

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



כ"ז אדר ראשון
ש"ם ויקהל
גליון כו (שכח)
קובץ מיוחד לרגל
סיום הרמב"ם מחזור שני

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראץ עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

ת ו כ ן ה ע ב י ב ם

ר מ ב " ם

- ד דיוק בשינויי הלשונות ברמב"ם הל' ממרים להל' עדות ... ד
במעיד עדות שלא זכר העדות והזכירו התובע לשיטת -
- ד הרמב"ם אם הל' התובע ת"ח נאמן ד
- ו מודה במקצת חייב שבועה כשהודה על דבר שאפשר לו לכפור .. ו
- ז מזיק ממון חבירו אם צריך ווידוי ובקשת מחילה ז
- י בענין מלך שמת מושיבין ישיבה על קברו ז' ימים י
אין סומכין סמיכה לדיינות אלא בשלשה ואחד מהם -
- יב סומך מאחרים יב
בן סורר ומורה צריך הכרזה - בהל' ממרים לא כ' הכס"מ -
- טו המקור אף שכבר כתב בהל' עדות טו
כשמכריזין צריכין לכתוב על איזה עבירה נהרג-המקור -
- טז לזה טז
עבדים פסולים לעדות שנא' כאשר זמם לעשות לאחיו -
- טז אחיו כמוהו טז
- יז יסוד המזבח בשל' הרמב"ם יז
- יט שליח לדבר עבירה מצד לפני עור לא תתן מכשול יט
- כה כבוד המת בשיטת הרמב"ם כה

ה ד ר ן ע ל ה ר מ ב " ם

- כז ב' ענינים בתענוג אופן התענוג דלע"ל כז
הטעם בהשינוי בל' הרמב"ם דסהמ"צ "להאמין", -
- כח ובספר היד "לידע" כח

ל ק ו ט ז ש י ח ו ת

- כט במעלת הנשים על האנשים בגדבת המשכן וכו' כט
- ל ביאור באופן כתיבת ס' היד ע"י הרמב"ם ל

ש י ח ו ת

- הטעם שמצינו דינים מיוחדים - בענין ההכרזה - בעדות -
- לה שקר לה
- לו בענין הנ"ל לו

לז אמירת שמועה זו נאה
לח אופן אכילת סעודת יום השבת (גליון)

ח ס י ד ו ת

מ הטעם שנענש דוד על ששיבח את התורה
מב בנין התהו בשביל הסתירה ולכן גם התהו מחודש הוא
מג עיקר ענינו של משרע"ה - התורה ונוסף ע"ז ה' נביא ...

נ ג ל ה

מד בפירש"י ויקהל לה, לד

ש ו נ ו ת

מה אמו של משיח
מו הע' למפתח אנשים שבאג"ק חי"ב (גליון)

ר מ ב ז

א. רמב"ם הלכות ממרים פ"ג הלכה ח' כתב "וארבעה צריכין הכרזה זקן ממרא ועדים זוממין והמסית ובן סורר ומורה שהרי בכללן באמר ישמעו ניראו",

אך חילוק בזה מצינו בלשון הרמב"ם שבבן סורר ומורה (הל' ממרים פ"ז הלכה י"ג כתב "בן סורר ומורה צריך הכרזה" וכיצד מכריזין עליו כותבין לכל ישראל בב"ד פלוני סקלנו פלוני מפני שהי' בן סורר" ואילו בעדים זוממין (הל' עדות פ"ח הלכה ז') כתב "עדים זוממין צריכין הכרזה, והיאך היא הפכרזה שלהן, כותבין ושולחין בכל עיר ועיר פלוני ופלוני העירו וכו'",

וי"ל בדיוק נפלא בלי הרמב"ם ע"פ הא דאיתא בגמ' סנהדרין דף פ"ט ע"א - "ת"ר ארבעה צריכין הכרזה וכו' בכולהו כתיב בהו וכל העם וכל ישראל, בעדים זוממין כתיב והנשארים דלא כוליהו עלמא חזו לטהדותא", ולכן גבי עדים זוממין לא יכל הרמב"ם לכתוב (כמו בבן סורר) "כותבין לכל ישראל", מפני ש"לא כוליהו עלמא חזו לטהדותא", וע"כ דייק וכתב "כותבין ושולחין בכל עיר ועיר", (בדוגמת לשון הכתוב בעדים זוממין).

א' התמימים
- תות"ל 770 -

ב. ברמב"ם הלכות עדות פ"ח ה"ב וז"ל: "אחד הזוכר את העדות ואחד שראה כתב ידו או שהזכירומו אחרים ונזכר אפילו הזכירו העד השני שהעיד אם נזכר הרי זה מעיד, אבל אם הזכיר אותו התובע עצמו אע"פ שנזכר אינו מעיד מפני שזה דומה בעיני בעל דין כאילו העיד שקר בדברי שלא ידע, לפיכך אם היה התובע תלמיד חכם והזכיר התובע הזה את העד ונזכר, הרי זה יעיד לו שתלמיד חכם יודע שאילו לא זכר הדבר לא היה מעיד" עכ"ל,

והנה מקור דברי הרמב"ם הם בכתובות דף כ' ע"א, ושם: "אמר רבה ש"מ מדרבי יוחנן הני בי תרי דידיעי סהדותא ומנשי חד מינייהו, מדכר חד לחבריה, (ובלשון הרמב"ם: אפילו הזכירו העד השני שהעיד אם נזכר הרי זה מעיד) איבעיא להו עצמו - מאי (אם בעל דין עצמו מזכירו עד שנזכר מאי - רש"י) ... והלכתא עצמו לא, ואי צורבא מרבנן הוא אפילו עצמו; (דצורבא דרבנן אי לאו דכי רמי אנפשיה מדכר שפיר, לא הוה סמיך אספיקא למיקם ואטהודי - רש"י), כי הא דרב אשי הוה ידיע ליה בסהדותא לרב כהנא, אמר ליה מי דכיר מר האי סהדותא, אמר ליה לא, ולאוי הכי והכי הוה, א"ל לא ידענא,

לסוף איזכר רב אשי, אסהיד ליה, חזייה לרב כהנא דהוה מחסם, (מגמגם, תמה על ר' אשי שהעיד בדבר - רש"י) א"ל מי סברת עלך קא סמיכנא אנא הוא דרמאי אנפשאי ואדכרי, ע"כ.

והנה מהמשך דברי הגמ' לפי פירש"י, נראה, דאה"נ דעד מזכיר לחבירו משא"כ התובע בעצמו, משום דחיישינן דהא שמעיד העד אי"ז שזוכר העובדא רק סומך על התובע, משא"כ אם העד ת"ח ידעינן דודאי לא יעיד עד שנזכר על עצם העובדא והגמ' מביאה לזה מעשה רב, מר' כהנא לר' אשי -

אולם הרמב"ם כתב ואם היה התובע ת"ח והקשו הכ"מ והב"י בפ"י בחו"מ סי' כ"ח, - דאיזה רא"י יש מהא דהתובע ת"ח, דהעד מעיד מזכרונו, ולא מסתמך על הבע"ד ובפרט שהוא ת"ח יחשוב שיוכל להסתמך עליו, ?

והנה הנראה לומר בזה דיש ב' ביאורים למה התובע בעצמו אינו יכול להזכיר העד, א) כמובא לעיל משום דחוששין דמסתמך על התובע אבל גוף העובדא אינו זוכר.

ב) כפי שהובא מהרמב"ם: מפני שזה דומה בעיני בע"ד כאילו העיד שקר בדבר שלא ידע, ולכאורה משמע לא שחוששין בעצם הענין - אלא דמחזי כשיקרא.

והנה רש"י שלמד דהחשש הוא בעצם על העד, לומד דזה תלוי בהעד אם העד ת"ח, - משא"כ הרמב"ם דבעצם אין חשש רק מחזי כשיקרא, כתב דזה תלוי אם התובע ת"ח.

ועיין עוד בכ"מ על אתר, דעדיין קשה דמה מועיל לנו שהתובע ת"ח, אבל בעיני הנתבע וכו' נראה כשקר גמור, ועיי"ש שכתב דלפי גירסת הטור בסימן כ"ח יתיישב, דבאמת קאי על הנתבע, דאם הנתבע ת"ח יודע שאין העד מעיד אא"כ זכר ולא יחשוד לעד שאינו זוכר.

ועיין בלח"מ על אתר שדחה לישנוב הכ"מ, דהנה הגמ' שם בכתובות מביאה מעשה רב, מר' כהנא ור' אשי, ושם מדובר על התובע והעד, ואם מדובר על הנתבע, איזה רא"י יש לכאן, ועיין שם בארוכה [ובאמת צ"ב על מה שמקשה דלכאורה לכל מי שמעיין יראה דהגמ' לא מפרשת אם מדובר על תובע או על נתבע, - ויעני' עוד בב"י בפ"י דל"ד תובע, אלא תלוי במי שמביא העדות אם התובע או הנתבע, ואכ"מ].

עכ"פ מדברי הלח"מ משמע דקאי דוקא אם התובע ת"ח כנז"ל, - וא"כ צ"כ דלב' האופנים הנזכרים מה יועיל אם התובע ת"ח, עכ"פ להנתבע מחזי פשוט כשיקרא.

והנה בב"ח יישב כל הקושיות (בסי' כ"ח) יעו"ש בארוכה

דאם התובע ת"ח חוקר ודורש שהעד יזכור עצם העובדא ואם לאו אינו צריך עדותו להנציא ממנו כשקד על פינו, וזה רואין מהעובדא (מעשה רב) דרב כהנא ור' אשי, דאעפ"י דשם ה"ל העד ת"ח אעפ"י חקר ובדק אותו התובע ועאכו"ל כשאין העד ת"ח, התובע הת"ח יחקור וידרוש וכו' - יעו"ל בארוכה שם.

ולפ"ז מלישב כמה קושיות, א) דלפי רש"י דההיתר תלוי כמה שהעד ת"ח וא"כ למה בדק אותן ר' כהנא, ועוד.

והנה מפ"ל הב"ח יוצא דהחשש הוא דהעד יסתמך על הבע"ד, וע"ז אומרים דאם הבע"ד (התובע) ת"ח לא יניח וכו' שיה"ל כזה, אבל אעפ"י מלשון הרמב"ם מוכח דאין החשש דהעד יסתמך על התובע, רק מפני חשש דמיחזי כשיקרא, ולא משום חשש על העד, ומדברי הב"ח נראה ההיפך.

לפיכך לכאורה נראה לומר כדברי הכ"מ דקאי על הנתבע וקושית הלח"מ המובא לעיל יש ליישב כנז"ל.

ואולי יש ליישב דברי הב"ח שיתאים עם דברי הרמב"ם הנז"ל שהחשד הוא דמחזי כשיקרא וכו' משא"כ אם התובע ת"ח אז אי"ז מחזי כשיקרא, דהנתבע רואה דהתובע חוקר ודורש היטב היטב, וכלשון בסוגיא "חזייה לר' כהנא דהוה מחסם" ופרש"י מגמגם לחקור ולידע וכו' אם מגיד הגדתו מזכרונו וכו' - וישפיר יתאים ב' הענינים דעי"ז שרואין דהתובע חוקר העד שלא ישקר עי"ז אפ"ן זה מחזי כשיקרא בעיני הנתבע. ועכ"פ צ"ע בכ"ז.

הת' מנחם מענדל כהן
- תלמיד בישיבה -

ג. ברמב"ם פט"ז הלכות אישות ה"ל כ"ה כותב אשה שטוענת מאתיים והוא אומר אין לך אלא מנה אם יש עדים שעשו לה כמנהג הבתולות שכתובתם מאתיים נוטלת מאתיים וממשיך וז"ל: "זאם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה ואם ה"ל הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה" עכ"ל.

והרא"ש פוסק במסכת כתובות פרק שני שאין לה להשביעו שבועת התורה אלא היסט כיון שלאחר שתקינו רבנן דכתובה גובה ממטלטלי וגם אינו יכול לטעון פרעתי כר"י דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום (וכן פוסק הרמב"ם דבמקום שאין כותבין כתובה אינו נאמן לאמר פרעתי בעיקר כתובה) הלכך האי מנה דמודה ביה הוה ליה הילך, כיון דאין לו טענה ליפטד ממנה ואאידך מנה הוה ליה כופר בכל ופטור משבועה עכ"ל.

והרמב"ם פ"ד מה' טוען ונטען ה"ד כותב וז"ל "אין הלכה

רמודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו" עכ"ל ומבאר כיצד מאה דינרין יש לי אצלך חמשים בלא שטר - אין לך בידי אלא חמשים שבשטר אין זה מודה במקצת שהשטר לא תועיל בו כפירתו ... ואפילו כפר בו הי' חייב לשלם לפיכך נשבע היסט על החמשים ולכאורה זה סתירה שהרמב"ם בהל' טוען ונטען מבאר דבאין לו טענה ליפטר הימנו פטור משבועת התורה ובהלכות אישות כותב דאף שמדבר שם במקום שאין כותבין בו כתובה ולשיטתו דאינו נאמן לאמר פרעתי והוי ליה מקום דאין לו טענה ליפטר הימנו אפ"ה אם הבעל קיים משיעין לו שבועת התורה.

