

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



ויקהל-פקודי – פ' פרה

גליון כה (רעו)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וחמש לכריאה

בס"ד עש"ק פ' ויקהל פקודי השנה תהא שנת מלך המשיח

ת ו כ ן ה ע נ ל נ ל ם

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

התמי' דמשה "למה ה' יחרה אפך גו"י" ד
בלקו"ש פ' ויצא ש.ז. - מלאכת פועל ז
הערה בלקו"ש ח"ה פ' ויצא י

ר מ ב ם

רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ד יא
כנ"ל פ"ב ה"ה יב
בהערות כ"ק אד"ש על הרמב"ם יב
הערות וציונים על הרמב"ם יג

ש ל ח ו ת

שיחת כ"ק אד"ש פ' תשא בפרש"י לב, ה. טז
בענין הנ"ל..... טז
שואלין ודורשין ל' יום לפני החג יח
קטנים במצוות קידוש ה' יט
סנהדרין שפתחו כולם לחובה פוטרים אותו, ו' טעמים בזה. כ
סנהדרים שפתחו כולם לחובה מחמת טעמים נפרדים. כא
הדיוק דרק אם פתחו כולם לחובה ולא ולא כשבאו למסקנת -
חובה כב
בפתחו לחובה אם יש גמל דיין כב
אם לגבי עונש גלות ג"כ אמרינן דפתחו לחובה פוטר כג
לכאורה בפתחו לחובה למה נימא דאין העונש מועיל לו... כג

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

א. בלקו"ש חט"ז (ב) פ' תשא ביאָר הענין דטענת משה למה ה' יחרה אפר בעמך דהתמלי' לא היתה על החרון אף בנוגע עצם ענין העגל רק בנוגע לאופן העונש דואכלם שיש כלל בתורה דעונש מיתה שצריך להיות דוקא ע"י משפט בעדים והתראה וכאן רצה הקב"ה לעשות זה מיד לאחר החטא ולכלל ישראל אפילו לאלו שלא עבדו את העגל שזה אינו מצד עצם העבירה.

ועפ"ז מובן הטענה (שמובא בפירש"י עה"כ) כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור שזה אינה תמיה על עצם החטא דע"ז אין להקשות, דבוודאי שייך עונש על חטא כזה אלא על חומר העונש שהי' באופן של א) ואכלם כלי ביי"ד (ב) תיכף ומיד. (ג) כל ישראל שמזה מוכח שזה חרון אף בשייכות להע"ז גופא וע"ז היתה התמיה דלמה ה' יחרה וגו' ועפ"ז מובן דלמה אומר השני ענינים דחכם בחכם וגבור בגבור משום שהקב"ה אמר וישתחו לו ויזבחו לו ויאמר אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים דמה זה נוגע לעיקר החטא שהוא וישתחו לו ויזבחו לו גם ההוספה שאמרו אלה אלקיך ישראל וגו'. שמזה מוכח דהחרון אף דהענין ד"מתקנא" שייך גם להענין דאמרו אלה אלקיך ישראל אשר העלוך שבזה יש ב' ענינים הא' חכמה גדולה איך לבצע כל הנסים והב' הביצוע בפועל של הנסים שזה קשור עם גבורה, וע"ז טען משה שהענין ד"מתקנא" אין לזה מקום בנידון דידן מכיון שהאמת דהקב"ה הוציאם בכח גדול וביד חזקה והע"ז אין לה לא חכמה ולא גבורה א"כ איך שייך הענין דמתקנא.

ועפ"ז מובן למה רש"י אינו מביא פה הפירוש שמביא בפ' יתרו "ליתן פתחון פה למשה" וזהו שאמר למה ה' יחרה אפר בעמך לא להם צוית לי צוית כו' ששמה רש"י מפרש ההדגשה בטענת משה שיש פתחון פה גם לעובדי העגל עצמם אבל כשלומדים פשוטו של מקרא פה מוכח מהלשון דלמה ה' יחרה אפר בעמך שהטענה היא לא על עצם העונש על עובדי העגל רק על הענין דיחרה אפר בשייכות להע"ז עצמה כנ"ל. עכת"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ויש להעיר בזה דהנה מביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א נראה פה חידוש גדול דבענין ע"ז יש ב' ענינים החרון אף מצד עצם החטא ועוד ובעיקר מצד הע"ז גופא שזה נחבטא בעיקר באמירת אלה אלקיך וגו' וכנראה גם מלקו"ש חלק י"ז פ' קדושים (שנסמן בהערה 26) שמבאר שם שישנו חרון אף בנוגע לע"ז ח"ו אפילו לאחר החטא וזהו שאמרו חז"ל כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם, ומבאר שם גם בנוגע לגביבה שהחרון אף הוא

מצד שעושה עין של מעלה כאילו אינו רואה כעין ענין של ע"ז והענין הזה הוא פעולה נמשכת עכתד"ק. הרי דגם שם הוא לא מצד עצם החטא ולא ביאר שם עצם החרון אף מצד הע"ז.

ונראה דבע"ז ישנו ב' ענינים א' עצם החטא והב' ענין המרידה במלכות והפירוד בתכלית וכו' וכנראה ממה שמדמה בתניא פ' כ"ד כל העבירות לע"ז ומבואר משם שזה ממש כמו ע"ז רק מצד הרוח שטות נדמה שיש חילוק וכו', משמע שזהו מצד הנקודה הב' הנ"ל שבע"ז מפריד עצמו בגלוי מה' אחד וזה הנקודה ישנו בכל העבירות ג"כ.

וגם נראה מהפסוקים ההימיר גוי אלקים וגו' ועמי המיר כבודי וגו' והרבה פסוקים כע"ז דהעיקר משום שממיר ומחליף אלקות ח"ו בדבר אחר ולזה נראה שזהו הביאור בדברי כ"ק אד"ש בענין הקנאה מצד הע"ז גופא (ובזה יובן דמהשיחה דידן משמע דענין הקנאה בעצם היתה רק מצד הע"ז גופא לא מצד החטא דהרי מבאר בזה למה לא הביא רש"י כלל מה שהביא בפ' יתרו הענין דלי צוית ולא להם והלא רש"י אינו מביא זאת אפילו כחלק מפירוש הכתוב ובה יל"ע עוד) ובה לכ' מוסבר מאד גודל הענין דחטא העגל עד שנאמר וביום פקדי ופקדתי וגו', וכמאמר רז"ל דאין פקידה שאין בו מחטא העגל מפני שמשמע לכ' מביאור דעיקר החרון אף ה' מצד אמירת אלה אלקיך וגו', ומצד זה ה' על כל ישראל אפילו אלה שלא עבדו העגל ויש להסביר דבעגל כיון שהמעשה ה' מיד לאחר יצי"מ וקבלת התורה ובאותו הדור שיצאו וכו' ממילא הנקוד בע"ז שמחליף אלקות כביכול ח"ו בדבר אחר היתה בתקפה אצל אותו הדור שהם שמעו אנכי ה' אלקיך וגו', והם אמרו אלה אלקיך וגם החליפו הענין דיצי"מ שהוא יסוד כל האמונה ותורה ומצוות כמבואר בחינוך (ומודגש זאת הרבה במכתביו הקדושים) והם אמרו אשר העלוך מארץ מצרים וכדמוכח מהשיחה בנוגע לחשובת משה כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור שמבאר שאלו ב' הענינים היו בעיקר ביצי"מ הענין דחכמה וגבורה. והרי מבואר דעיקר הקנאה כבי' ה' בנוגע לזה, והרי"ז מוכח מהכתובים בפ' עקב כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו וגו' כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול שנראה הדגשה מיוחדת על הדור אשר ראו וגו', ומכיון שאותו הענין ד"אלה אלקיך וגו'" אין זה מצד עצם המעלה דחטא ע"ז הרי"ז שייך גם לאלה שהיו שם ולא מיחו וכו' ומצד זה ה' החרון אף על כולם וגם עפ"י ביאור כ"ק אד"ש מובן שענין העגל נקרא בשם "אלה" כמבואר בברכות דף לב. גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל משום שמבואר דעיקר הנקודה של מעשה העגל שמצד זה ה' החרון אף על כל ישראל ח"ו ה' דוקא מצד אמירת אלה אלקיך ולא מצד עצם העבודה

של העגל ובפרט במילת אלה מודגש הענין דאלהות לשון רבים היפך האמונה בה' אחד וכביאור הנ"ל.

