהם הוא מצד החפצא עיי"ש.

(ב) מלבד חיוב זה נאמר בפסח מצרים גם מצוה מיוחדת על הבית ליתן דם הפסח על המשקוף וכו' שהוא לקיום דין אות על הבתים להגן מפני המזיקין, אבל אין זה שייך לעבודת הקרבן אלא ממצות מעשה פסח מצרים בלבד, ולפי"ז י"ל דהא דנתרבה במכילתא שצריך לתת גם בבתים שישנים בהם זהו רק מדין השני דנתינת הדם לאות על הבתים, אבל מצד מצות זריקה ומתן דמים שפיר נתקיים בנתינה על אחד מהבתים בלבד, ולפי"ז א"ש ג"כ למה מנה התוספתא ב' חילוקים כנ"ל, דחילוק הא' הוא דפסח מצרים צריך ליתן דם גם במקום דלא נעשה מזבח כמו במקום שישנים משא"כ בפסח דורות, ועוד חילוק מצד דין הא' בעבודת הקרבן דבפסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות, ועי' גם במשך חכמה שמות יב, כד.



ידיעה ובחירה (גליון)

הרב מנחם מענדל אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – וויניפעג, קנדה

- א -

בגליון העבר הביא דודי הרא"ב שי' גערליצקי הקושיא שבלקו"ש חל"ו (ולא חל"ב כמו שנדפס בגליון העבר בטעות) שיחה ב' לפ' שמות, אשר לא יתכן להסביר המדרש שבנ"י זכו ליציאת מצרים בשכר על קבלתם התורה בעתיד, בזה שמבואר שהקב"ה יודע עתידות ומ"מ אין ידיעתו מכרחת הבחירה וממילא יתכן שכר על מעשה שבעתיד, כיון שלבד זאת שקבלת התורה היתה ע"י ש"כפה עליהם הר כגיגית", הנה זה שהידיעה אינה מכרחת הבחירה הוא רק בידיעתו ולא בדיבורו של הקב"ה, וכאן הרי

אמר "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה".

והעיר ע"ז, שהרי מבואר בכמה מקומות (בנוגע ידיעת הקב"ה הביא מקובץ הערות סימן מ"ט, ובנוגע גזירת 'ועבדום וענו אותם' הביא מלקו"ש חכ"ז עמוד 154 ואילך, שם צויין להרמב"ן ובחיי בפרשת לך והתויו"ט באבות פ"ב מ"ו) שאפשר לבאר הטעם לזה שיש שכר ועונש אע"פ שגלוי וידוע לפניו ית' כל המעשים גם לפני שנעשו, שזהו מפני שהאדם עשה את העבירה לא מפני ידיעת הקב"ה אלא מפני ש"זודון לבו השיאו לכך" (לשון התויו"ט הנ"ל), ועפ"ז נמצא שמתחייב לא על עצם המעשה אלא על בחירת הלב, וכן מבואר גם בשיטת הרמב"ם בנוגע העונש למצריים ולפרעה על קיום 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'.

ובא"כ לכאורה אפשר לתרץ הקושיא שבהשיחה, שזה שבנ"י זכו ליציאת מצרים כשכר על קבלת התורה בעתיד אף שהיו מוכרחים לקבל התורה, הוא מפני שהשכר הוא על בחירתם ולא על המעשה.

ויש להעיר ע"ז בשתיים:

(א) לכל לראש, הנה כשם שהביא מלקו"ש חכ"ז וביאר ששם מובא תירוץ זה שהשכר ועונש בא על הכוונה אף באם המעשה מוכרח, כך אפשר להביא משיחה זו גופא (חל"ו שיחה ב' לפ' שמות), בהתירוץ, שהרי לאחרי שמתרץ ש"בזה שהקב"ה הודיע שיקבלו את התורה לאחרי צאתם ממצרים נתעוררו אצלם השתוקקות וגעגועים גדולים לקבלת התורה, ותשוקה זו ודאי נחשבת לזכות גדולה לישראל", מוסיף ש"ועפ"ז יש לומר עוד יותר, שבגלל זה גם עצם קבלת התורה בהר סיני נחשבת לזכות. . זה גופא גילה, שגם מעשה הקבלה שלהם בהר סיני לא הי' (רק) ענין הכרחי וכפי, אלא יש בזה גם מעשה קבלה מצד רצונם ובחירתם".

ובהערה 43: "ולהעיר מהתי' (במדת פורעניות) למה נענשו המצרים והרי נגזר עליהם 'ועבדום וענו אותם', שהם עשו מחמת רשעות לבם (אף שבלא"ה היו מוכרחים בזה מפני גזירת הקב"ה) – תויו"ט אבות פ"ב מ"ו בסופה. וראה רמב"ן (ובחיי) לך טו, יד בסופו".

אמנם בהקושיא באות ג', עיקר הקושיא היא מזה ש"כפה עליהם הר כגיגית" ולכן "מכאן מודעה רבה לאורייתא" ובא"כ "אין מקום לשכר עבור מעשה זה", ורק לאחרי זה מוסיף ש"זאת ועוד: כיון שהקב"ה אמר 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה' נמצא, שבנ"י היו מוכרחים בזה מצד עצם דיבורו של הקב"ה".

הנה עינינו הרואות לכאורה אשר כ"ק אדמו"ר בעצמו מתרץ כדברים הנ"ל, אבל רק בתירוץ, לאחרי שמוכיח שבנוסף להכרח שמלמעלה היתה קבלת התורה גם 'מצד רצונם ובחירתם', ובקושייתו, מכיון שלפי הנחת הקושיא קבלת התורה היתה רק

מצד ש'כפה עליהם הר כגיגית' ולא 'מצד רצונם ובחירתם', מובן שאין מקום לתירוץ הנ"ל [אבל ראה לקמן].

ב) וגוף תירוץ זה שהעונש הוא על הבחירה אף שמוכרח בהמעשה, לכאורה צריך ביאור, דהרי בלקו"ש ח"ה עמוד 66, בהערה 71, ז"ל: "בד"ה ויחלוש שם פ"ט: 'חושב שעשה כן מרצונו העצמי'. אבל מובן בפשטות, שהבחירה בתומ"צ [ובפרט ש'עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה' (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו). ולכן מוכרח לומר, שהכוונה בד"ה ויחלוש שם היא כפנים, וכמפורש במקומות שבהערה 73" (שהם ביאור"ז להצ"צ ע' רס"ה-ו, וד"ה והי' כי תבוא תער"ב).

וכן באג"ק ח"ג אגרת תל"ט: "אם אפ"ל שענין הבחירה חפשית של האדם אינה אלא דמיון, אבל באמת מוכרח הוא במעשיו? מענה: ח"ו לומר כן, כי ענין הבחירה חפשית 'עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה' וכו', ע"ש.

ולכאורה, כשם שאין לומר שידיעת הקב"ה מכרחת את הבחירה והשכר ועונש בא רק על כוונת הלב, כך אין לומר שגזירת הקב"ה מכרחת (את כל פרטי) הבחירה ושהשכר ועונש בא רק על כוונת הלב, ומאותו הטעם, ש'מובן בפשטות שהבחירה בתומ"צ הוא ענין אמיתי ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו', שהרי מזה שמבואר בתורה שמקבלים שכר ועונש על המעשה שגזר הקב"ה, מובן שהאדם יכל לבחור אם לעשות המעשה.

ועוד, דלפי תירוץ זה שבקובץ הערות, לא יתחייב כלל כשעשה עבירה בשוגג, כיון שלפי תירוץ זה הרי בהמעשה מוכרח הוא, ובהכוונה הרי אין על מה להתחייב כיון שעשה שלא בכוונה לעבור עבירה!

- ב -

ובאמת, כנראה שתירוץ זה לא הובא בלקו"ש הנ"ל חכ"ז ובדברי רבותינו נשיאנו כתירוץ אף לענין עונש על קיום גזירה (ואף גם לא בהתוי"ט וגם בהרמב"ן לאו דווקא דזהו הכוונה), וכדלקמן.

לקו"ש חכ"ז - עונש המצריים להרמב"ם

דגם בשיחה הנ"ל בחכ"ז עמוד 153, הנה באות ה' מביא השגת הראב"ד על הרמב"ם (הל' תשובה סוף פ"ו) שביאר זה שהמצריים נתחייבו על ששיעבדו את ישראל, אף שכבר כברית בין הבתרים נגזר ש'ועבדום וענו אותם', שהוא מפני ש"כל אחד ואחד מאותן המצריים והמרעיים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו

שלא גזר על איש ידוע, וע"ז השיג הראב"ד ש"יאמרו לו . . ועל מי חלה גזירתך", והרי "עשה גזירתו של הקב"ה וזכה בדבר מצוה" (לשון הרמב"ן בפ' לך לך הנ"ל).

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שיש לבאר שיטת הרמב"ם ע"פ המבואר באגה"ק בתניא סימן כ"ה, ש'ואף שכן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום¹, דמכאן רואים שמכיון ש'הרבה שלוחים למקום', יש לחייב המזיק, ובנדו"ד המצרים, 'על רוע בחירתם' להיות השליח למעשה ההיזק, אף שמעשה ההיזק כבר נגזר על הניזק.

ומלשון אדמו"ר הזקן ומלשון השיחה מובן, ש'והרבה שלוחים למקום' בא לבאר איך ייתכן - באם הגזרה כבר נגזרה על הניזק - שהמזיק מתחייב על בחירתו. כי באם ח"ו לא היו הרבה שלוחים למקום אלא רק המזיק, לא היה מובן איך ייתכן שהמזיק מתחייב על רוע בחירתו.

והרי באם נקבל התירוץ הנ"ל שאף אם מוכרח בהמעשה מ"מ מתחייב על "זדון לבו", א"כ אין צורך להסביר זה שהמזיק מתחייב 'על רוע בחירתו' בזה ש'הרבה שלוחים למקום', כי ע"פ תירוץ זה, גם אם מוכרח בכל פרטי המעשה, מ"מ יתחייב על זדון לבו.

לקו"ש חכ"ז - עונש פרעה להרמב"ם

וגם במ"ש שם בהמשך השיחה, שבנוגע לפרעה עצמו אי אפשר לתרץ ש'הרבה שלוחים למקום', כיון שהוא היה המלך, ו"מושל בכיפה היה", וע"ז מתרץ [בשיטת הרמב"ם] אשר "כאטש די גזירה האט זיך געמוזט דורכפירן ע"י פרעה - פונדעסטוועגן, וויבאלד אז פרעה האט עס געטאן ניט כדי לקיים גזירת הקב"ה 'ועבדום וענו אותם', נאר מצד זיין רשעות הלב, איז ער נענש געווארן 'על רוע בחירתו'.

[וע"ד ווי מ'איז מעניש דעם אדם על רוע בחירתו, כאטש 'הקב"ה יודע כל מה שיהיה', ווייל דאס וואס דער מענטש איז בוחר ברע איז ניט מצד ידיעת הקב"ה נאר מצד זיין בחירה],

הנה לכאורה אין הכוונה בזה כמו שהבין הרב גערליצקי, אשר זהו התירוץ הנ"ל, שבהקובץ הערות הנ"ל סי' מ"ט, שייתכן לענוש על 'זדון לבו' אף אם מוכרח בכל פרטי

1) בקשר להלשון 'והרבה שלוחים למקום' בהקשר זה, יש לציין ללשון הרמב"ם עצמו בפרק ח' מהקדמתו לאבות, אשר הובא בתו"ט אבות פ"ב מ"ו שהובא לקמן. ולכאורה הביאור בהשיחה בשיטת הרמב"ם לתרץ השגת הראב"ד, הוא הוא תירוץ התו"ט שם.

המעשה (ואין 'שלוחים' אחרים). דבא"כ, למה נאלץ הרמב"ם לבאר בנוגע לשאר המצרים שהתחייבו 'כיון שלא גזר על איש ידוע', הרי בין כך צריך לתרוץ בנוגע לפרעה כתירוץ הנ"ל.

ועוד, הרי בהערות 35 491 מבואר, אשר תירוץ הרמב"ם בנוגע העונש של פרעה מבואר בדבריו בסוף ההלכה, בנוגע ידיעת הקב"ה, ש"כבר אמרנו שאין כח באדם לידיע היאך ידע הקב"ה דברים העתידיים להיות",

וברור שאין דרך להעמיס בדברי הרמב"ם האלו תירוץ הנ"ל שבאמת מוכרח האדם במעשיו ושהעונש הוא על 'זדון לבו', שהרי כוונת הרמב"ם ב'כבר אמרנו' היא לדבריו בסוף פרק ה' מהלכות תשובה, שם מבאר שידיעת הקב"ה אינה מכרחת את הבחירה ושהעונש מגיע על מעשי בני אדם שאינם מוכרחים בהם! ועוד, דבא"כ היה הרמב"ם צריך לכתוב על העונש (שבא גם רק על זדון לבו), ולא על ידיעת הקב"ה.

אלא הכוונה ב"דאס וואס דער מענטש איז בוחר ברע איז ניט מצד ידיעת הקב"ה נאר מצד זיין בחירה" היא, שסיבת הבחירה אינה הידיעה, דהיינו שהידיעה אינה מכרחת את הבחירה. ולא שבאמת מוכרח האדם, והעונש מגיע על זדון לבו כיון שהוא התכוון לרע. ובמילא, כן הכוונה גם בזה ש"פרעה האט עס געטאן ניט כדי לקיים גזירת הקב"ה 'ועבדום וענו אותם', נאר מצד זיין רשעות הלב', שסיבת מעשי הרע של פרעה אינה גזירת הקב"ה, וגזירת הקב"ה לא הכריחה את פרעה.

והביאור בהדמיון בין גזירה לידיעה, אף שבדרך כלל מבואר שידיעה אינה מכרחת את הבחירה כי סיבת הידיעה היא הבחירה, משא"כ בגזירה הרי ענינה שהקב"ה מכריח שכן יקום ואא"פ לומר שסיבתה הבחירה, מבואר בהערה 35: "ויש לתרוץ ע"פ דברי הרמב"ם ד'דברי הפורענות שהנביא אומר' אפשר שלא יתקיימו, לפי 'שהקב"ה ארך אפים . . ואפשר שעשו תשובה כו'".

ומכיון שהכוונה בתירוץ זה בהערה 35 היא לבאר איך הגזירה לא הכריחה המצריים (ופרעה, ע"פ הערה 49), מוכרח לומר שהגזירה היא פורענות גם עבור המצריים ופרעה, ובאם הם היו עושים תשובה היו יכולים להיפטור מהגזירה, דבאל"כ לכאורה גם אם אפשר שישראל יבטלו את הגזירה ע"י תשובה, מ"מ כל זמן שישראל לא עשו תשובה מוכרחים המצריים ופרעה לקיים את הגזירה.

ולכאורה הביאור בזה הוא, שהגזירה היא פורענות גם עבורם, כיון שהוא מעשה רע, גם אם היו מוכרחים בזה, ובמילא אם עשו תשובה היו יכולים להיפטור מקיום הגזירה [אפילו אם בני" לא היו נפטרים], וכפי שבאמת מובן מדברי הרמב"ם בהלכה ג' בנוגע לזה שהקב"ה חיזק את לב פרעה כדי שלא יעשה תשובה, ושוב לא היו מוכרחים בקיום הגזירה.

ונמצא, שתירוץ הנ"ל שהקב"ה מעניש על 'זדון הלב' גם אם האדם מוכרח במעשיו, אינו מוזכר כלל בפנים שיחה זו. ובאמת מקור ענין זה שבהשיחה הוא בהתוועדות פסח שני תשד"מ (כמצוין בסוף הערה 35), ושם מבואר כמ"ש במפורש.

[וכאן המקום להעיר, שבשיחת ש"פ וישב תשמ"ו, ששם מקור השיחה בחכ"ז אודות הקשר בין יציאת מצרים ומצות מדות, הביאור בזה שפרעה נענש הוא, שמצד גזירת 'עבדום וענו אותם' פרעה היה מוכרח רק לצוות על עמו להשתעבד בבנ"י, והמצריים הרי היו צריכים לא לקיים ציוויו כיון ש'הרבה שלוחים למקום' ו'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', ונמצא שגם ציוויו של פרעה לא היה הדבר שתקיים את גזירת ברית בין הבתרים, ונמצא שגם פרעה לא היה מוכרח לצוות על עמו להשתעבד בהם מצד גזירת ברית בין הבתרים, דייטכן שציוויו לא יעזור לקיום הגזירה, ונמצא שפרעה העמיד פנים שגזור כאילו כדי לקיים הגזירה, ובאמת גזר מפני רשעות לבן].

ומ"מ הביאור בלקו"ש חכ"ז בנוגע העונש של פרעה מדגיש שמתחייבים בעונש על מעשה רע גם מצד רשעות הלב כשלעצמו ולא רק מצד ההיוק לזולתו [אשר זוהי הכוונה בהשיחה בהבאת כל הענין של גזירת 'עבדום וענו אותם'] עוד יותר מהעונש של המצריים על בחירתם להיות השליח למעשה הרע, כיון שמ"מ הרי הגזירה היא שפרעה ישעבד את בני ישראל, אלא שבאם היו עושים תשובה היתה הגזירה מתבטלת, ונמצא שהעונש הוא על העדר ביטול הגזירה ע"י שפרעה יעשה תשובה - 'רשעות הלב', ולא על עצם מעשה הרע כשלעצמו.

משא"כ לגבי שאר המצריים, הנה גם כשהגזירה קיימת, יכולים הם לבחור שלא להיות אלו שישתעבדו בבנ"י, ו"זה שבנ"י ניזוקו על ידו (דווקא), הוא (רק) מצד בחירתו" (הערה 50 שם).

וגם בהערה 47 (שהביא הרב גערליצקי), ששם מציין "ראה גם רמב"ן (ובחיי) לך שם ד'כאשר תצא הגזירה ע"פ נביא . . . והרג אותו לשנאה . . . יש עליו העונש כי הוא לחטא נתכוון", אין הכוונה שהביאור בפנים השיחה בדעת הרמב"ם בנוגע עונשו של פרעה הוא הוא מ"ש הרמב"ן, אלא הכוונה להראות שהחידוש בהביאור שבפנים השיחה בדעת הרמב"ם, שהעונש של פרעה לא היה על עצם מעשה הרע שכבר נגזר, אלא על רשעות הלב, רואים גם בביאור הרמב"ן.

ועדיין נשאר ההבדל, שלהרמב"ם סו"ס נענשו על שעשו העבירה של גזירת ועבדום וענו אותם, ורשעות הלב נוגע רק לזה שיכלו להיפטר מהעבירה ע"י תשובה, ע"ד שבנוגע לשאר המצריים העונש הוא על הבחירה להיות השליח לדבר עבירה. שהרי מפורש בהמשך ההערה שהתוי"ט מתרץ קושיית הרמב"ן על הרמב"ם בנוגע

לשאר המצריים באופן דומה, שמתחייב על זדון לבו, וכוונת התוי"ט רק לתרץ קושיית הרמב"ן הנ"ל שגם אם לא גזר על איש ידוע, מ"מ 'עשה גזירתו של הקב"ה וזכה בדבר מצוה' ולא יתחייב, וע"ז מתרץ התוי"ט שזה שהאיש פרטי בחר להיות השליח למעשה הרע אינו 'לקיים מאמרו של הקב"ה אלא זדון לבו השיאו לכך', ומובן שהרמב"ן לא קאי בשיטת הרמב"ם.

התוי"ט - עונש המצריים

דז"ל התוי"ט (אבות פ"ב מ"ו): 'וזוהי דעת הרמב"ם . . . שאע"פ שהיה בדין הקב"ה שזה יהרג, לא גזר על זה שיהרגהו הוא . . . לכך עונש יענש והרבה שלוחים היה למקום שיהרג זה . . . וכ"כ בס"פ ו' מהל' תשובה. ואע"פ שהרמב"ן בפ' לך לך השיב על דברים הללו ואמר שאפילו גזר על פלוני שיריע לפלוני וקדם אחר ועשה גזירתו של הקב"ה זכה בדבר מצוה . . . אני אומר שאפילו נודה לדבריו שאם קדם אחר ועשה שזכה, עם כל זה אינה תשובה לדברי הרמב"ם, לפי שזה העושה רע שדברי הרמב"ם נאמרין עליו, הוא אמנם אשר לא פעל ועשה לקיים מאמרו של מלך ב"ה, אלא זדון לבו השיאו לכך, ורחמנא לבא בעי. וכאשר יובנו דברי הרמב"ם כך, תסתלק ממנו גם השגת הראב"ד שם."

וממ"ש 'וכאשר יובנו דברי הרמב"ם כך' ברור, שתירוצו התוי"ט ש'זדון לבו השיאו לכך' אינו במקום תירוצו הרמב"ם 'שלא גזר על איש ידוע', והתוי"ט כלל לא כתב שייתכן עונש רק על זדון לבו, אלא כתב שזה ש'זדון לבו השיאו לכך' פועל שמעשה הרע לא נחשב כמצוה וכקיום מאמרו של הקב"ה, וגם לפ"ז העונש אינו (רק) על זדון לבו, אלא על זה שבחר להיות השליח למעשה הרע כש'הרבה שלוחים למקום' ו'לא גזר על איש ידוע'.

הרמב"ן

והאמת היא, שלפי המובא לעיל מלקו"ש ח"ה אשר מוכרחים לומר שהבחירה אמיתית היא ולא רק שחושב שעושה כן בבחירתו, לכאורה צ"ל שגם להרמב"ן² המובא בלקו"ש חכ"ז הנ"ל מתחייב הוא על המעשה ולא רק על הכוונה, וכן לכאורה מוכח מזה שאודות עונשן של המצריים הרמב"ן אמנם מקשה כהראב"ד כנ"ל על תירוצו של

(2) מובן שלב' תירוציו של הראב"ד אין העונש על הכוונה, דתירוצו הראשון הוא 'המצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכות ההם ואילו שמעו למשה בתחילה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים, אבל זדונו של פרעה ובוזו את הבורא ית' לפני שלוחו הוא גרם לו, והיינו שהעונש באמת לא על מעשה קיום הגזירה, אלא על רשעותם בכלל, ותירוצו השני הוא שהוסיפו במעשה על הגזירה ולא רק בכוונה.

הרמב"ם (שלא גזר על איש ידוע), אך אינו מתרץ שהתחייבו בגלל כוונתם, אלא שהתחייבו בגלל "שהוסיפו להרע", וכתירוצו השני של הראב"ד.

ולכאורה, באם סבירא ליה להרמב"ן שאפשר שהעונש מגיע רק על הכוונה אף אם המעשה בכל פרטיו מוכרח הוא, א"כ היה לו לתרץ ככה בפשיטות גם אצל המצריים?

וז"ל הרמב"ן (לך לך ט"ו י"ד): "אע"פ שאני גזרתי . . . ועבדום וענו אותם, אעפ"כ אשפוט את הגוי אשר יעבדו . . . והטעם . . . שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור וימררו את חייהם . . . והרב נתן טעם בס' המדע לפי שלא גזר על איש ידוע . . . ולא נתכנו דבריו אצלי שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזירתו של הקב"ה זכה בדבר מצוה . . . ודע והבן כי האיש שנכתב ונחתם בר"ה להריגה לא ינקה הליסטים ההורג אותו בעבור שעשה מה שנגזר עליו, הוא רשע בעונו ימות ודמו מיד הרוצח יבוקש.

אבל כאשר תצא הגזירה ע"פ נביא יש בעושה אותה דינים, כי אם שמע אותה ורצה לעשות רצון בוראו כנגזר אין עליו חטא אבל יש לו זכות בו . . . אבל אם שמע המצוה והרג אותו לשנאה או לשלול אותו, יש עליו העונש, כי הוא לחטא נתכוון ועבירה היא לו".

ואולי י"ל שמלשון הרמב"ן 'ודמו מיד הרוצח יבוקש', וכן מלשונו 'כי הוא לחטא נתכוון ועבירה היא לו', נראה שבאמת גם להרמב"ן העונש בא על המעשה. ואע"פ שהמעשה כבר נגזרה בר"ה או ע"פ נביא, מ"מ הכוונה לרצוח (ולא לעשות רצון בוראו) משנה את מעשה ההריגה ג"כ, ונחשבת כהוספה על הגזירה, כמו שה'זימררו את חייהם' נחשב כהוספה על 'ועבדום וענו אותם'. ועל דרך הביאור בלקו"ש ח"ו עמוד 16 בזה שגם לפי האגה"ק הנ"ל שעל הניזק כבר נגזר מלמעלה והמזיק מתחייב על רוע בחירתו, חייב המזיק לבקש מחילה מהניזק.

והביאור, שמכיון שע"י בקשת מחילה מקילים מצער הניזק, א"כ הרי לאו דווקא שנגזר על הניזק שיהיה לו ההיזק בלי המחילה, ויתכן שנגזר רק שיהיה לו ההיזק והצער שיש לו גם לאחר ששבקשים ממנו מחילה, וא"כ הרי באם המזיק אינו מבקש מחילה הוא מוסיף על הגזירה. ועד"ז אולי אפ"ל כאן, שהכוונה לרצוח מוסיפה על ההיזק לנרצח, דבאם היה רוצח אותו רק על מנת לעשות רצון בוראו, זה היה מקיל על הנרצח, שלא הפסיד את חייו לרשע, אלא לרצון בוראו (ובפרט דכל מאי דעביד רחמנא לטב עביד).

ולפ"ז נמצא, שתירוץ הרמב"ן הוא רק שמתחייב על ההוספה על הגזירה כמו שכתב בקשר למצריים, אלא שגם הכוונה מוסיפה בהמעשה. ויתכן שהרמב"ן לא כתב (עכ"פ כתירוץ שני) תירוץ זה (אודות הכוונה) גם אודות המצריים בדווקא, כיון דס"ל

שאצל המצרים רוע הלב הוא גם חלק מגזירת 'ועבדום וענו אותם'.

ולפ"ז ייתכן שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בעיקר בנוגע להמצריים, שהרמב"ן אינו מקבל תירוץ הרמב"ם שלא גזר על איש יודע, והרמב"ם אינו מקבל תירוץ הראב"ד והרמב"ן שהוסיפו על הגזירה, כמ"ש שם בהשיחה "פון דעם וואס דער רמב"ם נעמט ניט אן דעם תירוץ פון ראב"ד איז מובן דעת הרמב"ם, אז אלץ וואס די מצריים האבן געטאן איז געווען בכלל גזירת הקב"ה 'ועבדום וענו אותם'".

ובנוגע לפרעה הביאור בהשיחה הוא שבאם היה עושה תשובה היתה הגזירה (עליו) מתבטלת, ובמילא מובן שגם באם הגזירה כוללת גם רשעות הלב כלפי בני, אין הגזירה כוללת רשעות הלב שלא יעשה תשובה (והענין ד'חזוקתי את לב פרעה' כבר ביאר הרמב"ם בפ"ז ה"ג). אמנם בנוגע לסתם רוצח ייתכן שהרמב"ם יסכים להרמב"ן שהכוונה מוסיפה בהמעשה ויתחייב על המעשה, דהיינו על הוספתו בהמעשה.

לקו"ש חל"ו - יצי"מ כשכר על קבלת התורה

ובלקו"ש חל"ו שיחה ב' לפ' שמות הנ"ל, מקשר (בהערה 43) את דברי התוי"ט להביאור בפנים השיחה ש"הענין דקבלת התורה 'התחיל' מהשתוקקות וגעגועים של ישראל לקבלת התורה במצרים, וזה גופא גילה, שגם מעשה הקבלה שלהם בהר סיני לא הי' (רק) ענין הכרחי וכפי', אלא יש בזה גם מעשה קבלה מצד רצונם ובחירתם", וברור שאין זה דומה כלל להתירוץ הנ"ל שאע"פ שהאדם מוכרח במעשיו מ"מ השכר והעונש בא על כוונת לבו, שהרי המעשה כאן הוא קבלת התורה, דהיינו הסכמת עם ישראל לקיים התורה, ומובן שהרצון לקבל התורה הוא חלק ממעשה קבלת התורה, אלא שקבלה זו היא בנוסף להקבלה שקיבלו גם מצד ש'כפה עליהם הר כגיגית', וכמ"ש בהערה 43, בשם המהר"ל, ש'התורה לישראל ברצון מצד עצמם אבל הכרחי היה להם מצד השם יתברך', וזוהי הכוונה בלשון השיחה ש'יש בזה גם מעשה קבלה מצד רצונם ובחירתם'.

ונמצא שהשכר על הרצון לקבל התורה (גם על הרצון שבשעת מתן תורה) אינו שכר רק על כוונת הלב אף שמוכרח במעשיו, דכאן הרי ההסכמה בלב היא היא המעשה, ומצד ש'כפה עליהם הר כגיגית' לא היו מוכרחים לקבל את התורה עם רצון והשתוקקות זה.

וע"ז ממשיך בהערה 43 שיש להעיר מתירוץ התוי"ט על זה ש"למה נענשו המצריים והרי נגזר עליהם 'ועבדום וענו אותם'", אשר ע"פ הנ"ל שהקושיא בדברי התוי"ט היא קושיית הרמב"ן על תירוץ הרמב"ם ש'לא גזר על איש יודע', דמ"מ הרי 'עשה גזירתו של הקב"ה וזכה בדבר מצוה', נמצא שהכוונה בהערה אינה לעצם

הקושיא שהובאה ברמב"ם דאיך ייתכן שהמצריים נענשו והרי הם היו מוכרחים בזה, דע"ז כבר תירץ הרמב"ם שלא גזר על איש ידוע, אלא הכוונה לקושיית הרמב"ן על תירוץ הרמב"ם הנ"ל, שמכיון ש'גזר עליהם ועבדום וענו אותם' זכו בדבר מצוה, וע"ז תירץ התוי"ט (בלשון ההערה) "שהם עשו מחמת רשעות לבם (אף שבלא"ה היו מוכרחים בזה מפני גזירת הקב"ה)", וע"פ הנ"ל הכוונה בזה רק להסביר שמעשי המצריים אינם נחשבים 'דבר מצוה', אף שבלא"ה היו מוכרחים בזה – כלומר שהגזירה היתה מתקיימת בלא"ה, ואין הכוונה ב'אף שבלא"ה היו מוכרחים בזה' שדווקא מצריים אלו היו מוכרחים בזה, דכנ"ל התוי"ט בא לתרץ ביאור הרמב"ם ש'לא גזר על איש ידוע'.

ועפ"ז הכוונה בלקו"ש בהבאת התוי"ט היא רק להראות שכוונת הלב, "זדון לבו", פועלת שהמעשה נחשבת כשלו, ולא כדבר מצוה, אף שהגזירה כבר נגזרה מאת הקב"ה ותקיים בכל אופן, כיון שאין לדמות את אותו מעשה כשזה נעשה מ'זדון לבו' לכשזה נעשה בשביל לקיים הציווי. ועד"ז במתן תורה (פנים השיחה), הרצון והתשוקה לקבלת התורה פועלת שמעשה הקבלה היה גם מצד רצונם, זאת אומרת מעשה קבלה בנוסף לזה ש'כפה עליהם הר כגיגית'.

וע"פ הנ"ל בביאור הרמב"ן אפשר לומר שזוהי הכוונה גם בהמשך ההערה, בהציון להרמב"ן, ובדומה ללקו"ש חכ"ז הנ"ל.

לקו"ש ח"ג

וכן במ"ש בלקו"ש ח"ג עמוד 977 (בהערה 19) ובלקו"ש חכ"ז ע' 363 (בהערה ד"ה נעשה כן בפועל): "גם באיש הפרטי מתקיימת כוונת הבורא שהוא בעליה תמידית . . ובחירת האדם – קובעת רק את מהירות העליה (וע"ד מארז"ל זכו אחישנה לא זכו בעתה), ואופן העליה (אם הוא ע"י נתינת מקום מראש ללעו"ז ועי"ז דווקא ינצחו כליל אח"ז (ע"ד משנ"ת בס' המצות מצות איסור עבודת בעל מום).

ובכל זה נענש הבוחר, כיון שלא זו (עבירה לשמה) היא כוונתו שלו) או עליה בלי נסיגה לאחור (כלל)", הנה אין הכוונה כתירוץ הנ"ל שהאדם מתחייב על זדון לבו אף אם מוכרח הוא במעשיו מצד ידיעת הקב"ה, דבא"כ אין צורך לומר שבחירת האדם קובעת את מהירות או אופן העליה.

ועוד, דבא"כ, לא יתחייב בעונש גם כשלא כיון לשם שמים ורק עשה עבירה בסתם, כיון שלפי תירוץ זה הרי בהמעשה מוכרח הוא, ובהכוונה הרי אין על מה להתחייב כיון שעשה בסתם! והרי מלשון השיחה מובן שמתחייב כל זמן ש'לא זו (עבירה לשמה) היא כוונתו שלו".

וברור שהעונש בא על מעשה העבירה, אשר בו יש בחירה להאדם לבחור אם תהיה ירידה שתעכב את מהירות העליה³ או עכ"פ תשנה אופן העליה לאופן שבו לפי שעה יושפע חיות להקליפות, אלא שכוונת האדם משנה את גדר המעשה. דבאם כוונתו סתם, ברור שיתחייב, שהרי עשה מעשה עבירה, אלא שבאם כוונתו לש"ש, וכיון שבפועל הרי מצד הכוונה העליונה המעשה הוא ירידה צורך עליה, לאו דווקא שיתחייב⁴.

- ג -

הביאור שכן הובא בדא"ח לענין ידיעה ובחירה הוא המצויין בלקו"ש ח"ה הנ"ל 'ביאורה'ז' להצ"צ ע' רס"ה-ו'. ושם, לאחר שמבאר בעמודים הקודמים בארוכה שא"ק הוא בחי' מחשבה הקדומה "שהיא מחשבה אחת הכולל כל העולמות . . ג"כ כל מעשה איש ואיש הכל עלו והיו במחשבה הקדומה האחת - שנכללו שם כולם . . כיון שאין שם התחלקות עדיין כ"א כולל הכל יחד",

ומוסיף ש"מיד כשעלה במח' הקדומה להיות התהוות ע"ס דאבי"ע וכל הנבראים דאבי"ע הרי מיד ממש נתהוו ע"י מחשבה זו והן כלולות ממש במח' זו . . רק ששם היו בענין משובח ונעלה יותר לאין קץ מכמו שהן אח"כ וכמשנ"ת בפרדס שער הצחצחות פ"ג (המובא בדא"ח לביאור ענין אין כח חסר פועל כהכרח לענין ע"ס הגנוזות), ושעל "עצמות המאציל ית' לא שייך עליו לומר שהוא כלל שכולל כל העולמות כי אינו בגדר עלמין כלל, ואפילו בפנימיות דא"ק לא שייך בחי' זו רק דווקא בחיצוניות א"ק",

וממשיך ומביא לשון תירוץ הרמב"ם בפ"ה מהל' תשובה על הקושיא דידיעה ובחירה "כבר ביארנו שהקב"ה אינו יודע בדיעה שחוץ ממנו . . וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע איך ידע וכו'", ומבאר "דהיינו במח' הקדומה שהוא בחי' א"ק . . וכו"ל דכל הזמן דעתיד נכלל שם בסקירה א' והוא בחי' שלמעלה מהזמן . . וא"כ שם הוא הידיעה ג"כ מכל מה שעתיד להעשות . . כבר נת' שבחי' המח' הנ"ל דא"ק הוא בחי' סוכ"ע ומקיף מלמעלה אשר לכך אין נמשך התפעלות לאדם מידיעה זו שתגרום לו הכרח",

ומוסיף "ומה שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידיעת הקב"ה זהו מצד בחירת

(3) לכאורה הענין ד'מהירות העליה או אופן העליה' בא במקום ה'זהרבה שלוחים למקום' שבאגה"ק (והרמב"ם), מכיון שכאן מדובר אודות עבירות האדם גם שרק בינו לבין המקום וההיזק מזה רק לנשמתו שלו. ויש להעיר שבלקו"ש ח"ה עמוד 66 הערה 75 (וכן בד"ה באתי לגני תש"ל ע' 9), מדובר לכאורה אודות אותו ענין כבלקו"ש ח"ג הנ"ל, ושם מעתיק מהאגה"ק, אמנם בלי 'זהרבה שלוחים למקום'.

(4) ולכאורה הדרך היחיד לוודא שאכן כוונתו רק לש"ש (עכ"פ לאחר שניתנה תורה) הוא מ"ש בדרך מצוותיך המובא בלקו"ש ח"ג שם, ש'אחר שניתנה תורה אסור לעשות כן אם לא כשיאמר נביא לפי שעה', ובא"כ, הרי גם ע"פ תורה אין המעשה אסור לפי שעה.

האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר . . . (ובהמשך מביא שבדומה לזה כתבו הראב"ד (לענין שידיעה מקיפה ואינה פועלת), הרס"ג, המדרש שמואל בשם הר"מ אלמושנינו, והתוי"ט אבות פ"ג).

והיינו כמו שנתבאר באג"ק ח"ג אגרת תמ"ב, דעל הקושיא "דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר" ההסברה היא דאדרבה, "מפני שמחר אבחר בלי כל הכרח בעשי' באופן זה לכן באה הידיעה למע' ג'כ באופן זה", אלא שע"ז יש ב' קושיות:

א) "אינו מובן איך אפשר לדעת מראש", "וע"ז בא התירוץ שאין ידיעת הקב"ה מובנת כי הוא וידיעתו חד הוא וכמשנ"ת ברמב"ם" (ובמאמר הנ"ל ביאר דהיינו הידיעה דא"ק), .

ב) "איך אפשר שידיעת הבורא המהווה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע לא תשפיע עליהם כלל והלא מח' של הקב"ה בוראת עולמות ולמע' אין כח חסר פועל", "וע"ז בא התירוץ שידיעה זו היא בדרך מקיף כו' וכמשנ"ת בדא"ח".

והנה, במכתב הראשון שם, אגרת תל"ט - שם מוסבר ג"כ עד"ז (שהבחירה היא סיבת הידיעה) - מציין בסוף המכתב לכמה מקומות "בענין ידיעה ובחירה", והמקום הראשון הוא "תורה אור . . . ס"פ וירא". ובתו"א שם מתרץ הקושיא 'כיון שהוא ית' יחיד ומיוחד אחד האמת וא"כ איך יתכן ידיעת השי"ת הפרטים', בזה ש"ידיעתו ית' שיודע כל העולמות ופרטיהן אין הענין שדעתו מתלבשת ונתפסת בזה אלא ע"ד גלוי וידוע' שהכל גלוי וידוע לפניו ית' ממילא וא"צ להיות נתפס ומתלבש בהדבר לידע", ובהמשך (בהגה"ה) מתרץ הקושיא "איך שייך שהבורא ית' יצטרך לידע את כל הנבראים ע"י אמצעות הע"ס . . . דבשלמא לענין ההשפעה . . . משא"כ לענין ידיעת השי"ת . . . דהא בודאי הכל גלוי וידוע לפניו ית' בעצמו ביתר שאת שלא ע"י אמצעות הכלים כלל", בזה "שיש ב' בחי' דעת . . . דעת עליון . . . שיודע ורואה הכל רק שהדעת הוא בבחי' מקיף דהיינו שאינו מתפשט בהמדות . . . דעת תחתון והוא המתלבש בבחי' ממכ"ע היינו בכלים דע"ס דאבי"ע . . . שע"ז נמשך ההתפעלות שכר ועונש", ובהמשך מביא רא' ש"ותדע שכן הוא, מענין ידיעה ובחירה . . . ידיעה זו שהשי"ת יודע הכל מקודם אשר נעשה זהו בבחי' דעת עליון שלא ע"י הכלים דע"ס . . . ולהיות דעת זה בחי' מקיף אינו מכריח את הבחירה שאין האדם מתפעל מזה . . . ושיהיה שכר ועונש זהו דווקא ע"י דעת תחתון".

ובלקו"ש חכ"ע ז' 251 הערה 14 מקשה למה כתב הרמב"ם, בענין ידיעה ובחירה, ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' אין בנו כח לידע וכו'", והרי הסברא שהובא בהמדרש שמואל בשם הר"ם אלמושנינו ובהתוי"ט, ש'מה שיודע גם העתיד להיות,

הוא מפני שלגבי 'ית' ישנו כבר הדבר, מכיון שלפניו 'ית' אין קדימה ואיחור שאינו בחוק הזמן, מובן בפשטות, כיון 'שבידיעת איזה דבר אין הידיעה סיבה להדבר אלא להיפך'. ומבאר, ש"כלל הנ"ל שידיעה מסובבת מהדבר שיודע – הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא 'ית' אינו מוגדר בגדרי השכל – הרי ידיעתו 'ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו. ורק לאחר שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל – הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובבת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות⁵, כי 'לפניו ית' אין קדימה ואיחור, כנ"ל".

ואחרי זה מוסיף: "ועיין בתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, די"ל שהם ב' הבחינות דלעיל".

ומסיים שי"ל, שהר"ם אלמושיניו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום.

ולכאורה, הנה בידיעה 'שיודע מצד עצמו' שאינה מסובבת מהדבר, אי אפשר לתרץ 'מה שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידיעת הקב"ה בזה ש'זהו מצד בחירת האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר', שהרי הוא יודע מצ"ע ולא 'מצד בחירת האדם'?

ועוד, הרי בהמאמר בביאה"ז להצ"צ הנ"ל מבאר שעל 'עצמות המאציל ית' לא שייך עליו לומר שהוא כלל שכולל כל העולמות כי אינו בגדר עלמין כלל, וכל הביאור שם בענין ידיעה ובחירה הוא אודות הידיעה דא"ק ששייך לומר עליו שכולל הכל, ובתו"א הנ"ל משמע מזה שכותב 'דהא בודאי הכל גלוי וידוע לפניו ית' בעצמו ביתר שאת שלא ע"י אמצעות הכלים כלל' וכו', שהידיעה דלמעלה שיודע כל פרטי המעשים הוא גם בהעצמות (בדרך ממילא)?

ובאמת, בספר הערכים ח"ד עמוד תקכ"ו (מילואים, שוה"ג להע' 129) ביאר, שהנ"ל הם באמת ב' ביאורים לסיבת ידיעת הקב"ה דברים העתידים להיות בב' מדריגות שונות: א', זה שהקב"ה למעלה מהזמן, וידיעה זו מסובבת מהדבר, וזוהי הכוונה במכתבי הרבי הנ"ל באג"ק (ובהוספות ללקו"ש ח"ז), וב', זה שהכל גלוי וידוע לפניו מצד עצם מציאותו, יודע מחמת עצמו, וזהו המבואר בתו"א. ולכאורה זהו בדיוק מה שכתוב בלקו"ש חכ"ז הנ"ל. ובהמשך למדריגה זו השניה כתב וז"ל: "והגם שפשוט שבחירת האדם תהיה כפי הידיעה – אין זה שהידיעה משפעת על האדם (כי מכיון

5) אף שבנוגע לדעת תחתון שם בתו"א כותב שהידיעה היא ע"י העלאת החוב וזכות של כל נברא ע"י המלאך הקטיגור או הסניגור עד הע"ס, מ"מ הרי האצ"י למע' מהזמן וכן גם בבי"ע הזמן אינו בהתחלקות כ"כ, וכמבואר גם במאמר הנ"ל שבביאה"ז להצ"צ שעפ"ז יובן המעשה דהבעש"ט שראה מעשה לפני שקרה.

שהידיעה היא בבחי' הבדלה לגמרי מהבריאה - הרי אין שייך שתשפיע על הבריאה), ומה שהאדם בוחר כן - הוא בבחירתו החפשית (ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 66. ובכ"מ. וע"ע ידיעה ובחירה).

אך לכאורה עדיין צ"ע: 1) הרי מבואר במכתב הנ"ל (אגרת תמ"ב), וכן בהמאמר בביאה"ז להצ"צ הנ"ל, שב' הענינים באים להסביר ב' פרטים שונים בהקושיא, כנ"ל: זה שהידיעה מסובבת מהמעשה, מתרץ את הקושיא 'דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר', וזה שהידיעה היא בהבדלה ובחי' מקיף, מתרץ את הקושיא ד'איך אפשר שידיעת הבורא המהווה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע לא תשפיע עליהם כלל'. וא"כ הרי ב' התירוצים צריכים זל"ז, כפי שאכן מובאים שניהם במקומות הנ"ל, ואיך אפשר לומר שזה שהידיעה היא בבחי' מקיף ואינה משפיעה על הבריאה, מתרץ את השאלה 'מה שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידיעת הקב"ה'?

2) באמת לכאורה צריך ביאור איך זה שהידיעה היא בהבדלה מהבריאה מתרץ הקושיא 'דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר', היינו שביחד עם זה שאי אפשר לעשות באופן אחר מ"מ האדם בוחר כן בבחירתו החפשית. דבשלמא אם הידיעה מסובבת מהבחירה, מובן שהידיעה אינה משפעת על הבחירה אלא להיפך, משא"כ באם הידיעה היא מצד עצמה, הרי גם אם היא בהבדלה מהבריאה, מ"מ לכאורה אין הבחירה חפשית כיון ד'סו"ס . . אינני יכול לעשות באופן אחר'?

3) ובאם הכוונה היא בדומה להתירוץ דלעיל שהשכר ועונש בא על הבחירה אף שמוכרח במעשיו, דמכיון שמ"מ הרי אין האדם הנברא מרגיש את הידיעה שמובדלת מהבריאה, לכן בחירתו היא חפשית ומרצונו הטוב, אף שפשוט שיבחר כפי הידיעה, א"כ לכאורה יוקשה על זה הקושיא דלעיל מלקו"ש ח"ה עמוד 66 בהערה 71, ז"ל: "אבל מובן בפשטות, שהבחירה בתומ"צ [ובפרט ש'עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה' (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו)", וכן הוא באג"ק אגרת תל"ט, כנ"ל. שהרי מ"מ לא היה ביכולתו לבחור ולעשות באופן הפכי, והחיוב הוא בעיקר על בחירתו ולא על המעשה, וגם הבחירה עצמה לא היתה יכולה להיות היפך מכפי שהוא בידיעה זו.

4) כמקור להתירוץ ש'מכיון שהידיעה היא בבחי' הבדלה לגמרי מהבריאה - הרי אין שייך שתשפיע על הבריאה' על הקושיא 'הגם שפשוט שבחירת האדם תהיה כפי הידיעה', מציין שם בספר הערכים 'ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 66'. והנה שם בלקו"ש כלל לא מוזכר קושיא זו 'הגם שפשוט שבחירת האדם תהיה כפי הידיעה', שהיא הקושיא שבאג"ק הנ"ל ובביאה"ז להצ"צ הנ"ל 'שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידיעת הקב"ה', והסיבה פשוטה: מכיון ששם בלקו"ש מדובר על הרצון בשייכות לתורה ומצוות, ולא על ידיעת הקב"ה, ואודות הרצון באמת מבאר שם שגם המצב של הירידה

הוא ע"פ הרצון, וע"ד שהובא לעיל מלקו"ש ח"ג שהבחירה קובעת רק את מהירות העליה ואופן העליה, וגם כשבוחר ברע אין זה מעכב את מילוי הרצון. אבל כמובן שביאור זה שייך לרצון ולא לידיעה, כיון שברצון אפ"ל שהרצון יושלם בב' האופנים, או ע"י בחירת הטוב או גם ע"י ירידה שהיא צורך עלי' כנ"ל בלקו"ש ח"ג, משא"כ בידיעה הרי היא ידיעה אמיתית שיבחר באחד מב' האופנים, ונשארה הקושיא 'דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר'.

והאמת היא דאדרבה, בלקו"ש ח"ה הנ"ל מצויין בהערה 73 (וסוף 71) להביאוה"ז להצ"צ הנ"ל, שם מפורש כנ"ל שלאחרי הביאור שהידיעה מובדלת מהבריאה ואינה מכרחת את הבחירה, עדיין נשארה הקושיא 'מ"מ הרי ודאי יהיה כפי שהוא בידיעת הקב"ה', והתירוץ ע"ז הוא ש'זהו מצד בחירת האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר'. וכן לאידך, באג"ק הנ"ל, אשר שם ביאר הידיעה מסובבת מהבחירה, מצויין בין שאר המאמרים גם למאמר הנ"ל בתו"א, שם מדובר על ידיעה שלא באמצעות הכלים דע"ס.

- ד -

ואולי י"ל דשניהם אמת, היינו שידיעת הקב"ה לפני הצמצום היא מצד עצמו ואינה מסובבת מהבחירה, וביחד עם זה ידיעה זו היא מצד בחירת האדם.

ובהקדים, דהנה גם הידיעה דא"ק, עליה מדובר בביאוה"ז להצ"צ שם, לכאורה אינה מסובבת ממש מבחירת האדם דלמטה, שהרי האדם ובחירתו כלולים בהמחשבה אחת דא"ק לא ח"ו כמו שהם למטה, דאדרבה, סיבת היותם כלולים בא"ק היא בגלל שה'סקירה אחת' דא"ק היא המחשבה ורצון כללית דבריאת העולמות שלמע' מעלה מכפי שנמשך בכל עולם. והרי מפורש בביאוה"ז להצ"צ שם בקשר לההתכללות בא"ק 'רק ששם היו בענין משובח ונעלה יותר לאין קץ מכמו שהן אח"כ וכמשנ"ת בפרדס שער הצחצחות פ"ג".

ולכאורה עכצ"ל דזה פשוט שכל דבר שבעולם כולל בחירתו של האדם הוא נברא ונמשך מלמעלה (ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 251 הנ"ל שגם השכל הוא נברא), והמחשבה הקדומה דא"ק שהיא השורש לכל פרטי הבריאה כוללת גם את שרשו של כל מעשה פרטי של האדם וכולם חלק מכוונת הבריאה, וכמבואר בד"ה והיה כי תבא תער"ב (המצויין ג"כ בלקו"ש ח"ה הנ"ל, ושם מבאר ג"כ איך הידיעה דא"ק אינה מכרחת את הבחירה) ש'משם (המחה"ק דא"ק) באמת מקור הכח לפעולת האדם כו' ולא בבחי' מקור שהרי אינו בגדר מקור רק שמשם שרשו האמיתי". וביחד עם זה ברור, שהבחירה בפועל ממש למטה היא פעולת האדם, אלא ש'מקור הכח לפעולת האדם' שרשו מא"ק, ואעפ"כ האדם מתחייב על בחירתו מפני שמצד שנש"י

מושרשות בעצמות⁶, למעלה גם מא"ק, ביכולתם לעשות היפך טבעם והיפך שרשם ע"פ סדר השתלשלות⁷, כמבואר בדא"ח, ועדיין יכולת בחירה זו נמשכה מלמעלה, אלא שנמשכה מלמעלה מסדר השתלשלות. אך מ"מ, הרי גם הנשמה נמשכה למטה דרך סדר השתלשלות, וגם הנשמה כלולה במחה"ק דא"ק.

ונמצא, דכח הבחירה שיש להנשמה (גם כשתתלבש בגוף) כלולה בא"ק, אבל לא מצד מדריגת א"ק כשלעצמו, שהרי שרש ענין הבחירה הוא רק מהעצמות, אלא מצד שהנשמה, ששרשה בהעצמות, כלולה במחשבה הקדומה דא"ק. ואוי"ל, דזהו הפירוש במ"ש בביאור⁸ להצ"צ שם דהידיעה בא"ק היא 'מצד בחירת האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר', דהיינו שבחירת האדם בהמעשה אינה מצד המחשבה דא"ק, כי נשמת האדם היא שתבחר בהמעשה, וכח הבחירה שבהנשמה אינה מצד א"ק אלא מצד הנשמה שנמשכה מהעצמות. אלא שהנשמה וכח הבחירה שלה שנמשכה מהעצמות (גם כפי שיתלבשו בגוף) כלולה במחה"ק דא"ק, ו'הקב"ה (שבמאמר זה ביאר דהיינו א"ק) יודע מה שיבחר'.

הנהגה, מבואר בביאור⁹ להצ"צ הנ"ל בענין ההתכללות דא"ק שזוהו מצד שלמעלה אין כח חסר פועל ורק שהפועל הוא במדרי' הכח 'וכמשנ"ת בפרדס שער הצחצחות פ"ג'. ובכ"מ בדא"ח מובא שהפרדס שם מכריח ענין ע"ס הגנוזות מזה שאין כח חסר פועל, והיינו דהתכללות הע"ס דאצילות בא"ק היינו ע"ס הגנוזות כפי שהם בא"ק. ובביאור¹⁰ להצ"צ שם ממש, שעל 'עצמות המאציל ית' לא שייך עליו לומר שהוא כלל שכולל כל העולמות כי אינו בגדר עלמין כלל", וכן בד"כ¹¹ מבואר שגם הענין דע"ס הגנוזות שלפני הצמצום הוא רק לאחרי עלות הרצון, משא"כ לפני עלות הרצון 'אין מציאות לגנוזות' כ"א ספירות אין קץ. ואעפ"כ, בתו"א הנ"ל מבאר שבחי' גלוי וידוע הוא גם 'לפניו ית' בעצמו שלא ע"י אמצעות הכלים דע"ס', ולכאורה הרי בחי' גלוי וידוע שבתו"א שם הוא גם לפני עלות הרצון.

ואולי י"ל הביאור בזה, ע"פ המבואר במק"א שגם לפני עלות הרצון "יש איזה מציאות דק"¹² דע"ס הגנוזות. ובס' המאמרים אעת"ר ד"ה שובה ישראל מבואר, ד"אם נאמר דבעצמות אוא"ס לא יש ענין הספי' הרי נחסר ח"ו ענין ההשגחה מעצמות אוא"ס כו' וזה א"א לומר בשום ענין ואופן כלל", וממשיך "דבאמת הרי בחי' עצמות אוא"ס יודע ומשגיח על כל פרט ופרט. . דהכל גלוי וידוע בעצמות אוא"ס ב"ה. . הרי

(6) בד"כ מציינים ללקו"ת אמור לה, ב.

(7) בד"כ - לתורת חיים תולדות ד"ה ויתן לך.

(8) ד"ה כי עמך מקור חיים תרס"ו.

(9) ד"ה יו"ש של ר"ה תרס"ו (עמוד ז' בהוצאה החדשה). ובד"ה הקבצו ושמעו בני יעקב תרס"ו (עמוד

תרס"ה בהוצאה החדשה), דתלוי באם ע"ס הגנוזות הן שרשי האורות או שרשי הכלים.

דענין ההשגחה והשפעת החיות מכריח שיש בחי' ספירות גם בהאור הכלול בעצמותו ית"י. וממשיך שם בד"ה ולקחתם לכם אעת"ר (עמוד כז-כח), שגם בעצם האור שלמעלה מבחי' גילוי, הנה מצד שלימות העצמות יש פועל הענין דע"ס הגנוזות, "ובכל אלו המדרי' הנה הפועל הוא לפ"ע הכח כו' דבכללות הוא בבחי' פשיטות כו' ובעצם האור הוא בבחי' פשיטות ממש . . (ומ"ש במ"א שאין מציאות לגנוזות כו', צ"ל דאמיתית הענין הוא במדרי' שאינו שייך לא כח ולא פועל והיינו בבחי' יכולת המבואר במ"א).

ועפ"ז נמצא, שהידיעה והעצמות המבואר בתו"א, 'גלוי וידוע' בדרך ממילא, שלא ע"י אמצעות הכלים דע"ס, הוא ע"י ע"ס הגנוזות באוא"ס שלפה"צ, גם קודם עלות הרצון, ובעצם האור. ולכאורה הכוונה בזה היא, ע"ד המבואר בד"ה ולקחתם הנ"ל, ש"באמת ענין הספי' שבכח זהו עיקר הסיבה למציאות הספי' בהאור שבגילוי, דבאם לא היה ענין הספי' בהכח לא היו גם בהפועל", שעפ"ז, הע"ס שאח"כ נמשכים בגילוי ושהם שרשם של כל פרטי הבריאה, גנוזות בהעצמות ב'מציאות דק', ובמילא הנה גם כל הפרטים שיומשכו מהע"ס הגנוזות אח"כ, גנוזות בהן במציאות דק, דאין כח חסר פועל, ובמילא הכל גלוי וידוע לפניו בדרך ממילא בלי שום התעסקות, דכל מה שיומשך אח"כ כבר גנוז בו במציאות דק, ואעפ"כ ברור כמ"ש בביאור ה"ז להצ"צ הנ"ל שעל "עצמות המאציל ית" לא שייך עליו לומר שהוא כלל שכולל כל העולמות כי אינו בגדר עלמין כלל", שהרי הע"ס הגנוזות גנוזות במציאות דק, ו'אין שם שום תואר וספירה', ו'אין מציאות לגנוזות'.

ועפ"ז יש לפרש ביאור ענין 'ידיעה ובחירה' מצד ידיעה זו שלפה"צ על דרך שנתבאר בביאור ה"ז להצ"צ לעיל בהידיעה שבא"ק, דהיינו שהכל, כולל פעולת האדם בבחירתו, גלוי וידוע לפניו באוא"ס שלפה"צ בדרך ממילא כיון ש'ממך הכל' והכל גנוז בו וכל מעשה בנ"א נמשכים מהע"ס שגנוזים בו במציאות דק, ומ"מ אין ידיעה זו פועלת על הבחירה כיון שהיא בבחי' מקיף ולא נמשך בסדר השתל', וגם בידיעה זו יוקשה כנ"ל 'שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידיעת הקב"ה', וגם כאן התירוץ ע"ז הוא שזהו מצד בחירת האדם שבחר כן, דהיינו - ע"ד הנ"ל בהידיעה דא"ק - שכח הבחירה שיש להנשמה (גם כשתלכב בגוף) אינו מצד הע"ס הגנוזות בהעצמות, אלא מצד שרש הנשמה בהעצמות ממש שלמע' מענין הספירות, ומ"מ הרי בפועל הנשמה נמשכת מהע"ס אף ששרש שרשה למע' מזה, ולכן גם בהידיעה שמצד הע"ס הגנוזות 'ידוע מה שיבחר'.

והנה, הפירוש הפשוט בתירוץ הר"ם אלמושינו שבהמדרש שמואל והתו"ט הוא שהידיעה דלמעלה היא מסובכת ממש מהבחירה דאדם למטה, אלא שהקב"ה הוא

למעלה מהזמן, ומדמים ידיעתו ית' לידיעת העתידות של האצטגנינים¹⁰, שהיא ע"י התעסקות ויש את היודע ואת הידוע, ואין זה הידיעה שבבחי' גלוי וידוע. וכל הענין של ידיעה בבחי' מקיף הוא ע"פ חסידות ולא נזכר בדבריהם. אלא שגם בלי הענין דבחי' גלוי וידוע, הקב"ה ה"ה למעלה מהזמן, ולכן הרי הוא יודע עתידות. וביחס לידיעה כזו נקראת הידיעה שבבחי' גלוי וידוע בדרך ממילא 'שיודע מצד עצמו', דהיינו שהידיעה אינה מסובבת מהבחירה דהאדם למטה, אלא אדרבה, מעשה הבחירה דהאדם למטה נמשך מלמעלה, כמו כל עניני העולם שנבראו. ורק ב'דעת תחתון' שבתו"א שם, הידיעה שנפעלת בהע"ס דאצי' ע"י ואחרי המעשה למטה, ע"י המלאך הקטיגור או הסניגור, שייך לומר שהידיעה דלמע' מסובבת ממש ממעשה הבחירה של האדם למטה.

ובחי' גלוי וידוע, שאינה מסובבת מהמעשה בעוה"ז, אינו ע"פ גדרי השכל (האנושי), כיון שכל ידיעה שנצייר מוכרחת שתהיה מסובבת מהידוע, כי הענין ד'אין כח חסר פועל' שייך דווקא למעלה, משא"כ למטה, כשהיודע אינו מקור הדבר, 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם'. ועכצ"ל שכ"ה, דאל"כ צ"ב בתוכן ענין הערה זו (בלקו"ש חכ"ז הנ"ל), וכי מפני שהקב"ה אינו מוגדר בגדרי השכל, לכן צריך לומר שידעתו מנוגדת לגדרי השכל? הרי הכוונה בזה שאינו מוגדר בגדרי השכל היא רק שביכולתו לעשות באופן שמוגד לגדרי השכל, אבל אין הכרח שעשה כן בפועל. וכדמוכח מהמשך הביאור בהשיחה אודות 'הוא שהנביא אומר . . הוא לבדו אמת', שמביא ראיה מהנביא שכ"ה אף שמוכרח ע"פ שכל, כיון שאינו מוגדר בשכל – והרי הנביא אומר כפי שמוכרח ע"פ שכל.



בענין נוטל א' מס' בחליו (גליון)

הת' לוי יצחק בראנער

תלמיד בישיבה

בגליון ו' (אקפ"ח) הביא הת' הנע' א. מ. ס. שי' את הגמ' בב"מ: "את הדרך" – זו גמילות חסדים, 'אשר ילכו' – זה ביקור חולים. ביקור חולים היינו גמילות חסדים? לא נצרכה אלא לבן גילו, דאמר מר, בן גילו נוטל א' משישים בחליו, ואפילו הכי מיבעי'

(10) ראה השגת הראב"ד בפ"ה מהל' תשובה.

(1) דף ל, ב.

לי' למיזל לגביי".

והמשיך, שבלקו"ש ח"ה² מבאר שע"י שביקר הקב"ה אצל אברהם אבינו התרפא, ומביא ממארז"ל הנ"ל דנטל א' מס' בחליו – שכן הי' בביקור הקב"ה אצל אברהם.

ובהערה 46 מוסיף, שאף שבגמ' שם מבואר דנטילת ס' בחליו הוא רק אצל א' שהוא בן גילו של החולה, הרי הקב"ה נקרא "תאומתו" של ישראל³. ומוסיף: "ולהעיר ממה שלמדו (סוטה יד, א) מ"וירא אליו" הדין דביקור חולים – וי"ל דענין פרטי ד"ביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו (ב"מ שם)".

והקשה הת' הנ"ל, דבפשטות כוונת הרבי לבאר מדוע יש לימוד מיוחד לביקור חולים – ומסביר כי נוטל א' משישים כו'. וא"כ תמוה מאד דמדוע מבאר כהרבי באמרו ש"יש לומר", דלכאו' ה"ז גמרא מפורשת (וכמו שצויין שם) שביקור חולים לא נכלל בגמ"ח כיון שנוטל א' מס' בחליו? עכת"ד.

ולכאורה י"ל הביאור בזה בפשטות:

דהנה כוונת הרבי במש"כ: "ולהעיר ממה שלמדו⁴ מ"וירא אליו" הדין דביקור חולים" היא, שאף ש"וירא אליו" לא הי' ביקור חולה סתם אלא גם (ובעיקר) ריפוי של אברהם, הנה אעפ"כ מצינו למילף מיני' דין ביקור חולים בכלל שנצטוונו בו שאינו גורם לריפוי של החולה המבוקר, אלא כל ענינו הוא רק ביקור החולה.

וע"ז כותב: וי"ל דענין פרטי ד"ביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו (ב"מ שם)". היינו שהדין דביקור חולים שלומדים מ"וירא אליו" – הוא הביקור חולים (שאינו נכלל בגמ"ח דב"מ) שנוטל א' בחליו.

ובזה מתיישב מה שלומדים מצות ביקור חולים מ"וירא אליו" שהי' בו גם ענין של ריפוי. ופשוט.



(2) ע' 84.

(3) ראה שהש"ר פ"ה, ב.

(4) סוטה יד, א.

בעניין נוטל א' מס' מחליו (גליון)

הת' שמואל פלטיאל

תלמיד בישיבה

בקשר למ"ש הת' א. מ. ס. בגליון א'קפח':

ולכאורה יש לבאר הפירוש בהערה שם בפשטות, שהרי חידש הרבי (בכדי לתרץ הקושיא דסעיף י') שע"י שביקר הקב"ה אצל אברהם אבינו התרפא לגמרי, ולכן הוצרך לחדש שהקב"ה נחשב כבן גילו של אברהם, כיון שה"ה ית' תאומתו של ישראל.

ומביא ראי' לזה, שהרי בגמרא סוטה שם לומדת הגמ' מקראי ד"הלך אחר מדותיו" של הקב"ה, ומתפסק ד"וירא אליו ה'" לומדת הגמ' ענין ביקור חולים. ומדגיש את המלים "דביקור חולים", היינו שכוונת הגמ' בזה היא לביקור חולים בבן גילו, שדוקא בביקור חולים כזה נוטל אחד מס' מחליו, ולא לסתם ביקור חולים הנכלל בגדר גמ"ח.

ובנוגע למ"ש הרבי בלשון "ולהעיר . . וי"ל" – היינו שזהו חידוש קצת ולא ראי' מוכחת לגמרי, יש לבאר שזהו מכיון שהגמרא שם מפרטת כמה ענינים פרטיים שבהם צריך לילך אחר מדותיו של הקב"ה, ואינה אומרת לפני"ז הכלל דגמ"ח (שמכריח אותנו לומר שהכוונה בכל פרט הוא לחידושו הפרטי), ובפרט שמביא שם גם "הלבש ערומים" ו"ניחום אבלים" שבהם אין חידוש על גמ"ח סתם ונכללים בה, כדמשמע בב"מ שם. ולכן כתב הרבי בלשון ד"י"ל", כיון שאינה ראי' מוכחת לגמרי.

אולם לכאור' אין דברינו מוכרחים, שהרי בגמ' שם ממשיך, ש"תורה תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים", והכוונה היא לענין קבורת מתים, אף שבב"מ שם מבואר שגם בקבורת מתים יש חידוש והוספה על גמילות חסדים סתמא – שאפילו ב"זקן ואינה לפי כבודו" חייב לקבור מתים. וא"כ אי"מ למה קורא לזה גמ"ח. ונצטרך לומר דלא נחית שם לבאר גדרי גמ"ח והלכותיו, ובאיזה מקום מתחייבין וכיצא בזה, אלא הענין הכללי שתורה תחילתה וסופה גמ"ח, ע"ד 'הלבש ערומים' שאין בה חידוש דין על גמ"ח סתמא.

ולהעיר מרש"י שם² שכתב "הלבש ערומים" אף שגמ"ח מוזכר גם בנוגע לקבורת מתים, ואולי הכוונה לרמז גם לדברי הגמרא בב"מ שם שקבורת מתים אינה נכללת בגמ"ח סתמא משא"כ הלבש ערומים. ודו"ק.

(1) תוכן דבריו הובא בעמוד הקודם.

(2) ד"ה גמ"ח.

הל' ברכת הנהנין: שו"ע אדה"ז, ה'לוח' וה'סדר'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

- א -

בשיחת אור ליום ג, כ"ד טבת ה'תשל"ט¹ נאמר: "בנוגע צו די פסקי דינים פון דעם אלטן רבי'ן - געפינט מען אז פון די ערשטע ענינים און ספרים וואס דער אלטער רבי האט געדרוקט, איז געווען דער "לוח (און דערנאך "סדר") ברכת הנהנין" - וואס דער "לוח ברכת הנהנין" איז געדרוקט געווארן ערשט בשנה לאחרי ההסתלקות פון דעם אלטן רבי'ן".

ותמוה במקצת שמדובר אודות ה'לוח' שהוא החיבור הראשון של אדה"ז שנדפס בין הראשונים מחיבוריו, וא"כ מדוע כתוב שנדפס לאחר ההסתלקות שלכאורה הולך על הדפסת השו"ע שלו².

אמנם בהקלטה משיחה זו נאמר שה'לוח' נדפס בתחילת הנשיאות שלו. ואכן מקובל שנדפס לראשונה בשנת תקנ"ה³ - אף ששנה זו היא כ"ב שנה לאחר הסתלקות המגיד ממעזריטש, כנראה שכל עוד הי' הרה"ק ר' מענדל מהורודוק בחיי חיותו בעלמא דין, הרגיש אדה"ז כפוף לו, ואם נמנה את שנות הנשיאות מהסתלקותו (א' באייר תקמ"ח) הרי שנה זו היא מ"תחילת הנשיאות".

- ב -

באותו סעיף מופיע, שבשו"ע ניתנו טעמי ההלכות, ומאיך בלוח - הרוב המכריע הוא רק פסקי-דינים, והטעמים הם שלא בערך פחות מאשר בשו"ע, מלבד במקומות ספורים. ובשיחת מוצש"ק וארא⁴ איתא, שב'סדר' (כמו בשו"ע) מביא גם את טעמי ההלכות [וזה לכאורה חידוש גדול. אמנם יש טעמים בכמה מקומות, אך בד"כ שם הוא כמו ב'לוח'].⁵



(1) הנחת הת' בלתי מוגה סכ"ב.
 (2) תחילת ההדפסה היתה בשנת תקע"ד, וסיומה בשנת תקע"ו. (ראה 'פתח דבר' לשו"ע אדה"ז מהדורת תשס"א ואילך, הערה 1).
 (3) ראה ב'פתח דבר' הנ"ל, סוף הערה ח.
 (4) הנחת הת' בלתי מוגה סל"ה.

מדוע אין גדר "חינוך" בשבע מצות בני נח

הרב יוסף יצחק גייסינסקי

ר"מ בכולל יהושע רפאל

ובתורת"ל – חובבי תורה

זלה"ק של הרבי בלקו"ש חלק י' עמוד 70: "מסופר בפרשה שאליעזר סימן נתן לעצמו והי' הנערה . . אותה הוכחת . . הרי שדקדק במעשי' של רבקה והכיר אותה עי"ז ועפ"ז נמצא שהיתה גדולה כבר, שמדקדקים ואפשר להכירה במעשי'".

(ומבאר שם שעד"ז באם היו בני אדם מדקדקים במעשיהם של יעקב ועשו לפני שנעשו בני י"ג שנה היו רואים אותם שהם גדולים, וניכרים היו במעשיהם, אלא ש"אין אדם מדקדק בהם מה טיבם", כפירוש", דלפשו"מ, עכ"פ, הנה קטנות וגדלות בבני נח לא תלוי' בשנים¹, עיי"ש).

ויש להעיר גם מהלשון "אשה" שפקד אברהם על אליעזר "ולקחת אשה לבני ליצחק", וכן אמר אליעזר לבתואל ולבן (שסימן נתן לעצמו וכו') ושואם היא מתאימה להתנאי) "היא האשה אשר הוכיח ה' לבן אדני", והרי "אשה" איננה תואר על קטנה וכלשון הרבי בלקו"ש חט"ו פ' חיי שרה ע' 170: "אין משיאין את האשה (סתם, א' גדולה) אלא מדעתה". ולהעיר גם מהכתוב על הבל (בראשית ד, כג) "איש . . וילד" ומפרש רש"י "שהי' איש בקומה וילד בשנים". וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 289 ביחס לתיבת ותואר "איש" שבתורה.

וע"פ המבואר כאן ביחס לתואר "אשה" שבתורה, מתחזקת קושיית מהרי"ל בתשובותיו סי' נ"א המובאת בלקו"ש חט"ו שם הערה 3: "מנלן דפחות מי"ג לא הוה איש, ועוד דדורות הראשונים ילדו בח' (שנים)"? ומוסיף הרבי לעי' גם בתוס' סנהדרין סט, א ד"ה בידוע ש"בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות, הי' זמן גדלות מקודם הרבה".

והנה על פי המבואר בהשיחה יתבאר למה לא מוצאים גדר דין מצות חינוך (דרבנן) בשבע מצות בני נח? והטעם הוא פשוט כיון שמיד שהגיע לחינוך ("כבר שית כבר שבע" וכיו"ב, כ"א לפי שכלו) הרי הוא חייב לקיים הז' מצות מן התורה!!

ומענין לענין באותו ענין, הנה ביחס למצות הדלקת נש"ק של רבקה בגיל שלש על

1) דלא כבבני ישראל ששנות גדלות דילהו הוא משיעורין שנתנו הלכה למשה מסיני. ויעויין חדוש גדול של האור שמח (ג, ב דאסור"ב): "דבמצות שנצטוו בני נח – שבמצות דידהו כל שהוא בר דעת לאו קטן מיקרי וגדול הוי לשבע מצות דילהו, דלא נתנו שיעורין לבני נח – גם בישראל הקטנים שהגיעו לכלל דעה, איסורא (דאורייתא – הכותב) רמי עלייהו".

יסוד דין "חינוך", כמבואר בלקו"ש חט"ו ע' 170 ובהערה 46 שם, יעויין בשיחת ו' תשרי תשל"ה אות ג' שענין קיום המצוות מדין חינוך, כגון מצות הדלקת נש"ק, שייך ונמשך גם אחרי שנתגדל(ה).

וממשיך הרבי עוד (באותה שיחה) שכן אומרים אחרונים (ראה בזה בציונים לתורה כלל יב) ביחס לדין קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, ושלכן הוא ממשיך לברך מדין חינוך.

והיוצא מזה, ששיטתו ופסקו הידוע של הרבי שקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה ממשיך לברך אף לדעת בה"ג שהשוכח ודלג ספירת יום אחד בטל מצות הספירה מאותו יום והלאה, על יסוד חדושו המפתיע של הרבי בגדר דין "תמימות"² שבו מבאר באופן נפלא את כוונת בה"ג ודלא כפי שהבינו הראשונים והאחרונים בדעת בה"ג שספירת כל המ"ט יום היא מצוה אחת ואכמ"ל, הנה לפועל קיים פסקו של הרבי (שקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה ממשיך לברך) בכל אופן, אף לאותם הראשונים והאחרונים (שס"ל בדעת בה"ג שספירת כל הימים היא מצוה אחת), והוא מצד מצות חינוך עכ"פ, ודו"ק מאד.



פירוש מילת המליץ¹

הרב לוי יצחק גרליק

בריסל – קראון הייטס

בלקו"ש חט"ו פ' וארא², על המילים³ "אתה תדבר את כל אשר אצוך", מביא הרבי החידוש הנפלא בנוגע לשליחותו של משה רבינו אל פרעה ביד עם אהרן, שתפקידו של משה רבינו הי' לומר את המילים של הקב"ה בדיוק כפי ששמעם מהקב"ה בלשון הקודש, משא"כ אהרן (כמ"ש ברש"י על הפסוק) "ימליצנו ויטעימנו באוני פרעה".

וזלה"ק: ד. ה. אהרן וועט האבן א צווייענדיקן תפקיד: א) "ימליצנו" – איבערזעצן פון דער שפראך פון דברי משה, ב) "ויטעימנו כו" – מסביר און מטעים זיין דער תוכן

(2) ראה ליקוטי שיחות ח"א ע' 271 ואילך. ח"ח ע' 54 ואילך. חל"ח ע' 10 ואילך.