והלחם משנה בהלכות אישות מתרץ דיש לחלק דהתם בהל' טוען ונטען מדבר בשטר ועיקר השטר לשעיבוד קרקעות הוא עשוי אע"פ שגובה ג"כ מן המטלטלין מדין הגמ' אבל הכא בהלכות אישות אין כאן שטר אלא הוי במקום שאין כותבין כתובה וכיון שגובה גם מן המטלטלין לא הוה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד אלא גם על המטלטלין והוי ליה הילך כפי' הרא"ש ולכן פטור.

אבל הרמב"ם בהל' טוען ונטען בהלכה זו שאין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו כיצד .. חמשים שבשטר וחמשים בלא שטר וכו' מפרש הלחם משנה על אתר שהטעם שבאין לך בידי אלא חמשים שבשטר פטור הוה ליה מצד הילך כיון דאי אפשר לכפור וכו'.

ולכאורה כיון שהרמב"ם סובר לפי' הלחם משנה שהטעם שבשטר פטור הוי מצד הילך, למה לא סובר כפי' הרא"ש דבכתובה נמי פטור מצד הילך?

ועי' בקובץ על הרמב"ם שמתרץ שבאמת מן התורה במקום שאין כותבין כתובה יכול לטעון פרעתי ורק רבנן תיקון דאינו יכול לטעון פרעתי דאם רבנן תקנו בגביית הכתובה לא תקנו זאת אלא לטובתה ואם עי"ז לפטור הבעל משבועת התורה כה"ג אין כאן טובה לה והניחו על דין תורה דהא מצד הדין לא גרע מחוב בעלמא דנאמן לאמר פרעתי ולפ"ז מתורץ שפיר.

הת' שמואל גרשון בלאק
- תלמיד בישיבה -

ד. כתב הרמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול

לו".

אולם בהל' תשובה פ"ב ה"ט כתב: "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאלל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצות ולשאול ממנו שימחול לו" עכ"ל, דסב"ל להרמב"ם כאן דבגוזל מחבירו אע"פ שהחזיר כו' צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו - דהיינו דבגוזלו - בקשת מחילה מעכבת הכפרה, משא"כ בהל' חובל ומזיק הנ"ל סב"ל להרמב"ם דבמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר - ודלא כמש"כ בהל' תשובה.

והנה בלח"מ תירץ דשאני גזלן דנתהנה מאותה עבירה ועוד שצער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו אבל מזיק הממון שלא נתהנה מהיזק שהוא אלא שהזיק לו, ולמזיק לא באה הנאה ממנו, ולא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששלם לו היזקו די בכך - דמה"ט כתב הרמב"ם בהל' חובל ומזיק שנתכפר לו מיד משא"כ בהא דהל' תשובה דבגוזלו צריך לבקש שימחול לו, עכת"ד.

ולכאורה צ"ע בתירוץ:

(א) הרי להדיא כתב הרמב"ם בריש הל' תשובה (פ"א סה"א) "וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אעפ"י ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם..." וא"כ לכאורה עפ"ז אין מקום לתירוץ של הלח"מ דהרי מכאן מוכח להדיא, דלא די בכך כשהמזיק ממנו, משלם לו מה שהוא חייב אלא דעדיין צריך שיתודה וישוב כו', משמע דבלא"ה כפרתו מעוכבת - (ובאמת יש להקשות כן על הרמב"ם גופא - אבל לפי תירוץ הלח"מ מתחזקת הקושיא ביותר) ואם יתרוצו ע"ז תירוץ של הלח"מ דבגזל ממנו יש לו להנגזל הרבה צער, וכן בגוזל מתהנה כו' הרי בנוגע למזיק ממנו כודאי ליתא הך טעמים, וממילא הו"ל אפ"ה להיות נתכפר מיד בהחזרת הסמון - חזינן דלא כן פסק הרמב"ם.

(ב) הלא באותו הלכה כתב גם "המקלל חבירו", וע"ז כתב דאינו נמחל עד שיבקש ממנו כו', - והלא מקלל חבירו איירי שלא ציערו ולא הזיקו כלל, ואעפ"כ פסק הרמב"ם דמחוייב בבקשת מחילה וא"כ הלא אין מקום לתירוץ, (וראה סהמ"צ מל"ת שצ"ז דמבאר שם שאין החומר דמקלל שמזיק המקולל, רק מדה רעה דמקלל מנקימה ומנטירה, וא"כ עדיין יציבא הקושיא כו').

ג) בהמשך ההלכה, לאחר שכותב דאין התשובה ויוה"כ מכפרין כו' כתב: "אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו" עכ"ל, והרי הצער בזה שהקניט חבירו בדברים בודאי לא יותר מצערא דהזיקא (עכ"פ אם יש לו צער) וכן ההנאה מזה, ואפ"ה פסק הרמב"ם דכשמקניט את חבירו בדברים צריך לבקש ממנו שימחול לו ואם אית לי' מש"כ הלח"מ דגדר בקשת מחילה תלוי אם מתנהג מזה כו' ושגורם לו צער הרי בהקניט בדברים כו' הו"ל לפטור מבקשת מחילה, וחזינן דלהדיא כתב הרמב"ם דצריך לבקש כו' (והא דבמזיק ממונו, דכתב הלח"מ דלא מיעצר מזה כיון דמשלם לו הזיקו - די בכך וא"כ לכאורה בהקניט את חבירו בדברים דלא משלם לו ע"ז כלום וא"כ הלא זהו הטעם דבקשת מחילה - י"ל: א) דזה גופא מה שמבקש ממנו שימחול לו הוי כמו פרעון ההיזק, (וראה גם שיחת י"ט כסלו ש.ז. בלה"ק סי' ל"ב שכאשר החוטא מבקש מחילה מחבירו - אז מקטיף בכך את צערו ובושתו של חבירו יעויי"ש), (ב) הרי זה גופא מוכיח, דמכיון דאינו מחוייב לשלם לו כלל, (עכ"פ כמו דמי בושת - ראה ב"ק צב, א) ה"ז מוכיח דלא שווה לענשו בממון, להשלים הזיקו שהי' רק בדברים - והא ודאי לא הוי כמזיק ממון חבירו) וועפ"ז לכאורה אין מקום לתירוץ הלח"מ, (נוסף ע"ז מה שדחה דבריו בכ"מ - ראה לקו"ש חוקת תשמ"ה הע' 66, זרכי דוד לב"ק צ"ב, א, מעשה רקח בהל' חובל ובהל' תשובה שו"ת שתי הלחם סט"ו בארוכה, ובמקראי קדש, ומכתם לדוד, הובאו ברמב"ם קאפח ועוד).

(ובדא"ג יש להעיר, דעפ"י הנ"ל יוכן דיוק לשון אדה"ז בשולחנו ה' נזקי גוף ונפש ס"ו: "וכן הגוזל את חבירו אעפ"י שהשיב את הגזילה אין מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו על צערו שציערו כשגזלו, אבל המזיק ממון חבירו מיד ששלם לו כו"י").

ובנוגע למה שוקשינו ממש"כ הרמב"ם ריש הל' תשובה דהחובל בחבירו, והמזיק ממונו צריך שיתודה, ומזה קשה לשיטת הרמב"ם, (ובפרט עפ"י תירוץ הלח"מ כנ"ל), הנה בדרך המלך (כפי' הקצת) תל' דאיירי שם בנוגע (בקשת מחילה), שיתודה מהשי"ת אולם עפ"ז מתורץ רק מריש הל' תשובה, אבל מלקמן דהל' תשובה עדדין אינו מתורץ.

והנה בלקו"ש חוקת תשמ"ה, תירץ קושיית הלח"מ דבנוגע לממון חבירו לא בעינן בקשת מחילה, ובהל' תשובה, שמדובר בנוגע לשלימות ריצוי האדם הנה אז י"ל דבעינן לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, ואפ"י בנוגע להזיק ממון חבירו באיזה אופן שהוא, (וראה ס' קובץ להרמב"ם כאן).

ואלי יש לומר, גם באופן אחר, דהנה בנוגע לגזלן הרי

בשעה שגוזל ממנו חושש שאיבד ממנו, ויש לו צער בשעתו (וכדאמרי' בסנהדרין נז, א נהתניא כותי ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין כו' אלא לפועל בכרם, פועל בכרם אימת אי בשעת גמר מלאכה התירה הוא אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא אלא א"ר פפא לא נצרכה אלא לפחות משהו פרוטה ופריך א"ה כותי בישראל אסור הא בר מחילה הוא, נהי' דכתר הכי מחיל ל' צערא בשעת' מי לית ל' (וראה רש"י שם)) ומשו"ז מכיון שיש לו צער בשעתו, ע"כ אפ"י אם משלם לו אח"כ צריך לבקש ממנו שימחול לו, מפני שציעדו, (וכדיוק ל' אדה"ז, הובא לעיל) משא"כ גבי מזיק אין בו צער כלל מפני שבודאי יתבע לדין וישלם לו, א"כ הוי רק מה שחסר לו ממון א"כ אם משלם לו אז א"צ למחול לו כלל (וראה כעין זה בחקרי הלכות ח"ד בהל' נזקי ממון ס"ד לתרץ סתירה בשו"ע אדה"ז) ועצ"ע בכ"ז.

הח' אפרים שמואל מינץ
- תלמיד בישיבה -

ה. ברמב"ם הל' אבל פ' ל"ד הלכה כ"ה כתב וז"ל: "מלך שמת.. ומושיבין ישיבה על קברו שבעה ימים, שנאמר וכבוד עשו לו במותו זה שהושיבו לו ישיבה על קברו", ע"כ וכתב הכסף משנה וז"ל: "כסוף פרק קמא דבבא קמא (דף ט"ו:) אמרינן שעשו כן לחזקי' מלך יהודה ומשמע ל' שלא עשו כן לשום מלך, כי אם לו מפני שהעמיד תורה הרבה בישראל... ויש לתמוה על רבינו שסתם דבריו דמשמע דס"ל דלכל מלך עושין כן וקשה דא"כ מאי רבותי' דחזקי' דמשבח קרא שהושיבו ישיבה על קברו" ע"כ, (ועיין בלח"מ דמתרץ אבל נשאר בצ"ע).

ואולי אפשר לומר דרבינו סובר כמו שהובא בשיטה מקובצת (בב"ק טז:) בשם תלמיד הר"ר פרץ "כיון שהוא למד הרבה תורה ליכא משום לועג לרש" והיינו שהחידוש של חזקי' ה'י, שלא ה'י צריך להרחיק ד' אמות משא"כ שאר המלכים צריכים להרחיק ד' אמות, אע"פ שאין משמע כך בלשון רבינו מ"מ סתם דבריו כלשון הגמרא, ותירצו ע"ז כמה וכמה מהראשונים (תוס' דא"ש ועוד) שזה מדובר רק על ריחוק ד' אמות, דאם לא ירחיקו יה'י לועג לרש, אבל בחזקי' היות והוא העמיד תורה הרבה בישראל לכן יש לו חשיבות מיוחדת,

והנה בנמוקי יוסף מביא את הרמ"ה דמפני שהישיבה על קברו ה'י רק משום כבודו ולכן אין כאן לועג לרש, כי הענין של לועג לרש מדובר רק כשעבד ל'פשי', (וזה המקור לההיתר לומר פסוקים או דרשה בבה"ק. ה. לכבוד המת, (שו"ע יו"ד ס"ו שד"מ י"ז) וגם הטעם לזה שאומרים קדיש בבה"ק בקירוב ד"א, (מעבר יעבוק מאמר ב' סופכ"ט, נשר חיים ח"א עמוד קיא, אבל מ"מ יש חולקין). ויגם יש שיטת המהרש"א דהישיבה שהושיב שם

הוא רק לספר בכבודו ולהספידו שם והשתא ניחא דהושיבו ממש על קברו משמע וק"ל" ובמילא רואים ששני השיטות שהחשיבות של חזקי' הי' שהושיבו על קברו ממש, (ועיין בהערות וביאורים גליון כט (רס) דרוצה שם לתרץ הרמב"ם עפ"י ב' שיטות אלו).

ועיין בחתם סופר יו"ד ס' שמו ס' ז' וע"כ נ"ל ס"ל להרמב"ם התם בש"ס מה ראו תנאי דפליגי במספר הימים, ועיין בנמוקי יוסף סברת פלוגתא, ומנא לן דלמא רק יומא קמא דהוה קרוב לדאורייתא והוא כיום מר אע"כ פשיטא להו דלכל מלך מושיבין ישיבה על קברו על שעכ"פ חותך את מחזיקי הדת, ואך חזקי' עשו לו כבוד יתר ע"כ יש מ"ד שסובר שלכל מלך מושיבים ישיבה יומא קמא ולחזקי' ג' ימים, ויש מ"ד שסובר שלכל מלך ג' ולחזקי' ז', ואמרי לה לכל מלך ז' ולחזקי' שלושים, ופסק הרמב"ם כאמרי לה להחמיר, ע"כ ובמילא רואים מזה שלפי דברי הרמב"ם בזה שהושיב ישיבה הוא הי' לנחמה ולא לתורה דא"ל"כ למה אומרים שלחזקי' שלשים יום הוא מפני דמחמיר לי', ומ"מ לכאורה קשה ע"ז א) במה שמסיים הרמב"ם בהלכה כ"ה הנ"ל וז"ל: "ונשיא שמת אין מבטלין ישיבתו יתר על שלושים יום" ע"כ, שמזה רואים בודאי שמדובר על ישיבה של תורה ולא של נחמה, (ב) שאם נגיד שהטעם הוא למה שהושיבו ישיבה על קברו מפני שהרבה תורה א"כ צריך להיות "מדה כנגד מדה" שמושיבין ישיבה של תורה על קברו.