ואח"כ ממשיך בנוגע ליינה של תורה בפירוש רש"י דלכ' עדיין צריך להבין דאמת שאין שייך הענין ד'מתקנא' מצד הע"ז גופא אבל מצד עובדי העגל הרי"ז שייך מכיון שהם חשבו שהעגל הוא חכם או גבור.

ומבאר בזה דיהודי מצ"ע אין לו אמונה בע"ז אפילו בשעת העבירה ומה שהעובד העגל אמר אלה אלקיך זהו לא מצ"ע רק מצד הרוח שטות שרק "נכנס בו" דהיינו שזה דבר זר מבחוץ שאין שייך ליהודי עצמו וזה היתה הטענה דלמה ה' יחיה וגו' שגם מצד עמך אין שייך הענין דמתקנא וזה פעל הענין דוינחם ה' ע"כ.

וז"כ דמצד הענין דיינה של תורה שבפירוש"י (שלכאורה נראה בד"א שזהו ענין סוד שבפשט ונראה גם מזה שכמדומה מבאר בדרך כלל הפנימיות שבהפשט גופא, לא רמזים או סודות שנכללים ברש"י שבגלוי אי"ז שייך להפשט) הרי העיקר הלימוד זכות שהעובדי העגל אין להם שייכות לאמונה בעגל לא מצד העגל גופא וא"כ העיקר חסר.

וזה יובן בהקדים שכל הענין אינו מובן שמכיון שטענת משה היתה אמיתית וכמודגש גם בהשיחה שלא היתה ע"ז תשובה, וא"כ מה באמת היתה לכתחילה החרון אף וכי היל' בזה ח"ו הו"א ומסקנא.

ונראה דהכוונה היא שבגלוי יהיו כופרים בע"ז וכו', ואי"ז מספיק מה שיהודי בעצם ובפנימיות אינו מאמין בע"ז רק זה גופא פועל משה ומגלה זאת ע"י המשה שבכל או"א שיהי' זה בגלוי ומשו"ז רק לאחרי טענת משה הטענה הזאת היתה אמיתית, ולא לפני"ז, (ובזה מובן שהקב"ה אמר ואעשה אותך דוקא לגוי גדול שיהי' כל היסוד של כלל ישראל דוקא מצד משה ומדריגתו שהיא חכמה שכנפש ואז אין מקום לענין העגל),

ובזה יובן שמצד מדריגת משה שבכאו"א הרי"ז לכתחילה

מושלל מכל ענין הע"ז וגם בפשטות מצד הביאור שיהודי גם מצ"ע אין לו שייכות לטעות ואינו רוצה ואינו יכול וכו' עיי"ש. יובן שהלימוד זכות היתה בדוקא בסיגנון כזה שאי"ז בסיגנון שיש קושיא דאמרו אלה אלקיך ומתרצים שזהו רק לפני"ז רק שאין מזכירים אותם דהיינו שאין שום הו"א בזה ומושללים בזה וממילא רק הטענה כלום מתקנא וכו' בנוגע להע"ז עצמה מובן שאין שום קנאה שייכת ח"ו ומהטענה יובן ממילא דמצד עובדי' זה מושלל בתכלית.

הרב דוד פרידמאן

- ברוקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש ויצא ש.ז. ביאר בשיתת הרמב"ם בסוף הלכות שכירות הלכה ו והלכה ז, דלכאורה אי"מ סדר ההלכות בדברי הרמב"ם דכה"ו כ' "אבל אין הפועל רשאי לעשות מלאכתו בלילה ולהשכיר עצמו ביום וכו' מפני גזל מלאכתו של בעה"ב שהרי תשש כוחו ותחלש דעתו ולא יעשה מלאכה בכח"ו ולהלן בהלכה ז' כ' "כדרך שמוזהר בעה"ב וכו' כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן וכו' אלא חייב לדקדק ע"ע בזמן וכו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו שהרי יעקב הצדיק אמר וכו', והוקשה שם מה טעם לא הקדים הרמב"ם את הנאמר בה"ז להנאמר בה"ו דהרי כל האיסורים שנאמרו בה"ו "דיאן הפועל רשאי לעשות מלאכה בלילה וכו' שהרי תשש כוחו ותחלש דעתו וכו'" נשתלשלו מהנאמר בה"ז דחייב לעבוד בכל כוחו, (אשר לכן אסור לו לעשות מלאכה בלילה שהרי תשש כוחו וכו') א. וא"כ מדוע הקדים המסובב לסיבתו.

ובאמת אפשר לתרץ ע"ד הפשט דהא שהקדים את דברי ה"ו לה"ז (הגם שדברי ה"ו יסודם מה"ז והקדים את המאוחר) הוא מפני שדברי ה"ו נשנו כהמשך להנאמר לעיל מיני' בדין אכילת פועל ובהמה ובזה המשך אבל אין הפועל וכו' אבל עכ"ז אין במשמעות דברי הרמב"ם שה"ז היא טעמא דמילתא דהלכה ו', מה עוד דא"כ הו"ל להרמב"ם להקדים ולפתוח בדינא דחייב לעבוד בכל כוחו דסליק מיני', עוד לפני הדין שחייב לדקדק ע"ע בזמן (יעויין היטב בשו"ע חו"מ סשל"ז, יט-כ. שאף שלא באו הדברים בהקשר האמור בהרמב"ם מ"מ נסדרו כפי שהם ברמב"ם בה"י"ט שאין הפועל רשאי וכו' שלא יוכל לעשות מלאכת בעה"ב בכוח ובה"כ כ' שמוזהר הפועל שלא יבטל מעט בכאן וכו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו.

וההסברה בזה נתבאר כבר, דחזינן דאיכא הכא שתי דינים נפרדים דבה"ו מיירי בגוף המלאכה דהפועל צריך לעבוד כדבעי ואל"ה הרי גוף המלאכה נחסר והרי פשעיה יש כאן בגוף המלאכה שלא נעשית בשלימותה כראוי לה ולכן בה"ו כ' "שלא יעשה מלאכה בכוח" דהפ"ל בזה הוא (לא ב"כח כוחו" של הפועל) כי אם בכוח הראוי ונצרך להמלאכה כפי ענינה, משא"כ בה"ז דמיירי שאף שמצד גוף ומעשה המלאכה אין שום חסרון ונעשית כדבעי, ונמצא שמצד צורת המלאכה ליכא שום גריעותא אעפ"כ בה"ז התחדש דחייב לדקדק ע"ע בזמן, דחייב בפועל לנצל ולמצות את כל הזמן לעשיית המלאכה ושיעבודי הפועל מקפידים את כל זמן השכירות, וא"כ בה"ז מיירי מצד הפועל העובד בשכירות שינצל וימלא בכל כוחו ובכל זמנו את עבודת ימי שכירותו.

וביארתי בגליון הקודם (כד) שהנפק"מ תה"ל האם רשאי הפועל לעשות מלאכתו ערבית או למעט ממזונותיו אם הוא באופן

שלא יותש כוחו עד שלא יהי' ראוי למלאכה, אלא דמ"מ יכולתו תהי' למלאכה פחותה דאלולא שהי' עובד בלילה וכו' הי' יכול להוסיף אומץ ולהזדרז ולעשות מלאכת בעה"ב בכל כוחו, והיינו שגרם שיוגרע ויחסר מ"כל כוחו" דמשמע מדבריו בהלכה ו' דיהיב טעמא דאינו רשאי וכו' לפי שלא יעשה מלאכה בכוח, וכפי שנתבאר בזה שכיון שהמלאכה עצמה אינה נעשית כדבעי ה"ה גזלן אף ששורש הדבר נעוץ בהגברא ולא בממון עצמו.

ובה"ז כ' שלא יבטל עצמו במלאכה הן בזמן והן בכל כוחו, וא"כ נמצא שאין במקרה דנן משום גזל מלאכתו של בעה"ב דכשם שכ"א נידון לפי כוחותיו לענין חיוב "בכל כוחו" כך בכל הזמן (וכן חייב לדקדק ע"ע בזמן) הוא נידון לפי כוחותיו ואם בשעה שהשכיר א"ע הוא עובד בכל כוחו של אותה השעה (הגם שבשעה אחרת יכול להיות עילולי ותוספת ב"בכל כוחו") מ"מ שפיר קאעבד ובוודאי דאין לדונו כגזלן.