(1) לזכרון איש תם וישר ר' ארי' יעקב בן ר' ישעיהו יהודה ע"ה גארדאן. תומך של המוסדות שע"י האיחוד האירופאי בבריסל. הוא הי' "מליץ" במקצועו עבור האיחוד הנ"ל. פעם בש"ק פ' וארא חזרתי בבית הכנסת השיחה שבפנים והוא העיר לי על הנ"ל. יהי זכרו ברוך.

(2) ע' 69 ואילך.

(3) וארא ז, ב.

פון זיינע רייד, באופן אז זיי זאלן נתקבל ווערן "באזני פרעה".

ובסעיף שלפני זה כתוב: וואס "ימליצנו" האט אין זיך (אויך) דער טייטש פון איבערזעצן פון איין שפראך אויף דער צווייטער, ווי רש"י האט שוין פריער מפרש געווען אין פ' מקץ (מב, כג) אויפן פסוק "כי המליץ בינותם": כשהיו מדברים עמו הי' המליץ ביניהם היודע לשון עברי ולשון מצרי והי' מליץ דבריהם ליוסף וכו'. עכלה"ק. ויש להעיר, שבאנגלית המדוברת ישנן שתי מילים שמשתמשים בהן ל"מליץ", והן translator או interpreter. אמנם, התרגום הנכון (בנדו"ד) ל"מליץ" הוא translator כי מליץ הוא המתרגם משפה אחת לשפה אחרת (כמ"ש ברש"י הנ"ל בפ' מקץ). ו-interpreter מתאים יותר לה"יטעימנו" שהוא מסביר ומטעים את תוכן הדברים.

והנה בחומש עם תרגום לאנגלית של קה"ת (ועוד), הנה בפרשת וארא אכן כתבו שאהרן translate, אבל בפרשת מקץ, כשמדובר אודות "המליץ בינותם" כתבו interpreter. ולכאור' גם שם בפרשת מקץ צ"ל translator ובפרט ע"פ הביאור הנ"ל של הרבי⁴.



משניות בחודש הי"ב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בהיום יום ט' שבט כתוב "בשנת האבילות אחרי אמו סיים אאמו"ר ששה סדרי משנה לסוף י"א חדש"¹.

יש להעיר ממה שכתוב בשו"ת לבושי מרדכי יו"ד תנינא סימן קס"ד² "ולענין

(4) ישנה עוד מילה השייכת לסוגיא זו והיא "מתרגם", [והיא מופיעה רק פעם אחת בתנ"ך (בעזרא)]. ומצאנו שפעולת ה"מתרגם" יכולה להיות משפה לשפה (לדוגמא: מגילה כה, א מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם ועוד) או "ביאור" הענין (עי' ב"מ עז, ב "תתרגם שמעתן" או זבחים קיח, א "תתרגם מתניתך"). ואכ"מ.

(1) ובתורת מנחם חלק מד ע' 151 "ולכאורה למאי נפקא מינה לפרסם את הדבר? - ועכצ"ל שכיון שזהו סיפור שנתפרסם ע"י נשיא לחסידיו הרי זה ענין של הוראה - וגם נתינת כח - לכלל, בנוגע לאופן ההנהגה לאחר מאה ועשרים שנה.

(2) כמובא בנטעי גבריאל אבילות חלק ב' פרק סד הערה טו עיי"ש עוד.

משניות [לאחר י"א חודש] לא מצאתי רק בצוואת מרן הג' הק' הרב מהו' ר' נפתלי הכהן זי"ע, שכתב לענין לימוד, שאינו דומה לקדיש יתום, שהוא למען הציל מדינא גיהנום, על כן על כרחך צריך להפסיק ג"כ יום אחד לפני יום יאהרצייט, כגון שהיאהרצייט ז' באדר יפסיק ביום ו' שבט, אבל לימוד משניות שהוא להעלות הנשמה ממדרגה למדרגה, לא שייך טעם הנ"ל דמשנה אותיות נשמה³ וכמ"ש גם השל"ה במס' שבועות שלו".



הסתכלות בפני רשע

הת' אליהו ברוך טיאר

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו¹, מבאר כ"ק אדמו"ר (ע"פ המרומז בפירש"י²) שהטעם שיצחק אבינו לא האריך ימים עד "סמוך לפרק אביו" (185 שנה) רק עד "פרק אביו" (180 שנה) הוא משום שהסתכל בפני רשע – עשו. עיי"ש בארוכה.

ולכאורה אינו מובן, שהרי גם לאברהם אבינו הי' בן רשע – ישמעאל – ודחוק מאד לחדש שלא הסתכל אברהם בפני בנו מעולם? ובפרט ע"פ הידוע שאברהם היה מכניס לתוך ביתו ערביים שהיו משתחוים לעפר שברגליהם, דלכאורה פשוט שהיו בגדר רשעים.

ונראה לומר בזה בדרך אפשר:

א) ידוע שאברהם הי' משתדל לקרב כל העולם לאמונה בה' אחד, וע"פ הידוע ד"איידי דטריד למפלט לא בלע", י"ל שלא הושפע אברהם מהסתכלות בישמעאל והערביים כיון שהי' טרוד בהשפעתו עליהם. משא"כ ביצחק לא מציינו שעיקר ענינו הי' השפעה על הזולת (וכידוע שיצחק הי' "עולה תמימה"³, ועליו נאמר "אין חוצה לארץ כדאי לך"⁴).

(3) יש להעיר מהמובא בנטעי גבריאל שם הערה א משנה גם ראשי תיבות "העלית מן שאול נפשי".

(1) ע' 219 ואילך.

(2) תולדות כו, ב.

(3) פרש"י שם כו, ב.

(4) והטעם, מפני שלא הי' עוסק בעבודת הבירורים, אלא נתברר העולם בדרך ממילא בעבודתו בקדושה. ראה לקו"ש חכ"ה ע' 124 ואילך.

ב) ידוע שישמעאל הי' בגדר נכרי, ועשו הי' בגדר ישראל מומר⁵, ולכן אפ"ל שדוקא ההסתכלות בפני יהודי רשע פועל פעולות רעות (ויש לקשר זה עם הידוע שהקליפות משתדלים ביותר להניק מישראל, משא"כ משאר האומות⁶), ולכן דוקא עשו היה יכול לפעול ירידה באביו משא"כ ישמעאל.

ג) מיד כשישמעאל סר לדרכו הרעה שילחו אברהם מביתו ("גרש את האמה הזאת ואת בנה⁷"), משא"כ עשו ששהה בסמיכות לבית אביו כל ימיו.

כן נ"ל בדרך אפשר.



לשיטתייהו דאביי ורבא ע"פ ש"ס תורת לוי"צ ותורת רבינו (גליון)

הת' מנחם מענדל טייטלבוים

שליח בישיבה קטנה

בגליון א'קפח כתבתי בנוגע לשיטתם של אביי ורבא, וראשית כל הובא מהרה"ג והרה"ח המקובל וכו' ר' לוי"צ¹ שאביי הוא בבחי' מקיף הרחוק, שאין לו אחיזה בשכל ושייכות אל הפנימי, ורבא הוא מקיף הקרוב שיש בו אחיזה קצת ושייך אל הפנימי.

ועפ"ו מבאר המחלוקת בקידושין² בנוגע לקידושין שלא נמסרו לביאה שקידש שתי אחיות ואינו יודע איזו מהן ועכשיו א"א לישא שתיהן דלאביי הוי קידושין משום דמקיף זה דקידושין חל אפילו בלי דעתו של האדם, משא"כ לרבא דבעי דעת מקדש בקידושין. כן ממשיך לבאר המחלוקת בגיטין³ בנוגע לגילוי דעתא בגיטא, כשהשליח אומר לבעל שעוד לא מסר הגט והבעל אומר ברוך הטוב והמטיב שלא מסרת לה, "דאביי סבר גילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא" משום שכשם שהמקיף דקידושין חל בלי הדעת כך בביטול מקיף זה אינו מועיל ביטול בדעת ולכן לא בטל גיטא, ורבא דבעי

(5) קידושין יח, רע"א.

(6) ראה שוע"ר מהדו"ב ס"ד ס"ב.

(7) וירא כא, יו"ד.

(1) בתורת לוי"צ ע' קלח-קלט.

(2) נא, א.

(3) לד, א.

דעת כדי להמשיך המקיף דקידושין "סבר גילוי דעתא בגיטא מילתא היא" ובטל גיטא. והנה ב' פלוגתות הללו הן רק שתי פלוגתות מהשש דיע"ל קג"ם. ובגליון העבר ביארנו גם אות ל' שהיא (לרוב הדעות)⁴ המחלוקת של לחי העומד מאליו⁵, וכן אות מ' שהיא המח' של מומר האוכל נבילות להכעיס⁶, וכן אות ע' שהיא המח' דעדים זוממים למפרע⁷.

- א -

פלוגתת יאוש שלא מדעת

והנה בנוגע לאות יו"ד שהיא המחלוקת דיאוש שלא מדעת⁸ ראיתי מי שביארו⁹ וגם תמהתי בפירושו אך לא הובא כל הביאור במילואו ולכן הבאתיו הכא.

רצה לבאר המחלוקת "איתמר יאוש שלא מדעת (דבר שסתמו יאוש לכשידע שנפל ממנו וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהן), אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש כו' בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר אע"ג דאית ביה סימן רחמנא שרייה כו' כי פליגי בדבר שאין בו סימן. אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה, רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מיאש, מימר אמר סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאש (שהרי נפל וכשודע שוב אין דעתו עליו)".

והקדים מש"כ הרשימות שיעורים¹⁰ שיש ב' מציאויות באדם. הא' הוא רצון הבא בדרך ממילא (כגון הרצון לחיות ולהוליד ולבנות בית כו'), רצון הנעלם, ויש רצון שבא ע"פ חשבון בטו"ד שמחשב בשכלו ואח"כ נולד הרצון. וחפצא הנאבד בזוטו של ים ה"ה יאוש בדרך ממילא, ויאוש אחפצא הנאבד סתם בשוק או כדומה הוא ע"פ חשבון, דאע"פ דאיכא אפשרות אולי ימצא את האבידה הרי סתמא שלא, ומיאש.

ורצה לומר, דלאביי (מקיף הרחוק), אפשרות רחוקה זו שאולי יחזור אליו פועלת שלא יהא נחשב כיאוש. ולרבא, כיון שבפועל כשזוכר ה"ה מייאש, אף שאפשר שיוחזר

4) ראה שם שכ"ה ברוב המקומות, שנתפרש הלמ"ד דקאי אלאי העומד מאליו, אך הנה כתבו התוס' (קידושין נב, רע"א ד"ה ביע"ל קג"ם), ד"ר"ת מפרש דהלמ"ד היינו ימי לידה שאינה רואה בהן שאין עולים לספירת זיבתה (נדה לז, א). ובני נרבונא מפרשים דהלמ"ד היינו פלוגתא דפ' כל שעה (פסחים כה, ב) לא אפשר ולא קמכוין דהלכה כאביי".

5) עירובין טו, א.

6) סנהדרין כז, א.

7) סנהדרין שם.

8) ב"מ כא, ב - כב, ב.

9) ר' שי עמר, שליח כ"ק אד"ש לגאלדען ביטש פלארידא.

10) נראה שכוונתו לקובץ רשימות שיעורים מהרי"י קלמנסון סל"ח ס"ה.

(דהרי אין זה כמו ששטפו נהר), אין מתחשבים עם אפשרות רחוקה זו, ונחשב כיאוש. אך טעמו וסברתו בכלל קשה להבין, דחסר טעמא ו(כלשון הראב"ד) כמו פת בלי מלח, ובפרט דלאביי הרי אין הדעת נוגע (כנ"ל). ועוד, דבגמ' מפורש להדיא דסברת אביי (אינו משום אפשרות רחוקה שבגללה אינו מתייאש, אלא) היא משום "דהא לא ידע דנפל מיניה". וא"כ עדיין צ"ב בטעם מחלוקת זו.

- ב -

הא דאביי הוה עני

בגליון העבר כתבתי לסיכום בנוגע לשיטתם ע"פ המורם מתורת לוי"צ הנ"ל ומאמר רבינו (ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ ס"ח¹¹) וכמה דוגמאות בש"ס, שאביי הוי בבחי' מקיף הרחוק, שאינו שייך אל הפנימי, ואין בו שום אחיזה. חריף טפי (בעומק, לא באריכות הפלפול). אופן לימודו אינו מדגיש האדם הלומד כיון שאינו "צהובות מרווחות" ואלא "לגרם עצמות . . . ללמוד שלא לשובע", וי"ל (ש"לכן הי') אופן לימודו מתוך ביטול. למד יותר בפשיטות (- מקיפי).

רבא, לאידך גיסא, הוי בבחי' מקיף הקרוב, השייך אל הפנימי (שממנו יבוא הפנימי, אבל לא שהוא בבחי' פנימי), ויש בו אחיזה קצת. אופן לימודו מדגיש מציאותו של האדם הלומד כיון שהוא "בישרא שמינא" - "הלכות צהובות מרווחות". למד מתוך סברא ופלפול לעומק הענינים.

והערתי שכן מתאים קצת לקורות חייהם, דהרי אביי הוה יתום¹², התפרנס מעבודת האדמה¹³, והי' עני רוב ימיו. משא"כ רבא שהיה עשיר¹⁴ ובעל שדות¹⁵, והיה דר במחוזא עיר של עשירים.

והנה המקורות לזה שאביי הוה עני:

שבת לג, סע"א: "תנו רבנן שלשה מיני הדרוקן הן (חולי הוא. רש"י): של עבירה עבה, ושל רעב תפוח . . . אביי חש ביה. אמר רבא ידענא ביה בנחמני דמכפין נפשיה (ידענא ביה שמחמת רעב בא לו ואין צריך לחשדו [שהוא משום עבירה - המו"ל]).

(11) סה"מ מלוקט ח"ה ע' צג ואילך.

(12) קידושין לא, ב.

(13) גיטין ס, ב.

(14) חגיגה ה, רע"ב. מו"ק כח, א: אמר רבא הני תלת מילי בעאי קמי שמיא תרתי יהבו לי חדא לא יהבו לי חוכמתיה דרב הונא ועותריה דרב חסדא ויהבו לי.

(15) ראה ב"מ עג סע"א.

רש"י).

חולין קלג, רע"א: שאביי שהיה כהן לא היה מקבל מתנות כהונה – "משקל נמי לא שקילנא, לבר ממעלי יומא דכיפורי כו". ובתוס' שם: "אע"פ שגם הוא לא היה עשיר".

כתובות סה, א: "ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא". ובתוספות הרא"ש שם (הובא בשטמ"ק): "שהיה עני כדאמרינן במועד דלא אישתכח פיתא דסמידא בגו ביתיה". וגמ' שלפנינו¹⁶: "בי רב חסדא סמידא [פת סולת] לכלבי ולא מתבעי, בי רבה נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח". ובפתח עינים (לכתובות שם) שהכוונה לרבה בר נחמני דודו של אביי. ואפ"ה (לגירסתנו דלא הוה אביי) הרי אביי נתגדל בביתיה דרבה דודיה משום דהוה יתום, וא"כ עדיין היה בעניות.

- ג -

בביאור עוד פלוגתות

במחלוקת יו"ד שם הבאתי מח' אך לא הובאה לשון הגמ' (משום ט"ס) ולא נתבאר. כן ראיתי נכון להוסיף עוד כמה פלוגתות שמתבארים ע"פ הנ"ל.

יו"ד) הא דאיתא בפסחים¹⁷ "נכנסה כת ראשונה וכו': איתמר אביי אמר ננעלו תנן (מאליהן ומעשה נסים. רש"י), רבא אמר נועלין תנן. ומאי בינייהו, איכא בינייהו למסמך אניסא. אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא". דאביי דהוא מקיף הרחוק סומך אניסא, ורבא שהוא מקיף הקרוב – לא¹⁸.

טו) המחלוקת בסוכה¹⁹ "אתמר סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין (עמודין כמין חלונות וביניהם פחות פחות משלשה. רש"י) כשרה (דאמרינן בהו לבוד. רש"י). שאין לה פצימין (ואין מחיצות פנימיות מועילות לסוכה דיש בתקרת האכסדרה יותר מארבע אמות. רש"י), אביי אמר כשרה ורבא אמר פסולה. אביי אמר כשרה אמרינן פי תקרה יורד וסותם (מכל צד. רש"י), רבא אמר פסולה לא אמרינן פי תקרה יורד

16) מועד קטן כח, א.

17) סד, ב.

18) להעיר שבלקו"ש חי"ד (ע' 270) מביא רבינו מחלוקת זו ותולהו במחלוקת פי' המשנה (אבות פ"ה מ"ה) שלא הפילה אשה מריח כו' מפני שתמיד אילחשא (יומא פב, ב) וזהו הנס, או כפי' הפשוט וכפי' התירוף שם, ראה שם.

19) יח סע"א.

וסותם²⁰, דאביי שהוא מקיפי יותר אית ליה דפי תקרה יורד וסותם, ורבא דבעי שייכות אל הפנימי ואחיזה לית ליה הכי.

טז) שם²¹: "שומרי גנות ופרדסים פטורין (ממצות סוכה. המו"ל) בין ביום ובין בלילה. וליעבדי סוכה התם וליתבו, אביי אמר תשבו כעין תדורו (כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח. רש"י), ורבא אמר פרצה קוראה לגנב (משל הדיוט הוא ואף כאן הגנב רואה אותו יושב בסוכה בלילה והוא נכנס וגונב הפירות לרוח אחרת. רש"י)". דאביי מייתי קרא ורבא אומר סברא²², דאביי הוא מקיפי יותר בלי טעם והשגה, ובביטול (די"ל דהיינו דמייתי מקרא), ורבא דבעי הבנה ושייכות אל הפנימיות, אומר סברא.

יז) המחלוקת בב"מ²³: "אמר אביי מותיב ר' חייא בר יוסף [אהא דד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום ממשנה במס'] פאה, אמר רבא מותיב ר' יעקב בר אידי [ממשנה בסדר] נזיקין", דאביי שהוא מקיפי יותר אמר שהקושיא היא מסדר זרעים שהו"ע איסור והיתר ובין אדם למקום, ורבא שהוא שייך אל הפנימי ויש בו אחיזה קצת ולומד עם סברא ופלפול אמר שהקושיא היא מסדר נזיקין, שהו"ע חייב ופטור ובין אדם לחבירו והוא יותר בשקלא וטריא²⁴.



20) כלישנא דסורא, ובלישנא דפומבדיתא (שם יט רע"א): "סיכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין דברי הכל פסולה יש לה פצימין אביי אמר כשרה רבא אמר פסולה אביי אמר כשרה אמרינן לבוד רבא אמר פסולה לא אמרינן לבוד", אך פסק הש"ס ד"הלכתא כלישנא קמא".

21) כו רע"א.

22) ראה בתוס' וריטב"א שם דע"כ לרבא נמי אית ליה לדרשא דתשבו כעין תדורו אלא "דאביי דריש ליה טפי".

23) יו"ד, סע"א.

24) דעפ"ז י"ל דאם אביי ורבא הוי כרב ושמואל (ראה הערה הראשונה בגליון שעבר) הוי אביי כרב - בין אדם למקום, ורבא כשמואל - בין אדם לחבירו (ע"פ לקו"ש חט"ז שיחה א' לפ' שמות ס"י).

”שדי” מרמז על האבות ואבות החסידות

הרב מנחם מענדל לנדא

משפיע בית כנסת חב”ד דשכונת אולימפיא

מאנסי נ.י.

ביו”ד שבט השתא בא השלימות של שבעים שנה של דור השביעי - שכל מעלת השביעי הוא שהוא שביעי לראשון - לכ”ק אדמו”ר הזקן.

והנה בשיחת ש”פ וארא תנש”א מבאר עה”פ “וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל שדי” - שעבודת האבות היתה להכין את העולם לגילוי של מתן תורה, ושלימות עבודה זו היתה ע”י יעקב דוקא.

וממשיך (ס”ז), שעד”ז עבודת אבות החסידות היתה - להכין את העולם לגילוי של ימות המשיח. ומבאר, שאשר לכן שמות אבות החסידות מרומזים בשם שדי, כדלהלן: “שדי” ראשי תיבות: שניאור זלמן (בעל התניא), דובער (המגיד), ישראל (בעל שם טוב).

ובהמשך שם מבאר שכמו שעבודת אבות העולם הנה השלימות היתה דוקא אצל יעקב השלישי שבאבות, הנה עד”ז אצל אבות החסידות הנה השלימות הוא דוקא בעבודת אדמו”ר הזקן:

”וכשם ווי צווישן די אבות קומט עס ארויס בשלימות בא יעקב אבינו (האב השלישי, הכולל אלע דריי אבות), אזוי איז דאס אויך בנוגע צו די אבות החסידות, אז דער אלטער רבי (דער דריטער) במיוחד האט מגלה געווען דער עצם פון פנימות התורה (הוי) בהתלבשות בהבנה והשגה, בבחי' שדי . . . עיין שם ביאור הדברים בארוכה.

ומבאר שם בהערה 77: “ועפ”ז י”ל הטעם שבר”ת ד”שדי” (שניאור, דוב, ישראל) הסדר הוא מלמטלמ”ע (היפך סדר הזמנים), כי השלימות דגילוי אלקות (הוי) בבחי' שדי (המדידה דאלקות ושעולם) נעשה ע”י אדמו”ר הזקן (שניאור), ולפנ”ז - ע”י המגיד (שגילה חסידות בביאור יותר מתורת הבעש”ט), ולפנ”ז - ע”י הבעש”ט.”

ויש להעיר דכל זה יומתק ע”פ מ”ש בעל הטורים בנוגע אבות העולם, ששמותיהם מרומזים בשם שדי כדלהלן: אברהם, יצחק, יעקב - סופי תיבות בק”ם, והוא בא”ת ב”ש: שד”י.

וראה זה פלא, שגם בזה הנה הסדר הוא מלמטלמ”ע (היפך סדר הזמנים): ששמו של יעקב שהוא האב השלישי מרומז (ע”י א”ת ב”ש) באות הראשון דשם שדי.

אשו משום חציו בתיבת "והבאתי"

הת' שלום דובער מאן

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א פ' וארא (ע' 128) מבאר רבינו בנוגע לזה שהיות ש"והבאתי" כבר נכתב בגאולת מצרים הרי גאולה אחרונה כבר נפעלה שם, ומבארו ע"ד שיטת ר' יוחנן ד"אשו משום חציו", שמשעה שהדליק האש כבר מחוייב על השריפה שקרתה לאח"ז.

ומקשה מר"י דמס' תענית, דלכאורה אצל הקב"ה אין שום ענין של הכרח. ומבאר דבענין טוב שמבטיח הקב"ה, רצונו של הקב"ה הוא שיהי' מוכרח לבוא, ובמילא הגם שהקב"ה מצ"ע אינו מוכרח, אעפ"כ בנוגע להענין עצמו הרי הוא מוכרח (ובזה דומה ל"אשו משום חציו").

וצריך ביאור, דלכאורה ביכולתו של הקב"ה לשנות רצון זה שהבטחה טובה מוכרחת לבוא, ובמילא הרי גם הענין עצמו אינו מוכרח (בהכרח גמור)?

ונ"ל לומר הביאור בזה, ובהקדים:

דעל הדין "אשו משום חציו" יש לעיין, שלאחר שהדליק האש הרי אפשר שיקרה נס והאש לא תשרוף (כמעשה דניאל ועוד), וא"כ אין זה הכרח גמור, ואיך מחייבו ר"י?

ובפשטות הביאור הוא, דהגם שאפשר להיות מקרה למעלה מן הטבע, הרי התורה מדברת בטבע העולם (ע"ד "אין לדיין אלא מה שעניו ראות"), ומצד טבע העולם בשעה שהדליק את האש הרי בהכרח גמור שישרוף גדישו של חברו, וע"ז מחייבת אותו התורה.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ בעניננו, דכשהתורה מביאה הלשון "והבאתי" בגאולת מצרים הרי מדובר מצד טבע העולם, שמצד הטבע שהטביע הקב"ה במעשה בראשית בהכרח גמור שהבטחה לטובה תקרה, וא"כ הרי בגאולת מצרים כבר נפעל הענין דגאולה העתידה.

אבל אעפ"כ מצד הקב"ה עצמו, הוא אינו מוגבל ח"ו בהגבלות הטבע, ובמילא מצד דרגא עמוקה יותר בהקב"ה אין שום הכרח כלל, ובמילא אפשר לו לשנות גם רצון זה שהבטחה טובה בהכרח שתבוא בפועל, משא"כ אצל אדם הרי ככל שתתעמק בו עדיין א"א לו לשנות הטבע שבאש שאחר שהדליק לא ישרוף.

וזהו מה שמבאר שם שבנוגע להקב"ה ואדם עצמו אי אפשר לדמות מצד הענין ד"אשו משום חציו", משא"כ מצד הענין (כלשונו בלקו"ש) אפשר לדמותם.

”ואת יהודה שלח לפניו”

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב”ד, אה”ק

איתא בלקוטי שיחות¹: ”כ”ק מו”ח אדמו”ר סיפר: בהיות הצ”צ ילד ולמד את הכתוב² ”ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה”, תירגם לו מורו – על פי פירוש בעה”ט – שאת י”ז שנותיו המובחרות חי יעקב במצרים. . . כשבא הביתה מהחדר שאל את זקנו אדמו”ר הזקן: היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, יהיו מבחר שנות חייו י”ז שנה שגר בארץ מצרים ערות הארץ?

”ויענהו אדמו”ר הזקן: כתיב³ ”ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה”, ואיתא במדרש – מובא ברש”י – א”ר נחמ”י להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה ושיהיו השבטים הוגים בתורה, להורות לפניו גשנה, כשלומדים תורה מתקורבים להשי”ת, ו(לכן) היתה בחי’ ”ויחי” גם במצרים”.

והקשה בס”ג כמה קושיות, ומהם: ”בפרש”י מובא ממרו”ל הנ”ל ”לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה”, ובמדרש מוסיף ע”ז: ”ושיהיו השבטים הוגים בתורה”; וצלה”ב: כוונת אדה”ז היתה לבאר איך שמבחר שנותיו דיעקב היו במצרים – ומה מוסיף בזה ע”י הענין ”שיהיו השבטים הוגים בתורה?” ”עכלה”ק. עיי”ש בארוכה ההסבר בזה.

וגם במדרש שלפנינו כפי שהזכיר אדה”ז, יש להבין, שיש כאן לכאורה כפל ויתור לשון, שאומר ”אמר רבי נחמיה, להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה”, לכאורה אם חידושו של התנחומא היא ”שיהיו השבטים הוגים בתורה” אז מיותר מ”ש ”שתהא שם תורה”, וכן להיפך, אם אומר ”שתהא שם תורה” מדוע להוסיף ”שיהיו השבטים הוגים בתורה”?

והנה גם בהיום יום – יח טבת מופיע כבר הסיפור הזה, וגם שם במדרש שהזכיר אדה”ז נאמר: ”אמר רבי נחמיה, להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה”, וכן הוא גם באגרות קודש כ”ק אדמו”ר זי”ע (ג’ ויחי תש”ז)⁴

(1) ח”י ע’ 160 ואילך.

(2) ריש פרשת ויחי.

(3) ויגש מו, כח.

(4) ח”ב ע’ קפו ואילך.

"שתהא שם תורה", וכ"ה בלקו"ש חלק ל⁵.

ברם באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (ג' ויחי תש"ז)⁶, שהיא המקור של היום יום הזה⁷, מופיע המדרש אחרת: "שיהא שם מורה תורה", ולא "שתהא שם תורה".

ואכן כך הוא הגירסא במדרש במקורו⁸: "שיהא - יעקב - שם מורה תורה", או "שיהא - יעקב - מורה בו תורה". ועפ"ז אינו מובן הקושיא מעיקרא, שהרי בהדיא נזכר כאן יעקב. וצע"ג.

ונראה לבאר את שתי המושגים של (א) "שיהא שם מורה תורה", ו(ב) "ושיהיו השבטים הוגים בתורה" ע"פ מ"ש בלקו"ש⁹ בהערה על מה שכתב הרמב"ם¹⁰ "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . . הרי זה בחזקת שהוא משיח": "ראה ע"ז (יט, א) [ושם: לעולם ילמד אדם תורה (מרבו), עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. רש"י], ואחר כך יהגה (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ. רש"י). פרקי דרבי אליעזר ספ"ב, שקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשו) היינו "הגיון תורה" . עכלה"ק (מלבד החצ"ר).

ועפ"ז י"ל מדוע אדה"ז אינו מביא דברי רש"י (לחוד), כי שם לא נאמר (בפירוש) אודות "שיהיו השבטים הוגים בתורה", אלא רק במדרש זה בהדיא. ולפ"ז גם אין כפל ויתור לשון במה שאומר במדרש "רבי נחמיה, להתקין לו בית תלמוד, (אפילו להגירסא) שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה", כי אלו בעצם ב' שלבים בעסק התורה: (א) "שתהא שם תורה", דהיינו "לעולם ילמד אדם תורה (מרבו), עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. רש"י). (ב) "ושיהיו השבטים הוגים בתורה", דהיינו "אח"כ יהגה", כלומר, לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ".

ומה שמזכיר 'השבטים', היינו שלא כל אחד שייך לשלב הזה של לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ", לפיכך אומר

(5) ע' 317.

(6) ח"ה ע' שעג.

(7) ראה 'היום יום - המבואר' ח"א ע' פח הערה 1.

(8) נחחומא ישן ויגש יב. ב"ר צ"ה.

(9) ח"ח ע' 358. 362.

(10) הלי' מלכים פי"א ח"ד.

שרק מעטים שייכים לזה, "ושיהיו השבטים הוגים בתורה"¹¹. וא"ש.

ולפי הנ"ל י"ל, דלכן שלח לפניו את יהודה דוקא, כי ממנו דייקא הקשר המיוחד למלוכה – דוד המלך ומשיח שהם צאצאיו, שענינם לנצח בכל סוגי המלחמות, כמ"ש: "ידך בעורף אויבך", בימי דוד, שנאמר¹², "ואויבי תתה לי ערף" (רש"י) – בגשמיית וברוחניות – של עבודת הבריורים, וזה בעיקר על ידי לימודם דוקא, ולא יזוה לימוד? לזה ש'הוגים בתורה' – שלומדים בעיון ומחדשים חידושי תורה, כנ"ל, וא"ש.



מדוע אין נשים פנויות מדליקות נרות חנוכה (גליון)

הנ"ל

בגליון א'קפח דן הרה"ג ר' צבי רייזמן בארוכה אודות הדלקת נר חנוכה ע"י נשים. וכתב באות ו': "מובן מאליו כי הנימוק 'אשתו כגופו' מסביר רק מדוע נשים נשואות אינן מדליקות בעצמן, ולא מיישב את מנהג העולם שנשים פנויות אינן מדליקות נרות חנוכה, כפי שהעיר באשל אברהם מבוטשאטש (שם) 'ואודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך, ומכל מקום אין נוהגות להדליק ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל". כיוצא בזה כתב הגרש"ז אויערבך² "בעיקר הדבר עדיין צ"ע, תינח נשים נשואות שפיר נטפלות לבעליהן משום דאשתו כגופו, אבל בנות שאינן נשואות מה טעם נהגו שאינן מדליקות כלל. ובשלמא בקטנותן שפיר אינן צריכות להדליק מדין חינוך, שהרי לכשינשאו ידליק רק הבעל, אבל בגדולות, צ"ע".

ונראה בזה לתרץ עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע³:

"בנוגע למצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות מהן – איתא בכתבי האריז"ל

(11) הרבי זי"ע מתייחס לזה בהערה 33 שם כך: "עפ"ז יש לבאר מה שבחר אדה"ז בהגירסא 'הוגים בתורה'... כי הענין דיתרון האור מן החשך בלימוד התורה גופא הוא ע"י יגיעה, כי ע"י החשך וההעלם על אור השכל בא לעומק השכל. וכידוע במעלת לימוד תלמוד בבלי על תלמוד ירושלמי (ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בסלול פנ"ד ואילך. ד"ה ואברהם זקן, ויתן לך תרס"ו (בארוכה) ד"ה אמר רבא חייב איניש לבסומי תש"ח פ"א ואילך)". וזה תואם עם הך דע"ז (יט, א) "לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו – רש"י), ואחר כך יגה" (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ – רש"י).

(12) ש"ב כב, מא.

(1) ע' 83.

(2) הליכות שלמה, חנוכה פט"ז הערה ד.

(3) תו"מ התועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1818 ואילך.

[לקו"ת להאריז"ל פ' בראשית (טו, א), וראה אוה"ת בא ע' שמט, פנחס ע' א' קצט] ש'בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה. . וזה סוד מה שארז"ל [מנחות צו, רע"ב. בכורות לה, סע"ב זח"ב קיז, רע"ב] אשתו כגופו דמיא'. וכמבואר במק"א [זח"ג ז, ב. קט, ב. רצו, א] שהאיש לבדו הוא (וכן האשה לבדה היא) 'פלט גופא'. . ועד כדי כך, שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצות אלו - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה מקיים מצות אלו, ע"ש באורך. [שוב ראיתי שכ"ה בלקוטי שיחות חלק לא ע' 96 ובהערה 27 שם].

ולפי"ז לפי התירוץ ד"אשתו כגופו דמיא" י"ל דאין חילוק בין נשואה לפנויה, ומיושבת קושיית האשל אברהם, דבאמת גם בהן שייך תירוץ הנ"ל, וא"ש.

ועי' ב'שערי המועדים - חנוכה' (ע' שמז): "בנוגע לבנות - היתה הנהגת בית הרב שהבנות לא הדליקו נרות חנוכה (לא הגדולות ולא הקטנות לפני בת מצוה), כי אם יצאו בזה ע"י אביהן, ואח"כ - בעליהן".



י"א ארורים כנגד י"א שבטים (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בגליון א' קפ"ח העיר הרמ"מ שי':

בשיחת ש"פ תבוא תשל"ג שיצאה לאור לאחרונה (לש"פ תבוא תש"פ) נתבאר דברי רש"י (תבוא כז, כד) שי"א הארורים שהיו על הר עיבל הם כנגד יא השבטים, אבל רש"י לא ביאר השייכות של כל קללה לשבט מסויים כי הדבר מובן מעצמו, והרבי הולך ומבאר הקשר בין הארורים עם השבטים.

ובסעיף כז שם מבאר שהארור ד"שוכב עם אחותו" שייך לשבט נפתלי, כי בקריאת שם נפתלי כתיב "נפתולי אלקים נפתלתי עם אחותי".

והעיני חכם אחד, דלכאורה אינו מובן הקשר מזה שבקריאת שמו אמרה רחל - שזה מדמה אותה לאחות שלה שגם לה יש בנים עם איסור אחותו של אדם?

ע"כ לשונו שם.

ביאורו של הרבי הוא: "ארור שוכב עם אחותו" - הקירבה אל האחות מודגשת

בשמו של נפתלי¹, שנקרא כך על שם ש"נפתולי אלקים נפתלתי עם אחותי", "התחברתי עם אחותי"²; ומצד קירבה זו נדרשת אזהרה מיוחדת בשלילת "שוכב עם אחותו"³.

ובהמשך לזה יש להעיר ולהאיר:

(א) מה שהקשה שהשם "נפתלתי עם אחותי" שייך לרחל עצמה ואיך זה שייך להבן נפתלי – ראה לקו"ש ח"י ע' 98 (ע"פ רש"י), שאף שהשמות ניתנו על שם מאורעותיהם של האמהות, הנה השייכות היא גם ובעיקר להבן הנקרא בשם הזה מצד בחינתו ועבודתו. וראה גם לקו"ש ח"ל ע' 134 שמאריך ביסוד זה (לגבי השם "זבולון"), ופשוט.

(ב) אמנם יסוד הנ"ל הוא בעיקר בדרך החסידות ובדרך "פשוטו של מקרא" עדיין אין בזה די לכאורה, וא"כ קושייתו במקומה עומדת. ובאמת שהקושי גדול יותר, שכן הפשט ב"נפתלתי עם אחותי" (אליבא דרש"י דבשיטתיה עסקינן) הוא לא במובן של קשר חיובי של חיבה ודביקות, אלא אדרבה במובן של "תחרות" ורצון להצליח יותר ממנה כו', היינו, שרחל לא מתאוה להתחבר ולידבק באחותה לאה אלא אדרבה שיהיו לה בנים משלה (ללא קשר עם לאה) – ואם כן, קשה לקשר את זה לפשט הענין של "שוכב עם אחותו" שהוא לכאורה מתוך תאוה ורצון להתחבר עם האחות באופן של חיבה "והיו לבשר אחד" כו', וד"ל.

(ג) בעצם הקשר של "ארור שוכב עם אחותו" עם שבט נפתלי דוקא – הנה כן כתב האברבנאל, וז"ל: "לפי שהיה נפתלי משולח בתאוותיו ובלתי כובש רסן יצרו, כמו שאמר יעקב אביו 'נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר', ומשה גם הוא אמר עליו 'נפתלי שבע רצון' – להיותו נמשך לרצונו כאילת אהבים יעלת חן; לכן אמר כנגדו 'ארור שוכב עם אחותו', לפי שהאחות היא היותר נמצאת אצל האדם בביתו כל היום, והיא נערה כמוהו, ולכן היא מוכנת לחטוא בה האח יותר משאר העריות". עכ"ל. אמנם קשה ליישב דבריו בשיטת רש"י, כי ברש"י פירש את המקראות שהביא בדבר נפתלי ('נפתלי אילה שלוחה' ו'נפתלי שבע רצון') למעליותא בלבד, ולא רמז כלל לענין של

1) אמנם השם כפשוטו ניתן על ידי רחל בקשר למאורעותיה שלה, אך לפי הידוע "שהאמהות נביאות היו" (רש"י ויצא כט, לד) מובן שהשמות שהן נתנו לכל אחד מהשבטים שייך ומבטא גם את ענינו של אותו שבט עצמו בעתיד. [כמו שרואים לדוגמא בשם שננתנה לאה לראובן, שחז"ל מפרשים אותו על מאורעותיו של ראובן עצמו בעתיד (הובא ברש"י ויצא כט, לב): "אמרו ראו מה בין בני לבן חמי, שמכר הבכורה ליעקב, וזה לא מכרה ליוסף. . . ולא עוד. . . אלא שביקש להוציאו מן הבור". – וראה לקוטי שיחות ח"ל ע' 134. ביאורי החומש לספר בראשית, כרך ב עמוד ע].

2) ויצא ל, ח ובפרש"י.

3) גם האברבנאל מקשר את "שוכב עם אחותו" לשבט נפתלי, אך באופן אחר.

"משולח בתאוותיו" כו'.

ואולי לחומר הענין יש לומר בקישור שבט נפתלי עם "שוכב עם אחותו", ע"פ מה שכתב בבעל הטורים פ' במדבר (א, מב), עה"פ "בני נפתלי", וז"ל: "בכולן אומר לבני", לבד מבנפתלי שהוא אומר 'בני', לפי שבשבט נפתלי היו בנות יותר מבנים. ולכן רמז בברכת נפתלי 'אילה שלוחה הנותן' – ר"ת אשה". וע"פ דבריו מובן בפשטות למה נפתלי שייך ל"שוכב עם אחותו" – שכיון שהיו אצלו הרבה בנות, יותר מבנים, הרי שלכ"א מבני נפתלי היו אחיות רבות בביתו והיה בנקל להיכשל בהם. וק"ל.

(אלא שבשיחה זו בא לבאר ע"פ פשוטו של מקרא ורש"י דוקא, וברש"י לא הובא ולא מצינו רמז לכאורה לענין זה שבנפתלי היו יותר בנות מבנים. ואולי יש למצוא כעין רמז ואסמכתא לריבוי הבנות בנפתלי גם באופן הקרוב לפשט, שבברכת יעקב לבניו ממשיל אותם לחיות השדה – ואת כולם ממשיל בלשון זכר: "אריה", "חמור", "נחש", "זאב", ויחיד ומיוחד הוא שבט נפתלי שנמשל בלשון נקבה: "נפתלי אילה שלוחה", ויתכן לומר בדא"פ ששייך לזה שבנפתלי היו יותר נקבות מזכרים ודו"ק).



רשימות

ביאור ברשימת י"ב כסלו תרצ"ג

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

- א -

אחד המיוחד ממבחר הפנינים ברשימות של כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא בודאי הסיפור על החזיון של כ"ק מו"ח אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע¹:

יום א' יב' כסלו צ"ג...

[היום אמר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א]: "פאר היינטיגען מיין חלום, ואלסט געדארפט געבען משקה. גיב מיר א קוש געבען משקה און אנהייבען לערנען חסידות". חפצתי לנשקו על היד והראה לי על מצחו וכו'. ואח"כ נשקני על הלחי.

1) תורת מנחם-רשימת היומן ע' עו, ועם פיענוח – שם ע' רצד.

[וזהו דבר החלום שחלמתי]: "אמר לי אאמו"ר ואס ביזט דו צובראכען, בא דיר אין שטוב איז ליכטיג באנאכט".

[והמשיך כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א וסיפר]: הקיצותי, והנה הלבנה מאירה בחדר. אבל... [אין לזה כונתו] של אאמו"ר באמרו "בא דיר אין שטוב איז ליכטיג באנאכט". כן היתה [משמעות רמיוזו] של כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א באמרו "אבל...". [מ"מ] [וסיים כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א] והלכתי לחדר הספרים ומצאתי [אותך] מעיין בספר [ואז הבנתי כוונת אאמו"ר שבביתי יש אור בלילה].

- ב -

ימים ספורים אחרי אירוע נפלא זה, בסעודת יום כ' כסלו, חזר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ פתגם בשם סבו, כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, ששמע בתוך ימי השבע ברכות' שלו:

הרב החסיד ר' דוב זאב נ"ע מספר שבשבעת ימי המשתה של חתונת כ"ק אאמו"ר הרה"ק² - אלול תרל"ה - אמר כ"ק אאמו"ר הרה"ק³:

ג' ימים לפני השבת הם הכנה לשבת. על שבת כתוב בזוהר⁴ ד"מיני' מתברכין כולהו יומין". "כולהו יומין" הם כל ששת ימי השבוע, שעליהם נתן הקב"ה ברכה כללית "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה"⁵. וברכת השבת היא מלפניה ומאחריה. ההכנה לשבת היא מיום רביעי בשבוע, וההכרזה על כך היא ה"לכו נרננה" הקטן, שהם ג' הפסוקים (הנאמרים בסיום שיר של יום ביום רביעי בשבוע).

... על פי מדה ממוצעת, מדת כל אדם: ביום הרביעי, כאשר יהודי מתחיל לחשוב מהיכן לקחת לצרכי השבת, הן בפשטות (בגשמיות) והן ביחס לאופן עריכת השבת, שהרי כל יהודי הוא שונה בשבת (ברוחניות) מימי החול, נופלת על האדם מרה שחורה, והעצה לכך היא - "לכו נרננה" - בטחון בה'. כשמגיע היום החמישי, השבת מתקקבת יותר ועדיין אין בידו כלום, אז לא יכול להיות "נרננה", וממילא מבינים שצריכים לעשות משהו, הרי כשיושבים בליל ששי ולומדים חסידות - מרגישים ביום ששי "כי כו' ומלך

(2) כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

(3) כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

(4) ח"ב סג, ב. פח, א.

(5) דברים טו, יח.

גדול כו", מרגישים את ה"א-ל גדול" ואת ה"מלך גדול", ובכך עושה יהודי שבת.⁶

הרי לפנינו פתגם שאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש בחתונת בנו, כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. פתגם זה עלה על השלחן בסמיכות לחתונת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, והוא חזר אותו בנוכחות חתנו, כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורנו.

- ג -

ויש לדרוש הדברים כמין חומר: 'יום הרביעי' רומז אל כ"ק אדמו"ר מהר"ש, הנשיא הרביעי בשושלת חב"ד. והוא דואג אודות יום השבת, דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה. הדברים נאמרו בקשר לנישואי בנו, כ"ק אדמו"ר הרש"ב, 'יום החמישי', שיסד ישיבת תומכי תמימים, להעמיד 'חיילי בית דוד' וכו', כהכנה לימות המשיח. הדברים נשנו בעת חגיגת הנישואין של 'יום הששי', כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. תקופת נשיאותו כללה לילה ויום; סבל מרדיפות הקומוניזם וכו', והגעתו לארצות הרווחה. הדברים הועלו על השלחן בנוכחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - דור השביעי, דור הגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו בב"א. כ"ק אדמו"ר זי"ע ראה נכון להעמיד הדברים קרוב לתחלת ספר הראשון שהפיק, ה"ה לוח 'היום יום'.

- ד -

הבה נחזור להחזיון הנפלא הנ"ל:

כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מרגיע את דאגת בנו - כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, שהרי יש בביתו אורה. ואין הכוונה לאור הלבנה שמבחוץ, כי אם לאור המבהיק מבפנים, ע"י שחתנו - כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - שוהה בחדר ספרי הקודש. יש באור זה כדי להבטיח את דור השביעי שאכן יהי' בידו לחגוג את היום שהוא כולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

- ה -

ועדיין צריך ביאור מה היתה הקס"ד של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שאור הלבנה הזורחת תהא הסיבה להרגעת רוחו הנשברה שאלו' רמז כ"ק אביו בחזיון שלו?

6 לקוטי דבורים ח"א לב ב ואילך [כאן ממהדורת לה"ק; ח"א ע' 47 ואילך]. הדברים נעתקו בלוח 'היום יום' לימי כ"ג וכ"ד כסלו.

הנה זה לשון הגמרא בסנהדרין⁷:

יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי, ולא הוו קא אמרי ולא מידי. אמר להו: "אגברו חמרא אדרדקי, כי היכי דלימרו מילתא". כיון דאיבסום, פתחו ואמרו: "אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל. ואלו הן? ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל, שנאמר 'והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל'". אמר להם: "בניי, קוצים אתם מטילין לי בעיניי?! "א"ל רבי חייא: "רבי, אל ירע בעיניך; יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות; נכנס יין יצא סוד".

המהרש"א בחידושי אגדות מקשר עובדא זו עם המסופר בגמרא ראש השנה⁸:

רבי חייא חזייה לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה. שקל קלא פתק ביה. אמר: "לאורתא בעינן לקדושי בך, ואת קיימת הכא?! זיל איכסי!" א"ל רבי לר' חייא: "זיל לעין טב וקדשיה לירחא, ושלח לי סימנא: 'דוד מלך ישראל חי וקים'".

ומבאר המהרש"א כי יש דמיון בין מלכות בית דוד למחזור הלבנה: ימי דוד ושלמה דומים לסיהרא באשלמותא, ואח"כ הלכה מלכות בית דוד הלך וחסור עד דור ה'ט"ז בימי צדקי', שאז נפסקה מלכות בית דוד לגמרי, אך נשאר ממנה ריש גלותא בבבל והנשיא שבארץ ישראל.

כמו שהלבנה אינה מתחדשת עד שתיעדר לגמרי, כך - אמרו הדרדקי, בני ר' חייא - אין בן דוד בא עד שייעדרו המשפחות של הריש גלותא שבבבל ושל הנשיא שבארץ ישראל.

מובן שחזיון זה אינו נוח לרבי, הנשיא שבארץ ישראל. לכן כאשר נראתה הלבנה בבוקר של יום כ"ט לחודש, לא גער בה רבי שתתכסה בכדי שתתחדש שוב, כי זה כרוך בזה שהנשיאות שלו תיעדר טרם חזרת המלכות לבית דוד. ואדרבה, הנוכחות המאוחרת של הלבנה ביום כ"ט היא סימן טוב להמשך נשיאות בית רבי.

אבל רבי חייא כן גער בלבנה שתיעדר, בכדי שתוכל להתחדש. אז שלח רבי את רבי חייא לחדש את החודש ב'עין טב', שיראה בחידוש הלבנה סימן טוב. והיינו, כי אף אחר שתיעדר מלכות בית דוד מן העין, עדיין היא חי' וקיימת, כמו שהלבנה קיימת תמיד, והיא חוזרת ונראית לעין כשהיא מתחדשת. ולכן הורה רבי לרבי חייא שאחרי

(7) לח, א.

(8) כה, א.

שיקדש את החודש ישלח לו סימן: "דוד מלך ישראל חי וקיים".

- 1 -

לפי זה יש לבאר בדרך אפשר, שהרגשת 'לב נשבר' היתה בגלל הדאגה על העתיד. זריחת אור הלבנה מורה על חזרת מלכות בית דוד ע"י משיח צדקנו.

ובכל זאת - "אבל..." - היינו שלא זוהי נחמתנו עתה. והרי בדברי אביו הקדושים נאמר: "בא דיר אין שטוב איז ליכטיג באנאכט", היינו שיש אור בביתו הוא, וגם שאור זה מבהיק בעוד ליל.

ואז צעד הרבי לחדר הספרים וראה את חתנו - כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - מעיין בספר, והבין שבזה היא הנחמה שלו שאל"י רמז אביו, שמחתנו זה ועל ידו יהי' המשך והגדלה לפעולתו הכבירה, עד ביאת גואל צדק.

שיש לומר שהשמחה הגדולה של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בנחמה זו התבטאה גם בחזרתו הפתגם הנ"ל בעת הסעודה בשבוע הבא, שהבטחון הדאגה והפעולה של ימי (דורות) רביעי חמישי וששי הן המכנינות ליום (דור) השביעי, שיוכלו לחגוג את השבת כראוי.

אם זכיתי בזה לכוון אפילו לשפת אמת - והי' שכרי. והעיקר: שנזכה כולנו תיכף ומיד לשמוח יחד ב"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".



עיונים והערות ברשימות על התניא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר וונקובר ב. ק. קנדה

בקשר להתחלת מחזור החדש בלימוד התניא, להלן כמה עיונים והערות ב'רשימות' של רבינו על התניא ("מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" קה"ת תשע"ד). רוב הערות דלקמן הן על ה"רשימות" של רבינו על התניא, וחלק מהן הן על דברי רבינו שנלקטו שם במדור "לקוטי פירושים" מתורתו של רבינו על התניא בכ"מ.

- א -

“במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב”ה”

א. בתניא פ”ד כותב אדה”ז וזלה”ק: “ואף דהקב”ה נקרא אין סוף ולגדולתו אין חקר, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, וכן ברצונו וחכמתו, כדכתיב ‘אין חקר לתבונתו’, וכתוב ‘החקר אלוה תמצא’, וכתוב ‘כי לא מחשבותי מחשבותיכם’, הנה על זה אמרו ‘במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב”ה, שם אתה מוצא ענותנותו’ וכו”.

מקור מארז”ל זה, “במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב”ה, שם אתה מוצא ענותנותו”, הוא – כפי שמציין רבינו ב’רשימות’ שם – במגילה לא, א. אלא ששם, הגירסא שלפנינו היא “אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב”ה, אתה מוצא ענותנותו וכו””, והיינו דגרסינן “גבורתו” ולא “גדולתו” כפי שהעתיק אדה”ז.

וב’רשימות’ שם מבאר רבינו את הטעם שדקדק אדה”ז להכריע כהגירסא “גדולתו” ולא “גבורתו”, שכ”ה הגירסא בכ”מ וכן מסתבר יותר, עיי”ש בארוכה.

ב. ויש להעיר עוד בזה, דהנה כד דייקת שפיר הרי הגירסא שלפנינו בגמרא שם היא “כל מקום שאתה מוצא וכו””, ולא “במקום” וכפי שציטט אדה”ז.

ואולי יש לומר בביאור דקדוק לשון אדה”ז, שנתכוון בזה לרמוז לפירוש המהרש”א שם. דהנה, יעויין בחדא”ג למהרש”א שם שכתב וז”ל לאו דוקא ‘כל מקום’, דבכמה מקראות מצינו גבורתו של הקב”ה³, ולא כתיב בתרי” עונותו, אלא ד’כל מקום’ רצונו לומר – בין בתורה, בין בבניאים ובין בכתובים כדמסיק”.

ויתכן לומר שלזה רמז אדה”ז בדקדוק לשונו בכותבו “במקום”, ולא “כל מקום”, כגירסת הגמרא שלפנינו, שכן אינו ב”כל מקום” ממש, אלא רק “במקום כו””, היינו,

1) וכ”ה הגירסא “כל מקום וכו”” – להלן מתוך אותם מ”מ שהובאו ב’רשימות’ שם, ומהנסמן שם מהערת רבינו בסה”מ ה’ש”ת עמ’ 40 וסה”מ תש”ח עמ’ 9-228 – בילקוט שמעוני, תהלים רמז תשצ”ד; פירוש המשניות להרמב”ם, אבות ד, ד; פחד יצחק, בערכו; פסיקתא זוטרתי, עקב י, יז; בחיי, עקב י, יח; עבודת הקודש, ח”ג פי”ב; של”ה, פ’ קרח (שנו, רע”ב), ושם פ’ עקב (שעא, א); וכ”ה גם להלן שם שעב, א); רוקח בהקדמה; שדה צופים למגילה שם; איי הים על הע”י למגילה שם.

2) גם: בגמרא שלפנינו הגירסא היא “כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב”ה, אתה מוצא ענותנותו”, בלי תיבת “שם”. אולם בע”י הובא בסוגריים הגירסא “כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב”ה, (שם) אתה מוצא ענותנותו”, וכ”ה הגירסא בהוספת תיבת “שם” גם בפירוש המשניות להרמב”ם שם; פסיקתא זוטרתי שם; בחיי שם; של”ה, פ’ קרח (שנו, רע”ב), פ’ עקב (שעב, א); איי הים על הע”י למגילה שם. וכך העתיק גם אדה”ז בתניא שם.

3) כלומר, לאו דוקא “גבורתו”, אלא עיקר הכוונה למקומות בהם הזכיר הכתוב “התרוממות מעלתו של הקב”ה”, וכפי שממשיך המהרש”א שם לפרש את כוונת הגמרא לפי דרכו, עיי”ש.

באותם מקומות בתורה, בנביאים ובכתובים, וכמ"ש המהרש"א.

- ב -

"כשיטעון ראובן כך וכך ושמעון כך וכך"

א. בתניא פ"ה כותב אדה"ז וזלה"ק "והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל, ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך וכו'".

ובמדור "לקוטי פירושים" שם הביאו הערת רבינו ע"ז⁴ וזלה"ק "להעיר שהטענה הראשונה בתורה היא – דראובן ושמעון (וישב לו, יט ואילך)".

והיינו, כמבואר בהערות המו"ל שם, שבהכתובים שם מסופר כי "ויאמרו איש אל אחיו הנה בעל החלומות הלזה בא", "ועתה לכו ונהרגו ונשלכו באחד הברות ואמרנו חיה רעה אכלתהו", והיינו שכך אמר וטען שמעון ללוי, וכפרש"י (מקץ מב, כד), ועל זה טען ראובן כנגדם "לא נכנו נפש", "ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אתו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו וגו'".

וזוהו שמעיר רבינו שעפ"ז יומתק מה שבחר אדה"ז בתניא ב"ראובן" ו"שמעון" דוקא כמשל לשני בני אדם הטוענים זה כנגד זה, והיינו משום כי הטענה הראשונה בתורה היתה בין ראובן לשמעון. ובפשטות נראה שע"פ דברי רבינו יומתק לחידודא גם מה שבמחז"ל בכלל בחרו – כנ"ל בראובן ושמעון.

ב. ואולי היה מקום לומר לחידודא, שבזה יומתק גם מה שבמקום שבחז"ל וכו' מדובר בג' בעלי דבר, הרי הבע"ד השלישי הוא "לוי"⁵, שכן בהטענה הראשונה בתורה, הרי גם לוי היה חלק מהטענה, ששמעון טען ללוי "הנה בעל החלומות הלזה בא וגו'", וע"ז טען ראובן כנגדם "ויאמר אליהם ראובן וגו'".

- ג -

"האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם"

א. בתניא פ"ז כותב אדה"ז וזלה"ק "והכל כאשר לכל נשפע ונמשך ממדרגה השנית שבקליפות וסטרא אחרא, שהיא קליפה רביעית הנקראת קליפת נוגה שבעולם הזה הנקרא עולם העשיה, רובו ככולו רע רק מעט טוב מעורב בתוכה..."

4) מ"תניא בצירוף מ"מ וכו', עמ' רטז.

5) לחידודא דוקא, שכן הטעם לכך בפשטות הוא משום שלוי הוא האח הבא לאחר ראובן ושמעון, ושלכן במקום שבחז"ל ישנם ד' בע"ד וכו', הרי הבע"ד הבא הוא יהודה וכו'.

וממשיך, "ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחי' ומדרגת הקדושה, דהיינו כשהטוב המעורב בה נתברר מהרע וגובר ועולה ונכלל בקדושה, כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו, כדאמר רבא חמרא וריחא כו', או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט, אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה, ועולה לה' כעולה ומקרבן".

והנה על המילים "יין מבושם" מעיר רבינו זולה"ק [להלן בתוספת פיענוחים מהמו"ל [בחצאי ריבוע] "הטעם שמוסיף "יין מבושם" - [יש לומר] משום דאז כולל חמרא וגם ריחא [כפי שממשיך: "כדאמר רבא חמרא וריחא"]⁶. ועיין גם כן הוריות יג, ב [חמשה דברים משיבין את הלימוד . . הרגיל ב] יין ובשמים" [ומזה "מסייע לי' לרבא דאמר חמרא וריחא פיקחין"]. או [יש לומר שמוסיף "יין מבושם" משום עונג שבת [כפי שממשיך: "או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת", שצ"ל משקה מבושם דוקא, כדלקמן בפנים].

ובהמשך שם, על המילים "עונג שבת", כותב רבינו זולה"ק [ראה] יד [ספר היד להרמב"ם, הלכות] שבת [פרק] ל [הלכה] ז "איזהו עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן מאכל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת".

וכוונת הדברים, דבטעם הדבר שהדגיש אדה"ז "יין מבושם" דוקא, ולא רק "יין" סתם, יש לומר בב' אופנים:

הא', שכן בזה כולל אדה"ז גם "חמרא" וגם "ריחא", וכהמשך דברי אדה"ז שמביא מהך דרבא דאמר⁷ "חמרא וריחא פקחין" [ובפרש"י שם "פקחוני, עשאוני פקח"], ולכן מוסיף ומדגיש אדה"ז בתחילת דבריו "יין מבושם", שכולל בזה גם השותה יין ["חמרא"] וגם המריח יין ["ריחא"] במטרה "להרחיב דעתו לה' ולתורתו", וכהך דרבא.

והב', שכן אדה"ז מביא בהמשך עוד אופן ודוגמה בו מתברר הטוב שבקליפת נוגה ונכלל בקדושה, והיינו באוכל בשר ושותה יין כדי לקיים מצות עונג שבת ויו"ט, ואם כן יש לומר שלכן הוא דמביא אדה"ז בתחילה ומדגיש "יין מבושם", שכן למצות עונג שבת צ"ל משקה מבושם דוקא, וכלשון הרמב"ם שם [הנסמך בהמשך דברי רבינו ב'רשימות' שם כנ"ל] "איזהו עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן מאכל שמן ביותר

6 וראה גם עד"ז הערת רבינו המובא במדור "לקוטי פירושים" (מתניא בצירוף מ"מ וכו' עמ' קסב) "חמרא וריחא - העתיק גם "וריחא" - שהרי מדבר ביין מבושם".

7 יומא עו, ב.

ומשקה מבושם לשבת".

ב. והנה ביסוד דברי רבינו יתכן לבאר דקדוק נוסף בלשון אדה"ז, דהנה כד דייקת שפיר הרי שבנוגע לבשר כותב אדה"ז "האוכל בשרא שמינא דתורא", והיינו שמוסיף ומדגיש – לא רק "בשרא" סתם, אלא גם – "שמינא דתורא".

והנה על המילים "כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין"⁸, כותב רבינו וזלה"ק "להעיר מב"ק עב, א ["האי דלא אמרי לך באורתא ד] לא אכלי בישרא דתורא", וכפי' התוס' [ש"שרוי בתענית הי"י"], עכלה"ק הנוגע לענייננו.

והיינו שמש"כ אדה"ז בדוגמה הא' שניתן לאכול בשרא דתורא כדי "להרחיב דעתו לה' ולתורתו", הוא ע"ד המבואר בב"ק שם שאכילת בשר שור מוסיפה חיות בכוח החכמה והשכל של האדם, ובמילא גם בלימוד התורה שלו, וכמבואר בגמ' שם [לפירוש התוס'].]

ג. אלא שלכאורה יש לדייק שבב"ק שם הרי נזכר רק "בשרא דתורא", אך לא נזכר "בשרא שמינא דתורא", וכלשון אדה"ז בתניא שם, וצ"ב.

ואכן יעויין במדור "לקוטי פירושים" שהביאו בזה הערת רבינו⁹ על דברי אדה"ז אלו וזלה"ק "ראה לקו"ת צו (יג, ג) דמביא מב"ק (עב, א) בישרא דתורא כו", "שמוזה מובן שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם" – אבל לא נזכר שם "שמינא".

ומבואר מדברי רבינו שהעיר ע"ז דבלקו"ת מביא אדה"ז תוכן נקודה זו, ומציין להדיא לב"ק שם, אלא ששם בב"ק אינו מוסיף "שמינא" [וכן עד"ז בלשון אדה"ז בלקו"ת שם "שהמאכל מוסיף חיות וכו'", "מאכל" סתם, והיינו בהתאם להמובא בב"ק שם], משא"כ בתניא שמוסיף ומדגיש אדה"ז גם "שמינא". וטעמא בעי.

ד. ויתכן לומר הביאור בזה, על יסוד דברי רבינו בהערה הנ"ל גבי יין מבושם: והוא די"ל שאדה"ז הוסיף גם "שמינא" משום מצות עונג שבת, והיינו בהתאם לדברי אדה"ז בהמשך שם, שמביא – בנוסף על האופן דלאכול בשר ולשתות יין כדי להרחיב דעתו

8) אגב, בצייטוט לשונו הק' של רבינו, שבו – כמובא ב'פתח דבר' מהמו"ל – מופיע תחילה בגכתי"ק צייטוט לשון התניא, ואח"כ המ"מ, ההגהה וההערה של רבינו, הנה למעלה בצד עמוד התניא נדפס [בצייטוט לשון התניא] "כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ויין", בלא תיבת "ושותה", אולם למטה, עם הפענוחים מהמו"ל, נדפס "כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין", בהוספת תיבת "ושותה". ויל"ע בגוף כתי"ק, ולתקן עפ"ז.

9) מתניא בצירוף מ"מ וכו' עמ' קסב.

לה' ולתורתו – עוד אופן להעלות את הטוב שבקליפת נוגה לקדושה, והיינו עי"ז שאוכל בשר ושותה יין כדי לקיים מצות עונג שבת ויו"ט וכנ"ל.

והרי במצות עונג שבת צ"ל מאכל שמן דוקא, וכמ"ש הרמב"ם שם¹⁰ "איזהו עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן מאכל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת". ולכן נראה שזהו הטעם שהדגיש אדה"ז להוסיף בתחילת דבריו "בשרא שמינא דתורא", שבהתאם לדוגמה הא', "להרחיב דעתו לה' ולתורתו", הרי אכן סגי ב"בשרא דתורא", וכמבואר בב"ק שם, אך בנוגע לדוגמה הב', "לקיים מצות עונג שבת", הרי צריך "בשרא שמינא" דוקא.

וכמו שביאר הרבי הטעם שהדגיש אדה"ז "יין מבושם" דוקא, שהוא משום – לפי טעם הב' בדברי רבינו שם – מצות עונג שבת שבהמשך דברי אדה"ז, שצ"ל "משקה מבושם", הנה כמו כן הוא הדין והוא הטעם גם בנוגע לאכילת בשר, דזה שהזכיר אדה"ז "בשרא שמינא" דוקא, הוא משום מצות עונג שבת שבהמשך הדברים.

ועפ"ז מבואר היטב יסוד החילוק בין הלשון בב"ק שם [ובלקו"ת] שלא נזכר "שמינא" לדברי אדה"ז בתניא שהוסיף והזכיר "שמינא", שכן בגמרא שם קאי בעיקר בענין זה שהמאכל מוסיף חיות בכוח החכמה והשכל של האדם, ולזה סגי "בשרא דתורא" ולא צ"ל "שמינא" דוקא, משא"כ בתניא הרי הביא אדה"ז ב' דוגמאות ונקודות, הא' "להרחיב דעתו לה' ולתורתו" והב' "לקיים מצות עונג שבת", ואה"נ שבנוגע לענין הא' לא צ"ל "בשרא שמינא" דוקא, אך בנוגע לענין הב' אכן צריך "שמינא" דוקא וכמוש"נ.

ה. וי"ל שבעצם כ"ז מרומז בדברי רבינו הקצרים והעמוקים עצמם, והיינו דלאחר שכבר ביאר רבינו הטעם שהוסיף והדגיש אדה"ז "יין מבושם" דוקא, ושוב בקטע שלאח"ז העתיק רבינו את לשון הרמב"ם שם, "איזהו עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן מאכל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת", הרי מסתבר שכ"ה הביאור גם בנוגע ל"בשרא שמינא".

[כלומר, לאחר שנקט רבינו הביאור בזה פ"א, גבי יין מבושם, הרי סמך בזה על המעייין להבין דבר מתוך דבר, שכ"ה הביאור גם בנוגע לבשרא שמינא. ומש"כ זה גבי יין, אולי י"ל כי בנוגע ליין הרי יש בזה עוד טעם, וכנ"ל שהוא גם לרמז על "ריחא" שבדברי רבא שבהמשך, ולכן מובן שהעדיף רבינו לבסס את פירושו הנ"ל על יין מאשר על בשר ודו"ק].

ואולי י"ל שלזה הביא והעתיק רבינו בהמשך הדברים את כל המשך דברי הרמב"ם

(10) הנסמך בהמשך דברי רבינו ב'רשימות' שם – כנ"ל אות א'.

הנ"ל, ולא הסתפק רק בציון המ"מ או בהעתקת חלק מהציטוט, והיינו משום שנתכוון לרמז בזה דמהא שלעונג שבת כותב הרמב"ם שצריך "מאכל שמן ביותר", יובן מה שאדה"ז הדגיש תחילה "בשרא שמינא דתורא".



נגלה

שיטת הצ"צ בדין שעבוד קרקעות

הת' מרדכי הרץ

תלמיד בישיבה

- א -

כתב הרמב"ם בהלכות אישות¹ וז"ל: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה. . . הרי זו נוטלת מאתים. ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה. ואם הי' הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה - שהרי הודה במקצת הטענה".

ובהשגות הראב"ד כתב וז"ל: "שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שעבוד קרקעות היא".

וביאר המגיד משנה וז"ל: "ואני אומר שאין זו קושיא שכיון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין חזרה כתובה שאינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד". היינו, שדברי הראב"ד הם רק מדינא דגמ' שכתובה אינה נגבית אלא מן הקרקע, אבל לאחר שתקנו הגאונים שכתובה נגבית גם מן המטלטלין, שוב משביעין אותו שבועת התורה, כיון דלא הוי כפירת שעבוד קרקעות גרידא.

והשיג עליו הלחם משנה וז"ל: "אני תמה טובא על דברי הה"מ שכתב שכיון שגובה מן המטלטלים לתקנת הגאונים דלא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד, דהא בפ"ק דמציעא² גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר שלש, אמרו שם בגמרא אי נמי משום דהוי שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות, והא התם בחוב איירי - והחוב מדינא דגמרא גובה מן המטלטלין, וא"כ לא הוי כפירת

(1) פט"ז הכ"ה.

(2) ד, ב.

שיעבוד קרקעות בלבד", ואעפ"כ נחשב כשיעבוד קרקעות לפוטרו משבועה. ואין אומר הה"מ שכשיש שיעבוד על שניהם אינו נחשב ככפירת שיעבוד קרקעות? ומסיים: ש"קושיא גדולה היא זו". ועכצ"ל שאפילו כשהשיעבוד הוא גם על מטלטלין, מ"מ אם יש שיעבוד גם על קרקעות – אין נשבעין עליו. וכ"כ במשנה למלך שם.

וביישוב דברי הה"מ כתב התומים³ שהטעם שהלואה נחשבת ככפירת שיעבוד קרקעות (אף שאפשר לגבות גם מן המטלטלין) הוא, כי דין שעבוד בכלל הוא דוקא על קרקעות, וכל שאר הדברים שמהם גובין מבע"ח נחשבים כגבי' סתמא. משא"כ בכתובה, הרי אחרי שתקנו הגאונים שגובה גם מן המטלטלין – הוי חלק מהתקנה שהמטלטלין יהיו "משועבדין".

ולכן, בשטר חוב עיקר תביעתו על הקרקעות – כי דוקא הקרקעות משועבדין לו, ולכן אין נשבעין על כפירת שט"ח, כיון "שאינן נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות". משא"כ בכתובה שגם המטלטלין משועבדין, הרי דעת האשה בתביעתה הוא גם על המטלטלין. והוי כטענו כלים וקרקעות דנשבעין עליו מצד הכלים⁴.

- ב -

והנה, הקשה הצ"צ⁵ בדברי התומים, וז"ל: "ולפע"ד אינו ענין לזה כלל, דבטענו כלים וקרקעות אינו מתחייב שבועת התורה על הקרקעות רק מדין זוקקין, אבל עיקר השבועה באה על הכלים לבד. דמיירי דוקא כשיש בהן לבד טענה והודאה במקצת וכפירה. והרי טענה והודאה זו היא בכלים לבד ואין לקרקע שום שייכות בטענה והודאה זו כ"א שהיא טענה בפ"ע לגמרי, אלא שטענו יחד שני הטענות. וכיון דטענת הכלים וההודאה אין בה שום טענת קרקע, אין כאן שום סברא שלא יתחייב עליה שבועה. ומאחר שנתחייב עליה שבועה מתחייב על טענה דקרקע מדין זוקקין.

משא"כ הכא כל פרוטה של הטענה וההודאה היא תביעת קרקע ומטלטלין שיכול לגבות הכל מהקרקע כמו מהמטלטלין. א"כ הטענה וההודאה ה"ל בשעבוד קרקעות ג"כ י"ל דאינו חייב שבועה כלל. דחייב שבועה הוא רק כשהיא טענה והודאה במטלטלין לבד". עכ"ל.

אלא עכצ"ל שגם בכתובה (שתיקנו הגאונים שיכול לגבות גם מן המטלטלין) אמרי' דמפני שיש בה שעבוד קרקעות ג"כ, יפטר משבועה, ודלא כדברי התומים

(3) הלכות טוען ונטען סי' פח.

(4) ב"מ שם. והולכים לפי עיקר דעת התובע כבנחלת דוד כאן (רק ששם כללות הביאור באופן אחר).

(5) כתובות פב, א.

הנ"ל. ומביא רא' לדבריו ממש"כ הרמב"ן, הרא"ה והרשב"א⁶.

ובנוגע למה שהקשה הלח"מ משט"ח (שאף שהגבי' הוא גם ממטלטלין ולא רק מקרקעות מ"מ איתא בהדיא⁷ שאין נשבעין עליו כיון דהוי כפירת שיעבוד קרקעות), תירץ הצ"צ ע"פ מ"ש הה"מ שם בהמשך דבריו.

וז"ל: "ומ"מ קשה לן, שהרי דברי רבינו בכאן הם במקום שאין כותבין כתובה וכמ"ש, ובמקומות ההם אינו נאמן לומר פרעתי בעיקר כתובה אא"כ הביא ראיה - וכמו שנתבאר, וכיון שכן, היאך נקרא זה מודה מקצת - וכבר נתבאר בפ"ד מהלכות טוען ונטען שאין מודה מקצת חייב שבועת התורה אלא בדבר שאפשר לכפור בו? אבל ודאי במקום שכותבין כתובה ונאבדה, כיון שהבעל יכול לטעון ולומר פרעתי כשהוא מודה ואומר לא פרעתיה ואומר אלמנה נשאתיה והיא אומרת בתולה נישאתי יש כאן שבועת התורה . . כך נ"ל".

ועפ"ז מפרש שהרמב"ם איירי במקום שכותבין כתובה, ואבדה הכתובה, ואינה יכולה לגבות מן המשועבדין ולכן אפשר לישבע עליה⁸ כיון דלא הוי כפירת שעבוד קרקעות כלל⁹.

- ג -

אולם עדיין אין דברי הצ"צ ברורים, שהרי ביאר הה"מ בדברי הראב"ד שכתב: "שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שעבוד קרקעות היא", וזהו רק מדינא דגמ' שכתובה אינה גובה אלא מן הקרקע אבל "עכשיו שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה מן המטלטלין חזרה כתובה שאינה כפירת שעבוד קרקעות בלבד". היינו דלא פליג הרמב"ם על דין "אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות", אלא שמדבר על הזמן

6 ה"ר"ד בשטמ"ק כתובות טו, ב.

7 ב"מ שם.

8 וכדברי הרמב"ן שמביא הרא"ש בשבועות לו, דכשאין יכול לגבות מן המשועבדין "לאו שיעבוד קרקעות מקרי", משא"כ לדברי הרא"ש שם.

9 ולהעיר, דבפשטות, המפרשים לא רצו לפרש כן בדברי המ"מ, דלא משמע הכי בלשונו (שכתב "וכמ"ש"), ובפשטות נשאר בצ"ע, ורק שמעיר בדבריו. ולכאורה ועוד י"ל דנ"ל כן כיון שדברי הרמב"ם באים בהמשך למש"כ בהכ"ב-כ"ג, ושם איירי במקום שאין כותבין כתובה. וס"ל להצ"צ שצ"ל שמה שמעיר בדבריו כן ס"ל. ולהעיר דלכאורה הי' מקום לדייק להיפך, מהא דמגיש בתחילת דבריו דאיירי במקום שאין כותבין כתובה, וכאן מתחיל מיד עם תוכן ההלכה עצמו, ואינו מזכיר כלום על מנהג המקום בכתיבת כתובה. ועוד, דבהכ"ב משמע שכל מה שכתוב עד מדברים על מקום שכותבין - וכאן איירי במקום שאין כותבין, וזהו שינוי מההנהגה הרגילה, וממילא הוצרך להגיש עוה"פ בהכ"ג דעדיין איירי במקום שאין כותבין. וא"כ, אצלנו, שלא שם דגש עד"ו, משמע דאיירי במקום שכותבין, ופשוט.