ועיין ברמב"ם עם פירוש קאפח שרוצה לתרץ שהרמב"ם לא סובר משום לעוג לרש, אלא משום שזה מקום טומאה ולכן אין עושין מצות וכיו"ב בבה"ק (או בית המרחץ וכיו"ב ומטעם זה כללם בהלכות ס"ת פ"י ה"ו) ומביא רא"י לזה, משום שהרמב"ם לא הביא בספרו הטעם של לועג לרש.

אבל לכאורה אפשר להקשות ע"ז א) היות וידוע שהרמב"ם הוא ספר הלכות הלכות, ולכן מובן למה הרמב"ם לא מביא הטעם (וכן אמר כ"ק אד"ש כו"כ פעמים בשיחותיו הק'). (ב) ועוד יותר א"כ למה בבה"ק גופא בריחוק ד' אמות מן המת כן מותר כדמשמע בהלכות ס"ת ותפילין מלשונו.

ועיין בשיטה מקובצת (כב"ק שם) שמביא תירוצו של הר"י טיגאש ומובא שם ג' תירוצים ע"ז שאין כאן לועג לרש א) שזה מדובר הק בהדיוט, אבל בחכם אין בו משום לועג לרש ואדרכא זה לכבודו כי כולם יודעים שהוא הי' חכם ובמילא למד, (ב) שאין הכוונה בלומדים שזה לכבודו, אלא שהם לומדים ביניהם ובמילא זה בזיון ואפילו לחכם, אבל לכאורה שני התני' האלו לא יכולים לומר על הרמב"ם כי הרי הרמב"ם לא מחלק כאן, בין חכם להדיוט בנוגע ללועג לרש, וכן לא מחלק אם לומדים בשביל כבודו או לומדים בשבילם, אלא פוסק הלכה ברורה (בפרק י"ג הלכה ט') וז"ל: "... וכן אין אומדין בפני המת אלא דברים

של מת, אבל לעסוק בדברי תורה בפניו או בבה"ק אסור" ע"כ.

אבל התי' השלישי שהביא שם לכאורה אפשר לומר על הרמב"ם וזהו תוכן התירוץ שהכבוד מזה שמושיבים לומדים אצל הקבורה זה לא רק אם מושיבים ישיבה משא"כ אחד או שניים שמתעסקים לפניו ה"ז בזיון וע"ז נאמר לועג לרש.

וע"ז י"ל שהרבותי' לחזקי' הי' הושיב הישיבה על קברו מפני שזה דוקא הכבוד בשבילו (ובמילא אפשר להושיב הישיבה על קברו כמ"ש הרמ"ה הנ"ל) וגם שהרמב"ם נקט שהגמרא אומרת את הענין של שלושים יום דוקא אצל חזקי' (וזהו ההמשך ברמב"ם שנישא שמת אין מבטלין ישיבתו יותר משלשים יום, ואולי אפ"ל שזה דומה לתירוץ החת"ס הנ"ל, אלא שהוא מדבר בנחמה) וגם מה שכתבו בהמשך הגמרא (דף י"ז ע"א) שעל חזקי' הי' מונח ס"ת אע"פ שאצל שאר החכמים לא עושים כן וכדפסק הרמב"ם בפירוש (בפרק י"ב הלכה ג') וז"ל: "אין מניחין ספר תורה על מטתו של חכם".

קבוצה מלומדי רמב"ם

- בישיבה -

ו. ברמב"ם הלכות סנהדרין פ"ד הל' ג' כתב וז"ל: ואין סומכין סמיכה שהיא מינוי הזקנים לדיינות אלא בשלשה והוא שיהי' אחד מהן סמוך מפי האחרים כמו שבארנו עכ"ל,

מקור דברי הרמב"ם אלו הוא בגמ' סנהדרין דף י"ג ע"ב על המשנה סמיכת זקנים (דמשמעו סמיכת הזקנים על ראש פר העלם דבר שהוא קרבן צבור) תנא סמיכה וסמיכת זקנים, מאי סמיכה? וכו' א"ר יוחנן מיסמך סבי (לקרות להם רבי רש"י) וכו' בשלשה מנלן? אילימא מדכתיב ויסמוך את ידינו עליו א"ה תסגי בחד, וכ"ת משה במקום ע"א קאי אי הכי לבעי ע"א, קשיא ע"כ,

והקשה בכס"מ מהיכי תיתי דסגי באחד סמוך דלמא

כל השלשה צריכיהם שיהיו סמוכין? ומתרץ דהגות שהגמ' הנ"ל סיים בקשיא, ופשיטא דלא בעינן ע"א וא"כ בחד סגי, ולדחות הברייתא דצריך שלשה א"א אי"כ יש לנו לומר דפלי קתנא בברייתא ג' לאו בכולהו סמוכין עסקינן, ע"ש, וכן סב"ל המאירי דסוגיין דאחד מהם סמוך סגי,

ולכאורה עדיין צריך להבין למה צריך ב"ד של שלשה אם סגי באחד שהוא סמוך,

דהנה רש"י והרמ"ה חולקים על הרמב"ם וס"ל דבעינן שלשה כל אחד מהם סמוכין, דהנה בגמ' שם י"ד ע"א ת"ש דרבי

יוחנן הוה מצטער עלי דר"ש בר אבא דלא הוה גביי דלויסמכי (משום) לא הוה מסתייע מילתא ופרש"י כשהיו אצלו לא הי' מוצא שנים שיצטרפו עמו לסומכו ואנן תלתא בעינן, עכ"ל ואי נימא דסגי בעוד שתי הדיוטות אי אפשר שלא מצא בשוק עוד שתי הדיוטות אלא ודאי דסב"ל לרש"י דצריך עוד שני סמוכין (ראי' זו מצאתי גם בשירי הקרבן על ירושלמי דף ו' ע"א ע"ש) וגם הרמ"ה כתב מפורש דכשהי' אצלו לא היו שנים סמוכין מצויין אצלו להצטרף עמו (וראה מרגלית הים על אתר),

מוכח דלא סב"ל להרמב"ם בזה אלא לשיטתם מוכרחים לומר שצריך שיהיו כולם סמוכים (וכן אמנם הקשה בשיריקקבן הנ"ל על הרמב"ם ומסיים שלכן הדין עם רש"י),

וממילא, הא נלחא לרש"י והרמ"ה דצריך ב"ד של ג' לסמוך שכל א' מהבי"ד הוא חלק עיקרי מהסמיכה דבעינן שלשה סמוכין דוקא למיסמך, אלא להרמב"ם (וכן המאירי) למה לי - ב"ד של ג' הא סגי בחד סמוך ואפילו את"ל שיש מעין גזה"כ שצריך ב"ד לסמוך חדא הא גופא מנ"ל, (ולהעיר ממש"כ המאירי וז"ל ואעפ"י שמשו רבינו יחידי הי' אין כל היחידים שנים ע"כ, משמע שאינו דין שהי' שלשה אלא מצד אין כל היחידים שנים ודח"ק) ועוד אפ"י נימא דצריך ב"ד השכל מחייב שיהיו כולם שוה דהיינו סמוכין והב"ד יהווה הסמיכה מכח היותם סמוכים, ולשיטת הרמב"ם והמאירי דרק אחד מהם צ"ל סמוך מה תועלת יש לו מהשני הדיוטות ואיך יכולים למסור מה שהם עצמם חסרים - דהיינו סמיכה?

בסגנון אחר קצת אי נימא דדין ב"ד בסמיכה הוא גדר קבלה - נקבל, אלא דלא משמע כן דהא משרע"ה סמך מפי עצמו ואי נימא דיש לה שעם הגיוני הי' צ"ל כל אחד מהם סמוך,

והנה בחידושי הגר"ז הלוג עמד על דברי הכס"מ האלו והסביר דברי הרמב"ם באופן זה:

דהא דבעינן אחד עכ"פ סמוך דוקא, אי"ז כלל משום: דין ב"ד האמור בסמיכת זקנים הוה סגי גם בשלשה הדיוטות אלא הא דבעינן סמוך הוא רק משום עיקר דין סמיכה דבעינן שיהי' סמוך מפי סמוך עד משרע"ה דזהו עיקר דין סמיכה, ומשו"ה שפיר פסק הרמב"ם דסגי בחד סמוך משום דלענין עיקר הסמיכה די בסומך אחד שהוא סמוך איש מפי איש, והשנים אחרים הם רק משום דין ב"ד, כשרים גם בהדיוטות ע"כ,

ואף שלכאורה ביאר יפה דעת הרמב"ם בזה עדיין נשאר חובת הביאור בקושייתנו דלעיל מה כח בי"ד יפה בענין זה למסור סמיכה כשהם הדיוטות,

ואשר נראה לכאר בזה הוא כתקדים ביאור ענין הסמיכה בכלל, דלכאורה יוקשה למה צריך ענין הסמיכה דוקא לו יצוייר שיהי' איש בקי בכל התורה כולה ויכול להדמות מילתא למילתא וכו' מה יחסר לו בלי סמיכת איש מפני איש,

אלא מוכרחים לומר שסמיכה ענינה וגדרה הוא פירסום והזינו דאיה"נ דלהאיש עצמו המקבל סמיכה יתכן שלא יחסר כל בן אבל מהיפכי יתתי ששאר אנשים ידעו שהוא ראוי לסמוך עליו לזה צוה הקב"ה למשרע"ה ענין הסמיכה וכדמפורש בתורה אצל יהושע (במדבר כ"ז ט"ז כ"ג וראה פרש"י שם פסוק כ' ד"ה למען ישמעו ובכ"מ) דסמך אותו משרע"ה בפני כולם כדי שידעו כולם שהוא המנהיג והוא הנשיא - וזה ענין הסמיכה (כמובן שאין כוונתי שאינו מקבל שאר ענינים ע"י הסמיכה אלא אכ"מ בזה), וזה הטעם לכל הסמיכות שלאח"ז,

וראלי' מפורשת לזה הוא מגמ' סנהדרין י"ד ע"א דר"י בן בבא למרות שגזרו מלכות הרשעה שכל הסומך יהרג וכו' ישב בין שני הרים גדולים וסמך שם חמשה זקנים, דלכאורה אינו מובן למה ה"ל צריך לישוב בין שני הרים גדולים וסמך שם והכניס עצמו לסכנת נפשות (ולכסוף הרגוהו) ה"ל לכול לסמוך הזקנים בצנעא (וכמדומה כן הקשה פעם כ"ק אד"ש בשיחה) אלא מוכרחים לומר דתנאי עיקרי בסמיכה הוא הפירסום, שכולם ידעו מזה,

ומאחר דאתיבן להכי שפיר מובן שיסת הרמב"ם דצריך כ"ד של שלשה ואחד מהם צריך שיהי' סמוך איש מפני איש והשאר סגי בהדיוטות דבי"ד ענינם הוא סמכות ופירסום וכמפורש בגיטין דף פט ע"ב כל קלא דלא איתחזק בבי דינא לאו קלא וכ"ה ברמב"ם ה"ל אישות פ"ט ה"ל כ"ב ובכ"מ לגבי דיני ממונות שמעשה בי"ד יש לה קול וכו' ואחר שידענו שסמיכה - צריך שתי הנקודות (כדלעיל) סמכות (שידעו בכלל שהוא ראוי לדון) ופירסום, ממילא מובן בנדו"ד שפרט הסמכות נפעל ע"י האחד הסמוך איש מפני איש ופרט הפירסום נפעל ע"י הבי"ד בכלל וסגי בהדיוטות ככל דיני בי"ד,

וראלי' לדבר דסמיכה נכלל שני הפרטים יחד, פרסום וסמכות, מצינו מפורש בפייהמ"ש להרמב"ם בכורות פ"ד מ"ג וז"ל ודע כי ענין מומחה, מוסמך כלומר שיהא אותו אדם שכבר נבחן ונוסה ונמצא בחכמה גדול ומובהק, אם ה"ל אותו שבחנו וכסחו בית דין ה"ל הוא נק' מומחה בית דין, ואם ה"ל שנתפרסם חכמתו אצל רבים מבני אדם בלי שיסמכוהו בית דין ה"ל זה נק' מומחה לרבים, עכ"ל. חזינן דסמיכה נכלל בו ב' הענינים סמכות ופירסום,

נמצא שמעשה בי"ד מהווה חלק מהסמיכה עצמו ואינו רק תנאי כללי שכל דבר צריך להעשות ע"י בי"ד, (דא"כ יוקשה כנ"ל שיהיו כולם סמוכים - דכח בי"ד יפה רק מה שיש להם עצמם), אלא כאן בי"ד מהווה גדר הפירסום שתוא תנאי עיקרי בהסמיכה וגדר הסמכות בעשה ע"י הסמוך,

ואם כנים דברינו דלעיל נוכל לתרץ השירי קרבן בירושלמי דף ו' א, שהקשה על הרמב"ם דסגי בב' הדיוטות וחד מומחה דלכאורה קשה דכל ענין סמיכת חכמים למדים מסמיכת זקנים המבואר אצל פר העלם דבר ושם מפורש שצריך ב"ד של שלשה סמוכים וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בהל' מעה"ק פ"ג הל' י' וז"ל: ושלשה מן הסנהדרין סומכין עליו ע"כ, וא"כ יוקשה האיך פסק הרמב"ם כאן דסגי בב' הדיוטות? ומכח קושלא זו כתב דהדין עם רש"י הסובר שצריך כל אחד מהם סמוכין,