אך כ"ז הוא בשיטת הרמב"ם אבל לפי אדמו"ר חזקן בשולחנו שהקדים את דברי ה"ז "וחייב לדקדק ע"ע בזמן וכו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו וכו'", ואח"כ המשיך ולפיכך אין הפועל רשאי וכו' דלדברינו הוא נפק"מ להלכה, דהרי לשיטתו הא דאין הפועל רשאי וכו' שהרי מחליש כוחו אמור ביחס לדין דחייב לעבוד ב"כל כוחו" וכל מה שיוגרע מדינא ד"כל כוחו" אזי אין הפועל רשאי וכו', (דהרי כל היסוד מתחיל שחייב לעבוד בכל כוחו דלכן אין הפועל רשאי וכו') וא"כ במקרה דנן מיקרי גזל מלאכתו של בעה"ב דהרי לא איכפת לן דבאותה שעה עבד בכל כוחו אלא אם נחסר באמיתיות הכל כוחו אז אפ"ל שבאותה שעה הוא עובד בכל כוחו ה"ה גוזל מלאכת בעה"ב.

ונמצא דלשיטת אדה"ז אין יסוד האיסור נובע מפני שאינו ראוי למלאכה, והמלאכה לא נעשית כתיקונה אלא משום גזל שעבודו של בעה"ב שכוון שכך הוא שעבודו של הפועל לעבוד בכל כוחו ואדעתא דהכי השכיר א"ע ואסור שיגרם ויחסר ויחלש יסוד שעבודו, וכל שגרם שאינו ראוי לעבוד בכל כוחו חשיב מבטל מלאכת בעה"ב וגזילה בידו. ולכן הקדים אדה"ז דינא דחייב לעבוד בכל כוחו לדינא דאין הפועל רשאי לאמר: דעיקר האיסור שאינו רשאי הפועל וכו' הוא שאינו רשאי למעט שעבוד זה דחייב לעבוד בכל כוחו שזהו העיקר.

נמצינו למדים שב' שיטות יש כאן חלוקים בטעמיהם ובדיניהם דכל האמור בהרמב"ם שאין הפועל רשאי וכו' הוא לעשות מעשים שבעטיים לא יוכל לעשות מלאכה מחוקנת דדוקא עי"ז יש כאן גזל מלאכתו של בעה"ב, ולפי"ז אין שורש הדין

בהיקף שיעבודי הפועל אלא באיכות המלאכה ובתיקונה, והן אמת דשיעבודי הפועל מקפידים כל כוחו וכל זמנו כפי שנתבאר בה"ז ברמב"ם אבל בזה ל"ש דין גזל אלא כשאינו עוסק בכל זמנו ובכל כוחו, אבל מה שגרם לעצמו לגרע מכוחו ע"י מה שעשה לפני המלאכה או ע"י מעשה שבשלילה שהרעיה א"ע, כל שעדיין הוא ראוי למלאכה ונעשית מלאכה מתוקנת על ידו אין בו משום גזל, אבל לפי האדה"ז מה שנאסר הפועל הוא לגרוע משיעבודו לבעה"ב וכיון ששעבודו הוא לעשות מלאכה בכל כוחו הרי כל פעולה שיש בה כדי לגרוע משעבוד זה, ואף שעשוה למפרע אסורה משום גזל מלאכתו של בעה"ב.

וההסברה בזה אפשר"ל דכהנ"ל נעוץ מחלוקתם בפירוש המשנה בפ"ז דדמאי משנה ג' דתנן התם 'פועל שאינו מאמין לבעה"ב נוטל גרוגרת אחת ואומר זו ותשע הבאות אחרי' עשויות מעשר על תשעים שאני אוכל וכו' וחושב גרוגרת אחת, רשב"ג אמר לא יחשוב מפני שהוא ממעט מלאכתו של בעה"ב, יעו"ש. וז"ל הרע"ב לא יחשוך - ויקנה גרוגרת אחת ויאכל שאם לא יאכל מרעיב עצמו וממעט מסעודתו ונמצא ממעיט בכך מלאכתו של בעה"ב, וכלשוך הזה הוא פירוש הר"ש והרא"ש שם, אולם הרמב"ם שם בפירוש המשניות לא פל' כן ופירש מלאכת בעה"ב - מכורן לממון בעה"ב מלשוך 'לרגל המלאכה' והכוונה שאסורה לו הגרוגרת מפני גזל ממון בעה"ב שאומר שכבר עישר, ועי"ש במלאכת שלמה למשניות שם, שהעתיק את דברי החכם הרא"א שכתב שהרמב"ם דחק לפרש כן מפני שהוקשה לו פירוש הר"ש והרא"ש 'דלא יתכן לומר שאם ימנע אדם עצמו מלאכול גרוגרת אחת אחר שאכל צ"ט יחליש כוחו' ונראה דאכן באמת לא מסתברא למימר שאם אכל צ"ט גרוגרות ולא ק' גרוגרות שבשביל גרוגרת אחת יחליש כוחו שלא יוכל לעשות מלאכה, ברם כ"ז אם נדון אם יחלש כוחו באופן ששוב אינו ראוי לעשות מלאכה (דזה בוודאי לא מסתברא וכנ"ל).

אבל אם נדון ביחס לכל כוחו של הפועל מסתברא טפי דמכיון שכל כוחו מתבטא ונאמד באכילת ק' גרוגרות ולא אחד פחות, הרי באותו היחס שנגרע מכדי צורך במזונותיו יגרע מ"כל כוחו" אף שאינו מעונה לגמרי, וזהו שנתחדש במשנה שכל גרעון כלשהו ב"כל כוחו" של הפועל אסור משום גזל (ומבטל) מלאכתו של בעה"ב, וא"כ לפי"ז נמצא דמשנה ערוכה היא דשורש הדין של מבטל מלאכתו של בעה"ב הוא בשעבוד פועל לעבוד בכל כוחו וכל הגורע מכל כוחו ה"ה מבטל מלאכת בעה"ב, ועל משנה זו כ' בירושלמי שם "לא יעשה בשל עצמו בלילה וישכיר עצמו ביום ולא ירעיב עצמו ולא יסגף עצמו מפני שממעט מלאכתו של בעה"ב", וא"כ מבוארים הדברים כפי שנתבארו בשולחנו של אדה"ז דדינא דלא יעשה מלאכה ולא ירעיב עצמו אמור אף הוא

באופן שיגרע מכל כוחו אף שעדיין הוא ראוי לעשות מלאכה, וכדינא דמתני' דמחסר גרוגרת אחת ממאה, שכל שיוגרע מכל כוחו שהוא תוקף שעבודי הפועל חשיב מבטל מלאכת בעה"ב.

ואכן לפי"ז דעת אדה"ז בשולחנו שנוי כפי רוב המפרשים כמשנתנו. אבל הרמב"ם הרי לא ס"ל הכי ופירשה בענין אחר כפי שנתב"ל (ובאמת לשיטתו צ"ע שייכות דברי הירושלמי למתני' ועיי"ש במלאכת שלמה וצ"ל דאגב דנתבאר כאן עניני גזל ממון בעה"ב ע"י הנהגת פועל נשנו עוד דינים בזה) ולפירושו לא אשכחנא איסור במיעוט כוחו של הפועל, ומה שאמרו בירושלמי שם ובתוספתא שלא יעשה מלאכתו ערבית ולא ירעיב א"ע פירשה הרמב"ם דוקא בגוונא שאינו ראוי למלאכה ונמצא גזלן בגוף המלאכה והממון (וזהו דנקט לה בירושלמי אגב דינא דמתני' בגזילת ממון בעה"ב, משא"כ להר"ש והרא"ש שדינא דמתני' והירושלמי לא קמיירי בגזל ממון אלא במיעוט וביטול מלאכתו שנשתעבד לה) ואינו ענין לחיוב כל כוחו וכפשנתב"ל.

וכד דייקת שפיר תיחזי שהרמב"ם נקט לישנא "גזל מלאכתו של בעה"ב", ובשו"ע אדה"ז נקט כלישנא דמתני' מבטל מלאכתו של בעה"ב, וא"כ הכל אתי שפיר ובדיוק.

(ואמנם יעויין בהנסמן לציונים בשו"ע אדה"ז הנה הביא מקורו מירושלמי פ"ז דדמאי אבל קצ"ע אמאי לא הביא בפירוש את שיטות הרא"ש והר"ש שם). ואכמ"ל.

יוסף יצחק כ"ץ
- תות"ל 885 -

ג. בלקו"ש חלק ה' פ' ויצא בההוראה שמביא מפירש"י שיעקב התחתן עם ב' אחיות, מכיון שא"א לותר על טובת הזולת ודבר עיקרי, בשביל הידור שלו.

וכן בהמובא במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א הנדפס בקובץ יגדיל תורה (ירושלים גליון) פתגם כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ ש"צוליב מיינעם א הידור קען איך ניט אויף יענעמ'ס אן עיקר".