שלאחרי תקנת הגאונים לגבות גם מן המטלטלין, שלכן הוי כטענו כלים וקרקעות.

אבל עפ"י דברי הצ"צ, שהרמב"ם איירי במקום שכותבין כתובה ואבד השטר, ו"כיון שאינו יכול לגבות בו מן המשועבדין לאו שעבוד קרקעות מקרי"¹⁰, הרי למאי נפק"מ אם מיירי לאחר תקנת הגאונים או לפני, הרי מ"מ אם אבד השטר "ואינו יכול לגבות בו מן המשועבדין" לאו שעבוד קרקעות מקרי?

ובהקדים, דבפשוטו הי' מקום לומר דס"ל להראב"ד הכא כדעת הרא"ש ותוס'¹¹ ד"אין שעבוד קרקעות תלוי לא בעדים ולא בשטר למאן דאית לי' שעבודא דאורייתא, אלא על כל הלואה נשתעבדו נכסי הלוה" ולכן גם כשאבד השטר לא ישבע - דקי"ל דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, וס"ל להרמב"ם כדעת הרמב"ן, שכשאינו יכול לגבות מן המשועבדין "לאו שיעבוד קרקעות מקרי".

אבל לפי דברי הה"מ, הרי גם להראב"ד באם אבד השטר ואינו יכול לגבות בו מן המשועבדין "לאו שיעבוד קרקעות מקרי (כדברי הרמב"ן), וא"כ למאי נפק"מ באם זהו לפני תקנת הגאונים או לאחרי, הרי מ"מ אם אבד השטר ואינו יכול לגבות מן המשועבדין לאו שיעבוד קרקעות מקרי?

וע"ז מבאר הצ"צ: "ואפשר שכוונת הרב המגיד הוא ע"ד מ"ש בשטמ"ק בכתובות שם פ"ב וז"ל וי"א שאין בתביעת כתובה לעולם שבועת מודה במקצת ואפילו אבדה כתובה במקום שכותבין ויכול לומר פרעתי, משום דקיי"ל אפי' מיני' לא גביא אלא מקרקעי . . . וזה עיקר. ויש לרמב"ם ז"ל מחלוקת בזה שהוא מחייב בכתובה שבועה של תורה".

- ד -

ואולי י"ל שכוונת הצ"צ במה שכותב: "ואפשר שכוונת הה"מ הוא על דרך מ"ש בש"מ כאן" (היינו בשבועות), היא:

ובהקדם, שהרי גם בדברי רמב"ן יש להקשות עד"ז, שהרי כתב¹²: "שאין בתביעת כתובה לעולם שבועת מודה במקצת ואפי' אבדה כתובה במקום שכותבין ויכול לומר פרעתי, משום דקיי"ל אפי' מיני' לא גביא אלא ממקרקעי . . . וקיי"ל אין נשבעין על שעבוד קרקעות וזה עיקר", והרי לדעת הרמב"ן¹³ ש"כיון דאמר שאין השטר כאן ואין יכול לגבות בו מן המשועבדין לאו שעבוד קרקעות מקרי" ונשבעין שבועת מודה

(10) ל' הרמב"ן שם - כנ"ל.

(11) שבועות לו, ב.

(12) כתובות פרק ב.

(13) שבועות שם.

במקצת, וא"כ אי"מ מש"כ הרמב"ן (ברי"ש כתובות) "שאינן בתביעת כתובה לעולם שבועת מודה במקצת וקיי"ל אין נשבעין על שעבוד קרקעות?"

וההסברה בזה היא, שמה שהרמב"ן כותב הטעם דאם אין השטר לפנינו לא מקרי שעבוד קרקעות כיון ש"אין יכול לגבות בו מן המשועבדין" הוא לא בכל מקרה כולל בכתובה, אלא דוקא בשטר חוב שבעצם יכול לגבות בו גם מהמטלטלין ולכן כל זמן שאין השטר לפנינו ואינו יכול לגבות בו מן המשועבדין הרי השעבוד עכשיו הוא רק על המטלטלין, ולכן ישבע שבועת התורה.

אבל בכתובה "משום דקיי"ל אפי' מיני' לא גביא אלא מקרקעי" א"כ גם כשאבד הכתובה "ואין יכול לגבות בו מן המשועבדין" עדיין נחשב לשעבוד קרקעות שהרי האשה אינה יכולה לגבות הכתובה ממקום אחר זולת קרקע, וא"כ כשישבע הבעל נמצא שהיא נשבע על שעבוד קרקעות, ולכן יפטר משבועה.

- ה -

ועד"ז נ"ל שעד"ז הוא כוונת הה"מ, דלהראב"ד אע"פ שבכל שטר חוב (כולל כתובה לאחר התקנה) הדין הוא כהרמב"ם שתלוי באם השטר לפנינו אם לא, מ"מ היינו דוקא במקרה שיכול לגבות גם מן המטלטלין, וישבע כיון ש"אינו יכול לגבות בו מן המשועבדין לאו שעבוד קרקעות מקרי".

אבל בכתובה "דקיי"ל דאפי' מיני' לא גביא" (מדינא דגמ', ורק לאחר תקנת הגאונים נגבית אף מן המטלטלין ונעשה ככל שט"ח), הרי גם כשאבד הכתובה ואינה יכולה לגבות הכתובה כלל השבועה תהי' על שעבוד קרקעות שהרי אינה יכולה לגבות בה מן המטלטלין, וקיי"ל דאין נשבעין על שעבוד קרקעות".



חיישינן לתקלה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

איתא בגמרא פסחים (לב, א): האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים . . כי מה הנאה יש לו [לכהן בה ומה הפסידו זה הרי אסור בהנאה. רש"י] . . הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה".

ופירש רש"י ד"ה תרומת תותים וענבים "משקה הן ואינן ראויין להסקה ולזלף" נמי לא כדאמרין בפ"ק (דף כ, ב) משום תקלה ובהוא נמי סבירא ליה דזר האוכלה פטור מלשלם".

ולכאורה ממה שכתב רש"י דאינן ראויין לזלף משום תקלה מובן דסבירא לי' דהיכא דאסרו חכמים, אין שווית להחפצא, ולכן פטור מלשלם דלאו מידי אפסדיה.

ויש לעיין בזה שהרי לעיל (ז, א) איתא בגמרא "המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין" והקשה רש"י "ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא" ועיין שם מה שתירץ ומה שכתבו המפרשים בביאור תירוצו².

הרי שאיסורי דרבנן שויא מידי.

ואולי מזה הוכחה למה שכתוב בשו"ת מהר"ם שי"ק חלק אורח חיים סימן ר"ח (מובא בשדי חמד מערכת כ כלל לח עיי"ש) "ונראה דתקלה סברא דאורייתא הוא ובכמה דוכתי אמרו לא אמרה תורה שלח לתקלה וכן מוכח מדברי רש"י בעבודת אלילים דף נב ע"א בד"ה מאי מזבח טעון גניזה פירש"י דהא אסור בהנאה טעון גניזה".

והיכא דאסרה תורה, לא שויא מידי, ופטור, דלאו מידי אפסדיה.

וילע"ע³.



(1) דרך זלף בין ולא בתותים.

(2) ועיין מה שכתוב במלא הרועים דף כט, א על תוס' ד"ה אין פודין את הקדשים וכו'. ולכאורה גם שם יש לדייק מרש"י ד"ה ומאן דאמר לא מעל סבר אין פודין. דסבירא ליה דנחלקו בדאורייתא. עיי"ש.
 (3) אבל ראה מ"ש בשדי חמד מערכת חית כלל צג. חיישינן לתקלה היה נראה פשוט דדבר שאסור משום חשש תקלה הוא מדרבנן וכן כתב הגאון מוהרש"ז בשולחן ערוך שלו בסימן תמה בקונטרס אחרון אות ב' דמדברי רש"י בפסחים ד' כח, ב ד"ה בעי פירור ובמסכת עבודת אלילים ד' מג, ב ד"ה וזורה לרוח מבואר דמאי דבעי פירור בחמץ ושחיקה בע"א היינו מחשש תקלה שלא יהנה מהם הישראל ואם כן לכאורה הוא מדברי סופרים. . וכו', הרי דמסתמא משמע ליה דחשש תקלה הוא מדרבנן. עיי"ש.

זרע בית עלי

הת' יעקב מאיר הכהן זרחי

תלמיד בישיבה

איתא במס' ראש השנה¹: "אמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן, מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ו]לכן נשבעתו לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה. אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. רבה ואביי מדבית עלי קאתו, רבה דעסק בתורה חי' ארבעין שנין, אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חי' שיתין שנין".

וממשיך בגמרא: "תנו רבנן, משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתין בני י"ח שנה. באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי, אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם, דכתיב ב' וכל מרבית ביתך ימותו אנשים, לכו ועסקו בתורה וחיו. הלכו ועסקו בתורה וחיו, והיו קורין אותה משפחת רבן יוחנן על שמו". ע"כ.

ולכאורה צ"ב, שהרי ע"פ מ"ש בגמ' לעיל מיני' שאביי שעסק בתורה ובגמ"ח חי כפליים מחיי רבה שעסק רק בתורה, אי"מ למה אמר להם ריב"ז לסעוק בתורה גרידא, דלכאו' עדיף הול"ל שיעסקו בתורה ובגמ"ח²?

ואשר נראה לבאר בזה, ובהקדים מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש³ בטעם הדברים למה בברכת ד' המינים משימים את הלולב כעיקר, (שמברכים "על נטילת לולב") אף שהוא כנגד האדם העוסק בתורה בלבד (ולא מזכירים את האתרוג שהוא כנגד האדם השלם בתורה ומצוות), משום שהתורה היא חכמתו של הקב"ה וע"י לימוד התורה מתאחדים באחדות גמורה עם הקב"ה. ועפ"ז מובן שהלולב הוא אכן המין העיקרי מכל הד' מינים, כיון שהוא המין המאחד את כל המינים באחדות גמורה עם אחדותו הפשוטה של הקב"ה.

וזלה"ק בשיחה: "וויבאלד, אז די מעלה מיוחדת פון לימוד התורה איז דער יחוד מיט דעם אויבערשטען וואס ווערט דורך דעם, איז דאך פארשטאנדיק, אז וואס מער א איד גיט זיך אפ מיט לערנען און פארשטיין תורה, אלץ מער ווערט ער מיוחד מיט אלקות. און דעריבער איז דער וואס איז מער אפגעגעבן צו לימוד התורה - "לולב" -

1 יח, א.

2 ודוחק לפרש שמפני שחי רבן יוחנן (שהוא תנא) קודם אביי רבה (שחיו בתחילת תקופת האמוראים) לא ידע דתורה וגמ"ח עדיף מתורה גרידא.

3 ח"ד עמוד 1160 ואילך.

”שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים”,

. . איז ער מער מיוחד מיט אלוקות ווי דער וואס איז אין סוג ”אתרוג” וואס ער איז אפגעגעבן סיי צו תורה און סיי צו מצות. ווארום וויבאלד אז ער איז איבערגעגעבן ניט בלויז צו תורה אליין (אפילו ווען די אנדער זאך איז קיום רצון עליון), איז ער דאך צייטענווייז אין דעם אופן פון צוותא וחיבור מיט אלוקות ווי דורך מצות, כנ”ל, און ניט אין דעם יחוד מיט אלוקות וואס דורך תורה). עכלה”ק.

ועל פי זה יש לתרץ למה יעץ ריב”ז להמשפחה ההיא 'לכו ועסקו בתורה', כיון שהתורה היא תכלית היחוד עם הקב”ה וכלולים בו כל המצות. (ועוד, דאין לומר שריב”ז יעצם לעסוק בתורה בלבד ולא לעסוק בגמ”ח כלל, שהרי ”כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו”⁴, אלא כוונתו היתה שלימוד התורה יהי עיקר עסקם שעי”ז יזכו לחיים ארוכים).



ספק מלוה ישנה לרש”י והסמ”ע

הת' מנחם מענדל טובנבלט

תלמיד בישיבה

איתא במכילתין¹: ”וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה? אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא. ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא . . אמר אביי חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו. (פרש”י²: ”טעמא דמתניתין לאו כדר' יוחנן דאי הוה חשיד לן אהולך ותוקף בטלית חברו חנם הוה לן חשוד אשבועה. אלא חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו על זה ומכיר בו ששכחה ויכפור בו והולך ותוקף בטליתו ונשבע שיש לו בה דמי חצי' וטלית זו שלו”). אי הכי נשקול בלא שבועה (כיון שאכן חייב הנתבע לו בחובו, אמאי הוצרכו אותו לישבע)? אלא חיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו”.

והנה הטור כתב³, וז”ל: ”מי שחשוד ליקח ממון חברו חשוד על השבועה, ודוקא

(4) יבמות קט, ב. וכמבואר בהשיחה.

(1) א.

(2) ד”ה אמר אביי.

(3) חר”מ סי' צ”ב ס”ה.

שיש עדים שלקח ממון חבריו, אבל בלא עדים א"א להיות חשוד, דשמא מלוה ישנה יש לו עליו שבשבילו תפש אותו". עכ"ל. ועד"ז פסק המבחר בשו"ע⁴. וכתב הסמ"ע⁵, וז"ל: וכתבתי בפרישה דנראה להג"י ספק מלוה ישנה על פי הגמ' דמקשה מזה אם כן היא נאמן הנתבע בלא שבועה וממ"נ אם אנו חושדין אותו דאין לו עליו מלוה ישנה ורוצה לכפר בממונא של התובע, א"כ מאי אהני בשבועה, הא אמר' החשוד על הממון חשוד גם כן על השבועה, ואם נאמר שיש בידו, א"כ ג"כ נאמינהו בלא שבועה". עיי"ש בהמשך דבריו.

היוצא לפי דברי הסמ"ע הוא, שכוונת הגמ' ב"אי הכי נשקול בלא שבועה" הוא, שממנ"פ אין לחייב את התובע בשבועה, שאם יש לו מלוה עליו א"צ שבועה בכלל, ובאם לאו, הרי החשוד אממונא חשוד נמי אשבועתא, אולם לפרש"י קושיית הגמ' הוא שבדאי טוען אמת, ויל"ע במה נחלקו⁶.

ולכאורה יש להק' על רש"י: אם רק חיישינן שיש לו מלוה ישנה וששייך שהוא משקר, מהי שאילת הגמרא "אי הכי נשקול בלא שבועה", ורש"י מפרש שברור שהוא תופס מצד שהשני חייב לו. והרי זהו רק "חיישינן" ואולי הוא משקר וא"כ למה מפרש רש"י שברור שאינו משקר. וכמו שפירש הסמ"ע?

ובפשטות י"ל שרש"י והסמ"ע אזלי בזה לשיטתייהו:

הדרישה⁷ מביא הגמרא "אביי אמר" ומביא שיטת רש"י ולאח"ז מביא גירסת הרי"ף: "אבל הרי"ף והרא"ש כתבו ז"ל אמר ר"י שבועה זו כו' ונימא מגו דחשוד כו' אמר אביי חיישינן כו' הרי דכתבו דאביי לתרוצי דברי ר"י אתי ולא לאפליגי עליה". ואח"כ מביא דברי הרא"ש, "מיהו הרא"ש שם אחר שכתב כל הרי"ף הנ"ל מסיק וכתב ז"ל מדלא הביא הרי"ף אלא דברי אביי מכלל דס"ל דאמרינן מאן דחשוד אממונא חשוד אשבועתא אף ע"ג דסוגיא דתלמודא מסיק דלא אמרינן מגו דחשוד כו' . אין נ"מ בזה דלא אשכחן לאביי מאן דחשוד אממונא בלא עדים דאמרינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו . . וכדברי הרא"ש הן דברי רבינו בקיצור לשונו".

(4) שם ס"ג.

(5) (סקי"א)

(6) ואין לומר שרש"י לומד כמו הסמ"ע ואומר: "למה חייב שבועה הרי אם הוא בא ותפס את הטלית זה בגלל שמלוה ישנה יש לו עליו או לאו דוקא ואולי הוא משקר". כי רש"י כתב בהדיבור שלאח"ז "נשקלה בלא שבועה. לגבות מלוה שלו" שיחלוקו מצד שאו הוא הבעה"ב או הוא זה שמלוה ישנה יש לו עליו. ואם הפירוש הי' שאולי הוא משקר או היו מחלקים לא מצד שזה מלוה שלו אלא בגלל שהוא חשוד על השבועה.

(7) שם.

והולך ומבאר כוונת אביי לפי זה, "ולפ"ז נראה דגם הרי"ף והרא"ש גרסי בגמרא אביי אמר כו' בל' פלוגתא אלא כיון דל"פ אלא בטעמא דלאוקימתא קמייתא בעי לומר דמאן דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא משום דשבועה חמירא ליה דנדדעזע עליה העולם ואביי אמר דא"צ לזה אלא משום דבודל אדם מספק שבועה דא"א בחזרה ואינו בודל מספק ממון דאפשר בחזרה וכדמסיק הגמרא אליבא דאביי אבל בדינא אין נ"מ בינייהו".

הרי דלפי הדרישה (הסמ"ע) לא פליג אביי על עצם דינו של ר' יוחנן, אלא שהגמ' שאלה שבועה זו למה ותיריך רבי יוחנן כדי שלא ילך כל אחד ותוקף כו', והק' בגמ' מה יועיל השבועה - הרי הוא חשוד. ועל זה אמר אביי דחיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו, ולכן אינו חשוד.

אלא דלפי זה קושייתנו במקומה עומדת. שהרי אם זהו רק "שמא" ולא דוקא יש לו מלוה ישנה עליו מה הועיל השבועה? הרי אפ"ל שהוא משקר וא"כ ה"ה חשוד אשבועתא, וממנ"פ לא תועיל השבועה, שהרי אם הוא משקר לא איכפת לי' לישבע לשקר, ואם לאו מה מוסיפה השבועה. וזהו לשון הסמ"ע שם: "א"כ מאי אהני שבועה", שהשבועה אינה מועלת כלל. כי רבי יוחנן בא לבאר תועלת השבועה ואביי בא להסביר בהמשך לרבי יוחנן מהי התועלת אם הוא חשוד. ולכן הוצרך לומר שהוא מצד "ספק" ולזה תועיל השבועה, לברר הספק, ובדיל אינש מספק שבועה וכו'.

משא"כ לדעת רש"י אביי בא לפלוג על רבי יוחנן, שרבי יוחנן נתן סיבה אחת לשבועת המשנה ואביי מחדש סיבה אחרת. ומלשון רש"י משמע שהוא נתן סיבה אחרת למשנה ביחס לסיבה של רבי יוחנן. שלפי רבי יוחנן היתה בעי' של חשוד אממונא, ואביי מוסיף סיבה אחרת "חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו" וממילא הב"ד מסתכלים על הצד הטוב שלכאורה אינו משקר ולכן אינו חשוד כלל. ואינו חשוד, ובמילא לק"מ לדבריו ממה שהוקשו לדברי רבי יוחנן.

וממשיך בגמ' דמ"מ קשה "שבועה זו למה", הרי אין סיבה לחייב שבועה כי ממנ"פ בקושטא טוען שהנתבע חייב לו ממון, או שהוא הבעה"ב של הטלית אוש השני חייב במלוה ישנה, וא"כ למה ישבע. והגם שיש מקום לומר שמשקר, מ"מ אגן אמרי' שמסתמא יש לו מלוה ישנה ולכן אינו חשוד. וא"כ עדיין אין סיבה לשבועה כי ברור שהוא תקף הטלית "כיון שיש לו עליו". וכמדויק בלשון רש"י "אמאי רמי שבועה עלי" למה ומאיזה סיבה מחייבים אותו שבועה? כי כנ"ל אביי בא לתת סיבה לשבועה דמתניתין. ואם לא מפרשים המילים של אביי עם המילה "ספק" אז אין סיבה

לשבועה⁸.

ולפי זה כל אחד אוזיל לשיטתו'.

והנה, כתב הט"ז "דשמא מלוה ישנה בסמ"ע סק"ז הגיה דשמא ספק ונ"ל דא"צ לכך דבגמ' הקשה תחלה אמאי שאמר שמשיבועין אותו נגד חבירו לא מהני שבוע' כיון שאתה חושדו לגולן בממון ומשני דשמא מ"י נמצא דאינו גולן ופריך אם כן שבועה ל"ל ומשני שמא ספק מלוה כו'. הרי לפניך דלא איצטריך התלמוד להך סברא דספק אלא לתרץ למה משביעין אצל רבינו לא קאמר כאן שהוצרך לשבועה אלא אומר דאינו חשוד ומועיל לו שבוע' ובזה די כמ"ש שמא מ"י וזהו נ"ל פשוט". והיינו ששיטת הט"ז הוא ע"ד שיטת רש"י, שהרי לפירושו שאביי בא לתת סיבה נוספת למשנה, אי לא אמרי' שהוא "ספק" או אין סיבה כנ"ל.

משא"כ רבינו (השו"ע) "לא קאמר שהוצרך לשבועה". כי בשו"ע נחת לדין חשוד לשבועה, ועל זה אומרים שאינו חשוד כי שמא מלוה ישנה יש לו עליו ולכן תפס (ואולי הוא משקר והוא רוצה לגנוב. אבל זה הענין שהוא לא חשוד, שאנחנו מסתכלים עליו שהוא בא כי יש לו מלוה ישנה. וכנ"ל בשיטת רש"י).

משא"כ לפי הסמ"ע בגמרא אביי בא בהמשך לרבי יוחנן, כדי להסביר מהי התועלת בשבועה. ואם נאמר רק "שמא מלוה ישנה" אז השבועה לא מועילה כלום שהרי אולי הוא משקר והוא חשוד אממונא כנ"ל. ובטושו"ע נאמר שאם זה רק "שמא" מלוה ישנה (בלא ספק) אז אין תועלת לשום שבועה, כי לשיטתו אביי בא לבאר התועלת בשבועה, שפשוט שאין לנו להשביעו אם אין שום תועלת בזה, וכמפורש בסמ"ע.

ולכן אף שכאן א"צ שבועה (כמו ששאל הט"ז) מ"מ אי חשדי' לי' שמשקר (שלאו דוקא שי לו מלוה ישנה עליו), אין תועלת בשבועה והא אינו יכול לישבע. ולכן צריך להגיד ל"ספק".



8 בסגנון אחר: שמא מלוה ישנה בא כדי לתת סיבה לשבועה של המשנה וממילא שאינו חשוד. ולמה אינו חשוד? כי הוא תקף מצד המלוה שלו ולא לגנוב. ועל זה שואלים שעדיין אין סיבה לשבועה כי הרגע אמרת שזה שלו.

איסור חל על איסור

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

בכריתות פ"ג מ"ה דנו בבוועל בעילה אחת שחייב עליה כמה חטאות, דאע"פ שאין איסור חל על איסור, הנה באיסור מוסיף או איסור כולל או איסור בת אחת, שפיר חל איסור על איסור. ולאחרי שצייר אופן אחד בזה, ממשיך במשנה: "וכן הבא על בת אשתו", שגם אז חייב כמה חטאות לבעילה אחת.

ופי' הרע"ב בזה (ומקורו בפיה"מ להרמב"ם, ודלא כרש"י ועוד ראשונים בכריתות שם) שמדובר בבת אשתו שהיא אחותו מאביו. ומשכחת לה כגון שיצחק אבי יעקב אנס את לאה והוליד ממנה רחל, ואח"כ נשא יעקב את לאה (אנוסת אביו, וקאי למ"ד שהוא מותר בה). נמצא רחל אחותו ובת אשתו.

ונפשי בשאלתי, דהרי ברגע שנולדה רחל הו"ל אחותו, ואיך חל ע"ז האיסור דבת אשתו כשנשא יעקב את לאה, דאין כאן לא איסור מוסיף ולא איסור כולל. ואין לומר שנשא (או קידש) יעקב את לאה ממש ברגע שילדה את רחל (או יתירה מזה, שנשא יעקב את לאה תחילה, ואח"כ אנסה יצחק והוליד ממנה רחל (והוי איסור בת אחת)), דנוסף לדוחק הכי גדול שבדבר, הרי מלשון הרע"ב (והרמב"ם) "ואחר כך נשא כו'" מוכח, דמה שנשא יעקב את לאה היה רק לאחרי שנולדה רחל.

ואולי י"ל דהנה איסור אחותו הוא בכרת, ואיסור בת אשתו הוא בשריפה. ואולי נשנית משנה זו כדעת רבי (כריתות כג, ב) ורבי יהודה (חולין ק, ב) שגם באיסור חמור אמרינן דאיסור חל על איסור. אבל לכאורה לא משמע הכי מהמשך ל' המשנה "וכן כו'", היינו שב' האופנים הם בשוה בכללות חידוש הדין. ועצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



גדר החלות דקידושי אשה

הת' מנחם מענדל מינצברג

תלמיד בישיבת תורת"ל המרכזית - 770

רבות דנו בספרי המפרשים הראשונים ואחרונים¹ אודות מהות ענינים והגדרתם של קידושי אישות².

אבוא בכאן לסכם בקצרה עכ"פ את עיקרי ותמצית הדרכים והאופנים שבוה.

לכאורה אחר העיון בדברי המפרשים השונים נראה בזה דמצינו לבאר את הגדרת החלות דקידושין בד' דרכים, ואלו הם:

(א) איסור. (ב) קניין (דין ממוני). (ג) קדושה - התייחדות. (ד) אישות.

וביאור ד' האופנים בפרטיות:

(א) **איסור**: בספר 'חידושי תורה' (להגרי"י רבינוביץ - ר' איצ'ל מפונוביז') על מסכתא קידושין (סימן א) כתב לחקור בגדר הקידושין, ובאופן הא' בחקירתו כתב לבאר גדרם, וז"ל: "וניחזי אנן דהנה באמת איכא לספק בענין הקידושין מה הן, דהנה אסרה התורה עריות הרבה וגם אשת איש בכללן, אם אופן האיסור (דאשת איש) ככל עריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד, וה"נ במה שמקדשה הוי כאמר לה תהוי אסורה לכל העולם לבד ממני, וממילא היא מיוחדת לו, ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא".

ונקודת דבריו היא דעניין חלות הקידושין הוא איסור אשר מחיל הבעל ע"י מעשה הקידושין על האשה ותו לא. ולפי"ז נמצא דאיסור אשת איש זהה בגדרו לשאר איסורי עריות, דכל עניינו הוא "איסור בלבד", ואיסור עצמי (משא"כ באם נפרש כשאר האופנים, וכדלקמן באורך).

ופעולת הקידושין לפי אופן זה היא דע"י הקידושין נפעל שינוי בדיניה של האשה

(1) בנוגע לנידון זה ולהשקו"ט בגדר הקידושין דלקמן עייני נמי (בנוסף לספרים המצויינים בפנים) אבני מילואים סימן מ"ב סק"א. פני יהושע קידושין ד, ב ד"ה גמרא ואצטריך למיכתב כו' (ועיי' ספר פלפולים מבית חיינו ח"ה עמ' 212 ביאור דבריו באורך). ז, א ד"ה וניפשטו קידושי ככולה. חידושי ר' שמעון שקאפ סימן ט. קונטרסי שיעורים קידושין שיעור א. שערי חיים סימן ב ענף ו. ועוד.

(2) בנוגע כללות הנידון שבפנים דגבי קידושי אישות יש להעיר משקו"ט כעין זה בנוגע קניית עבד עברי ואמה העבריה האם הוא דין ממון - דגדרו של העבד הוא רכוש וממון אדונו (לעניין מעשה ידיו) ותו לא, או דלמא דין אחר הוא, דהגדר דעבד אינו רק מה שהוא ממונו של אדונו כ"א דין נוסף בפ"ע - עיין חידושי הגר"ח על הש"ס מסכתא קידושין בעניין ע"ע גופו קנוי (טז, א) ובעניין אמה העבריה (יח, א) ובכ"מ, ואכ"מ.

(היינו דהשינוי הוא אך מה דינה נשתנה - דלפני הקידושין הייתה מותרת לכל העולם וכעת נאסרה, אך לא בעצם מציאותה ובגופה, היינו בהחפצא דהאשה עצמה).

(ב) קניין - ממוין: ב'חידושי תורה' שם מבאר באופן הב' בחקירתו את גדר הקידושין באופן אחר, וז"ל: ". או באמת מעשה הקידושין הוא קניין ככל הקניינים שבעולם כקרקעות וכמטלטלין, אלא דקניין הקרקעות הוא לתשמיש המיוחד להם וקניין אשה הוא לאישות שהוא תשמיש המיוחד לה, אבל באמת הוא קניין ככל הקניינים שבעולם, וממילא כיון שנקנית לו היא אסורה על כל העולם דהתורה אמרה כיון שהיא קנויה לזה שוב אין לאחר לבוא עליה".

והעולה מדבריו דגדר הקידושין לפי צד זה הוא שהבעל קונה את האשה בקניין ממוני (וכפשוטות לשון המשנה קידושין ב, א "האשה נקנית בג' דרכים"), והיינו דתוכן החלות שחל באשה ע"י מעשה הקידושין הוא שנעשת רכושו וקניינו של הבעל לעניין ולתשמיש של אישות (ולהעיר, דזה ודאי דאין גופה³ של אשה נקנה לבעל כשפחה וכד' כ"א רק ר"ל שנקנית היא לו לתשמיש אישות, וע"ד הקונה ע"ע למעשה ידיו, והקונה דקל לפירותיו וכד').

והיינו, דלפי אופן זה בגדר הקידושין נמצא דפעולת הקידושין היא לא שנעשה שינוי בחפצא ובמציאות האשה גופא (היינו בדבר הנקנה) כ"א שהשינוי הוא בבעליה של האשה דקודם הקידושין הייתה שייכת ונמצאת תחת בעלות עצמה, וכעת עם חלות הקידושין נעשתה שייכת ותחת בעלות בעלים אחר - בעלה אשר קידשה לו.

וכפי שמגדיר זאת ר' שמעון שקאפ בחידושו על מסכתא קידושין (סימן יא), ז"ל: "ונלענ"ד לחומר הנושא דסברי דבקדושין איכא באמת ב' עניינים . . וגם קניין . . דעניין קניין הוא מושכל הקניינים שאנו מציירים בכל החפצים הנקנים . . והדבר מתבאר בהבדל ההשתנות מן חלות הקניין דכל הדברים הנקנים לא נעשה שום שינוי בדבר הנקנה רק בעניין הבעלים דיצא מרשות לרשות", (וע"ע סימן יד שם), וק"ל.

ובסגנון אחר: השינוי אינו במציאות האשה עצמה (ואף לא בדינה - כהאופן הא' דלעיל) כי אם ב"מקומה" של האשה האם נמצאת ברשות ובעלות עצמה או שנמצאת ברשות אחר.

ולפי אופן זה נמצא דגדר ואופן האיסור דאשת איש אינו ככל שאר איסורי עריות, דאיסורי עריות הינם איסורים עצמים, היינו שישנם מצ"ע, משא"כ איסור זה אשר חל

3) ועיי' לשון הרשב"א בחידושו קידושין ו, ב - הובא באבני מילואים ובחידושי ר' שמעון שקאפ שבהערה הקודמת, ועיי' בספר פלפולים מבית חיינו ח"ה עמ' 210 הערה 3 (ולהעיר דמדברי האב"מ והגרש"ש לא משמע הכי), וק"ל.

באשה ע"י קידושיה אינו קיים מצד עצמו, כ"א רק שמשתלשל ונמשך הוא מהמציאות הקניינית, והימצאותו היא מחמת זיקת ושייכות האשה לבעלה, ולא מצ"ע (וע"ד ובדוגמת איסורי גניבה וגזילה אשר האיסור ליטול חפץ השייך לבעלים מסויים ישנו מחמת שייכות החפץ לאותו הבעלים ולא בעצם). דהנה איכא ב' סוגי איסורים - איסורים עצמיים אשר ישנם מצד עצמם (וכמו איסורי עריות, מאכלות אסורות וכד'), ואיסורים אשר ישנם רק מצד איזה סיבה ועניין צדדי, ולפי אופן זה איסור אשת איש שייך לסוג הב', וק"ל.

(ג) קדושה - התייחדות: בחידושי ר' שמעון שקאפ (שם, סימן יא) כתב לחדש דאיכא גדר נוסף בקידושי אשה - דין התייחדות, וז"ל: "ונלענ"ד לחומר הנושא . . . דבקידושין איכא באמת שני עניינים התייחדות וגם קניין. והם שני עניינים במושכל . ועניין התייחדות הוא עניין אחר שהוא עניין קדושה ופרישות שהוא עניין הקדש בקדושת קרבנות המיוחד לתשמיש גבוה, וכמו שכתב תוס' ב, ב ד"ה דאסר לה אכו"ע כהקדש דאם יאמר אדם טלית זו מיוחדת לי לא מהני. והדבר מתבאר בהבדל ההשתנות מן חלות הקניין (דכל דברים הנקנים לא נעשה שום שינוי בין בדבר הנקנה רק בעניין הבעלים דיצא מרשות לרשות) ובקדושת הגוף ובקדושי אשה נעשה שינוי בדבר הנקנה שנתייחד הדבר להשתמשות מיוחדת כו".

והיינו דרוצה הגר"ש שקאפ לחדש דחלות הקידושין הוא כעין חלות דקדושת קרבנות⁴. דהנה אדם המקדיש גוף בהמתו תוכן פעולתו בבהמה הוא שמייעדה ומייחדה לתשמיש של הקרבה ע"ג מזבח. ועד"ז - רוצה הגר"ש שקאפ לחדש - הוא הגדר דקידושי אשה, דחלות ופעולת הקידושין הוא שמייעד ומייחד הבעל את אשתו אליו לתשמיש מיוחד דאישות [ובעניין זה ב' פרטים: (א) מה דהאשה נעשית מיוחדת לבעלה. (ב) ובדרך ממילא נעשית מופרשת משאר כל העולם].

ומוסיף הגר"ש שקאפ להגדיר בגדר חלות זו, דבחלות זו דיחוד הנה פעולת החלות היא שנעשה שינוי בגוף ובמציאות האשה עצמה, ובשונה מקניין דהתם השינוי הוא בבעליה של האשה (כדלעיל) הכא השינוי הוא בהחפצא דהאשה גופא (ולא רק בדיניה של האשה כהאופן הא' דאיסור כ"א אף בגוף מציאותה).

ביאור הדבר: עניין זה יובן ע"ד משל, מכילי כקדירה וכד' אשר צורתו כצורת כלי קיבול. והנה השימוש אשר משתמש בו בעליו ואשר אליו ייעודו של כלי זה הוא

4 בפרטיות הנה יש להעיר דבדין קדושת הגוף דקרבנות מצינו כמה גדרים: (א) דין קניין, היינו דין ממוני, דבהקדשת בהמה לגבוה הרי שיצאת הבהמה מבעליה ונעשית ממון גבוה. (ב) דין התייחדות כמובא בפנים (שהוא השתנות בגוף הדבר). (ג) דין איסור. ועיי' בפנ"י (ז, א - המצויין לעיל בהערה הקודמת) ובחידושי ר' שמעון שקאפ בהמשך דבריו, ועוד.

לבישול אוכלים וכה"ג. והיינו שתוכנו וגדרו של כלי זה הוא כלי בישול, וזהו תוכן וגדר מציאותו. והנה לימים נמלך בעלי הכלי הלזה והחליט לעשותו ולייעדו שיהיה כמו שרפרף וכסא לשיבה עליו, ונטלוהו בעליו והפכוהו ע"ג שוליו והחלו משתמשים בו לשיבה - הנה מכעת הרי שהפך להיות אותו הקדירה מציאות אחרת - מציאות של כיסא, והוא איננו קדירה יותר.

ובפרטיות יותר: השינוי שנעשה בהכלי ע"י הפיכתו לכסא אמנם איננו שינוי בגשמיות חומר הכלי ובממשו, דלא שינה בעליו את צורתו ונשאר כלי הלזה בצורתו הקודמת - עם דפנות סביב וחלל באמצע, אך עם זאת השתנה פרט ודבר בגוף מציאות הכלי עצמו, ובעניין תוכנו וגדרו של הכלי, דעד כעת היה הכלי מיועד ומיוחד לתשמיש של בישול ושמירת דברים - היינו דהיה 'שמו' ועניינו קדירה, ואילו כעת אחר שייעדו בעליו לשיבה והפכו על פניו לא נקרא עוד בשם 'קדירה' ואי"ז עניינו וגדרו כ"א שנקרא בשם ובתואר אחר ועניינו אחר, דמכעת הוא 'כיסא'.

והנה כדוגמת המשל הזה הוא בעניינו בנוגע דין התייחדות שבקדושת קרבן וקידושין, דהנה כאשר מקדיש ומייעד אדם בהמתו להקרבה ע"ג מזבח נפעל שינוי במציאות הבהמה עצמה, דמכעת היא איננה "בהמה" עוד אשר מיועדת לענייני חולין כעבודת האדמה ולאכילת הדיוט, כי אם "קרבן" - היינו בהמה אשר מיועדת ומיוחדת לאכילת גבוה - אכילת מזבח. ואומנם אין השינוי בחומר ובגשמיות הבהמה, אבל זהו שינוי בעצם מציאותה דכעת מיועדת היא לעניין פלוני ונעשה זה תוכנה.

ועד"ז הוא בקידושי אשה, דבמעשה הקידושין מייעד הבעל את האשה אליו ונעשית היא אשתו. דכנ"ל זהו שינוי במציאותה של האשה עצמה.

[ובפרטיות כלולים בזה ב' פרטים כנ"ל - (א) מה שהדבר מתייחד ומיועד לעניין פלוני - בהקדש לאכילת מזבח ובקידושין לבעלה. וזהו עיקר הקידושין ועיקר פעולת הבעל בהאשה - שמייחדה אליו. (ב) עי"ז בדרך ממילא נעשה הדבר מופרש משאר הדברים - בהקדש מופרשת הבהמה משאר ענייני חולין, ובקידושין נעשית האשה מופרשת משאר העולם מצד ייחודה לבעלה.

והיינו דבשונה מהאופן הראשון בגדר הקידושין ד"איסור" אשר שם עיקר פעולת הקידושין היא הפרשת האשה מכל העולם (היינו החלת האיסור בה) ומזה בדרך ממילא בא העניין מה דהאשה נעשית מיוחדת לבעלה (וכלשונו של ה'חידושי תורה' - "אם אופן האיסור (דאשת איש) ככל עריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד . . וממילא היא מיוחדת לו, ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא", והיינו דהעיקר הוא מעשה ההפרשה והאיסור על כל העולם, וממילא היא נעשית מיוחדת לבעלה), הכא הנה לפי אופן זה דהתייחדות העיקר הוא מעשה הייחוד שמתייחדת האשה

לבעלה, ומזה ממילא נעשה הפרישות, וק"ל].

נמצאנו למדים דהחידוש באופן זה על שאר האופנים הקודמים בעניין השינוי והפעולה שנפעלה ע"י הקידושין הוא דלא רק שנשתנה "מקומה" של האשה (כבאופן ד"קניין") מצד שינוי בעליה, וגם לא רק שנשתנה "דין" האשה, כ"א שנשתנה מציאותה עצמה וגדרה, ובלשונו של ר' שמעון שקאפ: "ובקדושת הגוף ובקדושי אשה נעשה שינוי בדבר הנקנה שנתייחד הדבר להשתמשות מיוחדת".

(ד) בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לפ' ויחי (עמ' 243) מחדש הרבי אופן נוסף בביאור גדר חלות הקידושין, וזלה"ק:

"בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם בריש הל' אישות "קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא . . מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וממשיך: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום . . וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בי"ד".

"וי"ל, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו . . הנקראין קידושין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל עניין "ליקוחין" הללו. שהרי עניין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכוחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה שהאדם קונה "אותה תחילה . . ואחר כך תהיה לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואיה בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו".

ועיי' שם דמבאר עפי"ז הא דלא מצינו (בפש"ש"מ) אצל האבות שקידשו נשותיהם קודם הנישואין, ואדרבא משמע להדיא בכמה דוכתי דלא קידשו נשותיהן (עיי"ש ובהערה 34) על אף שקיימו האבות כל התורה כולה קודם שנשתנה, דזהו לפי שקיום האבות את המצות קודם נתינתן זהו דוקא במצות כאלו שגם קודם מ"ת יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, ורק שלא היה הציווי על כך אבל מציאותן היה, "משא"כ מצוות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי - אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת".

ועיי' נמי לקו"ש חל"ט שיחה לפ' תצא ס"ב (עמ' 31). ועיי"ש הנפקותא שמביא,

דעפ"י גדר זה בקידושין י"ל ד"ב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקניינים לשם אירוסין וכו' - לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנויה כמו לפני מעשה הקניין ממש", (ואומנם מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז משמע דמעשהו זה פעל חלות מסויימת ורק שחיוב מיתה ליכא וככותבו: "אין ב"נ חייב על אשת חבירו . . מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה", דמלשון זו גופא שאומר (רק) ד"אין חייבין עליה" משמע דלכתחילה אסור, ולכאורה מזה מובן דנפעל איזה חלות, אחרת אין מובן מדוע אסור לכתחילה - הנה עיי' הערה 14 שם שמבאר בזה דבאמת אי"ז משום "שכבר חל עליה שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להינשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל", ואכ"מ).

ולכאורה משמעות הדברים היא דחלות הקידושין אינו פעולה שנפעלת בשייכות לאשה - בשינוי מציאונה, דינה או "מקומה" (בעליה), דזה אינו, דגדר עניין האישות אינו כאחד מג' האופנים דלעיל דאיסור, קניין ("שהרי עניין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם"), או התייחדות, כי אם, דעניינם הוא מה ד"האיש והאשה חיים ביחד", היינו הקשר האישותי שנפעל ביניהם במציאות ובפועל, עניין הבא לידי ביטוי בעצם הימצאותם יחד זה עם זה.

וזהו עניינו של המושג "אישות" ו"נישואין", דבשונה מהאופנים דלעיל אשר לפיהם הצטייר גדר ה"אישות" כחלות כלשהו והדומה - עניין אשר ביכולתו של מעשה צדדי כמעשה קניין קידושין לפעלו ע"י ומכחו, הנה לפי אופן זה מציאות ה"אישות" לא שייך כלל שיפעל מצד איזה עשייה צדדית כמין זו, דהאישות, קרי, העובדה והמציאות ד"חיים ביחד" נפעלת אך ורק ע"י שיחיו הבעל והאשה יחד בפועל, ואיך שייך שמעשה קניין שהוא מעשה נבדל וצדדי שאינו פועל קירוב פיזי זה בין הבעל והאשה יפעל "אישות".

ולכן הנה קודם מ"ת לא היה שייך כלל המושג דאירוסין, דכנ"ל עניין האישות יכול להיפעל אך ורק ע"י מעשה של קירוב בפועל בין הבעל והאשה, היינו מעשה ד"מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו", ואין שייך דמעשה של נתינת כסף או שטר יפעל עניין זה שתעשה ותחשב האשה ל"אשת איש".

ורק אחר מ"ת דאז נאסרו בני' לבעול נשותיהן קודם משקידשום, הו אז התחדש מציאות הקידושין, דמכח איסור (וציווי על הקידושין) זה נמצא דמעשה הקידושין עצמו פועל "אישות", דהלא מעשה הקידושין מתיר ומאפשר את ההתקרבות בין הבעל והאשה וא"כ נמצא דהוא פועל אישות דהוא הפועל והמאפשר את מציאות זו שיוכלו האיש והאשה לחיות ביחד, דנמצא אשר הוא מעין תחילת הכנסת האשה לרשות ובית הבעל, ובלשון כ"ק אדמו"ר: "שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כו".

וזהו גם הטעם לכך שאצל בני נח אין כלל מציאות ומשמעות למעשה קיחה וקידושין, דהא הם לא נצטוו לקדש נשותיהן, דנמצא אשר אף קודם הקידושין לא הייתה שום מניעה מהיכנסות האשה לבית בעלה, וא"כ הרי שלא פעלו הקידושין מאומה.

וזהו הנפק"מ בין האופן הדי' שמחדש רבינו ושאר ג' האופנים, דלשאר האופנים הרי שכל החידוש דמ"ת אינו אלא בנוגע לציויי והחיוב על הקידושין, אבל עצם מציאות הקידושין היתה גם⁵ קודם⁶, משא"כ לפי אופן זה הרי שהחידוש שנתחדש במ"ת אינו רק בנוגע לחיוב "שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם בנוגע עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואיה בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו".

* * *

הנהגה לכאורה יש לחלק את ד' דרכים הנ"ל בביאור עניין הקידושין לב' חלוקות כלליות - (א) דין. (ב) מציאות.

הנהגה לפי ב' האופנים הראשונים דלעיל דאיסור וקניין נמצא דמהות עניין הקידושין הוא דין וחלות תורנית אשר פועל הבעל ע"י קידושו, משא"כ לפי ב' הדרכים האחרות דהתייחדות וד'אישות" דלפיהם נמצא דעניין הקידושין אינו חלות

(5) ובאמת י"ל דלפי ג' האופנים הראשונים הנה בן נח שעשה באשתו מעשה קידושין פעל במעשהו זה איזה חלות מסויים ויש שם "אשת איש" על אשתו, ורק ש"אין ב"נ חייב על אשת חברו . . מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה", והיינו דחיוב עונשין ליכא, אבל הלא מלשון זו גופא שאומר (רק) ד"אין חייבין עליה" משמע דלכתחילה אסור, וכפי שמדייק כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ט כדלעיל, ולפי אופנים אלה י"ל דטעם האיסור הוא מפני זה גופא - משום שחל עליה שם אשת איש, וא"צ לבוא לביאור כ"ק אדמו"ר שם דהאיסור הוא מדין אונאה וגזל, ודו"ק.

(6) דלפי שאר הג' אופנים הרי שחלות הקידושין ישנה אף קודם משבאים הבעל והאשה לחיות יחד. דבאם עניין הקידושין הוא איסור והפרשה הרי שעניין זה היה אף קודם מ"ת דגם קודם היכנסות האשה לבית בעלה שייך לפעול בה איסור והפרשה מכל העולם, וחלות זו אינה קשורה ותלויה במציאות ד'מכניסה לתוך ביתו ובעולה כינו לבין עצמו". ועד"ז באם זהו גדר קניין שנקנית האשה לבעלה דאף עניין זה שייך קודם משבאים לחיות יחד, דעניין זה (היינו הקניין) נעשה ע"י מעשה הקניין - מעשה קניין דקידושין דכסף ושטר כו', ופשוט שהימצאות האשה תחת בעלות הבעל והיקנותה לו אינה תלויה בהימצאותה ברשותו, היינו במקומו (בביתו), דאחר שנקנית לבעלה הנה זה שנמצאת במקום אחר לא גורע מאומה מהקניין. ועד"ז באם נפרש כהאופן דהתייחדות, הלא עניין הייחוד של דבר כלשהו לעניין ולתשמיש פלוני יתכן גם קודם בוא ההשתמשות בו לאותו העניין אשר אליו יועד בפועל, דעניין התייחדותו לעניין פלוני הוא עניין בפ"ע, ואף באם לא יבוא השימוש בו בפועל לעולם הרי הוא עכ"פ מיוחד לדבר זה.

דינית כי אם עניין שנמשך מכח ה"מציאות" והשינוי אשר נעשה וקורה במציאות ובפועל - לאופן דהתייחדות הרי שהאדם כאשר מקדש האשה מייחדה ומיעדה אליו והשינוי אשר נפעל בה שינוי מציאותי הוא, ועד"ז לפי דרכו של רבינו הרי שעניין האישות הוא המציאות בפועל מה ד"האיש והאשה חיים יחד", וק"ל.



נאמנות בעל המקח לומר למי מכר

הת' מנחם מענדל פרידמאן

תלמוד בישיבה

- א -

גרסינן במס' קידושין¹ 'נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי, בד"א בזמן שמקחו בידו אבל אין מקחו בידו אינו נאמן, (ומקשה הגמ') וניחזי זוזי ממאן נקט, לא צריכא דנקט מתרוייהו ואמר חד מדעתאי וחד בע"כ ולא ידיע הי מדעתו והי לא מדעתו" עכ"ל. ויעויין בפרש"י שם.

ובביאור דברי רש"י (ליישב קושיית התוס'²) כתב הר"ן (אחרי שהביא דברי רש"י): "דהכי קאמר כשם שהאמינו חי', מפני שברוב הפעמים א"א בלאו הכי. והאמינו ג"כ דיין בזמן שבעלי דינין עומדין לפניו אע"ג דליכא מגו, משום דזמנין טובא דליכא סהדי, להימניה נמי למוכר אפילו בזמן שאין מקחו בידו מהאי טעמא. . דכיון דמתרוייהו שקל זוזי לא דכיר שפיר ממאן מדעתיה וממאן בע"כ, אבל היכא דלא שקיל זוזי אלא מחד הכי נמי דמהימן אע"פ שאין מקחו בידו, ומיהו מסתברא דדוקא כשהלוקחין עומדין לפניו אבל הלכו להם אינו נאמן כדאמרינן בדיין בסמוך. זו היא שיטת רש"י ז"ל ויש כאן שיטות אחרות" עכ"ל.

ביאור הדברים: לשיטת רש"י אם מקחו בידו נאמן המוכר אפילו אם נקט זוזי משניהם, אבל אם אין מקחו בידו נאמן רק אם נקט זוזי מחד אבל אם נקט משניהם אינו נאמן, וחדש בזה הר"ן דלשיטת רש"י אפילו אי נקט זוזי מחד מינייהו, מ"מ, אם אין מקחו בידו נאמן רק אם עדיין עומדים הלוקחין לפניו, ואם לאו, אינו נאמן.

1 עג, ב.

2 שם ד"ה בד"א

- ב -

והנה בקצוה"ח³ הקשה ב' קושיות על דברי הר"ן: א) גרסינן בריש ב"מ⁴ ". . רישא במציאה וסיפא במקח וממכר . . ולחזי זוזי ממאן נקט, לא צריכא . . " עיין שם, ובפשטות איירי במקרה שכבר הלכו הלוקחין מלפני המוכר (שהרי נמצאים כבר בב"ד), וא"כ אי"מ מהו קושיית הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט", הרי לדברי הר"ן אפילו באם נקט זוזי מחד מינייהו אין המוכר נאמן להגיד למי מכר אם כבר הלכו מלפניו. ועוד, (ב) לא משמע הכי מלשון רש"י, שהרי רש"י כתב⁵ "ואע"ג דמסיים בד"א שמקחו בידו אבל אין מקחו בידו אינו נאמן שלא נתן לב לדבר כל כך להיות זכור כו', הא אוקימנא התם בנקט זוזי מתרווייהו כו' כיון דלא עלי' לאסהודי לא דק להיות נזכר משהלכו לפניו הי' מדעתו והי' בע"כ, אבל היכא דלא קבל דמים אלא מחד מדכר דכיר", עיי"ש. וממש"כ רש"י דבנקט זוזי מתרווייהו לא דק להיות נזכר משהלכו מלפניו, משמע דהיכא דנקט זוזי מחד נאמן אפי' משהלכו מלפניו. ונשאר הקצוה"ח בצ"ע.

וכן העיר הקצוה"ח על דברי המגיד משנה⁶ שביאר דברי רש"י כמ"ש הר"ן, וז"ל: "ויש מי שפירש (כוונתו להר"ן) קושי' . . דאפילו בזמן שאין מקחו בידו ליהמני' כל זמן שהלוקח שם דהוה לי' כעין דיינן שנאמן לומר לזה זכיתי ולזה לא זכיתי כל זמן שבעלי דינין עומדין לפניו". עיין שם.

- ג -

והנה, ביישוב דברי הר"ן כתב הב"ח⁷ דאין כוונתו לומר שכ"ה שיטת רש"י אלא דיש מי שפירש כן ע"פ שיטת רש"י, וכתב שכ"מ גם מדברי הרב המגיד⁸, עיין שם. אולם (מלבד שעדיין אינה מתורצת קושייתו הראשונה דקצוה"ח), לכאורה צ"ע, דמלשון הר"ן "זו היא שיטת רש"י ז"ל" משמע דכ"ה שיטת רש"י, ולא שיש מי שפירש ע"פ שיטת רש"י. ומה שכתב דכן משמע מדברי המגיד משנה, הנה לכאורה כוונתו למה שכתב (שם) "ויש מי שפירש", דמשמע שיש מי שפירש ע"פ שיטת רש"י, אולם לכאורה אין לזה שום משמעות דשפיר יש לפרש כוונתו ב"ויש מי שפירש" – דהיינו

(3) סי' רכב סק"א.

(4) ב, א ואילך.

(5) שם בד"ה ולחזי זוזי.

(6) הל' מכירה פ"כ ה"ד.

(7) חר"מ סי' רכב סק"א ד"ה אכן.

(8) שם.

הר"ן בשי' רש"י בקידושין (שם), וצ"ע.

- ד -

והנה, כתב בבית הלוי⁹ ביישוב דברי הר"ן, דכוונת קושיית הגמ' 'ולחזי זוזי ממאן נקט' היינו שהמוכר יהא נאמן כעד אחד, דאם לקח המוכר הכסף משניהם אינו נאמן אפילו כע"א, אבל אם נקט זוזי מחד מיניהו אם עדיין עומדין לפניו יהא נאמן כבי תרי, ואם כבר הלכו מלפניו יהא נאמן כעד אחד. וזוהי כוונת הגמ' 'ולחזי זוזי ממאן נקט', דנהי דאינו נאמן כשנים כשהלכו מלפניו, אבל מ"מ נאמן כע"א. אבל במקרה דנקט זוזי מתרוייהו אינו נאמן אפי' כע"א, דמסתמא דלא דכיר¹⁰. ועפ"ז מתורצות ב' הקושיות שהקשה הקצוה"ח, דגם לרש"י אם נקט זוזי מתרי אינו נאמן אפילו כע"א משהלכו מלפניו, אולם אם נקט זוזי מחד מיניהו, אף אם הלכו מלפניו יהא נאמן כעד אחד.

היוצא מדברי הבית הלוי: דרש"י סובר כר"ת¹¹ דעד אחד המסייע פוטר משבועה (ודלא כמבואר בשו"ת וחי' הגרעק"א¹² שכתב להוכיח לשיטת רש"י שאין ע"א המסייע פוטר משבועה), אולם בזה חלוק שיטת רש"י משיטת ר"ת, דלר"ת נאמן אפילו בנקט זוזי מתרוייהו, משא"כ לרש"י אינו נאמן אא"כ נקט זוזי מחד מיניהו גרידא.

איברא דיעויין בבית הלוי שם דלבסוף חזר בו, מהא דאיתא בתוספתא¹³ שכשאין מקחו בידו הוי ככל אדם, ומשמע שאפילו בדנקט זוזי מתרוייהו הרי הוא כע"א. ונשאר בצ"ע בדברי הר"ן. ועוד יש לעיין בדברי הביה"ל, דיעויין באבן האזול¹⁴ שהביא דבריו והקשה: "דבאמת אינו מיושב לומר דכונת רש"י לפרש דיה' נאמן כמו עד אחד משום דעד מסייע פוטר משבועה, דא"כ לא הי' לרש"י לסתום אלא לפרש באיזה כח נאמינו ואיזה תועלת יהי' אם נאמינו בעד א', דהא לא אשכחן בשום דוכתא חוץ מזו הסוגיא דע"א פוטר משבועה, ואינו דבר פשוט, ובודאי הי' לרש"י לפרש, עכ"ל, עיי"ש¹⁵.

(9) ח"ג סי' לד אות ג.

(10) עייג"כ מאירי ב"מ ב, ב. תוס ר"י הזקן קידושין שם.

(11) בתוד"ה ולחזי זוזי ובקידושין שם.

(12) סי' כה.

(13) הובא ברי"ף בב"מ.

(14) הלכות מכירה שם.

(15) ובתירוצו של אבן האזול ליישב הר"ן רבו המקשים. עיין בהערות לקצוה"ח (מהדורה חדשה)

להגרי"מ דזימיטרובסקי שליט"א בהוספות למלואי חושן לסי' רכב הערה 209 (ע' תתסד). ואכמ"ל.

- ה -

שוב ראיתי בספר רווחא שמעתא (עמ"ס ב"מ¹⁶) שכתב ליישב קושייתו השני' דהקצוה"ח, ובהקדם, דיש לחקור ביסוד דינא ד"יחלוקין" במשנתנו, האם הוי מכח טענתם ומדין ממון המוטל בספק חולקין, או הוי חלוקת ודאי ומכח היות שניהם מוחזקין. ומבאר שם, דאי נימא שהחלוקה הוי חלוקת ספק, הרי גם אם הלוקחין הלכו מלפני המוכר לא ישתנה שום דבר וטענתם ישאר כטענת "לי מכר ואני נתתי ממון", וא"כ נאמן המוכר גם אם הלכו הלוקחות מלפניו משום דהוה אותו דין ואותה נאמנות, משא"כ אי נימא דהחלוקה הוי חלוקת ודאי ומכח היות שניהם מוחזקין, אז לא שייך שיהי' נאמן משהלכו מלפניו דהרי אין דנין בטענתם כלל אלא מכח חזקת שניהם, וא"כ נסתלק המוכר לגמרי ואינו נאמן, עיין שם.

ועפ"ז מיישב דברי הר"ן, שהרי בסוגייתנו מדמי לי' לסומכוס ומוכח דהוה חלוקת ספק ומכח טענת ברי שלהם ושפיר נאמן בעל המקח גם משהלכו מלפניו משום דהוי אותו דין ואותה נאמנות, משא"כ במס' קידושין פירש הר"ן בדברי רש"י דהחלוקה היא מדין חלוקת ודאי שע"כ לא שייך שיהא נאמן משהלכו מלפניו, עכת"ד.

אולם, לפענ"ד נראה, דלכאו' הוי דוחק קצת לחלק ולומר שפי' הר"ן שיטת רש"י בקידושין באופן א' ובמכילתין באו"א, דלבד זאת שאין שום רמז לזה בקידושין, הרי הר"ן בא לבאר ולהעמיד דברי רש"י בשיטתו בכל המקרים ולא מסתבר לבאר בשיטת רש"י בב' אופנים חלוקים לגמרי.

- ו -

ויתכן לומר בזה בס"ד, שמ"ש הר"ן "זו היא שיטת רש"י ז"ל", לא קאי על מש"כ לפניו, כ"א אלפני פניו, בטעם נאמנות המוכר, שהוא ע"ד נאמנות חי'. ומ"ש תיכף לפניו הוא שיטתו הפרטית דהר"ן.

ונראה להביא ראי' שכ"ה דרכו של הר"ן בכתיבת פירושו, ובהקדם, דגרסינן במס' פסחים¹⁷ "המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק . . . עיי"ש. ובר"ן¹⁸ מבאר: "כלומר דאי איתי' למשכיר קמן לא נפקא לן מיני' מידי דאפילו נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתי' למשכיר קמן שיילינן לי' ולא סמכינן אחזקה דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררין . . . ומיהו אי איתי' למשכיר קמן שיילינן לי' וכדכתיבנא, וכן פסק הרמב"ם ז"ל

16 להג"ר יצחק סאלאוויצ'יק שליט"א נכד הגרי"ז ז"ל.

17 ד, א.

18 שם.

בפ"ב מהל' חמץ ומצה¹⁹. עכ"ל.

ולפום ריהטא הי' נראה מדברי הר"ן שגם הרמב"ם פוסק שאם המשכיר לפנינו חייבים לשאול אותו ולברר שאכן הבית בדוק.

אולם יעויין ברמב"ם שם שפסק: "המשכיר בית סתם בי"ד הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לשאול²⁰", ואי"מ מש"כ הר"ן שגם להרמב"ם צריך לשאול²¹.

וביישוב דברי הר"ן כתב בס' מעשה רוקח (וכ"ה בס' דרך המלך) שכוונת הר"ן לומר להרמב"ם פסק כמו שכתב לפני זה, דהבית בחזקת בדוק. אבל הפרט דאם המשכיר בפנינו צריכים לברר ולשאול אותו אינו מדברי הרמב"ם. היינו, שכוונת הר"ן הוא שכן פסק הרמב"ם לענין חזקתו בדוק אולם הדין שצריכים לברר ולשאול את המשכיר אם הוא בפנינו הוא שיטתו הפרטית דהר"ן.

וע"פ הנ"ל (שכ"ה דרכו של הר"ן בכתבת פירושו) יש לומר עד"ז בנדו"ד, שמש"כ הר"ן "זו היא שיטת רש"י ז"ל" כוונתו (כעין הנ"ל) לכל מה שביאר בשי" רש"י לפני זה, אולם הך דינא, דאפילו בנקט זווי מחד מינייהו אין המוכר נאמן אא"כ הלוקחין עומדין לפניו הוא שיטתו הפרטית של הר"ן ולא שיטת רש"י, ומתורץ לפי"ז שפיר קושייתו השני' של הקצוה"ח, ודו"ק.

ולפי"ז עולה דלא כהמגיד משנה, דלדבריו הר"ן פי' כן בשיטת רש"י, אולם להנתבאר כאן, דברי הר"ן רק מבארים שיטת רש"י בתחילת דבריו, אולם שיטתו בענין "עומדין לפניו דוקא" הוי שיטתו הפרטית כנ"ל.

- ז -

והנה, בקושייתו הא' דהקצוה"ח נ"ל, ובהקדם, דהנה הקשה הרי"ף²² בהא דאיתא בגמ' "דנקט מתרווייהו מחד מדעת' ומחד בע"כ ולא ידענא מי הוא מדעת' ומי הוא בע"כ", דלכאורה הרי אם נקט זווי משניהם, ואין מקחו בידו, מה מועלת ידיעת המוכר, הרי גם אם יודע אינו נאמן²³. ולכן כתב הרי"ף דעכצ"ל דמדובר שמקחו בידו, ורישא דמתניתין (דאיירי במציאה) מדובר כשהטלית נמצא בידי בעלי הדין, וסיפא דמתניתין

(19) הי"ז.

(20) כ"ה הגירסא ברוב הכת"י.

(21) וגם להנהו דגרסי "ואינו צריך לבדוק" עצ"ע למה השמיט הרמב"ם הדין שצריך לשאול אם המשכיר בפנינו, ומשמע דלשיטת הרמב"ם אינו צריך לשאול.

(22) ב"מ א, ב.

(23) ברש"י (ד"ה לא צריכא) גרס "ולא ידעין", היינו שב"ד אינו יודע, ובוה מתורצת קושיית הרי"ף.

(דאיירי במקח וממכר) מדובר כשהטלית עדיין ביד המוכר. ולכן שפיר גרסי' "ולא ידענא" (ולרש"י גם הסיפא איירי כשהטלית ביד הלוקחין ולא המוכר), דאם יודע המוכר, נאמן.

[ועיין ברא"ש שהקשה עליו דדוחק גדול הוא לחלק שרישא דמתניתין מיירי שהטלית ביד בעלי הדין ובסיפא ביד המוכר. ובצל"ח²⁴ מיישב דברי הרי"ף, שאם מדובר דאין מקחו בידו הרי לא שייך שעדיין יורה היתר לעצמו, דכיון שהוא כבר ברשות הלוקח לא שייך "חבראי דמי קא יהיב ואנא דמי קא יהיבנא", ודוקא בשאין המקח ברשות הלוקח (אלא ביד המוכר) שייך שיורה היתר לעצמו, יעויין שם, וכ"כ כמה מהאחרונים].

ועפ"ז קושיית הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט" מיירי שהמקח ביד המוכר וא"כ אפילו אם אין הלוקחין עומדים לפניו מ"מ נאמן כיון שמקחו בידו. ויש לומר שכן למד הר"ן ג"כ. ומתורץ לפי"ז קושייתו הא' דהקצוה"ח (ואף שמבואר בחידושי הגרעק"א שמש"כ הרי"ף שמדובר בשמקחו בידו הוא רק למסקנת הסוגיא, אולם בתחילת דברי הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט" עדיין חשבנו שהטלית ביד הלוקחין, מ"מ אפשר לומר שלאחר שמצאנו שהרי"ף לומד למסקנא שמקחו בידו, ילמוד הר"ן כן בתחילת הסוגיא). ודו"ק.

- ח -

וקצת רא"י אפשר להביא לכך שהר"ן לומד כמו הרי"ף, דהנה, בדברי הרי"ף שסובר שבסיפא דמתניתין מיירי שמקחו בידו אי"מ²⁵, מאי שנא מ"ההיא ארבא" דאמרינן²⁶ כל דאלימ גבר, דכמו שאינם מוחזקין שם עד"ז אינם מוחזקין הכא (שהרי הטלית ביד המוכר). ובספר תורת חיים מתרץ דמכיון שהמוכר תופס הטלית עבור ב' הלוקחין, נחשבים כמוחזקים, ע"ד מנה שלישי (וכמ"ש התוס' שם) שמה שהנפקד תופס פועל שיהי' כאלו הוא בחזקת שניהם, עיי"ש.

אולם לכאו"י י"ל באו"א, ובהקדם, דידוע המחלוקת בין רש"י ותוס' אם חולקין במקרה שא' מן התופסין ודאי משקר, דלשיטת רש"י (והריב"ם בב"ב) הוי דינא דיהא מונח²⁷. משא"כ לשי' התוס'²⁸ חולקין. ועוד נחלקו, דלשיטת רש"י ועוד ראשונים לאו

(24) מהדו"ת ב, ב ד"ה ולחזי זוזי.

(25) וכמ"ש התוס' ב, א ד"ה ויחלוקו.

(26) ב"ב לד, ב.

(27) וכמ"ש רש"י בדף ב, א ד"ה במקח וממכר, בנוגע למקרה שטענו שניהם 'אני ארגתי', שא' מהם ודאי משקר.

(28) ב, ב ד"ה אי תנא.

דוקא אוחזין²⁹ אלא כל זמן שעכ"פ אין א' מהם ודאי רמאי חולקין, משא"כ להתוס' אם אין אוחזין, אין דינא דיחלוקו.

ולפי"ז י"ל דהרי"ף למד כהני ראשונים (רש"י וריב"ם) הסוברים דדינא דיחלוקו הוא אפילו באם אינם מוחזקין, ומה שדין "ההוא ארבא" הוא דכל דאלים גבר, היינו משום דודאי א' מהם משקר וכמ"ש התוס' בב"ב שם, ולכן חולקין אף שמקחו בידו, כיון דאין כאן ודאי רמאי. ועיין בר"ן שכתב ג"כ כהני ראשונים דאם ודאי רמאי, ששניהם טענו "אני ארגתי" (אפילו מוחזקין) יהא מונח, וא"כ הר"ן והרי"ף בשיטה אחת אזלי כשיטת רש"י וריב"ם, וא"כ שפיר מסתבר לומר שהר"ן ילמד כמו הרי"ף שמדובר כאן שמקחו בידו, ודו"ק.

היוצא מדברינו דמתורצות שפיר ב' הקושיות שהקשה הקצוה"ח על הר"ן ז"ל ונתבאר שדברי הר"ן קאי על שיטתו הפרטית (ולא בשי' רש"י), וביארנו בזה שהר"ן סבירא לי' כשי' הרי"ף וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.



כפירה בפקדון בסוגיית ההוא רעיא

הג"ל

- א -

גרסינן במסכתין¹: "ההוא רעיא דהוו מסרי לי' כל יומא חיותא בסהדי, יומא חד מסרו לי' בלא סהדי, לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם, אתי סהדי אסהידו בי' דאכל תרתי מינייהו, א"ר זירא אם איתא לדר' חייא קמייטא משתבע אשארא". ע"כ.

והקשה המהר"ם שי"ף² (והריטב"א³) וז"ל: "לפרש"י בהגוזל דבפקדון מעיז ומעיז ואפילו כופר הכל חייב אי אפשר להלום סוגיא זו בהך עובדא, דהיאך תלוי בר' חייא? וצ"ל דהך אזלא אליבא דרמב"ח דבעי הודאה במקצת", עיי"ש.

ביאור קושיתו: גרסינן בב"ק⁴: "ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר"י, הטוען טענת גנב

(29) ראה נחל"ד ונצי"ב.

(1) ב"מ ה, א.

(2) ד"ה ההוא רעיא.

(3) שם.

(4) קו, ב.

בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת, מאי טעמא, דאמר קרא⁵ כי הוא זה. ופליגא דרב חייא בר יוסף, דאמר רב חייא בר יוסף, עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב . . חזקה אין אדם מעיז מעיז פניו בעל חובו . . וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי אבל גבי פקדון מעיז ומעיז, עיי"ש.

ופרש"י⁶ בטעם החילוק בין מלוה ופקדון, דדוקא במלוה אין אדם מעיז פניו כיון שעשה לו טובה, אבל בפקדון "דאין כאן טובה" מעיז ומעיז. וממשיך⁷, "הלכך אפי' כפר בכולי' רמיא רחמנא שבועה עלי", עיי"ש.

ונמצינו למדים לשיטת רש"י, שרק במקרה שעשה התובע טובה להנתבע אינו מתחצף להעיז, ולכן, בפקדון ש"אין כאן טובה", יתחייב בשבועה בכל מקרה, אפי' בשכופר בכל (הן אם טען להד"מ, והן אם טען שכבר החזיר הכל), כיון שמ"מ יכול להעיז פניו.

ועפ"ז הקשה המהר"ם שי"ף, דלכאורה, לשיטת רש"י שבפקדון גם כופר בכל מתחייב בשבועה, אי"מ למה הוצרכה הגמ' להגיע לדינו של ר' חייא לחייב הרועה, הרי בלא"ה יתחייב בשבועה כיון ש"אין כאן טובה" עבורו, דומיא דפקדון? ותירץ, דסוגיין בשיטת רמב"ח אול, שאינו מחייב כופר בכל בשבועה אפי' בפקדון, כדאיתא בב"ק שם.

אולם לכאורה אי"מ, דמנין לו להמהר"ם שיף לחדש דסוגיין אול בשיטת רמב"ח. וע"כ נ"ל לבאר בזה באופן שיתפרשו הדברים בפשטות וקושיא מעיקרא ליתא, כדלקמן.

עוד ראיתי מיישבים⁸ קושית המהר"ם שי"ף, שהרועה דומה למלוה (שעשה לו טובה) שהרי מסתמא רועה בשכר, ולכן אינו יכול להעיז ואם העיז וכפר בכל נאמן.

אולם, לבסוף חזרו בהם, שהרי אי אמרי' הכי הרי גם שומר שכר יהי' דומה למלוה (שעשה לו טובה), וזה בודאי אינו, שהרי כתב רש"י שם דלמ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן, אין הפסוק ד"כי הוא זה" מדבר על השומרים כלל, רק במלוה גרידא, וא"כ עכצ"ל שהעובד בשכר לאו קבלת תודה יחשב, וה"נ אפ"ל שהרועה דומה למלוה, עיי"ש.

(5) משפטים כב, ח.

(6) ד"ה אבל בפקדון.

(7) ד"ה מעיז ומעיז.

(8) יד של שלמה. בני סמיכי.

- ב -

ונראה לומר בזה, דלכאורה י"ל דקושיא מעיקרא ליתא, ובהקדם, דביישוב דברי רש"י מקושיות התוס', שהוכיח שגם כופר הכל בפקדון פטור משבועה, כתב הפנ"י, דלעולם אפי' לרש"י כופר הכל בפקדון אינו מתחייב בשבועה אף שבפקדון "אין כאן טובה" ויכול להעיז. והיינו משום שאין לנו מקור לחייבו בשבועה, שהרי לא מצינו בתורה אלא ג' שבועות, במודה במקצת, עד א', ושומר הטוען נגנבה או נאנסה, ומסכרא גרידא א"א לחדש עוד מקרה של שבועת התורה, וכוונת רש"י היא שחייב שבועה בפקדון בטענת נגנבה או נאנסה, שבהם מפורש שנשבעין שבועת התורה, שבזה עוסקת הגמ' התם, משא"כ אם כפר בכל או שטען החזרתי לך יפטר משבועה כיון שחבירו מכיר בשקר, וכשיטת התוס' שם, עי"ש אריכות דבריו הנפלאים (ועייג"כ מ"ש התומים בזה¹⁰).

ועפ"ז יש ליישב קושית המהר"ם שי"ף (והריטב"א), דכיון דאיירי במקרה שהרועה טוען להד"מ הרי אפילו לשיטת רש"י יפטר משבועה, ולכן הוצרך ר' זירא למימר שדוקא אי אמרי' שהלכה כר"ח קמייתא יתחייב בשבועה. ודו"ק.



(9) ד"ה עירוב פרשיות.

(10) כללי מיגו סקי"א.

חסידות

- שפתי ישנים -

מילואים לספר "לקוטים באורים" על התניא

הגה"ח ר' אברהם צבי הירש ברודנא ע"ה

מח"ס "לקוטים באורים", "קיצור תניא" ועוד

הגה"ח ר' אברהם צבי הירש ברודנא נולד בערך בשנת תר"י לאביו הר"ר משה בעיר דווינסק, לטביא. בצעירותו למד בישיבות ליטא וישיבת וואלאזין, והנצי"ב כתב עליו המלצה "שיהי' גדול בישראל".

נסע לאדמו"ר הצמח-צדק וזכה לשמוע ממנו דא"ח. אח"כ נסע לכ"ק בניו ונכדיו, ואף הי' בקשרי מכתבים עם כ"ק אדמו"ר הריי"ץ.

למד תניא גם אצל הרה"ח ר' יהושע יאנעווער, ומביא כמה ביאורים ממנו בספרו.

בשנת תרנ"ג נתמנה לרב דקהל החסידים דעיר קופישאק (פלך קובנה), ובשנת תרס"ב נתמנה לרב בברעזין (פלך קובנה). בשנות המלחמה גירשו מליטא את כל היהודים ונסע להתישב במאסקווא, שם כיהן כרב לקהל החסידים.

בשנת תרפ"ב עלה לאה"ק והדפיס את ספרו "לקוטים באורים" על התניא. בשנת תרפ"ד הדפיס את ספרו קיצור תניא. ב' הספרים נדפסו מחדש בכרך א' ע"י מכון אהלי שם.