ולפי דרכינו דלעיל נחא דאיה"נ דלמדים מפר העלם דבר. דצריך ב"ד של שלשה אבל די בב' הדיוטות דזיל בתר טעמא, דפר העלם דבר הוא קרבן הציבור וסנהדרין הם השלוחים של הציבור, וממילא מובן למה צריך שיהיו השלשה מן הסנהדרין, משא"כ בסמיכה גמי באחד שהוא סמוך איש מפי איש והב"ד צריכ'ם רק לפירסום וכנ"ל,

הרב משה אהרן צבי ווייס

- בדוקלין נ, י, -

ז. רמב"ם סוף הל' ממרים (פ"ז הל"ג): "בן סורר ומורה צריך חכרזה, כיצד מכריזין עליו כותבין לכל ישראל בבית דין פלוני סקלנו פלוני מפני שהיה בן סורר ומורה",

מקור לדברי הרמב"ם "בן סורר ומורה צריך חכרזה" ציין הכס"מ: "כרייתא בפ' הנחנקין (דף פט, א) דמבואר שם ארבעה דברים צריכין חכרזה המסית וכן סורר ומורה וזקן ממרא ועדים זוממין (והביאו הרמב"ם בהל' ממרים ספ"ג) והכס"מ ממשיך: "ומ"ש כיצד מכריזין עליו כו"ל בלי לציין מקור, וכידוע שכן דרכו לכתוב על הל' ברמב"ם שלא מצא להם מקור, וכוננתו דבגמ' הנ"ל לא מבואר רק דין ההכרזה, ולא אגפן ההכרזה,

וצ"ע בזה דבהלכות עדות (פי"ח ה"ז). כותב הרמב"ם כנ"ל בנוגע לעדים זוממין: "עדים זוממין צריכין חכרזה, והאיך היא החכרזה שלהן כותבין ושולחין בכל עיר ועיר פלוני ופלוני העידו בכך וכך והוזמו והרגנום או כו' שבאמר והנשארים ישמעו וייראו", והכס"מ שם מציין מקור גם על אופן החכרזה. "ולמד רבינו שהכרזה צריכה שתהיה בכל המקומות ממה ששנו שם [סנהדרין פט, א] במשנה דזקן ממרא אליבא דר"י כותבין ושולחין בכל

המקומות איש פלוני נתחייב מיתה בב"ד ... ודבר פשוט הוא שצריכין לכתוב על איזו עבירה נהרג שאל"כ האין יראו וינומרו הנשאים",

ולפי"ז איננו מוכן למה בהל' ממרים לא מצא מקור להתלכה שבהל' עדות כבר ציין מקורו?

* * *

ומש"כ הכס"מ סברא "ודבר פשוט הוא שצריכין לכתוב על איזו עבירה נהרג" כי דבר זה לא נזכר במשנה ובברייתא ועל כן כותב שחידש כן מסברא - אמנם יש לציין מקור מהתוספתא סנהדרין פ"א ה"ג שיטת ר' יהודה בנוגע לכל הדברים שצריכין הכרזה "וכותבין ושלחין לכל המקומות איש פנ"פ נגמר דינו בבית דינו של פלוני ופלוני ופלוני עדיו, וכך וכך וכך עשו לו",

(וצ"ע למה צריכין להכריז "ופלוני ופלוני עדיו" כי לכאורה אין זה מוסיף ב"למען ישמעו ויראו", ואולי זהו הטעם שהשמטו הרמב"ם),

וראה מדרש הגדול (שופטים יז ג) "איש פלוני בן איש פלוני נתחייב מיתה בב"ד, וכן עשה וכן עשו בו", ורש"י במכות (ה, א) ז"ה להכרזה "דאמרינן בסנהדרין באלו הן הנחנקין (פ, א) ארבעה צריכין הכרזה לאחר שנענשו בב"ד צריכין ב"ד להכריז כן וכך נהרג פלוני בב"ד על עבירה פלונית כדי לרדות את השומעין",

א, ב, חיימזאהן
- ברוקלין, נ, י, -

ח. רמב"ם הל' עדות (פ"ט א"ד): "העבדים פסולין לעדות מה"ת, שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו מכלל שאחיו כמוהו מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית, ק"ו לעכו"ם אם עבדים. שהן במקצת מצות פסולין העכו"ם לא כל שכן"

ובאר שם העיר: לאו דוקא, דעבד הוי בן ברית כדאמר בגיטין כג, ב, וע"ל לעיל הל' שלוחין פ"ב ה"ב, רק כוונתו שאינו בכל המצות כדאמר בגמ'. ויבואר עפ"י דברי הרגזובי (ראה כללי התורה והמצוה אות ע ס"ו מצפנת פענח מהד"ת דף פ טור א) אהא דאמרינן בסנהדרין (נח, ב) עבד יצא מכלל כותי (עכו"ם) ולכלל ישראל לא בא ר"ל דבשאר מצוות דפטור, הוא בגדר כמו בן נח ולא כמו אשה שפטרתה התורה, ועפ"י א"ש דברי הרמב"ם בפשטם דבעדות דצריך לאחיו - מכלל שאחיו כמוהו אז חסר בעבד "בני ברית" כי לא בא לכלל ברית לגמרי

ול"ק מהגמ' בגיטין ורמב"ם הל' שלוחין דעבד בכלל שלוחות ונכלל בכלל "שלוחכם בני ברית" כי שם אין ההדגשה "אחיו כמוהו" בדומה לו ממש, וע"כ גם עבד בשליחות כיון שהוא חייב עכ"פ במצות כאשה.

וראה גם ברדב"ז על הרמב"ם שם.

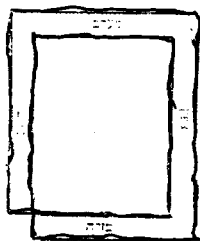
הרב חיים ויינשטיין - גפני
- אה"ק -

ס תנן במס' מדות פ"ג מ"ב היסוד הל' מהלך על פני כל הצפון ועל פני כל המערב ואוכל בדרום אמה אחת ובמזרח אמה אחת וכו'.

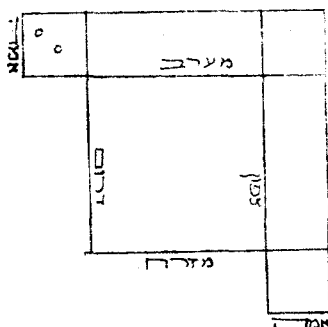
ופל' הרמב"ם בפיה"מ: "אחר שבונים את היסוד מקיף מארבע הרוחות כמו שנזכר לעיל חוזרים וחותכים אותו משני צדדים כדי שיהא הקף היסוד למזבח כצורה זו וזו צורתו, ומן הציור הזה יתבאר לך מה שנזכר כאן, ויתבאר לך שקרן דרומית מזרחית לא הל' לה יסוד

ובהל' ביהב"ח פ"ב הל' י' יסוד המזבח לא הל' מקיף מארבע רוחותיו כמו הסובב אלא הל' היסוד משוך כנגד כל רוח צפון ומערבי ואוכל בדרום אמה אחת ובמזרח אמה אחת וקרן דרומית מזרחית לא הל' לה יסוד.

והנה בש"ס נדפס צורת המזבח לשיטת רבינו שרק בקרן מזרחית דרומית ממש חסר אמה על אמה יסוד כזה:



אמנם הרב התול"ט בספרו צורת הבית פירש ששיטת רבינו הוא כמו שצוייר במשניות הוצאת קאפח, וז"ל: "ונמשך הפנוי מקרן מזרחית שבדרום כל רוח מזרחי עד אמה אחת הסמוכה לצפון וכן נמשך זה הפנוי מקרן הדרומי שבמזרח כל רוח דרומי עד אמה הסמוכה למערב, הארכתי לבאר תמונת היסוד כי טעו המדפיסים בציורים שבפירוש הרמב"ם ז"ל ובמקום זולתו שציירו היסוד באופן שכולה סמוך לקרן מזרחית דרומית וטעות הוא בידם", עכ"ל.



הציור (צילום גוכתי הרמב"ם)

והנה קובץ עזרת כהנים חולק על התול"ט וסבר שציור הנדפס בש"ס נכון הוא, ומביא רא' מלשון רבינו בהל' ביהב"ח פ"ב והט"ז 'ונוחן בתוך הכנין גוף של עץ או אבן בקרן דרומית מזרחית במדת היסוד ויסוד הגופים שבתוך הכנין כדי שתשאר קרן דרומית מזרחית בלי יסוד'

ובספר צורת הבית בחרתי בשיטת העזרת כהנים והוא משום שתי סכות א' שלפי שיטת התול"ט למה יחס האמה למזרח ולדרום ובמצואות ה"ה חלק מיסוד המערבי והצפוני, ב' עפ"י הציור הזאת איך מחלקים בין יסוד המערבי והדרומי הרי היינו הך?

אמנם כל זה דברי טעות הם, דהנה איתא בזהר חלק א' דף רנ"ט א, בגין כך תנינן היסוד ה'י' מהלך על פני כל המערב ועל פני כל הצפון אוכל במזרח חצי אמה ובדרום חצי אמה ובלקוטי לוי יצחק הערות על הזהר ע' רסז מבאר "במס' מדות פ"ג מ"א איתא ה'י' מהלך על פני כל הצפון ועל פני כל המערב. ואוכל בדרום אמה אחת ובמזרח אמה אחת, וכאן נקט חצי אמה במזרח ובדרום, אינם סותרים זה לזה, כי האמה שנקט במס' מדות הוא שהיסוד שתחת הסוכב הכולט ממנו ה'י' נמשך אחר כלות הסוכב בצד המערבי לחוץ לצד דרום משך אמה אחת, וכן אחר כלות הסוכב בצד צפון לחוץ לצד דרום משך אמה אחת, לכן נקט שם אמה לדרום ואמה למזרח, אך בעצם לא שייך לחשוב כל משך האמה בדרום ובמזרח, כי הרי האמות הללו יעומדות בקרן זוויות, האמה שבדרום בקרן מערבית דרומית והאמה שבמזרח בקרן צפונית מזרחית, והגע עצמך אם היסוד ה'י' מהלך על פני כל הרוחות, מאי אולמי' לחשוב האמה שבקרן מערבית דרומית

לדרום יותר מלמערב, והאמה שבקרן צפונית מזרחית למזרח יותר מלצפון ועל כרחך צריך לחלוק אותם לחצאין היינו לחלוק האמה שבקרן מערבית דרומית לחצאין בקו האלכסוני שלה מהקרן שלה שאצל קרן מערבית דרומית עד הקרן שכנגדו באלכסון, וכן האמה שבקרן צפונית מזרחית צריך לחלקה לחצאין באלכסון מהקרן שלה שאצל קרן צפונית מזרחית עד הקרן שכנגדו באלכסון, א"כ גם כשהיסוד מהלך רק על פני הצפון ועל פני המערב ונמשך אמה לצד דרום ואמה לצד מזרח יוהר להלך מהסובב, לא יתכן ולא שייך לחשוב כל האמה שבקרן מערבית דרומית רק לדרום אלא חצי' למערב וחצי' לדרום בחלוקת קו האלכסון, וכן האמה שבקרן צפונית מזרחית ג"כ רק חצי' לצפון וחצי' למזרח בחלוקת קו האלכסון, וכמובן, והיינו האמור כאן חצי אמה במזרח וחצי אמה בדרום"

ועפ"ז שוב אין צורך לדחוק ולומר שהרמב"ם חזר בו בספר היד ממ"ש בפיה"מ.

וכאן רואים ג"כ איך שמתאים פנימיות התורה עם נגלה דתורה והיו תואמים יחדיו.