יש להעיר שכן נפסק להלכה במגן אברהם הל' חנוכה סתרע"ו סק"א: שמי שיש לו כדי להדליק באופן דמהדרין (או מהדרין מן המהדרין) ולחבירו אין שמן וכו' אפי' להדליק "נר איש וביתו", צריך לוותר על ההידור שלו ושחבירו ידליק עכ"פ המוכרח. יעוי"ש.

הרב חיים רפופורט
- ברקלין נ.י. -

ר מ ב " ס

ד. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ד: "ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו...". ומקורו ציינו הנו"כ (בכס"מ ובספר "מראי מקומות" על הרמב"ם) מסנהדרין (יח, ב) אין מושיבין מלך בסנהדרין וכו' דכתיב לא תענה על ריב לא תענה על רב (אינך רשאי לסתור את דברי מופלא שבדיינין, ואי אמר מלך חובה תו לא מצי אינך למחזי לי זכותא. רש"י).

אמנם עפ"י שיטת הרמב"ם זה לא עולה יפה, כי הרמב"ם שם (פ"י ה"ו) כותב: "אין מתחילין בדיני נפשות מן הגדול שמה יסמכו השאר על דעתו ולא יראו עצמן כדאין לחלוק עליו אלא יאמר כל אחד וכו'", ובגמ' סנהדרין (לו, א) לומדים את זה "אמר קרא לא תענה על ריב לא תענה על רב", וסובר הרמב"ם דלאו למימרא דאסור לענות דאדרבא אסור לשתוק, ראה שם בלח"מ (ובאנציקלופדי' תלמודית כרך ז' ערך דיני נפשות אות ג' בארוכה פלוגתת הראשונים בזה ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל מש"כ רדב"ז כזה), ולפי"ז גבי מלך שהרמב"ם כותב אסור לחלוק עליו" לא יכול להיות שמקורו עפ"י הדרש לא תענה על ריב, כי אז אינו אסור לחלוק עליו.

ולכאורה יש למצוא מקור לדברי הרמב"ם בקרית ספר להמב"ט, שכותב: "אין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור למרות את דבריו כדכתיב (יהושע א, יח) כל אשר ימרה את פיך וגו' (יומת)", וראה גם בערוך השלחן לחו"מ (סי' א סכ"ו): "אין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין מפני שאסור לחלק עליו ולמרות את דברו דכל הממרה פי מלך הוה מורד במלכות וחייב מיתה וא"כ אם יגיד המלך דעתו שוב אין משא ומתן בדין", והלכה זו פסק הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ג ה"ח): "כל המורד במלך ישראל... אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך... חייב מיתה... שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך", וגם לשון הרמב"ם כאן משמע כדבריהם שכותב, שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו" דמשמע שזה מדין מלך.

אמנם יל"ע אם אפשר לדמות זה להלכה הנ"ל ד"כל אשר ימרה את פיך", כי המלך כשיושב בסנהדרין ומשמיע דעתו - דעת המלך, והוא משמיע מה שלפי דעתו דין תורה וא"כ אין זה דומה ל"גזר על אחד משאר העם שילך למקום ולא הלך" דשם זה ציווי המלך.

ואולי מקור דברי הרמב"ם "שאסור לחלוק עליו" הוא מדין מדין מורא המלך ש"משימין לו אימה ויראה בלב כל אדם שנאמר

שום תשים שתהא אימתו עליך" (רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"א),
וע"ד מורא האב שבן לא יסתור את דברי אביו (רמב"ם הל'
ממרים פ"ו ה"ג, ובטושו"ע יו"ד ס"א ר"מ).

(ולהעיר שהמהרש"א בדף לו, א כותב שרש"י סובר כשיטת
הראשונים שמתר לחלוק על דברי ראש הסנהדרין יעו"ש,
ולכאורה צ"ע מרש"י הנ"ל בדף יח, ב שכותב: "אינך רשאי
לסתור את דברי מופלא שבדינין").

* * *

רמב"ם שם ה"ה: "מלכי בית דוד... דנים אותם אם יש
עליהן דין", (ובהל' מלכים פ"ג ה"ז מזכיר הרמב"ם "כבר
ביארנו" והכוונה לכאן), ויל"ע אם בכלל זה גם מצות "הוכח
תוכיח" המבואר ברמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ז): "הרואה את
חברו שחטא, או שהוא הולך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו
למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים", אם גם
מצוה זו נוהג כלפי מלך, ושורש הספק עפ"י המבואר בפירוש
הריב"ן עמ"ס פסחים - נדמ"ח מכת"י בתשד"מ, בתוד: פירושי
מסכת פסחים וסוכה - (נו, א) ששה דברים עשה חזקי' המלך
וכו' ועל שלשה לא הודו לו, וכותב הריב"ן (בד"ה כותת)
"גב מלך לא שייך למיתני מיחו (כלישנא דמתני' שם (נה, ב)
ששה דברים עשו אנשי יריחו על שלשה מיחו בידם) אלא לא
הודו לו", ולכאורה כוונתו כנ"ל דלגב"י מלך לא שייך למחות,
ויל"ע.

* * *

בספר "מראי מקומות לספר משנה תורה" (קה"ת תשמ"ה)
עמ' א' בשוה"ג נדפס הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ד התחלת
חיבורו של הרמב"ם בפסוק "בשם ה' אל עולם", (וראה שיחת
ש"פ תבוא הנדפס שם עמ' 1x), וז"ל: "כ"ה בכת"י תימן ועוד,
ולפי כת"י אלה, כן פתח הרמב"ם כל ספר מספרי היד (בכת"י
תימן - חוץ מספר מדע!)... עכ"ל (ההדגשה שלי).

ויל"ל ביאור הדבר כי שם ממש לפני"ז אחרי שהוא מפרט
תוכן י"ד ספרי משנה תורה הוא כותב: "ועתה אתחיל לבאר...
על סדר ההלכות בעזרת שדי ב"ה" ויל"ל שזה עד הפסוק בשם ה'
ומשום זה אינו צריך לכתוב גם בשם ה'.

ברוך אכערלנדר

- תת"ל 770 -

ה. הערות ומ"מ בשיעורי רמב"ם (ג"פ ליום) דיום ו' עש"ק ש"ק ויום א' ויקרא ה'תשמ"ה. [בציונים לפיהמ"ש השתמשתי במהדורת קאפח ומספרי המשניות והגירסאות ע"פ מהדורא זו.]
הל' סנהדרין פכ"ו ה"ו: "ורצו בי"ד למחול על כבודו כו' הרשות בידם"; ראה קידושין לב, ב שנשיא (עאכו"כ דין) שמחל על כבודו כבודו מחול.

פכ"ו ה"ו: "אינו יכול למחול על קללתו כו' מלקין את המקלל"; שבועות לו, א בנוגע למקלל את עצמו (שבדאי מחל) ועאכו"כ כאן. (ראה אור שמח).

פכ"ו ה"ז: "כל הדין בדיני עכו"ם ובערכאות שלהם וכו'"; ראה מדרש תנחומא משפטים אות ג' הובא גם ברש"י עה"פ שם.

שם: "לפניהם - ולא לפני הדיוטות": גיטין פח, ב.

שם: "אם לא רצה לבוא נוטל רשות מכית דין ומציל בדיני עכו"ם מיד בעל דינו": כ"כ בחשובות רב פלטי גאון הובא ברא"ש ב"ק פ"ח סי"ז מיוסד על מ"ש בגמרא שם צב, ב "קראת חברך ולא ענך דחה קיר גדול והשלך עליו, (והובאו) דבריו גם בהגהות מיימוניות. ויש להביא סמוכין לזה גם מגיטין מד, א שבאין ברירה "כותב ומעלה בערכאות שלהם" ופירש"י שם "אע"פ שחשיבות הוא להם" - שזהו יסוד האיסור דכאן ג"כ וכמבואר במדרש ורש"י משפטים שם.

שיעור דיום השבת.

הל' עדות פ"ב ה"ה: "אמר עד אחד בשתי שעות ביום והשני אומר בשלש שעות הרי עדותם קימת": ראה בפיהמ"ש סנהדרין פ"ה ה"ג שהכונה לשעות זמניות.

שם: "אבל אם אמר האחד בג' שעות והשני אומר בחמש עדותם בטלה", ע"כ. - דלא כר"י שם (וראה תו"ט ותפא"י על המשניות שם למה בפ"א מהל' חמץ ומצה פוסק כר"י).