בסוף ספרו קיצור תניא הדפיס עמוד של מילואים לספרו "לקוטים באורים". מלבד ספרים אלו הדפיס כו"כ ספרים: ברכת אברהם (ג"כ, תרנ"ט-תרע"ג. ולדברי המחבר "ברובם יבוארו דברי שו"ע אדמו"ר ודברי צמח צדק לאדמו"ר נבג"מ). חיי משה (תרפ"ג). מגני אברהם (תרפ"ז). חסד לאברהם (ד"כ, תרפ"ח-תרצ"ג).

נלב"ע בשנת תרצ"ו, ומקום מנוחתו בהר הזיתים.

הרשימה דלהלן נעתקה מגליון התניא שלו, שכתב עליו כמה הערות אשר רובם נכללו במילואים שבקיצור תניא אך איזה מהם לא הספיק להדפיסם מצד איזה סיבה.

הרשימה נדפסה בזה – בפרסום ראשון – ע"י מערכת RebbeDrive.

אגה"ת פ"ט. כמ"ש ואשים דברי בפיך.. ודברי אשר שמתני בפיך. יתבאר עפ"י מה ששמעתי איתא בכת"י דרוש ד"ה ראה אנכי כו'¹ הסבר עפ"י מה דאיתא בשם הה"מ נ"ע עה"פ כי תשמע בקול ה' אלוקיך יעו"ש.

אגה"ק פ"א. למע' עד א"ק ולמטה עד א"ת. ע"פ שהובא בסידור לקו"ת הג'

פירושים על אנת הוא חדא ולא בחושבן, פירוש הג' מהבעש"ט שאין שייך כלל מעלה ומטה וחילוקי מדריג' שהוא לבדו הוא ומעלה ומטה שווין לפניו. עפי"ז הפירוש מזה למע' עד א"ק כו' היינו שהמע' איננו מעלה ומטה איננו מטה. וכן שמעתי בהדרושים ששמעתי מפי האדמו"ר.

שם פ"ב. קטנתי. הסבר ע"ז בס' פ"ה [=פירוש התניא]² ודברי הס' הנ"ל אפשר לבאר עפי" מש"כ בכת"י המפורסם בשם "וידעת" הגדול³ באות י"ב בענין כי א-ל דעות ה'.



(2) ביאורים לחינוך קטן (בהוצאת מכון אהלי שם ע' צו): ובין מדריגה למדריגה טרם שיגיע למדריגה עליונה ממנה הוא בבחי' נפילה ממדריגה הראשונה כו' ואינה נקראת נפילה אלא לגבי מדריגתו הראשונה יבואר זה ביותר עפי" מ"ש בספר פלח הרמון פ' וישלח ד"ה קטונתי (דף צ"א ע"ג) ד"ה וביאור הדברים כו' אך הענין יובן בהקדם שבכל עלי' ממדריגה למדריגה הגבוהה צריך להיות ביטול והפשטה ממדריגה הראשונה לגמרי כו' עד ובחינה זאת נקראת מדבר דקדושה יעו"ש. ועפי" מה דאיתא בש"ס אשתומם כשעה חדא. ועפי" ההסבר על זה בדרוש וידעת הגדול כת"י אות י"ב על הפס' כי אל דיעות ה'. ולכן בסתם אדם שאינו במדריגת צדיק איתא בחלק א' (פרק כ"ח) אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות וכדאיתא במגן אבות פ' בא (ד"ה וככה, על הפס' ואכלתם אותו בחפזון) שיכול לישאר בבחינת גופל ח"ו.

(3) הוא קונטרס המתחיל "וידעת היום, "מהרה"ח הר"ר מנחם טובי" מפיראטין (חסיד אדמו"ר הצ"צ, והיה כותב ביאורים עמוקים בדרך חב"ד, וראה אודותו בס' בית רבי ח"ג כזו, א. קונט" "אדמו"ר הצ"צ ותנועת ההשכלה" עמוד 33. ספר השיחות תש"ה עמוד 15. במ"מ בסה"מ תרמ"א עמוד שנ". פרדס חב"ד "חוברת 4 עמוד 97, וחוברת 5 עמוד 97). מאמר זה נמצא בכתבי-יד ולא נדפס עדיין, ושם בפ"ב באמצע הפרק: "ולחבין בתוספת ביאור ענין הרושם שהוא מקור היולי לכל הבא אחריו שהכל מאתו נמצאו והוא הנק' בשם יש האמיתי וכמ"ש בד"ה מזמור לתודה שבחי' יש האמיתי הוא מקורא דכולא וכל זה מפני שהוא חומר היולי לצורת אין האמיתי, והענין הוא דהנה ידוע במ"ש כי א-ל דיעות הוי' שהוא בחי' ב' דיעות דעת עליו מיש לאין ודעת תחתון מאין ליש ונתבאר בד"ה תפול עליהם אימתה כו' שזהו מדריגות שתים שהן ארבע כו' דהיינו ב' מדריגות בבחי' היש הוא הנק' יש האמיתי ויש הגבולי כמשי"ת, וב' מדריגות בבחי' אין שהוא הנק' בחי' אין האמיתי, ואין שאינו מושג שהוא אין של היש בלבד ואינו בחי' אמיתית האין כו'. ומאריך שם בכל זה. הערת הרב אליהו מטוסוב.

הערות קצרות בד"ה הבאים ישרש תשמ"ח

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד, אה"ק

- א -

בהמאמר¹ מביא כ"ק אדמו"ר דברי הצ"צ עה"פ הבאים ישרש יעקב, שמביא ב' פירושים, פי' התיב"ע דקאי על הגאולה, ופירוש ב' מדילי', שישרש יעקב קאי על מצוות מעשיות, שפועלים ביעקב (הנשמה למטה) השרשה (גילוי שרשה) שיתגלה לע"ל. ומקשר בהמאמר שם ב' הפירושים יחד.

וממשיך² שאדה"ז בתורה אור מבאר בהפסוק באו"א, שישרש יעקב קאי על זריעת והשרשת המצוות ביעקב (שנקראים ארץ חפץ), "ועי"ז יהי' לע"ל הצמיחה, יציץ ופרח". ו'הבאים' קאי על בנ"י שהם הבאים בגלות במצרים, שהוא הכנה, שע"י נעשו בנ"י ארץ חפץ ביצי"מ בכלל, ובעיקר במ"ת, וקאי ג"כ על בנ"י בכל הגלויות עד לגלות זה האחרון³.

וממשיך ומבאר הטעם למה הצ"צ לא הביא פירוש אדה"ז, והיינו משום שלפי פירוש אדה"ז הפסוק קאי בעיקר על תומ"צ הנעשים בזמן הגלות, ואילו לפי פירוש הצ"צ: "הגילויים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתנו הוא במעשינו ועבודתנו שבכל הזמנים" ולא רק בזמן הגלות, "וישרש יעקב (להביאור בדרוש זה) קאי על קיום המצוות שבכל הזמנים", גם ובעיקר שבזמן הבית, כדלקמן.

וממשיך⁴ לבאר ההבדל בין ענין המצוות שנעשית בזמן הגלות וענין המצוות שנעשית בזמן הבית:

ש"בהמעלה שבקיום המצוות על לימוד התורה – שני ענינים": א) "שההמשכה שע"י קיום המצוות היא נעלית יותר מההמשכה שע"י לימוד התורה", וב) "זה שבקיום המצוות ישנה המעלה דאתהפכא חשוכא לנהורא".

וההבדל בין ב' ענינים אלו: "שההמשכה שע"י קיום המצוות הוא בזמן הבית יותר מבזמן הגלות כי ההמשכה שע"י מעשה המצוות היא (בעיקר) כשהעשייה היא בביטול

(1) סה"מ מלוקט ח"ד ע' קכה.

(2) ס"ב.

(3) ושם, שבזה יש יתרון שהבאים וישרש הם ענין אחד ובאותו זמן.

(4) ס"ג.

. . וענין הביטול הוא בעיקר בזמן הבית . . לכן ההמשכה שע"י קיום המצוות בזמן הבית היתה המשכה נעלית יותר", ואילו "הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא שע"י קיום המצוות הוא בעיקר בזמן הגלות".

וממשיך⁵, ו"לע"ל יהי' הגילוי דשני הענינים הנ"ל שבקיום המצוות, גילוי המשכה שע"י קיום המצוות עצמה, וגילוי המשכה שע"י הבירור והאתהפכא שנעשה ע"י המצוה . . והגילוי דאור זה שיהי' לעתיד (יתרון האור הבא מן החושך) תלוי (בעיקר) במעשינו ועבודתינו שבזמן הגלות, וזה שלע"ל יהי' הגילוי דאוא"ס שבהמצוות עצמם תלוי (בעיקר) במעשינו ועבודתנו שבזמן הבית".

וממשיך (בהקטע שלאח"ז) בענין מה "שגם הגילוי דהמצוות עצמם תלוי במעשינו ועבודתנו עכשיו", ומקשה, ש"הגם שגם לע"ל יהי' קיום המצוות, ואדרבה . . המשכה שע"י קיום המצוות אז תהי' בתכלית השלימות" (כנראה כוונתו בשאלתו, דא"כ לאיזה צורך צריכים את קיום המצוות והמשכה שעל ידם עכשיו), וע"ז עונה ומחדש, ש"בכדי שלע"ל תהי' שלימות המשכה דהמצוות הוא ע"י קדימת המשכה דהמצוות כמו שהוא עכשיו" (ומביא שזהו ע"ד שהמצוות דהאבות היו הכנה להמצוות שלאחר מ"ת), ומסיים "ויש לומר שגם ענין זה הוא בעיקר ע"י העבודה שבזמן הבית, כי בזמן הבית האדם והעולם היו בדרגא נעלית יותר מבזמן הגלות", כמו המצוות דלע"ל, "ולכן זה שהמצוות דעכשיו הם הכנה להמצוות דלע"ל הוא בעיקר בהמצוות שבזמן הבית".

ע"כ תוכן המאמר עד אות ה'.

- ב -

ולכאורה צ"ע בהקטע האחרון, שמבאר מדוע ההכנה לקיום המצוות דלע"ל הוא בעיקר בהמצוות שבזמן הבית, מפני שבזמן הבית היו האנשים והעולם בדרגא נעלית יותר, בדוגמת המצוות דלע"ל, והרי לעיל באות ג' כשדיבר במעלת המצוות שבזמן הבית על המצוות שבזמן הגלות מביא הסבר אחר (שהוא מפני שבזמן הבית היה הביטול יותר, ועיקר המשכה שע"י המצוות הוא כשהמצוות הם בביטול, כנ"ל), ומדוע מביא כאן טעם חדש?

ועוד צ"ע, שהרי בסעי' ד' אומר בפשטות דהמשכה שע"י המצוות עצמם (שהגילוי מזה יהי' לע"ל) נעשית בעיקר ע"י העבודה שבזמן הבית, ואילו כאן (בהקטע האחרון הנ"ל) כותב "ויש לומר שגם ענין זה הוא בעיקר ע"י העבודה שבזמן הבית" אף שגם זה מדובר בענין המשכה שע"י המצוות - ומה מחדש כאן, הרי כבר נתבאר

לעיל מיני?

ונראה ליישב בזה:

כי בהגילוי דלע"ל שע"י קיום המצוות עכשיו ב' ענינים: א) גילוי ההמשכה שע"י קיום המצוות דעכשיו (וזהו בעיקר בהמצוות שבזמן הבית, כי ע"י הביטול שהי' אז יהי' עיקר ההמשכה שע"י קיום המצוות), וע"ז שואל כאן (בהקטע האחרון) דלכאורה לאיזה צורך צריכים לע"ל להמשכה דהמצוות דעכשיו, הרי גם לע"ל יהי' קיום המצוות (ואדרבה, בתכלית השלימות) וא"כ יהי' ההמשכה דהמצוות דאז (לע"ל)?

וע"ז באה המענה - שיש ענין נוסף בהגילוי דלע"ל שע"י קיום המצוות עכשיו, שגם הגילוי דהמצוות שלע"ל שיהיו בתכלית השלימות הוא ע"י קדימת ההמשכה דהמצוות כמו שהוא עכשיו", ובעיקר ע"י העבודה שבזמן הבית.

ולכן לצורך זה, מביא את הדמיון בין המצוות שבזמן הבית להמצוות דלע"ל, והדמיון הוא שבשניהם (האדם המקיים את המצוה והדבר גשמי שבו נעשית המצוה) הם בדרגא נעלית, ולכן המצוות שבזמן הבית דוקא הם בעיקר הכנה לקיום המצוות בשלימות לע"ל.

ובזה מיושבים ב' השאלות דלעיל.

- ג -

ולהעיר, דמהשאלה הנ"ל בהקטע האחרון נראה (לכאורה), שאף שלע"ל יהיה גם גילוי ההמשכה מהמצוות דעכשיו, מ"מ לא יהי' כ"כ לצורך, כי הרי יהי' הגילוי מהמצוות דלע"ל עצמם, שהם יהיו נעלים יותר (ורק שבזכות ההמשכה שע"י קיום המצוות עכשיו תהי' ההמשכה שע"י קיום המצוות לע"ל).

וצ"ל, שמ"מ גם גילוי ההמשכה דהמצוות דעכשיו הוא ענין גדול, ויתגלה לעתיד, אלא שאז יהיה גם הגילוי דהמצוות שלעתיד שעל ידם תהי' המשכה נעלית יותר.

- ד -

וממשיך בהמאמר בסעי' ה' לבאר השייכות והקשר דשני הענינים בהמצוות עכשיו עם הגילויים שנעשים ע"י לע"ל, שבזה חלוקים ב' הענינים שבמצוות:

דבענין הא' (ההמשכה שע"י המצוות), "הרי גם ענינה של (העבודה ו)ההמשכה עכשיו הוא שיהיה לע"ל הגילוי שלה" - היינו שענינה של המשכה היא להימשך ולהתגלות בעולם, ובענין הב' (הבירור שע"י המצוות), "הרי העבודה עכשיו והגילוי דלעתיד שיהי' עי"ז (ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ) הם שני ענינים" שעוסק לברר

את החושך – כמו שהוא קיים במציאות לבררו גופא, ועי"ז לע"ל יהיה "ואת רוח הטומא אעביר" – שיתבטל מן העולם.

ובהמשך לזה (בהקטע שלאח"ז) מבאר מדוע בהמאמר של הצ"צ "אינו מביא הפירוש (הב') שהבאים קאי על הירידה בגלות. . כי מזה שקיום המצוות עכשיו נק' בכתוב בשם השרשה. . מוכח שהענין בקיום המצוות שבפסוק זה הוא ההמשכה שע"י המצוה (הפירוש הא'), ולא הבירור שנעשה על ידה" (הפירוש הב').

ע"כ מתוכן אות ה' בהמאמר.

- ה -

ולכאורה צ"ע, שהרי באות ב' אומר, שמ"ש במאמר הצ"צ הפירוש הא' בשרש, הוא מפני "כי זה שהגילויים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתנו הוא במעשינו ועבודתנו שבכל הזמנים" לא רק בזמן הגלות, "וישרש יעקב (להביאור בדרוש זה) קאי על קיום המצוות שבכל הזמנים", (ולכן מביא פירוש זה בשרש), כנ"ל, ואילו כאן מפרש הסבר אחר, ואינו כותב אפילו שזהו ביאור נוסף, כ"א כותב "ועפ"ז יובן". וצע"ק⁶.



תענוג בעבודה דקבלת עול

הת' מרדכי הרץ

תלמיד בישיבה

בד"ה ארבעה ראשי שנים תשל"ה¹ מבאר כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק:

"ויש לומר דע"י שהמצוות נמשכות מהתורה, וגם זה שקיום המצוות צ"ל בדרך עבודת עבד הוא לפי שהתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו', עי"ז נמשך מעין התענוג דתורה גם בעבודה דקבלת עול (עבודת עבד) שבקיום המצוות. וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו, דזה שגם עבד פשוט [שעבודתו היא מצד עול האדון המוטל עליו]

(6) הערת המערכת: צע"ק בהערות, שהרי בהתחלת המאמר לא ביאר ענין מאמר הצ"צ, אלא כתב הנקודה שרוצה לדבר גם ובעיקר בהמצוות של זמן הבית, אבל אין שם לא ביאור ולא הכרח למה לפרש כן בהפסוק. ורק בהמשך המאמר (בסעיפים ג-ד) מבאר נקודה זו גופא - ענין ומעלת המצוות של זמן הבית. וע"פ ביאור זה מסיים בסעיף ה' שיש גם הכרח בלשון הפסוק ללמוד כן. וא"כ אין כאן שני ביאורים, אלא ביאור אחד עם כמה פרטים. ופשוט.

(1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' קעג ואילך.

משתדל שהמלאכה שעושה תהי' לנוי ולתפארת לאדונו, הוא לפי שגם עבד הפשוט יש לו תענוג בהעבודה, אלא שהתענוג דעבד הפשוט הוא [לא מצד ענינו ומציאותו של העבד, אלא אדרבה] מצד הביטול שלו, דלהיות שאינו מציאות לעצמו לכן התענוג של האדון הוא התענוג שלו.

ועד"ו הוא בעבודת ה', שבהעבודה דקבלת עול יש גם ענין התענוג, אלא שהתענוג הוא התענוג דלמעלה. ויש לומר, דזה שגם בהעבודה דקב"ע יש ענין התענוג, הוא לפי שגם העבודה דקב"ע נמשכת מהתורה, שהתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם גו"ו. עכלה"ק.

ולכאורה צ"ע מה לא הספיק בביאור בתרס"ו שגם לעבד פשוט יש תענוג בעבודתו, שמתענג בתענוג האדון, שלכן הוצרך לבאר שהמצות נמשכות מהתורה. ועוד, כיון שמדובר לכאורה בשני ביאורים שונים מדוע מביא הביאור של תרס"ו באמרו שהוא ע"ד הביאור דידן?

ונ"ל בזה, שיש חילוק בין העבודה בקב"ע לעבודת העבד פשוט. דבעבד פשוט ההדגשה היא שאינו מציאות לעצמו וכל מציאותו היא רק העבודות ולכן אפשר שיתענג בתענוג האדון. משא"כ בעבודה בקבלת עול הרי האדם הוא מציאות לעצמו (וכמבואר בכל המשך המאמר שמצוות הן ציווי לאדם, פי' "שמצד הרצון דמצוות צריך האדם להיות מציאות" וא"כ אין ההסבר דתרס"ו שייך לכאן, כיון שהאדם הוא מציאות. ולכן מבאר רבינו שהטעם לכך שבעבודה דקבלת עול יש תענוג הוא "לפי שגם העבודה דקב"ע נמשכת מהתורה".

ומה שמביא רבינו את המבואר בתרס"ו, ואומר שהוא ע"ד הביאור דנן, הוא רק לענין זה שגם באופן שאין לו תענוג מצד עצמו, עדיין יכול להיות לו תענוג. אמנם, בעבד פשוט הוא מצד שאינו מציאות לעצמו וכל תענוגו ומציאותו הוא דהאדון, משא"כ בעבודה דקבלת עול הוא מצד שהתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם.



פקוח נפש דוחה שבת כדוגמא להתכללות שבמצוות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

במאמר דש"פ נח תרס"ה¹ מבאר עניין ההתכללות במדות דז"א, ומביא כמה דוגמאות לזה, ובהמשך הענין² מביא דוגמא על זה ממעשה המצוות שהם כנגד רמ"ח אברין דז"א, שגם במצוות רואים אנו עניין ההתכללות, ולא עוד אלא שמצוות שהן בבחי' רגל כוללות בתוכן גם מצוות שבבחינת ראש.

והיסוד לדבר הוא מהביאור בחסידות על הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהוא משום שהמצוה שמקיים כוללת בתוכה גם המצוה שנפטר ממנה.

ועל פרט זה מביא, שגם מצוה שהיא במדרגה פחותה כוללת בעצמה מצוה שהיא במדרגה עליונה יותר, שלכן ר' יצחק ור' יהודה לא קראו קריאת שמע משום שהיו עוסקים במצוות הכנסת כלה, "ואף דמצות הכנסת כלה היא לכאורה למטה במדרגה במצות ק"ש, ומ"מ היא כוללת גם מצות ק"ש".

ושוב מביא עוד כמה דוגמאות כיצד מצוה אחת דוחה מצוה אחרת, גם מצוה עליונה הימנה.

אחת הדוגמאות שמביא היא "כמו פיקוח נפש דוחה שבת, ואפילו נפש הרשע, וכמאמר חלל עליו שבת אחת כו".

משמעות הדברים, שהצלת נפש מישראל (עכ"פ נפש של אדם רשע) היא מצוה שהיא במדרגה פחותה ממצוות שמירת שבת.

ולכאורה הדבר צ"ע, דיסוד זה שפקוח נפש דוחה שבת (וכל התורה כולה), מבואר בכ"מ בחסידות שהוא ביטוי לזה שישאל קדמו אפילו לתורה - ואין לך מעלה גבוהה מהצלת נפשות, ואילו כאן משמע שזו מצוה פחותה ממצוות שמירת שבת? גם צ"ב מדוע מביא מארז"ל "חלל עליו שבת אחת כו", והרי זהו רק אחד מהלימודים על יסוד זה דפקו"נ דוחה שבת?

ואולי הכוונה דהיא הנותנת, דהא פשיטא שיש מעלה גדולה בהצלת נפש מישראל, ומאי דקמ"ל הכא הוא שהצלה זו שיש בה מעשה של חילול הרי מעשה זה עצמו מקיים

(1) בהמשך ראש השנה תרס"ה.

(2) עמוד צג במהדורה החדשה.

את השבת, היינו שכאן רואים שבחילול השבת לשם פיקוח נפש מקיימים מצות שבת, והרי זו דוגמא לעניין זה שהמצוה דהצלה תוך חילול שבת כוללת קיום מצוות שבת.

ועצ"ע בזה.



חידוש יש מאין בעולמות בי"ע

הרב יקותיאל ליפא פלדמן

משפיע בישיבה

- א -

במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א מבאר כ"ק אדמו"ר ששלימות כוחותיו ית' (ומשמע דענין עיקרי בזה השלימות - הוא בכוחו להוות יש מאין), מתגלים בעולם האצילות ולא בעולמות התחתונים, כי לא רק עולמות בי"ע, אלא גם עולמות העליונים הם מציאות, והתהוותם הוא בדרך התחדשות יש מאין, ואדרבא בעולמות בי"ע הכוחות הם בהתעלמות, ובפרט בעוה"ז התחתון.

ועפ"ז מוכיח שאאפ"ל שהתהוות העולמות היא בשביל גלות שלימות כחותיו, ואדרבה ענין זה מתגלה בעולמות העליונים יותר מבעולמות התחתונים, וא"כ צריך להבין מפני מה נבראו עולמות התחתונים? ולכן צ"ל שיש טעם עמוק יותר להתהוות "שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" - בתחתונים דוקא, כמבואר בארוכה בדא"ח.

והיינו, שבהתהוות עולמות בי"ע אינה מתגלה חידוש בענין יש מאין, דאם נאמר שבבי"ע מתגלה הכח דיש מאין יותר מבאצי', הנה מצד זה, הטעם דשלימות כוחותיו מחייב לא רק עולם האצילות אלא גם עולמות בי"ע, ויצא שתפול ההוכחה והטעם דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

ונמצא, שעל יסוד זה - שאין חידוש בענין התהוות יש מאין למטה בעולמות בי"ע - עומד ההכרח להענין הכי עקרי בדא"ח - ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

והנה במאמר הנ"ל מביא בהערה 28: "להעיר שהענין דיש מאין שבהתהוות בי"ע

הוא יותר מהענין דיש מאין שבהתהוות האצילות¹. ועפ"ז השלימות דעילוי כחותיו הוא דוקא ע"י התהוות הנבראים". וא"כ יש בזה – בגילוי שלימות כחותיו – מעלה בהתהוות עולמות התחתונים?

ומתרץ כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "אבל ראה ספה"מ להצ"צ (קלד, א וילך), דשם משמע דענין יש מאין בנבראים שאינו בנאצלים הוא שהנבראים נראים ליש – וחדוש זה (שהנברא נראה ליש) הוא אדרבא מצד התעלמות הכח, כדלקמן בפנים".

נמצא שיש כאן ג' שלבים: א) בפנים השיחה שמשוה ענין יש מאין בעולמות התחתונים לעולמות העליונים. ב) קושיית ההערה שיש ענין ביש מאין שמתגלה למטה יותר מבעולמות העליונים. ג) ובהתירוצ' מוסיף ביאור והדגשה בענין הנ"ל ביש מאין, שעפ"י יתורץ – שמ"מ ענין זה לא ישלול ההכרח בהביאור בהתהוות העולמות "שנתאוה הקב"ה וכו'".

- ב -

ולבאר זה – דמצד א' הענין דיש מאין שוה בבריאה כמו באצילות כנ"ל שלב א), ומצד שני הם שונים אחד מהשני, שלב ב) – יש להביא דוגמא ע"פ הידוע בענין המצוות, שיש בהם ב' ענינים:

א) "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ודבר זה הוא בכל המצוות בשוה, דכולם שווים מצד היותם רצון ה' ובהם ועל ידם נהיים מחוברים לה' – מצוה מלשון צוותא וחיבור עם ה'.

ב) התוכן הפרטי שבכל מצוה, שבזה אין אחת דומה לחברתה.

ועד"ז י"ל בענין יש מאין, דכלול בו ב' ענינים:

א) הפלאות כח הא"ס להוות דבר חדש, דבזה מתבטא שלימות כחותיו. ובזה אין שום חילוק בין אצילות לבי"ע, והם שווים ממש.

ב) שהנבראים נראים ליש (כדברי כ"ק אדמו"ר בהערה), ודבר זה לא נמצא בעולם האצילות אלא רק בעולמות בי"ע.

ולכך מביא שאלתו בניחותא (כנ"ל בהערה – "להעיר וכו'"), כי אין זה באמת קושיא חזקה, אלא זהו רק הערה שיש עוד ענין ביש מאין שאינו נוגע לכאן, שכשמבינים הענין בזה – ממילא מובן למה אינו נוגע להמבואר כאן.

1) ואולי יש לקשר זה עם הלשון הידוע (מובא בהיום יום) "התהוות הגשמיות מרוחניות אין לך יש מאין גדול מזה".

- ג -

והנה, זה שבענין הא' ביש מאין מתבטא שלימות כחותיו בשוה - מובן בפשטות מסברא, ובכמה אופנים:

(א) פשוט ומובן ממארוז"ל "לא בעמל ברא הקב"ה את עולמו", ובלשון החסידות "דלא זו היא גדולת הא"ס מה שהוא מהוה עולמות". היינו, שבשניהם אין מתבטא מכחו כמו שהוא בעצמותו כלל - ובוהם שווים, וא"כ, באמת לגביהם בשווה ממש. וק"ל.

(ב) אפילו בהגדרים הקיימים אצל בני אדם - דלאדם חזק יותר יש כח לזרוק אבן במרחק גדול יותר, מובן שלגבי לא תופס מקום כלל החילוק בין עשר אמות לט"ו אמות, כי הרי הוא יכול לזרוק במרחק גדול יותר מזה.

(ג) והעיקר, דאף שאין אנו יודעים ומכירים בענין בריאה יש מאין כ"א בידיעת השלילה, ואין לנו שום מושג בה בעצמה, מ"מ, אילו היינו יודעים ענין והיאך מהווים דבר חדש, היינו יודעים ומכירים שזהו בהשוואה מוחלטת, דהרי אמיתית ענין יש מאין זהו מאין ממש, ולגבי אין ממש לא משנה איזה סוג יש בא ממנו ושניהם הם חידוש גמור.

(היינו, שהנ"ל א) אינו רק "לגבינו", אלא ההסברא בהנ"ל הוא, שבעצם הבנת ענין יש מאין - מובן שבאמת לא מתבטא כלל ממנו בהנברא, דאל"כ כבר אין זה יש מאין.

- ד -

ובענין הב' ביש מאין, ובלשון כ"ק אדמו"ר: "ענין יש מאין בנבראים שאינו בנאצלים הוא שהנבראים נראים ליש - וחידוש זה (שהנברא נראה ליש) הוא אדרבא מצד התעלמות הכח, כדלקמן בפנים".

דלכאורה היה אפשר לבאר זה:

שהקושיא היא, שזה שנראה ליש הוא באמת חידוש, שיכול להוות - ומ"מ להעלים על עצמו, ועפ"ז לכאורה אפ"ל ליש כאן גילוי שלימות כחותיו בהתהוות היש?²

וע"זהסביר כ"ק אדמו"ר שכח וחידוש זה מתבטא דוקא בהתעלמות הכח, והרי הע"ח מדבר על גילוי שלימות כחותיו.

(2) והיינו מ"ש בפ"ד דשהיה"א. משא"כ בפ"ג מדובר בהתגלות הכח להוות, עיי"ש. וראה לקמן בפנים.

אבל אאפ"ל כן, שהרי:

א) אדרבה, גילוי הוא לכל לראש לגביו ית', אז אפילו אם אין זה נראה לנו אבל לגביו ית' זהו חידוש, ולכאורה א"כ עדיין אפ"ל שכוונתו ית' בהתהוות היש הוא בגילוי כחותיו.

ב) ועוד, דבאמת, אין זה חידוש כלל, כמ"ש בשעהיוה"א פ"ד שכשם שא"א להשיג יש מאין כו', כמו"כ א"א להשיג כח ההעלם, היינו שאין ענין כח ההעלם חידוש גדול יותר מחידוש יש מאין עצמו, וא"כ אין בזה יתרון בעולמות בי"ע שבם מתגלה גם כח ההעלם.

ואף שלכאורה מ"מ, אף שאין זה כח נעלה יותר מ"מ זהו עוד כח שעדיין לא נתגלה, ומתגלה דוקא בעולמות בי"ע?

מ"מ בעולם האצילות עצמו נראה ונרגש בגילוי שני הכחות, הן הכח לההוות יש מאין והן הכח במלכות דאצילות - הכח להעלים על הכח של ה"אין" לגמרי שלא יבוא לידי גילוי, וכמו ששם אלקים מעלים - שמש ומגן - להוי'. וא"כ שניהם כבר היו בגילוי ואין מעלה וחיידוש בהתהוות עולמות בי"ע.

- ה -

אלא נראה לומר בזה:

מה שנת"ל שאין חילוק בענין יש מאין בין אם מהוה נבראים דבי"ע או נאצלים דאצילות הוא רק כאשר מעיינים בהחידוש מהמהווה - שבו שניהם שווים, אבל כשמעיינים במציאות המתהווה יש חילוק גדול ביניהם, והוא שהיש הנברא נרגש ליש "שמציאותו מעצמותו", שזהו דוקא בנבראים דבי"ע. וזהו מצד ששורשו של יש הנברא הוא מהעצמות שמציאותו מעצמותו. וא"כ לכאורה י"ל שענין זה נתגלה דוקא בעולמות בי"ע?

ועל זה מתרץ הרבי שחיידוש זה הוא אדרבה מצד התעלמות הכח:

היינו שלא נראה שכח זה שלא יורגש ביש מקורו כלל - וממילא יורגש שמציאותו מעצמותו, הוא מצד זה שבהעצמות מציאותו מעצמותו, אלא שהוא עצמו - הנברא - הוא מציאותו מעצמותו, דאם יורגש מקורו כבר יורגש מציאותו מעצמותו דהעצמות. ומציאותו מעצמותו כאן מתבטא בהעלם גופא - שלא נרגש מקורו. א"כ זהו בהעלם - ואין זה גילוי כחו ית'.

ואף שמ"מ יש בהיש עצמו מהעצמות שבשורשו - הנה ה"ז כמו שהעצמות בא בהעלם (היינו, שאין זה מעלה שמתבטא כחו - באם לא נרגש כלל שזה מגיע ממנו.

וא"כ אין קשר להמבואר בע"ה שיש מעלה בגילוי שלימות כחותיו).

ואף שישנה להשכלה שע"י מבינים שהרגשת מציאותו מעצמותו דהיש הנברא הוא מצד "שהוא לבדו (העצמות) בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט בלי שום עילה וסיבה" (שלא נרגש בו מקורו כלל ומציאותו מעצמותו), מ"מ אין זה בא בגילוי אלא בהעלם (היינו, שאין מציאות הנברא עצמו מורה על מקורו כלל אלא שמבחוץ בהשכלה מבינים ע"י את המקור. ויש לבאר זה באיכות וד"ל).

וכמבואר בארוכה בד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד, עיי"ש.

וי"ל בדא"פ שזוהו מה שכותב בהמאמר בהערה 28, שזוהו חידוש 'וגילוי כח הא"ס בנבראים דוקא', דקאי על כח העצמות שבהבריאה, והוא כנ"ל וכמבואר בתניא שהרגשת היש הוא מזה ששורשו מהעצמות, דלכן נקרא גילוי אף שהוא גופא הוא ההעלם - כנ"ל.

ולכן ודאי אין זה בכלל גילוי שלימות כוחותיו המבואר בע"ה, והוא רק מצד תכלים ההעלם דהעצמות דנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וד"ל.

ואם ח"ו שגיתי בכל הנ"ל, הוי' הטוב יכפר בעדני ויזכני ללמוד תורתו ית'.



יוה"כ א' משס"ה ימי השנה

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, קאלאני נ"י.

- א -

בכל שנה ושנה לומדים את מאמר ההילולא ד"ה באתי לגני שמבאר עבודתינו - שהוא להמשיך את השכינה למטה. ובמיוחד בדורנו זה בדור השביעי שממשיכים את השכינה עד לארץ, עיי"ש בארוכה.

ואף שכללות הענין כבר מבואר בהמאמר של הרבי הריי"צ נ"ע דשנת תש"י וכן במאמר הראשון של כ"ק אדמו"ר דשנת תיש"א, אמנם מ"מ בכל שנה ושנה לומדים פרק המיוחד של השנה (כפי שנהג הרבי בסדר של מאמרים). ובהמאמרים של כל שנה בפרט - נוסף לעבודות הכלליים המבוארים במאמרים הנ"ל דתש"י ותיש"א - יש איזה ענין עיקרי והדגשה מיוחדת בעבודה בפרט.

והאי שתא - השבעים שנה (תיש"א-תשפ"א) - לומדים אנו את פרק י"א, שמבאר

ענין השמות למעלה בכלל, ובפרטיות בענין שם צבאות וזה שבנ"י נקראים צבאות ה'. וכן שזה שייך בפרט למידת הנצח – והענין בזה, והמשל דבזבוז האוצרות לנצח המלחמה, והרבי מבאר פרק זה בהמאמרים דשנת תשכ"א ותשמ"א.

ובמאמר באתי לגני האי' דשנת תשכ"א מביא¹ תורת הרב המגיד² מספרו אור התורה³ על מאמר המשנה באבות⁴ "נגד שמיה אבד שמיה" וכדלקמן. ויש להעיר, שהרבי מוסיף בדבריו על המגיד הנ"ל בנוגע ליוה"כ:

דהמגיד מבאר, ששם הוי' זהו גילוי אוא"ס כמו שהוא למעלה מהעולמות – שם העצם, וצמצם עצמו בשם אד' שיוכלו העולמות להשיגו.

וביוהכ"פ צריך הכהן להיות "בהתפשטות הגשמיות" – להתעלות לקדושת יוהכ"פ שלמעלה אפילו מקדושת שבת, ורק אז יוכל "להשיג מקצת השכל שלמעלה מהעולמות, לפיכך הזכיר את השם המפורש שהוא שם העצם יתברך".

והרבי מוסיף בהמאמר⁵ בדברי המגיד עומק חדש, שמקשה שהרי גם רוחניות הוא נברא "ואיך אפשר שע"י התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני תהי' קריאת השם ככתבו, והלא לגבי הבחינה שלמעלה מהתהוות (שם הוי') הרי גם ענין הרוחניות הו"ע של התהוות?"

והרבי מחדש שזהו חיבור הפכים – רוחניות וגשמיות – ע"י כח העצמות, "שהוא בחי' שם הוי' – שם העצם".

- ב -

והנה, בענין חיבור הפכים דרוחניות וגשמיות ביוה"כ כותב הרבי בהמאמר⁶, וז"ל: "בענין הזמן, שהרי יום הכפורים הוא יום הקדוש שבכל השנה, שלכן אין בו לא אכילה ולא שתי', וביחד עם זה הרי הוא במספר שס"ה ימות השנה". ובהחיבור הפכים יום הכיפורים בענין הזמן צריך להבין, דהרי בשלמא בנוגע למקום מובן – "שהרי על המקום דביהמ"ק נאמר וזה שער השמים, ובו הי' מקום הארון אינו מן המדה, עם היותו במדה דוקא, אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו", אבל מהי השייכות בין זמן ל"אין בו לא אכילה ולא שתי'" – מהי השייכות בין אכילה לענין הזמן

(1) באות ד', ובהמאמר דליל ש"ק אות ה'.

(2) ועד"ז מובא בס' לקוטי אמרים להרב המגיד סימן ר"ב.

(3) סימן ש"צ.

(4) פ"א מי"ג.

(5) שם.

(6) שם.

דווקא?

וגם צלה"ב שכותב "וביחד עם זה הרי הוא במספר שס"ה ימות השנה", מהו הקשר דיוה"כ לשס"ה ימי השנה דחמה דאין שנה ביהדות שהוא שס"ה ימים, ושנת הלבנה אינו במנין שס"ה? ועיקר, דמה נוגע לכל הענין מספר ימי בשנה, לכאורה מה שנוגע הוא רק שהוא יום מימי השנה.

והעירני חמי הרה"ח וכו' ר' י"צ פלטיאל שליט"א, לבאר השייכות דיוה"כ לשס"ה ימי שנת החמה, מדאיתא בגמרא⁷: "שטן ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני . . השטן בגימטריא תלת מאה ושתינ וארבעה הוי, תלת מאה ושתינ וארבעה יומי אית לי' רשותא לאסטוני, ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני"⁸.

אבל עדיין צריך לבאר יותר בגמ' זו גופא, לכאן זה הוא מצד חשבוננו של השטן דווקא שהוא בגמטריא שס"ד ולא שס"ה, והרי אצל בני"י יש שנת הלבנה הקובע תאריכו וכו' של יוה"כ, וממילא לגדר יוה"כ עצמו למה נאמר שהוא שייך לשס"ה ימי שנת החמה?

ויש ולבאר יותר בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן קצרתי ולא הספקתי לעיין כל צרכו, ובעזרת ה' יבוא המשך ותן לחכם כו', ועוד חזון למועד. וגם אבקש מהקוראים להעיר בזה.



(7) יומא כ, א.

(8) ועיין שיחת ב' דחגה"ש השי"ת שמביא ומבאר גמ' זו בנוגע למ"ת, תו"מ ח"א ע' 92.

רמב"ם

מכירת קינים בבית המקדש ללא חותמות

הת' שניאור זלמן גלזמן

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש והעובדים בו: . . . ארבע חותמות היו במקדש: האחד כתוב עליו עגל, והשני כתוב עליו זכר, והשלישי כתוב עליו גדי, והרביעי כתוב עליו חוטא. כל מי שיביא קרבנותיו למקדש נותן דמי הנסכים לזה הממונה על החותמות ונותן לו חותמות כמנין הקרבנות שלו . . . והלה הולך בחותמות שבידו לזה הממונה על הנסכים ונותן לו נסכים כמניין החותמות וכמו שכתוב בהן ולערב באים זה אצל זה מוציא את החותמות ומקבל כנגדן מעות. עכ"ל.

ולעיל² כתב: הממונה שעל הקינים הוא שפוסקין עמו . . . וכל מי שהוא חייב תורים או שני בני יונה יביא דמיהם למקדש [= לגזברים], וזה הממונה נותן הקינים לבעלי הקרבנות ועושה חשבון עם הגזברין ונותנין לו. עכ"ל, ולא כתב שהיו חותמות ע"מ לדעת ששילמו על הקינים.

וביאר במרכבת המשנה³ וז"ל: ומשו"ה לא היה צורך שיהיו חותמות בקינין דכל הקינין שוין ב' גוזלות משא"כ נסכים שהקרבנות חלוקין.

ולכאורה עדיין צ"ע, דהא עיקר ענין החותמות הוא שידע הממונה מי שילם, רק שבזה יש פרט, שכיון שהנסכים חלוקים צריך לדעת על כמה נסכים שילם. ובקינים אמנם אין את הפרט הזה (כיון שכולם שווים), אבל עדיין חסר העיקר, שאי אפשר לדעת מי שילם.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיניי.



(1) פ"ז הי"א-י"ב.

(2) ה"ט.

(3) ח"ג.

דיוק לשון "נפש" בכתוב שמביא הרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

כתב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"ו ה"ב): טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא" מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה ועל זה שאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב ופירש שאין שוחטין עליהם. במה דברים אמורים בשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן, אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויוזה עליו וכשיעריב שמשו אוכל פסחו. עכ"ל.

ולכאורה צריך עיון מה שלדין טומאת מת בפסח מביא הרמב"ם את הפסוק "אשר היו טמאים לנפש אדם" ועם זאת ממשיך ומפרש שהדברים אמורים דווקא בטומאה שהנזיר מגלח עליה - ממה שכתב הרמב"ם עצמו לעיל בהלכות נזירות (פ"ו ה"א) במקור גוף ההלכה שיש רק טומאות מסוימות שהנזיר מגלח עליהן: "יש טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן ולא סותר את הקודמין ואף על פי שנטמא בהן טומאת שבעה לפי שלא נאמר בו "וכי יטמא לנפש" אלא "וכי ימות מת עליו" עד שיטמא בטומאות שהן מעצמו של מת ואחר כך יביא קרבנות טומאה ויגלח תגלחת טומאה ויפלו כל הימים הראשונים".

הרי לנו שכל מקור החילוק בין טומאות שמגלח עליהן או לא נלמד דווקא מכך שלא נאמרה בכתוב הלשון "נפש". ולפי זה לכאורה בפסח, שהכתוב הוציא את דבר טומאתם בלשון "אשר היו טמאים לנפש אדם" היה צריך להיות הדין שאדרבה - אפילו בטומאות שאינן "מעצמו של מת" ואין הנזיר מגלח עליהן נדחים לפסח שני?

אבל באמת השאלה מתורצת על פי מה שכתב בחדושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם כאן, ויתירה מזו - מובן מה שכאן דייק הכתוב לכתוב דווקא לשון "נפש":

ר' חיים מחדש שישנם שני גדרים בדחיית טמא מת לפסח שני: (א) מצד הדין הכללי שבכל הקרבנות ש"טמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר" (לשון הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ב הי"ב). (ב) דין המיוחד בקרבן פסח, כחלק מכל הטמאים שאין מקריבים אותו.

ומהנפק"מ בין שני הגדרים - (א) הדין המיוחד שבקרבן פסח נאמר רק כשכל טומאתו עליו, ולא בטבול יום, מה שאין כן הא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו הוא

אפילו בטבול יום. (ב) ההלכה למשה מסיני "אבל לא לנזיר ולעושה פסח" (מה שבהם מתחשבים רק בטומאות מסוימות שהן מעצמו של מת) נאמרה דווקא על הא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו אבל לא על הדין המיוחד שבקרבן פסח שנאמר על כל הטמאים (ולכן פסק הרמב"ם כאן שגם בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו רק אחרי שיטבול ויוזה עליו, כדי שיותר לו להקריב מצד התנאים שבכל אחד משני הגדרים הנ"ל, עיין שם).

וממילא מובן מה שכאן נקט הפסוק דווקא בלשון "טמאים לנפש אדם" - שהרי בפרשה זו חידשה התורה (לא את הדין הכללי שבכל הקרבנות, אלא) את הדין המיוחד שבקרבן פסח שטמאים אין מקריבים אותו (וכמו שכותב ר' חיים בפירוש, עיין שם). והרי כמבואר לעיל על גדר זה לא נאמרה ההלכה למשה מסיני ד"לא לנזיר ולעושה פסח", דהיינו שמצד גדר זה אכן שוות הטומאות שהנזיר מגלח עליהן ואלו שלא מגלח. ולכן בפרשה זו נכתבה דווקא הלשון "נפש" שמשמעה כל סוגי הטומאות שבמת, וכפי שכותב הרמב"ם עצמו בהלכות נזירות שם.



הלכה ומנהג

האם יש חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קפח עמ' 64-63) דנתי בשאלת חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח עיי"ש.

החיד"א כבר דן בדין חיוב מזוזה למקומות בידוד (לאזאריטו)

שוב העירני מו"ר הגאון ר' גבריאל צינגער שליט"א רב ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל', שכבר הכריע בזה החיד"א לפטור בשו"ת 'חיים שאל' (ח"ב סי' כב), ואעתיק בזה דבריו (וחילקתי את דבריו לקטעים והוספתי אותיות בסוגריים מרובעות):

"בארעא סמיכתא לאזאריטו [Lazaretto] [ר"ל מקום ששומרים מפני עפוש אור" של מחלה מדבקת (שערי תשובה' אור"ח סי' נה סקט"ו)] אשר בערי אדום ארץ רבה [=באיטליה ועוד מדינות באירופה]... נסתפק אם ידע שיושב יותר מל' יום או ארבעים אי חייב לקבוע מזוזה דהויא דירה בעל כרחו ולאן שמה דירה ושכמ"ה..."

[קיי"ל דדירה בעל כרחו שמה דירה]

[א] לענין מזוזה נראה בעיני דפטור הדר בבי' בלאזאריטו הגם דיושב יותר מל' יום. ולא מטעם שכתב השואל דדירה בעל כרחו לאו שמה דירה, דזה סברת ר' יהודה פ"ק דיומא [י, ב], ואנן קי"ל כרבנן דסברי דדירה בעל כרחו שמה דירה, וכמ"ש הרמב"ם בה' מזוזה [פ"ו ה"ו]... אלמא משמע מסתמות דבריו דפסק כרבנן וחיבת מדאורייתא, דדירה בע"כ שמה דירה.

[הלאזאריטו נחשב כדירת עראי]

[ב] אמנם נראה לפטור ממ"ש הרמב"ם [שם ה"ט] ופסקו מרן [שו"ע יו"ד סי' רפו סי"א] דסוכת החג ובתים של ספינה פטורים שנעשו לדירת עראי, ואף הלאזאריטו עשוי לדירת עראי. והגם דכתב מרן בבית יוסף [סוף סי' רפ"ו [כנ"א]] שדין שואל בית

בח"ל כדין השוכר... וכתב שם דטעמא דבח"ל פחות מל' יום פטורה דהוי דירת עראי ע"ש, והיה מקום לומר דיותר מל' יום הוי דירת קבע, והבתים של לאזאריטו נהי דאין נותנים שכירות מ"מ הוי כהשאלום. אבל נראה דכיון דעיקר הלאזאריטו לדירת עראי פטורים הבתים, דהוי כבתים של ספינה דהשוה אותם הרמב"ם לסוכת החג דאפי' בא"י דחייב מיד פטור, ובתים של ספינה זמנין טובא דידיעי בא[1] מדנא ורגילות דמשכי טפי מל' ואפ"ה פטורי.

[הלאזאריטו אינו מושכר ולא מושאל למי שדר בתוכו]

[ג] ולכי תידוק דירת ישראל בבתים אלו גרע משאלה, דבשאלה יש שואל בפ[י]רוש] ומשאל מתרצה, אבל הכא זהו חק העיר ליכנס שם זמן בע"כ ולא דמי לשאלה ולא ללשכת כ"ג. ומה גם דכבר כתבנו לעיל דהממונה רשאי להחליף הבית ושילך לבית אחר...

הכלל העולה דלפי דעתי הקצרה הדרים בזמן מה בלאזאריטו לשמור חקיו של אדוני הארץ... פטורים מלהניח מזווה בבתים שדרים בהם, וכן הוא המנהג.

* * *

הלאזאריטו לא נמסר בשכירות או בהשאלה חיוב ופטור נמזוזה

ובמה דסיים אפתח. באות [ג] פוטר החיד"א את הלאזאריטו ממזווה מטעם ש"זהו חק העיר ליכנס שם זמן בע"כ, ולא דמי לשאלה". ועד"ז כתב ב'פתח עינים' למס' יומא (י, ב): "ומיהו בבית שיושבים בלאזאריט"ו אין אנו צריכים לזה [=היינו לפטור דדירת עראי], דדוקא בבית שהוא שוכר מהגוי פסק מרן [שם סכ"ג] דחייב, אבל הבית הזה אינו שוכר אותה רק מטעם המלך שישב שם משם שמירה כנודע, ואינו ביתו כלל".

וב'אגור באהלך' (פלא"ה הערה עד אות א) ביאר: "ונראה כוונתו שדיור שנגד רצונו אינו מתייחס אליו, ואין כאן 'דיור' כלל, ומהאי טעמא יש לפטור נמי את בית האסורים. ולא דמי ללשכת פרהדרין וכדו' שהכהן גדול עצמו מעוניין לדור ולקיים את מצותו".

ודבריו תמוהים, שהרי הביאור שכותב אינו אלא שיטת ר' יהודה דדירה בעל כרחא לא שמה דירה, ואילו לחכמים דירה בעל כרחא שמה דירה, ויש לחייבו במזווה. והחיד"א כבר האריך לעיל לפני זה דקיי"ל כחכמים.

ונראה לכאורה שלא הבחין הכותב שמה שכתב החיד"א ב'פתח עינים' בקצרה, כתבם בשו"ת 'חיים שאל' בארוכה, והם מבוארים לעצמם, דכמישהו נכנס ללאזאריטו אין הוא מקבל לרשותו את חדרו ומקומו לא כמשכיר ולא כמשאל, אלא הוא נמצא שם כזר שנכנס לבית חברו. שהרי דבר ידוע דכמו שבמקח וממכר אין החפץ הנמכר

עובר לרשות הלוקח רק באחד מדרכי הקנינים שקבעו החכמים (שו"ע חו"מ סי' קפט ס"א), והקנין צריך דעת מקנה ודעת קונה כמבואר בכ"מ, כמו כן שכירות והשאלה צריכים קנין (שם סי' שטו ס"א) ודעת מקנה וקונה. ומעתה כש"זהו חק העיר ליכנס שם זמן בע"כ", אין שום הכרח שהאדם שנכנס קיבל את החדר לרשותו, ואז בודאי הוא פטור ממזוזה, כי זה לא ביתו ורשותו.

וב'חובת הדר' (פ"ג הערה כ) העתיק את דברי החיד"א שכתב ב'חיים שאל' והקשה ע"ז ש"דבריו צריכים עיון, דכיון דס"ל דדירה בע"כ שמיה דירה, מאי איכפת לן שיש חוק העיר, ומה מועיל רצון או חוסר רצון". אמנם לכאורה יש לבאר באופן הנ"ל וכדמוכח מלשונו, ולק"מ.

* * *

דירת עראי בכמות ודירת עראי באיכות

באות [ב] מחדש החיד"א דיש שני סוגי דירת עראי הפטרות ממזוזה. ישנה דירה עראי בכמות הזמן שגרים בתוכו, שעד ל' יום נחשב עראי. אמנם גם "בתים של ספינה [ד]זמנין טובא ידיעתי בא[ו]מדנא ורגילות דמשכי טפי מל' ואפ"ה פטורי", הרי שלמרות שגרים יותר מל' יום הרי זו נחשבת כדירת עראי. ואולי י"ל שזה מוגדר כדירת עראי באיכות, כי זה סוג בנין שאינו עשוי לדירת עראי, כי אין אדם גר בקביעות בספינה. ועד"ז קובע החיד"א י"ל בדין הלאזאריטו, "דכיון דעיקר הלאזאריטו לדירת עראי פטורים הבתים" ממזוזה.

למה שהייה ארוכה בבית האסורים אינו אלא דירת עראי

והנה ב'ברכי יוסף' (יו"ד סי' רפו אות ג) כתב החיד"א לפטור גם בית האסורים מטעם דירת עראי: "אמנם לכאורה יש לצדד לפיטורא בבית האסורין וכל בלאזאריט"י שיושבין מ' יום ולפעמים שני חדשים, אף במקום שישאר בבית ההוא כל אותו זמן וליכא שום סכנה ולא ביזוי, מטעם דמקומות אלו עיקרן לדירת עראי ולא לדירת קבע, והו"ל כבתים שבספינה ודכוותיהו דפטורים, ולא דמי לפונדק דשם עשוי גם לדירת קבע ודוק". והזכיר את זה החיד"א בקצרה גם בספרו 'פתח עינים' שם: "ועמ"ש בעניי בס' הקטן ברכי יוסף... ושם צדדתי לפטור בית האסורין דה"ל כבתים של ספינה דעיקרן לדירת עראי, וכן בלאזאריט"ו וכו' ע"ש".

ויש לעיין בזה, דתינה בלאזאריטו ששם "יושבין מ' יום ולפעמים שני חדשים", שזה בסך הכל זמן קצר יחסית, אפשר לומר שאפילו באם זה עובר את השלושים יום, עדיין זה נחשב כדירת עראי, אבל בית האסורין שיש כאלו שיושבין שם שנים רבות לפי גודל הפשעם, איך זה נחשב כדירת עראי.

וב'חובת הדר' שם העיר עוד: "...מה שכתב שעיקרן נעשו לדירת עראי, היה אפשר לפרש דכונתו שנעשו מתחלה רק לדירת עראי (ובשו"ת מנחת יצחק הנ"ל [ח"ב סי' פב אות 1] באמת מפרש כן כונתו), אלא דלפי"ז א"כ בבית מלון שנבנה מתחלה לאורחים, לא יהיה חיוב מזווה לעולם, אפילו מדין פונדק, ואפילו יותר מל' יום בארץ ישראל לא יתחייב במזווה, וחידוש כזה לא מצאנו באחד מן הפוסקים... ובדוחק אפשר לפרש כונת החיד"א שדעתו לחלק בין מקום שכל היושבים שם נמצאים שם באונס דאז הוא דירת עראי, אבל מקום שנמצאים שם אנשים גם שלא באונס, מיגו דהוי דירה ליושבים ברצון, הוי דירה גם לדירים באונס, דדירה בע"כ שמה דירה...".

ואולי יש לבאר את דברי החיד"א שבית האסורים אינו נחשב כמקום דירת קבע, כי אין אדם בא לשם לגור, והעונש של הכלא משמעו שלוקחים ממנו את החופש שלו ולא נותנים לו לגור במקום טוב ונוח, וכל זמן שהייתו בכלא אינו אלא ההעדר, שאין לו חופש לצאת ולבוא, וא"כ אפילו באם שוהה שם שנים רבות, אין זה אלא העדר של דירת קבע במשך של שנים רבות. והרי זה דומה למי ששוהה בלאזאריטו במשך חודשיים, שאינו אלא עזירה באמצע הדרך לפני כניסתו לעיר במשך תקופה, עד שמתברר שאינו נושא מחלה מדבקת. ואין זה קשור כלל לענין של דירה בעל כרחו, ששם הכהן גדול בא לגור בלשכת פרהדרין, ואין ענינו שלילת הדירה במקום אחר.

ויותר נראה שזה על דרך מה שהביא ב'שדי חמד' (מערכת המ"ם כלל קיח - מהדורת קה"ת ח"ג עמ' תקלא) בהמשך לדברי החיד"א אודות הלאזאריטו, מה שכתב עד"ז ב'זכור לאברהם' להרב אברהם בן אביגדור (יו"ד סי' יז), "שנסתפק על מה שבזמן המגפה היו דרים בכפר בבית הגוי, ובכל יום מיחלים חסדי השי"ת לחזור לבתיהם, ועברו שלשים יום אם חייבים עתה לקבוע מזווה... או לאו משום דלאו דירת קבע הוי, דכל שעה בעמוד והחזר קיימי", וכך מסקנתו שם. ואולי י"ל דגם אסיר שנפשט לזמן ארוך מייחל ומצפה לצאת משם בכל יום ויום.

וראיתי שעד"ז כתב לבאר ב'אגור באהלך' (שם הערה מט אות ג): "צ"ע דאסיר עולם אינו דר רק לזמן מוגבל... ונראה שכוונת הברכ"י שבית שהדירים בו מצפים לצאת ממנו חשיב דיור עראי, שהרי אינם 'קובעים' את עצמם שם, ובלבד שזה ניכר מצורת הדיור כגון בספינה או בלאזאריטו שאין אדם דר בצורה שאינו יכול לצאת מהבית".

ועדיין י"ל"ע מה החילוק בין זה לדירה בעל כרחו. וצ"ע בכל זה.

לסיכום: לפי דעת החיד"א שהלאזאריטו פטור ממזווה, כיון שזה דירה של עראי למרות שלפעמים יושבים בה כמה חודשים, עד"ז י"ל בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח שפטור ממזווה, כי אין זה אלא חדר עראי, וכנ"ל בארוכה. ומו"ר שליט"א ציין גם ל'פתחי תשובה' שם (סי' רפו סק"י) בד"ן חנויות שעושין ביומא דשוקא, שפטורים



הסרת מכסה התש"י בעת ההנחה (גליון)

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' (גליון א' קפו עמ' 69 והערה 10) כתב הרלוי"צ ראסקין אודות מכסה התש"י: "טעם ברור להסרת התיק לעת הברכה לא מצאתי. גם בפסקי תשובות שם הדגיש שגם לדעת המקילים ללבוש התיק במשך התפילה, מ"מ הורו להורידו לעת הנחת התפילין".

ולפלא שלא ראה ב'פסקי תשובות' שם (סי' כו סוף הערה 199) שביאר הטעם בזה: "...וכולם הדגישו וציינו בדבריהם את הזהירות שלא תהיה קופסא זו קבועה עליו תמיד (דאז הוי כציפה הבית בדבר פסול, דסי' ל"ב סעי' מ"ח), אלא יסלקנו ויורידנו בעת ההנחה והברכה ויחזירנו אחר הנחת תש"ר".

אמנם ה'פסקי תשובות' לא כל כך דייק בדבריו, שהרי הוא כתב "וכלום הדגישו..." , ואכן כן כתב בשו"ת 'זכרון יהודה' (ח"א סי' טז): "אבל בנ"ד שאין דבר זה קבוע(ה) שם רק אחר הנחת תפילין קודם שיתן עליהם הבית יד של הבגד נותן עליו הבית של נייר להגן ולשומרו, לע"ד לית שום חשש...". אבל בקונטרס 'עובר אורח' להאדר"ת (סי' כה) כתב נימוק שונה: "...שלא להניחו קודם הברכה של ראש שנראה כאלו כן המצוה, אבל אח"כ אין חשש". וב'ערוך השלחן' (סי' לב ספ"ח) כתב: "ואפילו היו על התפילין בעת הנחתם אין זה ביטול להתפילין אלא שלא נאה ולא יאה לעשות כן". ובשו"ת 'תפארת אדם' (ח"א סי' א) כתב בסיום דבריו: "ורק עכ"פ בשעת הברכה נכון להחמיר שלא להיות שם הבית הנ"ל, אבל אחר הברכה אין להחמיר כנ"ל".

אבל ה'מלמד להועיל' (סי' כז) לא הקפיד על כך כלל. וכן גם שו"ת 'נודע בשערים' (ח"ב סי' ב [לא עברתי על כל אריכות דבריו, אבל כך כתב ב'מאסף לכל המחנות' סי' כו סקצ"ד]). ויל"ע בשאר המקורות שצינו שם.

וכן מה שהביא בין המתירים את "שו"ת ערוג(1)ת הב(1)שם סי' ז' (ע"י שינקבנו מכל צדדיו)", לכאורה אין זה מדויק, שהרי מסקנת דבריו שם הוא שונה: "אבל בנ"ד שאין דבר זה קבוע(ה) שם רק אחר הנחת תפילין קודם שיתן עליהם הבית יד של הבגד נותן עליו הבית של נייר להגן ולשומרו, לע"ד לית שום חשש...". וגם אינו מדייק לחלק בין האם זה נמצא על התפילין בשעת ההנחה או לא.

אמירת מודים של השליח ציבור בקול

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

בספר המנהגים (עמ' 12) כתב: "אמירת מודים של השליח ציבור צריך לאומרו בקול כמו שאר ברכות התפלה דלא כמנהג העולם שהשליח ציבור אומרו בלחש".

כך שמעתי גם ממו"ר הגאון בעל ויחי יוסף מפאפא זצ"ל שאמר לי פעם שגם ברכת מודים היא חלק מחזרת הש"ץ ולכן חייב הש"צ לאומרה בקול רם כמו שאר שמו"ע.

וזה בנוסף לטענה הצודקת של המשנ"ב (סי' קנד סקמ"א) שהתריע "והאידינא שונהגין איזה חזנים לומר "מודים" בתחילתו בלחש לא יוכל השומע לצאת תפלתו ע"י הש"ץ. ולא ידעתי מאיזה מקום יצא להם המנהג הזה דאף דנוהגין הציבור לאמר אז מודים דרבנן מ"מ תפלתו ניתקן להוציא מי שאינו בקי וצריך לאמר עכ"פ קצת בקול שיוכלו לשמוע עשרה בני אדם העומדים סביבו".

ובאמת כך היא משמעות דברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) וז"ל "הכל שוחחין עם שליח ציבור במודים ומתלחשים ואומרין" (הובא בספר הערוך ערך דד א).

ובאמת יש להעיר דהא כל עיקר עניית מודים דרבנן צ"ב ענינה. דבגמרא (סוטה מ, א) אמרו, בזמן שש"צ אומר מודים העם מה הם אומרים, ואיתא שם כמה נוסחאות ומסקינן הלכך נימרינהו לכולהו. וצ"ב מה ששאלו העם מה הם אומרים, ולמה צריך שיאמרו, מאחר שנתקנה תפלת ש"צ לשמוע ולהוציא. ומשמע שזהו דין ענייה, ע"ד עניית אמן על הברכה, וע"ד עניית פסוקים על ברכת כהנים המבואר בגמרא שם. ועכ"פ לפ"ז אפשר דאדרבה צריך בדוקא לאומרו בקול, כדרך ענייה. ואולי כיון שנתקן הנוסח שצריך הקהל לענות, שוב הוי גם זה חלק מהתפלה, ואין צריך לשמוע מהש"צ אמירתו, שגם נוסחתם היא הודיה, ודא ודא אחת היא. (ומה שהעיר המשנ"ב שצריכים הציבור לשמוע ממנו, צ"ל שהיה המנהג שהש"צ אומר מודים ושותק ואז הציבור עונה ושוב הש"צ ממשיך. ולא מציינו כן בראשונים).

ואף שאמרו בירושלמי "ומתלחשין ואומרין", הנה גם כאשר מתלחשין מתבטלת ע"י כך שמיעתם, וא"כ איך תקנו רבנן כן. וע"כ כנ"ל שאמירת הציבור היא חלק מתפלת הציבור, ועולה זה במקום אמירת הש"צ. ואכן לא מציינו להראשונים שהביאו

דין זה דהירושלמי, ראה רמב"ם תפלה פ"ט ה"ד. ושאר ראשונים¹.

מלבד זאת יש להעיר ממ"ש הרשב"א (ברכות ל, ב) משם הראב"ד לענין הכריעה במודים דרבנן בסופה, והביא משם הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) תני הכל שוחין עם ש"צ בהודאה. אמר ר' זעירא ובלבד במודים. זעירא הוה סמוך לקרובה כדי שיהא שוחה עמו תחלה וסוף. נראה מכאן ששוחחין במודים דרבנן בסוף אבל אין משגיחין לשחות עם החזן בסוף אלא באיזה מקום שיסיים מודים דרבנן. דרבי זעירא היה מכוון ואומר מעט מעט כדי שישלים עם החזן ונראה כאילו כורע עמו תחילה וסוף. עכ"ד הרשב"א. ואמנם בירושלמי שם יש גרסות ופירושים אחרים. אך מדברי הרשב"א מפורש יוצא שאין צריך לשתוק ולשמוע החזן, אלא כל א' אומרו כדרך שרוצה, ואפילו לאורך כל ברכת הש"צ. והובאו דברי רשב"א הנ"ל בב"י וב"ח סי' קכז. וכן מפורש בדברי הלבוש (שם סי' קכז) וז"ל: "ובעוד שאומרין הציבור מודים דרבנן שוחה גם הש"צ ומתפלל לפניו".

ואמנם הא"ר (שם סק"א) העיר מדברי שו"ת הרא"ש (כלל ד ס"ס יט) שכתב שהחזן יאריך בברכו כדי שהציבור יאמר ויתעלה וישתבח וכו' וסימן לדבר "מודים" שמאריך בו החזן כדי שיאמרו הקהל מודים דרבנן. עכ"ל. והוסיף עוד שכן הוא גם באבודרהם. אך מ"מ מדברי הראשונים דלעיל לא משמע כן, וכנ"ל².



1) ובדרך אפשר י"ל דאכן נחלקו בזה הבבלי והירושלמי בגדר ברכת מודים דרבנן. דהירושלמי נקט דהיא ברכה בפ"ע, וזהו שאמרו שם שחותרים בה ברוך אתה אל ההודאות. אך הבבלי ס"ל דאין זה גדר ברכה, אלא ענייה על אמירת הש"צ, ולכן גם אין בה חתימה (ואולי י"ל שזהו גם טעם שינוי הנוסחאות ביניהם).

וזהו שלפי הירושלמי אמירתה בלחישת דוקא, שלא להפסיד ברכת הש"צ. אבל הבבלי לשיטתו שהיא נוסח ענייה על הש"צ, לשמיעתו, ממילא גם אין צריך בלחישתה.

ומדויק לפ"ז לשון הירושלמי שאמרו, ר' ייסי כי סליק להכא חמנינן גחנין ומלחשין, אמר מהו הדא לחישה. ותמהו עליו שם ולא שמיע ליה דמר רב חלבו וכו' שצריך לומר מודים דרבנן. ולדברינו מובן דר' ייסי שעלה מבבל לא ידע מה הם מתלחשין, כי בבבל לא הקפידו על אמירה בלחישת דוקא.

2) ומ"מ מש"כ בברכי יוסף (שם, הביאו המשנ"ב בס"ק הנ"ל) דיחיד המתכוין לצאת בתפלת הש"צ ע"י שמיעתו לא יאמר או מודים דרבנן, אלא יכוין לשמוע מהש"צ ברכת מודים שהוא אומר, עכת"ד. אין זה סתירה להאמור, דאפשר שמכיון שיוצא ע"י שמיעתו מהש"צ צריך דוקא נוסח של הש"צ. שלא יהא מקצתו בשמיעה ומקצתו באמירה. ועוד שמכיון שעומד עדיין בתוך תפלתו צריך לשמוע דוקא מודים מפי הש"צ שהוא נוסח האמירה (ולא הענייה).

האם סידור קדושין שייך למרא דאתרא

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

מנהג ישן לכבד המרא דאתרא בסידור קידושין ולא רב אחר אלא ברשות המרא דאתרא. ושואלים מהות מנהג זה. האם סידור קידושין הוא נכס המרא דאתרא – ע"ד תרומה שניתנה לבני אהרן – או שהוא דין בכבוד תלמיד חכם, או אולי זה ענין כספי שלא לקפח פרנסת המרא דאתרא.

ועיינתי בפוסקים ובפשטות המנהג מבוסס על גמרא בקידושין ו' א' ש"כל [מי] שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם". פירש"י "לא יהא דיין בדבר שמא יתיר איסור ערוה שזהו עיות שאינו יכול לתקן". ומובא בתשובות מהר"ם מיניץ (סי' קט) שכדי לוודא שרק רב היודע בטיב קדושין יסדר "לכך מנהג יפה שנהגו קדמונינו שלא יעשה שום אדם ברכת אירוסין ונישואין כי אם ברשות ובהיתר רב ומנהיג, וכן מנהג בכל אלו המדינות". ולכן נוהגים שרק המרא דאתרא או המורשה על ידי המרא דאתרא יסדרו אחד שהוא בקי בהלכות קידושין.

לאידך הרמ"א בשו"ע יו"ד סימן רמ"ה סעיף כ"ב פוסק שכל רב יכול להיכנס לעיר ולסדר קידושין אפילו שיש מרא דאתרא רק שישלם למרא דאתרא השכר שמפסיד. משמע מזה שאין סידור קדושין בעצם שייך למרא דאתרא, רק שיש "מנהג יפה" שהמרא דאתרא צריך להשגיח שיתן רשות רק לרב שראוי לזה מצד בקיאותו בהלכות קידושין וכמובן שהרב (או המחנותנים) ישלם למרא דאתרא.

אמנם בפתחי תשובה שם הביא מתשובת נו"ב תניינא (חלק אה"ע סימן פג) שכתב דכבר נהגו הרבנים סלסול בעצמם ומצד המנהג אין אחר יכול לסדר אף שיתנו השכר לרב הקבוע עיי"ש.

וראיתי כתב יד מהרבי בענין זה שמשמע שדעתו שאין להחמיר כשמביאים רב אחר, אבל איני יודע הסמכות של כתב היד. אבל מהנ"ל אינני רואה מקום שהמרא דאתרא יקפיד שלא ליתן רשות לכל רב הראוי לסדר קדושין כשהמחותנים מבקשים¹.



1 הערת המערכת: ראה בס' שארית יהודה (בלום) יו"ד סי' קל, ובס' חקרי מנהגים ח"ב להגה"ח ר' יוחנן גורארי' שליט"א (ע' קצו ואילך).

כמה הערות במנהגי ניטל

הרב רבי מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א"ס

ירושלים

חקרי הלכות בענין לימוד בזמן ניטל

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג המפורסם, חריף ובקי להפליא ומעלה פנינים יקרים רבי מרדכי ציון שליט"א, מח"ס רבים, שמועה טובה שמעתי מידידי הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, שמע"כ שליט"א, עומד להוציא ספר שלם בעניני ניטל, וכדרכו בכל ספריו מקיף הנושא לכל ארכו, ואצרף לו מה שהשבתי בזה להגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, על חקירותיו בעניני ניטל.

להרהר בד"ת בניטל

בשו"ע או"ח סי' מ"ז ס"ד המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, והמשנ"ב שם, משום דהרהור לאו כדיבור דמי ע"ש, ובביאור הגר"א שם הקשה הא גם בהרהור מקיים מ"ע דת"ת ושפיר י"ל דבהרהור צריך לברך ברכה"ת ע"ש, ובס' בד קודש למו"ר מועד א' ברכות ס"ג, כתב בדעת השו"ע דאין מברכין על הרהור, דאזיל לשיטתו במש"כ הבית יוסף או"ח סי' תל"ב דאין מברכין על ביטול חוץ שהוי במחשבה ואין מברכין על דברים שבלב, וה"ה אין מברכין על הרהור דת"ת ע"ש.

ועפ"ז שפיר י"ל שמקיים מ"ע דת"ת בהרהור, ומ"מ אין מברכין אלא על מ"ע שיש בה מעשה, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ה בארוכה, ואמנם בשו"ע הגר"ז הל' ת"ת פ"ב סי' י"ב, שאין יוצא יד"ח ת"ת בהרהור ובעי דווקא דיבור ואם אין מוציא בפה לא קיים מ"ע דת"ת ע"ש.

וא"כ ה"ו נפק"מ במהרהר בד"ת בזמן ניטל אם שרי, ולמש"כ בשו"ע הגר"ז יהא שרי להרהר בד"ת כיון שאין מקיים מ"ע, וכ"כ לתלות בס' שדה צופים סנהדרין מ"ג ע"א, אם שרי להרהר בד"ת בזמן ניטל דתליא אם מקיים מ"ע דת"ת ע"י הרהור, וגם בס' ישראל והזמנים ח"א עמ' תש"ב כתב להסתפק אם מותר להרהר בד"ת בליל ניטל, וכתב לתלות במח' הפוסקים אם יוצאין מצות ת"ת בהרהור, והביא משו"ת הד"ר ס' י"א שבלייל ניטל אין מקפידין רק שלא ללמוד מתוך הספר אבל בעל פה מותר ללמוד, ובהרהור ודאי אין שום חשש יעו"ש.

לראות עד בדיקה ולפסוק בזמן ניטל

ויש לדון אם מותר לרב לראות עד בדיקה בזמן ניטל, דע"י שיבדוק יבוא לידי

הרהור בד"ת, וכן לפסוק בד"ת אם שרי בזמן ניטל אם הוי כת"ת, ואולם י"ל עפמש"כ הרמ"א או"ח ס' מ"ז ס"ד, שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם, וכתב המשנ"ב שדווקא לפסוק דין בין בעלי דינין דאינו צריך לימוד שרי לפסוק עיקר הדין, דאינו אלא מהרהר בלבו, והביא מהגר"א פליג וס"ל דלא גרע מהקורא מקרא בלבד דצריך לברך, ואפי' בהרהור בלבד מחמיר הגר"א שלא להרהר כ"ז שלא בדרך ברכה"ת עי"ש, וא"כ יל"ד אם שרי לפסוק על עד בדיקה ולהורות בפה אם הוי כד"ת וגם בזה יבוא להרהר בד"ת, ועי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ג ס' ל' אם שרי לראות עד בדיקה בבית הכסא עי"ש.

שמיעת ד"ת בזמן ניטל

הלום ראיתי בס' ישראל וזמנים ח"א עמ' תש"ג סוף אות ב' שכתב להסתפק אף אם נימא דשרי להרהר בד"ת בזמן ניטל, מהו לשמוע ד"ת, ממני שאינו חושש ולומד בניטל (או שמחזיק ניטל אחר), אם אמרי' שומע כעונה, או"ד ל"ה כעונה ממש, ועוד שהשומע לא מתכוין לצאת בשמיעתו ולא אמרי' שוכ"ע אא"כ יש כוונת שומע ומשמיע עי"ש.

והנה התוס' ברכות כ' ע"ב, דנאסר לבעל קרי אף שמיעה דשומע כעונה עי"ש. הרי ששוכ"ע עדיף מהרהור ד"ל דהרהור לא נאסר לבע"ק, ומ"מ, ע"י שמיעה אסור. וחזינן דשוכ"ע עדיף וחמיר מהרהור, ד"ל דשמיעה הוי כדיבור, וא"כ שפיר י"ל דיהא אסור לשמוע ד"ת בניטל.