הרב יהודה קעלער

- ברוקלין נ.י. -

ט. רמב"ם פ"ז דמעילה הל' א' מי ששגג ולקח הקדש ונתנו לשליח וכו' שם הל' ב' בד"א כו' ובכל התורה כולה אין שליח לד"ע אלא במעילה לכדה שלא יתערב עמה איסור אחר ע"כ ונתפלא ע"ז הנ"ב ועוד אחרונים דהלא זהו נגד סוגיא מפורשת בקידושיין והרמב"ם עצמו פסק כן דבטביחה ובשליחות יד אמרינן ג"כ אין שליח לדבר עבירה,

הנה הנ"ב תירץ דבשליח לדבר עבירה יש ב' ענינים הא' דאי אמרינן דאין שליחות בזה אז פוטרין המשלח והב' בטל המעשה דהיינו דהמעשה אינו קיים ובמעילה ישנו ב' הענינים דלא רק דהמשלח חייב רק דהמעשה קיים דהיינו דהדבר יוצא לחולין ע"י המעילה שלו אבל בטביחה ושליחות יד אי"ז שייך כמו שמבאר שם,

אבל באמת קשה לי על התירוץ הזה דא"כ אז למה אמרינן דזהו ב' כתובים הבאים כאחד דהרי ישנו חידוש במעילה דהמעשה קיים ג"כ, ואולי אי"ז צריכותא גמורה מכיון דאצל טביחה ומכירה לא שייך הענין אלא מכיון שהסברא דב' כתובים אין מלמדין היא מפני שאילו רצתה התורה שילמדו ממנה אז הי' כתוב רק לימוד בכתוב אחד והסברא הזאת,

והנה נתחבטו בזה הרמב"ם הרכה אחרונים, וזכורני שכ"ק

אד"ש העיר ע"ז הרמב"ם ויישב אותו ע"ד הפשט של הענין,
ולפי זכרוני הנקודה היה שאין בכל התורה מציאות של ד"ע
באופן שלא יתערב איסור אחר ובא לאפוקי מאוכל עולה אבל
אין זה בא למעט שאין בכלל מציאות של ד"ע חוץ ממעילה,

והנה הביאור של כ"ק אד"ש ה"י רק כדי שלא יהיה סתירה
מטביחה ומכירה, אבל בכל זאת הלשון של הרמב"ם הוא קצת
תמוה שה"י יכול לומר בפשטות שמעילה אינו מתערב עמו איסור
אחר וממילא ידעינן שאוכל עולה אינו דומה למעילה, ולמה
צריך בכלל אריכות הלשון "שאינן בכל התורה כולה שליח לד"ע
חוץ ממעילה" שאי"ז נוגע לנידון דידן,

ומשו"כ י"ל שהרמב"ם מרמז בלשונו גם גדר בעצם
ענין של ד"ע שבזה יש חילוק בין מעילה וכל התורה כולה
אפילו בטביחה ומכירה, ואין בהתירוץ הזה דלקמן משום פירוש
בגוף ההלכה, רק שהרמב"ם בדרך יגב מלמדנו כמתקן לשונו ענין נוסף
והדברים מראין לכאורה מכיון שנתקשו בזה מאד האחרונים נראה
שיש כדי ביאור בלשונו ועכ"פ יהיו דברי ע"ד הרמז והחידוד.
אינה שייכת כאן דאלו נלמוד ממעילה אז צריכים ללמוד שה"י
אף המעשה קיים כמו במעילה (ועיין בקידושין דף ל"ה ד"ס
ישנו פלוגתא בין רש"י ותוס' בהגדר דב' כתובין אין מלמדין
אם זהו רק דאי אפשר ללמוד מהם אבל אין מלמדין להלפך ג"כ
או שלא רק שאין לומדין מהם רק לומדין השליכה דדווקא הכי
ב' כתובים אין ולא אחריני ואחת ההסברות כזה אם זהו מקובל
כך בתור כלל דאין מלמדין או אם זהו סברא כנ"ל או אי"ז
סברא רק קבלה אז אולי אפשר לחלק דאין זה צריכותא גמורה
אף דבעצם אי"ז מיותריו הב' כתובין),

והנה הגאון מוהר"ר יצחק הלוי ז"ל הביא רא"י מהמשנה
קידושין דף נ' במעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות וקידש
בכלכלה של שביעית וקיבלה אחת ע"י כולן וכו' דמשמע שם דהמעשה
קיים אף שהיתה ע"י עבירה דהרי קודש בכלכלה של שביעית וא"כ
היתה ע"י עבירה ואעפ"כ יכולה לקבל אחת מהן בשביל כולן
וא"כ הרי חזינן דהמעשה קיים אף במציאות דשליחות ע"י
עבירה, והנו"כ דחה זה דהאשה שקיבלה הקידושין לא היתה
שלוחו של המקדש רק שהחבירות שלה והם לא עשו שום איסור,
ולכ"י יש להקשות דלכ"י מוכח מתוס' ב"מ דף ל' דגם דכשעוברים
רק על לפני עור שייך אצל ד"ע בד"ה דאמר לישראל דהקשו
אפי' אמר לכהן נמי ותרוצו דהי בר חיובא הואיל ואם מקדשה
לעצמו חייב ואע"ג דהישראל עובר על לפני אינו מקרי בר חיובא
הואיל ואם מקדשה לעצמו מותר

ובפשטות ה"אע"ג" וכו' אין לו הבנה ומה בכך דעובר
על לפני עור אבל הלא אינו בר חיובא על איסור כהונה בשביל
כך, ואם הכוונה היא דמ"מ כיון שהוא עושה איסור ועובר על
לפני עור אינו שייך שליחות מפני הסברא דדברי הרב ודברי

התלמיד כו' א"כ ע"ז לא תירץ כלום דמה בכך דאינו בר חיובא על האיסור שעובר המשלח הרי ישנו הענין דדברי הרב שהוא לא יעשה זאת,

והנה לכאורה מוכח מהתוס' שמכיון שישנן האיסור דלפני עור שיך משו"ז גופא אשד"ע וממילא כיון שהוא עובר על לפני עור והכהן מצווה ע"ז ממילא ישנו השתוות וענין משותף עם הכהן, דאע"ג דהכהן עובר על איסור כהונה והישראל עובר על לפני עור והרי הישראל הלא אינו מצווה על האיסור של הכהן אבל מ"מ הכהן הוא בר חיובא בהאיסור של הישראל וע"ז תירצו דמכיון שהישראל אם רוצה לישא את הגרושה מותר לו אי"ז מקרי בר חיובא, ובעומק הענין נ"ל הבנת תירצו של תוס' דמכיון דעצם הפעולה של הנישואין אין בזה איסור להישראל (אע"פ שיש עליה עבירה בשליחות הזאת) לא שיך לקרוא על הקידושין האלה שם איסור וחליב על הישראל, והנה עד"ז רציתי לבאר התחלת התוס' דכד תעיין שפיר תראה דג"ז אין לו הבנה דהרי התוס' הקשו וז"ל ואת' ואפ"י אמר לכהן נמי וי"ל דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב ע"כ, ולכ' אינו מובן דראשית מה הקשו אפ"י אמר לכהן נמי הרי מובן בפשטות דכהן מקרי בר חיובא במצוות כהונה, והרי פשוט מהסוגיא דמהדר על איסור כזה שאין כל ישראל שוין בה משום דאם השליח חייב באותה מצוה כמו המשלח הרי זה מציאות דבר חיובא, וא"כ ע"כ צריך לומר דהתוס' סוברים דכהן אחד אינו מקרי בר חיובא בהמצוה המוטלת על כהן אחר, וההסברה בזה יש לומר דכל כהן מצווה שלא לחלל את הקדושה שעל עצמו אבל אין איסור עליו שלא לחלל את הקדושה של כהן אחר, ואי"ז דומה כמו למשל איסור נבילה כיון שזה ענין שבעצם אסור לכל ישראל וממילא מובן שאי אפשר לחלק בזה שאיסור נבילה אצל ישראל אחד אי"ז אותו האיסור כמו בשני משא"כ איסורי כהונה הרי אשה גרושה וכו' איננה בעצם ענין של איסור רק זה נובע מפני שהכהן אסור לו לחלל את קדושתו וממילא מכיון דכל כהן יש לו בפרטיות את הקדושה שלו משו"כ אסור בהאיסורים האלה, וא"כ זה איסור פרטי אצל כל כהן ואין כהן זה מחוייב בהאיסור של הכהן האחר, ולפ"ז צריך ביאור תירוצו של תוס' ונראה לבאר בזה דהתוס' חידשו פה ענין מחודש לגמרי דהן אמת דכהן א' אינו מקרי בן חיובא בהחיוב של הכהן האחר אבל כיון דהפעולה הזאת הם משתווים - בהחפצא של האיסור והמעשה גופא יש כאן מילתא וחיובא דשוויה לתרווייהו - והיינו דיוק הלשון בתוס' דכתבו דכיון שאם רוצה לקדש לעצמו יהיה חייב לא כתבו סתם דכיון דישנו במצות כהונה ועפ"ז יומתק ההמשך בתוס' ששאלו "ואע"ג דהישראל עובר על לפני עור" דבשטחיות זהו ענין נוסף ואי"ז שיך להקושיא שלפני"ז אבל לפי הנ"ל זה בא בהמשך להדיבור שלפני"ז כמשמעות הלשון שמכיון שהתוס' חידשו

דמצד ההשתוות של שניהם - השליח והמשלח - בזה דשניהם אסורים בגוף הפעולה מקרי השליח בר חיובא בהאיסור של המשלח הגם שבאמת אינו שייך להאיסור שישנו על המשלח והאיסור שיש על כהן זה אינו האיסור שישנו על כהן אחר כנ"ל א"כ יש מקום להקשות דגם בישראל יהיה ענין של בר חיובא במצות של כהן כיון שעובר על לפני עור וא"כ הרי לפועל אסור גם לו לעשות הפעולה של הקידושין האלה שהוא שליח לעשותו ולפי הנ"ל הרי האיסור בגוף הפעולה - ששות בשניהם - הוא הקובע אע"פ שגוף האיסור אינו שזה בשניהם ולפי"ז גם ישראל שייך להיות בר חיובא וע"ז תירצו התוס' דכיון דלעצמו מותר לו לקדש האשה א"כ אינו אסור גם בגוף הפעולה, דאין קורין לו בר חיובא, גם מצד גוף הפעולה רק אם יש איסור לעשות הפעולה גם לעצמו,

ונחזור על הראשונות דמובן מזה דשייך ענין של ד"ע גם מצד לפני עור אם הוא בר חיובא על הענין (וגם לפי הנ"ל גם אם אמר לכהן קדש לי גרושה דאז לכונ"ע מקרי של ד"ע זהו לכ' ג"כ מצד לפני עור דבעצם אין כהן אחר מצוה שלא לחלל הקדושה של כהן אחר כנ"ל) א"כ נסתר התירוץ של הנו"ב - שמדחה דאיתו של הגאון ד' יצחק הלוי - שהאשה שקבלה הקידושין בשביל כולן לא היתה שלוחה של הבעל רק של חברותיה אבל אע"כ שייך התירוץ של תוס' הנ"ל דהרי הם נאסרים באיסור שביעית כמובן,

אבל באמת - עכ"פ בדרך הפלפול - י"ל בכוננת התוס' שם דמה שיש הוא אמינא לומר דמצד לפני עור מקרי בר חיובא זהו עפ"י הסברא של אחרונים הידועה וענין לפני עור זהו חלק של כל איסור פרטי דהיינו אם מכשיל את חבריו למשל באיסור נבילה אז המכשיל יש לו חלק בהעבירה של נבילה, ואי"ז איסור כללי דהיינו שנאמר שהמכשיל אין לו שייך להאיסור גופא כמו למשל איסור נבילה רק שעובר על לאו גרידא של לפני עור, וא"כ ההו"א של תוס' היתה שישראל נקראו בר חיובא במצות כהונה מפני שעובר על לפני עור ואז משתתף בגוף העבירה של כהונה, ועפ"י הנ"ל י"ל שזה גופא שוללים התוס' בתירוץ שזהו באמת רק איסור כללי והאיסור של לפני עור אין לו שייכות אל האיסור פרטי שהעור נכשל בזה,

וא"כ אין ראיה נגד הנו"ב ובקצוה"ח הלו שלוחין מבאר בנועם סברותיו עיי"ש דבעצם הפי' בהמשנה שם צדקו דברי הגאון ר' יצחק הלוי דבנידון כזה מקרי האשה שלוחו של הנותן ולא של המקבלין, אבל בכללות הענין אם של ד"ע מבטל את כל החלות והקיום של המעשה אם לאו צדקו דברי הנו"ב שאי"ז שיש שליחות גם כנוגע לגוף המעשה, וכנוגע להראיה נגד הנו"ב מהמשנה חמש נשים וכו' מחדש דהיא יכולה לקבל גם כשביל חברותיה אע"פ שזה שליחות לדבר עבירה דמנין דזכה לנפשי' לקבל

הקידושין בעדה זכתה נמי לחבירתה, ויש בזה משום חידוש גדול דשייך ממול שלד"ע באופן של מיגו וכו', ומה שיש לדקדק בזה דהיכי שייך לומר מיגו דזכתה הקידושין לנפשה זכתה נמי לחבירתה, דבשלמה אילו היתה היא הזוכה לחברותיה - דהיינו כסברת הנו"כ שהיא שלוחה של חברותיה - שייך מיגו וכו' אבל מכיון שהקצוה"ח הכריע שהיא גם שליח של הבעל הנותן וע"ז מה שייך לומר מיגו, דהמיגו היא רק בענין זכיה שיכולה לזכות לחברותיה אבל לא שתעשה שליח להמזכה ובסגנון אחר שיש כאן שתי ענינים ופעולות שהיא עושה הא' מה שהיא מקבלת הקידושין בשביל עצמה ובזה היא עושה פעולה של קבלה והב' שנעשית שלוחה של הבעל ליתן קידושין לאחרות ומצד זה היא עושה פעולה של נתינה שאין בזה שום שייכות לענין קבלת הקידושין שלה, ואיך שייך לומר מיגו שיכולה לעשות ענין זה יכולה גם לפועל ענין אחר בתמיה, (בשלמה לסברת הנו"כ שהיא רק שליח לקבלה אז שייך מיגו, דהיינו כיון שיכולה לקבל ולזכות בשביל עצמה יכולה גם לקבל בשביל אחרות משא"כ כנ"ל),