פ"ב ה"ב: בנוסף להמצויין בס' מ"מ (ושם טה"ד - מ"ג) "(במשנה) "כי אי"ז במשנה אלא בכרייתא). יש לציין סנהדרין ל, ב.

שם ה"ה: "אמר האחד בשלשה והשני אומר בחמשה עדותם בטלה", מקורו בסנהדרין מא, ב. (ומה שנדפס בס' מ"מ "סנהדרין מ, א (במשנה) "טה"ד הוא, והוא מקור לקטע שלאח"ז בהלכה זו "אמר עד אחד וכו'").

פ"ג ה"ב: "ואין צריך לומר במלקות ובגלות": כאן סומך הרמב"ם אמ"ש לפני"ז (כידוע בכללי הרמב"ם) הל' סנהדרין פ"א ה"ד "ושם פט"ז ה"א וה"ד שמלקות וגלות שוים

לדינני נפשות בנוגע לדינים אלו ולכן "אצ"ל" בהם שצריכים לכוין כו'.

הלכות עדות פ"ג ה"ד: "אבל מד"ס שחותכין דינני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי".

יעויין ביאור הגר"א חו"מ סכ"ח סקנ"ו דהרמב"ם למד דין זה מהא דאמרינן בגיטין לו, א שתקנו רבנן עדי חתימה בגיטין "מפני תיקון העולם, דזימנין דמייתי סהדי או דאזלי למדינת הים" ע"כ. ומזה למד הרמב"ם לכל השטרות שמוציאין ממון ע"פ עדות שבשטר אע"פ שמתו העדים.

הערות ומ"מ בשיעור דיום א' פ' ויקרא ה'תשמ"ה (להלומדים ג"פ בכ"י, ולהעיר על הקשר של הל' עדות (שחל - רובו ככולו - בהשגח"פ בפ' ויקרא בש.ז.). לפ' ויקרא ששם (קאפ, ה פסוק א) נתבאר המ"ע "להעיד לבית דין למי שיש לו עדות" (לשון הרמב"ם בהכותרת להל' עדות)).

א. רמב"ם הל' עדות פ"ה ה"ג: "וכל מקום שעד אחד מועיל - אשה ופסול כמו כן מעידים חוץ מעד אחד של שבועה שאין מחייבין שבועה - אלא בעדות כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו". עכ"ל.

והכס"מ לא הראה מקור ברור לדין זה, והאחרונים פלפלו בזה. ובס' מ"מ לא הובא שום מקור לחידוש זה של הרמב"ם. וראיתי בס' עדות ליעקב (להר"י ריינס, מוסד הרב קוק ירושלים ה'תשי"א). כו"כ ראיות ומקורות לדעת הרמב"ם בזה (ראה שם (ס"ד) בע' לא ואילך, שם (סל"ב) ע' שע ואילך ושם (סל"ב) ע' שע"ח ושע"ט). ומביא מהם. (בתוספת ביאור) כירושלמי סוטה פ"א ה"א (בנוגע להשקאת סוטה) מיבעי' "עד א' מהו שישקה", ופשיט "מה אם פיו שאינו זוקקו לשבועת ממון הרי הוא משקה עד אחד שהוא זוקקו לשבועת ממון לא כל שכן" ושוב מיבעי' לי' כירושלמי שם "קרוב מהו שישקה" ופשיט "מי קרוב מבעלה" (וראה שם בפני משה וקרבו העדה) ומכאן מוכח להדיא כדעת הרמב"ם בקרוב (או פסול) אינו מחייב שבועה כמו עד אחד כשר, דאלה"כ למה מיבעי' לי' לירושלמי אם משקים ע"פ קרוב, הא כבר נפשט שמי שזוקקו לשבועה משקים על פיו, ולמה הוצרך להוכחה חדשה, וע"כ כמו"ש הרמב"ם. והוא ראוי ברורה. עוד הביא ראוי מתו"כ פ' ויקרא דיבורא דחטאת פ"ז וז"ל:

"יכול אע"פ שאינו מכחיש ת"ל או הודע אליו והביא,

מביא את שאמרו לו שנים שכן מחייבין אותו מיתה מנין אפילו אמר לו עד אחד מביא את שאמר לו עד אחד שכן מחייבו

שבועה, מניין אפילו אמרו לו שנים קרובים, מביא את שאמרו לו כשירים שכן כשרים במקום אחד, מניין אפי' אמרה לו אשה אפילו אמרה לו שפחה תלמוד לומר וכו' עכ"ל. מוכח דקרוב או פסול אינם מחייבים שבועה כע"א כשר, דאלה"כ "יביא" קרובים ואשה ושפחה מאותה סברא ש"מביא" ע"א. וד"ל.

(ועיין בס' הנ"ל במקומות הנ"ל עוד ראיות ומקורות).

ובחשובת רעק"א סקע"ט הביא מ"ש חתנו רא"י לדברי הרמב"ם ואח"כ כתב הוא מקור מדין (מכות ה, ב. במשנה) (דאפי' בשלשה עדים) נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדות כולן בטילה ומשמע דבטל לגמרי ואין כאן אפי' חיוב שבועה וגם אם הקרוב או פסול מחייב שבועה ויש שם עדות עליהם לחייב שבועה י"ל דא"א לבטל עדות השנים הכשירים מצד זה. ויתקיים עדותם גם לענין ממון, ועוד דאם הי' מחייב שבועה י"ל דלא היו הב"ד מניחין אותו לישיבע מאחר דיש שנים עדים כשירים מעידים שחייב ממון כי תיכף כשישבע יעידו השנים שנשבע לשקר וכו' (עיין שם) שמכ"ז מוכח דקרוב או פסול אינו מחייב שבועה. (ומ"ש הרע"א די"ל דבי"ד לא יקבלו שבועה שיודעים שאחרי' מיד יעידו עדים ששקר נשבע, יש להביא רא"י ממ"ש הרמב"ם לפני"ז בהל' סנהדרין פכ"ד ה"א "שאם הדיין יש לו טעמים לחשוב שמישהו חשוד לישיבע לשקר, מונעו מלישיבע וכו' וכ"ש (בנידו"ד).

ולפני"ז י"ל דהרמב"ם בעצמו רמז מקורו (דקא"פ אינו מחייב שבועה) מהך דינא דנמצא א' מהן קא"פ וכו' - בזה שכלל שני דינים אלו (דקא"פ אינו מחייב שבועה, ונמצא א' מהן וכו') בהלכה אחד (כ"ה כספרים שלפנינו) דלכאורה הם ב' דינים נפרדים (וידוע הדיוק בחלוקת ההלכות שברמב"ם) אלא להביא מקור וסמך לדין הראשון שבהלכה זו.

וראה עוד מקורות לדברי הרמב"ם בזה בציוני מהר"ן, ובקריית מלך (להגר"ח קניבסקי שי').

ב. הל' עדות פ"ה ה"ד: "כד"א בזמן שנתכוננו כולם להעיד וכו'"; ראה פהימ"ש מכות פ"א מ"ח, ובהערת הרב קאפח שם.

ג. הל' עדות פ"א ה"ב: "שנאמר ודרשת וחקרת": מקור הך דרשה הוא בסנהדרין מ, א ושם הובא המשך הפסוק דמיני' ילפינן שבע החקירות. וברדב"ז פירש כפירש"י סנהדרין שם - ד"ה ושאלת איך ילפינן שבע חקירות מפסוק זה, אבל עיין בפיהמ"ש להרמב"ם סנהדרין פ"ה מ"א שמפרש באופן אחר עי"ש.

הרב חיים רפופורט
- ברוקלין נ.י. -

ש ל ח ו ת

ו. בשיחת ש"פ כי תשא ש.ז. הוקשה בפרש"י עה"פ "ויקרא בשם ה'" (לד, ה) - שמפרש "מתרגמינן, וקרא בשמא דה'" - מה מוסיף רש"י בתרגום זה, דלכאורה אינו מוסיף כלום כ"א מתרגם תיבות אלו בתרגום מילולי?! (עי"ש באריכות).

והביאור בזה (הוגה) שכתיבות אלו ("וקרא בשמא דה'") שמעתיק רש"י מהתרגום (שבהם כל התוכן) משמע דקאי על הקב"ה, שהרי "משה" - מאן דכר שמי! (וליתר ביאור - עי"ש). וממשיך ומבאר - טעם הדבר שרש"י מוכרח לפרש בפש"מ שהשם הוא הקורא - יש לומר:

בפסוקים שלפנ"ז (ל, יח); נאמר: "אני אעביר גו' וקראתי בשם ה' לפניך, וא"כ פשוט ומוכן שמי"ש כאן "ויקרא בשם ה'" - קאי על הקב"ה (ושה' הוא הקורא).