ועי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות י"ז אם השומע ד"ת צריך לברך ברכה"ת עי"ש, ומש"כ בעל האבני ישפה זצ"ל במכתבו אלי והו"ד בקובץ יתד המאיר סיון תשע"ד ס' קס"ג, ובס' וישמע משה ח"ג ס' י"ב הביא ממרן הגר"ח קנייבסקי להחמיר לשמוע קלטת ד"ת לפני ברכה"ת, ומש"כ הגר"א גניחובסקי זצ"ל בס' בנתיבות ההלכה מ"ט עמ' 59, ובשו"ת משיב נבונים ח"ב ס' ס"ה ובשו"ת אליבא דהלכתא ח"א ס"ח, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו יו"ד ס' נ"ט ובס' דברי שמואל מועדים עמ' קפ"ג ובס' כאייל תערוג תפילה עמ' קכ"ז ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"ג עמ' א' שכ"א ובשו"ת אבני דרך חי"א ס"ה ובשו"ת תורה מציון ס' ט"ו, יעו"ש. בספר עטרות נבונים סימן ד'.

כתיבת ד"ת וכתובת סת"ם בזמן ניטל

וראיתי בתשו' מבשר טוב ח"ב יו"ד ס' ע"ג, שנשאל אם מותר לכתוב ד"ת בליטל, וכתב למש"כ השו"ע או"ח ס' מ"ז ס"ג שהכותב ד"ת צריך לברך ברכה"ת, והלבוש שם, משום שעושה מעשה, א"כ ה"ה שאסור לכתוב ד"ת בזמן ניטל יעו"ש.

ולכאור' היה מקום לתלות בזה אם שרי לכתוב ד"ת בזמן ניטל אם כתיבה כדיבור אם לאו שהארננו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' ז' אות ב', ואם נימא דכתיבה לאו כדיבור וכמו שהשיב מרן בס' מועדי הגר"ח ח"ב תשו' שפיר יהא שרי לכתוב ד"ת בזמן ניטל דאי"ז כדיבור, ומש"כ השו"ע דהכותב ד"ת צריך לברך ברכה"ת זהו משום דבהרהור אין מברך דלא עביד מעשה וע"י כתיבה עביד מעשה שפיר מברך ע"ז.

והלום ראיתי בשו"ת דברי אור ח"ב ס' ס"ג שנשאל בענין כתיבת סת"ם בליל ניטל, והביא להט"ז או"ח ס' מ"ז סק"ב הא דכותב ד"ת צריך לברך, היינו שכותב או מעתיק ומכוין ללמוד אז שפיר מברך, אבל סופר שמעתיק ספר וכוונתו לעשות פעולה להרויח ממונ אין לו לברך תחילה עי"ש, והמג"א ס' מ"ז סק"א, דסופר המעתיק ואינו מבקש להבין מה שכותב א"צ לברך גם אם מוציא התיבות בשפתיו כיון שאינו מבקש להבין, וכ"כ בישועת יעקב או"ח ס' מ"ו סק"ח, במגיה ס"ת לראות החסירות והיתירות א"צ לברך ברכה"ת שזה לא נקרא עוסק בתורה עי"ש.

ומסיק בדברי אור שם, דמותר לכתוב סת"ם בליל ניטל עי"ש, וכן ראיתי בס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' ת"ה דשרי לכתוב סת"ם בזמן ניטל עי"ש, ואולם בס' מרא דשמעתתא אות של"ו, דאסר לכתוב סת"ם בזמן ניטל יעו"ש, וע"ע מה שהאריך ידידי הג"ר אמיר ולר בקובץ המאור כסלו טבת תשפ"א עמ' ק"ד בדין כתיבת סת"ם לפני התפילה עי"ש, ובס' אהל יעקב תשובות ופסקים עמ' קנ"א, עי"ש. ובשו"ת אור לציון ח"ב פמ"ד ס"נ שהכותב סת"ם כיון שאין מכוין למשמעות המילים אלא מעתיק אות באות, אי"ז נחשב ללימוד וא"צ לברך ברכה"ת עי"ש, ואולם בזה הכף החיים או"ח ס' מ"ז אות ה' שיברך ברכה"ת יעו"ש.

ושו"מ בתשו' שבט הקהתי ח"א ס' ע', שכתב לדון אם מותר לכתוב לכתוב סת"ם בניטל, כיון שהכותב ד"ת צריך לברך ברכה"ת, והביא להביאור הלכה ס' מ"ז, בשכיר לכתוב סת"ם דאפשר דאין לו לברך ברכה"ת אם כוונתו להשתכר, וכתב הביה"ל דלמעשה יש להחמיר אם השכים בבוקר לכתוב סת"ם לברך ברכה"ת מתחילה עי"ש.

וכיון שמסתפק הביה"ל דאפי' עושה רק להשתכר נחשב ללימוד, א"כ שנהגו לא ללמוד בזמן ניטל אסור ג"כ לכתוב סת"ם, וכתב השבט הקהתי, דלכתוב מגילה יש לצדד להקל, למש"כ בשו"ת בית אפרים סוף או"ח, דקריאת המגילה ל"ה בכלל לימוד התורה דל"ה ממש ככתובים וע"כ ניחא הא דמבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה, אף שקריאת המגילה כת"ת, דמגילה לקריאה ולפרסום הנס ניתנה ולא ללימוד עי"ש, ומה שהבאנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ט יעו"ש.

קריאת שמו"ת בזמן ניטל

וראיתי בספר גם אני אודך על שנים מקרא ואחד תרגום, סימן קי"ח, אם שרי

לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בליל ניטל, והנה בבית מתתיהו ח"ג סו"ס י"ט, כתבנו לדון לענין קריאת שמו"ת קודם ברכה"ת, די"ל דשרי דכיון דקורא לקיים תקנ"ח דקריאת שמו"ת י"ל שפקע מיניה מצות ת"ת ויהא שרי קודם ברכה"ת עי"ש, ובשור"ת מעין חיים ח"ב ס"ג מש"כ בזה, והנה במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרל"ד שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם העוסק בקריאת שנים מקרא, יש לו פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה, והשיב ע"ז יתכן, וביארנו שם די"ל שנהי דבת"ת ליכא פטורא דעוסב"מ מ"מ בקריאת שמו"ת מקיים מ"ע כפ"ע בהך תקנ"ח לקריאת שמו"ת, ובהכי שפיר י"ל דאיכא פטורא דעוסב"מ עי"ש, ובשור"ת משנת יוסף ח"י ס' ל"ו מש"כ בזה.

וא"כ י"ל לענין קריאת שמו"ת בליל ניטל כשקורא השמו"ת לקיום תקנ"ח שתיקנו לקרוא שמו"ת י"ל שפקע מיניה מצות ת"ת ויהא שרי לקרוא בליל ניטל וצ"ע, ועיין עוד מה שהארכנו בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ו' סימן ג' אות ב' אם מהני שומע כעונה בקריאת שמו"ת, ובאות ג', בקריאת שמו"ת לאבל ובתשעה באב עי"ש, ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הג"ר אהרן ליברמן, על שבת, לענין קריאת שמו"ת בזמן ניטל בליל שבת, עי"ש.

אשה בלימוד הדינין שלה בזמן ניטל

ויש לדון אם מותר לאשה ללמוד הדינין שלה שצריכה לידע בליל ניטל, דהא כתב המג"א או"ח ס' מ"ז ס"ק י"ד, דאשה מברכת ברכה"ת, משום שצריכה לידע הדינין שלה עי"ש, וא"כ שפיר י"ל שיהא אסור לה ללמוד הדינין שלה בליל ניטל, ואולם בשור"ת בית הלוי ח"א ס"ו כתב להקשות ע"ז דאשה מברכת ברכה"ת משום שצריכה לידע הדינין שלה, דאי"ז אלא הכשר מצוה עי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות י"ט יעו"ש, וא"כ שלימוד הדינין שלה הוי הכשר מצוה יל"ד שאי"ז כת"ת ויהא שרי לה ללמוד בליל ניטל.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רנ"ה, שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי, אשה הלומדת הדינין שלה אם צריכה לברך ברכה"ת, והשיב ע"ז ראוי עי"ש, ומש"כ בזה בס' בר אלמוגים להגר"א גניחובסקי ברכות ס' י"א או"ט, ובשור"ת תשובות ישראל ח"ה ס' כ"ח אות י"ח, ובשור"ת ויברך דוד ת"ת ס' ס"ט עי"ש, וא"כ אם נימא דאשה בלימוד הדינין שלה הוי כת"ת שפיר יהא אסור לה ללמוד הדינין בליל ניטל.

ושו"מ בס' ישראל והזמנים ח"א עמ' תש"ג שכתב לדון לענין נשים ובתולות אם נוהג הך קפידא שלא ללמוד בזמן ניטל, וכגון שהם מורות בבית ספר וצריכות להכין שיעורים, ומקום הספק, מאחר שאינן מצוות בת"ת, או"ד סו"ס תורתן נחשב ללימוד ומקיימות מצוה כאינה מצווה ועושה, ובפרט בלימוד הדינין שלהן דחייבות, וכתב די"ל דאין השטן מתגרה בנשים ולא בתורה שלהן עי"ש.

לימוד אל"ף בי"ת בליל ניטל

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני ח"ו ס' קנ"ב, שנשאל מהגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך, אם מותר ללמוד או ללמד אל"ף בי"ת בליל ניטל, ומסיק שם שאותיות א"ב אין זה כתלמוד תורה, ושרי ללמוד בליל ניטל, עיי"ש, ואמנם בס' אילת השחר למרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל שבת קי"ט ע"ב דאותיות א"ב כת"ת ואסור ללמוד במקום מטונף עיי"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ח אם אותיות אל"ף בי"ת כת"ת, ונפק"מ אם שרי ללמוד בת"ב, וכן אם שרי ללמוד קודם ברכה"ת עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק כ"א סימן ב', ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ז' עמוד ק' עיי"ש, ובשו"ת אבני דרך חט"ו ס' קס"ט.

ועיין עוד בספר גם אני אודך - פסקי הוראה, חלק ב' עמוד קכ"א לענין הוצאות ללימוד אותיות אל"ף בי"ת, אם הוי כהוצאות לתלמוד תורה עיי"ש, ובס' כאייל תערוג יו"ד עמ' קס"ו.

ואמנם לענין קטן הלומד אל"ף בי"ת אף אם נימא שאלף בית כת"ת, יש לדון אם צריך לחנך קטן שלא ילמד בליל ניטל, והסתפק בזה בס' ישראל והזמנים ח"א עמ' תש"ג אם צריך לחנך קטן שלא ילמד בליל ניטל מאחר שלא בני מצוות, או דילמא מאחר שעלמא קאי על הבל פיהם של תשב"ר, אדרבה יש להקפיד עליהן ביותר עיי"ש.

אם מותר ללמוד בניטל האותיות המובאות בגמרא לסימן

ויש לדון אם שרי ללמוד האותיות המובאות בגמ' לסימן בזמן ניטל, ובס' אורחות רבינו ח"א עמ' קפ"ח, שהקהילות יעקב זצ"ל, היה קורא כל הסימנים המובאים בגמ' כחלק מהגמ' עיי"ש, ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי אם כשלומד האותיות בגמ' שהם לסימן, אם צריך לברך ע"ז ברכה"ת, והשיב ע"ז, כן, וכן שאלתי להגר"א נבנצאל אם מותר ללמוד הסימנים בגמ' קודם ברכה"ת, והשיב דלכא' לא, וכן מובא בס' דרך שיחה ח"א עמ' תקי"ג, בשם הגר"ח"ק על סימני הגמ' דאפשר שאסור קודם ברכה"ת עיי"ש, ומש"כ בזה בס' פתחי תורה הל' ת"ת פ"א ס"ק תקי"ט, ובס' זכר עשה פ"ד ס' נ"ח ובספר גם אני אודך על ענינים שונים, חלק ב' סימן ה', ובקונ' קרוב אליך עמ' ק"ד ובקובץ שערי זבול גיליון ג' עמ' ככ"ט, יעו"ש, ובס' יומא טבא לרבנן עמ' ק"ה, השיב הגר"ח קנייבסקי על האותיות המובאות בגמ' לסימן, שאי"ז מעכב הסיום עיי"ש.

וכיו"ב יש לדון אם שרי לקרוא התיבות לע"ז שברש"י בזמן ניטל, שבס' אילת השחר עה"ת דברים ל"ג י"ח הסתפק אם מקיימים מצות ת"ת כיון שלא מבינים התרגום עיי"ש, ומה שהביא בזה בגליון פנינים פ"ד עיי"ש, א"כ נפק"מ אם שרי לקרוא בזמן ניטל התיבות לע"ז שברש"י אם הוי כת"ת אם לא, וכן יהא נפק"מ אם צריך

ברכה"ת כשלומד התיבות בלע"ז, וגם אם שרי ללמוד זה בתשעה באב, ובס' אריה שאג עמ' תרס"ג, נשאל מרן הגר"ח קניבסקי, כשיש מילים ברש"י בלע"ז, אם צריך לקרותן, שהרי אינו מבין, והשיב ע"ז כן, וציין מקור לזה מע"ז י"ט ע"א עי"ש.

אמירת תהילים בזמן ניטל

ויש לדון אם שרי לקרוא תהילים בליל ניטל, אם תהילים כת"ת. ואמנם בבאר היטב ס' רל"ח דאין לקרוא מקרא בלילה, ומובא בשעה"צ ס' רל"ח סק"א עי"ש, ובס' אורחות רבינו הנדמ"ח ח"א עמ' קפ"ז, שבעל הקהילות יעקב קרא תהילים בלילה עי"ש, וכן ס' ל' לבעל האגרות משה כמובא בס' מסורת משה ח"א עמ' קפ"א, דשרי לקרוא תהילים בלילה.

וראיתי בס' כאיל תערוג הלכה עמ' שי"ח בשם מרן הגרא"ל שטיינמן צ"ל דעדיף לומר תהילים בלילה מלישב בטל עי"ש, ובכף החיים או"ח ס' רל"ה או"ט דאחר חצות שרי לומר תהילים עי"ש ובברכי יוסף או"ח ס' רל"ח, ומש"כ בשו"ת מי יהודה ס' כ"ב ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ח ס"ד.

ובשו"ת אור לציון ח"ב פרק מ"ו, סימן ס"ד, ובשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן ד', ובספר גם אני אודך על ענינים שונים, חלק א' סימן ב'. ובספר דולה ומשקה עמוד קל"ט, השיב הגר"ח קניבסקי שאחר חצות יש מתירין. ובשו"ת אבני דרך ח"א ס' מ"א ובשו"ת אות חיים ח"ב ס' י"ב. ובספר לב צדיק עמוד נ"ט, ובספר מזהב ומפז ח"ב עמוד ת"ק.

ולכא"ו ה"ז תליא אם אמירת תהילים שרי בזמן ניטל, אם תהילים הוי מגדרי תורה או בגדר תפילה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' ל"ד, נפק"מ הרבה, לענין תהילים בתשעה באב עי"ש, ומה שציינתי בזה במועדי הגר"ח ח"א תשו' שמ"ח עי"ש, וכן נפק"מ לאונן אם שרי באמירת תהילים, ואם שרי תהילים לפני ברכה"ת עי"ש, ומה שהאריך בה ידידי הג"ר אליעזר רבינוביץ שליט"א בקובץ ויברכהו יהושע [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] עמוד קס"ו, אם תהילים הוי מגדרי ת"ת עי"ש, וא"כ נפק"מ לענין אמירת תהילים בזמן ניטל, דאם נימא דתהילים ל"ה מגדרי ת"ת שפיר שרי בזמן ניטל.

ומצאתי בס' ישראל והזמנים ח"א עמ' תש"ג אות ג', שהסתפק באמירת תהילים בזמן ניטל אם שרי, די"ל שדרך תפילה ותחנונים שרי, והוכיח ממעשה עם הגר"א מבלעזא צ"ל שאמר תורה בסעודה שלישית שחל בו ניטל, באומרו שד"ת שלו הם תפילות עי"ש.

לימוד מוסר בליל ניטל

ובספר גם אני אודך תשובות בעל המשנת יוסף, בתשובות קצרות, סימן פ"ג כתב דשרי ללמוד מוסר בזמן ניטל, והביא שבעל הקנין תורה זצ"ל אסר ללמוד מוסר בזמן ניטל עי"ש, ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' ת"ד כתב שאין ללמוד ספרי מוסר בזמן ניטל, וסיפורי צדיקים והליכותיהם אפשר עי"ש, ובס' מרא דשמעתתא עמ' קפ"ד אסר גם סיפורי צדיקים בזמן ניטל עי"ש, ובס' משנת יוסף או"ח סוגיות ח"ב ס' ל"ט הביא שמהרי"ץ דושינסקי זצ"ל סיפר סיפורי צדיקים בזמן טיל, ובס' עדות ביהוסף חשוון אדר עמ' ע"ה, בשם בעל אמרי חיים זצ"ל שאסר סיפורי צדיקים, ועפ"ז כ"ש ספרי מוסר דאסור בזמן ניטל שיש בו ד"ת.

וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בס' מועדי הגר"ח ח"ב תשו' ת"ו אם מותר ללמוד בתשעה באב ספרי מוסר, והשיב ע"ז, כיון שמובא שם פסוקים, ומאמרי חז"ל אין להקל עי"ש, וכן השיב הגר"ח ק"ב בס' נור החיים עמ' ר"ז ובס' שערי ציון מועדים עמ' קל"ח עי"ש, וכ"כ להחמיר ללמוד מוסר בת"ב בשו"ת אור לציון ח"ג פכ"ט ס"א עי"ש.

ואולם בס' אשרי האיש ח"ג פע"א ס"ב להקל ללמוד ספרי מוסר בת"ב עי"ש, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א ס' שפ"ו, ומש"כ בזה בס' שערי נחמה עמ' קע"ח ובס' כל המתאבל עליה פס"ב הערה 8, ובס' תורת חכם פי"ח ס' שכ"ו ובשו"ת דברי בניהו חכ"ג ס' נ"ח, ובשדי חמד מערכת אבילות ס' כ"ה, דשרי לאבל ללמוד מוסר עי"ש ובשו"ת שואל ונשאל ח"ג ס' רי"ח.

ושו"מ בתשו' קנין תורה ח"ה ס' צ"ב במכתבו לבעל המשנת יוסף, דהתיר לימוד מוסר בזמן ניטל, וכתב כיון שבספרי המוסר מלא בד"ת אסור ללמוד בזמן ניטל מוסר עי"ש, ובס' משנת יוסף סוגיות או"ח ח"ב ס' ל"ט יעו"ש, וע"ע במועדי הגר"ח ח"א תשו' כ"ו, לענין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, אם לומד ספרי מוסר בעניני המועדים אם מקיים שואלין ודורשין, והשיב ע"ז כן, אבל צריך גם הלכה עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ג ס' ק"מ יעו"ש.

אם ניטל נוהג בארץ ישראל

ובעיקר דין ניטל בס' אורחות רבינו ח"א עמ' קצ"ג מובא שהחזו"א הקפיד על הנוהגין שלא ללמוד בזמן ניטל, ובעל הקהילות יעקב זצ"ל לא רצה ללמוד מתוך ספר מאחר שבעניני החסידים יש איסור, ודיבר בד"ת בעל פה עי"ש, ובס' מעשה איש ח"ב עמ' מ"ח, ג"כ מעשה בחזו"א שאמר ללמוד בניטל עי"ש, ומה שהשיב הגר"ח ק"ב בס' אשיחה ח"א עמ' שצ"ב עי"ש, ובתשו' והנהגות ח"א ס' תקנ"א שבלטיא לא נהגו בניטל עי"ש, ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם עמ' תרצ"ו, כתב הגר"ש דבליצקי זצ"ל,

דהפרושים בא"י אין חוששין ללמוד בניטל עי"ש, ומש"כ בשו"ת דברי ישראל ח"ב ס' כ"א ובשו"ת אגורה באהלך ח"א ס' קמ"ה ובשו"ת אבן פנה ח"א ס' ק"ה ובס' תורת חכם ח"ב עמ' תשצ"א ובשו"ת השואל ח"ב ס' ע"ה יעו"ש.

ובשו"ת בירורי חיים ח"ב עמ' ת' הביא שבארץ ישראל א"צ לנהוג בניטל עי"ש, וכן הביא בס' ישראל והזמנים ח"א עמ' תש"ח עי"ש, ואולם ראיתי בס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' ת"ג שנהג ניטל גם בא"י עי"ש, וכן מובא בס' הליכות חיים מועדים וזמנים עמ' מ"ז בשם בעל הדברי יציב זצ"ל שנהג ניטל בא"י.

וראה מש"כ ע"ז מו"ר בס' משנת יוסף סוגיות או"ח ס' ל"ט אות ח' עי"ש, ובשו"ת ריח השדה ס' י"ז בארוכה יעו"ש, ומש"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ז ס' קי"ז ובשו"ת עטרת פז ח"ז יו"ד ס"ח, ועי' בשו"ת באר משה ח"ד ס' ס"ט לענין טבילת אשה בליל ניטל עי"ש. ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז סימן נ"ט.



מים שבשכונת הנפטר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע (הב"י) ונו"כ¹ מובא "מנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת", ונאמרו בזה כמה טעמים.

והנה בשו"ע אדה"ז במקומו - חו"מ הל' שמירת גוף ונפש, נשמט העניין לגמרי. ונזכר רק בהל' ברכות² ובהל' אפיית מצה לפסח³. ולכאורה ממענה הרבי⁴ שמדייק ממה שהעתיק אדה"ז מהמג"א ענינים שלפניו ושלאחריו והשמיט העניין הגדון שם, משמע שברור שמהשו"ע שבידינו לא נחסרו ענינים שלמים. ועצ"ע.

יש שכתבו⁵ שאין נוהגין בזמן הזה לשפוך כלל מפני מת. ובס' ערוך השלחן⁶ כתב: "ותמיהני על כמה שמחמירים בזה הרבה כאילו היא גמרא מפורשת, ויש שרוצים

(1) יו"ד סי' שלט ס"ה.

(2) סי' רו סי"ד.

(3) סי' תנה סט"ו-ט"ז.

(4) אג"ק ח"ל עמ' ח. שלחן מנחם או"ח ח"ב עמ' מג.

(5) עיקרי הד"ט (נדפס בשנת תקס"ג) או"ח סי' יג אות ו' בשם שו"ת בני יהודה סי' מג.

(6) סו"ס שלט.

לאסור התבשיל אם בישלו בהמים, ואין זה אלא דברי תימא . . ומה יעשו הערים הגדולות . . ומה יעשה העני בחורף . . ולזה נלע"ד להקל הרבה בדבר, וכן ראיתי מגדולי הוראה".

בין המחברים בדורותינו יש שהזכירו זאת במפורט, כמו גשר החיים⁷, נטעי גבריא⁸, דברי סופרים⁹ וילקוט יוסף¹⁰, ומאנ"ש - דרכי חסד¹¹ ונחמו עמי¹². ויש שהשמיטו זאת לגמרי, כמו שלא מצאתי את הנושא בספר פני ברך¹³.

ועדיין פלא בעיני, ששאלתי מרבני אנ"ש, והיו שאמרו לי שלא ראו שנוזהרים בזה, לא בבית חיינו ולא בארה"ק.



גדר תפיסת יד המשכיר בעירובי חצירות

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

תושב פסיעק נד"ז

כד הוינא בעיר בלטימור לפני כמה שבועות ונתארחתי בבית גסי הרב ק' שיחי', ונתעורר שאלה האם צריכים לעשות עירובי חצירות, כדי לטלטל בחצר שמאחורי הבית, מחמת שהוא משכיר בבנין של יהודים שלא עירבו שם. וגיסי אמר שרב אחד אמר לו מחמת שבבית הנשכר יש תנור ומקרר של בעל הבית, ה"ז נחשב תפיסת יד של בעל הבית. ושאלנו רב אחר קרוב למגוריו וגם הוא סבר דלכאורה ע"פ מש"כ בשו"ע סי' ש"ע דאינו צריך לערב, מחמת שיש תפיסת יד בעל הבית במקרר ותנור.

- א -

ואחר הדברים האלה עיינתי קצת בספרי הפוסקים ולענ"ד נראה שאינו פשוט כ"כ ולכאורה יש מקום להחמיר בכה"ג ולערב עירובי חצרות בלא ברכה.

(7) פרק ג.

(8) הל' אבילות, ח"א פ"ח.

(9) שו"ע שם.

(10) הל' ביקור חולים ואבילות, מהדורת תשס"ד, סי' ו (ויו"ד סי' שלט).

(11) של הרב יצחק דובער אושפאל ז"ל, בהוצאת ח"ק של אגודת חסידי חב"ד (770), מהדורה שני' (תשל"ה) ע' ל וע' רה.

(12) להרב משה צבי (בן הגרא"ח) נאה ז"ל, פ"ת תשל"ח.

(13) להרב חיים בנימין גולדברג (השלמת עבודת אביו הרב ברוך פנחס ז"ל), ירושלים תשמ"ו.

ובהקדם דאיתא במתני' דעירובין (פה, ב): רבי יהודה אומר אם יש שם תפיסת יד של בעל הבית אינו אוסר. וברש"י שם "שיש לבעל הבית מקום בדירתו של זה, שנותן שם כליו להצניע". ובפשטות מדברי רש"י משמע שיש מקום לבעה"ב בבית השוכר להניח כליו. אבל בלאו הכי לא נחשב לתפיסת יד. וא"כ בנידון דידן שהבעל הבית לא הניח מקום לעצמו שלא השכיר ולא שייר לעצמו כלום, לכאורה אין כאן תפיסת יד.

אבל צ"ע שהרי בהמשך הגמ' מפרש רש"י (פו, א ד"ה דבר הניטל בשבת) "אינו תפיסת יד, ואוסר, דאי בעי שקיל ושדי ליה לבראי". ואי איירי שהוא בחלק של בעה"ב (המשכיר) צ"ע בתרתי: א' היאך אפשר לשוכר לזרוק כליו של בעה"ב לבראי הא לאו רשותיה היא. ב' ואי איירי שבעל הבית יכול לזרוק כליו לבראי, מ"מ כיון דאין השוכרים רשאים להוציאם משם הוה ליה תפיסת יד בבתים ואין אוסרין (וכפי שהקשה הב"ח).

- ב -

תירוץ האגרות משה דלא בעינן שישירי מקום

ועיין ב"ח סי' ש"ע שכתב 'ונראין דברי רש"י שכתב וז"ל דבר הניטל בשבת אינו תפיסת יד ואוסר דאי בעי שקיל ושדי ליה לבראי עכ"ל אלמא דתלי האיסור וההיתר בשואלים ובשוכרים". והיינו דקאי על השוכר. ולכאורה עפ"ז אפשר לתרץ קושיא הב' הנ"ל שהשוכר באמת יכול להוציא כליו של בעה"ב לחוץ, ולכן ביטל תפיסת ידו של בעה"ב. אבל עדיין נשאר לנו קושיא הא' היאך אפשר לשוכר לזרוק כליו של בעל הבית.

ועיין בשו"ת אג"מ או"ח חלק א' סי' קמ"א שכתב וז"ל: דהא לרש"י לפשטות לשונו בעירובין דף פ"ו שכתב בניטל בשבת אינו תפ"י דאי בעי שקיל ושדי ליה לבראי איירי שאין למשכיר רשות כלל להניח שם רק שהניח שם בעצמו ויש רשות לשוכר להשליכם לחוץ נמי מותר אם לא יוכל להשליכם מצד הכובד או מצד מוקצה וכדמפרשי כן הב"ח והקרוב נתנאל בכוונתו, עכ"ל. ועפ"ז לכאורה מבוארים ב' קושיות הנ"ל א' שהשוכר יכול לזרוק כליו של בעה"ב לחוץ, משום שהם ברשות השוכר. ב' מזה שהשוכר יכול לזרוק כליו של בעל הבית בחוץ זה עצמו מראה שאין למשכיר תפיסת יד אמיתי.

ועיין שם בשו"ת אג"מ שמתרץ מש"כ רש"י במשנה דדף פ"ה דלכאורה נראה שסותר למש"כ בדף פ"ו, וז"ל: ואולי סובר רש"י דתרווייהו לקולא שאם יש לו רשות להניח כליו לא איכפת לן אף אם יש שם כלים קלים ומותרין לטלטלם ואם יש שם כלי שהיא מוקצה או כלי כבד שקשה לטלטלו אף שהניח שלא ברשות נמי הוא תפיסת יד, עכ"ל.

לפי זה מביא האג"מ ראייה שאין צריך שיהא מקום לבעה"ב בבית השוכר, ומקרה ותנור של בעה"ב הוא תפיסת יד, ואין צריך עירוב מחמת שהם כלים שאינם נטלים בשבת. ולכאורה דברי האג"מ ערבים מאוד.

- ג -

פוסקים הסוברים שצריך שישיר מקום וגם הפץ שאינו ניטל

אבל מה נעשה שהראשונים ורוב אחרונים פירשו דברי רש"י באופן אחר ומהם:

מבואר במרדכי ס' תקכ"ו וס' תקכ"ז "אם יש שם לבעה"ב מקום בדירתו של זה שנותן שם כליו להצניע, אינו אוסר, דכל רשותו דחצר דידיה הוא כאילו דר עצמו בבית לשון רש"י ז"ל . . . אבל לפי רש"י גם הדר בבית התנן מותר להכניס ולהוציא בבית בעל הבית דהוי כאורח לגביה. והדברים נראה לה"ר יעקב מקילון שהרי תפיסת יד עושהו כמניח עירובו בביתו. ומיהו נראה דלא חשיב תפיסת יד אלא בעל הבית שמשיר [שמשכיר] את ביתו ומעכב לעצמו אחת מפנינות הבית להניח שם את כליו, דאז הוי כאילו דר שם עם השוכר, לכך אינו אוסר עליו בחצר או בבית. וראיה מביא לדבריו מדאמרין בגמרא היכי דמי תפיסת יד, א"ר יוחנן כגון חצרו של רוניא. משמע דלא מהני תפיסת יד אלא כי ההיא שהיו הבתים שלו ושוכרם לאחרים ומעכב מקום בביתם להצניע בו כליו, הילכך לא סילק עצמו מהם". ובפשטות איירי בכלים שאינם ניטלים אף כשמעכב מקום בביתם להצניע כליו.

וכן הוא בשו"ת מהרי"ק ס' מ"ז "אלא אפילו לפירש רש"י שמתיר גם לדר בבית התנן להכניס ולהוציא בבית בעל הבית אפילו הכי לא יאות עבדין דלא נאמרו הדברים אלא כגון שהבתים כולם לאדם אחד והשכיר או השאיל מקצתם לאחרים ונשאר לו שם בבתים דכיון דלא סליק רשותו מכל וכל מאותו הבית נעשה כאלו דר עמהם ואין אוסרים זה על זה". ובס' מ"ח "ואשר כתבת שאין אתם מקפידים זה על זה בענין תשמיש הבית נלע"ד דמשום כך לא יועיל שלא תאסרו זה על זה אם לא שהאחד שכר מתחילה הבית בשבילו לבד ושוב נמלך ושכר לחבירו ושייר לחבירו שיוכל להניח חפציו בפניה מפנינות הבית כי כן כתב רבינו יעקב מקוצי. וכן נראה מלשון רבינו משה וטור א"ח". ועיין בב"י ס' ש"ע שהביא דבריו בלא חולק על זה.

ובאור זרוע חלק ב' ס' ק"צ כתב: "ר' יהודה אומר אם יש שם תפיסת יד של בעה"ב. שיש שם לבעה"ב מקו' בדירתו של זה שנותן שם כליו להצניע. אינו אוסר עליו. דכל רשותא דחצר דידיה הוא כאלו דר עמו בחצר וכדמפרש בסמוך . . . ואע"פ שפי' רש"י שהיה משאיל בתים שבחצירו לאחרים לאו דוקא משאיל אלא ה"ה משכיר וכ"כ ה"ר משה מיימון בעל החצר שהשכיר מבתי חצירו לאחרים והניח לו כלים או מיני סחורה בכל בית מהן אינם אוסרים עליו חואיל ויש לו תפיסת יד בכל בית מהן

נעשו חכל כאורחים אצלו בד"א שהניח שם דבר שאסור לטלטלו בשבת כגון טבל ועששית אבל אם נשאר בכל בית כלים שמותר לטלטלן הואיל ואפשר שיוציאם היום ולא ישאר לו שום תפיסת יד הרי אלו אסורים עליו עד שיערבו . . אר"נ הני דבי שמואל תנו אם יש לו בבית אחד שבחצירו דבר חניטל בשבת. לא דהוי תפיסת יד ואוסר דאי בעי שקול ושדי ליה לבראי, עכ"ל.

וכן מצינו באגור סי' תקע"ג "אם יש שם בע"ה מקום בדירתו של זה שנותן שם כליו להצניע אין אוסר דכל רשות דחצר דידה הוה ואכלו יחד עמו בבית ל' רש"י כו' מיהו נראה לי דלא חשיב תפיסת יד אלא בעל הבית שהשיר את ביתו ומעכב לעצמו אחת מפנות הבית להניח שם את כליו מרדכי".

וגם הב"י פירש כן דברי רש"י ודברי הגמרא סתם בלא חולק, דגדר תפיסת יד הוא כשבעה"ב השאיר מקום בחצירו של שוכר.

וכן פירש התו"ט למסקנה דאיירי שהשוכר זרקו לחוץ אף שהוא בפניה של המשכיר. היינו ששייר בעל הבית מקום.

הרי לנו מדברי המרדכי, מהרי"ק, האור זרוע, האגור, הב"י והתו"ט דכלהו ס"ל מדברי רש"י דשייר מקום ברשות השוכר. ומה שהביא האג"מ ראייה מהב"ח שהביא עיקר דברי רש"י, שהשוכרים יכולים להוציא כליו של בעה"ב. י"ל דס"ל כדעת התו"ט שכיון שיכול להוציא כלים של בעה"ב לחוץ אף שאסור מצד דיני ממונות, מכל מקום מחמת שהוא בביתו ויכול להוציאו ולזרקו לחוץ בשבת אינו נחשב תפיסת יד.

- ד -

מצינו עוד קדמונים שפירשו כרש"י

ובר מן דין באמת כן פירשו עוד ראשונים כדלקמן בפשטות דברי הגמרא.

וכ"כ בפ"י ר"ח בסוגיין "אינו אוסר עליו. פי' אם יש בית בחצר שדר בן אדם אחד, ויש שם באותו הבית לבעל החצר כלים או סחורה מונחין באותו הבית ומשתמש בה זכה, כיון שיש שם מקצת רשות לבעל החצר הדר שם, אינו אוסר עליו". וקשה לומר דאיירי בכלים הנטלים, אבל בכלים שאינם ניטלים, אינו צריך להיות מונח בפניה מיוחדת של בעה"ב, ואפי' ברשות השוכר הוי תפיסת יד. שהרי בהמשך דברי ר"ח כתב "פי' אם יש לבעל החצר בבית ההוא דבר הניטל בשבת יתכן שיזדמן לבעל החצר (ע"פ גירסת החשק שלמה) ליטול החפץ בשבת, ויבטל לבעל החצר תפיסת יד, לפיכך הדר שם אוסר עליו עד שיערב. אבל אם הוא דבר שאינו ניטל בשבת הואיל ואינו ניטל בשבת, הרי יש רשות לבעל החצר לאותו בית. לפיכך הדר שם אינו אוסר עליו".

לכאורה משמע: א' כמו דברי שא דבריו איירי שיש לבע"ב פינה בבית של השוכר (דבלאו הכי לכו"ע לא הוי תפיסת יד לשיטת ר"ח) כמו"כ סיפא דבריו איירי שיש לבעה"ב פינה בביתו של השוכר. וגם במש"כ "אבל אם הוא דבר שאינו ניטל בשבת וכו'" ודאי איירי שיש לו מקום להניח חפציו שם. ב' "דבר הניטל בשבת" אוסרת איירי משום שהמשכיר יטלו אבל השוכר אין לו רשות להוציאו משום שהחפץ נמצא ברשות המשכיר.

ועיין במאירי סוגיין ד"ה הכי דמי תפישת יד, "ומפר' ר' חנינא כגון חצרו של בונים פ' שהיה עשיר והיו לו חצרות הרבה והיה משאיר לעצמו בכל בית ובית מקום להשתמש בו בכלים הראויים". ובד"ה רבה בר בר חנה אמר כגון יתד של מחרישה, "והוא מה שאמר ר' יהודה דמי שמשאיל או משכיר בתים ושייר לעצמו מקום להשתמש בו, שאינם אוסרים עליו. בא עכשיו לומר דדוקא ששייר להשתמש בו בכלים שאינם נטלים בשבת כגון יתד של מחרישה. יש לו טבל פ' שהוא מוקצה ואין ראוי ליטלו בשבת ועששית של ברזל שאינה ניטלת בשבת הרי זו תפישת יד ואינו אוסר. וכן הלכה.

- ה -

ביאור שיטת הרמב"ם והטור

אבל לכאורה צודקים דברי האג"מ מטעם אחר וכמו שכתב הוא עצמו, דמפשטות דברי הרמב"ם, טור, רא"ש ושו"ע משמע דלא איירי שהשאיר בעה"ב פינה ברשות השוכר, דאל"ה הוי להו לפרש, ומדסתמו מוכח דלא ס"ל כדעת המרדכי וסייעתו "דאף בהיו מועטים היה הלכה כדברי המיקל כ"ש שהם המרובים וגדולי הפוסקים". דהלכתא בעירובין כדעת המיקל (עירובין מו, א).

אבל באמת גם זה אינו פשוט כל כך כמש"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' נ"ד שלדעת המהרי"ק (הביאו הב"י) גם מדברי הרמב"ם והן דברי הטור מסכימים לשיטת רש"י, שמשכיר הניח החפץ ברשות ואעפ"כ בעינן דברי שאינו ניטל. וז"ל המהרי"ק "אם לא שהאחד שכר מתחילה הבית בשבילו לבד, ושוב נמלך ושכר לחבירו ושייר לחבירו שיוכל להניח חפציו בפניה מפנינות הבית. כי כן כתב רבינו יעקב מקוצי וכן נראה מלשון רבינו משה וטור א"ח".

וכן הוא בדברי המשנ"ב סי' ש"ע בשער הציון סק"ח מהא שהאור זרוע "העתיק דברי רש"י והרמב"ם ביחד משמע דחדא היא".

ואולי יש לומר שלמדו כן מהא דכתב הטור "כיון שיכול להוציאם משם", והרמב"ם כתב "ואפשר שיוציאם היום ולא ישאר לו שם תפיסת יד" דקאי אמשכיר ולא השוכר. ואי אין פינה מיוחדת ברשות השוכר א"כ גם השוכר יוכל להוציאו לחוץ. ואדרבה יותר

מסתבר שהגמרא איירי שהשוכר הוציאו לחוץ, מחמת שזה מראה שאין לבעל הבית באמת תפיסת יד (כקושיית הב"ח), אלא ודאי איירי בכה"ג שרק המשכיר יכול להוציאו לחוץ מחמת שיש לו פינה מיוחדת ברשות השוכר, ולא השוכר.

גופא מדהביא האג"מ ראייה מהקרנן נתנאל "דאי בעי שקל ושדי ליה לאבראי רש"י. ולפי' זה בעינן נמי דאף מצד הדין רשאי להשליכן. אבל הטור פי' כיון שהבעל הבית יכול להוציאם משם אוסר, א"כ אפי' השוכרים מצד הדין אינן רשאים להשליכן". והאג"מ הביא ראייה דלשיטת רש"י איירי שהשוכר יש לו רשות להשליכן (הגם שיש לפרשו בכמה אופנים, ואף לפירוש האג"מ) משום שאין כאן רשות מיוחד לבעה"ב. ואדסמין האג"מ על פירוש הקרנן נתנאל בשיטת רש"י, א"כ לכאורה יש לו לסמוך אפירושו בשיטת הרמב"ם וטושו"ע דבעל הבית בלבד יכול להשליכם משום שהוא ברשותו, והשוכרים מצד הדין אינם רשאים להשליכם. וא"כ כלפי ליא דלהרמב"ם והטור רק בעל הבית רשאי להשליכן לבראי, והוא משום שנמצא בפינה המיוחדת לבעה"ב. ועיין שם באג"מ ד"ה ומה שהקשה. בביאור שיטת הב"ח ולא זכיתי להבין כ"כ, וגם בשיטת הקרנן נתנאל קשה לפרש כן עיי"ש.

ויעויין בשו"ת שבט הלוי שם דסיים דמ"מ בשעת הדחק יש לסמוך על שיטת האג"מ שהרי הפמ"ג כתב בסי' ש"ע בא"א ס"ק ג' שאם התנה עמהם להניח בחדריהם חפציו אף נטלין בשבת אין אוסרין. ועיין עולת שבת ע"כ ובשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' ל"ד סיים ג"כ להקל בשעת הדחק.

- 1 -

ביאור שיטת רבינו בשו"ע

ולכאורה בשו"ע הלכות עירובין סי' ש"ע דבריו סתומים, דכתב בסעיף ב': "ואם יש לו בכל אחד מהם דברים שאינם ניטלים בשבת מחמת איסור שאסור לטלטלם, אפילו לצורך גופם או מקומם, כיון שלא סילק עצמו מבתים אלו מכל וכל, אלא יש לו בהם תפיסת יד, נעשה כאלו דר בהם ואין הדרים אוסרים עליו, לפי שנעשו כולם כאורחים אצלו. ולפיכך גם הם מותרים להוציא מבתיהם לחצר, אף על פי שלא נתנו עירוב, כמו שמותרים אורחים שמתארחים בביתו להוציא מביתו להוציא מביתו לחצר בלי שיערבו עמו. אבל אם אין לו בהם אלא דברים שמותר לטלטל לצורך גופם או מקומם, אין זו חשובה תפיסת יד, כיון שיכול להוציאם משם כשיצטרך להם למוקדם".

ולכאורה בהשקפה ראשונה מדלא הביא רבינו דאיירי שיש לבעה"ב מקום ברשות השוכר משמע אף בשלא השאיר הבעה"ב ברשות השוכר פינה להניח חפציו איירי, וא"כ יש להסיק דלא צריך להשאיר רשות. אבל לענ"ד כד דייקת שפיר נראה ממה

שבהמראי מקומות שעל הגליון מצויין לדברי המרדכי בקטע "כיון שלא סילק עצמו מבתים אלו מכל וכל" ובדברי המרדכי מפורשים שהבעל הבית השאיר קצת שלא השכיר, א"כ משמע שכוונת רבינו ש"השכיר קצת" של השכיר. וא"כ לכאורה יש ראייה מדברי רבינו דס"ל כדעת המרדכי וסייעתו. ועוד מדברי רבינו שכתב "כיון שיכול להוציאם משם כשיצטרך להם" משמע דקאי על הבעל הבית, ולכאורה משמע שיש רשות למשכיר להוציא ולא השוכר, והוא משום שבאמת אין רשות לשוכר להוציא משום שאינו ברשותו. וכל החשש הוא דוקא מצד המשכיר שיוציא, כמו שביארנו לעיל בדברי הרמב"ם והטור.

- ז -

דעת הרבי באג"ק

איברא צ"ע ממש"כ הרבי באגרות קודש חי"ח ע' תקנו (הובא בשולחן מנחם ח"ב סי' קצ"ה) בדין היתר טלטול במלון בלא עירוב חצירות, ואחד הטעמים להתיר הוא "הפמ"ג סי' ש"ע א"א סק"ג (ודלא כהמשנ"ב), עולת שבת ותוספת שבת, באם יש לבעל הבית רשות להניח ג"כ מספיק". עיין בפמ"ג א"א סק"ג מבואר "וכל זה שאין רשות לבעל הבית להניח בחצריהם חפציו, אבל התנה עמהם שיהא מונח בחדריהם חפציו אף נטלין בשבת אין אוסרים". וכן הוא בעולת שבת סק"ב "ונראה לי דאם התנה בשעת השכירות שיהיו כלים אלו שם, אפילו הם שניטלים לצורך גופם ומקומם, דאין צריכים עירוב דבר פשוט הוא". ובתוספת שבת כתב "ולדעת הטור והמחבר ה"ה נמי אם אין ביד השוכר לעכב על הבע"ב להניח שם חפציו, נמי מקרי תפיסת יד ודלא כמהרי"ק. וכ"כ בעולת שבת, מיהא הוא כתב כן בפשיטות מסברא דנפשיה ונעלם ממנו דדין זה תליא באשלי רב רב רב"ם ומהרי"ק לא ס"ל הכי". ועיין שם שמביא בשם שו"ת מהרש"ג סי' קכ"ב (ונראה שנפל טעות באגרת הנ"ל שכתוב סי' קכ"ד) דס"ל נמי הכי.

לכאורה משמע מדבריהם שפירשו דברי הגמרא בכלים הניטלים שלא היה פינה מיוחדת (וכן הוא שיטת האג"מ), ולכן היה מותר להשוכר להשליך חפציו לחוץ, אבל אם היה לבעל הבית רשות להניח חפציו ברשותו מהני אף בכלים הניטלים. וא"כ לכאורה משמע שכלים שאסור לטלטלם אף שאין לו רשות להניחם בפינה מיוחדת מהני. ועוד צ"ע מדכתב הרבי שכן שיטת המשנ"ב משמע שאין כן דעת רבינו, דאל"ה היה להביא שזה דלא כרבינו בשו"ע. אבל באמת יש לומר על קושיא האחרונה דבשו"ע רבינו אינו מפורש כ"כ, משא"כ במשנ"ב הוא מפורש שצריך פינה מיוחדת, ולכן נקט הרבי דעת המשנ"ב דמפורש כן וכו'.

אבל אף אם זאת יש לומר שבנידון דידן שאני כמו שכתב הרבי בתחילת האגרת

"והרי כמה הגבלות ישנם בשכירות חדר בהאטעל לגבי שכירות דירה באופן הרגיל", והיינו משום שבהאטעל יש רשות להניח חפציו שם וזה חלק מהשכירות, משא"כ בבית אין רשות להניח חפציו ברוב המקרים. ומתי שהשכיר את הבית השכיר כל מה שבתוכו כשיטת החלוקה יעקב דלקמן. ואדרבה מכאן ראייה דהרבי לא ס"ל ההאי היתר "בשכירות באופן הרגיל".

ועוד יש לומר שרבינו נקט שיטת העולת תמיד והפמ"ג וסייעתם רק לסניף וצירוף להתיר במלון שבין כך קיל, כמש"כ המהרש"ג שם באריכות שאין זה שכירות אמיתית משום שלא השכיר אלא ההשתמשות, ולכן יש לצרף שיטת העולת תמיד וסייעתו, ואין ראייה שנקטו להל' בשכירות באופן הרגיל.

ואף אם תרצי לחלוק, יש עוד טעמים להצריך עירוב בפת וכדלקמן.

- ח -

עוד טעמים להצריך עירוב בבנין

ועוד יש לומר טעם אחר שלא יועיל תפיסת יד בכה"ג, שהרי כשמשכיר בית הרי משכיר גם התנור והמקרר והוא חלק מהשכירות כמו שמבואר בשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' קפ"ו סי' ב' דכשהשכיר ביתו יחד עם חפציו לא מיקרי תפיסת יד שהרי השכיר גם כליו.

ועוד טעמא דהרי הרמ"א סעיף ב' כתב "ויש אומרים דכל זה כשאין דיורים בחצר אלא הם, אבל כשיש דיורים אחרים ומוליכים עירובן אצלם צריכים כל אחד לערב". ובשו"ע"ר שם סעיף ג' כתב "י"א שאין תפיסת יד מועלת אלא כשאין עמהם דיורין אחרים בחצר, ואז אין צריך לערב כלל ביניהם. או אפילו יש דיורים בחצר אלא שאותן דיורים מביאים עירובן ומניחין אותו בביתו של בעל הבית זה שיש לו תפיסת יד או באחד מבתים אלו שיש לו בהם תפיסת יד, ואז אין כל בתים אלו צריכים ליתן כלל לעירוב פת לפי שכל בתים אלו הם כבית אחד, ובית שהעירוב מונח בו אין צריך ליתן את הפת. אבל אם העירוב מונח באחד מבתי הדיורין הרי כל הבתים אלו צריכים כל אחד ליתן פת לעירוב, שמתוך שבתים אלו הוזקקו לעירוב עכ"פ בשביל בית שדר בו בעל הבית, צריכים גם הם ליתן בשביל בתיהם. אע"פ שיש לבעל הבית בהם תפיסת יד והרי דינו עמהם כדין אחים המקבלים פרס מאביהם שיתבאר". וראיתי בספר כללי הפוסקים וההוראה (להר' פרקאש שליט"א) דכשהרמ"א כתב "ויש אומרים" כוונתו שיש מקום להקל בשעת הדחק, הא בלא הכי יש להחמיר (עיי"ש דף ש"ח), ועוד כאן שרבינו לא כתב בוא"ו המוסף אלא כתב סתם יש אומרים נראה דודאי כתבו להחמיר (ובשעת הדחק אולי יש להקל).

ולכאורה בעיר בולטימור אלו האחראים על העירוב ה"ה מערבים בפת וכו' ומתוך

שהוזקקו לפת, גם אלו שיש להם שם תפיסת יד (לדעת האג"מ) חייבים בעירוב פת. ולכאורה יש ליתן עוד טעם דכד דייקת שפיר בטושו"ע ובשו"ע ר כתבו "בעל הבית שיש לו הרבה בתים בחצרו והשכירן לאחרים" היינו דכל ההיתר של תפיסת יד מועיל דוקא כשהבית בתוך חצירו, אבל במקרה דינן הבעה"ב גר כמה בתים אח"כ באותו רחוב. וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ב סימן ק"כ דגם לשיטת האג"מ היינו היכא שהמשכיר גר באותו מקום של השוכר, אבל אם הוא דר במקום אחר אינו מועיל תפיסת יד.

אבל באמת יש לחלק שהרי יש עירוב עירוני בבולטימור שזה משווה הבעל הבית כאילו הוא דר באותו חצר לאלו הסומכים בעירוב. אבל מ"מ יש לומר משום שהשוכר אינו סומך על זה העירוב, א"כ הבע"ב נחשב כאילו הוא ברשות אחרת.

- ט -

יסוד המחלוקת בגדר תפיסת יד

ואולי י"ל דיסוד המחלוקת בגדר של תפיסת יד הוא - האם הוא דומה לעירובי חצירות שאין צריך להקציב מרשותו של שוכר להניח חפציו של בעל הבית. או גדר תפיסת יד הוא דין שונה מעירוב חצירות בפת, ומועיל רק באופן שיש לבעל הבית פינה שמניחו בבית השוכר, ואז השוכר נעשה כאורח. ולכן צריך שהיא בלא שינוי (שיזרוק לבראי) אח"כ.

והשתא דאתינן להכי אולי יש לתרץ מה שהקשה הלחם משנה הל' עירובין פ"ד הי"ד "קשה דאימא כיון שהותרה מקצת שבת הותרה כלה כמו באחד מבני החצר שהניח ביתו וכו' שכתב בסמוך שכל שהסיח דעתו הרי זה אינו אוסר וכתב ה"ה אפילו שנמלך וחזר באמצע השבת הכא נמי נימא הכי כיון שהסיח דעתו מלהוציאן אע"פ שיוציא אמאי אסור כיון שהותרה הותרה וצ"ע". די"ל דלשיטת המרדכי וסייעתו אתי שפיר, דאין דין תפיסת יד דומה לעירוב דשרי כל זמן שהיה העירוב קיים בבין השמשות אף שנאכל אח"כ (או אפי' בה"ש) אלא צריך שהתפיסה תהי' קיים כל משך השבת. והטעם אולי י"ל - דבעירוב עיקר תקנת חכמים הוא לערב בפת "שעתה אנו רואים כאילו כולם דרים באותו בית לפי שדעתו של אדם ודירתו במקום מזונתו היא כו', ושאר הבתים הם כחדרי דירה זו והכל רשות אחת" (לשון שו"ע ר סי' שס"ו ס"א), ולכן כל זמן שעשה כתקנת חכמים סגי בהאי סימנא. אבל בדין תפיסת יד אין לנו להקל כל כך, משום שלא עשה כתקנת חכמים לכן צריך שיקצה רשות ממש בלא קולא דעירובי חצירות. ואינו מועיל כשהיה תפיסת יד בבין השמשות בלבד כי כבר לא עשה כתקנת חכמים אז צריך לעשות מעשה ממשי ולא רק היכר וסימן בעלמא.

סיכום להלכה ולא למעשה: כשיש בעיר עירוב ומכל מקום רוצה אדם להחמיר על

עצמו שלא לטלטל, עליו לעשות עירובי חצירות בלא ברכה. וכשאין בעיר עירוב עירוני עליו לעשות עירוב.



כתיבת סת"ם קודם התפלה

הרב אמיר ולר

מו"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו ותולדות שרה
רחובות, אה"ק

על השאלה אם כתיבת סת"ם לפרנסתו חשיב דבר מצוה או לא. דאי נימא דהוי דבר מצוה לכאורה מותר לעשות כן קודם התפלה, דחשיב צרכי מצוה ולא צרכי (ובלבד שלא יעבור זמן תפלה, ויברך קודם לכן ברכות התורה). אמנם אי נימא דלא חשיב דבר מצוה, הואיל ועיקר מטרתו היא לשם פרנסתו, א"כ חשיב עשיית צרכי קודם התפלה דאסור.

האם כתיבת סת"ם חשיב דבר מצוה

הנה מרן בשו"ע (סי' לח ס"ח) פסק וז"ל: כותבי תפילין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורים מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת קריאת שמע ותפלה. ע"כ. ומקורו טהור מהגמ' בסוכה (כו, א) ע"ש. והמג"א (שם סק"ח) כתב וז"ל: ותגריהם. פירש רש"י, הלוקחים כדי להמציאן למכור למי שצריך להם. עכ"ל. משמע דאם עושה כדי להשתכר בו, לא מקרי עוסק במצוה. וצ"ע בנדרים (לג) משמע דמחזיר אבידה הוי עוסק במצוה אע"פ שנוטל עליו שכר. וי"ל דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלתו. א"נ התם עיקר כוונתו להשיב אבידה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר. עכ"ל.

ומבואר מהמג"א דכל שעיקר כוונתו היא כדי להשתכר לא חשיב עוסק במצוה שיהא פטור מן המצוה. ולכאורה לפ"ז בנדו"ד אם עיקר כוונתו בכתיבת הסת"ם היא כדי להשתכר, הוי בגדר צרכי ולא בגדר צרכי מצוה.

חידושו של הביאור הלכה בזה

אמנם הביאור הלכה שם (ד"ה הם ותגריהם) כתב חידוש גדול, וזת"ד: ודע עוד דלענין כתיבת סת"ם גופא, כמו שמצוי שהכותב כוונתו להשתכר, מסתפקנא לומר דאפילו הכי מקרי בכלל עוסק במצוה, אף דלכאורה הוא היינו הך, דהמג"א שהביא מפירוש רש"י נראה לענ"ד לחלק, אף דע"י זה תיפול ממילא ג"כ הקושיא של המג"א,

והוא דלענין כתיבה גופא דהיא בודאי עצם מצוה כדכתיב "וכתבתם", ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה וכו', הוא תמיד בכלל עוסק במצוה, ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היתה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל, מכל מקום אמרינן דהשתא שכותב אין מכוין כלל, רק שכותב סתם לשם מצות תפילין כדין.

ומה שפירש רש"י הלוקחין כדי להמציאן וכו', הלא רק על "ותגריהם" פירש, וכוונתו דהתם הלא המסחר בעיני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה. ואפי' אם נאמר דמה שהוא מוכר לאיזה אדם הצריך תפילין הוא בכלל עוסק במצוה, עכ"פ בשעה שהוא קונה התפילין מהסופר כדי לסחור בהם, אין שם לע"ע עצם פעולת המצוה כלל במעשה גופא, והגמ' פטרתן בכל גווני, לכן פירש רש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה, משא"כ בעינינו מחזיר אבידה וכתבת סת"ם וכה"ג, הפעולה גופא היא בכלל עוסק במצוה. עכת"ד.

המקילים בנ"ד על סמך הבאה"ל הנ"ל

ומבואר דס"ל להביאור הלכה דכתיבת סת"ם הוי דבר מצוה אף כשעושה כן כדי להשתכר, ולפ"ז בנ"ד שפיר חשיב עוסק בצרכי מצוה קודם התפלה ולא בצרכיו, דשרי. וכן ראיתי בספר ויברך דוד ח"א (סי' סו) שדן בזה, וציין לדברי הביאור הלכה הנ"ל, והתיר עפ"ז לסופר סת"ם לכתוב סת"ם קודם התפלה.

ועוד חידש בזה, דאף מוהל מותר לו לימול קודם התפלה, אף אם עיקר כוונתו להרוויח כסף, דלמעשה בפועל מקיים מצות מילה. ואף רופא חולי ישראל מותר לו לרפאות אנשים קודם התפלה, אף שעיקר כוונתו בשביל הרווחת ממון, מ"מ למעשה הוא עושה מצוה, דרפואת חולי ישראל מצוה היא (עיין מג"א סי' שו) עכת"ד. וכ"כ גם בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' טט) בנדוננו, דחשיב דבר מצוה ע"פ דברי הביאור הלכה הנ"ל. וכן הוא בשו"ת עומק הלכה ח"א (סי' ה) ע"ש.

לכאורה יש להוכיח איפכא מהביה"ל הנ"ל

אולם לכאורה יש להעיר קצת בזה, דמהא דכתב הביאור הלכה שעל ידי זה תיפול קושיית המג"א וכו', משמע דהבין דהמג"א לא ס"ל כחידושו, אלא סובר שדין הכותב כדין התגרין דאם עושים כדי להשתכר, לא חשיבי עוסקים במצוה. וכיון שהביאור הלכה לא כתב חידושו בסכינא חריפא, אלא רק "מספקנא לומר" וכו', ואילו המג"א אוסר בודאי, א"כ אדרבא מהתם איכא ראי' מהימנא להחשיבו כעושה צרכיו ולא צרכי מצוה.

ולפ"ז יש לאסור לכתוב סת"ם קודם התפלה. וכן אמר לי גיסי היקר הגאון רבי

אפרים שוקר נר"ו, משמ"י' דהגאון המופלא רבי עמרם פריד שליט"א. וכן נראה דעת הגאון רבי אפרים גרינבלט זצ"ל בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' ב) ע"ש. (ומ"ש להעיר ע"ז בקונט' "יעיר קנו" הנדפס בשו"ת רבבות אפרים ח"ח (סי' תלו אות ב) מדברי האור לציון (ח"ב פמ"ד סי' ג) אינו מוכרח כלל. ואכמ"ל).

האם סברת הביה"ל מתאימה גם לדעת המג"א

ברם חזי הוית להג"ר יהונתן בנימין ווייס שליט"א בקובץ "הבאר" (גליון כה עמ' צ) שכתב, שנראה שבסברא שהוסיף הביה"ל דהסופר שכבר כותב עיקר כוונתו לקיום המצוה וכו', זה מיושב גם לדעת המג"א דלא ס"ל חילוקו זה, דהרי בתירוץ השני כ"כ המג"א להסביר החילוק בין השבת אבידה לתגרין בכה"ג. ע"כ. פירוש, דהמג"א בתירוץ השני כתב לחלק דבהשבת אבידה עיקר כוונתו להשיב אבידה (אע"פ שנוטל שכר על זה), אבל במוכר תפילין עיקר כוונתו להשתכר (אפילו בעת המכירה למי שצריך להם), ע"ש.

והנה בכותב סת"ם אע"פ שנוטל שכר על זה, ומתחילה התחיל לכתוב על דעת להשתכר, מכל מקום כעת, בעת הכתיבה עיקר כוונתו לשם מצוה (שהרי צריך לכתוב לשם קדושת תפילין או מזוזה, וצריך לקדש כל שמות הקודש) ושפיר חשיב עוסק במצוה. אלא שעדיין יש להעיר ע"ז, דאם דברי המג"א בתירוץ השני יכוננו לפי סברא זו, היה לו להביאור הלכה לציון כן או לכל הפחות לרמוז על כך, ומהא דשתיק מיניה משמע דלא ס"ל הכי. וצ"ע.

הבנה נוספת בדעת המג"א

ולפע"ד, אף דמשמע מהביאור הלכה דהמג"א לא ס"ל כחידושו, מ"מ אין זה מוכרח בדעת המג"א, וי"ל דאף איהו מודה דכותב סת"ם חשיב עוסק במצוה אף כשעושה כן להשתכר, ולא דמי לשומר אבידה, דהתם בשומר אבידה אין צריך לכונן בכל רגע לשם מצוה, דסגי בפעם אחת לכונן לשם השבת אבידה ותו לא.

אמנם בכתיבת סת"ם צריך לכונן לקדושת סת"ם ולקדש השמות הקדושים, ובכה"ג י"ל דאף המג"א מודה דחשיב מצוה. ולכן גם המג"א שם ציונו על התביה "ותגריהם" ולא על "כותבי תפילין ומזוזות". ודו"ק. וכן הבין בפשטות הנצי"ב במרומי שדה (סוכה כו, א) דהמג"א קאי רק על התגרין ולא על כותבי התפילין והמזוזות. ע"ש.

וכן ראיתי בקובץ בית ועד לחכמים (ח"א עמ' ק) שכתב כן בדעת המג"א. ועוד הביא סברת הכתב סופר בתשובה (סי' קיט) דאף שאין על העוסקים בה דין עוסקים במצוה שיהיו פטורים ממצוה אחרת, מכל מקום עדיין עוסקים במצוה מקרי, ואף דמשמע מלשונו דהמג"א לא ס"ל הכי, עכ"פ יש לצרפו בנדונינו למ"ש לעיל מהביאור

הלכה. ע"ש.

וכיו"ב כתב בקובץ הבאר (שם), דבנדון שאלתנו בדבר כתיבת סת"ם לפני התפלה, נראה דבזה לכו"ע אף אם נהנה ע"י מתן שכר, מ"מ כיון שהפעולה היא עצם קיום המצוה הרי היא בגדר חפצי שמים דלא נאסרו, אף אם יש לו הנאה צדדית ומתן שכר ע"י פעולה זו. דכל מה שדנו הפוסקים אי העושה מצוה בשכר נחשב כעוסק במצוה, היינו דוקא לענין דין עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"פ הסברא שכתב הכתב סופר (סי' קיט) ע"ש. והוסיף ששמע מבנו הר"ר נפתלי צבי שליט"א, ששאל בזה את דעת סביו הגדולים הגר"ש ואזנר (שליט"א) והגרמ"ח שמרלר שליט"א, ושניהם הסכימו להתיר לסופר סת"ם לכתוב לפני התפלה. ע"ש.

מה הדין כשאפשר לו לכתוב אחר התפלה

אמנם עדיין יש לדון בזה, דאף דקי"ל דצרכי מצוה מותרים קודם התפלה, מ"מ אם אפשר לעסוק בצרכי המצוה לאחר התפלה, אז אין היתר לעשותם קודם התפלה, שהרי המג"א (סי' רנא סק"ו) כתב בשם הרב סדר היום, דאם לא ימצא אחר התפלה לקנות צרכי שבת, יקנה תחלה ואח"כ יתפלל. משמע דאם יכול לקנות אח"כ, אע"ג דהוי צרכי מצוה אסור לקנות קודם התפלה.

וע"כ נראה בשאלתינו לגבי כתיבת סת"ם כדי להרויח, אם יכול להתפלל קודם שיכתוב, בודאי יתפלל קודם, דכיון דיכול לעשות המצוה אח"כ. וכן ראיתי שכתב בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' טט), דאף שמותר לעסוק בצרכי מצוה קודם התפלה, מ"מ היתר זה הוא דוקא כשאי אפשר לעשות כן אחר התפלה, וצ"י לדברי המג"א הנ"ל.

אלא ששוב הביא דברי הפרי חדש (סי' פט סוף סק"ו) שכתב סמך לנוהגים לקנות צרכי שבת קודם התפלה, מ"מ"ש בגמרא (מגילה כג.). דביום טוב מאחרין לבוא לבית הכנסת בשחרית משום שצריך לטרוח בסעודת יום טוב. וכמו שפרש"י שם. הרי דמותר לעסוק בצרכי סעודת מצוה לפני תפילת שחרית. וכן מוכח מ"מ"ש בגמרא (ברכות יד.) דאסור לעשות "חפציו", דמשמע דוקא חפציו אבל חפצי שמים מותר. ע"ש. הרי קמן דלא חילק בין אם אפשר לו לקנות צרכי שבת אחר התפלה או לא, ומשמע דבכל אופן מותר לקנותם קודם התפלה, כיון דצרכי מצוה הם ולא בכלל צרכיו. ע"ש.

נמצא איפוא, דאף אי נימא דכתיבת סת"ם חשיבא דבר מצוה, מ"מ אם יש לסופר סת"ם אפשרות לכתוב לאחר התפלה, תלי בפלוגתת המג"א והפר"ח הנ"ל. וניחזי אנן בהאי פלוגתא, הנה בכנסת הגדולה (סי' רנ הגה"ט), ובהגהות מהר"א אזולאי (סי' רמב סק"ג), ובספר תוספת שבת (סי' רנא סק"ח), ובשלחן ערוך הגר"ז (סי' רנ ס"ג), ובחי

אדם (כלל א אות ב), ובקיצור שו"ע (סי' עב אות ד), ובכף החיים (סי' פט אות כה), ועוד אחרונים, הביאו להלכה דברי הרב סדר היום שהובאו במג"א הנ"ל, דרך היכא שא"א לו לקנות צרכי שבת לאחר התפלה, יש להקל לקנותם קודם התפלה.

ומאיידך גיסא, הפמ"ג (סי' פט אש"א ס"ק טו), ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רנ סק"א) הביאו דברי הפר"ח. ע"ש. והמשנ"ב (סי' פט ס"ק לו) סתם כדברי הפר"ח להקל בזה בכל אופן, ואילו להלן (בסי' רנ סק"א) העתיק להלכה דברי המג"א, דרך היכא שלא ימצא צרכי שבת אחר התפלה יש להקל. ע"ש. ויותר נראה דמשנה אחרונה עיקר, ובפרט שהיא סוגיא בדוכתי'. ודו"ק¹. ואכן קי"ל לענין קניית צרכי שבת, דאין להקל בזה קודם התפלה אלא רק היכא דיש חשש שלא ימצא לאחר מכן. וא"כ העיקר בזה כדעת המג"א וסיעתו. ולפ"ז ה"ה נמי בנ"ד, דאין להקל לכתוב סת"ם קודם התפלה, אלא רק באופן שאין לו אפשרות לכתוב לאחר מכן.

דברי הרב שבט הקהתי ועוד אחרוני זמנינו בזה

ובשו"ת שבט הקהתי (שם) הוסיף, דאף אם צריך לצורך פרנסתו לכתוב כך וכך שעות ביום, ואם לא יכתוב גם קודם התפלה יפסיד מזמנו הכתיבה, הוי כאילו א"א לו לעשות המצוה לאחר התפלה, ואז גם להמג"א מותר לו לכתוב קודם התפלה, ויהדר לומר קודם מקצת ברכות², וכן צריך לברך ברכה"ת מקודם, ואז מצטרף עוד סניף

(1) וראה להפמ"ג (סי' רנ מש"ז סק"א) שכתב, דדין זה הוא נפק"מ בין המקורות לדין השכמה להכנת צרכי שבת, דלטעמא דהש"ס שהוא משום "והכינו את אשר יביאו" אפשר להתחיל במלאכת שבת עד ג' שעות מהיום, והיינו לאחר קריאת שמע ותפלה. אבל לפי טעמא דמדרש תנחומא (הנ"ל), המצוה היא מיד בקומו, ואפילו קודם קריאת שמע ותפלה, ובלבד שלא יעבור זמן ק"ש ותפלה. ואע"ג דאסור לעשות צרכי קודם התפלה, מ"מ צרכי שבת מצוה הוה ומותר קודם התפלה. ע"ש.

אמנם בביאור הלכה (שם) לאחר שהביא ד' הפמ"ג הנ"ל, כתב שהעולם לא נוהגים כן, ועוד שהנחת הפמ"ג מהמדרש הנזכר אינה מוכרחת, ואין ראי' משם לזמנינו, שהרי פסוק זה נאמר קודם מתן תורה כשלא היתה עליהם מצות ק"ש, משא"כ אחר שנצטוו על שמע, והיא תדירה יותר, היא קודמת, וגם תפלה לדעת הרמב"ם היא מן התורה, וגם אחר ק"ש צריך לסמוך גאולה לתפלה, וגם ק"ש נקראת השכמה, וכדכתיב "ויגש הפלשתי השכם והערב", ואמרו חז"ל (סוטה מב): לבטלם מק"ש שחרית וערבית, אלמא שכל שלא עברו שלש שעות חשיב השכמה. עת"ז. ו"כ"פ במשנ"ב (שם סק"א) שהכנה לשבת תהיה מיד בבוקר לאחר ק"ש ותפלה. וכ"ה הסכמת האחרונים. ע"ע.

(2) וכוונתו למ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סי' יח) שראה רבים מן המדקדקים שהיו נמנעים ללכת לצרכיהם בשחרית עד שהיו נכנסים תחילה לבית הכנסת ואומרים שירות ותשבחות ואח"כ הולכים לעשות חפציהם. וכתב ע"ז, שמשפט הגמ' משמע דלאו שפיר קא עבדי, וכל הקפידיא היא קודם תפילת שמונה עשרה שאסור לעשות חפציו. והובאו דבריו ביתה יוסף (סי' פט) ע"ש. וכן פסק כאן בשלחן ערוך שאסור לעשות חפציו קודם שיתפלל תפילת שמונה עשרה, ומוכח דלא סגי באמירת ברכות

להיתר דיש מקילין אחר ברכות להתעסק בצרכיו. ואם התחיל בהיתר קודם זמן התפלה, בכל אופן מותר לו להמשיך אח"כ ובלבד שלא יעבור זמן התפלה. עכת"ד. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת חיי הלוי ח"ב (סי' א), ובשו"ת דברי אור ח"ב (סי' ה), ובשו"ת

בלבד. וכ"פ בערוך השלחן (סעיף כא). אמנם מלשון הרמ"א שכתב טוב להחמיר בזה, משמע דלא הוי איסורא מדינא. ולכן כתב הרב שבט הקהתי שיש להדר לומר הברכות קודם לכן, לצאת ידי שיטה זו. אולם אמרתי ארדוף אציג מה שכתב בזה הגאון רבי יעקב סקוצ'ילס שליט"א בספר אהל יעקב (תשובות ופסקים ח"א עמ' קמו) וז"ל: כתב הגרבי" ואזנר שליט"א (קובץ אור ישראל חלק כ"ח) דיש סומכים על דברי הרמ"א אלו, אולם כמה שגו וטעו לסמוך על דברים הללו שאין להם שום פירוש. דהנה כל מעיין שם ע"כ א"א לומר דמפומי דהרמ"א יצאו, דהאיך אפשר שהרמ"א יעתיק קולא בדבר שמקורו בתרומת הדשן, והתרומת הדשן בעצמו פתח וסיים בגנות הנוהגים כן, וכתב דלאו שפיר עבדי, לעשות דבר הנוגד תלמוד מפורש. וכן נקט הרמ"א בדרכי משה, א"כ איך כתב הרמ"א כאן להקל, ומקורו הוא בתרומת הדשן. ובאמת בדרכי משה הביא דמדברי הארחות חיים משמע שאין לחוש כל כך. מ"מ לא היתה כוונתו להורות בזה שום קולא למעשה, אלא כמעיר בעלמא.

וכן יש להוכיח, מהא דלא כתב קודם דברים אלו "הגה" כמו שכתב בכל פעם שהביא דברי הרמ"א. ועוד דהלבוש שהוא תלמידו המובהק מהרמ"א לא די שנמנע מלהעתיק שיטת רבו בזה, אלא אדרבה סתם להיפך, דלא סגי באמירת ברכות. וכן בשו"ע הרב יצא כאן מחוץ לדרכו, שאף אם אמנם העתיק מנהג המקילים, אבל מאחר שמצאם תמוהים, שיכל את ידיו, ובמקום "וטוב להחמיר" סיים להיפך "ואינו נכון", עכת"ד.

וידידי במח"ס סוכת חיים שליט"א העיר על זה בספרו סוכת חיים הל' תפילה וז"ל: דבר זה לא ניתן להיאמר דאין זה מלשון הרמ"א, דהרי הערוך השלחן כתב כן בשם הרמ"א. וכן המש"ב לקמן (סי' צ' ס"ק ג) כתב כן בשם הרמ"א. ומש"כ דלא כתב כאן הג"ה, אין זה דיוק, דכמה וכמה פעמים לא כתב הג"ה, ובדאי הוי דעת הרמ"א. ונראה דהרמ"א סמך על הארחות חיים, דכתב דיש להקל בזה, ומש"כ המראה מקום לדברי התרומת הדשן, והו מש"כ לבסוף טוב להחמיר.

ולענין דינא ראה מה שכתב הלבוש (סעיף ג) וז"ל, וכן אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה, ולא כאלו שמשכימים ואומרים קצת שירות ותשבחות וקודם שיתפללו הולכים לעשות חפציהם, דודאי לא שפיר עבדי, דעיקר מה שהקפידו חז"ל אתפלת שמונה עשרה הקפידו שלא יעכבו אותה, עכ"ל. וכן בשו"ע הרב (סעיף ד') כתב וז"ל: אסור לאדם להתעסק בצרכיו קודם תפלת י"ח בשחר כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, ויש נוהגין להקל בזה לאחר שאמרו ברכות השחר קודם ברוך שאמר, ואינו נכון, עכ"ל. ובערוך השלחן (סעיף כ"א) האריך יותר בזה וז"ל: ובס' תרומת הדשן שאלו ממנו על האנשים שמתפללים עד ברוך שאמר והולכין לעסקיהם ואח"כ מתפללים אם מותר לעשות כן, והשיב שאסור דכונת הגמ' הוא על תפלת שמונה עשרה וכו', ועפ"ז כתב רבינו הרמ"א דיש מקילין לאחר שאמרו מוקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר וטוב להחמיר בזה עכ"ל, ואינו מובן מי הם היש מקילין, ואם כונתו על איזה אנשים שמקילים בזה א"כ לא הו"ל לומר וטוב להחמיר דמשמע דהוא חומרא בעלמא, והרי מעיקר הדין כן הוא כמ"ש התה"ד, וכך הו"ל לומר ויש מקילין וכו' ואין להקל בזה וצ"ע, ובאמת הלבוש כתב כן ע"ש, וכן עיקר לדינא, עכ"ל.

וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סוף סי' יט) שכתב דהא דכתב הרמ"א דטוב להחמיר, היינו במקום שאינו צורך, אבל במקום צורך אפי' אם אינו צורך גדול כ"כ אפשר לסמוך ע"ז. עכת"ד. ועכ"פ מהיות טוב בנדו"ד יש לו לברך קודם לכן להרויח מקצת שיטות הנ"ל. ודו"ק.

מעין אומר ח"א (סי' קסג) ע"ש.

ושו"ר בספר אהל יעקב (תשובות ופסקים עמ' קנא) שבירר נדון זה אצל גדולי ההוראה שליט"א, והשיבו הגר"א נבנצל שליט"א שמותר לו לכתוב קודם התפלה. והגאון רבי עזריאל אורבך שליט"א פסק דאם יש לו זמן קבוע לתפלה, מותר לו לכתוב לפני זה. ואילו הגאון רבי שרי' דבליצקי (שליט"א) פסק דיאמר ברכות השחר מקודם. ע"ש.

אין להקל אלא כאשר מתפלל במנין קבוע

ומכל מקום בכדי שלא ימשך אחר כתיבתו, בעינן שיתפלל במנין קבוע, דהוי כעין שמירה כמבואר בפוסקים (עיי' מה שהאריך בזה הגר"ח"ש סגל שליט"א בבירורי חיים ח"ב סי' יב) ואכמ"ל.

מסקנא לדינא

העולה מן האמור, דסופר סת"ם שיכול לכתוב לאחר תפלת שחרית, אין לו להתחיל לכתוב סת"ם קודם התפלה משהגיע עלות השחר. אמנם סופר שאין לו זמן לכתוב אחר תפילתו, כגון שיש לו סדרי לימוד בכולל, ואחר כך יש לו הפרעות מהילדים וכיו"ב, והזמן היחיד שיש לו לכתוב הוא בשעות הבוקר המוקדמות קודם התפלה, אם יתאפשר לו להתחיל קודם עלות השחר עדיף טפי (ע' שו"ת שבט הקהתי סי' סט אות א), ואם קשה עליו הדבר, מותר להתחיל אף אחר עלות השחר, ובלבד שיהי' לו זמן תפלה קבועה, ויברך קודם לכן ברכות השחר וברכות התורה. ומה' ישא ברכה.



הפיכת הלואה לעיסקא - אי בעינן קנין המועיל

הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"צ במעלבורן אוסטרליא
 מח"ס "קונטרס רבית ועיסקא דרך צפורה"

- א -

כתב אדה"ז בשולחנו הלכות רבית סעיף מב: וכל זה כשאותן המעות שמקבל הן עצמן עיסקא שמתעסק בהן להרויח ואינו מוציא אותן ביציאותיו אבל אם הוציא יתר מחצי המעות שהן הלואה ביציאה שאין בה ריוח כגון לצורך פרנסתו או דירתו או

פירעון חובו בין מדעת הנותן שנתן לו רשות להוציא בין שלא מדעתו אף שמיד החזיר מעות אחרות תחתיהן ונתעסק בהן והרויח הרי זה הרויח שלו ואם נתנו להנותן הרי זו רבית גמורה אף אם לא קצץ לו דבר קצוב אלא נותן לו חצי ריוח כל המעות בין רב או מעט לפי שמיד שהוציא ביציאותיו נעשו מעות אלו שהוציא חוב הלואה עליו ולא נשאר חצי המעות פקדון שיהיה חצי הרויח לבעל הפקדון.

ומה תקנתו אם צריך ללוות ממעות העסק לפי שעה להוציא ביציאותיו אזי כשיחזיר המעות אחרות תחתיהן יזכה אותן להנותן על ידי איש אחר שיגביהן בשבילו שזכין לאדם שלא בפניו. ובלבד שיתן לו הנותן רשות ללוות מהן לפי שעה שאם ילוה מהן שלא ברשותו אין חזרה מועלת אפילו על ידי איש אחר לזכותן להנותן עד שיחזירן ליד הנותן. מלבד האיסור של תורה שעושה במה שמשנה מדעתו של הנותן ללוות מעותיו שלא ברשותו. עכ"ל.

והעיר ע"ז בשו"ת צ"צ יו"ד סי' רחצ שמה שנהגו העולם היתר פשוט בהיתר עיסקא שהלוה מוציא המעות בהוצאה, "בשו"ע אדמו"ר מפורש לאיסור".

- ב -

והנה בחו"ד סי' קעז סק"ו חידש שאם ציוה לו הנותן דכשיוציא המעות ויחזירן שיקנה בהן סחורה לצורך שותפותם, א"צ להקנות לו הסחורה ע"י אחר, דבשעה שהוא קונה הסחורה לצורך השותפות הרי קנה הנותן כפי חלקו. והוא מדין שליחות, שאפי' אם אמר לפלוני קנה במעותיך לשנינו למחצית שכר, אם הלך וקנה הרי זה נקנה לשניהם. וה"ה אם ה' חייב לו מעות וא"ל קנה בעד המעות שאתה חייב לי איזו סחורה לעיסקא והלך וקנה נעשה עיסקא בידיהם.

וכ"פ למעשה הרה"ג ר' בנימין כהן בספרו החשוב חלקת בנימין עמ' תרלט וציין שהרשב"א פליג וסובר שאפי' כשלא ציוה לו הנותן, כל שהחזיר המעות וחזר והרויח בהן, מותר ליטול ריוח מפני שדעת המקבל לזכות לבעל המעות ובהכי סגי. ולפי"ז הסיק הרב הנ"ל שעכ"פ אם ציוה לו יש להקל. ובציונים (ס"ק שכח) כתב שמ"ש אדה"ז שצריך לזכותו כו' י"ל שהוא מפני דמיירי היכא דלא ציוה לו הנותן מתחילה שיקנה סחורה באותן מעות, אלא דצ"ע כיון שבשו"ת צ"צ סי' פט כתב שאדה"ז חולק על החו"ד.

- ג -

ונראה, שמה שרצה הרב הנ"ל לחדש שאין פלוגתא בין רבינו והחו"ד, למרות שמסתימת לשון אדה"ז משמע שא"א לתקן בדיבור גרידא, הוא מפני שה' קשה לו למה אין הנותן (המלוה) יכול לצוות להמקבל (הלוה) לקנות סחורה בשביל שניהם

מדין שליחות ועי"ז לזכות בהריווחים, כיון שאפי' בעלמא אם אמר לפלוני קנה במעותיך לשנינו למחצית שכר, אם הלך וקנה הרי זה נקנה לשניהם, וכ"ש בנדו"ד. אבל לענ"ד לא חידש רבינו שום דבר וכדבריו מפורש במקור הדין (כמו שציין רבינו עה"ג), והקושיא מתיישבת בדרך ממילא ע"י העיון הראוי.

דהנה מרא דהאי דינא ה"ה רבינו ברוך ב"ר יצחק (הובא דבריו במרדכי פרק הגזול קמא סי' קכב. תשובות מיימוניות משפטים סי' כט. ב"י סי' קעז ד"ה כתבו). ומבואר שהטעם שהצריך להחזיר המעות ליד הנותן (וכשנתן לו רשות ללות מהן יכול (וצריך עכ"פ) לזכות אותן להנותן ע"י איש אחר שיגביהן בשבילו) הוא מפני שאינו מועיל אם אמר לו המלוה "מעתי תהיינה המעות בידך למחצית שכר" (ראה גם ש"ך יו"ד סי' קעז ס"ק טו) דלא נפטר מן האחריות ע"י דיבור בעלמא (רמ"א חו"מ סי' קכ), וכמו שמוכיח המרדכי (החובל סי' ק) מן הגמרא שאין המעשה נשתנה בחליפות דברים אפי' אמר לו בפירוש שפטור. [וצ"ע בקצוה"ח ססי' קכ שביאר בדעת המרדכי וגם פסק למעשה שאפי' אמר לו סתם "יהיו לך בתורת עייסקא" ולא אמר לו בפירוש "והפטר", דהו"ל כמפורש שיפטר מחיוב, ופטור. ותמיהני, שהרי במרדכי שם מבואר שאפי' אמר לו בפירוש שפטור, כיון דמעיקרא שיעבד נפשי' ובתורת מלוה קאי, לא משתנה לעייסקא בלא קנין המועיל ולא נפטר מן האחריות ע"י דיבור בעלמא]. וכ"כ בערך ש"י רסי' קעו שאין לומר שבמה שקונה לאחר שאמר לו המלוה "קנה לשותפות" זוכה בנכסים אלו עבור שניהם, דכיון שמעיקרא שיעבד נפשו באונסין ועתה באו לשנותו להקל עליו, לא מיחשב רק פטומי מילי ולא נגמר בלא קנין – ודלא כמבואר בחו"ד סי' קעז סק"ו.

- ד -

ויש להוסיף בזה, דמסתימת לשון רבינו ברוך שהצריך להחזיר המעות להנותן משמע שאפי' קנין אודיתא לא מהני להחזיר המעות להנותן. ולכאורה קשה, דכשמודה שהמעות שבביתו הן של חבירו זכה בהן חבירו בהודאה זו, כמ"ש רבינו בסעי' מו. וניחא לי, שהרי ע"פ הודאה זו המעות יהיו באחריות הנותן ולא מהני אודיתא אלא כשהודאה היא לחובתו בלבד ואינו מחייב אחרים כלל¹. ולא עוד אלא

1) דמשה"ה קנין אודיתא לא מהני במכר (וצ"ע בקצוה"ח סי' קצד). שהרי זה שכשמודה שהמעות שבביתו הן של חבירו זכה בהן חבירו (ועד"ז כשמודה שחייב לפלוני מעות אע"פ שאינו חייב, כמבואר בחו"מ ריש סי' מ) הוא מפני שאדם נאמן על עצמו לחובתו כמאה עדים כשאינו מחייב אחרים כלל בהודאתו. אבל במכר, תיכף בהודאתו הוא מחייב את הקונה לשלם עבור החפץ שקנה. ועד"ז בהודאת הקונה שתיכף בהודאתו הוא מחייב את המוכר לתת לו החפץ שהסכים למכרו לו [ולא מיבעיא בזבינא מיצעא שמוכרו בשיווי דאז יש הנאה למוכר וללוקח (ר"ן נדרים לא, ב ד"ה מתניתין בזבינא מציעא)].

שאפי' עשו קנין או שטר להיות כשלוחו של המלוה, מסתימת לשון רבינו ברוך משמע שאינו מועיל. וטעם הדבר נ"ל דס"ל דקנין לא מהני בשכירות פועלים.²

- ה -

ויש לציין שמאריכות לשון רבינו בסעי' מג ("אם אינו מזכה לו על ידי אחר הרי הריוח שנותן לו רבית גמורה של תורה שכיון שנותן לו המעות ופוסק עמו למחצית השכר ונותן לו רשות להוציא אותן ביציאותיו ועכשיו כל המעות הלואה אצלו כשיוציאן הרי הפסיקה שפוסק עמו למחצית שכר היא שכר הלואה בלבד") ה' מקום לומר שאפי' קודם שהוציאן ביציאותיו, כיון שנתן לו רשות להוציא אותן ביציאותיו, כבר הן בהלואה אצלו והריוח שנותן לו רבית גמורה של תורה.³ אבל באמת אאל"כ, שהרי כתב בסעי' מב ש(רק) "מיד שהוציא ביציאותיו נעשו מעות אלו שהוציא חוב הלואה עליו" ובסעי' מג "המעות הלואה אצלו כשיוציאן".

וא"ש ע"פ המבואר בפס"ד צ"צ עמ' שכו שמ"ש הש"ך בסי' רצב סק"ט שאם כבר נשתמש בהם חייב באחריותן אפי' אחר שהחזיר המעות למקומם, אין לחייבו יותר משואל (ועיי"ש שכתב שכן משמע בש"ך). ולפי"ז כ"ש קודם שנשתמש בהן שדינו רק כש"ש (כמפורש בשו"ע שם). ולפי"ז צ"ל שמ"ש בש"ך (חו"מ סי' מז סק"ט) שבמעות פקדון כיון דאית לי' רשות להשתמש במעות מותרין הו"ל לזה עלייהו כוונתו

ומשו"ה פסק המחבר בחו"מ סי' קפט שבלי קנין המועיל אפי' ה' ההסכם בפני עדים בפועל ממש הרי זה אינו כלום. וא"כ כ"ש בגוונא דהודאת בעל דין שהיא (רק) כמאה עדים בכ"ף הדמיון בלבד, דלא מהני לקנות (מן הטעם דכתיבנא). וראה עד"ז בחו"מ ריש סי' קעו ובסמ"ע שם סק"א דהיכי דבעי קנין בפועל לא מהני אע"פ דצייתי אהדדי ושניהם שוים בדבר.

ולפי"ז יובן למה לא הציעו רבותינו נשיאנו כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצ"צ להקנות החמץ להנכרי באודיאתא (כחידושו של הקצוה"ח) עכ"פ לרווחא דמילתא, ואכ"מ.

(2) וכן מוכח בדעת אדה"ו מהמשך הענינים שבסעיפים טו-טז דדוקא בשכירות קרקע מועילה קבלת קנין שלא יוכל אחד לחזור בו מן הדין. וראה בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מה שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אפי' קנין לא מהני, דעבד עברי אינו נקנה בקנין סודר, וה"ה לענין שכירות שלו. ושאני פועלים ממשכיר (בית או מטלטלין. הכותב), דפועל יכול לחזור בו ואפי' קבלן יכול לחזור בו ואפי' התחיל במלאכה אלא ששמין לו מה שעתיד לעשות משא"כ במשכיר שא"י לחזור בו דשכירות ליומי' ממכר הוא לענין זה עכ"פ לדברי הכל". ודלא כש"ך חו"מ סי' שלג סק"ב וסק"ד.

(3) וכ"מ בש"ך חו"מ סי' מז סק"ט (כדלקמן בפנים) וסי' רצה סק"ח שבמעות פקדון כיון דאית לי' רשות להשתמש במעות מותרין הו"ל לזה עלייהו. ואע"פ שהחכם צבי (סי' עג סעי' יט בהגה לט"ז) השיג עליו וכתב דמעות פקדון כל זמן שלא הוציאן אין לו רשות להחזיר אחרים תחתיהן (והסכים עמו הקצוה"ח בסס' מז), כבר יישב רבינו בטוב טעם (בהל' מציאה ופקדון קו"א סק"ב) דעת הש"ך וכתב שכן עיקר, עיי"ש.

שלענין המדובר (דבע"ח גובה מהן) דינו כלוה⁴. דכיון שיכול להוציא⁵ דין הלוואה יש להן לענין זה (שאינו לו נאמנות במיגו) אפי' קודם שישתמש בהן (שאינו אלא כשומר שכר, כמבואר בחו"מ סי' רצב ס"ז). [ולהעיר שעד"ז⁶ הוא בעיסקא דלא קני להו אלא לאיעסוקי בהו (דלהכי קרו לי' עיסקא דאמר לי' כי יהיבנא לך לאיעסוקי בי' ולא למשתי בי' שכרא, ואם מת לא יעשה מטלטלין אצל בניו (ב"מ קד, ב. שו"ע יו"ד סי' קעז סעיפים ל-לא)), שבפלגא מלוה עכ"פ דין הלוואה יש להן לענין שאם יש להמקבל בעלי חובות שתובעים ממנו ויש בידו מעות, הרי למרות שיש לו עדים שקיבל עיסקא, אינו נאמן אלא בעדים שמעות אלו הן מזה העסק, ואם אין לו עדים כל הבעלי חובות שוין (ש"ך חו"מ סי' צט סק"ז)].

4) אבל לא לענין רבית ושאר דברים. וכדמוכח בש"ך סימן פא ס"ק פא שחילק בין פקדון להלוואה, דרק בפקדון (שתבע מעותיו ועכבם הנפקד נגד רצון המפקיד) חייב לו הריוח מכאן ולהלאה כמ"ש רמ"א סי' רצב סק"ז, משא"כ בהלוואה.

והנה בשו"ת להורות נתן יו"ד סי' נג-נד מבואר דהיכי שעיכב את הממון בחזקה אחר שתבעו המלוה להחזיר ונכנס לגדר עושק לכו"ע שרי. ובמנחת שלמה כתב שאפי' אם רק "לא שילם", כיון שאחר שהגיע זמן הפרעון יכול הגמ"ח לגבות החוב, נמצא דלאחר הזמן הו"ל כגזילה אצלו, ואין כאן שכר המתנת מעות כי אם שיעור גודל העוולה. ובה לידי מסקנא לפי"ז שמנהגם לגבות קנסות כפי ערך גודל העוולה, מותר. ותמיהני, שהרי מפורש במרדכי (הובא ברמ"א סי' קעז ס"ה) ובש"ך הנ"ל ובתשובת החת"ס חו"מ סי' קעח ובתשובת מהרש"ם (ח"א סי' צ ורכז) שאפי' ככהאי גוונא (שתבע מעותיו ולא התנה כן בתחילה שישלם ריבית), אין לו לשלם בשביל ביטול כיסו. ובעיקר סברתם צ"ע שהרי בסעי' מב מבאר רבינו שאם לוח מהן שלא ברשותו, מלבד מהאיסור של תורה ששינה מדעת הנותן והו"ל כגולן, אין חזרה על ידי איש אחר מועלת להתיר הרבית עד שיחזיר ליד הנותן.

5) ומבואר בשו"ע אדה"ז הל' מציאה ופקדון בקו"א סק"ב דזה שאינו צריך להחזיר אותן מעות עצמן הוא דכיון שבידו להוציאן, זכיי' זו זכה במשיכה וכדין לוח (אפי' לדעת רב נחמן, עיי"ש).

6) אלא דחילוק יש בין מעות פקדון לפלגא מלוה דעיסקא, דבמעות פקדון הטעם שדין הלוואה יש להן (לענין זה) ואינו נאמן הוא מפני שיכול להוציאן (אע"פ שאין אחריותן עליו עד שיוציאן) ובפלגא מלוה הטעם שדין הלוואה יש להן (לענין זה) ואינו נאמן הוא מפני שאחריותן עליו (אע"פ שאינו יכול להוציאן).

ולהעיר שבזה מיושבת קושיית האחרונים [הגהת הה"ג מוה"ר בנימין עוזר הכהן מקלמנטוב (מ"ס אבן העזר) לבאר היטב חו"מ סי' מזו סק"ד. תומים סי' צט סק"ו. דגול מרובה שם. שער משפט שם סק"ב. קצוה"ח שם סק"א. חת"ס שם. משפט האורים שם סק"ב. ועוד] על הש"ך שם. דבודאי אין כוונת הש"ך כפשוטו שהפלגא מלוה היא כהלוואה רגילה, שהרי אינה שלו להוציא (כמבואר בב"מ קד, ב), אלא כוונתו שבפלגא מלוה עכ"פ (כיון שאחריותן על המקבל) אין המקבל נאמן לומר שמעות אלו מעסק פלוני הם במיגו שהי' נותן לו. ונאמן רק אם יש לו עדים שמעות אלו הם מזה העסק.

7) וכמו שמבאר אדה"ז בשו"ת סי' מט (במהדורה החדשה. ונדפס בדפוס ראשון בהוצאת קאפוסט תקע"ו בסוף חו"מ בכותרת "גם זאת מצאנו דברי קדשו, ונשמט בכמה הוצאות) שכוונת הש"ך היא ש"אינו נאמן [לומר שמעות אלו מעסק פלוני הם] במיגו [שהי' נותן לו (רמ"א חו"מ סי' צט סוף ס"א)]

- 1 -

ויש להוסיף, שמ"ש בספר חלקת בנימין שהרשב"א חולק על תשובת רבינו ברוך (וסובר שכל שהחזיר המעות וחזר והרויח בהן מותר ליטול ריוח מפני שדעת המקבל לזכות לבעל המעות ובהכי סגי אפי' כשלא ציוה לו הנותן) לענ"ד לא דק, דשם לא הוציאן ביציאותיו אלא חלק המעות ועסק והרויח לעצמו שהדין הוא (כמבואר בב"י חו"מ סי' קעו סעיף לו) שאם חלק שלא לדעת חברו, כיון דלא ניחא ליה דתניהוי חלוקה, לא הויא חלוקה וכל מה שמרויח המקבל בחלקו השכר לאמצע⁸, אע"פ שכל האחריות על המקבל כיון ששינה⁹. משא"כ כשהוציאן לצורך פרנסתו או דירתו או פירעון חובו וכה"ג, הרי מיד נעשו מעות אלו שהוציא חוב הלואה עליו, ולא נשאר חצי המעות פקדון שיהיה חצי הריוח לבעל הפקדון עד שיחזירן לרשותו בקנין כמ"ש בתשובת רבינו ברוך הנ"ל.

וכיון שפסק רבינו הזקן ש"אם אינו מזכה לו על ידי אחר הרי הריוח שנותן לו רבית גמורה של תורה", מי יבא אחר המלך להקל אף לכתחילה ומה גם¹⁰ באיסור רבית החמור!?



אלא בפלגא דפקדון דברשותא דמרא קאי. אבל פלגא דמלוה, כיון שהאחריות עליו אף שאינו יכול להוציאו, לאו ברשותא דמרא קאי ולא מהני מיגו לאפוקי מחזקה שכל מה שביד אדם הוא שלו" [אע"פ ש"אינו נגד החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו, דהא נתברר שיש בידו כך וכך משל פלוני בעיסקא" (ש"ך שם)], וא"כ אינו נאמן אלא בעדים דוקא שמעות אלו הם מזה העסק (שו"ע יו"ד סי' קעו סעי' לא) "דדילמא מעות העיסקא הוציא ואינו בעין" (ש"ך שם). "כל זה מוכח מלקמן סימן קח סעיף ד" (סוף דברי הש"ך שם) דלא אמרינן מיגו לאפוקי מחזקה אפי' לתועלת הנתבע, כי אם במיגו דאי בעי שתיק (כמבואר בש"ך שם סי' קח סק"ז).

(8) להעיר מהגהות רעק"א רס"י קעז.

(9) וכ"פ רבינו בסעיף מד שהדין הוא שאם ישנה יהיה כל האחריות על המקבל אף מחצי הפקדון ואפילו מאונסים וזול ואף על פי כן אם יהיה ריוח בסחורה ההיא יחלקו בשוה, שכן הדין בכל שליח שמשנה שליחותו שכל ההפסד שלו והריוח למשלח.

(10) ראה עד"ז בש"ך חו"מ סי' כה ס"ק כא.

זמנים ומקומות שא"א תחנון לפי מנהג חב"ד

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

הקדמה

בשו"ע (או"ח סי' קלא) מבואר באיזה ימים נוהגים שלא לומר תחנון, אכן יש הרבה קהלות שנוהגים לא לומר תחנון בימים שאינם מפורשים בשו"ע (כמו ביום פטירת צדיק, בסיום מסכתא, בפדיון הבן, בבר מצוה, בע"ש, ביום ראשון, בתפלת המנחה)¹ ואנו אין לנו אלא דברי השו"ע ותו לא.

כן נראה מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע² "בהנוגע לאמירת תחנון בתפלת מנחה מפורסם מנהגו לאומרו (לבד, כמובן, באותם הימים המצוינים בסידור מאדה"ז לפני ובא לציון), וע"ד ששמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בהנוגע ליום היאצ"ט שמנהגו לומר תחנון שאמר הצמח צדק: ווען איז נאך אזא צייט אויף אויסצובעטיין. שעד"ז הוא גם בתפלת מנחה שאמרו רז"ל לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה".

הגם דבשו"ע אינו מפורש שא"א תחנון ביום הכנסת ס"ת (מכתב מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע בספר מאמרים מלוקט ע' שצט)³, וגם אינו מפורש בשו"ע שא"א תחנון בחג הגאולה (כמו י"ט כסלו)⁴ אין לדמות מילתא למילתא, ומאי דאיתמר איתמר ומאי דלא איתמא לא איתמר.

ובספר דרכי חיים ושלום (סי' קצב) כתב שבעל מנחת אלעזר זצ"ל "כשאירע שהגיע תפלת שמ"ע דחזרת הש"ץ ותחנון אחר . . חצות היום לא אמר עוד תחנון מפני כבוד שבת", וכמדומני שכן מנהג 770 ואולי שאני ע"ש אחר חצות שאז כבר מתנוצץ קדושת השבת כמבואר בכתבי האריז"ל (ראה שם הע' א), וד"ז אינו מבואר בשו"ע כי

(1) ראה בספר פסקי תשובות (סי' קלא) שליקט כל המנהגים והשיטות בזה, וראה ספר אוצר אפרים (סיפורי צדיקים על תחנון).

(2) שערי הלכה ומנהג ח"א סי' קכא.

(3) יל"ע בזמה"ז בערים גדולים אם כל העיר א"א תחנון ביום הכנסת ס"ת? ויש לדמותו למש"כ בדרכי חיים ושלום (אות קצא) שגם לפי המנהג שביום הברית א"א תחנון בכל העיר מ"מ בערים גדולות לא אמרינן הכי דאל"כ לא יאמרו תחנון לעולם בכל עיר גדולה, וא"כ רק אותו בית כנסת שבו מכניסים הס"ת א"א תחנון, והנה בשערי תשובה (קלא ס"ק ג') הביא מנהג פראג שאם יש ברית באלטנוי שול כל העיר א"א תחנון מש"כ בבית כנסת אחר, וי"ל שה"נ דינא 770.

(4) ראה בדי השולחן (כד ס"ק ל') שו"ת מהר"ם אלשקאר (סי' מט), שו"ת לב חיים (ח"ז ס' קן), שיחת קודש פורים קטן תשמ"ד.

הוא מילתא דלא שכיחא.

- א -

מי שנקלע למקום שנוהגים שא"א תחנון

כתב בשוע"ר (סי' קלא ס"ה) "נהגו שלא ליפול על פניהם בבית החתן ביום כניסתו לחופה מפני שיום טוב שלו הוא, ולא בבית הכנסת ביום מילה מפני שמצות מילה בשמחה קבלו עליהם, ולא כשיש שם חתן בבית הכנסת, ולא בבית האבל מפני שז' ימי אבילות הוקשו לז' ימי החג לענין איסור עשיית מלאכה שנאמר והפכת חגיכם לאבל, וה"ה לזהו רחום שאומר[ים] בב' וה', ואף לאחר שיצאו מבית החתן והאבל ובאו לבתיהם א"צ לומר תחנון לפי שמקומו הוא מיד אחר תפלת י"ח וכיון שנדחה ממקום קביעתו נדחה לגמרי, וה"ה לזהו רחום . . . כיון שחיובו אינו אלא מפני המנהג ועכשיו נפטרו מלאמרו בשעת חיובו דהיינו בזמן שנוהגים לאמרו בכל יום . . . נפטרו כל היום . . . בראש חודש שנוהגים שאין אומרים הלל בבית האבל יש לכל אחד לומר הלל אחר כך כשבא לביתו שמצות הלל היא כל היום ואין מקומו קבוע מיד אחר תפלת י"ח".

כוונתו שאמירת הלל הוא אקרקפתא דגברא, ואם לא אמרו בשעת התפלה צריך לאמרו אח"כ, אבל תחנון הוא בחפצא דתפלה והוא מתיקוני התפלה ולכן כשעבר זמנו בטל קרבנו.

ובמשנה ברורה (סי' קלא ס"ק כא) כתב "כתבו אחרונים דאפי' יצא אח"כ לביתו ג"כ אינו צריך לומר תחנונים דכיון שהיה בבית החתן או בביהכ"נ בשעת התפלה חלה עליו השמחה וכן במילה דינא הכי", היינו שאם התפלל בבית חתן נפטר מתחנון ואינו צריך לאמרו אפי' כשיצא מבית החתן כיון שחלה עליו השמחה, וה"נ המתפלל בבית הכנסת ביום מילה.

אבל גבי המתפלל בבית האבל פסק (בס"ק כ) שכשיוצא מבית האבל צריך לומר והוא רחום כיון שהוא מנהג של חובה (כמבואר בריש סי' קלד, אבל נפ"א אינו אומר דכיון שהפסיק בין שמו"ע לנפ"א שוב אינו אומר), אבל לפי אדה"ז אין שום הפרש בין המתפלל בבית חתן או בבית אבל, שהרי תחנון הוא מתיקוני תפלה וכיון שנדחה נדחה.

והנה באג"ק⁵ כתב הרבי מ"ש אודות אמירת מזמור למנצח יענך ע"פ מנהג חב"ד ה"ז תלוי באמירת תחנון וכמובן ממ"ש בסידור רבנו הזקן, ובשאלתו השני מובן שהנהגה בבליטות ברובא דרובא אינה רצויה.

ובשולי הגליון כתבו ששאלה השני' היה "כשמתפלל בבית כנסת שאין אומרים תחנון ביומי' דהילולא שלא לפי מנהגינו אם להגיד תחנון שלפעמים זה מעורב בבליטות וויכוחים, או שלא להיות פרוש מן הציבור ולא להגיד תחנון".

והנה שיטת הרבי בכגון דא הוא (עפ"י שער הלכה ומנהג ח"א ע' קטו) שיש ב' דינים, לא תתגודדו, לא לעשות מחלוקת (לא יהיה כקרח וכעדתו, ואהבת לרעך כו' וכו'), מצד לא תתגודדו יכול להתפלל בנוסח שלו, גם א"צ לומר יראו עינינו או ושמרו, אבל בתנאי שלא לעשות מחלוקת, וה"נ נראה שהמענה היה דהגם שמצד לא תתגודדו יכול לומר תחנון, אבל אם יהי' מחלוקת משום שבולט הדבר שמשנה משאר הקהל לא יאמר תחנון, ומסתימת דבריו משמע שגם כשחוזר לביתו אינו אומר תחנון דכיון דאדחי אידחי.

והנה לפי סברת המשנה ברורה מי שלא אמר תחנון משום שהתפלל בבית כנסת שא"א תחנון כשחוזר לביתו (בב' וה') צריך לומר והוא רחום, דרך בחתן ומילה שנפטר משום השמחה א"צ לאמרו אח"כ, אבל לסברת אדה"ז גבי חתן ואלו דכיון שנדחה תחנון ממקומו שוב אינו אומר, גם מי שלא אמר תחנון משום שהתפלל בבית כנסת שא"א תחנון, ומחשש מחלוקת לא אמר תחנון, אין צריך לומר אח"כ תחנון.

[ובשולי הגליון כתבו, ששאלה הא' היה, אם לומר מזמור למנצח אם לא אמר תחנון משום שהתפלל במקום שא"א תחנון לפי מנהגם, והרי לפי מנהגם גם אם א"א תחנון אומרים למנצח, ועל זה ענה הרבי דהגם שהם אומרים למנצח הוא לא יאמר למנצח (וראה גם באג"ק שם ע' ה' ושם בשולי הגליון), וראיתי בספר אור ההלכה (ע ער) שכתב שהנוהג במנהג ספרד (שלא לומר למנצח ביום שא"א תחנון) שהתפלל עם חתן אשכנזי (שאומר למנצח הגם שא"א תחנון) צריך לומר למנצח שהרי נמשך אחר החתן, וזה אינו כנ"ל].

- ב -

הזמן והמקום שא"א תחנון משום ברית מילה

וממשיך בשוע"ר⁶ "אין מוועין מליפול על פניהם ביום המילה אלא בבית הכנסת שהמילה בו אבל בבית הכנסת אחר נופלין ובזמן הקור שמלין התינוק בביתו נוהגים שלא ליפול על פניהם בבית הכנסת שבעל הברית מתפלל שם וכל זה בתפלת שחרית שמלין אז התינוק אבל במנחה אע"פ שמתפללין אצל התינוק אומרים תחנון".

[והנה בסידור (לפני ובא לציון) כתב אדה"ז שא"א תחנון "בכל יום שיש בבית הכנסת מילה" משמע שרק בזה מקיל ולא לענין בעל הברית, אכן המחבר בשו"ע (סי'

קלא ס"ד) הקיל רק "בבית הכנסת ביום מילה" וכתב במשנה ברורה (ס"ק כא) שהאחרונים הוסיפו בית כנסת שבו בעלי הברית מתפללים, ולכ' משמע שבסידורו הכריע אדה"ז מהמחבר שא"א תחנון רק בבית הכנסת ביום המילה.

אבל מזה דבשוע"ר ממשיך "ויש מקומות נוהגים שלא לומר גם במנחה כשמתפללים אצל התינוק" משמע דמש"כ לפני"ז שא"א תחנון בבית הכנסת שבו המילה וש"א תחנון בבית הכנסת שבו מתפלל בעל ברית אינו בסתירה זל"ז, ואולי בסידורו קיצר ולא נחית לפרטים, שהרי בד"כ מלין התינוק בבית הכנסת⁷, אבל לדינא א"א תחנון בבית הכנסת שבו מתפלל בעל ברית, ואולי לדינא א"א תחנון גם אצל התינוק (כ"יש מקומות נוהגים" כדלקמן), וצ"ע].

ובטעם שא"א תחנון בבית כנסת שיש בו מילה, הנה הב"י הביא משבולי הלקט (הל' מילה סי' ה) "לפי שמצות מילה קבלו עליהם בשמחה (שבת קל, א)", ועד"ז כתב במחזור וטרי (סי' קעג), אבל בדרכי משה (ס"ק ז) כתב "מנהג דור"א שאם יש מילה בעיר אין אומרים תחינה בכל העיר הואיל ואלהיהו בא לעיר (פדר"א פכ"ט)".

ואדה"ז נקט כטעם הב"י (שא"א תחנון משום שמחה), דלפי הטעם של מנהג דור"א (משום אליהו הנביא) א"א תחנון בכל העיר, ולפי מנהגנו א"א תחנון רק בבית הכנסת שבו המילה⁸, גם לפי מנהגנו א"א תחנון בכל המנינים שלפני המילה, ומשום טעם השמחה ניחא דאפי' כמה שעות לפני הברית מורגש ההכנה והשמחה באותו בית כנסת, אבל משום טעם דאליהו הנביא מסתבר דבא יבוא למנין שבו מתקיים הברית אבל לא מסתבר שמקדים לבוא כמה שעות לפני הברית.

מ"מ שונה אי אמירת תחנון בבית הכנסת שיש בו הברית מאי אמירת תחנון אצל בעלי הברית, בית הכנסת שיש בו ברית הוא שמחה לכל באי בית הכנסת, שהרי אם אין האב מל בנו ב"ד מלין אותו (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב, שו"ע יו"ד סי' רסב), נמצא שהוא מצוה המוטל על כלל ישראל (אלא שב"ד עושין אותו), ואכן הבית כנסת הוה אושפזיכן להברית, ולכן א"א תחנון בכל המנינים עד הברית, אבל אם אין הברית באותו בית כנסת אי"ז נחשב שמחתם, מ"מ באותו מנין שבו מתפלל בעל הברית א"א

7 עפ"י י"ל מש"כ אדה"ז "ובזמן הקור שמלין התינוק בביתו", דלכ' למאי נפק"מ הטעם שמלין התינוק בבית, וי"ל בד"כ היה נהוג לעשות הברית בבית הכנסת ולכן כתב המחבר בשו"ע שא"א תחנון "בבית הכנסת ביום מילה", אבל אה"נ ביוצא מהכלל שמלין התינוק בבית א"א תחנון בבית הכנסת שבו מתפלל בעל הברית, ואי"ז בסתירה למש"כ בשו"ע, (ואולי מש"כ בס"ה כתב נהגו וכו' כתב נוהגים, היינו דמנהג הקדום שכבר נהגו בה כלל ישראל הוא שלא לומר תחנון בבית הכנסת שיש בו ברית מילה, ועכשיו נוהגים להקל גם אם הברית בביתו, אבל אין סתירה בין המנהגים).

8 מ"מ י"ל דבית הכנסת שיש בו מילה עדיפא כי שם יבא אליהו הנביא.

תחנן כי בעל הברית דומה לחתן ששמחתו נמשך לאלו שסביבו.

וכ"מ בשערי תשובה (ס"ק ה) דשקו"ט בעזרה שחוץ לבית הכנסת דיש נוהגין שרק מנין ראשון אינו אומר תחנון, משמע דבבית הכנסת עצמו שבו עושין בו המילה א"א תחנון בכל המנינים שעד הברית, וכ"מ במשנה ברורה (ס"ק כב ובשער הציון ס"ק כא).

בשור"ת דברי משה (להג"ר משה הלברשטם דיין בב"ד עדה החרדית, סי' ג) כתב שגם המנינים שאחר הברית א"א תחנון, ואמר שכן הורה הגה"ק מסטמאר ז"ל, והביא רא' לזה מדברי רמ"א שהרי חילק בין שחרית למנחה ולכ' לפלוג ולתני בדידיה, שרק בשחרית שלפני הברית א"א תחנון אבל בשחרית שאחר הברית אומרים תחנון, ומדלא חילק הכי ש"מ שכל המנינים של שחרית א"א תחנון, וצ"ע דמי יימר לן שבזמן הרמ"א היה נמצא כזה בית כנסת שיש בו ריבוי מנינים זה אחר זה, אולי דיבר בהווה שיש מנין אחד, וגם הרי כתב בפירוש "דוקא שחרית שמלין אז התינוק אבל במנחה . . . אומרים תחנון" מפורש הדבר שבמנחה אומרים תחנון משום שכבר מלו התינוק.

עוד הביא רא' ממש"כ בספר לקט יושר (לתלמידו של התרומת הדשן, דף נב) "אבל יחיד שמתפלל באותו בית הכנסת שהי' המילה אחר המילה אינו אוצר תחנון" וכתב שיחיד לאו דווקא וגם מנין דינא הכי הוא, וצ"ע מהיכי תיתי, אולי כוונתו שרק היחיד שנתאחר לבית הכנסת ושמע שהם לא אמרו תחנון גם הוא לא יאמר כי נמשך אחרים (ע"ד יחיד שמתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפלל שנגרר אחריהם לענין תחנון לפי השערי תשובה ס"ק ג), אבל מנין שמתפלל אחר הברית אינם בטלים ונמשכים להמנין שלפניהם.

ולאידך נראה לומר שאם עושים הברית אחר תפלת מנחה א"א תחנון גם במנחה, והא דפסק בשוע"ר (וכ"ה ברמ"א) "כל זה בתפלת שחרית שמלין אז התינוק אבל במנחה . . . אומרים תחנון", שוברו בצידו שדייק "שמלין אז התינוק" דיבר בהווה שעשו הברית מיד אחר תפלת שחרית (משום זריזין ומקדימין) אבל אה"נ אם מאחר הברית (משום הידור מצוה) אינו אומר תחנון גם בתפלת המנחה.

[בהשלמה לשוע"ר מדברי נחמי' סי' קלא ס"ו כתב "שבעלי ברית הם מוהל, סנדק, ואבי הבן", אבל לשון אדה"ז הוא בעל הברית (לשון יחיד) ולא בעלי הברית (לשון רבים), ומשמע שרק אבי הבן שעליו מוטל מצות מילה נחשב לבעל ברית ולא המוהל וסנדק.

ונ"ל בדברי נחמי' מציין לסימן תקנט, דבס"ח פסק המחבר דבברית מילה בת"ב

9) אולי הטעם הוא כי באותו מנין פתחו הדלת לבית הכנסת ודינו כותן בית הכנסת לענין נפ"א לפי פסק המשנה ברורה ס"ק כד, או שאותו מנין היה קבוע ושייך טפי להבית כנסת.

"בעל ברית לובש בגדים אחרים", וכתב רמ"א "ואבי הבן והמוהל והסנדק כולם נקראים בעלי ברית" חזינן דבשו"ע כתב "בעל ברית" (ל' יחיד) ולפי הרמ"א גם סנדק והמוהל בכלל, וא"כ גם בסי' קלא (ס"ק יא) כשכתב מ"א בשם כנסת הגדולה "בעל ברית" גם סנדק ומוהל בכלל, ודרך אדה"ז בשולחנו להביא הדינים ככתבם וכלשונם ממקורם ולכן כתב "בעל ברית", אבל לדינא בני"י יוצאים ביד רמ"א, וגם המוהל וסנדק נחשבים בעלי ברית (ואולי כנסת הגדולה עצמו לא ס"ל כרמ"א)¹⁰].

שו"ר בשו"ע ר סימן רמט ס"ז "וטוב שלא לאכול בסעודה זו אלא . . בעלי הברית דהיינו המוהל והסנדק בסעודת מילה".

- ג -

זמן ומקום שא"א תחנון משום חתן

וממשיך בשו"ע ר (סי' קלא ס"ו) "משא"כ בחתן שאין אומרים תחנון כל היום כשמתפללים אצל החתן או אם בא לבית הכנסת ביום כניסתו לחופה, ויש מקומות נוהגים שאין החתנים הולכים לבית הכנסת יום או יומים קודם החופה כדי שיוכלו הקהל לומר תחנון, אך אם נכנסו לבית הכנסת אומרים תחנון לבד מיום החופה, ויש נוהגים שלא לומר תחנון כל ז' כשהחתן בבית הכנסת שכל ז' ימי המשתה הם לו כרגל ואפילו ביום ח' לחופתו (בשחרית) אין נוהגים ליפול על פניהם כיון שהיתה החופה סמוך לערב (ולא נשלמו ז' ימים עד יום ח' בעת ההיא)".

והנה מלשון אדה"ז (ועד"ז לשון הרמ"א) "כשמתפללים אצל החתן" "אם בא לבית הכנסת" משמע שהחתן א"צ להתפלל עם המנין, רק עצם הדבר שהחתן נמצא בבית הכנסת פוטר העם מתחנון, ויל"ע אם צריך להיות שם כל משך זמן התפלה?

וני"ל שהעיקר הוא שיהיה שם בג' אחרונות דשמ"ע, שהרי כתב בתרומת הדשן (פסקים סי' פ, הובא במ"א ס"ק יב) "אומר לי עמיתי מה"ר איזיק שנוהגים בריינו"ס אפי' ביום ה' רגילין החתנים מבית הכנסת קודם רצה כדי שיוכלו לומר והוא רחום ותחינה", משמע שהגורם הוא היותם בבית כנסת בג' ברכות אחרונות, וכיון שנסתפקו בני ריינו"ס אם א"א תחנון בנוכחת החתן יומיים לפני החתונה ביקשו מהחתן לצאת לפני רצה ואז יוכל הקהל לומר תחנון בלי פקפוק, עכ"פ משמע שג' ברכות אחרונות קובעים, שאם החתן בבית הכנסת בג' ברכות אחרונות א"א תחנון, ואם יצא קודם ג'

10 עיי"ש בשערי תשובה (ס"ק ו-ז) דשקו"ט בזה, ונ"ל שאפי' לדעת השאלית יעבץ (ח"ב סי' כג) שלדעתו אין להקל (לענין תענית ת"ב נדחה) אלא לאבי הבן ולא לסנדק ומוהל, מ"מ יש לחלק, התם מיירי בדבר חמור, דחיית תענית ת"ב, אבל כאן מיירי בתחנון שהוא מנהג ולכו"ע נדחה מפני הסנדק והמוהל.

אחרונות אומרים תחנון.

והגם שאדה"ז כתב "ויש מקומות נוהגים שאין החתנים הולכים לבית הכנסת יום או יומים קודם החופה כדי שיוכלו הקהל לומר תחנון" משמע שלא מהני שיצאו לפני רצה דכיון שהיו שעה אחת בבית הכנסת נפטרו העם מתחנון, הרי המ"א אחר שהביא תרומת הדשן כתב "וגם במדינות אלו נוהגין שלא ליכנס לבית הכנסת יום או יומיים קודם החופה ואולי הוא מהאי טעמא", היינו שהם החמירו על עצמן, דאולי ישכח החתן לצאת לפני רצה.

ובגליון התקשרות (גליון קמו) כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג שי' שהרבי הקפיד שהחתן יתפלל במנין שלו ורק אז לא אמרו תחנון, ושאלתי את הרב מיכאל אהרן זעליגזאן שי' ואמר לי שרק בשנים הראשונים הקפיד הרבי בכך, ולא בשנים המאוחרות.

ואולי י"ל, ידוע דברי הרבי שאין רצונו שיעמדו אנשים ויסתכלו עליו בשעת התפלה (ושאין מסתכלין בפני נשיא) וא"כ אם החתן לא יתפלל במנין הרבי מסתמא לא יסאר שם זמן מרובה, אבל בשנים מאוחרות שנתברר שאפי' אם החתן אינו מתפלל במנין הרבי מ"מ נשאר שם, שוב לא הקפיד הרבי אם החתן אינו מתפלל במנין שלו, וד"ל.

גם כתב בגליון התקשרות (שם) "נפוץ בשם הגרז"ש דברקין ז"ל שדייק בלשון אדה"ז בסידורו, שמספיק שמתפלל בבית הכנסת היינו באותו בנין" של החתן או הבעל ברית.

וצ"ע, כי לא נמצא שום דיוק בדברי אדה"ז בזה, אדרבה איפכא מסתברא, כדעת המשנה ברורה (סי' קלא ס"ק כד) "והמתפללים בעזרה כיון שנגררין אחרי בית הכנסת כשאין שם ארון ותיבה, א"כ כשם שבבית הכנסת אין אומרים גם הם אין אומרים", כוונתו דבמקום שנגרר אחרי הבית כנסת לענין נפ"א, ששם נופלים כמו בבית הכנסת, ה"נ לענין אי אמירת נפ"א ותחנון נגררים אחרי הבית הכנסת.

והנה אדה"ז כתב בשולחנו (סי' קלא ס"ג) "יש נוהגים שאין נופלים אפים אלא במקום שיש ספר תורה . . . וחצר בית הכנסת הפתוחה לבית הכנסת המתפללים בה כשבית הכנסת פתוח נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו אבל לא כשבית הכנסת נעול, ובית הכנסת של נשים היא כבית אחד לענין זה עם בית הכנסת שהספר תורה בתוכה אפילו אינו פתוח לו ונוהגים לומר בו בנפילת אפים, אבל

עזרה שלפני בית הכנסת דינה כחצר בית הכנסת¹¹.

ונ"ל שגם לענין אי אמירת תחנון דינא הכי הוא, וא"כ העושה ברית באולם של בית הכנסת (שאינו נפתח לבית הכנסת) אומרים תחנון בבית הכנסת (חוץ אם אחד מבעלי הברית נמצא בבית הכנסת בשעת התפלה).

[והנה בסיודור כתב שא"א תחנון "חתן כל שבעת ימי המשתה", היינו כדיעה המקילה, ועצ"ע במנחה של יום הח', דבמשנה ברורה (סי' קלא ס"ק כו) כתב "אם היה החופה מעט קודם לערב ביום א' א"א תחנון עד יום א' הבא מעט קודם לערב", משמע שאם מתפלל מנחה קודם זמן החופה א"א תחנון, אבל מלשון אדה"ו "שחרית)" משמע שרק בשחרית א"א תחנון אבל במנחה אומרים תחנון, ואולי הוא לא דווקא, וצ"ע].

- ד -

חתן המילה

וממשיך בשוע"ר (סי' קלא ס"ו) "ויש מקומות נוהגים שלא לומר גם במנחה כשמתפללים אצל התינוק אבל בבית הכנסת נופלים אע"פ שבעל הברית מתפלל שם ובשבת אומרים צדקתך צדק אפילו אין עושין הסעודה אלא בלילה".

משמע שהמחלוקת הוא מהקצה אל הקצה, לפי שיטה הב' ("יש מקומות") התינוק יותר דומה לחתן משאר בעלי הברית, דשאר בעלי ברית כשמתפללים אצלם מנחה אצלם אומרים תחנון (חוץ מבעלי ברית עצמם כדלקמן), אבל אצל התינוק א"א תחנון גם במנחה¹², ולפי שיטה הא' התינוק אינו בעל שמחה כלל, ואם התפלה אינו בבית הכנסת שבו המילה או אצל בעלי הברית אינו פוטר הקהל מתחנון.

ונ"ל שסברת המחלוקת תלוי בהשקו"ט (לקוטי שיחות ח"א פ"א פרשת בא שיחה הב'), מנחת חינוך (מצוה ב' אות ד'), ברכת שמואל (קידושין סי' יח) רווחא שמעתתא (ע' תקא)) אם חיוב הברית מילה הוא על הבן אבל כיון שאינו יכול לעשותו בעצמו האב נעשה כשלוחו, או שהחיוב הוא על האב אלא שהמצוה נעשית בגוף הבן.

אם הוא מצות האב מסתבר כשיטה הא' שהאב הוא בעל הברית ולא הבן, אבל אם

11) וממשיך אדה"ו "אפילו יחיד המתפלל בביתו כשמתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים שהרי הוא כאלו עומד עמהם שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כל שיש עשרה במקום אחד", עד"ז כתב שערי תשובה (ס"ק ג) לענין יחיד שמתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפלל שנגרר אחריהם לענין תחנון.

12) מ"מ נ"ל שצ"ל התינוק באותו חדר, דלא גרע מבית כנסת שיש בו ברית וחתן שרק באותו חדר

הוא מצות הבן הבן הוא בעל הברית והוא חשוב טפי, ולכן פוטר הקהל מתחנן כל היום כולו כשמתפללים אצלו (כמו החתן ביום חופתו), ומ"מ גם אבי הבן חשוב קצת כי הוא עושה המצוה ולכן פוטר הקהל מתחנן בשחרית.

נ"ל ע"ד הדרוש: שזה תלוי במחלוקת אם התינוק נקרא חתן או לא, דבקרא (שמות ד, כה) כתיב "ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי", בבבלי (נדרים לב, ב) איתא "מי קרוי חתן הוי אומר זה התינוק", ובירושלמי (נדרים פ"ג ה"ט) איתא "אית תניי תני התינוק קרוי חתן, מאן דאמר משה קרוי חתן", אכן ברש"י (עה"ת) פירש שמשה נקרא חתן, אבל באבן עזרא פירש שהתינוק קרוי חתן, והביא שאכן מנהג אנשים "לקרא לבן כאשר יומל חתן".

שו"ר בכלי חמדה (פרשת לך לך) דשקו"ט בזה אם הברית מילה הוא מצות האב או מצוה הבן, ומסיק שזה תלוי במחלוקת הנ"ל אם המלאך רצה להרוג את משה רבינו או בנו, וכתב 'רוב המפרשים פירשו שקאי על משה רבינו משום שלא מל את בנו אמנם דעת רשב"ג (בנדרים שם ובירושלמי שם) דקאי על התינוק וכן ס"ל לר"ש בר חפני גאון מובא באבן עזרא (שם) וכן מבואר ברבינו חננאל ז"ל ביומא (דף פה, ב) בהא דפליג ראב"ע דפקו"נ דוחה שבת ממילה שהיא אחת מרמ"ח איבריו של אדם עיי"ש שכתב דרצה להרוג להתינוק מפני שלא נימול, הרי דס"ל להגאונים ז"ל דהתינוק מחויב במצות מילה ויש עליו עונש ביד"ש עונש מיתה אפי' בקטנותו אם לא נימול בח', (ועיין בר"ח ז"ל) אמנם לדעת רוב המפרשים אין ראייה וי"ל דמצות האב הוא, עיי"ש, והגם דתינוק אינו בר עונשים ואיך נימא שהתינוק נענש על שלא קיים מצותו, אבל אין משיבין על הדרוש.

[והנה במשנה ברורה (סי' קלא ס"ק כה) כתב "דעת רש"ל וב"ח וט"ז דאין אומרים כשמתפללים אצל התינוק, ובא"ר הכריע דאם מתפלל מנחה בבית התינוק קודם הסעודה או באמצע סעודה א"א תחנן אבל לאחר בהמ"ז אומרים תחנן וכ"כ בדה"ח"¹³.

אבל אדה"ז לא חילק בין קודם ברכת המזון לאחר ברכת המזון, משמע שגם אחר ברכת המזון א"א תחנן אם מתפללים אצל התינוק¹⁴].

13) נ"ל דלכו"ע אם התפללו מנחה לפני הברית א"א תחנן (כנ"ל בפנים), והכא מיירי שכבר עשו הברית.

14) וממשיך המשנה ברורה (שם) "דבעל ברית וסנדק ומוהל א"א לעולם במנחה . . . דיו"ט שלהם הוא", וכ"כ בהשלמה לשוע"ר מדברי נחמ"י (סי' קלא ס"ו), וכן הורה הרבי (התקשות גליון תקצ ע' 16) לאבי הבן.

איסור שריפת גוף בבני נח (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם דן הרה"ג ר' מ"ד וילהלם בעניין אם יש איסור שריפת גוף הנפטר גם בבני נח, ובסיכום דבריו מביא מלקוטי שיחות חל"ד שמעלת הגוף היא דוקא בישראל ולא בנכרי, ולפי זה נוטה לפסוק שאין בעיה בנידון (ובהערה מביא בניגוד לדעת הרב זוין בספר לאור ההלכה, שבמשפט שיילוק אין ניגוד לדברי הרדב"ז שהגוף הוא קניין הקב"ה, כיון דקאי בבן נח).

וצע"ק מדוע לא הביא השקו"ט הידועה בענין ניתוחי מתים, שכמה וכמה פוסקים (כגון החתם סופר יו"ד ששל"ו) התירו ניתוחי מתים בנכרים עבור לימוד רפואה, דגם מזה משמע שאין איסור ניוול הגוף או חיוב קבורה בנכרים.



ברכה כשחוזר וקובע מזוזה אחר הבדיקה

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, ושא"ס ירושלים

בדבר השאלה המצויה שמגיע אליכם הרבה ביקשת שאני ירשום לכם מה קבלנו להורות בדבר. כיצד נוהגין לגבי א' ששלח מזוזה לבדיקה ולא עבר כ"ד שעות האם הוא מברך בחזרה, או אפילו אם רק עבר כמה שעות יש כבר היסח הדעת וחייב לקבוע שוב בברכה?

תשובה: והנה יש לחלק אם המזוזה היתה פסולה ואח"כ קובעים חדש, אפילו אם לא עבר אלא שעה או שעתיים חייבים לברך על קביעות מזוזה חדשה, או אפילו אם אותו מזוזה תיקנו, חייבים לברך עליו אח"כ. אולם נוהגים להורות שרק במקרה שעבר יום או נחשב כהסיח דעת מהמצוה וצריך לברך מחדש, וכיון שיש פוסקים שחששו יותר וחייבו ברכה אפילו אחרי הפסקה של כמה שעות משום שחוששים שזה כבר נחשב כהיסח הדעת, מ"מ במקום מח' הפוסקים אין לברך אא"כ יש היסח הדעת בודאיות לכל הדעות כמו שעבר היום וכדומה.

עי' בפתחי תשובה (סימן רפ"ט ס"ק א') שהביא אחרונים שהסתפקו בזה. והערוך השלחן (סימן רפ"ט סעיף ד') כתב דאם נטלו מזוזה מהפתח לבדקה ונמצאת כשרה, וחוזר וקובעה אין צריך לברך, כמו הפושט טליתו לפי שעה לחזור וללבשו דאינו מברך,

ואם קבעה לאחר יום ודאי דמברך, עכ"ד. ונראה דנקט כפשיטות דאם הסיר את המזוזה לפי שעה ודאי אין לברך ואם לאחר יום ודאי יש לברך.

אמנם באמת מצאנו בפוסקים שחששו לברך על קביעתו בחזרה אם היה הסיח הדעת אפילו אם לא עבר יום, דהנה בשו"ע הרב (סימן כ"ה סעיף כ"ג) כתב לענין תפילין דב' או ג' שעות הוי היסח הדעת וצריך לחזור ולברך, ולענין סוכה (סימן תרל"ט סעיף י"ג) כתב שעה או שתים. ובספר אמרי יעקב הלכות אר"י (סימן א' ביאורים ד"ה מזוזה מיד) כתב דנראה דעכ"פ אם הוריד המזוזות בבוקר לתתם לבדיקה וקיבלם בחזרה בערב או אחרי הצהרים דבזה ודאי הרי היה לו היסח הדעת במשך היום וצריך לברך, וכן בספר חובת הדר (פרק י"א ס"ק כ"ו) כתב נמי דלכאורה נראה דהפסק של ב' וג' שעות הוי הפסק. וראה עוד בספר הר צבי יורה דעה (סימן רל"ו).

ובספר קונטרס המזוזה (סימן רפ"ט סעיף ה') כתב דאם הסיר המזוזה לבדוקה ומצאה כשרה וחוזר וקובעה מיד יש אומרים שצריך לחזור ולברך ויש אומרים שאינו מברך וראוי לחוש לדעה זו שספק ברכות להקל, ואם בודק כמה מזוזות נכון להחליף המזוזות של הפתחים של זה בזה ואז הסרת המזוזה אינה היסח הדעת, אבל אם הולך לסופר ומשאיר לבדוק בעת שיתפנה הסופר וחוזר וקובעה כעבור כמה שעות וכדומה שמסיח דעתו ודאי מברך לכו"ע. ועי' עוד בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן רע"ג). ועי' עוד בספר חוט שני הל' מזוזה (עמוד נ"א).

עכ"פ לענין דינא, בקובץ מבית לוי הביא פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל שאם עבר יום או לילה צריך לחזור ולברך משום היסח הדעת. וראיתי בספר שבות יצחק הל' מזוזה וכן בשבות יצחק חלק ח' (עמוד רנ"ה) שהביאו ממרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שכיון שיש מצוה להוריד המזוזה לבדיקה והדרך היא שההפסקה נמשכת עד יום ויותר, כל זמן שלא היה הפסק בשינת קבע בלילה לא חשיב היסח דעת ואינו מברך, אבל אם עבר הלילה וישן וקובעה למחר צריך לברך, כיון שבלילה יש בו שנה והוי היסח הדעת, ועי' עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תרמ"ט). הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שלא יברך כשלא הסיח דעת. וראה עוד בשו"ת בר יהושע חלק ג' יו"ד (סימן נ"א) שכתב שאפילו אם שהה זמן רב עד שהזחיר את המזוזה, אינו מברך כשחוזר וקובע, שאין זה היסח הדעת גמור, כיון שהחיוב מוטל עליו בכל עת. ועי' בשו"ת יביע אומר חלק ג' יו"ד (סימן י"ז).

עוד ראיתי בספר מדושני עונג (פרשת ואתחנן) שהביא מספר לבנימין אמר (עמוד ע') ששאלו הגר"ח קניבסקי שליט"א אם יש עדיפות להחזיר את המזוזה למחרת כדי שיתחייב בברכה, והשיב שיקבע מיד בלי ברכה. ולמעשה הכי נקטינן כדעת הפוסקים שאין לברך על קביעת המזוזה בחזרה אא"כ היה אחרי שינת לילה וכדומה.

המתנה לאחר שלעס (תבשיל של) בשר ופלטו

הנ"ל

בדבר השאלה החדשה והחשובה שלא ראיתם שדברו מזה שהסתפקת שהיה לגבי תושלנט אם אחד לקח תפוח אדמה משם ולעס אותו ומיד אחרי הלעיסה פלטה את התפוח"א, האם צריכים להמתין שש שעות, ואם לא מה הדין במי שלעס בשר כדי לברר אם הוא בטעם טוב, ומיד אח"כ פלט אותו, האם צריכים להמתין אח"כ.

נלענ"ד שלא צריכים להמתין בכלל ורק צריכים לעשות קינוח והדחה. ובביאור הדבר ראשית כל מצאתי לנכון להביא כאן את עיקר הדין בלעיסת בשר אם צריכים להמתין שש שעות אח"כ או לא. והנה איתא בגמ' חולין (דף ק"ה, א) אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, אכל גבינה מותר לאכול בשר, ואמר מר עוקבא אבא כי הוה אכיל בשרא האינדא לא הוה אכל גבינה עד למחר כי השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא, עכ"ד הגמ'.

ונחלקו הראשונים מהו שיעור הזמן שבין סעודה לסעודה שצריך להמתין בין אכילת בשר לאכילת גבינה, דהנה התוספות בחולין שם בד"ה לסעודתא כתבו לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית, אלא אפילו לאלתר אם סילק השלחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן, עכ"ד. ומבואר לדעתם שאין זה שיעור זמן כלל אלא שקבעו חז"ל גדר שלא לאכול חלב אחרי בשר באותה סעודה, ואמנם טעם הגדר הוא משום שבדרך כלל יש שיהיו זמן מספיק בין סעודה לסעודה, אלא שגם אם לא שעה ואכל לאלתר סעודה נוספת לא נשתנה הגדר ומותר באכילת חלב דלא פלוג רבנן, וכן הביא בהג' אשר"י בשם הראב"ה.

אמנם דעת הרבה ראשונים שנקבע בזה שיעור זמן המתנה בין בשר לחלב, שהוא כשיעור הזמן שיש ברגילות בין סעודה לסעודה, וכן מפורש ברא"ש שם (סוף סי' ה') וז"ל, בסעודתא אחריתא אכילנא, פי' בזמנה שרגיל אדם לסעוד דהיינו מזמן סעודת הבוקר עד זמן סעודת הערב, ופחות משיעור זה אין לאכול גבינה אחר בשר, עכ"ל. וכן משמע ברי"ף שם שהביא לדברי מר עוקבא וכתב עלה, ושמעינן מהא דהאי דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול אחריו גבינה דלא שרי למיכל גבינה בתר בשרא אלא עד דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתא, וכן הביאו הראשונים משמ"י דר"ח.

וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' מאכלות אסורות הכ"ח דמי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שישעה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח, עכ"ל. הרי שקבע שיעור לזמן זה שבין סעודה לסעודה שהוא כמו שש שעות. ובשו"ע (סימן פ"ט סעיף א') כתב אכל בשר וכו' לא יאכל אחריו גבינה עד שישעה שש שעות,

ומשמע שצריך שש שעות שלימות, ובפחות מזה לא סגי. ודלא כמו שנראה דעת המאירי (במסכת חולין דף ק"ה, א) שכתב ולא מצינו בשהייה זו פחות משיעור שבין סעודה לסעודה והוא שש שעות או קרוב לזה, עכ"ל. שמבואר מזה שאין צריך שש שעות שלימות. ואף שהרמב"ם ג"כ כתב שהוא כשש שעות, מ"מ מפשטות לשון המחבר והרמ"א נראה שהוא שש שעות שלימות, וכן מפורש בספר גן המלך.

ומצאנו שנחלקו הראשונים בטעם לשיעור המתנה, דעת הרמב"ם שטעם המתנת שש שעות הוא כיון שחיישינן שנשאר ממשות של בשר בין השיניים שכן דרך הבשר להיות נדבק בין השיניים, אבל אחרי שש שעות הבשר שבין שיניו חשיב כמעוכל. דעת רש"י שטעם המתנת שש שעות בין אכילת בשר לאכילת גבינה הוא כיון שהבשר מוציא שומן הנדבק בפיו ומושך טעם עד זמן ארוך, ושיערו חכמים שאחר שש שעות כבר נתעכל לגמרי ואז מותר לאכול גבינה. הנ"מ בין הטעמים הם: א) אם לעס בשר לתינוק ולא בלעו, לשיטת רש"י כיון שלא אכל אין הבשר מושך טעם, ולכן אין צריך להמתין שש שעות, אבל לשיטת הרמב"ם צריך להמתין שש שעות כיון דעל ידי הלעיסה נכנס מהבשר בין שיניו.

ולענין דינא כתב בשו"ע מאחר וחוששין לב' טעמים מחמירים להמתין שש שעות. ולענין דעת הרמ"א עי' חידושי רעק"א שמדייק מהרמ"א בסוף הסעיף דרק אחרי אכילת בשר ממש מחמירים להמתין שש שעות, אבל אחרי לעיסה אין צריך להחמיר. ועי' ביד יהודה פירוש הקצר (ס"ק ג' וי"ד) ובדרכי"ת שסוברים כרעק"א, ולומדים בדעתו שלכל הפחות צריך להמתין שעה אחרי לעיסת בשר, אבל מ"מ צריך קינוח והדחה ולנקר שיניו יפה.

[ולענין אגב יש להביא כאן הערה בכל שאלות של לעיסה, ממה שראיתי בשו"ת אות חיים חלק א' (סימן מ"ה) שנשאל אודות אחד שהכניס חתיכת בשר לפיו ונגס בו, ושוב זרקו מפיו אם צריך להמתין אחריו זמן לפני אכילת חלב. והביא שיטת הראשונים ושו"ע שחוששים לבשר בין השיניים על ידי לעיסה, והעיר דלכאורה בנידון דידן תלוי גם כן בדין לעיסה. ואולי יש מקום לומר דיש חילוק בין לעיסה לנשיכה בנוגע לחשש בשר שבין השיניים, דאולי רק בלעיסה שחוזר ולועס כמה פעמים חששו בזה ולא בכה"ג. והדברים פשוטים שאם נאמר שאין זה בגדר לעיסה שאין זה ענין למ"ש הפמ"ג (משב"ז ס"ק א') להחמיר משום לא פלוג בלעיסת שומן דשם הרי נכנס בגדר לעיסה משא"כ כאן. וראה עוד בשו"ת ויען דוד חלק ו' (סימן ק"ו) שנשאל אודות אחד שאכל תבשיל והבחין שיש בתוכו חתיכת בשר והסתפק אם לעסו, וכתב שם שאם רק טעם ופלט אין צריך להמתין כלל רק לעשות קינוח והדחה, ואת"ל שמא לעס הבשר ופלט בודאי שאחרי שעה ועשה קינוח והדחה יש להקל כדברי רעק"א והיד יהודה].

והנה לענין נידון דידן, שכבר העלינו לפי בני אשכנז אפילו אחרי לעיסת בשר יש

נוהגים להמתין רק שעה א', יש לדון כיצד נוהגים לגבי תבשיל של בשר האם דינו כתבשיל גם לענין זה כמו שנוהגים להמתין אחרי אכילתו ו' שעות יש לחוש גם ללעיסה של תבשיל או שאני הכא. ובאמת עי' בפתחי תשובה (ס"ק א') שכתב אם לועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן של בשר לכאורה לכל הפירושים אין צריך להמתין, כי מושך טעם ליכא כיון דלא אכל כלום, וגם בשר בין השינים ליכא. אלא דמ"מ כתב הפמ"ג (משב"ז ס"ק א') דיש להחמיר להמתין שש שעות אחריו משום לא פלוג ולא לפרוץ גדר, וכן נקטו עוד פוסקים. ויש לעיין האם הפמ"ג החמיר גם בתבשיל של בשר כגון ירק שהתבשל ביחד עם בשר או דוקא כשיש חתיכת שומן בתוך התבשיל ואוכלים גם מזה החמיר.

הנה לכאורה לפי דברי הפמ"ג לענין תבשיל שיש בו שומן ניתן להבין מדוע כתבו לא פלוג והחמירו אע"פ שאין טעם בשר בין השינים, אולם בנידון דידן שלעס תפוח אדמה מתוך תשולנט ופלט אותו מיד אח"כ כשהבחין שלא היה טעם טוב, נלענ"ד דאינו צריך להמתין כלל, והטעם כיון שאין בזה שייך הטעם של לא פלוג, כיון שהתפוח אדמה יש לו רק טעם בשר, ולא שייך לומר דאם נתיר לאכול חלב אחר לעיסת ירקות אלו יבואו להתיר גם אחר לעיסת בשר, דלא דמי כלל לבשר ואפילו אחר אכילת ירקות אלו אינו אלא מכח מנהג וכמ"ש ברמ"א (סעיף ג'). והמנהג הוא רק באוכל תבשיל של בשר, אבל בלועס תבשיל של בשר נראה פשוט דאין צריך להמתין אחריו כלום, ויש לעשות רק קינוח והדחה, וכן פסק הגר"י רוזנבערגער שליט"א חבר בד"ץ העדה החרדית הובא בספר החשוב הדר השלחן, וכן יש להורות להלכה למעשה.



ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו

הג"ל

בדבר השאלה כשאחד מגיע להתפלל מעריב ומרגיש שצריך לפנות ממש לפני תחילת ברכו האם מותר לו לומר עם הציבור ברכו-ועוד אם יצא לעשות צרכיו וחזר האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח"כ או שצריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה.

תשובה:

והנה התשובה מתחלק לכמה פרטים, (א) מהו הגדר של מי שצריך לנקביו מה מותר לומר והאם יש חילוק בין לעשיית צרכיו לגדולים או לקטנים. (ב) מהו הגדר של הפסק אחרי אמירת ברכו, ועוד כמה פרטים.

היה צריך לנקביו והתפלל אם תפילתו תפילה

והנה נפסק בשו"ע (סימן צ"ב סעיף א') על פי הגמ' במסכת ברכות (כג, ב): שאם היה צריך לנקביו אל יתפלל דכתיב (עמוס ד, יב) "היכון לקראת אלוֹקֵיךָ יִשְׂרָאֵל" וכתוב (קהלת ד, יז) "שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלוֹקִים". ואמרו חז"ל שאמר הקב"ה שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני, וממשיך הגמ' ושו"ע שם שאם התפלל תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. והני מילי כשאינו יכול לעמוד לשיעור הילוך פרסה. אבל אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה יצא בדיעבד, אבל לכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחילה יפה. רמ"א: וכל הנצרך נקביו אסור אפילו בדברי תורה, כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים.

ומצאנו שנחלקו בראשונים ובאחרונים מה הטעם שמי שמתפלל כשנצרך לנקביו תפילתו נחשבת כתועבה, וכן מצאנו שנחלקו האחרונים האם תפילתו נחשבת כתועבה דוקא אם היה נצרך לגדולים או אפילו לקטנים, ויש לעיין האם המח' תלויים זה בזה כמ"ש בסמוך בס"ד.

במגן אברהם (ס"ק א') כתב שכל הדין הנ"ל היינו דוקא לגדולים, אבל לקטנים בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל, וכן פסק החיי אדם (כלל ג' דין ה'), אולם האליהו רבה ודרך החיים נקטו שאפילו לקטנים צריכים לחזור ולהתפלל. ובמ"ב (ס"ק ב') הביא את המח' הנ"ל, ובשו"ע הרב (סעיף א') הכריע כדעת המגן אברהם שאין צריך לחזור אחרי קטנים.

והנה בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ז' הערה ט"ו) כתב דלכאורה המח' הנ"ל תלוי במח' ראשונים בטעם הדבר מדוע תפילתו נחשבת כתועבה. הרמב"ם הל' תפילה (פרק ד' הלכה י') כתב הטעם משום דמי שהוצרך לנקביו אסור להתפלל משום שהדבר מטרידו. ולדבריו אין נפק"מ אם נצרך לגדולים או קטנים, אבל לדעת הגהות מיימוני הטעם משום שכיון שצריך לנקביו גופו משוקץ, ונחשב כאילו מתפלל כנגד דבר מטונף שכתב שם בשם רבינו שמחה שאסור להוציא אפילו שאר דברי תורה מפיו כל זמן שגופו משוקץ מחמת שיהיו נקביו. והרמ"א לעיל הביא את דברי רבינו שמחה, ולדבריהם יש לומר דדוקא בגדולים, שהאיסור לקרות דברי תורה ותפילה כנגדן הוא מן התורה כמובא במסכת ברכות דף כה, לכן תפילתו תועבה, אבל בקטנים שאסורים מדרבנן אין לומר שתפילתו תועבה.

נמצא שנחלקו הפוסקים אם עבר והתפלל כשהיה נצרך לנקביו צריך לחזור ולהתפלל אפילו אם היה צריך לקטנים לכתחילה, אא"כ היה יכול לעמוד שם שיעור פרסה. וכן כל דברי תורה אסור לומר בשעה שצריך לנקביו, ובדיעבד יש מקילים אחרי קטנים והמיקל כדעתם יש להם על מי לסמוך. ולענין לכתחילה כגון בנידון דידן יש

לעיין אם אמירת ברכו כלול בתוך האיסור לומר תפילות כשצריך לנקביו, או דוקא ק"ש ותפילה ולימוד התורה בעל פה וכדומה.

האם האיסור להתפלל כשצריך לנקביו הוא תפילה

המשנה ברורה (ס"ק ו') על דברי הרמ"א בשם רבינו שמחה שנקט שאפילו לדברי תורה יש להחמיר בזה, הוסיף דכ"ש קר"ש ושאר ברכות, ולענין בדיעבד הביא מקילין שלא צריכים לחזור. וראה עוד בביאור הלכה שם. ובדעת תורה כאן הביא מספר חסידים שבכלל זה היינו כל התפילות ובקשות, והתפילות שלפני פסוקי דזמרה ואחרי שמונה עשרה וכדומה, שיש בהם אזכרת אחד משבעה שמות הקדושים שאינם נמחקים. הא חזינן שלומר ברכו את השם המבורך לכאורה כלול בזה. אולם לענות אמן כבר הכריע מרנן הגר"ש אלישיב והגר"מ הלבארשטאם זצ"ל (הובא בספר הכון) שמותר לענות אמן בכל ענין, ואף אמן יהא שמייה רבה. הרי לנו כדבר ברור שאמירת ברכו כולל בו שם השם ולכן אם אינו יכול לעמוד שיעור פרסה וצריך לנקביו אפילו לקטנים אין להקל בזה ולומר עם הציבור ברכו אלא ימתין עד סוף מעריב לשמוע ברכו עוד הפעם.

ולענין אגב, יש לעורר שהפסק להלכה למעשה משתנה בין בני אשכנז לבני ספרד לכאורה. והנה בשו"ת אור לציון שם העיר שבאמת יש עוד נפקא מינה בין המח' לרמב"ם והגהות מיימוני, לגבי לימוד התורה כשנצרך לנקביו, שלהרמב"ם הטעם משום טירדה, א"כ לענין לימוד התורה אין איסור, שהרי אין איסור ללמוד תורה כשהוא טרוד, ויכול לדחות עצמו מעט כשנצרך לנקביו, משא"כ לדעת ההגהות מיימוני, שהטעם משום שגופו משוקץ, א"כ יש לאסור גם לענין לימוד תורה, ולכן מה שכתב הרמ"א שכל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים, היינו דוקא לפי הטעם שהביא מהגהות מיימוני. וכן צריכים לנהוג בני אשכנז, אבל בני ספרד שנוהגים תמיד כדעת הרמב"ם, וכמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן ל"ב וסימן ק"מ) שקהילות ספרד נוהגות על פי הרמב"ם וקיבלוהו עליהם לרבן, יכולים להקל, וכמ"ש בחקרי לב חו"מ (סימן ד') שבמקום שאין ראייה מדברי מרן נקטינן כדעת הרמב"ם, וראה עוד בספר סדר המחנות פרק כ"ד הערה ט' שהביא הנ"ל וכתב דלכתחילה גם בני ספרד יש לנהוג להחמיר בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מן הדברים הללו לסניף עי' שם. ולפי הנ"ל כ"ש שיש מקום להקל לבני ספרד לכתוב דברי תורה כשצריך לנקביו. ולבני אשכנז ראה בזה בשו"ת להורות נתן חלק ז' (סימן ע"ז) וכן לגבי סופר סת"ם אם מותר לכתוב שם השם, ראה בספר פסקי תשובות (סימן צ"ב סעיף ה').

המסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שיעשה צרכיו

יש לעיין בכל המקרים הנ"ל וכדומה להם אם אחד מסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שצריך לעשות, האם מותר לו לומר ברכו ושאר תפילות או שיש להחמיר מספק. והנה מצאנו שנחלקו הפוסקים האם האיסור כאן של בל תשקצו הוא מן התורה או מדרבנן, ולהלכה קיי"ל שהוא מדרבנן, ולכן יש לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן נקטינן לדינא ראה בספר סדר המחנות (פרק כ"ד סעיף ז') שפסק דאם מסופק אם יכול להעמיד עצמו שיעור הילוך פרסה יש להקל שדינו כיכול להעמיד עצמו. ועוד הוסיף שאינו עובר משום בל תשקצו אלא באופן שאם לא יעמיד עצמו יצאו נקביו מאליהם, וראה עוד בשו"ת שבט הקהתי חלק ה' (סימן כ"ח).

הפסק לברכת אשר יצר אחרי שהציבור התחיל ברכו

והנה בנידון דידן שמאוד מצוי בשעה שמתחילים מעריב שמרגיש שצריך לנקביו ולא יכול להמתין שיעור פרסה, יש לעיין מה יעשה אותו אחד שהלך לבית הכסא לעשות צרכיו וחזר אחרי אמירת ברכו האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח"כ או שצריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה. ויש לדון מה הדין של אחרי ברכו האם הוא דומה לאמצע קר"ש שאסור להפסיק או כבין הפרקים שיש מקום להפסיק, ובאמת הדבר נפסק בהדיא בשו"ע (סימן רל"ו ובמ"ב ס"ק א') שאחר ברכו כאמצע הפרק דמי, ואין לחלק בין שחרית לערבית. ולפי זה צריך להזהר מאוד שלא לספר אחר ברכו דערבית אפילו קודם שהתחיל לברך הברכה ראשונה, אם דעתו להתפלל או מעריב אם הציבור, ובעו"ה הרבה אנשים נכשלין בזה. וראיתי בספר אשרי האיש חלק א' (פרק מ"ב סעיף ז') ששאלו את מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל אם אחד כבר אמר ברכו במעריב והיה בדעתו לברך אח"כ אשר יצר, האם יפסיק ויברך עכשיו. והשיב שאסור להפסיק ד"אשר יצר" יכול להגיד אחרי התפילה.

באמת המשנה ברורה (סימן ס"ו ס"ק כ"ג) הביא מהדרך החיים שאפילו אם יטיל מים אין לברך אשר יצר בין הפרקים אלא אחרי התפילה. ולפי זה היה נראה דכ"ש בנידון דידן שכתב המ"ב שדינו כאמצע הפרק שאסור להפסיק. וראיתי אח"כ בשו"ת באר משה חלק ג' (סימן כ') שפעם אחד הגיע אליו באמצע התפילה אחרי אמירת ברכו לפני ברכת יוצר אור ושאל אם מותר לברך אשר יצר, ורמז לו שאסור להפסיק לברך ברכת אשר יצר וצריך לברך רק אחרי התפילה, ויש לעיין למעשה אם אחד חושב שישכח אם יכול להקל, אבל נראה למעשה שאין להקל כיון שיכול תמיד לומר ברכת אשר יצר כל עוד שלא מרגיש שצריך לעשות עוד הפעם. וראה עוד בשו"ת באר משה שם (סימן י"ח) מה שכתב קצת חריפות על מה שצריכים לעורר על חטאת הקהל בלא יודעים מחמת חסרון ידיעה לא להפסיק אחר אמירת ברכו בתפילת מעריב עי' שם.

בשו"ת רבבות אפרים חלק ז' (סימן פ"ב) דן בש"ץ שבטעות אמר שיר המעלות חצי קדיש ושכח לומר והוא רחום, והסתפקו הציבור אם מותר להם לומר והוא רחום לפני שמתחילים לומר ברכת מעריב ערבים, והביא ששמע מבמח"ס קנין תורה זצ"ל שאמירת והוא רחום לא הוי דיבור ומותר לומר אחרי ברכו, וכן נראה להורות. אבל אם התחילו לומר ברכת המעריב ערבים, בודאי אסור להפסיק לומר והוא רחום. ועוד הביא שם דאלו עונים אמן אחרי ברכו נראה דזה טעות אבל יש סוברים שכן אומרים עי' שם.

לכוון לענות לברכו ולא בכדי להתחיל עם הציבור

יש לעיין בעצה הידוע ששמעתי פעם בשם גדולי הוראה שבמקרה שאחד רוצה לענות ברכו עם הציבור והוא צריך לצאת לבית הכסא במקום שמותר לו, או שכבר נכנס לבית הכסא ולפני אמירת ברכת אשר יצר שומע מהש"ץ שמתחיל לומר ברכו, יש עצה לכוון לא להתחיל עם הציבור על ידי עניית ברכו. והנה כך הורה לי למעשה במח"ס שבט הקהתי שליט"א בכה"ג, ואח"כ מצאת שבשו"ת אבני ישפה חלק ג' (סימן כ"ו) נשאל שם בדיוק בנידון דידן, ודן שם במה שכבר כתבנו בתחילת התשובה, ובסוף הוסיף שגם אם כוון בברכו שרצונו להתחיל ברכות ק"ש, עדיין יוכל להפסיק ולהמתין למנין אחר. והטעם בזה דכל שלא התחיל בפועל ברכות ק"ש, יתברר למפרע שאין כאן הפסק כיון שלא היה שום המשך. וכן נראה שאם כוון לענייה בעלמא ולא היתה דעתו להתפלל כעת, ושוב נתחרט ורוצה להמשיך בברכות ק"ש, רשאי לעשות כן ותחשב לו מעלה בדומה לסמיכת ברכו לברכות ק"ש. והטעם, דכל שבפועל ענה ברכו ואחריו ברכות ק"ש, לא מגרע הכוונה כ"כ.

ויש להקשות שהרי מה שיש עצה לכוון לענין בעלמא מצילה אותו שיהיה ראשי לדבר, וא"כ חזינן שהכוונה קובעת, יש לומר שהכוונה מאפשרות לו שלא היה לו עון כיון שהחליט לבטל את סמיכה לברכות ק"ש, אבל יכול שוב להתחרט על החלטתו ולהתפלל, וגם תהיה לו איזו מעלה כיון שבפועל היתה כאן עניית ברכו.

והביא שם שמצא בקובץ מבקשי תורה (סיון תשנ"ה כרך ג' קובץ ט"ו) פסק בשם הגרשו"א זצ"ל מי שאומר פסוקי דזמרה והש"ץ כבר הגיע לאמירת קדיש וברכו, יזהר לכוון שאינו רוצה לצאת ידי חובתו באמירת ברכו מכיון דאמירת ברכו תחילה ברכת יוצר אור היא, וא"כ שוב לא יוכל להמשיך לומר פסוקי דזמרה, הא חזינן שמועיל כוונה לא לצאת כדי שלא יהיה איסור הפסק.

ולכן הסיק שם לדינא, יכוון שעונה ברכו כענייה בעלמא בלי שזו תחילת ברכות ק"ש, ורשאי לומר אשר יצר תיכף. ואע"פ שיפסיד עיקר מעלת סמיכת ברכו לתחילת ברכות ק"ש, אבל מסתבר שאינו חייב בזה כי מצות אמירת אשר יצר חלה עליו קודם לכן. ולכן נראה שיכוון בברכו לענייה בעלמא ולא כתחילת ברכות ק"ש ויאמר אשר

יצר. ואח"כ יתחיל ברכות ק"ש. אמנם אם לא הספיק לומר והוא רחום יענה ברכו ויכוין לצאת ולא יאמר והוא רחום, כי אין להפסיד ברכו של חובה משום והוא רחום, עכ"ד.

אח"כ ראיתי עוד כעין נידון דידן עם עצת הפוסקים לא לכוון על ידי עניית ברכו, בשו"ת וישמע משה חלק ד': איתא במ"ב סימן רלו סק"א: ולפ"ז צריך לזוהר מאד שלא לספר אחר ברכו דערבית אפילו קודם שהתחיל לברך הברכה ראשונה אם דעתו להתפלל אז מעריב עם הצבור ובעו"ה הרבה אנשים נכשלין בזה, ע"כ. ויש להסתפק במי שעמד באמצע ברכת המזון וכבר סיים ברכה רביעית ועוד לא אמר הרחמן, ושמע את הש"ץ אומר ברכו וענה אחריו, האם יתחיל מיד ברכות קריאת שמע כדי שלא להפסיק בין ברכו לברכות ק"ש, ואחרי התפילה ישלים מה שדילג בברכת המזון, או שימשיך ברכת המזון כדרכו ואח"כ יתחיל להתפלל.

תשובה: הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א אמר שימשיך הרחמן אחר ברכו ואח"כ יתפלל ערבית. וכן הורה הגאון רבי מנדל שפרן שליט"א. ואמר הטעם שגם דברי תחנונים שאחרי ברכת המזון הם מענין התפילה ואינם נחשבים הפסק בין ברכו לברכת ק"ש שהכל מענין אחד.

והגאונים רבי נפתלי נוסבוים, רבי יעקב מאיר שטרן, רבי שמאי גרוס שליט"א הורו שיענה ברכו ויכוון שאינו מתחיל בזה תפילת ערבית אלא עונה כדרך כל עניה על דבר שבקדושה, וכשם שחייב לענות כששומע ברכו אחר שהתפלל. ואח"כ יסיים ברכת המזון כדרכו ויתפלל ערבית. [ואמרתי לו שזה דומה למה שהבאנו לעיל בשם הגאון רעק"א סימן רסג סט"ז בשומע ברכו של ליל שבת קודם שהתפלל מנחה, שיענה ברכו ויכוון שאינו מקבל שבת בענייתו ואח"כ יתפלל מנחה. וקילס הגר"ש גרוס את דברי].

והוסיף הגר"ש גרוס שדבר זה שכיח מאד במי שהוצרך לנקביו קודם מעריב, ואחר שנטל ידיו קודם שברך אשר יצר אמר הש"ץ ברכו, דדעת כמה פוסקים שיתפלל מעריב ואח"כ יאמר אשר יצר, ואין ראוי לנהוג כן למעשה שבדרך כלל ישכח לברך אשר יצר אחרי התפילה ויפסיד את הברכה. ולכן ראוי לעשות עצה זו, שיכוון בעניית ברכו שאינו מתחיל עדיין תפילת ערבית, ויברך אשר יצר ואח"כ יתפלל.

דינים העולים למעשה

הנצרך לנקביו בין גדולים ובין לקטנים לכתחילה אסור להתפלל או לומר ברכות ושם השם ואפילו ללמוד תורה.

בדיעבד אם עבר והתפלל תפילתו תועבה אם לא היה יכול לעמוד שיעור פרסה, ולענין קר"ש ושאר ברכות ברכת המזון יש מקילים בדיעבד. וכל זה לגדולים ולקטנים

יש מקילים בדיעבד שאינו חוזר ומתפלל ויש לסמוך על המקילים.

המסופק אם יכול לעמוד שיעור פרסה מותר להתפלל ולברך וללמוד תורה.

אמירת ברכו את השם המבורך דינו כשאר ברכות שאסור לומר אותם כשצריך לנקביו.

אחרי אמירת ברכו במעריב דינו כבאמצע הפרקים ואסור לומר אפילו אשר יצר, אבל יכול לומר והוא רחום לפני ברכת מעריב ערבים, ויש מתירים לומר אמן גם כן.



הידור מצוה בחפץ גדול

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

- א -

המגן אברהם הל' חנוכה (סי' תער"ב ס"ק ג) מביא בשם הדרכי משה: אין מצוה בנרות ארוכות דהא לאחר שדלקו כשיעור הזה מותר להשתמש בהן ואין שייך הידור מצוה אלא בשעת מצוה ואין ראייה מנרות חנוכה של ב"ה דהתם איכא מצוה להדליק נרות בכל יום כנ"ל עכ"ל ד"מ [ומוסיף המג"א] ונ"ל דודאי בנר של שמן אין הידור מצו' בין רב למעט אבל בנרות שעוה כשהם ארוכי' הם נאים יותר כמו בנרות י"ה ולולב ואתרוג וכיוצא בו וכמדומה לי שכ"כ בכל בו". והעתיקו בערוך השלחן (שם, ס"ט) "ויש לעשות פתילות נאות, אבל לא ארוכות. ונרות שעוה יש לעשות ארוכות, דהוי נוי למצוה. וגם הפמוט מצוה שיהא נאה ומהודר". ובמשנה ברורה (שם סק"ו) כתב "אבל אם נותן בה שמן הרבה שידליק יותר אין בו שום מצוה, אבל בנרות של שעוה יש הידור מצוה כשהן ארוכות, ומ"מ אין לעשותם גדולות יותר מדאי". ומציין בשער הציון לש"ג שסביב המרדכי. (וצ"ע מה נחשב גדול יותר מדאי ועל פי מה משערין?).

ובספר חמד משה (שם סק"ב) תמה על המג"א וכתב: "ולפענ"ד דברי הד"מ נכונים, דלא דמי בלולב ואתרוג שהם גוף המצוה כמות שהם ולכן יש בהם משום התנאה לפניו בלולב נאה וכן כל כדומה לזה, אבל בנרות הללו אין מצוה בגופן כמות שהן רק לאורן הוא צריך, אין מעלה בגדלן, וקטנם אינו מוריד, ובלבד שיהיה בהם כשיעור הדלקה ושיהיה אורן זך וצלול, ועוד הרי אמרו סוכה נאה ציצית נאה ולא מצינו מעלה בגדול אלא הכל לפי הענין, וגם לולב אם הוא גדול יותר מדאי אין בו הידור, והרי גם באתרוג בעו למימר פרק לולב הגזול (דף לא, ב) שכל שהוא גדול אין זה הידור, והכל לפי הענין, ונראה שהדין עם הד"מ. ועיי"ש שכתב שאדרבה יש מעלה ועדיפות

שלא להוסיף על השיעור, וכך ידלק כולו רק לצורך מצוה. ועמש"כ המג"א מנרות יוהכ"פ כותב החמד משה "ואומר אני ערבין ערבא צריך, דגם התם מנ"ל דמצוה בנרות גדולים יותר" וכו' עיי"ש.

הרי לנו שהחמד משה הבין בדעת המג"א שיש הידור בנרות גדולים וארוכים וכן בלולב ואתרוג גדולים שהם נאים יותר, אבל החמד משה עצמו חולק על זה ולדעתו אין עדיפות בגודל.

וכדעת המג"א מצינו שכותב רבינו מנוח על הרמב"ם (הל' לולב פ"ז ה"ט) "ואמרינן בתוספתא כשאתה מנענעו יתנענעו ראשו והוציו פי' דמצוה הוא שהוא ארוך כל כך שבשעה שיוליכנו ויביאנו ויעלנו ויורידנו יתנענעו ראשו והוציו והיינו דבעינן שיהא שדרת הלולב יוצא מן ההדס טפח דבהכי קים להו לרבנן שיתנענעו ראשו והוציו ומ"מ כל עוד שהוא ארוך יותר הוא נאות וראוי לנענע בו א"נ אפשר לפרש שבא ללמד שלא ינענעו בדרך היאוש רק בכח ובזריזות כדכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך". והנה אף שיש לפרש שכונתו הוא שהנענוע יותר נאה (ראה רשימות שיעורים להגרי"ד סולובייצ'יק ע"ה - סוכה טז, ב- שכותב אודות קיום הנענועים וחלות ההלל הוא בעיקר ע"י הלולב שגבוה במינם מכל שאר המינים עיי"ש) אבל לא אורך הלולב מצד עצמו, אבל פשטות לשונו משמע שלדעתו יש הידור באורך הלולב עצמו וכדברי המג"א הנ"ל.

לאידך כדעת החמד משה כתב ג"כ הטורי אבן (חגיגה ז, א ד"ה וגמילות חסדים ות"ת) שמבאר החילוק בין המצות שמנויים במשנה ריש מסכת פאה "אלו דברים שאין להם שיעור" לגמ"ח ות"ת אף שמנויים באותה משנה, "דהני לעיקר מצותן יש להם שיעור למעלה, אלא שאם רצה להוסיף מוסיף, ואין לו שיעור למעלה לתוספת וכל שהוא מוסיף יש מצוה ומקבל עליה שכר. . . אבל ת"ת עיקר מצותו וחיובו אין לו שיעור אלא מחוייב ללמוד יום ולילה כפי כוחו, וכן גמ"ח דמוקי לה בירושלמי בגמ"ח דבגופו, נראה דדמי לת"ת דאין לו שיעור לעיקר שיעור מצותו כת"ת", ועיי"ש שמביא מקור לזה מדברי הירושלמי ריש מסכת פאה, ומסיים הטורי אבן שלפי הירושלמי מבואר למה לא חשיב המשנה בין הדברים שאין להם שיעור את מצות ציצית ולולב שמפורש בגמ' (מנחות מב, ב) שאין להם שיעור למעלה, "ולפי דברי הירושלמי ניהא דהני אם מוסיף על שיעורן ועושה ציצית ולולב גדולים יותר משיעור מצותן, אין בעשייתן מצוה ואין מקבלין שכר על זה יותר מכי עושה כשיעורן". הרי דעתו שאין הידור בהוספה בגודל המצוה.

ואף שלכאורה בלשון הטו"א לא נמצא הלשון "הידור מצוה", ולכאורה אפ"ל שמתכוון בעיקר לחלק בין אותם מצות שההוספה היא בעצם המצוה וכגון פאה וביכורים, משא"כ לולב וציצית אין בהוספה בגודלם הוספה בעצם המצוה אלא בכמות

חפץ המצוה, אבל הידור מצוה מאן דכר שמיי?! אבל מצינו בדעת תורה (להמהרש"ם הל' ציצית סימן יא ס"ד) שכותב אודות ציצית ארוכים "ועי' בטורי אבן [הנ"ל] דליכא הידור מצוה לעשות ציצית יותר גדולים משיעורן, וצ"ע מבן ציצית הכסת דמשמע שיש בזה משום הידור מצוה", ועיי"ש שמציין למג"א הנ"ל אודות גרות ארוכין. הרי שמהרש"ם למד בדעת הטו"א שדעתו שאין גדר הידור מצוה בהוספה בכמות וגודל המצוה.

[ומה שהקשה המהרש"ם מהא דבגמ' (גיטין נו, ב) שיבחו את בן ציצית הכסת שהיו ציציותיו נגזרים על גבי כסתות משמע לכאורה שיש הידור בציצית ארוכין, י"ל שגודל הציצית היו בעיקר מחשש שלא ייפסק השיעור וכמבואר בדברי אדמוה"ז (סימן יא ס"ט) "ויכול להאריכם כמו שירצה וטוב לעשות כן, כדי שאפילו אם יפסקו ישאר בהם י"ב גודלין", אבל משום הידור מצוה אכן לית לן בה, וכדעת הטו"א, ואכמ"ל].

ולהלכה מבואר בלולב הדס וערבה שיש לו שיעור למטה אבל אין לו שיעור למעלה, וראה בשו"ע סי' תר"נ ס"ב, "שאם רוצה להוסיף על שיעורן הרשות בידו להוסיף כמה שירצה", וכן אתרוג הגדול ביותר כשר, כמבואר בשו"ע סי' תרמ"ח סעי' כ"ב, ובשוע"ר סכ"ט "אין שיעור לגודל האתרוג למעלה שאפילו הוא גדול כל כך עד שניטל על הכתף הרי זה כשר, אבל למטה יש לו שיעור". וראה גמ' (סוכה לו, ב) מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו וכו'. ונכון לציין לדברי הצדה לדרך (לתלמיד ר"י בן הרא"ש מאמר רביעי כלל ששי פ"ו) "ואמרו יודעי פשר כי המהודר לא קטן קטן ממש ולא גדול גדול ממש זה פרי עץ הדר כי היפה לעינים איש הבינים".

עוד מקור מפורש אודות היחס של הידור לגודל האתרוג מצינו בדברי התוס' בפירוש דברי הגמ' (ב"ק ט, א ושם ד"ה עד שליש) "הידור מצוה עד שליש" ופירשו בתוס' "שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנהו", היינו שלשיטת התוס' הפירוש "עד שליש" הוא לא (כשאר הראשונים) שהוא על הוצאה כספית בשווי של שליש לעומת ערכו של האתרוג הראשון, אלא שליש בהשוואה לגודל האתרוג הראשון שגודלו היה כאגוז, ועי' יש דין הידור מצוה לקיים המצוה בחפץ גדול יותר עכ"פ עד שליש, ועיין במהרש"א [אבל גם בדעת התוס' י"ל (כנ"ל בציצית) שמטרת הגודל הוא לא משום נוי והידור מצוה לעצמו, אלא בעיקר שלא לצמצם השיעור פחות מכאגוז והחששות בזה].

אבל לכאורה צ"ע בדעת המג"א שיש דין הידור גם בגודל החפץ שבו נעשה המצוה, ובלשון הגמ' (שבועות טו, א) אודות הקרבת בהמות גדולות בקרבן תודה "אלא גדולות

במינן מי איכא חשיבותא קמי שמיא"? ואם אכן יש בזה דין הידור היתכן שלא מצינו כן בשאר מצות שיקיימום בהידור בחפץ גדול יותר?

ונראה לומר שאכן בדרך כלל אין סברא לומר שגודל וכמות החפץ יוסיף בהידור המצוה, אבל שונה מצות ד' מינים ונר חנוכה משאר המצות, שבב' מצות אלו מצינו חידוש מיוחד של "הידור מצוה" ולכן דוקא בב' מצות אלו יסבור המג"א שיש הידור גם בגודל.

דהנה בכל המצות יש חיוב הידור המיוסד על פסוק זה א-לי ואנוהו, והוא דין כללי שיש על האדם שיקיים המצוה בהידור כמבואר בגמ' שבת (קלג, ב) "התנאה לפני במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה וכו'", ובפשטות אין ההידור והנוי חלק מהמצוה אלא הוא דין נוסף על מעשה המצוה, והוא שחפץ המצוה צריך להיות גם נאה, ולדוגמא מצות שופר שהמצוה היא לא בחפץ השופר עצמו אלא "לשמוע קול שופר" או (לדעת כמה ראשונים) גם התקיעה מהשופר, אם כן שופר נאה אינו הוספה בגוף המצוה, אלא הוא דין נוסף על הגברא שמקיים המצוה בחפץ מהודר, וכן הוא בשאר המצות. וכן הטלית הרי אין קדושה בחפץ הטלית עצמו וכו', אלא הוא חיוב גברא להדר ולהראות חביבות קיום מצוה, וממנו נלמוד גם בשאר המצות המנויים בברייתא שם, שעיקר הדין הוא להוסיף נוי ופאר על המצוה, ולהראות חביבות המצוה אצל אדם המקיימם.

משא"כ במצות ד' מינים שם ההידור הוא חלק מהמצוה עצמה, וכמבואר ברש"י ריש פרק לולב הגזול שלולב יבש פסול דבעינן מצוה מהודרת דכתיב זה א-לי ואנוהו, והיינו שההידור פוסל גם בדיעבד, ועיין תוס' שם. ומבואר באחרונים ששיטת רש"י היא דבד' מינים דין הידור הוא בעצם המצוה ולא רק חיוב על הגברא להוסיף בנוי המצוה ככל המצות (וראה המבואר בסברא הנ"ל בספר משנת יעבץ הל' לולב סימן ס"ז ובספר אבני שוהם סימן "זה א-לי ואנוהו" ועוד).

וכן נבר חנוכה מצות ההידור הוא חלק ודין בקיום המצוה עצמה, ונתקנה באופן מיוחד על ההידור, כי עצם מצותה הוא נר איש וביתו ויוצאים בנר אחד, וחז"ל תיקנו לקיים המצוה באופן מהודר נר לכל אחד ואחד ומוסיף והולך וכו', הרי ההידור הוא מיסוד וחלק מהמצוה עצמה (וראה מש"כ בזה בספר אפיקי מים סימן ט ושם הראה יסודו בדברי רבינו בלקו"ש בכ"מ עיי"ש).

לפי"ז י"ל שדעת המג"א הוא דבאותם מצות כלולב וחנוכה שההידור הוא חלק מגוף המצוה עצמה, שם יש מקום להוסיף הידור גם בגודל וחפץ המצוה, שבזה מבטאים שהידורם שונה משאר חיוב "התנאה לפני במצות". ולהעיר מהגמ' (יומא ע, א) "ואח"כ כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים

"וברש"י מפרש "להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעליה שטרם להתנאות במצוה שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות, לולב נאה, ספר תורה נאה בקלף נאה דיו נאה בלבלר אומן, ומערב יום הכיפורים הביאום". הרי שחלק ממצות "ואנוהו" זה להראות הלולב לרבים, ולכאורה בלולב גדול יותר, ובנרות ארוכים יותר, יופי המצוה יתראה לרוב עם יותר, ובפרט בנר חנוכה שהפירסומי ניסא לאחרים הוא חלק מהמצוה כמבואר בענין נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה וכו' ואכמ"ל.

- ג -

והיסוד לזה י"ל הוא לפי המבואר בדעת התוס' בגמ' שבועות הנ"ל, הגמ' שם לומדת שהשתי תודות שהיו נושאים בהקפה סביב השטח שהוסיפו לירושלים מדובר בלחמי תודה ולא בבשר התודה, "אמר רב חסדא דאמר קרא (בנחמיה) "ואעמידה שתי תודות גדולות ותהלכת לימין מעל לחומה", מאי גדולות, אילימא ממין גדול ממש (ובבשר קאמר קרא, ובגדולות דקאמר ממין גדול של כקר ולא של צאן, רש"י), נימא פרים, אלא גדולות במינן (מאותו מין שהיו שהביאו גדולות ולא קטנות, רש"י) מי איכא חשיבותא קמי שמיא, והתניא נאמר בעולת בהמה אשה ריח נחוח . . מלמד שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לאביו שבשמים, אלא גדולה שבתודה" דהיינו הלחם עיי"ש.

הרי הגמ' לומדת שבקרבתן אין הבדל גדול בהבהמה עצמה בין שור או כבש גדולים לבין קטנים, כי עיקר הקרבן היא הכוונה וכו'. והקשו התוס' (ד"ה ללמדך) הרי מצינו בכמה מקומות הלכות מדרשות פסוקים שאכן צריכים להביא את הבהמה היפה ביותר לקרבן. ותירצו הראשונים (ראה רשב"א, ריטב"א ועוד) שהא שצריך להביא מן המובחר בקרבנות הוא חיוב רק על האדם שלא יראה זלזול במצווה, אבל לא משום שהוא חשוב בעצם ולכן לא היה לו לנחמיה לציין את גדול הקרבן, ובלשון הרשב"א "דהתם אינו אלא משום שלא יהו מצות בזויות עליו" ובתלמיד רבינו (הובא בחידושי הרשב"א הוצאת מוסד הרב קוק הערה 28) מוסיף "אבל בכל הקרבנות שצוה הכתוב לא מצי שישבח שור גדול יותר משאר קרבנות דבכולהו כתיב אשה ריח נחוח" ועיי"ש בהערה עוד. אבל התוס' מתרצים וז"ל "מ"מ לא היה לו להתפאר בכך כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים". והיינו שדעת התוס' היא שאכן יש מעלה והידור בגודל הקרבן "גדולות במינן" אבל נחמיה לא היה צריך להתפאר בכך.

ובלקו"ש (חלק טו בראשית ד הערה 10) מביא דברי תוס' הנ"ל וכותב "אבל משם יש ללמוד רק בנוגע לדין שקרבן צ"ל "מן המובחר" (משנה מנחות רפ"ט. רמב"ם הל' איסורי מזבח רפ"א, פ"ב ה"ח רפ"ו ורפ"ז), אבל לא בנוגע להדין ד"כל חלב לה'", שהוא הידור נוסף, למי שרוצה לזכות עצמו כו' עיי"ש ובהמציאין בלקו"ש חלק יב עמ'

10 שוה"ג להערה 3.

ולכאורה מבואר שבקרבן שדין "מן המוכחר" הוא דין בקרבן עצמו וכמבואר במ"מ בדברי הרמב"ם המצויינים בהערה דלעיל, ולכן סוברים התוס' שאכן גודל הקרבן מוסיף בהידור (וראה אפיקי מים סימן ה ערה 12 בדעת שאר הראשונים הנ"ל שדין מוכחר בקורבנות הוא דין כללי ולא בעצם הקרבן אבל דעת התוס' מתבאר כנ"ל). ולפי"ז י"ל שזהו מקורו של המג"א שבאותם מצות שההידור הוא חלק מהמצוה – ד' מינים ונר חנוכה – הוה דינם כקרבן שמביא מהגדולים וגם כאן יהדר בגודל החפץ שבו נעשית המצוה ואף במצוה כנר חנוכה שהמצוה היא לא בנרות עצמן אלא באור המאיר מהם.

ואף שבפשטות בקרבן הוא דין מיוחד כנ"ל, הרי בכל זאת ממה שמצינו בקרבן יש עכ"פ לבאר שעד"ז הסברא נכונה באותם מצות שהידורם הוא חלק מהצוה עצמה [ומה שהביא המג"א מנרות יוהכ"פ י"ל שזה רק דוגמא לגודל הנרות וכמבואר במג"א סי' תר"י ובשוע"ר שם ס"ד "וטוב לעשות פתילות עבות בבית הכנסת להרבות אורן ועצ"ע].

ולהוסיף מהמבואר בלקו"ש חט"ו שם שוה"ג להערה 31 עמש"כ בפנים הערה דבכבש יש הוספת אל' (פסחים צו, ב) כותב בשוה"ג "וי"ל שזהו הטעם שע"ד הרוב הקריבו קרבן פסח מן הכבש (תוד"ה מאל' פסחים ג, ב), ורוב עד כדי כך – שב"סדר קרבן פסח" אף שמתחיל ש"מביא מן הכבשים או מן העזים" המשיך וכולל בהאימורים גם האלי' (מבלי להקדים – ואם כבש הוא), שאינה אלא בכבש".

הרי, זה שהקריבו מן הכבשים וניתוסף הקרבת האליה (שאינן בעזים) הוא לא משום "כל חלב לה", כמבואר בשיחה שם שהחיוב הוא רק המוכחר באותו המין אבל לא מין מוכחר לגבי מין שאינו מוכחר כ"כ, ומה שבכל זאת הקריבו מן הכבשים דוקא הוא לכאורה מצד הוספה בכמות הקרבן. ודו"ק.

- ד -

והנה בלקו"ש חלק י (ויגש ב) מבאר אודות המתנה ששלח יוסף לאביו על ידי אחיו "ולאביו שלח כזאת עשרה חמרים נושאים מטוב מצרים ועשר אתונות וגו'" והכוונה ב"כזאת" היא במשמעות של השוואה (כמו זאת), שנתכוון הכתוב להשוות בין מתנה זו של יוסף לאביו ביחס למתנה שנתן פרעה. כשראה יוסף שפרעה שולח מתנה ליעקב, הבין שעליו ללמוד בק"ו שגם הוא צריך לשלוח מתנה לכבד את אביו יעקב, ואף גדולה יותר מזו של פרעה. ועיי"ש איך שמבאר הכתוב ומתרץ כמה שאלות אודות המתנה של יוסף לאביו.

ולפי החידוש המבואר בשיחה שהשילוח של יוסף היה בתור מתנה ולכבוד אביו ולא דברים המוכרחים להחיותו ברעב, כותב בהערה 25: "ואין להקשות דהיה לו לשלוח דבר שהוא רב באיכות (ולא ריבוי גדול בכמות שיהיה להם טורח להביא את זה בחזרה אתם) כי ע"פ המבואר בפנים י"ל בפשטות שאין זה כבודו של יעקב שמתנת יוסף תהא (אפילו) נראית קטנה משל מתנת פרעה. . ועוד י"ל דמכיון שהיה אז זמן הרעב הרי היה מזון וכו' מהדברים הכי חשובים גם באיכות".

היינו בהקושיא הרבי נוקט שמתנה גדולה בכמות אינה מוסיפה הידור במצות כיבוד אב וכנ"ל שבשאר מצות אין הידור בגודל (ואף שכותב שזה היה טירחא להשבטים לשאתו, אבל אם היה בזה גדר של הידור לכאורה לא היה מתחשב בטרחתם), ע"ז משיב שלמעשה כאן צריך להתחשב גם בגודל וכמות המתנה כי משווים המתנה של יוסף להנחתו לו מפרעה, אבל בלא סיבה מיוחדת זו אכן נראה שאין מעלה והידור במצות כיבוד אב בשילוח מתנה גדולה בכמות. ובתירוץ שני שזה היה אכן מתנה איכותית דוקא בגלל המצב המיוחד אז.



בענין תייג ראש הימני דאותיות שעט"ץ

הת' אליהו ראזענבלוה

תלמיד בישיבה

איתא במס' מנחות¹: "אמר רבא, שבעה אותיות צריכות שלשה שלשה זיונין, ואלו הן, שעטנ"ז ג"ץ". ופרש"י²: "ג' תגין קטנים בכל אחת, בשין בראש רגל השמאלית, וכן בעי"ן בראש הרגל הפנימי וכן כולם"³. ועד"ז כתב באו"ז⁴, ובסמ"ג⁵, וכן נפסק להלכה בפוסקים⁶ אשר באותיות שעט"ץ יש לתייג הראש השמאלי (הפנימי) דוקא.

והנה, במקרה שלא תייג הסופר אותיות שעטנ"ז ג"ץ כלל, מצינו דעות חלוקות בין הפוסקים. דהנה, כתב הרמב"ם⁷ וזלה"ק: "וצריך להזהר בתגין של אותיות. . ואם לא



(1) כט, ב.

(2) ד"ה שלשה זיונין.

(3) ראה ציור 1.

(4) הל' תפילין סי' תקנד.

(5) מ"ע כ"ה.

(6) שוע"ר סל"ו ס"ב אותיות שעט"ץ, משנ"ס אותיות שעט"ץ.

(7) הל' סת"ם פ"ב ה"ט-יא. פ"ה ה"ב-ג. פ"ז ה"ט.

עשה התגין או הוסיף וגרע בהן לא פסל". וכתב הכס"מ⁸ שמקורו של הרמב"ם לענין התגין בכלל הוא מהגמ' מנחות דלעיל ואולם "סובר רבינו דלאו לעיכובא אתמר". וכ"כ הרמב"ם בתשובותיו⁹ וזלה"ק: "אמנם על מה ששאלתם אם הוא מנהג, בודאי כי אין זה מנהג, דזה קראוהו רז"ל כתרי אותיות, וכמו שאמרו מצאו להקב"ה קושר כתרים לאותיות. וכן נמצא בספר התורה שכתבם משרע"ה . . והוא מצוה מן המובחר אך אם לא יכתוב שום תגין אינו פסול המצוה" עכלה"ק. ועד"ז נפסק להלכה בשו"ע¹⁰. וכ"כ כו"כ מהראשונים והאחרונים ז"ל¹¹.

אולם, לאידך גיסא, כתב הטור¹² שהתגין לעיכובא נאמרו, ומפרש שכתב (אביו) הרא"ש ז"ל על מש"כ השימושא רבה שבתפילין מוסיפין תגין אחרים חוץ משעטנ"ז ג"ן, ואם חיסר מהם פסולים, דלא מסתבר כלל, כיון שלא הוזכרו תגין אלו בתלמוד. וממשמעות דבריו מדייק הטור דבחסרון תגין המוזכרים בתלמוד (שעטנ"ז ג"ן) יופסלו הסת"ם. ועד"ז פסקו כו"כ ראשונים¹³. ולהלכה למעשה כתב המג"א¹⁴ אשר יש להחמיר בשל תורה ולתקן (להוסיף התגין). וכן פסקו אדה"ז¹⁵ והקסה"ס¹⁶. ואפשר לתקן אפי' באם כתב הלאה ואין בזה משום שלכס"ד כיון שעיקר צורת האות עליו.

והנה, יש לחקור מה יהי' דין סת"ם שתייג הסופר אותיות שעט"ץ בראשן הימני¹⁷, האם יצא בזה יד"ח תיגו ויתכשרו הסת"ם אפי' לדעות המצריכים תיגו לעיכובא.

וראיתי למי שמפרש בזה¹⁸, ובהקדם, דהנה כתב הב"י ביניני צורת אות טי"ת¹⁹ וזלה"ק: "ומשפיל ראשו קצת מפני שגם גופה משוך תחתיו באלכסון ואז תיטב תמונת

(8) פ"ה שם.

(9) פאר הדור סי' שח.

(10) סי' לו ס"ג.

(11) ראה רבינו ירוחם נתיב ב' ח"ב. ס' החינוך מצוה תריג. ארחות חיים הל' תפילין סכ"ו. כלבו שם סכ"א.

(12) יו"ד סי' רעד ס"ו.

(13) ר"ת בהל' ס"ת שלו. או"ז שם. הגהמ"י שם פ"א סק"צ. סה"ת סוף הל' תפילין. אגור סי' סג. ב"ח סל"ו ס"ה ד"ה כתב (והוא פי' כן בדעת הרמב"ם ג"כ עיי"ש).

וראה מש"כ העיטור (שער א' ח"ב נו, א). ספר האשכול ח"ב הל' ס"ת סי' יא.

(14) שם סק"ג.

(15) סל"ו ס"ב אות גימ"ל.

(16) ס"ה ס"ב אות גימ"ל.

(17) ראה ציור 2.

(18) ביאור הסופר (להרי"מ שטערן) ס"ה ד"ה אם לא עשה כו'.

(19) סל"ו ד"ה טי"ת.



הכ"ף, ועוד שאז יעשה הראש עגול למע' ולא יהי' ראוי להושיב עליו כתרי התגין²⁰, שאם ראש הראשון שוה והגון לתגין כמו ראש השני, לא היו מדלגין עליו להושיב כתרי התגין על ראש השני דומיא דאין מעבירין על המצות". עכלה"ק.

ועד"ז פסק אדה"ז בשלחנו²¹ וזלה"ק: "אבל ראש ימין לכתחילה יהי' עגול כוי"ז ולא יהא ראוי להושיב עליו כתרי התגין שאם ראש הראשון הי' שוה והגון . . וכו'" כבב"י דלעיל. ועד"ז פסקו בצורת אות עיי"ן צד"י ושי"ן, שבכולן יהי' הראש הימני כפוף מעט כלפי מעלה²² "מטעם שנתבאר למעלה באות טי"ת"²³.

והיינו, שכנ"ל יש לתייג דוקא הראש השמאלי (הפנימי) דאותיות שעט"ץ, אולם, בכדי שלא לעבור בזה על דברי הגמ'²⁴ ש"אין מעבירין על המצוות" ע"י שעובר על הראש הימני מבלי לתייגן, יש לכתוב את הראש הימני (לכתחילה) באופן שלא יהי' "ראוי והגון" להושיב עליו כתרי התגין. והוא בא' מב' אופנים, דבאותיות שע"ץ עושה ראשן הימני הפוכה קצת כלפי מעלה, ובאות טי"ת (שא"א לעשות כן כיון שראשה הימני צ"ל כפוף מעט לתוכו²⁵) יש לעגל הראש.

והנה, הכלל דאין מעבירין על המצות שייך דוקא במקום ששני הדברים שייכים להמצוה. ולדוגמא, כתב אדה"ז בשלחנו²⁶ וזלה"ק: "המניחין טלית וכיס התפילין לתוך כיס א' יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה . . ותדיר קודם לשאינו תדיר. ואם לא נזהר בזה . . אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית" עכלה"ק. והיינו, שהאדם חייב הן במצות עטיפה בציצית, והן במצות הנחת תפילין, ולכן אם מעביר על א' מהם ה"ה "מעביר על המצות". אולם פשיטא אשר במקום שאין חיוב הנחת תפילין כלל (כגון בשויו"ט שאינם זמן תפילין, ואינו בר חיובא כלל למצות תפילין) לא הוי מעביר על המצות אם אינו מניח תחילה, אפי' כשנודמנו לידו תחילה.

ועפ"ז מבאר הנ"ל בנדו"ד, אשר גם בתייג ראש הימני יצא יד"ח תיגו. דהנה ע"פ הנ"ל אשר חוששים ל"אין מעבירין על המצוות" גם בראש הימני דאותיות שעט"ץ,



(20) ראה ציור 3.

(21) אות טי"ת.

(22) ראה ציור 4.

(23) ל' אדה"ז שם אות עיי"ן.

(24) יומא לג, א. מנחות סד, ב. ובכ"מ.

(25) ראה ב"י שם.

(26) סכ"ה ס"ב-ג.



מובן אשר גם הם ראויים (ונקראים "בר חיובא" כבי') לתגין, אשר לכן צריכים לכתוב הראש הימני באופן שלא יהיו 'ראויים והגונים' לתגין, אולם אם לא היו ראויים כלל לתגין, מובן שאין מקום להכליל ד"אין מעבירין על המצות", כנ"ל.

אלא, דלדינא מסתפק, ע"פ המפורש בדברי הראשונים ז"ל (שהבאנו לעיל) אשר מקום התגין הוא בראש השמאלי דוקא, בלי משמעות לחלק בין לכתחילה לבדיעבד.

הנה, לפענ"ד נראה לבאר בדעת הראשונים בזה, אשר לא נחתו לפסוק על מקום התגין לעיכובא, כ"א על מקומם לכתחילה. ובהקדם, דהנה, התגין נקראים "זיונין"²⁷. ובטעם הדבר כתב הב"י²⁸ וז"ל: "כן קבלנו אשר כל ראשי שמאל שבאותיות שעטנ"ז ג"ץ דומין לזי"ן ממש, ע"כ נקראו התגין זיונין". עכ"ל. ועפ"ז נ"ל, אשר מקורו של רש"י לפרש שהתגין הם בראש השמאלי הוא ממשמעותא דתלמודא, שנק' זיונין, ע"ש היותם בראש זי"ן. שעפ"ז מובן שצ"ל בראש השמאלי דוקא, דדוקא ראש השמאלי עשוי' כעין זי"ן (משא"כ ראש הימני עשוי' כעין וא"ו או יו"ד). ועד"ז מובן מהכא, שא' מן הראשים צ"ל עשוי' כעין זי"ן, ועליו מתייגין.

הנה, בצורת האותיות ע"פ מנהג הספרדים (הנק' 'כתב וועליש') כתב במור וקציעה להיעב"ץ ז"ל²⁹ (בשם המגן דוד³⁰) וז"ל: "גימ"ל. צורתה וא"ו יו"ד . . עיי"ן . . יהיו השי קווין שלה כווי"ן לא כזיני"ן . . צד"י . . בספרדית הראש הימני כעין יו"ד הפוכה והשמאלי יו"ד ישרה . . שי"ן . . השלשה ראשים יודי"ן המה" עכלה"ק³¹. ועד"ז מובא בכ"מ בשם האריז"ל³² אשר הראש השמאלי באותיות שעטנ"ז ג"ץ יהיו כעין ווי"ן ישרות³³.

ולכאורה צלה"ב, שהרי נת"ל (בפירוש דברי רש"י ז"ל ע"פ דברי הב"י) אשר משמעות התלמוד הוא שא' מן הראשים (הראש שעליו מתייגין) בשעטנ"ז ג"ץ צ"ל כעין זי"ן, ומנין לנו להכשיר אותיות שנכתבו בוא"ו במקום זי"ן.

והנראה לבאר בזה, דהנה, בתשובות הנודע ביהודה³⁴ נשאל במקרה שהוציאו ס"ת

27 מנחות שם. שבת קה, א.

28 שם אות גימ"ל.

29 סל"ו אותיות גשע"ץ.

30 להרדב"ז ז"ל.

31 ראה ציור 5.

32 שער הכוונות דרושי תפילין דרוה"ב. פע"ח שער התפילין פ"י. שוע"ר שם אות גימ"ל. קסה"ס

ס"ה ס"ב אות גימ"ל.

33 ראה ציור 6.

34 מהדו"ק או"ח סי' עד.

שעטנ"ז
5

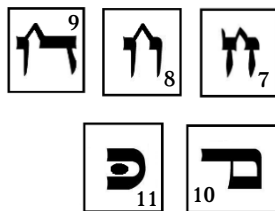
שעטנ"ז
6

בשבת ונמצאו בו חיתיון שבמקום שני זיינין³⁵ היו עשויון כעין שני ווי"ן³⁶ וכעין דלי"ת וא"י³⁷. והשיב בזה, וז"ל: "אין להוציא ספר אחר כי אין לפסול בדיעבד משום שינוי צורת תמונת אות רק היכא שנשתנה האות לצורת אות אחר וכמ"ש בגמ'³⁸ חיתיון ההי"ן או טיתיון פפיון וכיו"ב שחשבו בגמ' להדיא". עכ"ל.

ועד"ו כתב במק"א³⁹, שנשאל על ס"ת שהרבה אותיות הרחיב הסופר בסוף שיטה, ומהם גם מ"ם סתומה, והרחיב רק צד העליון כזה⁴⁰, והי' רוצה השואל לפסול כיון שצורת המ"ם המבואר בב"י הוא כעין כ"ף וא"ו וכאן עשוי' כעין כ"ף דלי"ת. והשיב בזה וז"ל: "אומר אני שכל אלו התמונות המבוארים בב"י לא לעכוב נאמר רק למצוה ומה שאינו מבואר בתלמוד אינו מעכב. ופוק חזי כתב ספרדי הנק' וועליש יש בהם כמה שינויים נגד המבואר בב"י". עכ"ל.

ובביאור דבריו נראה לומר, דהנה, בשו"ת מהרש"ם⁴¹ נשאל על ס"ת שנפל טפת דיו לתוך חלל אות כ"ף כפופה⁴², ולא נשאר בחללה כעובי קולמוס כפי המבואר בפוסקים⁴³, והשיב בזה ע"פ מש"כ הנוב"י דלעיל, ומוסיף, שכ"כ הב"י⁴⁴ בשם הרשב"א⁴⁵ בדין נו"ן הפוכה דחרן המוזכר ברש"י סו"פ נח⁴⁶, וז"ל: "שאם לא נכתבת כן לא יפסל הספר בכך שאלו שבשבת פ' הבונה יפסל בהם הספר אבל הלפופות והפוכות לא יפסל שא"כ הו"ל להזכירם שם. ולכתחילה צריך לעשות ובדיעבד כשר". עכ"ל. ומסיים המהרש"ם: "הרי מבואר דכל מה שלא נזכר שם בש"ס אינו פוסל".

והנה, בדיוק לשון הרשב"א, ב"י, ומהרש"ם נראה לבאר, דלכאורה יוקשה, הרי כו"כ דינים בהלכות סת"ם נלמדים מש"ס, ואמאי נקטו דדוקא "אותן שבשבת פ' הבונה יפסול בהם הספר" ו"כל מה שלא נזכר שם בש"ס" אינו פוסל בדיעבד, דמשמע דהמבואר בשא"ד בש"ס אינם לעיכובא, הרי מאי שנא אלו מאלו, ומאי אלימי הני דבפ'



35) ראה ציור 7.

36) ראה ציור 8.

37) ראה ציור 9.

38) שבת קג, ב.

39) שם סי' פ.

40) ראה ציור 10.

41) ח"ו סי' קיב.

42) ראה ציור 12.

43) ברוך שאמר תיקון תפילין אות כ"ף. דרכי משה סל"ו סק"ה אות כ"ף.

44) יו"ד סי' ערה ס"ו ד"ה ומ"ש ועוד נהגו.

45) (חלק כת"י) סי' קמה.

46) בהנדפס: סו"פ לך. ולכאורה צ"ל כפונים. נח יא, לב ד"ה בחרן.

הבונה שדוקא שינוי בהם פוסל.

ואשר נראה לבאר בזה בפשטות, דהנה במס' שבת שם מסיים, שאם שינה הסופר ממש"כ שם "הרי אלו יגנזו". וי"ל שמכאן ראו הראשונים ז"ל שדוקא דינים אלו (שנכתב אצלם בפירוש אשר אם שינה בהם "הרי אלו יגנזו") לעיכובא נאמרו, משא"כ שאר הדברים הנלמדים מש"ס "לא לעכוב נאמר רק למצוה".

ועפ"ז נראה לבאר בדעת הנובי" דלעיל, שמש"כ אשר מה שמפורש בתלמוד מעכב, כוונתו דוקא לההלכות שנכתבו במס' שבת בפ' הבונה (וכמו שמסיים שם "וכמ"ש בגמ' חתי"ן ההי"ן כו"). משא"כ שאר ההלכות – אפי' הנלמדין מש"ס, "לא לעכוב נאמר רק למצוה"⁴⁷.

וע"פ כהנ"ל יובן בפשטות טעם כשרות אותיות שעטנ"ז ג"ץ ע"פ מנהג הספרדים וקבלת הארז"ל, דאף דכנ"ל מובן ממשמעות התלמוד שא' מן הראשים עשוי' כעין זי"ן, אולם זהו ממשמעותא דתלמודא גרידא, ולא נכתבה אצל הדברים המעכבים בסת"ם (במס' שבת) ובמילא יובן ש"לא לעכוב נאמר רק למצוה". ומאחר שהאמת ע"פ תורת הנסתר הוא שאין עושיין זי"ן בשעטנ"ז ג"ץ כלל, נוהגין ככה לכתחילה, ולא רק בדיעבד.

ומעתה יובן עד"ז בענינו הראשון, במקרה שתייג הסופר ראש הימני בשעט"ן, דמכיון שכנ"ל מה שכתבו הראשונים שהתגין צ"ל בראש השמאלי הוא ממשמעותא דתלמודא (שנק' זיונין, כנ"ל בב"י), מובן ש"לא לעכוב נאמר רק למצוה" כנ"ל ויוכשרו הסת"ם עכ"פ בדיעבד⁴⁸.

47) ואף שיש גם פסולים אחרים חוץ ממה שמפורש בשבת שם, הנה יעויין בשו"ת חת"ס (י"ד סי' רסט) וז"ל: אע"פ שאין לפסול משום שינוי התמונות האמורות בב"י . . (מ"מ שינויים גמורים בצורת האות פסולים משום) דודאי לאו דוקא לאות אחר אלא לשום תמונה בעולם דמה שהזכיר הס"ס דשבת . . אורחא דמילתא נקיט א"כ ה"ה גמי נימא שום תמונה אחרת . . עיי"ש באריכות ובראייתו. הרי קמן שפסולים אלו נכללים ג"כ בהמבואר במס' שבת שם, וק"ל. וראה קסה"ס רס"ז ורס"ח אשר גם פסולי חסרון היקף גויל ושלכס"ד נלמדים ממש"כ וכתבתם עיי"ש.

48) אלא, דלפ"ז צלה"ב, שהרי לפי ביאורנו הנ"ל עולה שרק הדברים שנוכרו במס' שבת לעיכובא נאמרו, וא"כ מנין להטור וסיעתו (שהבאנו בתחילת דברנו) לפסול סת"ם שנכתבו בלי תגין, ואדרבה, לכאורה נמצאו למדים לפ"ז אשר לדעת הטור וסיעתו דין ה"זיונין" לעכובא נאמר וא"כ לכאורה ה"ה שצ"ל בראש זי"ן. והדרא קושיין לדוכתא?

והנראה לבאר בזה, דהנה דין תיג האותיות בסת"ם מוזכר ב"פ בש"ס. פעם א' במס' מנחות דלעיל. ופעם נוספת במס' שבת סו"פ הבונה. ושם א"י: "הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני". ופרש"י שעדיין צריכות ראשי הזיונין לזיונין בתגין שלהם, שהזיונין צריכות ג' תגין ימין ושמאל ולמעלה.

שיטת המשנ"ב באות שאינה מוקפת גויל בתוכה (גליון)

הג"ל

ראיתי בגליון הקודם דברי הרב שבתי אשר טיאר ומה שהקשה בדברי המשנ"ב, וראיתי לסדר הדברים כפי הנלע"ד בעז"ה באופן שאין מקום לקושיא כלל. וזהו:

איתא במסכת מנחות¹: "ראמי בר תמרי דהוא רמי בר דיקולי איפסקא לי' כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא. אתא לקמי' דר' זירא א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש אי קרי לי' ויהרג כשר. אי לא יהרג הוא ופסול". ע"כ.

והקשה בב"י², דלכאורה תמוה, שהרי לעיל מיני' איתא "כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה". וא"כ איך מכשיר ר' זירא כשקורא התינוק כהלכתו, הא מ"מ במקום הנקב חסר הקלף ואין האות מוקף גויל מאותו צד.

ומבאר ב' תירוצים בדבר: א) דמש"כ אשר כל אות צ"ל מוקף גויל מכל צד הכוונה הוא רק שלא תדבק שום אות לחבירתה. אולם אם ניקב הקלף ואין היקף גויל במקום הנקב (כ"א "היקף אויר") לא יפסל האות. ובאו"א תירץ ב) דלעולם אפי' בנקב יש חסרון דהיקף גויל. אולם זהו רק באם הי' נקוב בעת הכתיבה, אולם אם בתחילת הכתיבה הי' מוקף גויל וניקב אח"כ, לא יפסל.

והנה, לעיל מיני' איתא³: "אמר אשיאן בר נדבך, ניקב תוכו של ה"א כשר יריכו פסול". וע"פ ב' התירוצים דהב"י דלעיל יצא לנו נפק"מ בביאור דברי הגמ'. דאי סבירא לן כתירוץ הא' הרי אין פסול בניקבו האותיות כ"א כדיבוק האותיות זל"ז, וא"כ מש"כ "ניקב תוכו של ה"א כשר" יתפרש כפשוטו, שאין פסול באם ניקב תוך האות, הן אם נקב לפני הכתיבה והן אם ניקב לאחרי הכתיבה. אולם אי סבירא לן כתירוץ הב' הרי

¹ ועפ"ז נראה לומר, שמקורם של הטור וסיעתו אינה מהגמ' מנחות כ"א מ"מ ש במס' שבת "דבעי זיוני" דמשמע שהוא לעיכובא. ולכן שפיר כתבו שהתגין לעיכובא נאמרו משום שמוזכרים בש"ס לעיכובא. אולם פשוט אשר המשמעות שבזה שהתגין הם בראש שמאל אינו נכלל במה שמבואר לעיכובא ונלמד רק בדרך אגב ולכן אפי' לדעת הטור וסיעתו אם תייג הראש הימני יצא יד"ח תיוג בדיעבד עכ"פ. ועד"ז יובן בענין כתב וועליש וכתב אריז"ל אשר אף שאינם עשויים כעין זיי"ן, מ"מ, מכיון שהיות א' מן הראשים כעין זיי"ן נלמדת ממשמעותא דתלמודא גרידא, אינו מעכב בדיעבד כנ"ל.

(1) כט, ב.

(2) סי' לב סט"ז ד"ה וא"ת.

(3) שם ע"א.

האות נפסלת בנקב שהי' בתחילת הכתיבה, וא"כ, מש"כ " ניקב תוכו של ה"א כשר" איירי רק בשניקב לאחרי הכתיבה, אולם באם ניקב בתחילת הכתיבה הרי אפילו באם ניקב תוכו של ה"א, יפסל.

והנה, בשו"ע כתב⁴ וז"ל: "אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה"א או המ"ם כשר, אפי' ניקב כל תוכו שהנקב ממלא כל החלל. אבל בירושלמי משמע שגם בפנים צריך שיהא מוקף קלף". וממשיך בסעיף שלאח"ז⁵: "הא דמכשרינן כשנפסק האות דוקא כשנכתב בכשרות ואח"כ נפסק אבל אם מתחילה כשנכתבה הי' שם נקב ונפסקה בו או אם רגל הכ"ף פשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי היקף קלף מתחילתו, פסול". עכ"ל.

והקשה הט"ז⁶, דלכאורה דברי השו"ע סתרי אהדדי, דבסט"ז פסק כתיורצו השני בב", שרק בניקב לפני הכתיבה יפסל משום חסרון היקף גויל, ובסט"ז מביא הירושלמי שבאם ניקב חללו פסול. והנה נת"ל דאי פסקי' כתיורץ הב' דהב"י הרי מש"כ בגמ' 'ניקב תוכו של ה"א כשר" הוא דוקא באם ניקב לאחר הכתיבה, ועד"ז הי' אפ"ל במ"ש בירושלמי שדוקא אם ניקב לפני הכתיבה יפסל. וא"כ הרי לדידן דפסקי' כתיורץ הב' (כמפורש בסט"ז) אין דברי הירושלמי מוסיפים כלום, דאפילו לדעת הבה"ל בעינן היקף גויל מבפנים לפני הכתיבה, ואפילו להירושלמי אין הכרח לומר דבעינן היקף גויל בתחילת הכתיבה. ומסיים: 'ותימה על רמ"א שלא כתב בזה כלום".

והנה, המשנ"ב כתב⁷ וז"ל: "נקדים . . כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ובדין זה יש שני פרטים. א) דוקא אם לא הי' מוקף גויל קודם הכתיבה, אבל אם לאחר כתיבה נעשה נקב או קרע סמוך לאות מבחוץ ועי"ז אינו מוקף גויל, כשר. וכמשי"ת בסט"ז בשו"ע. ב) דעת רוב הפוסקים דאצ"ל מוקף גויל רק מבחוץ להאותיות ולא בתוכן, חוץ מהירושלמי שמחמיר בזה.

ועתה נבוא לבאר השו"ע "אם לאחר שנכתב ניקב וכו'" הטעם דבפנים אי"צ להקפת גויל ולפ"ז אפי' אם הנקב קודם כתיבה כשר. והאי דנקט "אם לאחר שנכתב ניקב" משום דלכתחילה אין לכתוב אפי' אם הנקב באמצע חללו ואין ממלא את תוכו, אבל באמת אם עבר וכתב אפי' אם הי' הנקב קודם שנכתב, כשר וא"צ שום תיקון . . (אבל בירושלמי משמע שגם בפנים צריך שיהא מוקף קלף) וא"כ דינו כמבחוץ, אם הי' הנקב בתוכו קודם כתיבה פסול . . ודע דלהירושלמי צריך הקפת גויל בכל הצדדים מבפנים כמו מבחוץ, ע"כ אם ניקב בתוכו קודם הכתיבה אצל האות ועי"ז איננו מוקף

(4) שם סט"ז-ט"ז.

(5) סט"ז.

(6) סקי"ד. ועיין בלבושי שרד סק"כ וסקכ"א בביאור דבריו באריכות.

(7) סקל"ד ואילך.

גויל יש לגרור מעט מבפנים מעובי הקו של האות ויהי' מוקף גויל". עכ"ל.

והיינו, דהמשנ"ב פי' בדברי המחבר דס"ל כתירוצו הב' בב"י (שא"צ היקף גויל כ"א בעת הכתיבה בתחילה) אולם מחמיר ג"כ כהירושלמי, דלרוב הפוסקים אי"צ היקף גויל (אפי' בעת הכתיבה) כ"א בצדדי האות מבחוץ, ולהירושלמי בעי היקף גויל מבפנים ג"כ, והיינו ג"כ רק בעת הכתיבה בתחילה. וכ"כ בביה"ל⁸ וז"ל: "לתירוץ שני שלו שפסק המחבר כוותי' בסמוך סט"ז, יהי' הדין להירושלמי אם ניקב בתוכו קודם הכתיבה סמוך להאות אפי' במקצתו פסול. ובאמת כן איתא בירושלמי בהדיא". עכ"ל⁹.

והנה, בהמשך דבריו כתב המשנ"ב¹⁰, וז"ל: "ואפי' אם מגיע הנקב מאות לאות שסמוך לו ג"כ כשר". עכ"ל. והיינו לשיטתו, שפסק המחבר כתירוצו הב' בב"י ולכן אין נקב שבא לאחר כתיבת האות פוסלת. ובביה"ל¹¹ מביא דברי הדרך החיים¹² (והנודע ביהודה¹³) שביארו בדברי המחבר באו"א.

וז"ל הדה"ח: "דב"י הקשה בסל"ב למה אם הפסיק אות בנקב כשר הא צריך שיהא מוקף גויל וע"ז תירץ ב' תירוצים. א) דדוקא דיבוק אות לאות פסול ולא נקב. ב) דדוקא אם נעשה מתחילה פסול אבל לאחר הכתיבה כשר. וכתב הט"ז בסקי"ד דהא דכתב המחבר בסט"ז דניקב כל חללה פסול להירושלמי הוא לתירוץ ראשון, והוא תמוה לכאורה דהא לתירוץ הראשון אינו פסול נקב כלל, ואמנם באמת דבריו נכונים מאד דהא דמחלק הב"י בין נקב לדיבוק היינו מטעם דהא קי"ל דכל אות שאינו מוקף גויל פסול שצריך שיהא גויל מקיף אות ואפי' אינו סמוך לו דהנקב אצל האות אינו מבטל הקפת גויל כיון שיש היקף גויל מעבר להנקב ולכן כשיש נגיעה פסול דליכא היקף גויל בין אות לאות אבל נקב ויש מעבר לנקב גויל לא איכפת לן . . . ולפ"ז לתירוץ הראשון לאו דוקא נגיעה דה"ה נקב בין אות לאות אם לא נשאר גויל כו". עיי"ש באריכות דבריו.

והיינו שהדה"ח (והנו"ב) הבינו מדברי הט"ז שהירושלמי בתירוץ הראשון דהב"י אזל, וא"כ מוכח מהא דהביא המחבר דין הירושלמי (בנוסף לדבריו בסט"ז) דס"ל ג"כ מתירוץ הא'. אולם ממש"כ בסט"ז משמע דס"ל כתירוץ הב', כנ"ל. וע"כ מפרשים

(8) ד"ה אבל בירושלמי.

(9) אמנם לכאורה שיטת המשנ"ב תמוה עד למאד, שהרי נתבאר בדברי הט"ז דאי פסקי' כתירוץ הב' דהב"י אין מקום לחלק כלל בין צדדי האות מבחוץ ותוך האות, ומנין לו להמשנ"ב לחלק בזה. וצע"ג.

(10) סקנ"ד.

(11) ספ"ב סכ"ז.

(12) (לר"י מליסא ז"ל) מהדו"ק יו"ד סי' עה.

(13) ד"ה ואח"כ נפסק.

שהמחבר חשש לחומרי ב' התירוצים. ולכן יצא לדינא, שאם ניקב כל הגויל שבין אות לאות (אפי' לאחר הכתיבה) יפסל לשיטת הבבלי, ואם ניקב כל תוך האות (אפי' לאחר הכתיבה) יפסל לשיטת הירושלמי, ואם ניקב אפי' נקב קטן סמוך להאות מתחילת הכתיבה יפסל לשיטת הבבלי בתירוץ הב' דהב"י.

ומקשה בביה"ל, דלכאורה אאפי' בדעת המחבר דס"ל כחומרי ב' התירוצים ועכצ"ל שהמחבר נקט לתירוץ הב' כעיקר, עיי"ש בראיותיו. ואח"כ מוסיף, שאפי' ביסוד ביאור התירוץ הראשון אינו מחוור כהדה"ח (והנו"ב). דהנה, הדה"ח כתב כנ"ל דאפי' לתירוץ הראשון בענין היקף גויל והיינו שצ"ל מוקף גויל עכ"פ אחרי הנקב שלכן יצא לדינא דבמקרה שהאריך רגל כ"ף פשוטה (לדוגמא) עד סוף הקלף יפסל אפי' לתירוץ הראשון שהרי אין גויל מאחורי הנקב להתחשב כהיקף גויל לסוף רגל הכ"ף. וזה אינו – כמבואר בפוסקים דפסול בזה אתי רק כתירוץ הב' דהב"י.

וע"כ מפרש הביה"ל אשר עכצ"ל דלפי התירוץ הראשון לא בעינן היקף גויל כלל, ואפי' אם ניקב כל הריח שבין אות לאות נמי כשר. ומ"ש הט"ז¹⁴ שממה שהביא המחבר את דברי הירושלמי משמע דס"ל כתירוצו הב' בב"י היינו כמ"ש בלבושי שרד¹⁵ "כלומר דס"ל להטור כתירוץ הראשון" עיי"ש בקושייתו על דברי הנו"ב באריכות. כנלפענ"ד בביאור שיטת המשנ"ב בהיקף גויל וקושייתו על הדה"ח והנו"ב¹⁶.

ומדי דברי בתוכן דברי הביה"ל, אמינא בי' מילתא, דהנה הביה"ל הביא דברי הנו"ב ופי' בדבריו כמ"ש בדה"ח – דאפי' לתירוץ הראשון דהב"י בעינן היקף גויל עכ"פ מחוץ לנקב. ומכח זה הקשה עליו דא"כ כשהגיע רגל הכ"ף פשוטה לסוף הקלף יפסל אף

(14) שם.

(15) וראה ג"כ בבושי שרד סקכ"ב.

(16) והנה, הקשה הרב הנ"ל, דאה"נ הקשה המשנ"ב לפי ב' התירוצים בדרך הבבלי, אולם קשה דלא התייחס כלל לדברי הירושלמי. ובמחכ"ת, ע"פ המבואר בפנים קושיא מעיקרא ליתא, שהרי הביה"ל נחית בזה להוכיח שלא פסק המחבר כחומרי ב' התירוצים (כמו שכתבו כמה מהפוסקים), כ"א כתירוץ השני, ובהביאו דברי הירושלמי אין המחבר מתכוון להוסיף שיש להחמיר כתירוץ הא' דהב"י, כ"א דלהבבלי א"צ היקף גויל כ"א בצדדי האות מבחוץ, והירושלמי מוסיף שצריך היקף גויל בפנים האות ג"כ (וכ"ז דוקא לאחר הכתיבה). ואח"כ מוסיף, שבאמת אפי' בתירוץ הראשון אאפי' כהדה"ח (והנו"ב) וכמו שהקשה בלבושי שרד. ובנוגע להירושלמי כבר פירש במשנ"ב שאין בזה כל קושיא לשיטתו דכוונת המחבר הוא רק להוסיף שצריכים היקף גויל בפנים האות ג"כ. ופשוט. ובמ"ש הרב הנ"ל דאאפי' שכל חידוש הירושלמי הוא שצריכים היקף גויל מתוכו כיון שאדה"ז מק' ע"ז בקו"א, הרי מפורש בדברי המשנ"ב שכה"ח חידוש הירושלמי לשיטתו. ומנין לו להוכיח שאאפי' כן בדברי המשנ"ב מכח קו"א בשוע"ר. ובמה שתמה על המשנ"ב שהתעלם לגמרי מדברי אדה"ח, ולדבריו: "עכ"פ אם הי' סבור שיש להשיב על דבריו הק' לא הו"ל (להמשנ"ב) לשתוק", הרי כך הוא דרכו של המשנ"ב במקומות אין ספור. ודו"ק.

לתירוץ הראשון, וזה אינו כמבואר בפוסקים.

אולם לכאורה תמוהים דברי הביה"ל שהרי הנו"ב ביאר טעמו באו"א מהדה"ח. דהנה, ז"ל הנו"ב:

"הרב ב"י הוקשה לו באו"ח סימן ל"ב [ומביא ב' תירוצי הבי"ד דלעיל] . . . ודע דלפי תירוץ הראשון לא משכחת דינו של הירושלמי שיופסל היכא דניקב כל תוכו של ה'. . . ומשמע מלשון השו"ע שירושלמי פוסל אפילו בניקב לאחר שנכתב. והדבר צ"ע שזה לא אתי שפיר לשום אחד מהתירוצים . . . אמנם כוונת הבי"ד בתירוץ הראשון ג"כ לאו דוקא נדבקה אלא שצריך שבין אות לאות יהי' מוקף גויל שגויל יהי' מפסיק בין אות לאות ואם נדבקה אין שום דבר מפסיק ואפי' לא נדבקה, שאות רחוק מחברו, אלא שכל הגויל ניטל בין אות לאות נמצא שאין מפסיק בין אות לאות רק אויר ולא גויל, זה ג"כ פסול.

ואין חילוק בין הי' מתחילה נקב בין אות לאות ובין נעשה אח"כ כיון שהנקב נתפשט בכל הריוח שבין אות לאות פסול וס"ל לירושלמי דהה"ד באותו אות עצמו צריך שיהיה גויל מפסיק בין צד זה לצד זה ולכך אם ניטל כל תוכו של המ"ם הוה כאלו נדבק צדדי אות המ"ם זה לזה וכמו אות שנדבק לחברו.

וממילא הבי"ד בשולחנו חשש לחומרא של כל אחד מהתירוצים ולכך בסעיף ט"ז פסק כהירושלמי ואפילו ניקב אחר שנכתב והיינו חומרא של תירוץ הראשון. ובסעיף ט"ז חשש לחומרא של תירוץ שני ולכך אפילו לא נפסק רק למטה בנקב ואינו מגיע הנקב עד אות אחר אם נעשה מתחילת הכתיבה פסול . . . ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא". עכ"ל.

והיינו, שביאר בתירוץ הראשון שמ"מ יפסל בנקב אם ניקב כל הריוח שבין אות לאות, משום דבזה הוי כאלו נדבקו האותיות אהדדי. ולכן יצא לנו שבמקרה שהמשיך רגל הנו"ן עד סוף הקלף לא יפסל לדבריו כיון שעכ"פ לא "נדבק" עי"ז לאות אחר. ומפורש בדבריו שבמקרה כזה לא יפסל אא"כ ניקב בתחילת הכתיבה, וכתירוץ הבי"ד דהב"י. וא"כ, תמוהים דברי הביה"ל שהקשה עליו מכח כשרות המקרה הנ"ל לתירוץ הראשון – דמנין לו שהנו"ב פסל בזה אפילו לפי התירוץ הראשון. וצע"ג.

כ"ז בביאור שיטת המשנ"ב, ועוד חזון למועד בביאור שיטת כ"ק אדה"ז בכהנ"ל.



הנהגות בתפלת מוסף בש"ק

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

מפעם לפעם היו זוכים לשמוע את כ"ק אדמו"ר מתפלל כשליח ציבור בשבת קודש, כאשר חל אחד מימי ה'ארציט' בשבת.

אמנם, בשונה מתפלותיו בימי החול אשר יש מהן הקלטות וידאו, הנה התפלות של ש"ק אין מהן הקלטה כלל, ואף כותבי היומנים שכתבו כמה פרטים שהבחינו בהם - הוצרכו להמתין עד מוצש"ק (כמובן) וממילא לא תמיד הדברים מחוורים דיים.

ובאתי בזה להעיר ולברר כמה פרטים בהנהגת כ"ק אדמו"ר בעת היותו ש"ץ בתפלת מוסף של שבת - ומי שיודע להוסיף בבירור אחד מהפרטים דלקמן, אנא לא ימנע בר ויפרסם בבקשה את הידוע לו בקובץ הבא של 'הערות וביאורים' או ישלח דבריו לכתובת הדוא"ל rizs@neto.bezeqint.net ויתבררו הדברים בס"ד.

א) ברוב השנים נהג כ"ק אדמו"ר שכאשר היה ש"ץ בשבת היה נשאר על הבימה לאחר 'מפטיר', ואומר שם 'יקום פורקן' ('אב הרחמים') ו'אשרי', ולאחר מכן היה לוקח הס"ת ממי שאחז בו (המגביה והגולל) והיה כ"ק אדמו"ר מביאו בעצמו עד ארון הקודש [וכך לדוגמא ביומן של ר"י מונדשיין ע"ה משבת כ' מנ"א תשכ"ז: לקח הס"ת ואמר המי שבירך (ואולי קצת קודם) ואשרי וכו']. אמנם שמעתי שבשנים האחרונות לא נהג כן, אלא המגביה הוא שהיה לוקח הס"ת אל ארון הקודש. - האם ידוע מתי חל השינוי בזה וכיצד הבינו טעמו (ואולי שייך להטירחא שבהגבהת הס"ת שהיה גדול וכבד, וכי"ב)?

ב) ביומן של ר"י מונדשיין ע"ה משבת כ' מנ"א תשכ"ז מעיד: מ"כתר" נגן ניגון שבת. והיינו, שבתחילת חזרת הש"ץ אמר כ"ק אדמו"ר בניגון הרגיל של יום חול, ורק מ"כתר" ואילך אמר בניגון המיוחד לשבת [וכן שמעתי בפירוש מאחד מאנ"ש שליט"א שהיה בשנות הכ"ף]. - האם כן היה גם בשנים שלאחר מכן, או שחל שינוי בזה?

ג) ידוע שבשחרית כשהתחיל הציבור לומר 'נקדישך כו' היה כ"ק אדמו"ר מצטרף אליהם ואומר את תיבת 'נקדישך' עם הציבור (בשקט לפי ערך), ולאחר מכן היה ממתין שסיימו אמירתם ואז מתחיל בקול רם 'ונעריצך'. ולכאורה הטעם בזה ע"ד מה שאמר כ"ק אדמו"ר לגבי הפסוק 'שמע ישראל' בקדושת 'כתר', שאין להש"ץ להוציא עצמו מן הכלל ולכן עליו להתחיל ולומר התיבות הראשונות עם הציבור. - ואם כנים הדברים, הרי זה מתאים גם לקדושת 'כתר' במוסף, שראוי שהש"ץ יאמר 'כתר' עם הציבור, ויתחיל בקול (לאחר סיומם) 'יתנו לך כו'. וכמדומני שראיתי פעם מי שמעיד

(על פעם אחת) שנהג כ"ק אדמו"ר כך, שאמר תיבת 'כתר' (בשקט) עם הציבור והתחיל בקול 'תנו לך'. האמנם כן היה כהנהגה קבועה?

ד) ביומן ר"י מונדשיין ע"ה משבת כ' מנ"א תשכ"ז מעיד: אחר עלינו אמר תהלים (ולא ולקחת סולת, ולא שש זכירות). וכן זוכרים כמה וכמה, שכ"ק אדמו"ר לא היה אומר בציבור כלל את ה"ולקחת סולת" ולא את השש זכירות. – האם תמיד היה כן, או שהיו מקרים (יוצאים מן הכלל) שבהם אכן אמר כ"ק אדמו"ר "ולקחת סולת" בציבור? ועד"ז השאלה לגבי "שש זכירות" – בין בחול ובין בשבת – האם היתה פעם שראו את כ"ק אדמו"ר אומר "שש זכירות" בבית הכנסת?