ואי"ז דומה לסי' שמ"ח היכא שרוצה לגנוב לעצמו וגם לאחרים שנעשה של ד"ע ששמה שניהם עושים אותו הענין ממש כנ"ל, ומדי כותבי נזכרתי כשיטת התוס' בע"ז דף ט"ו דמחלק דבישראל מפקדינן אלפני דלפני ג"כ רק לכו נח לא מפקדינן אלפני דלפני דא"כ קשה עוד יותר על תירוצו של הנו"כ דכתב דכיון שהיא נעשית שליח לחברותיה אינו שייך אשלד"ע הלא כיון שהיא מכשלת אותן בלפני עוד וגם היא כעצמה עוברת על לפני עוד ממילא שייך אתלד"ע עוד יותר מכמו א"כ היתה רק שליח אל הבעל הדרי ישנו עבירה בין מצד השליח ובין מצד המשלח, ואפילו לפי התוס' ב"מ הנ"ל דהיכא דהישראל עובר על לפני עוד מ"מ אינו נקרא בר חיובא בהאיסור של הכהן אבל היכא דזה גופא המכשול שמכשיל השני בלפני עוד א"כ הרי בזה גופא הוא בוודאי חיובא,

וי"ל עכ"פ ע"ד הפלפול דהנה אנו למדים מהתוס' ב"מ הנ"ל חידוש גדול דהסברא של דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים שייך רק אם השליח עובר על דברי הרב ע"י עבירה שהמשלח עובר אותה, אבל אם זה דבר עבירה ששייכת רק להמשלח אינו שייך לומר אשלד"ע, דאם לא כן הנה מה בכך שהישראל אינו בר חיובא בהעבירה של הכהן הרי הוא כעצמו עובר על לאו של לפני עוד כמבואר בתוס' שם וא"כ עדיין נאמר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים והאיך נעשה שליח, ומוכרח שאין אומרים הסברא הנ"ל רק אם העבירה שייכת להמשלח, אבל באמת הרי צ"ב מה ההסברה בזה וי"ל דהיא הנותנת דבשלמה אם השליח כעצמו אינו בוחר ברע רק דרוצה לציית ולשמוע אל המשלח אז אומרים הסברא דא"א לשמוע אל התלמיד דהיינו המשלח מכיון שהרב אומר להיפך, משא"כ אם הוא כעצמו אומר להיפך ח"ו מדברי הרב מה שייך לומר "דברי מי שומעין" הרי הוא בוחר ברע כעצמו והבחירה

נתונה, וא"כ דאתינן להכי הרי אותה הסברא הנ"ל גופא שייך אפילו כשהמשלח עובר ג"כ העבירה אבל מכיון שהשליח עובר אותה העבירה ומשתתף בה אין שייך הסברא ידבריה הרב וכו' מכיון שהוא עצמו בוחר ברע ואי"ז כלל משום דשומע דברי התלמיד במקום הרב רק זהו האשמה שלו כנ"ל,

לפ"ז יוכן היטב הגמרא ב"מ ח' דאם הוא גונב וגונב לאחרים דמוכח עפ"י רש"י שם דיש שלוחות משום דגם הוא משתתף באותה העבירה, ואי"ז לפי' הקצוה"ח כזה דהטעם בזה משום מיגו דזכי לנפשי' כנ"ל רק עפ"י סברתינו זה מוכן בפשטות, ועפ"ז סרה קושית ר' יצחק הלוי מאת הנו"ב וזהו בהקדים דלכ' אפילו הנשים המקבלות ג"כ עוברים על איסור שביעית מכיון שהם מקנים עצמם כשבייל הנאת הפירות (הגם דעפ"י שיטת הר"ן נדרים דף ע' מבואר דאי"ז הקנאה ממש רק שמפקירה עצמה והוא קונה אותה ממילא אבל בפשטות מבואר ברש"י דמדעתה דבעינן דעת מקנה וגם יש מקום לומר דגם הפקר הוא ענין קנין והארכת בזה במק"א דמשו"ז צריך להיות לענינים ולעשירים ובפרט לדעת הר"מ דזהו משום נדר ועיין קצה"ח בזה ואכ"מ) אבל היא הנותנת מכיון שהם עצמם עוברים הרי האשה המקבלת הקידושין משתתפת באיסור א"כ באופן כזה הרי ישנה שלוחות לד"ע וא"כ אי"כ ראייה דהשלוחות מתקיימת אע"ג דאשד"ע דהרי באמת כנידון דידן שפיר ישנו שלד"ע,

ולפ"ז אפשר לתרץ הרמב"ם (עכ"פ בדרך פלפול ולחידודא) דנחזי אנן דבטביחה ומכירה הרי אי"ז עצם האיסור מה שהנא טובח ומוכר שור ושה של חבירו ואין שום אזהרה ע"ז בתורה רק עצם האיסור הוא הגניבה רק הטביחה ומכירה הוא התפשטות של - ושלב נוסף - איסור גניבה והה"ד שלוחות יד זהו חיוב שבא בצירוף לאיסור גזל וכו' וממילא הגם דעצם הפעולה של טביחה ומכירה מתייחס להמשלח אבל גוף האיסור של גניבה זה עובר השליח ופשוט דבזה אינו שייך אשד"ע וא"כ הרי אין כאן אמיתיות הענין דאשד"ע דזהו רק כשאין שם איסור אחר שעובר השליח, וא"ש לשון הרמב"ם דאין בכל התורה כולה שליח לדבר עבירה תוץ ממעילה שלא יתערב עמה איסור אחר הרי שייך שלוחות אפילו עפ"י הכלל דאשד"ע, והנה אעפ"י כפרש פשטות הענין אנו צריכין למודעי הפי' של כ"ק אד"ש דהרי סוף סוף הרי הענין של טביחה ושליחות יד מציאות של שלד"ע, והגע בעצמך הרי הגמרא מגדיר אותם כשני כתובים - או שלשה - הבאין כאחד, רק שהרמב"ם במתק לשונו מוסיף כאן עכ"פ דרך אגב הגדרה מחודשת בענין שלד"ע בנוגע מעילה וההבדל שבינה לכין כל התורה כולה ואין כאן אריכות יתירה ותמוהה בלשונו הזהב, וגם נתבאר מזה כמה ענינים כנ"ל.

הרב דוד פרידמאן

- ברוקלין נ, י. -

י. העירני הרב מרכזי שי' תהלים על הרמב"ם הל' שנת (פכ"ו הכ"ג): "מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו מותר להוציאו לכרמלית, גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה... ואם היה להם מקום אחר לצאת בו אין מוציאים אותו אלא מניחין אותו במקומו ויוצאין הם",

ובמגיד משנה: "פלי' הראב"ד ז"ל דכבוד החיים קאמר מפני שהיה מכריח וכדי לסלק מהם ריחו התירו, וזה דעת רבינו ועיקר" דלא משום "כבוד (הבריות" של) המת התירו, אלו משום כבוד החיים,

[ומשום זה ס"ל להרמב"ם דדוקא אם כבר הסריח מותר להוציאו (ולא כשי' הטור או"ח סי' שיא דבקרוב להסריח גם מותר - ראה ב"י שם) - ראה מג"א ומחצית השקל סק"ז וביאור הגר"א שם ס"ב, ומשום זה אם יש להם מקום לצאת אין מוציאים אותו דאין כאן משום כבוד החיים - ראה מג"א וביאור הגר"א שם],

ולפ"ז יוקשה הלכה פסוקה ברמב"ם הל' מגילה (פ"א ה"א): "אין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחלה ואח"כ קורא, והטעם כמבואר בגמ' מגילה (ג.ב.) משום דגדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה (ראה ביאור הגר"א או"ח סי' תרפ"ז ס"ב "דהבעיא דוקא במת מצוה כנ"ל, אבל הדר דפשטה גדול וכו' ה"ה בכל מת" ולהעיר דגירסת רוב כתה"י ברמב"ם (ראה מהדורת פרנקל), "חוץ ממת" ולא נזכר "מת מצוה"),

ואם כנ"ל לשל' הרמב"ם כבוד הבריות הו"י רק כבוד החיים ולא כבוד המת למה ידחה כבוד המת מקרא מגילה עכ"ק,

ואף ש"הקושיא טוב - התירוץ פשוט" (לקו"ת ד נג ג) דודאי גם לשל' הרמב"ם יש ענין של כבוד המת, וראיה מריבוי הלכות בהל' אבל שהם משום כבוד המת, ראה פ"ד ה"א ופ"ב ה"א ההספד כבוד המת הוא לפיכך כופין את היורשין וכו' ועוד הרכה הלכות שם עד"ז,

ותירוץ הקושיא בפשטות די' חילוק בין כבוד (-ובזיון) גשמי היינו הנעשה עם הגוף עצמו, שבזה אין ענין של כבוד המת לכבוד (-ובזיון) רוחני שכן יש ענין כבוד המת דענין סרחון המת י"ל דאינו בזיון להמת מצ"ע כי הרי מת היא... או כלשון המחצית השקל "דהא רוב בני אדם מעותדים לסרחון אחר מותם" ומשום זה מת שהסריח מותר להוציא רק משום כבוד

החיים, כי אין כאן ענין של כבוד המת אבל ענין ההספד לדוגמא שבזה החיים (קרוביו, משפחתו ידידיו) מראים את צערם על מותו או שארי ההנהגות של כבוד עם המתים המבוארים שכן הרי בזה יש אפילו לשל' הרמב"ם דין כבוד המת (ויש להאריך בסברא זו),

ומשום זה דוחה קבורת המת קריאת המגילה ד"אין משהין את המת אלא מדחין מטתו מיד" (רמב"ם שם פ"ד ה"ז) וכביאור הש"ך יו"ד (סי' שנז סק"א) לפי שאין דרך להפסיד ולהתאבל עליהם הרבה הלכך יותר כבוד להם כשנקברים במהרה משיעמדו הרבה ולא יספידום,

אמנם דברי המגיד משנה הנ"ל לכאורה קשים כי אם לשל' הרמב"ם יש רק דין כבוד החיים, למה כתב הרמב"ם "ונמצא מתבזה בין החיים (והם מתבזים ממנו)" הרי בזה שהמת מתבזה אין מתחשבים כלל?

ונראה שדברי הרמב"ם מבוארים בלשונו הזהב של אדה"ז שם (סי' שיא ס"ד): אם הסריח כבר בבית ורוצה להוציאו כדי לסלק ריחו מבני הבית אם יש להם מקום אחר לצאת לשם אין מוציאים אותו אלא מניחין אותו במקומו ויוצאים הם ואם לאו מותר להוציאו שגדול כבוד הבריות, וכן אם רוצה להוציאו משום כבודו שלא יתבזה בין החיים מותר להוציאו אם אין להם מקום אחר לצאת לשם",

נמצא שאף שעצם הסרחון אינו בזיון המת אבל היות שמתבזה בין החיים מותר משום כבוד המת,

וראה מראה מקומות וציונים לשו"ע אדה"ז שם.

א' התמימים

- ברוקלין נ.ל. -

ה ד ר ן

יא. שמעתי שואלים בההדרן על הרמב"ם, ש"ל בשנה שעברה ליום הבהיר י"א ניסן שמבאר שם בארוכה בסעיף כה ההבדל בין טוב ותענוג ונקודת הענין הוא: תענוג הוא דווקא "כשתאדם מרגיש" משא"כ טוב הוא גם כש"אינו רואה את הטוב",

(באותיות אחרות: תענוג - הוא ענין בהגברא, לפי הרגשת האדם וטוב הוא ענין בהחפצא שהדבר טוב),

ובהמשך ההדרן מבאר שבימות המשיח התענוג מדברים גשמיים יהיו חשובים כעפר,

ולכאורה אינו מוכן: באם ענין התענוג תלוי בהרגשת האדם, איך יתכן שלע"ל התענוג יהי' חשוב כעפר (היינו שלא יהי' נחשב לגבי האדם כתענוג), ועכ"ז יקרא תענוג?

וי"ל הביאור בזה ע"פ הביאור שבלקו"ש חכ"ג ע' 29 בהנוגע לאיסור התענית בשבת וז"ל: "דערפון איז פארשטאנדיק אז דאס וואס תורה זאגט אן אז שבת (אדער יו"ט) דארף זיין א זמן פון עונג בילי אידן (לכס) מיינט עס פלט, אז (נאר) די נשמה זאל האבן תענוג (רוחני) פון יום השבת (ויז"ט), נאר אז (אויך) דער גוף זאל פילן אן עונג דערפון וואס דאס איז יום השבת (ויז"ט), נאדרבה: דער עיקר המכוון פון דער מצוה איז דוקא דער (לצרף דעם) גוף,

און וויבאלד אז דער תענוג טבעי פון א גוף איז פון אכו"ש, דעריבער, זאגט תורה אז חיוב העונג איז דורך אכילה דוקא: וייל דוקא באופן זה ווערט אויפגעטאן אז דער עונג שבת איז מצרף, נעמט דורך דעם גוף ממש",

נמצא שיש כחענוג א) תענוג הרוחני שכנפש כו' (התלוי בהרגשת האדם), וכמו התענוג בשבת ע"י העדר האכילה ב) תענוג הגוף מאכו"ש,

ועפ"ז יובן בנדו"ד, דכיון שהתענוג התלוי בהרגשת האדם הוא התענוג הרוחני שכנפש כו', משא"כ תענוג הגוף (מאכו"ש) לכן לעת"ל שהגוף ישאר בטבעו כמו עתה (כמ"ש בההדרן), הנה מה שהתענוג מדברים גשמיים (אכו"ש) יהיו חשובים כעפר היא לגבי תענוג הרוחני שכנפש כו' (התלוי בהרגשת האדם), ומה שנקרא תענוג הוא - להיותה תענוג גשמי בטבע הגוף.