אמנם עפ"ז מתעוררת שאלה לאידך גיסא, למה צריך רש"י להביא הוכחה מהתרגום, כשישנה הוכחה מפשטות הכתובים (דלפנ"ז, כנ"ל) "אני אעביר גו' וקראתי בשם ה'"?

ומבאר בזה, שפ"י זה ש"ויקרא" קאי על הקב"ה (כמו "וקראתי" שלפנ"ז) אינו מוכן כ"כ, דא"כ התיבות "ויקרא בשם ה'" - מיותרות, משא"כ אם נאמר דקאי על משה, מוכן, דאז נוסף עוד ענין, ע"כ.

וצ"ב במה שאומר שתיבות "ויקרא בשם ה'" - מיותרות, דהרי כך הוא בפשטות הכתובים, דלפנ"ז ("וקראתי") אמר (הקב"ה) מה שיעשה, ואח"כ - מכפיל הכתוב ומספר - מה שעשה (בכותבו "ויקרא"), וכ"ה הסדר - עפ"י רוב - בתורה. ואדרבה - מש"כ שאם נאמר שקאי על משה, מוכן - אינו מוכן דהרי לפני"ז כתב שהשם הוא הקורא, ואיך יוסיף ענין חדש כאן שמשה הוא הקורא, (וכן קשה למפרשים שפירשו שמשה הוא הקורא, כנ"ל).

מנחם מענדל ליבעראו
- תלמיד בישיבה -

ז. בהתוועדות ש"פ תשא ש.ז. (הנחה בלח"ק סעיף כה) הק' כמה קושיות על פרש"י על פסוק ויקרא בשם ה' "מתרגמינן וקרא בשמא דה'" והקושי' הג' היא בזה"ל: "וקושי' הכי גדולה - "קלאץ קושיא": כדי לבאר את כוונת הכתוב "ויקרא בשם ה'", אם הקורא הוא ה' או משה - אין צורך באריכות הדברים, אלא מספיק להוסיף תיבה אחת בלבד: "ויקרא" - משה,

ותו לא מידי, וא"כ, לשם מה צריך רש"י להביא את דברי התרגום "מתרגמינן וקרא בשמא דה", וכו' עייש"ב.

ולכאורה ה"ל אפ"ל בפשטות שרש"י רוצה להביא ראי' לביאורו (שמשה ה"ל הקורא) מן התרגום וע"ד שכתב לקמן (סמ"ד).

(ב) שם סמ"א ואילך מבאר את הרש"י שרוצה להביא ראי' שה' הוא הקורא, ולכן מביא ראי' מהתרגום שכן דרך התרגום לפרש ומכיון שלא פירש כלום מוכח שה' הוא הקורא. עייש"ב.

ולכאורה צ"ע: הרי לכאורה אין הכוונה שהתרגום ה"ל צריך להוסיף (אילו ה"ל סובר שמשה ה"ל הקורא) את התיבה "(ויקרא) משה" שכן דרכו של התרגום לתרגם ולא להוסיף כ"א שמכיון שבתרגום לא צירף א.ז. ללפנ"ז, או ללאח"ז, מזה מוכח שהכוונה לה'.

שוב ראיתי שבמשיחת ש"פ תשא ס"ב (מוגה מכ"ק אדמו"ר שליט"א) השמיטו תיבות אלה. ועי' גם סוף סעיף ג. ודו"ק.

וגם זה אינו מובן שכן דער תרגום איז אויסגעשטעלט דעם זעלבען וועג כהכתוב וגם בתרגום הנך יכול לפרש שזה נמשך לתיבות שלפניהם "ויתיצב עמו שם" או לתיבות שלאחריהם "ויעבור ה'" (גם צריך להבין שהרי אפילו אם הם נמשכים לתיבות שלפניהם עדיין אפשר לפרש "ויקרא" - ה'. שכן ויתיצב הכוונה על ה') וצ"ע.

ועוד צריך להבין מהו ההכרח מהתרגום על תיבת כנו שענינו של התרגום הוא (גם לפרש את תוכן התיבות - הרי גם אם כוונתו רק לתרגם מ"מ ע"כ כל מתרגם הוא מפרש וכמו שהבאתי בגליון העבר ממצנפת שכיון שתרגום של מצנפת תרגם רס"ג על בגד שיש לו צורה כזו וכזו מובן שכך הוא מפרש את המלה מצנפת ואף שדרכו של רס"ג הוא גם לפרש את הכתוב ולא רק לתרגם מ"מ אפ"ל אילו ה"ל כוונתו רק לתרגם. מ"מ בע"כ ה"ל מפרש וז"פ. וצ"ע.

(ג) שם סעיף מג מבאר שההכרח שלרש"י בפשט"מ לפרש ש"ויקרא" - ה'. הוא מהפסוק שלפנ"ז "וקראתי בשם ה'".

ובסעיף מד כתב שלפ"ז מתעוררת קושי' לאידך גיסא, לשם מה צריך רש"י להביא הוכחה וראי' מהתרגום כאשר ישנה הוכחה מפשטות הכתובים שמפורש לפנ"ז "אני אעביר וגו' וקראתי בשם ה'!"

והביאור כזה פירוש הנ"ל ד"ויקרא" קאי על הקב"ה, כמו "וקראתי בשם ה'" דלעיל מיני' - אינו מחזור לגמרי

(יש בו, ניט גלאטיקייט) דא"כ התיבות "ויקרא בשם ה'" - מיותרות! ע"כ.

ולכאורה כוונתו שהם מיותרות מכיון שכבר כתוב בכמה פסוקים לפני"ז ואינו מובן שכן שם כתוב שכך יעשה וכאן כתוב שכך עשה (והלא כל פ' ויקהל הוא זה שבצלאל עשה מה שהקב"ה אמר למשה שיעשה).

וממשיך שמפני הקושי הנ"ל מביא רש"י תנא דמסייע לו "מתרגמינן וקרא בשם ה'" וגם התרגום מפרש ש"ויקרא בשם ה'" קאי על הקב"ה כנ"ל, ופשוט שרש"י אינו יכול לכתוב בפירושו "ויקרא - ה'" ותו לא מידי, כי מנ"ל להכריח כן?! ובפרט שעפי"ז מיותרות תיבות אלו! ולכן מוכרח להביא תנא דמסייע לי' - מפ' התרגום. ע"כ.

ולכאורה אינו מובן קודם כל מ"ש "מנ"ל להכריח כן" שכבר כתב לעיל שהוא מ"ש "ויקראתי בשם ה'" שנית כל עכ"פ הו"ל לכתוב "ויקרא - ה'" כ(דמתרגמינן וקרא בשם ה') " גם צריך עיון למה לא הביא הראי' מ"ויקראתי בשם ה'" עכ"פ בנוסף להראי' מהתרגום, וצ"ע. (אבל מה שהעתיק שם (ויקרא) בשם ה'" אע"פ שלא א.ז. בא לפרש ולא מזה ההכרח שלו לק"מ מכיון שהוצרך להעתיק בתרגום גם התיבות "כשמה דה'" וז"פ). ומה שמיאן כ"ק אדמו"ר שליט"א לפרש שמזה שכתב התרגום "ויקרא" ולא "וצלי" מוכח דקאי על הקב"ה (וכמו שכתב בתורה שלימה יעויי"ש"ב) י"ל משום דמנ"ל להבין חמש למקרא החילוק בזה.

יוסף יצחק קעלער
- תלמיד כישיבה -

ז. כפי שהוא בזכרוני נשאלה שאלה בשיחת פורים דהאי שתא בענין מה שאומר בשו"ע אדה"ז סי' תר"ט בענין שואלין ודורשין שלשים יום קודם החג ואומר ע"ז בשו"ע שזהו מפורים, והיתה השאלה כי פורים הוא ב"י"ד וא"כ הוא יותר משלשים יום, והי' התירוץ ע"ז (כפי שהוא בזכרוני) מפני שבערב פסח ג"כ הלכות.

ולא הבנתי דהלא חודש אדר הוא כ"ט יום ויכול להיות אדר מלא אבל אעפ"כ, מהי הקושי' מה שמתחילים מפורים, וגם התירוץ לא מובן לי כי הלא גם בענין סוכות הוא אומר שצריכין להתחיל מ"י"ד אלול והלא שם אין הטעם דדינים מיוחדים בערב סוכות, (ואין יכולים לבאר מפני בנין הסוכה וכו' שצ"ל קודם סוכות ולכה"פ בערב סוכות, כי הלא זהו כל הטעם מה שצריכים ל' יום הוא מפני ההכנות כמו שאומר שם, משא"כ בערב פסח שיש מצות מיוחדות ששיכות לערב פסח גופא

ולא רק מצד הכנות לפסח). ועיין בשיחת ש"פ תזריע תשד"מ.
ויכול להיות שהשאלה היתה באופן אחר.