ה) ואגב אורחא יוזכר עוד פרט מחודש שראיתי ביומן הנ"ל, שמציין כמה פעמים בשבתות של ניסן-אייר תשכ"ז, שבעת קדושת "כתר" – כאשר כ"ק אדמו"ר לא היה ש"ץ בעצמו – התרומם ברגליו (לא בעת אמירת "ימלוך", אלא לפני כן) – בעת אמירת "אני ה' אלקיכם". האם ראו הנהגה זו גם בזמנים אחרים? והאם ידוע איזה מקור ואסמכתא שראוי להתרומם בעת אמירת מלים אלו?



מצוות ראייה בהשתחוואה לדעת אדה"ז

הרב שמואל רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - חולון, אה"ק

- א -

במאמר ד"ה "מזמור שיר חנוכת הבית" שבסידור דא"ח¹ איתא: "והנה ידוע דכל עיקר מצות הראיה בשלש רגלים, כמ"ש "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני הוי' כו" היינו רק ההשתחוואה בלבד. שהעולה לרגל יבא למקדש בעזרה ושם ישתחוה לפני ה', וההשתחוואה הוא עיקר המצוה, והוא מצות הראיה, "והכל חיביים בראיה", דהיינו ההשתחוואה – ועליה מביא קרבן ראייה כו' וכידוע, ועל ראייה זו נאמר "ולא יראו פני ריקם כו".

ועד"ז ובקיצור יותר בהנחת המאמר שבלקו"ת²: "ועיקר הראיה היא ההשתחוואה שהיה משתחוה ויוצא".

1) ע' תד, ב בהוצאה החדשה. רעו, ג בישנה.

2) ברכה צח, ב.

והנה דברים אלו שננקטו בלשון "ידוע" צריכים תלמוד גדול, ובשני פרטים:

ראשית, הא דמצוות ראייה היא ההשתחוואה, ושנית, דלפום ריהטא דלישנא משמע שנוקט שחיוב קרבן ראייה אינו מגדר מצוות ראייה, אלא תוספת. דמאחר שקיים "ראיה" נתחייב בקרבן, שהוא קרבן על הראיה. ומסוף דבריו משמע גם שחיוב הקרבן הוא מכלל לא תעשה של "ולא יראו פניי ריקם". ודבר זה הוא חידוש גדול! דהרי בגדר מצוות ראייה נחלקן עמודי עולם – ודבר זה טמון במחלוקת ואינו ברור ו"ידוע" כ"כ, וזהו:

ברמב"ם איתא³ וז"ל: "שלוש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלוש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלהיך, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך, הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצוות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה".

ואם כן ברורה דעת הרמב"ם שהגדרת ראייה היא "שנראה פניו... ויביא עמו קרבן", ואם לא הביא ביטל עשה של "יראה כל זכורך" (ועובר על ל"ת). והשתחוואה לא הזכיר כלל.

וכן הסמ"ג⁴, והחינוך⁵, והיראים⁶, כתבו כנ"ל שהראיה היא שיראה פניו בעזרה ויביא עמו עולה.

אבל הבה"ג מנה ראיית פנים בעזרה והקרבת עולת ראייה ("איש כמתנת ידו") לשתי מצוות. והר"י פרלא⁷ הביא מקור לדעת הבה"ג מהירושלמי⁸, דקאמר התם אמתניתין דריש חגיגה: "במה דברים אמורים בראיית קרבן, אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין" – משמע ברור כדעת הבה"ג ששתי מצוות הם⁹.

מ"מ, דעת רבינו אינו יכולה להיות רק כדעת הבה"ג, והרי נקט ל' "כידוע" – ואם היה הדבר במחלוקת ראשונים לא היה פושטו ב"כידוע" כל כך!

(3) ריש הל' חגיגה.

(4) עשין רכו.

(5) מצוה תד.

(6) סי' תד.

(7) במצוות עולת ראייה בסהמ"צ לרס"ג.

(8) שהביאו התוס' ריש חגיגה.

(9) ועיין בביאורי הר"י פרלא שפלפל בזה, ובדעת רש"י ותוס' בזה.

- ב -

והנה, בטורי אבן¹⁰ אכן הקשה על דעת הרמב"ם מדברי הירושלמי הנ"ל, ומן הסברא עיי"ש.

השפת אמת¹¹ כתב ליישב דעת הרמב"ם, שזה שאם לא הקריב קרבן לא קיים עשה (ולא רק שעבר על הלא תעשה ד"ולא יראו פני ריקם") – היא "דלא מצינו מצוה שיהיה עבירה, וכיון דהתורה אמרה "ולא יראו פני ריקם", אם כן כשנראה ריקם הרי עבר עבירה על ידי הראיה שלו, ואם כן, על כרחך שלא קיים מצות ראיה על ידי אותו מעשה, דעבירה אי אפשר בשום פנים להיות מצוה". ועד"ז כתב בחידושי ר' חיים הלוי על הש"ס¹².

והיינו, שאה"נ פשטא דקרא "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" לא מדבר בקרבן. אבל, מהלאו ד"ולא יראו פני ריקם" מוכח שגם ה"יראה" חייב להיות עם קרבן, שהרי לא יכול להיות מצווה שלמה של "יראה" שהיא בעצם איסור.

וע"פ יסוד זה אפשר לבאר שכן למד גם רבינו:

כשאמרה תורה "יראה כל זכורך" – גם לדעת הרמב"ם – היסוד הוא הראיה, ולא הקרבן. אלא שגדרי המצווה מצריכים קרבן (כדמוכח מן הצד, מהאיסור של "ולא יראו פני ריקם", ומן הסברא שלא יכולה להיות מצוה שהיא איסור – כנ"ל).

וה"ז ע"ד דברי רבינו באגה"ת פ"א שמצות התשובה מן התורה היא "עזיבת החטא בלבד", ולא מנה תנאים דאורייתא – כוידוי, השבת הגזילה וכו'. וכהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע¹³, שמהות התשובה היא "עזיבת החטא", אלא שיש גם גדרי התשובה שמחויבים מן הדין, והם כוללים וידוי וכו'.

ועד"ז כאן, מהות הראיה היא ראיה כפשוטה, אלא שגדרי הראיה כוללים הבאת קרבן. וע"כ שפיר יש לומר שמצות ראיה אינה במהותה הבאת קרבן, אף – שלדעת הרמב"ם ורוב הראשונים – היא מחייבת הבאת קרבן מעיקר הדין.

- ג -

אמנם, הא דחידש שהראיה היא ההשתחויה, צריך ביאור, דמנא לן הא?

10 ריש חגיגה, ושם בדף ז, א.

11 ריש חגיגה.

12 חגיגה ו, ב.

13 בלקוטי שיחות חלק יז, פ' אחרי, שיחה ג', ובהערות.

ולכאורה יש להביא מקור פשוט - לעניין ההשתחוואה ברגלים כענין עיקרי, מנוסח תפילת מוסף לג' רגלים (שמביא במאמר לאח"ז): "ואין אנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך, ולעשות חובותינו בשלוש פעמי רגלינו" הרי שההשתחוואה כחלק מענין העלייה.

ודוק שבמוספין דשבת ודר"ח ודימים נוראים - שאינם בחובת ראייה - באמת לא הזכיר השתחווייה!

- ד -

וזה שלא הוזכרה חובת השתחוואה בספרי ההלכה, יש לכאורה לקשר למבואר לעיל:

הגדרים ע"פ הלכה של העלייה היא עולת ראייה - כנ"ל (עכ"פ לדעת הרמב"ם), אבל מהות הראייה כשלעצמה לא נתבארה, כיון שאין בה גדרים מיוחדים.

אמנם, הראייה עניינה ביטול, ובנוגע לפועל זה מתבטא בהשתחווייה. אבל הרי ע"פ הלכה בכל פעם שנכנס בבית המקדש מחויב בהשתחוואה - וא"א לומר שיש חיוב השתחוואה מיוחד בג' רגלים, דהחויב הוא הראייה, והשתחוואה זהו רק משמעה וענינה בפועל כדמשמע בנוסח התפילה, ולכן לא הוזכרה חובת השתחוואה להלכה במצוות ראי'.

- ה -

והעירני ידידי הרה"ת ר' צבי הירש שי' זלמנוב מקונטרס "רשימות לב" ובו ד"ת מהר"י הוטנר, שהעלה מקור להשתחוואה במצות ראייה, מהפסוק בפר' העקדה¹⁴ "ונשתחוה ונשובה עליכם" ולאח"ז כתיב¹⁵ "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה" - הרי דהשתחוואה נקראת ראייה. והעיר עוד מהכתוב¹⁶ "והיה מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'" - הרי שהביאה לביהמ"ק נקראת השתחוואה.



14) וירא כב, ה.

15) שם, יד.

16) סוף ישעיה.

פשוטו של מקרא

ישיבת יעקב בבית עבר ולא בבית שם (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם העיר הרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ בטעם שבענין לימוד יעקב בדרכו, ללבן הזכיר רש"י¹ רק בית עבר ולא בית שם. והביא בשם גדול אחד כמה ביאורים בזה, והראשון, שבאותה שעה שם כבר נסתלק מן העולם.

וצ"ע למה הביא ממרחק לחמו בשעה שמפורש הדבר בשפתי חכמים ס"פ תולדות, שהטעם שהזכיר רש"י רק עבר הוא משום ששם כבר נסתלק.



גדר "איש" בכתוב

הת' אברהם זיסקינד הכהן פעלדמאן

תלמיד בישיבה

במעשה יוסף ואחיו, כשחזרו למצרים עם בנימין, כתיב¹: "וירא יוסף אתם את בנימין ויאמר לאשר על ביתו הבא את האנשים הביתה. . ויעש האיש כאשר אמר יוסף ויבא האיש את האנדים ביתה יוסף". ובדעת זקנים מביא את פירוש התנחומא ש"האיש" הוא מנשה.

ומקשה, וז"ל: "ותימה דפירש רש"י במס' אבות², ילפינן בן שלש עשרה למצוות משמעון ולוי, כי כשבאו על שכם לא היו כי אם בני שלש עשרה כשתחשוב שנותיהם, וכתיב בהו³ איש חרבו. וכשתחשוב שנותיו של מנשה תמצא שלא הי' כי אם תשע שנים לכל היותר, שהרי נולד בטרם תבוא שנת הרעב⁴, ואפילו כי תאמר שנולד

(1) בסוף פ' תולדות ובריש פ' ויצא.

(1) מקץ מג, טז-יז.

(2) פ"ה מכ"א.

(3) וישלח לד, כה.

(4) מקץ מא, ג.

בתחילת שני השובע אעפ"כ לא הי' כי אם בן תשע, שבע דשובע ושנתיים דרעב, ואפי' הכי קורהו איש . . וצ"ע. עכ"ל.

וראיתי בחומש מקראות גדולות המבואר⁵ שהביאו דברי הריב"א שכתב ע"פ דברי ר' יהודה החסיד⁶ גבי ער ואונן. דלכאורה אי"מ מדוע נענשו ער ואונן על עוונותיהם בהיותם בני שמונה שנים, ותירץ בשם ר' יהודה החסיד, דאין הדבר תלוי אלא בדעת ובמחשבה לרעה או לטובה, ועל זה נאמר⁷ "כי כל לבבות דורש ה'", וכתיב⁸ "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", וכתיב⁹ "כי הילדות והשחרות הבל", וגם שלמה המלך ע"ה לא היו ימיו כי אם י"ב שנה (או י"א שנה) כשאמר לו דוד המלך ע"ה "ועבדהו בלבב שלם"¹⁰ כי "כל לבבות דורש ה'". ונמצא דמכיון שאין הדבר תלוי אלא בדעת ובמחשבה, לכן עם היות שבשנים לא הי' מנשה בגדר איש, מ"מ יכולים קוראהו הפסוק איש.

ובתוס'¹¹ תירצו באו"א: דאע"פ שבדורות האחרונים נתנו חכמים סימן לזמן התחלת חיוב האדם במצות (שהוא בהבאת שערות) שקורה לקטנה בהיותה בת י"ב שנה ויום אחד ולקטן בהיותו בן י"ג שנה ויום אחד, הנה בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות הי' זמן הגדלות וההתחייבות במצות מקודם הרבה.

והנה, בלקו"ש¹² מביא כ"ק אדמו"ר ב' דיעות בהראשונים במקור דין "בן שלש עשרה למצוות"¹³:

(א) ממ"ש "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו", והיו באותו הזמן בני י"ג שנה, וקורא להם הכתוב איש, ולפי"ז הוא ענין טבעי שבגיל י"ג שנה נעשה האדם גדול בשכל ודעה¹⁴.

(ב) הוא מהשיעורים שנאמרו למשה מסיני – ואינו תלוי בטבע האדם¹⁵.

(5) עוז והדר, תשע"ה.

(6) לח, י.

(7) דברי הימים א כח, ט.

(8) נח ח, כא.

(9) קהלת יא, י.

(10) דברי הימים שם.

(11) סנהדרין סט, א ד"ה בידוע.

(12) ח"י ע' 70 ואילך.

(13) אבות פ"ה מכ"א.

(14) רש"י נזיר כט, ב. רע"ב אבות שם.

(15) שו"ת הרא"ש כלל טז. רש"י אבות שם בפ"ה הב'. שו"ת מהרי"ל סי' נא.

ונפק"מ לענין זמן התחלת חיוב בני נח בקיום המצות שלהם:

להדיעה הראשונה (שהוא ענין טבעי) יתחייבו ב"נ מכן י"ג שנה ואילך, כימובן שבענין טבעי אין חילוק בין ישראל לב"נ. משא"כ להדיעה השני' (שהוא הלל"מ), הרי בב"נ שלהם "לא ניתנו השיעורין"¹⁶ ה"ו תלוי בכאו"א כפי טבעו ומצבו¹⁷. וממשיך לבאר שם שלפי פשש"מ שהי' להאבות דין ב"נ¹⁸ יהי' הנפק"מ הנ"ל בנוגע להאבות ג"כ. עיי"ש.

והנה, עפ"ז יש לבאר שינוי הלשון בין יוסף ואחיו, שלמנשה קרא יוסף איש בהיותו בן ט' שנים, ולשמעון ולוי קורא הכתוב איש רק בהיותם בני י"ג שנה, שיוסף סבר כאופן הב' (שהוא ענין טבעי) ושאר השבטים סברו כאופן הא' (שהוא הלל"מ). ולכן מנשה (בנו של יוסף) נק' איש גם כשהי' בן תשע, משא"כ שמעון ולוי באו לכלל איש רק כשהגעו לי"ג שנה.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ מש"כ בבעל הטורים עה"פ¹⁹ "ונפשו קשורה בנפשו" וז"ל: "קשורה ב' במסורת. הכא ונפשו קשורה בנפשו ואידך אולת קשורה בלב נער²⁰ שאמר לו שהוא נער ואף אם לקח הגביע, מפני אולתו שקשורה בו. א"נ מפני שאולתו קשורה בו צריך שתהא נפשו קשורה בנפשו של אביו כדי לחנכו".

ולכאורה אינו מובן שהרי בנימין הי' כבר לאחרי גיל שלשים (וכבר נולדו לו עשרה ילדים) וגם יוסף ידע מזה, וא"כ מהי הטענה לפטור אותו כיון שהוא נער?

אלא²¹ שלפי הנ"ל ניהא, שלפי שיוסף סבר כאופן הב' שגיל החיוב תלוי בכאו"א כפי טבעו, טענו השבטים שלשיטתו אין לחייב את בנימין, כיון שהוא נער "מפני שאולתו קשורה בו", וזהו שהדגיש יהודה בכל דבריו "וילד זקנים קטן" וכיו"ב, להדגיש

16 רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"י.

17 להעיר מתוס' שם.

18 וראה לקו"ש ח"ה ע' 143 ואילך שמכריח מסקנה זו. ובהערה 46 שם מעיר דס"ל לפרש"י על

הש"ס ג"כ (סנהדרין פב, א ד"ה בת יתרו) שהי' להאבות דין ב"נ.

19 ויגש מד, ל.

20 משלי כב, טו.

21 להעיר מהמבואר בכ"מ (עיי' יומא מג, א. חגיגה ב, ב ובפרש"י ד"ה חוץ. גיטין כג, א ובפרש"י ד"ה דלאו. מנחות צג, א. כלים פ"ז מט"ו. חולין יב, ב.) שענין ה'גדול' הוא אדם שיש לו דעת (ושכל). ומבואר בלקו"ש (חט"ו ע' 289) שיש מציאות של קטן בר שכל (לפני שהוא בגדר גדול) ומ"מ נקרא קטן משום שאין לו את שלימות הדעת וההרגשה. ומביא דוגמא לזה מקונטרס התפלה (ע' 16) שקטן שיש לו הבנה במעלת הממון מ"מ "אמיתת הענין של ממון וגדולה רחוק ממנו" היינו שעדיין חסר לו הכרה והרגשה כגדול.

שלפי טבעו של בנימין (אם היות שבגילו הי' כבר למעלה מ־ג), יש לפוטרו²².



כיצד יכל החמור לשאת את משה ומשפחתו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשת שמות (ד, כ) כתוב: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֶת בְּנָיו וַיֵּרָכְבּוּ עַל הַחֹמֶר.

ולכאורה מדוע לא לקח גמל או סוס, ועוד כיצד יכל החמור לשאת משא כבד של משה אשתו צפורה ושני בניו.

(א) וכתב לי הגאון הנפלא רבי ברוך דדון שליט"א, וז"ל: הנה במדרש חסרות ויתרות (וארא קנ"ד) מובא, שלא היה צריך כלל לחמור, ומעצמו היה מהלך בקפיצה, ועל כן נכתבה תיבת "החמר" חסר. יעו"ש. ולפי זה החמור כלל לא הרגיש במשא, שנעשה הכל בנס.

(ב) ובפירושו רבי יצחק אברבנאל כתב, החמור הוא שם המין, והוליך חמורים הרבה, או שהספיק חמור אחד לשאת אשתו ובניו, כי צפורה אז ילדה את אליעזר והיתה מוליכה אותו בחיקה, וגרשום היה רוכב אחריה, וכך שבו למצרים. יעו"ש. וראה עוד בחזקוני. ולדבריו, היו כמה חמורים, או שהיו הבנים קטנים ומשאם לא הורגש.

(ג) ובספר דברי ירמיהו שמות (ע' 80) כתב, שמשה רבינו רצה להשתתף בצרת העם ועל כן לקח חמור ולא גמל, ואותם הוא הושיב על החמור, אך הוא עצמו לא ישב אלא הלך ברגליו. יעו"ש. ובזה תתורץ גם קושיא זו.

(ד) וכן בקודש חזיתי לרבי מחב"ד זי"ע, בספרו ליקוטי שיחות חלק ל"א (שמות ג'), שביאר ע"פ רש"י שחמור זה היה מיוחד, והוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתידי להגלות מלך המשיח עליו וממילא חמור פלאי שכזה שכבר היה בן לפחות קרוב לארבע מאות שנה, אין פלא שבכוחו לשאת בדרך נס משא כבד שאינו רגיל. יעו"ש בדברי קודשו.

(ה) ויש לומר בדרך מוסר, שמשה רבינו רצה ללמדנו, שכשיש אהבה ואחוה בין

22 ולהעיר מרמב"ן מב, כט עה"פ וקרהו אסון: שיקרנו כן מפני היותו נער ורך ולא נסה ללכת בדרך. שלפ"ז משמע שגם בבנין לא הי' קשה כגדול.

איש לאשתו ובין בני הבית, יכול להכיל חמור קטן את כולם ושום דבר לא כבד או צפוף, ועל כן נאמר לשון "ויקח" שעשה זאת בלקיחת דברי נועם אהבה ואחוזה, וכשרתה האהבה ביניהם לא הורגשה צפיפות וגם החמור נשאם בשמחה.

ומעין זה אמרו בגמרא בסנהדרין (כ, א) שבדורו של רבי יהודה בר עלאי היתה עניות גדולה, ולא יכלו לחמם את בית המדרש בימי הקור, וגם בגדים חמים להתלבש בהם לא היו בנמצא, ולמרות הכל ישבו ועסקו בתורה בעניות, ובכדי לחמם עצמם, היו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה, ואותו דור היה חשוב לפני המקום ברוך הוא, ועליו נאמר "ראת ה' היא תתהלל".

ולכאורה, איך לא הפריעו לאותם תלמידים העניות והקור? ומבאר מהרי"ץ חיות (שבת כה, ב), שבדורות ההם כל אחד היה שמח בחלקו, וכשלמדו תורה, לא הפריע להם כלום. ומוסיף לבאר הרב חיים שמואלביץ בספרו שיחות מוסר (תשל"א, כ"ב), שבדרך הטבע אי אפשר לששה אנשים להתכסות בטלית אחת, כיון שכל אחד דואג לעצמו ומושך את הבגד אליו. אך כשכל אחד דואג לחבירו שיתכסה, ממילא כולם יתכסו.



האם מכת ארבה היתה בארץ גושן

הג"ל

שמות י, יד: ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים.

ויש להקשות על לשון הפסוק דלכאורה זהו כפל לשון שלא לצורך, דכתיב "על כל ארץ מצרים", ושוב כתיב "וינח בכל גבול מצרים"?

א) והנה בספר "כמוצא שלל רב", (על הגדה של פסח, עמוד רלב) כתב ליישב, וז"ל: ביאר הגאון רבי אברהם ליכטנשטיין מפרושניץ, בעל "כנפי נשרים" (ווארשא תרמ"א) שכל המכות לא פגעו בארץ גושן, משום ששם היו בני ישראל, ורק מכת ארבה היתה בארץ גושן, וזאת משום שבני ישראל כבר היו קרובים לצאת ממצרים, וכדי שלא יישארו כל התבואות שזרעו שם למצרים, שלח הקב"ה את הארבה גם לגושן, ואכל את התבואות והפירות, כדי שלא ישאר מאומה למצרים. וזו כוונת הפסוק: "ועל הארבה על כל ארץ מצרים", וגם "וינח בכל גבול מצרים", דהיינו גם בארץ גושן. עכ"ל.

ב) לענ"ד נראה ליישב בס"ד ע"פ מש"כ שם הרמב"ן, וז"ל: "ואחריו לא יהיה כן"

וכו', וכתב רש"י ואותו שהיה בימי יואל שנאמר בו כמוהו לא נהיה מן העולם, למדנו שהיה גדול משל משה, אותו של יואל היה על ידי מינים הרבה, שהיו יחד ארבה וחסיל וילק וגזם, אבל של משה שלא היה אלא מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה, וקשה עלי מאמר הרב שהרי כתוב "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה" (תהלים עח, מו), וכתוב אחר "אמר ויבוא ארבה וילק ואין מספר" (שם קה, לד) וכו', אבל בכל גבול מצרים נמשך לפניו לא היה כן ארבה כמוהו, ואחריו לא היה כן, שם, עכ"ל.

ולפ"ז מתורץ כפל הלשון, דכתיב "על כל ארץ מצרים", ושוב כתיב, "וינח בכל גבול מצרים", משום שמה שכתוב "וינח בכל גבול מצרים", זהו להמשך דכתיב כאן בפסוק "כבד מאד לפניו לא היה כן ארבה כמוהו, ואחריו לא היה כן". להורות שרק במצרים לא היה ארבה כזה, ודו"ק היטב.

ג) בספר "מרי"ח ניהוח" עה"ת, ליד ידי הגאון רבי יוסף חיים מסעוד אבוחצירא שליט"א, תירץ עפ"י מש"כ בקיצור האלשיך, וז"ל: "ויעל הארבה" מעצמו "על כל ארץ מצרים", ולהורות שזה הוא דרך השגחה מהשי"ת אמר הכתוב "וינח בכל גבול מצרים", ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה ולא יותר, כמאמרם ז"ל (שמו"ר פי"ג, ד) שעל ידי הארבה נתודע איזה גבול מצרים, ואיזה גבול כוש, וזה שנאמר (ישעיה כו, ט) "כאשר משפטיך לארץ צדקו למדו יושבי תבל", עכ"ל.

ועפ"י דברי האלשיך הקדוש יש לומר שאינו כפל לשון, שבתחילה אמר "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", והיינו שבאה מכת ארבה בארץ מצרים, ולאחר מכן אמר שעוד פעולה הייתה לארבה שגבל את גבול מצרים וגבול כוש, דעל ידי הארבה שהיה רק במצרים, ידעו מהו גבול כוש, ומהו גבול מצרים, וזהו "וינח בכל גבול מצרים".

ונראה לומר בזה שבתוך מכת ארבה, חוץ ממה שכילה הארבה את התבואה, היתה מכה נוספת, והיא שגבל את גבול ארץ מצרים וגבול כוש, שכנראה היה ויכוח בין כוש למצרים מה גבולם, ועתה שבא הארבה ולא עבר את גבול ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, ידעו כולם מהו גבול ארץ מצרים, והפסידה מצרים חלקי ארץ שהיה לה ויכוח עליהם עם בני כוש.

ד) עוד תירץ בעל ה"מרי"ח ניהוח" שליט"א, עפ"י מה שכתב ה"שפתי כהן", וז"ל: "וינח בכל גבול מצרים", שנחו על הארץ, ומריבוים נחו זה על זה עד שגבהו והחשיכו את עין הארץ, ולא הלכו ממקום למקום אלא "בכל גבול מצרים", ומריבוים לא היה מכילם גבול מצרים, והיו נחים זה על זה, בערך זה לא היה ולא יהיה, כי אותו שהיה בימי יואל היו הולכים ממקום למקום, שנאמר (יואל ב, ט) "בעיר ישוקו בחומה ירוצון", אבל אלו אין להם רשות לילך חוץ לתחום, ולא לארץ גושן, והיו ריבוי רב, אם כן היו מוכרחים להיות זה על זה. עכ"ל.

ועפ"י דבריו יש לתרץ שאין כאן כפל לשון, דבתחילה אמר "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", והיינו שבא ארבה לארץ מצרים, ולאחר מכן שהיה ריבוי גדול של ארבה, אמר שאת גבול מצרים לא עברו, אלא היו מגביהים זה על זה עד שכיסו את עין הארץ, ולא עברו את גבול מצרים, וזהו "וינח בכל גבול מצרים".

[ולפי זה קשה מה שהובא לעיל בתירוץ א', בשם ספר כנפי נשרים, שפירש שגבול מצרים הכוונה שעברו את גבול מצרים, והלכו לארץ גושן, וכאן מפורש שלא עברו את גבול מצרים, ולא הלכו לארץ גושן. וצ"ע האם היתה מכת ארבה בארץ גושן, או לא].

ה) עוד תירץ בעל ה"מרי"ח ניחוח" שליט"א לפרש את כפילות הלשון, דהנה בתחילה כתוב "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", וידוע ש"כל" הוא רמז לספירת היסוד שמנו בא כל השפע, והמצריים היו כופרים בטובת יוסף שהיה מפרנס לכל מצרים, ומידתו מידת היסוד, על כן נאמר בתחילה "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", שנפגעה בארץ מצרים כל מידת השפע, וכילה הארבה את התבואה. ולאחר מכן כתוב "וינח בכל גבול מצרים", וידוע שמילת "בכל" רומזת לספירת המלכות, והיינו שע"י הארבה נפגעה מידת מלכותם, וכמו שהבאנו לעיל [אות ג'] שע"י הארבה נודע מה הגבול של מצרים, ומה הגבול של כוש, וע"י נפגעה מידת מלכותם, דעכשיו אינם שולטים בשטחים, כמו שהיו שולטים מקודם למכת ארבה, וידוע דספירת המלכות היא עניין גבול עפ"י דין. וד"ל.



ביאור ענין אריכות 'ימים' ו'שנים'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, ויהי ימי יעקב שני חייו, שבע שנים וארבעים ומאת שנה (בראשית מז, כח).

לפלא, שפסוק ראשון זה של הפרשה באה לסכם את כל שנותיו של יעקב, כאילו כבר מת עוד לפני שנחלה, ועוד לפני שבירך את אפרים ומנשה ואת השבטים! והרי היה ראוי למנות שנותיו של יעקב אחר שנאסף¹, כמו שנמנה סכום חיי יוסף אחר מותו

1) אוה"ח עה"פ (ד"ה ונשאר): 'ונשאר לתת טעם הכתוב למה ימנה חשבון שני יעקב קודם שהגיע זמנו ליפטר. . ומן הראוי לא הי' להזכיר סכום ימיו עד יום מותו'.

בסוף הפרשה?

גם צריך להבין², למה הוצרך הכתוב לפרט שיעקב חי במצרים שבע עשרה שנה, הרי זהו חשבון פשוט, שהיה יעקב בן מאה ושלושים שנה כשעמד לפני פרעה³, ומת בן קמ"ז, וא"כ חי במצרים י"ז שנה. ובאופן כזה אכן למדו חז"ל⁴ שני חיי יעקב (בברחו ללבן) משנותיו של ישמעאל?

ולמה הוצרך הפסוק לפרט 'שני חייו', ולא הספיק לומר 'זיהי ימי יעקב'⁵? וגם חוזר עוד הפעם: 'ימי . . שני חייו . . ומאת שנה'?

ולמה כתוב 'זיהי ימי יעקב' לשון יחיד, ולא אמר 'זיהיו' בלשון רבים כמו שנאמר באברהם שרה ויצחק⁶?

ולפלא, שבריש פרשת ויחי מונה את המספרים מלמטה למעלה (המועט תחילה ואח"כ המרובה): 'שבע שנים וארבעים ומאת שנה', היפך הסדר בריש פרשת חיי שרה: 'מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים'⁷?

גם קשה, שכששאל פרעה את יעקב⁸ 'כמה ימי שני חיך', ענהו יעקב: 'ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חי'. וכי מאה ושלושים שנים הם 'מעט'⁹?

(2) עיין ג"כ אוה"ח שם ד"ה ויחי יעקב השני.

(3) בראשית מז, ט.

(4) מגילה יז, א. פרש"י ס"פ תולדות.

(5) כן הקשה גם באוה"ח שם. ובס' קרן אור פני משה עה"פ: ראוי לשום לב אל אומרו ימי יעקב שני חייו, שזכר ימים וגם שנים, ולא אמר בקיצור ויהי שני חי יעקב שבע וכו'.

(6) כן הקשו גם במדרש 'שכל טוב' עה"פ. פני משה הנ"ל. ועוד. בפ' הריב"א עה"פ (בשם ר"ת מאורלייניש) שלא כתוב ויהיו כמו שנאמר באברהם ויצחק, לפי שלא חי יעקב בחיים טובים אלא כמנין ויהי והן הי"ד שלמד תורה בבית עבר והי"ז שנה שהי' עם יוסף בנו במצרים. ועיין מדרש הובא בפ' התוס' הדר זקנים. עייג"כ ערבי נחל פ' ויחי דרוש א'. ובקיצור אלשיך: ויחי יעקב בארץ מצרים, שהי' ימיו שנות חיים מזה שנתאחדו בקדושה, ועי"ז ויהי לשון יחיד ימי יעקב שני חייו הטובים ארבעים ומאת שנה, שכולם נתאחדו לטובה וכו'.

(7) עייג"כ אוה"ח שם (סד"ה עוד יכוין הכתוב), למה "בחר להקדים פרט המועט". כן הקשה במאמרי אדמו"ר הצ"צ - הנחות תרי"ד - תרט"ו (ע' רד): להבין מהו שהקדים בפסוק המועט תחילה ואח"כ המרובה היינו שבע שנים וארבעים ואח"כ מאה שנה. ומתרוצו בסוף המאמר (ע' רח).

(8) בראשית מז, ח-ט.

(9) ועיין ב"ד (הובא בחזקוני ודעת זקנים מבעה"ת עה"פ): אמר לו הקב"ה אני הצלתיך מלבן . . ואתה אמרת מעט ורעים היו ימי חיך!?

גם צריך להבין מה שממשיך יעקב לענות לפרעה (מעט ורעים היו ימי שני חיי) ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי', איך ידע יעקב אז שלא ישיג את שני חיי אבותיו, הרי על האדם לדאוג רק בחמש השנים הקרובות לפטירת אבותיו¹⁰?

חילוק 'ימים' ו'שנים'

ולפענ"ד יתבאר בהקדים החילוק שבין 'ימים' ל'שנים', כמ"ש¹¹ 'כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך', 'נתמעטו הימים ונתקצרו השנים'¹², וכן מנהג ישראל, שכופלים לברך איש לרעהו: 'אריכות ימים ושנים טובות'?

ויש לבאר, ש'שנים' זהו זמן גשמי, הנחשב לפי לוח השנה, אבל 'ימים' זהו זמן טוב, רוחני ואיכותי¹³, ימים טובים ומאירים¹⁴, ימים שיש בהם חפץ¹⁵, וכן לשון הברכה בפרשת והיה אם שמוע¹⁶ הוא 'למען ירבו ימיכם' דייקא.

וזהו חידוש 'בא בימים' שנאמר באברהם¹⁷, כמארז"ל בזקנים שבימי יהושע, 'ימים האריכו, שנים לא האריכו'¹⁸,

10 פרש"י תולדות כז, ב (מב"ר פס"ה, יב) 'אם מגיע אדם לפרק אבותיו, ידאג חמש שנים לפנייה וחמש לאחר כן, נתבאר בלקו"ש חט"ז ע' 217 ואילך.

11 משלי ג, ב (ועיין במפרשים עה"פ). ושם ט, יא: 'כי בי ירבו ימך ויוסיפו לך שנות חיים' – הובא באבות פ"ו, ח.

12 סוטה מז, ב.

13 ראה עיון יעקב ליומא (עא, א) שהובא להלן בסוף הענין: כי אורך ימים בעוה"ב ושנות חיים בעולם הזה כו'. [אבל במדרש שמואל אבות שם (בסופו) פי' להיפך: 'אומרו כי אורך ימים, (ו)הוא על חיי העוה"ז, כי על היותם מעטי הכמות והאיכות העריך אותם בערך ימים, ועל חיי העוה"ב, אשר הוא עולם שכולו ארוך, העריכם בערך שנים, וז"ש ושנות חיים'. עייג"כ באוצר מקור ישראל דלהלן הערה 18].

14 להעיר מהפירוש בלשון רז"ל (אבות פ"ד מי"ז) 'תשובה ומעשים טובים', ש"ע התשובה נעשים המעשים (מעשה המצוות) מעשים טובים ומאירים (לקו"ת דרושים לשמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1053 ואילך).

15 עיין קהלת יב, א. שבת קנא, ב.

16 דברים יא, כא.

17 בראשית כד, א. ועיין בארוכה מאמר ד"ה ואברהם זקן בא בימים ה'תשל"ח (תו"מ סה"מ מלוקט ח"א ע' שז ואילך). וש"נ.

18 שבת קה, ב פרש"י שם ד'ימים האריכו' היינו 'שכלו ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים, כדאמרינן בסדר יומא וכו'" (כנ"ל הערה 11).

וזהו שכיוון פרעה בשאלתו ליעקב: 'כמה ימי שני חיידך?' כלומר, כמה 'ימים' טובים היו לך מכל הצרות שסבלת מהצרות של עשו, לבן, ומכירת יוסף?

ועל זה ענהו יעקב שאכן סבל הרבה במשך שני מגוריו (ק"ל שנים) שעברו (רעים היו ימי שני חיידך), ואפילו יאריך הרבה שנים לחיות מכאן ואילך, כאבותיו, הרי נמצאו סכום 'ימיו' הטובים פחותים בערך שנותיו הרעים.

ויחי יעקב בארץ מצרים טו"ב שנה

ונגד תלונתו והתמרמרותו של יעקב אבינו לפני זה בפרשת ויגש, קמ"ל הפסוק בריש פרשת ויחי ומסכם לטובה: 'ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה', שפירשו רז"ל¹⁹ את הפסוק 'כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יסיפו לך', ד'שנות חיים' אלו שנותיו של אדם המתהפכות עליו מרעה לטובה'. שלסוף חייו זכה יעקב וראה ש'כל דעביד רחמנא לטב עביד'²⁰, ויתירה מזו²¹ גם זו לטובה²², כמו שנאמר לעתיד לבוא²³ 'אורך ה' כי אנפת ב'.

ולפי זה אתי שפיר סדר השנים בריש ויחי, למנות המועט תחילה ואח"כ המרובה, בסדר 'לא זו אף זו': 'ויחי יעקב' (באופן טוב) לא רק 'שבע שנים' (נתהפכו להיות טובות), ולא רק 'ארבעים' שנה (נתהפכו לטובה), אלא גם 'מאת שנה' (נתהפכו לטובה), שכולן נחשבו למפרע 'לטובה'²⁴, אמן כן תהיה לנו ולכל ישראל.

העירוני שבאוצר מקור ישראל (לר' י.מ. וויספיט) ח"ג (ב"ב, תשע"א) מקשר זה עם הא דסוטה מז, ב 'נתמעטו הימים ונתקצרו השנים'. ומסיים שם, דלפי"ז אפ"ל דמש"כ כאן 'נתמעטו הימים ונתקצרו השנים', פירושו דנתמעטו גם בכמות ואיכות השנים.

19) יומא עא, א.

20) ברכות ס, ב. ושוש"ע או"ח סו"ס רל.

21) עיין לקו"ש ח"ב ע' 393 ואילך ותו"מ תשי"א ח"ב ע' 267 ואילך, ד'לטב עביד' היינו לשם טובה שבאה לאח"כ, אבל המאורעות עצמם היו בצער, אבל בסיפור 'גם זו לטובה' לאחרי שנתבטל ההעלם על הטוב שבמאורע ההוא, נתברר ונתגלה שמלכתחילה הי' זה דבר טוב.

22) תענית כא, א. וש"נ.

23) ישעי' יב, א. שלע"ל יודו להקב"ה (לא על זה שסוכ"ס נתבטל המעמד ומצב ד'אנפת ב', אלא) על כך ש'אנפת ב', כיון שיראו בגלוי שאין זה ענין של כעס, אלא טובה – תו"מ שם ע' 274. ובכ"מ.

24) שו"ר כעין זה בכתבי הרש"ר הירש, ובס' מגדים חדשים ברכות ח, ב: ולהעיר מכלי יקר עה"פ (ד"ה וללשון השלישי): 'אע"פ שהי' כל ימיו בצרה . . מ"מ לגודל השלוח שהי' לו תוך י"ז שנים . . נשכחו ממנו כל הצרות הראשונות שעברו עליו והיו כלא היו. לכך נאמר ויהי ימי יעקב שני חייו קמ"ז שנה, כי אותן ק"ל שנים לא היו נחשבים מכלל ימי חייו לגודל צרותיו, ועכשיו למרפע נחשבו כולם שני חייו'.

ולהעיר גם מפתגם רבותינו (הובא ונסמן במאמרינו בענין 'יין ישן ודעת זקנים' הערה שיעקב אבינו חי את שבע עשרה השנים הטובות ביותר במצרים.

פגישת יעקב עם יוסף

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' ויגש מ"ז כ"ט כתיב "ויאסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד". וברש"י ד"ה ויבך על צואריו עוד (בא"ד): אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע. עכ"ל.

וצ"ל (1) אם יעקב קרא אז שמע מובן שאז הגיע הזמן לקר"ש אם כן למה לא קרא גם יוסף שמע? (2) מה הכריח רש"י לומר שיעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, אולי אחרי שגמר את השמע עשה כן? ואם מוכרח לומר שגם אחרי שגמר את השמע לא עשה כן, אז קשה יותר היתכן שיעקב אחרי כ"ב שנה שלא ראה את בנו שאהבו מכל בניו וחשב שמת ונתגעגע לרדת למצרים לראותו וכסוף סוף זוכה לראותו אינו נופל על צואריו ואינו מנשקו!?

ופשוט שאם יעקב עשה כן אחרי שגמר את שמע לא היה רש"י כותב שלא עשה כן כלל אלא שלא עשה זאת באותו רגע שהיה קורא שמע אבל מיד שגמר חבקו ונשקו, אבל לא משמע כן מדברי רש"י.

ועל שאלה הראשונה י"ל ע"פ הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א) וכאן היה יוסף עוסק במצות כיבוד אב לכן היה פטור מקריאת שמע, ולכן לא קרא את שמע באותו זמן שאביו קרא.

ועל שאלה השניה י"ל שיוסף היה מלך ומצד כבוד המלכות אין ראוי לעשות כן לפול על צוארי המלך ולנשקו. ובשעה שיוסף נפל על צוארי אביו אילו לא היה יעקב קורא שמע היה ראוי שגם יעקב יעשה כן ואז לא היה בזה העדר הכבוד כיון שהמלך בעצמו מחבקו בשעת מעשה, אבל אחרי שהמלך הפסיק וגמר החיבוק והנישוק אז אין זה ראוי מפני כבוד המלכות, ויעקב היה זהיר לחלק כבוד למלכות כמפורש ברש"י בד"ה ויתחזק ישראל (ויחי מו, ב).

ובזה מיושב כהנ"ל לפי פשוטו של מקרא.



שונות

”נשיא - נשמתו של יעקב אבינו”

הרב חנני יוסף אייזנבך

בעמ”ח ספרי ”מחנה יוסף”
על הש”ס ועל הרמב”ם ועוד

- א -

ב”לקוטי שיחות” חלק ב’ בהוספות ליו”ד שבט, הביא את דברי הגמרא בכתובות קג, א שרבינו הקדוש בא לאחר פטירתו לקדש בליל שבת, מה שכתב ב”ספר חסידים” סי’ תתשכ”ט שגם פטר את הרבים ידי חובתם עי”ש, ועי’ ב”מקור חסד” להגאון ר’ ראובן מרגלית ז”ל שם, ובהגהות מהרש”ם לשבת ל, א [בהגהת הגרמ”י פלדמן ז”ל] כתב בטעם הדבר שמצינו זאת רק ברבי יהודה הנשיא, משום שהיה נשמתו של יעקב אבינו, ויעקב לא מת כדאיתא בתענית ה, ב.

והרי זהו הטעם שרבותינו הקדושים כונו בשם ”נשיאנו”, כי זו שלשלת נשיאות מיעקב אבינו, דרך רבינו הקדוש שנקרא על שם זה ”רבי יהודה הנשיא”. כמוש”כ ב”גלגולי נשמות להרמ”ע מפאנו ז”ל ע’ ר’ יוסי ארוך, שנשיא הוא ראשי תיבות ”נשמתו של יעקב אבינו, וב”מגלה עמוקות” ר”פ ויחי: ”ברזא דגלגולא שהיה ניצוצו של יעקב אבינו לכן נקרא סתם נשיא בגמרא כו”, וב”עמק המלך” שער ו’ פ”ד: ”גלגולו של יעקב אבינו”, ועי’ ב”קהלת יעקב” ע’ רבי ובעיון יעקב לכתובות ק”ב ועוד, וב”יציב פתגם” להגר”עב”ץ ז”ל דף ז’ ע”א: ”נשמתו של יעקב אבינו” עי”ש, וזהו גם טעם כינוי של נכד רבי יהודה הנשיא, הוא רבי יהודה נשיאה [עי’ בזה מש”כ בקונטרס ”עד הגל” (אייר תשס”ה) עי”ש].

והנה ענין זה שרבי יהודה הנשיא היה נשמתו של יעקב אבינו, מפורש במדרש רבה פר’ ויחי: ”בחייו היה דר בציפורי שבע עשרה שנה והיה קורא על עצמו ”ויחי יעקב בארץ מצרים י”ז שנה, ויחי יהודה בציפורי י”ז שנין” וכ”ה בתנחומא [צפרי גימ’ מצרים].

- ב -

ונראה שביסוד זה מתבארים כמה דברים, וכדלהלן:

ראשון תחילה, מה שבחר רבינו הקדוש לפתוח את המשניות ב”מאימתי קורין את שמע בערבית”, ועי’ בפהמ”ש להרמב”ם ובמפרשי המשנה ריש ברכות, ועייני ב”בית

האוצר" כלל ל"ג, שהאריך בטעם פתיחת המשניות במסכת ברכות עי"ש, ולהנ"ל לכאורה פשוט שהרי מצות קריאת שמע, מתייחסת ליעקב אבינו ע"ה, וכדאיתא בפסחים (נד, א): "מהיכן זכו ישראל לקריאת שמע מאבינו יעקב כו", ובמדרש דברים רבה (ואתחנן ב, לה): "מהיכן זכו ישראל לקריאת שמע, משעה שנטה יעקב למיתה קרא לכל השבטים ואמר להן שמא משאני נפטר מן העולם כו' אמרו לו: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד כו' אמר רבי לוי: ומה ישראל אומרים עכשיו? שמע אבינו, אותו הדבר שצויתנו נוהג בנו: ה' אלקינו ה' אחד". ועי' גם עד"ז בבראשית רבה (ויחי פר' צ"ח), והובא גם ברי"ף פ"ב דברכות.

וברמב"ם הלכות קריאת שמע פ"א ה"ד: "מסורת היא בידינו שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציווים וזרזים על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם: בני, שמא יש בכם פסולת, מי שאינו עמי ביחוד אדון כל העולם, כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וכו', ענו כולם ואמרו לו: שמע ישראל ה"א ה' אחד, כלומר: שמע ממנו אבינו ישראל, ה' אלקינו ה' אחד! פתח הזקן וענה: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" עי"ש.

וכיון שכל ענין קריאת שמע יסודו ביעקב אבינו, שפיר ראה רבינו הקדוש שהמשנה הראשונה עוסקת בקריאת שמע.

- ג -

ובסיום המשניות: "אמר רבי יהושע בן לוי עתיד הקדוש ברוך הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא [עי' ב"מלאכת שלמה" שיש סוברים שבזה מסתיימת המשנה והמאמר שלאחריו נתוסף אחר כך] אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

בודאי יש ענין מיוחד במאמר זה, שרבינו הקדוש בחר בו והציבו בסיום כל ששה סדרי משנה, ש"הכל הולך אחר החיתום", וגם איך נעוץ סוף המשניות בתחילתן: "מאימתי קורין את שמע" ¹?

ונקדים דברי הזוהר חדש פר' בהר: "רבי שמעון פתח: להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא (משלי ח, כא), מאי אוהבי? דא אברהם דאתמר ביה זרע אברהם אוהבי (ישעיה מא, ח). א"ר אלעזר: אבא אבא, והא ישמעאל ובני קטורה מניה קא אתיין? בההוא שעתא תמה רבי שמעון, אדהכי אתא אליהו אמר ליה: בוצינא קדישא

1 הערת המערכת: עי' בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפרשת שמיני (המצויין שם) לביאור באופן אחר.

שרגא עילאה! שפיר קאמר ר' אלעזר דלית אוהבי אלא זרעא דיעקב, דכתיב: ואוהב את יעקב (מלאכי א, ב). בדח רבי שמעון ונשקיה לר' אלעזר על רישיה, אמר ליה: בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני כו" עי"ש.

ומה שיש לתמוה בזה: א. מלשון הספרי, הובא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע ג': "ואהבת את ה', אהבהו על הבריות, כאברהם שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, ר"ל: כמו באברהם בעבור שהיה אוהב השם, כמו שהעיד הכתוב: אברהם אוהבי כו". ב. מה כל כך נתפעל רשב"י עד שבדח ונשקו על ראשו, ואמר לו "אם חכם לבך ישמח לבי גם אני", ג. וגם מה שהביע את התפעלותו בפסוק זה דוקא. ד. מה התואר הכפול שנתן אליהו לרשב"י "בוצינא קדישא שרגא עילאה"?

ויתכן הביאור בזה בס"ד, שאברהם אבינו ע"ה לעצמו ודאי היה עמוד האהבה והחסד, ברם אצל יעקב לא זו בלבד שבעצמו היה במדרגת "אוהבי", אלא שגם זכה שפעל כן השלימות בזרעו אחריו, ו"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" הנה "זרעו" פועל עילוי גם בשלימותו של יעקב, וזהו שאמר ר' אלעזר: איך אפשר לומר על אברהם "זרע אברהם אוהבי" והא אתא מיניה ישמעאל ובני קטורה, והסכים לזה אליהו זל"ט "שפיר קאמר ר' אלעזר", וי"ל שנתכוין אליהו בזה לא רק שדברי ר' אלעזר נכונים הם, אלא שרבי אלעזר עצמו הוא ביטוי לדבר זה, שתורתו ועבודתו של רבי אלעזר מוסיפה שלימות גם ברשב"י אביו. וזהו שנקט אליהו כאן (ולא כבכל הוזה"ק שקרא לו רק "בוצינא קדישא", כאן השתמש בביטוי כפול) "בוצינא קדישא שרגא עילאה", היינו שמצד עצמו הוא "בוצינא קדישא" ועוד יש בו מעלה נוספת מצד זרעו "שרגא עילאה", ועל זה הוא ש"בדח ר' שמעון" ונהנה מהענין הזה, וזהו שאמר: "בני אם חכם ליבך ישמח לבי גם אני", כלומר כל תורתך ועבודתך שהיא בבחינת "חכם לבך" פועלת ש"ישמח לבי גם אני".

ומעתה יומתק ביותר גם סיום ששה סדרי המשנה: "עתיד הקדוש ברוך הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" [עי' ב"מלאכת שלמה" שיש סוברים שבזה מסתיימת המשנה, וכנ"ל]. ונראה שגם ענין זה קשור עם יעקב (וממילא גם נעוץ סופו בתחילתו).

ולכן שפיר חתם רבינו הקדוש את חיבורו ששה סדרי משנה, בענין זה של "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" שאליהו הנביא קרא זאת על יעקב אבינו, וכנ"ל, ויש לבאר בזה גם מה שרבינו הקדוש לפני פטירתו, אמר: "לבני אני צריך"!

ועוד אמרו בכתובות (קג, א): בשעת פטירתו של רבי אמר לבני אני צריך נכנסו בניו אצלו אמר להם הוזהרו בכבוד אמכם נר יהא דלוק במקומו שולחן יהא ערוך

במקומו מטה תהא מוצעת במקומה עכ"ל. שארבע אלה הם ר"ת משנ"ה. ויש לומר שגם אלו הם כנגד הנאמר ביעקב אבינו: "ויבוא יעקב שלם" ובשבת ל"ב והובא ברש"י עה"פ: שלם בממונו, שלם בגופו, שלם בתורתו, שהוא כנגד שולחן מטה ונר.

- ה -

וב"מגלה עמוקות" פר' ויחי עה"פ ויקרא לבנו ליוסף, שיעקב נקרא "קדוש" והוא תיקן ברכת "אתה קדוש", ורבי יהודה הנשיא שהיה ניצוצו גם נקרא "רבינו הקדוש".

- ו -

עוד יבואר בזה מה דאיתא במגילה (ה, ב): "ביקש רבי לעקור תשעה באב ולא הוודו לו כו' תשעה באב שחל להיות בשבת ודחינהו לאחר השבת ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה", וב"עבודת ישראל" פר' מסעי: "והנה הצדיק איש אלקים מו"ה יעקב יצחק (החווה מלובלין שיום הסתלקותו הוא בתשעה באב) אמר פירוש הגמרא: ביקש רבי לעקור תשעה באב שחל בשבת ואמר הואיל ואידיחי אידיחי, פירוש שרצה לעקור צרת תשעה באב כלל ועיקר, ולגלות הקץ על ידי שחל בשבת יום הקדוש והואיל ואידיחי אידיחי לגמרי" עי"ש, ועי' ב"בני יששכר" חודש אב מאמר ו' אות ג' שעמד על זה שרבינו הקדוש דוקא ביקש לדחות תשעה באב עי"ש,

ולהנ"ל הרי ידועים דברי הזוה"ק פר' וישלח (ח"א ק"ע ע"ב): "בגין דאית בבר נש רמ"ח שייפיען לקבל רמ"ח פיקודין דאורייתא דאינון למיעבד אתיהבו כו' ואית בבר נש שס"ה גידין ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהיבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא, והא תשעה באב חד מנהון כו' ובגין כך אמרה אורייתא לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, א"ת לאסגאה תשעה אב דלא אכלין ביה ולא שתין, ובגין כך חזא קב"ה כלא ונרמז בהון רמזו ליעקב כו' וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאילו גיד הנשה כו" עי"ש [ועי' ב"מאור עינים" פר' וישלח: "וזהו מקום רמיזת תשעה באב בתורה בפסוק זה על כן לא יאכלו בני ישראל א"ת, ר"ת "תשעה אב" עי"ש, ועי' גם בספר המצוות לרבינו ה"צמח צדק" מצות גיד הנשה, ולענ"ד להוסיף כי "את גיד הנשה" עולה בגימ' "תשעה אב"], ועכ"פ מבואר שצום תשעה באב קשור לאיסור אכילת גיד הנשה שנאמר ליעקב, ושפיר רבינו הקדוש הוא שביקש לעקור אותו לגמרי.

- ז -

גם יבואר בזה טעם לשבח, מה שרבינו הקדוש פתח את מסכת שבת ב"ציאות השבת", ולכאורה הרי במשנה עצמה בפרק ז' חשב את הוצאה לאחרונה בל"ט מלאכות, ועי' בספר "שבת של מי" ש"ציאות השבת" עולה כמנין "אני יהודא הנשיא

בן שמעון" עי"ש, ונראה משום שיעקב תיקן תחומין כדאיתא בשבת ל"ב שם, ועל כן שפיר רמזו רבינו הקדוש ניצוץ נשמתו של יעקב בענין זה.

ועי' בדרשות "אוצרות יוסף" להגאון מהר"י ענגל ז"ל בדרוש ל"ג בעומר, שהביא בשם "תורת העולה" לרבינו הרמ"א ז"ל דמ"ט ימי הספירה הם כנגד עשרת הדברות ול"ט מלאכות, ולפי זה הספירה האחרונה שהיא מלכות היא כנגד "מוציא מרשות לרשות", והרי מלכות היא בחינת רבינו הקדוש, וכמו שהאריך ב"בית האוצר" כלל ל"ג שם במה שרבי היה אומר "אומר אני", ועל כן שפיר מנה את מלאכת הוצאה בסוף המלאכות, שהוא כנגד ספי' המלכות.

ויש להוסיף עוד ועוד חזון למועד בע"ה.



אם מעשיות ותולדות צדיקים הם חלק ממצות תלמוד תורה (גליון)

הרב זלמן הרצל

תושב השכונה

בקובץ האחרון א'קפט (ש"פ שמות-כ"ד טבת תשפ"א) כתב ידידי החשוב, סופר וחוקר וכו' כיד ה' הטובה עליו, הרה"ח ר' אליהו שי' מטוסוב, בענין קריאה בסיפורי חסידים בליל ניטל. בין היתר כתב (בע' 90 שם), בקשר למ"ש המרא דאתרא דשכונתנו הגה"ח הרב יוסף ישעי' ברוין שליט"א:

"איננו מתייחס למה שהזכרנו בתשובה שלנו, אשר הלא בסיפורים מובאים לשונות גמ' ולשונות פסוקים ומאחז"ל, שחייבים עליהם ברכת התורה, ושאינן לומדים בליל ניטל. וגם הבאנו שלכאורה סיפורי אדמו"ר הריי"צ כו' הם דברי תורה. אם כן, גם אם נתיר איזה קריאת סיפורי חסידים בליל ניטל, וכן נתיר זה בלי ברכת התורה, הלא אפשר היה צריך להיות פירוט על איזה ספר של סיפורים מדובר שאפשר לקרוא בו בליל ניטל, ושאינן חל עליו חיוב ברכת התורה, ואיזהו הספר שאין בו מכל דברים אלו, ואיך אפשר לדון על כל זה בהיתר דגורף". עכ"ל לעניננו.

"מעשה רב"

ועל דבריו באתי להעיר לפי הנראה לעניות דעתי (ובהקדים תיאור הרקע למאורע, מה שיוסיף בהמחשת החידוש שבדבר):

בשנת תש"נ חל ליל ניטל ביום ראשון אור ליום שני כ"ז כסלו (ליל נר ג' דחנוכה). בשבת קודש שלפני כן, ש"פ וישב, הרבי האריך (לפי ערך) לבאר בענין הניטל, איך לנצלו באופן הנכון [שהוא כלשונו הק'] "תחתון תחתון ביותר, שלא ניתן לברר באופן ישיר על ידי לימוד התורה - ינצלו אותו (ולפעול את הברור) עם תועלת" וכו'. עיי"ש].

הנה, ביום ראשון נסע הרבי לאוהל כמנהגו הק' אז, ואנ"ש והתמימים המתינו להגעת הרבי לתפילות מנחה וערבית והדלקת המנורה כו'. בעודנו ממתינים הגיע הממונה אז להכנת המיקרופון של הרבי ר' י. ה. כשמחזיק בידו את המיקרופון (ואת העמוד שעליו ניצב המיקרופון), כדי להכינו (באם ירצה הרבי לומר שיחה. כפי שהיה קורה באותן שנים שהיו פעמים רבות שיחות בלתי צפויות, מה שנקרא "שיחה פתאומית"). בעודו צועד עם המיקרופון, צעק לעבור הת' ד. מ. "ניטל!!! הרבי לא יאמר שיחה בניטל"! אבל הנ"ל לא שעה לדבריו, ועלה לבימה והכין את המיקרופון.

הקהל המתין לבאות, ואכן לאחר תפילה ערבית, להפתעת הכל (!) פתח הרבי בשיחת קודש.

מכיון ששיחה זו היתה קצרה, נצטט אותה כאן, על מנת שנוכל ללמוד מסגנונה על דבר האופן ההנהגה הנכון בליל ניטל.

השיחה מובאית כאן כפי שנכתבה ונדפסה ע"י ועד הנחות בלה"ק²:

"א. מנהג ישראל [ראה "היום יום" כ"ח כסלו. ובכ"מ] לתת "דמי חנוכה" לילדים ומכיון שנותנים לילדים בגשמיות, יש מקום לתת גם לאלו השייכים לזה ברוחניות. וגם מצד הגשמיות שבנתינה זו - יש לזה שייכות למבוגרים, שהרי זוהי גשמיות שקשורה בקיום מצוה, ונוסף ע"ז - מבואר בדא"ח [ראה לקו"ש ח"ה ע' 443 ובהערות שם] שימי החנוכה יש להם שייכות מיוחדת למצות הצדקה, וממילא אם בד"כ מקשרים התוועדות ודיבור כיו"ב עם שליחות מצוה לצדקה, עאכו"כ שיש לנהוג כן בימי החנוכה וביתר שאת וביתר עז.

ונמצא שבנתינה זו יש ב' ענינים הן "דמי חנוכה" והן צדקה (או בסדר הפוך: צדקה שזמנה בכל השנה כולה ו"דמי חנוכה" שכשמו כן הוא מנהג שנוהג רק בימי החנוכה), ויהי רצון שהדבר המשותף שבשניהם, היינו תוכן מצות הצדקה והתוכן דנתינת "דמי חנוכה" - מנהג ישראל ש"תורה היא" [ראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קפ. סתצ"ד סט"ז.

(1) סה"ש תש"נ ח"א ע' 192. כאן בתרגום ללה"ק.

(2) בהתוועדויות תש"נ ח"ב ע' 59 (את המ"מ שהדפיסו שם בתחתית העמוד הכנסתי כאן לפנים).

ועוד] ובפרט שענינו חינוך לתורה, צדקה ומעשים טובים בדוגמת מצות הצדקה ש"מקרב את הגאולה" [ב"ב י"ד, א. וראה תניא פל"ז] ימהר ויזרו את הגאולה האמיתית והשלימה, זירוז עד לתיכף ומיד ממש.

ב. כדי שלא להטריח את הציבור פעמיים יהיו ב' הנתיות בבת אחת - נתנה אחת בכפליים כלומר, ב' שטרות אחד לצדקה ואחד כ"דמי חנוכה". ומי שסבור, מאיזה טעם שיהי', שאיננו צריך לקבל "דמי חנוכה" - יתן גם את הדולר השני לצדקה.

ועוד ועיקר, שבין באופן כזה ובין באופן אחר תבוא בפועל תכלית הכונה שבכל הענינים, אשר, כפסק הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"ד], עי"ז ש"עשה מצוה אחת (היינו מעשה אחד ויחיד, ועאכו"כ פעולה בכפלים) הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה" - שנתנה זו תפעל תיכף ומיד ממש את הישועה וההצלה האמיתית של כלל ישראל ושל כל פרט בישראל "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" [בא י"ד, ט] ותיכף ומיד ממש יבוא "עם ענני שמיא" [דניאל ז, ג] כאו"א מהנוכחים כאן וכאו"א מישראל בכל העולם כולו לארצנו הקדושה, ושם גופא - בירושלים עיר הקודש ובהר הקודש ובבית המקדש השלישי "מקדש אדני-י כוננו ידיך" [בשלה טו, יז], ושם גופא - בקדש הקדשים,

ויראו כיצד אהרן כהן גדול מדליק את הנרות במנורת בית המקדש השלישי ביתר שאת וביתר עז, ותיכף ומיד ממש - "משם אורה יוצאה לכל העולם כולו" [ראה ירושלמי ברכות פ"ד סה"ה. ועוד],

ואין צורך באריכות הביאור כי "המעשה (בפועל) הוא העיקר" [אבות פ"א מי"ז] - גאולה האמיתית והשלימה - תיכף ומיד ממש".

ע"כ השיחה של הרבי.

המותר והאסור בליל ניטל

הרי לנו "מעשה רב" שנעשה בפומבי לעיני כל, כשמכשירי הקלטה מתעדים את האירוע.

ועתה נפנה לראות מה ניתן להסיק מכך:

(א) הרבי אמר את השיחה לאנ"ש והתמימים הנמצאים במקום (ולנשים הנמצאות בעזרת נשים) מלבד רבים שמקשיבים מרחוק (ולא (רק) לקהל מקורבים מסוג המשתתפים ב"פגישה" וכדומה).

(ב) כפי שכל אחד יכול להבחין הרבי במפורש ציטט פסוקים ומאמרי חז"ל.

(ג) הרבי עושה זאת יום לאחר ש"פ וישב, אז (כנ"ל) האריך לבאר כיצד יש לנצל

את הניטל בתועלת המירבית.

"מעשה רב"³ זה, שכאמור נעשה ברבים ובפרסום, יש בו לכאורה יותר מכל דבר אחר כדי ללמד ע"ד האופן ההנהגה בניטל. לא מדובר כאן ב"שמועה" מפי "אחד התמימים", שכתב ביומנו מה ששמע ממישהו אחר (שאו אולי נצטרך לאמת תחילה את השמועה וכו').

זאת ועוד: ידועים דברי הרבי בענין "הואיל ונפק כו"⁴.

ועפ"ז נ"ל, שאת זה גופא מלמדנו הרבי [ע"פ דברים שהרבי אמר או עשה ברבים],
מה מותר ומה אסור לעשות בליל ניטל:

לשבת ולפתוח ספר כדי ללמוד (חומש, גמרא, משניות וכו') לא! אבל להזכיר
מאמר חז"ל (בפרט כשזה מעורר לחיזוק בעניני תורה ומצות וכו') מותר.

כי הרי לכאורה הרבי יכל לומר את כל תוכן השיחה הנ"ל (ע"ד חשיבות צדקה ונתינת דמי חנוכה וכו'), מבלי להזכיר שום פסוק או מאמר חז"ל, ובכל זאת הרבי בחר
כן להזכיר.

וזה גופא מלמדנו הרבי שבאופן זה אין בזה שום איסור כלל!

צפיה בוידאו של הרבי

זאת ועוד:

בשיחה שנאמרה בש"ק ונדפסה בסה"ש תש"נ הנ"ל, מנה הרבי שלושה דברים
שראו לעשותם בניטל⁵: א) משחק שחמט. ב) תפירת כפתורים. ג) ציור פניו
הקדושות של הרבי הרש"ב.

בענין זה השלישי מופיע בשיחה המוגהת כך⁶:

"מהנהגת אדמו"ר נ"ע ניתוסף עוד ענין: על ידי עצם הידיעה בהנהגת אדמו"ר נ"ע
בזמן "ניתל" - יכול לנצל הזמן, כדי לצייר לעצמו דמות פני קודשו של הרבי נ"ע (על

(3) ראה שבת כא, א, קכו, ב ובפרש"י שם עירובין מה, ב. סוכה ב, ב. ברכות יא, א. ועוד. וראה לשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ו: "הקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות".

(4) ראה לדוגמא: אג"ק ח"כ ע' י. התועדויות תשד"מ ח"ג ע' 2076.

(5) זאת כמובן מלבד דברים אחרים, המובאים בספרים אחרים, שאפשר לעשות, כמו: לימוד שפה זרה. חישובי הוצאות והכנסות של עניני הבית. חישוב כספי המעשר לצדקה. ועוד. והעיקר לא "לילך בטל" (כדברי הרבי בשיחת ש"פ וישב הנ"ל בפנים).

(6) סה"ש תש"נ שם. כאן בתרגום ללה"ק.

ידי התמונה שישנה ממנו, ועל אחת כמה וכמה אלו שזכו בעצמם לראותו), על דרך והיו עיניך רואות את מוריך, המייסד של ישיבת תומכי תמימים, שזה בלבד (תואר פני קודשו) מוסיף באהבה ויראה וכו' - וכפי שנהג, על מנת ללכת בדרכיו ואורחותיו אשר הורנו".

וכאן רואים דבר מעניין: הרבי מזכיר לפני כן את הרבי הרש"ב ש"נהג אז לשחק שאח (או לעמוד בשעת מעשה ולהציע איך לשחק)". ומזה הרבי מגיע ללימוד נוסף (שהוא לכאורה דרך אגב בלבד) שהוא "יכול לנצל הזמן, כדי לצייר לעצמו דמות פני קודשו של הרבי נ"ע".

ומסגנון הדברים עולה, שהרבי כביכול "דוחף" לכיוון זה, שאכן ינצלו לילה זה ("תחתון תחתון ביותר"), לענין הכי נשגב - "ציור פני הרב" (עם כל המעלות הכרוכות בזה, ואכ"מ).

[ובזמננו זה, לאחר ג' תמוז, ובהימצאותם של סרטי וידיאו מהרבי, מקבל הדבר משמעות מיוחדת - לנצל את הזמן לראיית פני הרבי. (ומענין לענין באותו ענין: מעניין לציין, שאכן במשך שנים רבות היה נהוג בישיבת תומכי תמימים בלוד, שהצלם המפורסם ר' לוי יצחק פריידין היה מגיע בליל ניטל לישיבה להראות את הסרט של תשרי עם הרבי באותה שנה)].

ולכאורה ע"פ כל הנ"ל נראה לומר, שאכן אפשר לנצל את זמן הניטל ע"מ לצפות בוידאו של הרבי. איזה סוג וידיאו?

וידיאו בו הרבי אומר פלפול ברמב"ם או משמיע הדרן וכדומה, יש להימנע בליל ניטל מלראות, אבל וידיאו בו רואים איך הרבי נותן לעקאה, יוצא בערב יו"כ עם ה"כפרות" וכו' וכו', או וידיאו מחלוקת דולרים - גם אם הרבי משמיע שם לפעמים איזה מאמר חז"ל באמצע - ניתן לראות.

ומכאן מענה ברור לכאורה לתמיהת הרב מטוסוב:

"הלא בסיפורים מובאים לשונות גמ' ולשונות פסוקים ומאחז"ל, שחייבים עליהם ברכת התורה, ושאינן לומדים בליל ניטל". "הלא אפשר היה צריך להיות פירוט על איזה ספר של סיפורים מדובר שאפשר לקרוא בו בליל ניטל".

המענה לזה: יש לנצל את ליל הניטל, במיוחד בדברים שהרבי בעצמו מנה בשיחה בשבת קודש, שיחה שהוגהה ע"י הרבי. וכן ניתן לקרוא כל מה שדומה לסגנון שיחת הרבי (מה שהשמיע ברבים לקהל חסידיו בליל ניטל). אבל לימוד תורה שלא באופן זה - אסור.

כל הנ"ל הוא הצעת דברים לפענ"ד, ולמעשה יש לנהוג כהוראת רב מורה הוראה,

וכלשון הרב מטוסוב בסיום הערתו: "אינני מדבר על ענין באתרי' דרב כו', ומכיר אני מקומי, אני כותב כאן רק בענין התורני".



רוח צפונית אינה מסובבת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם חידש הת' ממ"ב, לפי הפירוש בדברי רז"ל "רוח צפונית אינה מסובבת" - שהשמש אינה מגיעה לעולם בקו ישיר לקוטב הצפוני, שלפי זה צריך לומר שגם הקוטב הדרומי מקרי רוח צפונית ליושבים מדרום לקו המשוה.

ולכאורה זהו חידוש שאינו מסתבר, לשנות המשמעות דצפון ודרום ביחס לקו המשוה.

ויותר נראה שרוח צפונית מקרי כך משום שמתן תורה הי' בחצי הכדור שמצפון לקו המשוה וכן ארץ ישראל שם, ולכן כל המדובר בחז"ל הוא צפונית לקו המשוה, וקו המשוה מקרי דרום. ומה שבפועל בדרום קו המשוה יש דברים דומים בכיוון ההפוך זהו עניין לעצמו, אבל לא על זה קאי לשון חז"ל "רוח צפונית אינה מסובבת". ועצ"ע.



רבינו הזקן ומות הקיסר פאוועל הראשון (גליון)

הג"ל

בגליון הקודם העיר הרב א"ג על סתירה לכאורה בין המסופר בכמה מקורות שרציחתו של הקיסר פאוועל הראשון היתה ביום שני של פסח תקס"א¹, ואדמו"ר הזקן דיבר בזה כשנכנס לחדרו לכמה שעות וכו', לבין המפורש בתולדות הקיסר הג"ל שנרצח באור ליום י' ניסן של אותה שנה.

לכאורה יש מקום ליישב סתירה זו, שהרי באותה תקופה לא היו האמצעים שבדורותינו להעביר מידע מיד, ואפשר שלקח זמן מה עד שנודע ברבים על הרצח,

(1) מה שהביא ממהדורו"ק דהבית רבי, שזה היה לפני צאת אדמו"ר הזקן לחפשי, נראה שהכוונה לפני שעזב את עיר הבירה ולא לפני שיצא מהמאסר.

ולכן לא מופרך שהדבר נודע ברבים רק ביום שני של פסח, כמה ימים אחרי הרצח עצמו.



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש יו"ד שבט



ולזכות

האי גברא רבה איש החביב ומיוחד שבחבורה
מקים ועומד בראש המוסד הק' 'הערות וביאורים'
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת שימשיך להרביץ תורה ברבים מתוך בריאות נכונה



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' בנימין ומשפחתו שיחיו
לעזוין



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה
וילדיהם
הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא
ובתם זעלדא רייזל
איידלא ומרים מריאשא שיחיו
פאקס



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

לזכות

החתן התמים אברהם שי' דריזין
והכלה חי' מושקא תחי' כ"ץ
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום א' ד' שבט ה'תשפ"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' צבי הירש ע"ה
בן הרה"ח ר' יהודה ליב ע"ה
רימלער
נלב"ע ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ולעילוי נשמת

מרת יענטא בריינא ע"ה
בת הרה"ח ר' משולם זוסיא ע"ה
נלב"ע ביום ח' כסלו ה'תשס"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

מרת מרים בת הרה"ח הרה"ת ר' יהושע ז"ל
והרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ז"ל בן הרה"ח נחום הלוי
לאבקאווסקי



ולזכות

ר' לוי יצחק ואיידה חזן
ר' נחום הלוי וחיה מושקא לאבקאווסקי
ר' אליעזר ליפמאן הלוי ולובא לאבקאווסקי
ר' שלום דובער ולאה קסלמן
ר' שניאור זלמן יששכר געצל הכהן וחיה מושקא רוזנפלד
ר' שניאור זלמן הלוי ועטקא לאבקאווסקי
ר' אלכסנדר סענדער הלוי ומלכה לאבקאווסקי
ובניהם ובנותיהם שיחיו



לעילוי נשמת

מרת פריידל בת ר' שרגא ע"ה
פישלר-ריינר
נלב"ע ד' כסלו תשפ"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחת רבינו

לעילוי נשמת

מרת חי' חנה בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת

ר' דוד ב"ר יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



לזכות

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



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת זעלדא רחל שיחיו
גרינבוים

לזכות

החתן הת' יוסף שי' הכהן קארצאג
והכלה שטערנא שרה תחי' צייטלין
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום י"ג שבט הבעל"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת נעמי רבקה
בנם ישראל הירש
ובנותיהם חסי' דבורה ונאווה בינא שיחיו
קלאפמאן



יהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה ושמחה תמיד כל הימים

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולרגל יום הגדול והקדוש יו"ד שבט

"העשירי יהי' קודש"



ולזכות

הרה"ת ר' אהרון מרדכי וזוגתו מרת מאשא שיחיו אבענד

ולזכות

הרה"ת ר' זאב וזאלף וזוגתו מרת ליבה יוספה שיחיו רודאלף

יהי רצון שירווי רוב נחת חסידותי מכל יוצאי חלציהם

ויתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ח השליח ר' נחמן וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתם שיחיו

אבענד

לעילוי נשמת

האשה החשובה והמהוללה
בעלת עין טובה ורודפת צדקה וחסד
מרת מרים בת ר' אלטער מרדכי ז"ל
גלב"ע ר"ח שבט ה'תשע"א
ולע"נ הו"ח ר' ישכר דוב ב"ר יונה
זוייס

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם
הרה"ח הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות
וילדיהם
שלום אליעזר, מנחם מענדל,
יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
זוייס

שערמאן אוקס, קאליפורניא

לזכות

הילד יהודה לייב שי'

לרגל יום הולדתו ביום י"ב שבט

ולזכות אחותו הילדה אסתר צבי' תחי'

יהי רצון שיגדלום הוריהם לתורה לחופה ולמעשים טובים

ברוב ברכה והצלחה ויזכו לרוות מהם הרבה נחת

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריהם

הרב התמים הנעלה כו' ר' שניאור זלמן שי'

ומרת חי' מושקא תחי'

גאלדבערג

שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

וימשיכו להצליח בשליחותם הק' לנח"ר רבינו גשיאנו

מתוך הרחבה ושמחה וכט"ס

גדפס ע"י ולזכות סבם

הרה"ת הרה"ח הנעלה והנכבד

ממייסדי קובץ "הערות וביאורים"

ר' שמעון שי' מאצקין