יב. בהפתיחה לההדרן על הרמב"ם שי"ל לקראת יום הבהיר
 י"א ניסן ה'תשמ"ה (משיחות י"ט כסלו (והתוועדיות שלאח"ז)
 תשל"ה) כותב כ"ק אד"ש כפירוש דברי הרמב"ם "לידע שיש מצוי
 ראשון וכו'" - "שהחיוב הוא (לא רק להאמין בה', אלא) לידע
 בידיעה שכלית",

ובהע' 5: "בסהמ"צ (של הרמב"ם) מ"ע א' כתב "שנאמין",
 אבל: (א) ספר היד הוא משנה אחרונה לגבי סהמ"צ, שנכתב בתור
 הקדמה ליד החזקה (הרמב"ם בהקדמתו לסהמ"צ), (ב) בסהמ"צ
 לא דק הרמב"ם כ"כ בתלמוד המצות ודיניהם (יד מלאכי כללי
 הרמב"ם כ"ג), (ג) בסהמ"צ אפשר שאירע קלקול במלות ההעתקה
 ע"י המעתיק (יד מלאכי שם כ"ב), משא"כ ספר היד שנכתב בלה"ק,
 (ד) עפ"י כת"י הערבי של סהמ"צ שנמצא עתה, י"א שגם בסהמ"צ
 יש להעתיק לידע....",

ולכאוי' כוונת אד"ש בריבוי התירוצים הוא: תל' הא'
 מבאר שגם באם נמצא סתירה בין סהמ"צ וספר היד צריכים לנקוט
 כהיד שהוא בתראי, תירוץ הב' מבאר שבאמת איצ"ל שדברי הרמב"ם
 סותרים זא"ז, רק שבספר המצ' לא נחית לפרט (ולא שהרמב"ם
 ח"ו סתם "לא דק", וכמשיל"ת), ותירוץ הג' והד' מבארים שאפשר
 שקושי' מתחילה ליתא, שהרי אפשר אשר גם בסהמ"צ יש להעתיק
 "לידע", במצא שהתירוצים הם בסדר דלזא"ז,

מתוך ד' תירוצים אלו, הנה לכאורה תירוץ הותר אלימתא
 הוא תל' הב', שהרי בנוגע לתל' הא' הנה "אפושי מחלוקת
 (ובפרט בנוגע אותו המחבר עצמו) לא מפשינן", ובנוגע תירוצים
 ג' וד' הרי "מידי ספק לא יצא", ועדיין אינו ברור אם כתב
 בסהמ"צ "לידע" או "להאמין",

ובנוגע תירוץ הב' ש"בסהמ"צ לא דק הרמב"ם כ"כ, הנה
 לכאוי' הכוונה בזה אשר סהמ"צ שונה בגישתו מספר היד שהרי
 הרמב"ם עצמו מבאר בהקדמתו לסהמ"צ, שענינו הוא "למנות
 תחלה בהקדמת הספר (ליד החזקה) מנין המצות", והלינו שעיקר
 מטרת הספר הוא ענין המנין, משא"כ ספר היד מטרתו הוא "לקבץ
 קבץ שיכלול את כל דיני התו' ומעשיל' עד שלא ידח ממנו נדח"
 (שם), והוא "מקבץ לתושבע"פ כולה...". (ל' הרמב"ם בהקדמתו
 לספר היד),

ופשוט הדבר שכשהעיקר הוא "לידע את מנין" המצות לא
 נחית לפרט "שהחיוב הוא לא רק להאמין בה' אלא (גם) לידע",
 משא"כ בספר היד שענינו לברר המצוות בכללות ובפרטיות,

(ואולי אפשר לומר שהרמב"ם מרמז זה ג"כ בהתחלת וסיום

ספרו היד, בהתחלתו: שצ"ל לא רק ענין הכללי דאמונה אלא גם פרטי הידיעה, כנ"ל, בסיומו: מה שסיים ספרו עם המלים "ברוך שאמר והי' העולם בפרטו ובכללו" - והיינו שמטרת העולם - הב' ראשית שבשבילם נברא העולם, בש"י ע"י לימוד (וקיום) התורה וכו' - צריך להיות (אופן) לימודם בתורה (כמו) בספר היד שאופן הוא "בפרטו ובכללו", ומקדים הפרט אל הכלל, לרמז על הלימוד שצ"ל בפרוטרוט, וכמו שבהתחלת ספרו מתחיל עם הפרט - "לידע" וכו'),

ויובן יותר עפ"י מה שמבאר אד"ש (לקו"ש ח"ו ע' 8 ואילך, ובכ"מ) אשר ענין המנין מורה על ענין חביטול, גדול שבגדולים וקטן שבקטנים נמנין בשוה וכו', והרי לפי"ז: בסהמ"צ שענינו מנין וביטול, הנה כשמדברים ע"ד אמונה או ידיעה והשגה - באם לכתוב "להאמין" או "לידע" - הרי אמונה מורה יותר על ענין הביטול מהשגה כמבואר בדא"ח, וקרובה יותר למטרת הספר שענינו מנין המצות - המצות כפי שהם מבטאות תנועת המנין והביטול וכו', משא"כ בספר היד שכוונתו "לקבץ קבץ שיכלול את כל דיני התורה ומעשי' עד שלא ידח ממנו נדח" והוא "מקבץ לתושבע"פ כולה... ", והיינו שכוונת הספר להורות בפרטיות, הרי אז צריכים לפרוט (לא רק ענין האמונה, אלא גם) "לידע", נוצע"ק, כיון שענינו להורות בפרטיות מדוע אינו מזכיר ענין האמונה בפירוט),

וע"ד הצחות (שהרי עי' בשוה"ג להעי' 45 בלקו"ש חכ"ד ע' 84 בנוגע לדיוק בחיבה בסהמ"צ, ובתירוץ הג' דהע' 5 שהובא לעיל): "לקבץ קבץ שיכלול... עד שלא ידח ממנו נדח", מרמז על כל ספר היד עד סיום 'הל' מלכים", שמדובר שם על זמן ביאת המשיח, ש"יכוף כל ישראל" וכו', ויקוים אז "לא ידח ממנו נדח".

הרב שלום דובער וויינבערג

- קנזס סיטי -

לְקוֹטְלֵי שִׁחֹת

יג. בלקו"ש פרשת ויקהל דשבוע זה ס"ו ואילך מבואר בארוכה מה שבפרשה זו מודגש נדבת הנשים למלאכת המשכן ע"פ המבואר שם לפנ"ז, דבפרשה זו מודגש המעלה דתרומה המשכן בנדבת הלב לא מצד חציווי מלמעלה, והמעלה הזו הוא בגלוי בנשים שבהם בגלוי יותר העבודה שמצד המקבל, וכפי שרואים שעניני אמונה וכו' ותורה ומצוות בכלל מונח אצלם בפשטות יותר מהאנשים, ובקיום המצוות שלהם מודגש יותר שהם עושין זאת מצד עצמן

ולא כ"כ מצד הציווי מלמעלה, וזהו בהדגשה בנדבתם למלאכת המשכן, שמה שהם הביאו לא הלי' מצד הציווי, כ"א נדבה שבאה לגמרי מצד המקבל, עי"ש בארוכה,

ולהעיר שעפ"ז לכאורה יש לבאר גם הא דהנשים היו מחבבות את הארץ יותר מהאנשים (פרש"י פינחס כו, פ"ד וראה ספרי שם כז, ב, ועוד) כי ארץ היא בחי' מקבל ותורה שבע"פ כמבואר בארוכה בתו"א ר"פ בראשית ועוד, וראה גם מדרש הגדול ויקהל (לה, כב) שהיו הנשים מקדימין לאנשים (בנדבתם להמשכן) לפיכך זכו נשים של אותו הדור יותר מן האנשים שאלו נכנסו לארץ ואלו כו',

ואולי יש לבאר גם ע"פ ההסברה בחסידות דהרי החילוק בין ההנהגה במדבר להנהגה דא"י הוא דבמדבר הלי' להם הכל מן המוכן, בין ברוחניות בין בגשמיות (מן, מים כו'), דוגמת ענין ההשפעה מלמעלה למטה, ובארץ הוצרכו לעבוד ולברר בירורים דוגמת עבודה שמצד המקבל, אמנם צ"ע אם פרט זה שייך להמבואר בהליקוט שאין מודגש פרט זה דעבודה שמצד המקבל, והוא שייך לכאורה להמבואר ביבמות סג, א: אדם מביא חטין חטיף כוסס, פשתן מביא פשתן לובש, אלא שהוא ע"י עזר כנגדו, האשה, שמצד עבודתה בדברים שהבעל (המשפיע) מביא, היא פועלת בזה למעלה יותר מפעולתו, וכמו שמסיים בגמ' שם שמצאת מאירה את עיניו ומעמידתו על רגליו,

ולכאורה בהליקוט לא אומר פרט זה במעלת האשה-מקבל, ואני אמרתי בחפזי ויל"ע בזה עוד.

הרב שמואל שלום ברגמן
- ברוקלין נ.י. -

יד. בלקו"ש ח"כ ע' 547 נדפס מכתב אודות אופן כתיבת המשנה תורה וז"ל: ובכלל תמוה קצת לומר שנכתב הספר קודם לתהקדמה - והסתירה שבין השנים, בהל' שמיטה ויובל (פ"י ה"ו) אלף ק"ז לחורבן ובהקדמה - אכף ק"ח - הרי כבר העיר שבלאה"כ צריך בירור, מה שבהל' קדה"ח (פלי"א ה"ט"ז) נמצא אלף ק"ט (כצ"ל) לחורבן,

ויש להוסיף ע"ז מה שבהל' קדה"ח עצמן משמע קצת שנכתבו בשנת אלף ק' [לכאורה צ"ל אלף ק"א לחורבן, המתאים לשנת תתק"ל שכתב הרמב"ם, - המעתיק] לחורבן (פ"ט ה"ה),

וכל הנ"ל מובן ע"פ הידוע, שהרמב"ם כתב ספר היד ותקנו וחזר ותקנו וכו' - וראה בזה רמב"ם הוצאת שולזינגער (סוף כרך חמישי) - ומובן שלא שינה במהדורא ב' אלא הלכות

הצריכות תקון, אבל לא כל הכת"י ובפרט שכבר נתפשטו ההעתקות ממנהד"ק וכמבוא באגרות הרמב"ם וכנו וכו'.

ולכן אפשר, אשר פ"ט מהל' קדה"ח נכתב במנהד"ק בשנת אלף ק' ונכנס הפרק כמו שהוא במהדורות שאחריו, ופ"א חלו בו שינוים או תיקונים לאחר זמן, ועריכתו הסופית הייתה בשנת אלף ק"ט.

וההקדמה הרי נכתבה לאחר שכבר יכול ה"י הרמב"ם לקבוע לא רק מספר הספרים, אלא גם ההלכות והמצות שנת' בכל ספר וספר, וכמו שמפרטין בסוף ההקדמה - היינו שכבר ה"י כל ה"חומר" מוכן אצלו, אבל - קודם לכתובת הספר, וכמו שמסיימה: ועתה אתחיל לבאר משפטי כל מצוה וכו'.

וע"פ כהנ"ל מוכן ג"כ, שיש מקום לכל הדעות ע"ד שנת התחלת עסק הרמב"ם בספרו משנה תורה (הובאו בסה"ד ובכ"מ, והמוקדמת שבהם - שנת אלף ק', וכנ"ל). עכ"ל"ק.

נמצא לפי מ"ש בלקו"ש שפ"ט מהל' קדה"ח נכתב בשנת אלף ק' ופ"י מהל' שמיטה ויובל נכתב בשנת אלף ק"ז ופ"א מהל' קדה"ח נכתב (במהדורא הסופית) בשנת אלף ק"ט.