הרב פנחס קארץ
- משפיע בישיבה -

ח. בשיחת ש"פ כי תשא אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א דבפורים מודגש הענין דמסירת נפש, כלשון אדה"ז בתו"א "כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו, ומסרו נפשם על אחדותו ית"', ועד כדי כך גדול החידוש שבדבר, שענין זה הי' אפילו אצל "טף" ("מנער ועד זקן טף ונשים"), אף שאינם חייבים במס"נ כמו שאינם חייבים בשאר מצוות התורה (ראה הנחה בלה"ק ס"ו).

ויש להעיר במ"ש הרמב"ם: (הל' יסודי התורה רפ"ה) כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתו בתוך בני ישראל, וכתב ע"ז בנימוקי מהר"א"י שם (נדפס בסוף ספר זמנים) וז"ל: כל בית ישראל פי' אפילו קטנים, כדמשמע במדרש איכה גבי מעשה דאשה ושבעה בני' גבי הקטן שבכלם שמסר אי'ע לקה"ש כו' ועי' בהגמ"י פ"ה מהל' ברכות בשם ר"ת דונקדשתי בתוך בני' אפילו קטנים במשמע כו' עכ"ל. ויש להוסיף דראי' זו היא יותר חזקה לפי שיטת הרמב"ם שכתב בהל' ד', דכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבו: הרי זה מתחייב בנפשו, ואי נימא דקטנים פטורים ממצות זו, איך נתנה היא הוראות לקטנים שימסרו נפשם.

ועי' גם בס' דברי אפרים (קונטרס מעמק הבכא שאלה ה') שמביא בשם הגר"א"צ פראמער ז"ל מהך דחולין מז, ב, ר' נתן אומר פעם אחת הלכתי לכרכי היים כו' ראיתיו הי' אדום אמרת לה בתי המתניני לו, עד שיבלע דמו (ואח"כ תמול בנה), ופירש"י שם המתניני לו, דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ חוץ מעכו"ם וג"ע ושפיכות דמים, עיי"ש. מבואר בזה דבנוגע להג' עבירות גם בקטן אמרינן יהרג ולא יעבור. ועי' גם בשו"ת אמרי כהן סי' ל"ד, ובשו"ת אור דוד סי' כ"ח.

מיהו נראה דאין ראי' להיפוך, מהמבואר בהשיחה, כי בהשיחה איירי לענין תחיוב, היינו דסו"ס לא הטילה התורה שום חיובים על הקטן, ובמילא לא שייך לומר שהוא מחוייב למסור נפשו, אבל מ"מ אפ"ל דלפועל כן הוא רצון ה', דגם קטן ימסור נפשו, ואינו דומה להאופנים דאמרה התורה דיעבור ואל יהרג, דשם הרצון הוא (לשיטת הרמב"ם) שלא ימסור נפשו משא"כ בקטן. ועי' בס' עבודת המלך בהל' יסוה"ו שם שכתב ג"כ דאף דלא שייך לומר דהו' מצווין, אבל מ"מ בכלל קידוש השם איתניהו, ועובדא דאשה ושבעה בני' תוכיח,

עיי"ש. ועד"ז כתב בדרכי תשובה יו"ד סי' קנ"ז ס"ק כ"ה.
 דמביא דגם בקטן שייך הדין דיהרג ולא יעבור, ומשיאין לו
 עצה שיהרג ולא יעבור, דאעפ"י דליתא בעשה דקדה"ש אפ"ה הדין
 הוא שיהרג ולא יעבור, עיי"ש, ועי' גם בס' שבט מיהודא
 ע' תפ"ג.

מיהו ראה בס' אלה המצות לר' משה חגיז (מצוה רצ"ו)
 שכתב דאנשים ונשים וטף מחויבים למסור נפשם על קדוש השם.
 וראה הערות וביאורים גליון פ' סי' ב'.

* * *

(ב) בהתוועדות הובא דברי הרמב"ם (הל' סנהדרין רפ"ט)
 ד"סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב,
 הרי זה פטור" והמהר"ץ חיות (סנהדרין יז, א) מבאר הטעם
 דכיון דבי"ד זה ראו מיד לחובה ולא נודע להם שום זכות על
 צד היותר רחוק, א"כ מוכח דבי"ד זה אין בקיאים, ואין דינם
 דין, או דהחליטו המשפט במהירות בלי עיון ובלי ביקור
 ובחינה היטב. והוקשה ע"ז דאיך שייך לומר כן על סנהדרין
 גדולה? ועוד יותר, לפני שישבו לדון בדין זה, סומכין
 עליהם בדיני נפשות כו' וגם אחרי כן יהי' כן, וא"כ איך
 אפ"ל דלא התבוננו היטב בדין זה? ולכן נתבאר עוד ב' טעמים
 דזהו ע"ד דמצינו בעדים זוממין דנענשים רק כאשר זמם ולא
 כאשר עשה וביאר הכס"מ דכיון דחטאם גדול כ"כ עד שהכשילו
 גם הבי"ד להרוג, אין העונש מיתה מספיק לכפר להם, ועד"ז
 כאן כיון דכל הבי"ד לא מצאו עליו זכות כלל, במילא אין
 העונש מספיק לכפר לו. (ויש להעיר בזה גם מ"ש המהרש"א
 סנהדרין סג, ב, דמזרעך לא תתן למולך ולא כל זרעך,
 דהסמ"ג ביאר דע"י מיתת בי"ד מתכפרין המומתין, וזה עשה
 עבירה גדולה כ"כ שהעביר כל זרעו, שאין הקב"ה רוצה שיהי'
 לו כפרה, וממשיך המהרש"א דזהו גם הטעם דאין עונשין מן
 הדין, דכיון דחטא שרוצים ללמוד הוא חמור יותר, אולי אין
 העונש מועיל לו לכפרתו עיי"ש, ועי' לקח טוב כלל ב').
 וטעם הב' הוא משום דבאמת בכל ישראל יש לו צד טוב, ואפשר
 למצוא לו זכות, וכיון דהבי"ד אמרו כולם לחובה, נמצא דלא
 רצו את העצם והפנימיות שלו, כי נפל לדרגא תחתונה כ"כ
 שהטוב נתעלם לגמרי, ולכן אי אפשר לבי"ד לראות הטוב שלו,
 וכיון דכפועל אינם רואים את מציאותו האמיתית, לכן אי
 אפשר לדון אותו, ראה בהנחה בלה"ק סל"ד-ל"ז.

ויש להעיר במה דמצינו עוד כמה טעמים באחרונים בענין
 זה, טעם ד' כמ"ש המהר"ל בס' באר הגולה (באר השני) כי
 התורה הצריכה לעשות הלנת דין, מפני כי האדם הוא חמרי וכל

שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הברור, וכאשר ילין עמו הדין לא שייך לומר שהי' ממחר לפסוק קודם שראוי, ובי"ד שראו כולם לחובה, כאילו נפסק הדין, וכבר מסולקים הם מן הדין, וריון שהם מסולקים מן הדין אינו מחפש לו זכות כלל, ואין מעיינים בו עוד, וזה אין ראוי לאדם כי האדם הוא גשמי, ושכל שלו יש לו התלות בחומר וצריך לו עיון, וכאשר יש לחוש לשום דבר שאינו כמו שראוי, אין על בי"ד שלמטה לדון אותו, וידון אותו שופט הארץ כו' עכתו"ד, יעו"ש בארוכה.

טעם ה' מצינו בס' ברכת אהרן (להג"ר אהרן לעווין הי"ד) מאמר ט' שהאריך מאד בזה, ותו"ד דכשיתאסף קיבוץ מאנשים רבים ושונים לדון באיזה דבר, הוא רחוק המציאות מאד ששכלם יתכוונו לדיעה אחת, וכבר אמרו רז"ל כשם שאין פרצופיהן שוות כך אין דעותיהם שוות, ולכן אם יקרה לעתים רחוקות שכל הסנהדרין התאחדו לדיעה אחת יתעורר בלבנו החשד אולי האחדות הגמורה הזאת אינה טבעית, ורק מלאכית, ואיזו נטי' צפונה או נגיעה נסתרה שיש לסנהדרין במשפט הזה, הוא הסיבה לזה, כי לולי כן היתכן שבין כל הסנהדרין לא ימצא גם אחד שילמד לו זכות, עי"ש בארוכה.

טעם ו' מצינו בשו"ת אבן יקרה (ח"א חו"מ סי' כ' מובא בברכת אהרן שם), דכל דבר שאין בו ויכוח וחילוק דיעות לא נתברר יפה, כי ע"י הויכוח מתאמצים שני הצדדים לקיים דעתם וכל אחד מרבה בדרישה וחקירה לקיים דבריו, ועי"ז יתברר ויתלבן הדברים היטב ויצא האמת לאור ולכן אם הסנהדרין ראו כולם לחובה, ולא הי' בהם התנגדות הדיעות כלל, יש לחוש שלא נתברר המשפט יפה, ויצא משפט מעוכל לכן פוטרין את הנידון, עי"ש.

ואף דכמה טעמים הנ"ל דומים זל"ז, מ"מ הנקודות שונות, לטעם הא' שבהשיחה נמצא דאדרבה דאין העונש מועיל לו, לטעם הב' נמצא דכיון דע"כ יש לו צד טוב, נמצא דבי"ד אינם רואים האמיתית מציאותו, להמהר"ץ חיות נמצא דכיון דלא מצאו זכות ודאי אינם בקיאים בדין או דלא עיינו היטב, ולהמהר"ל נמצא משום דצריך הלנה והתבוננות, וכאן כבר מסולקים הם מהדין, ולהברכת אהרן נמצא דכיון דכולם כווננו לדבר אחד, אמרינן שיש להם איזה נטי' בדבר, ולהאבן יקרה נמצא דלא הי' כאן ויכוח, במילא אין הדין יכול להתברר ולהתלבן היטב.

ג) והנה בס' דבש לפי (להחיד"א) מערכת ח' אות כ"א כתב בשם הפוסקים דמתאמר אמרינן דאם פתחו כולם לחובה פוטרין אותו רק אם כולם מטעם אחד, אבל אם הם מטעמים חלוקים הו"ל

רוב לחיובא וחייב, עיי"ש (מובא בברכת אהרן שם), ולכאורה לפי הטעמים שבהשיחה צריך לומר דגם כשאומרים משום טעמים שונים צ"ל דפוטרין אותו, כיון דסו"ס כולם מחייבים אותו, במילא אין העונש מועיל לו, או דלפועל אין רואים אמיתית מציאותו, ועדי"ז לכאורה צ"ל לפי המהר"ץ חיות, דכיון דלפועל אין רואים בו שום זכות, מוכח דאינם בקיאים בו, ולפי המהר"ל אולי אפ"ל דכיון דאחרים אומרים טעמים אחרים, במילא אכתי שייך בזה יותר התבוננות כו' לברר אם טעמו הוא אמיתי, ובמילא שייך הלנה וחייב, וכן להברכת אהרן י"ל דכיון דכאו"א אומר מטעם אחר כו' מוכח דאין זה משום נטי' צפונה כו', ועדי"ז אולי אפ"ל ג"כ לפי האבן יקרה, דעכ"פ ה' ויכוחים לענין הטעמים כו', ובמילא נתברר ונתלבן יפה.

(ד) ועי' בס' מרגליות הים סנהדרין יז, א, (אות י"ט) שמביא לשון הרמב"ם "שפתחו כולם בד"נ לחובה", ולא כתב שדנו כולן לחובה, כדאייתא בגמ', מוכח מזה דאם בתחילה היו אלו שחזו לי' זכותא אלא דאחרי משא ומתן של הלכה כשעמדו למנין החליטו פה אחד לחובה ודאי בר קטלא הוא ולא פוטרין את הנידון, רק אם מיד כשפתחו הדיון ראו כולם לחובה בלי עדה מצלת אז פטור, ומביא דכ"כ הרשב"ץ בספרו מלחמת מצוה, דלא אמרו חז"ל דבי"ד שהסכימו כולם לחובה פטור חלילה שיאמרו ככה, ואם על פי הרוב הורגים, כ"ש עפ"י כולם, ואמרו רק שפתחו, כי הסנהדרין צריך לישא וליתן תחילה, דכיון דפתחו מיד לחובה גלו דעתם שחפצים להמיתו עיי"ש, ועי' גם בעינים למשפט סנהדרין שם שדייק כן בהרמב"ם, וכן במנחת חינוך (מצוה ע"ז אות ג'), ופ"י דפתחו היינו ביום ראשון עיי"ש. וכן דייק בשו"ת בית יצחק חאו"ח בסופו (מובא בבית אהרן שם). ויש לעיין אם זה מתאים לכל הטעמים הנ"ל.

(ה) ועי' בס' בית זבול ח"ג סי' מ"ז שחקר בזה לענין עדים זוממין, היינו דעדים העידו ואח"כ פתחו כולם לחובה ואח"כ הוזמו, אם העדים נענשים או לא, אם הפ"י דבכה"ג אין כאן גמר דין כלל, ובמילא לא שייך לענשם, כיון דלא ה"י גמר דין, או דהפ"י הוא דבאמת יש כאן גמר דין שהוא חייב, אלא דבפועל אין ממיתין אותו עיי"ש בארוכה, ולכאורה י"ל דאי נימא דהחסרון הוא משום דאין בזה בירור וליכוון והתבוננות כו', מסתבר דלכן אי"כ גמר דין כלל, אבל לפי טעם הא' שבהשיחה דאין שום חסרון בהפסק אלא דהעונש לא פועל עבורו, י"ל דיש בזה גמר דין, אלא דאין ממיתין אותו כי המיתה לא מספיק עבורו.

ועי' ג"כ בשו"ת תשובה מאהבה סי' קצ"ד (מובא בברכת אהרן שם בסופו) שחקר אם לענין גלות ג"כ אמרינן דסנהדרין שפתחו כולם לחובה פוטרים אותו, יעו"ש מה שהביא ראי' לזה, ולכאורה אפ"ל דלפי טעם הב' בהשיחה דודאי יש לו טוב כו' וע"כ דבי"ד אין רואים אמיתית מציאותו, הנה זה שייך רק לענין רציחה במזיד, אבל כאן דאיירי לענין שוגג בלבד, או אולי בזה לא שייך לומר דכיון דפתחו כולם לחובה, מוכח דאין רואים אמיתית מציאותו, כיון דהחובה הוא רק לענין שוגג.

(ו) ויש לעיין בטעם הא' שבהשיחה, דלכאורה בשלמא כשגילתה התורה דהעונש הוא בזמם, אפשר לומר דבעשה חטאו חמור יותר ובזה לא מועיל העונש (וכהנ"ל מהמהרש"א לענין אין עונשין מן הדין, דעל החמור לא גילתה התורה דהעונש מועיל לו) אבל כאן אפ"ל כשפתחו כולם לחובה, הרי סו"ס לא עבר יותר מעבירה זו דרציחה, אלא דכולם אומרים שבאמת עבר על איסור רציחה, וא"כ סו"ס על איסור רציחה גילתה התורה דעי"י מיתה מתכפר לו, ולמה נימא דכיון דכולם אומרים שרצח נעשה עונשו חמור יותר? ועוד דאיתא בסנהדרין עח, א, דאדם טרפה שהרג בפני בי"ד חייב (משא"כ שלא בפני בי"ד ה"ז עדות שאי אתה יכול להזימה) וכן פסק הרמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ט, יעו"ש, וכאן הרי ודאי רצח, והעונש מיתה מועיל לו, וא"כ למה נימא דכשפתחו כולם לחובה אין העונש מועיל לו. (ועי' טורי אבן ר"ה כו, א, ובבית זבול שם).

ועי' ג"כ במרגליות היס שם, ועוד, שהביאו פ"ל הראשונים דפוטרים אותו היינו דממיתין אותו מיד ואין מענין את דינו עד למחר עיי"ש, וכן הוא בתוס' הרא"ש סנהדרין שם.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

לפילוי נשמת

הרב אליעזר צבי ע"ה

בן הרב אברהם ברוך ואלטע פריידא ע"ה

סיקאצקי

נפטר כ"ף מנחם-אב השל"ב

והאשה החשובה מרת טרים ע"ה

בת ר' מרדכי אליעזר ודינא ע"ה

נמטרה כ"ד אלול השל"ג

נדפט ע"י בנם ובתם

ר' אברהם מרדכי גרשון שיחי' סיקאצקי

מאנטריאל קנדה

מרת אסתר טויבע ובעלה ר' הערשל ארסהור שיחי' וויסץ

ובנם ובנותיהם שיחי'

קאליפארניע

וע"י בני דוד אינסערנעשענעל