ולכאורה יוקשה איך זה מתאים למה שכתב שההקדמה נכתב קודם לכתובת הספר הלא ההקדמה נכתב בשנת אלף ק"ח, שבע שנים אחר כתיבת פ"ט מהל' קדה"ח, (ופשוט שלא שינה התאריך של ההקדמה במהדורא מאוחרת שהרי לא שינה רק ההלכות הצריכים תיקון),

אע"כ שהכוונה הוא שכשהרמב"ם אסף את ה"חומר" (להלן: נוסח הראשונה) קודם כתיבת הספר כתב את ההלכות בהסגנון שהם נמצאים לפנינו, ומש"ה כשכתב את המהדורא קמא ה"י זה בעיקר העתקה מנוסח הראשון שכתב לפני זה, ומש"ה כשכתב במנהד"ק פרק ט' מהל' קדה"ח, השאירו כמו שה"י כתוב בהנוסח הראשון (שנכתב בשנת אלף ק') וכן פרק י' מהל' שמיטה ויובל, אבל בפרק י"א מהל' קדה"ח שינה את דעתו אחר שכתב הנוסח הראשון וה"י צורך לתקנו כשכתב המנהד"ק ועריכתו הסופית ה"י בשנת אלף ק"ט,

וראה גם מ"ש ה"י קאפח בהמבוא לפיה"מ ע' 15 וז"ל "דרכו בכל חבוריו היתה לכתוב נוסח ראשון או מחשבה ראשונה... כפי שנראה בעליל מטיוטות שנמצאו בגניזות מהיד החזקה, המורה, פירושו לירושלמי, פירוש המשניות, מוחק ותולה, גורע ומוסיף, מבטל ומשנה פעם אחר פעם, ורק לאחר שבא לידי

הכרה שהענין הגיע לנסוחו הסופי המשוער מחליט להעלותו על הנייר באופן מסודר בצורת ספר, נאמן לשטתו שבאה לידי בטוי באחת מאגרותיו (תשובות הרמב"ם לליפציג ח"ב עמ' לב) ... "שהאדם אין ראוי לו לדבר ולדרוש באזני והעם עד שיחזור מה שברצונו לדבר פעם ושתיים ושכש וארבע וישנה אותו היטב, ואחר כך ידבר... אבל מה שיחוק האדם בידו ויכתבהו על הספר ראוי לו שיחזרהו אלף פעמים אלו יתכן זה" אחרי שהעלה רבינו את דבריו על הספר, לא חדל מלבקרם ולהגיהם פעמים רבות, עכ"ל,

וזו שמקדים שהרמב"ם כתב ספר היד ותקנו וחדר ותקנו וכו' ודרכו לשנות רק הלכות הצריכות תיקון (ורא' לזה השינוים בין מהד"ק למהד"ב*) הוא בכדי לתקן למה פ"ט מהל' קדה"ח נכתב באלף ק' ופלי"א מהל' קדה"ח נכתב באלף ק"ח (והרי כתב ספרו על הסדר) והטעם הוא משום שפ"ט נשאר כמו שהוא מהנוסח הראשון אבל בפלי"א חלו בו שינוים ועריכות הסופית בתור מהד"ק ה' באקף ק"ח (מעין הביאור בהנחה (לה"ק) ש"פ חוקת תש"מ אות ט"ו),

ומובן בזה מ"ש הרמב"ם בתשובה לחכמי לונזיל (פריימן קנ"ב, בלאו שמ"ה) וז"ל והנוסחא הראשונה הילדה שחברתיה תחלה שההצתה מלבי (שחברתי תחלה מלבי (כ"פ ב')) [שם כתב כשיטת חכמי לונזיל, אבל] ולא העתקתיה [הלכה זו אח"כ]... בעת שהעתקתי ודקדקתי כל שמועה [וכתב מהדורא מאוחרת שהגיע לחכמי לונזיל, שינה דעתו ולא כתב כשיטתם] עכ"ל, בתוספות ביאור בחצאי ריבוע, דהיינו שיש ב' נוסחאות א' "הנוסחא הראשונה היקדה" = נוסח הראשון" ב) הנוסח "שהעתקתי" שהי' לפני חכמי לונזיל דהיינו המהד"ק שהוא העתקה מהנוסח הראשון, ובתשובה אחרת (פריימאן ר"מ, בלאו רי"ז) מתאר המהד"ק של פיה"מ "הנוסח הראשונה אשר יצאה מתחת ידינו בניגוד להתיאור "הנוסחא הראשונה", הילדה" שבזה הכוונה לנוסח הראשון שלא כתב לפרסם, ובתשובה לתלמידי רבינו אפרים

ואינו מסתפק בהציון לרמב"ם הוצאת שולזינגער, שאנו רואים שהכניס תיקונים על הגליון במקומות הצריכים תיקון ולא כתב נוסח חדש של כל ההלכות (שחל בהם שינויים), שהרי אין שום הוכחה שגוף ההלכות עם ההוספות ותיקונים שעל הגליון מהווים נוסח שלם של המשנה תורה, כ"א שמשם ראוי שהרמב"ם לאחר שכתב גוף ההלכות תיקנם וחדר ותיקנם, ודו"ק,

(פריימק; ר"מ, בלאו ק"ח) מתאר כתיבת המשנה תורה, "ויעתה כשהיטבנו לעיין ולדקדק בכל הלכה והלכה בחבורנו" וחזר ממה שכתב בפיה"מ, ואינו משתמש בהלשון "ויעתה כשהטבנו להעתיק" כמו בהתשובה לחכמי לונזיל הנ"ל ועוד (פריימן ב', בלאו רפ"ז) משום שמדבר אודות הנוסח הראשון שאז חזר טמ"ש בפיה"מ,

* * *

והנה ידוע דברי כ"ק אד"ש (בכמה מקומות ולאחרונה בהתוועדות דזאת חנוכה) שרק בנוגע למספר הפרקים במשנה תורה שינה הרמב"ם להוסיף ולגרוע, אבל לא בנוגע להלכות שהם דוקא פ"ג הלכות, והעיר בזה הרב ש.ז. בגליון ט"ז (ש"ח) שמגוף כתבי יד הרמב"ם של הל' שאלה ופקדון (צילום ממנו ברמב"ם הוצאת שולזינגער הנ"ל) נראה שמתחילה כתב בראש ההלכה באותיות גדולות "הלכות שאלה" ומחתתן "מצות עשה אחת והיא דין השואל וביאור מצוה זו בפרקים אלו" ואח"כ כששינה דעתו) הוסיף לכתרת העליונה באותיות רגילות "ופקדון" והעביר קו על המילים "מצות עשה אחת והיא... וכתב "שתי מצות עשה א) דין השואל ב) דין שומר חילנס וביאר מצות אלו בפרקים אלו", ע"כ,

אבל באמת אין משם קושי' על דברי כ"ק אד"ש, שהרי זה שהרמב"ם לא שינה ההלכות כ"א מספר הפרקים, תכונה הוא שבמהדורא בתרא לא שינה ממהדורא קמא כ"א הפרקים, אבל אין הכוונה שמעולם לא עלתה במח' הרמב"ם לסדר ההלכות באופן אחר,

וכמו שמצינו שנסתפק איך לסדר המשנה תורה כמ"ש בהקדמה לספר המצות וז"ל "כאשר כונתי בדעתי אל התכלית הזאת, תרתי במחשבתי באלו פנים [צריכה להיות] חלקת החיבור הזה וסדורו לשערים: אם אחלקנו כחלקת המשנה ואלך בעקבותיה, או אחלק חלקה אחרת ואקדים ואאחר כפי מה שיחייב העיון, שהוא הראוי והקל ביותר לכמוד, אז נתברר לי שחלקתו הטובה ביותר תמיה שיסדר הלכות הלכות במקום המסכתות שבמשנה" עכ"ל, וכן עלתה בדעתו לחלק ההלכות באופן אחר כמו שממשיך שם וז"ל רק שיאמר בו הלכות סכה, הלכות לולב, הלכות מזוזה, הלכות ציצית... בהלכות תפילין פרק האשון ופרק שני ופרק שלישי ורביעי... ולא תשאר מהן מצוה שלא נדבר על דיניה בשלמות, אם בנפרד - כגון הסוכה והלולב והציצית והתפילין כיון שכל אחת מהן אפשר לדבר עליה לבדה, עכ"ל, אבל לפועל חילקם באופן אחר דהיינו הל' תפילין ומזוזה וספר תורה ביחד והל' שופר וסוכה ולולב ביחד, וכן שינה את חסדה של ההלכות,

הנהגה זוהנה עפ"י מה שכתבנו לעיל שמקודם כתב הרמב"ם הנוסח הראשון ואח"כ כתב המהד"ק, י"ל שכתבי יד הרמב"ם אינם המהד"ק של המשנה תורה כ"א הנוסח הראשון, ויתכן שבשעה שכתב הנוסח הראשון עלתה במח' לכתוב הל' שאלה בפ"ע והל' פקדון בפ"ע (וכמו הל' תפיקין מזוזה וס"ת הנ"ל) ואח"כ כשכתב המהד"ק צירפס ביחד [בכדי שיהי' פ"ג הלכות דוקא?], או באופן אחר שכשכתב הל' שאלה בנוסח הראשון עדיין לא החליט על צורת הספר, איזה מצות יהי' נכללים בכל הלכה ואיזה הלכות בכל ספר,

וכן משמע מכמה מקומות בהכתי"י, שהם הנוסח הראשון, ולדוגמא מ"ש הרמב"ם בהגליון של התחלת הל' שאלה ופקדון וז"ל "ינקל [להעתיק] מן הל' מתנה [הלכה המתחילת] היה ראובן חייב לשמעון מנה וירתב פי מוצעה (ולסדרה במקומה הראוי לה)" עכ"ל עם התרגום בחצאי ריבוע, ודוחק לומר שסמך על המעתיקים להעביר הלכה מן הל' מתנה ולהעתיקו במקום הראוי, וכ"כ המהדיר שם באחרית דבר אות ב' שהכתי"י הם ראשית נסיונו של הרמב"ם לסדר ולהעתיק את ההלכות,

אמנם עיין בקונטרס "בדבר לימוד ספר הרמב"ם" (ספר התוועדויות תשמ"מ ע' 1622) הע' 10 וז"ל בכלל אפשריות וסיבת השינויים בין מספרי הפרקים שבסוף הספרים (לדוגמא בסיום הספר - תקפ"ב פרקים ובכמה כתי"י תקפ"א,,, אין מתאימים למספר הפרקים שלפנינו - אלף) - י"ל ע"פ הידוע שהרמב"ם כתב ספרו בכמה מהדורות, ושינה וכו' מזל"ז - ראה בצילומים מכת"י הרמב"ם,,, שהרמב"ם העביר (בכמה מקומות) קו על כתי"י שלו, ובפרט - "שמיני" וכתב כמעלה "אחד עשר" ובפרק שלאח"ז לא שינה מספר הפרק עכ"ל, וכמו שנתבאר בש"פ חוקת (ספר התוועדויות תשמ"מ ע' 2075) ש"אפילו ענינים המוכרחים להשתנות בהתאם לשינויים ששינה הרמב"ם לא תיקנם הרמב"ם בעצמו מפני שסמך שיבינו זאת לבד, וכיו"ב, וכפי ששמצינו בצילומי כתי"י הרמב"ם שהעביר קו על כתי"י שלו וכתב באופן אחר, ואעפ"כ לא שינה בהתאם לכך בפרקים שלאח"ז, משמע שכת"י אלו הם המהד"ק (שהרי העתיקו ממנו),

וי"ל שכשהרמב"ם כתב המהד"ק העביר דפים מהנוסח הראשון (שלא ה"ל בהם כ"כ שינוים שיהי' צורך להעתיק כל הדף) מהמהד"ק (עיין בכת"י של פיה"מ ברמב"ם הוצאת שולזינגער) שם שמחק כל שורה בנפרד ואח"כ מחק כל העמוד, וכמ"ש הרמב"ם בחשובה (פריימן ש"מ, בלאו תל"ג) "שהספר הראשון יצאו דברים בגליונים שלא במקומם".

מנחם מענדל שפירא

- תות"ל 770 -

ש ל ח ת

טו. ובהתוועדות פורים קטן ביאר כ"ק אד"ש את הטעם שמצינו כמה וכמה דינים מיוחדים בעדות שקר, ואחד מהם הוא הדין שמצינו בעדים זוממין - "עדים זוממין צריכים הכרזה, והיאך היא ההכרזה וכו'", שמזה רואים את החומר המיוחד דעות שקר, שאע"פ שאחרי שקבלו את העונש "הרי הוא אחיך", אעפ"כ מכיון שעדות שקר חמור כ"כ כמו הענין דחילול השם מפני שהוא היפך ככלות ענינו של יהודי שהוא עדות על הקב"ה, לכן מוכרחים לעשות כל מה שאפשר שדבר כזה לא יחזור שוב, שזה נעשה ע"י ההכרזה - "והנשארם ישמעו ויראו",

ולהעיר מהרדב"ז (הל' ממרים פ"ג ה"ח) "ת"ר ארבעה צריכין הכרזה מסית ובן סורר ומורה וזקן ממרא ועדים זוממין וכו' ויש ליתן טעם לפי שמתתן של אלו נראה בעיני העם דבר זר, זקן ממרא לא עשה דבר אלא שהורה להחמיר, ולא עוד - מומת וכן בן סורר ומורה מומת על מה שעתידי לעשות שסופו ללסטם את הבריות, וכן עדים זוממין מומתין על מה שיזמו לעשות ולא על מה שעבר וכן המסית וכו' וכיון שהדבר זר בעיני השומע, לפיכך הצריך בהם הכתוב הכרזה, וכל העם ישמעו וידאנו", והיינו שההכרזה היא לא בגלל חומרת המעשה של העדים זוממין וכו' ושלא מוכרחים לעשות כל מה שאפשר שלא יחזור שוב, אלא אדרבה בגלל "שהדבר זר בעיני השומע" ויבוא לזלזל בזה, ולכן צריך להכריז כדי שכל העם ישמעו ויראו.

א' התמימים

- תות"ל 770 -

טז. בהתוועדות דפורים קטן (הנחה בלה"ק סי' ל"ה) הביא כ"ק אד"ש את שיעור הרמב"ם - בפרק י"ח מהלכות עדות הלכה ז' - בנוגע לדין ההכרזה בעדים זוממין: "עדים זוממין צריכין הכרזה, והיאך היא ההכרזה שלהם, כותבין ושו"חין בכל עיר ועיר פלוני ופלוני העידו בכך וכך והוזמו והרגנום או לקו בפנינו, או ענשנו אותם כך וכך דינרין, שנאמר והנשארם ישמעו ויראו", והביא שמזה רואים את החומר המיוחד בעדים זוממין שצריכים להכריז על ענשם אע"פ שלאחרי קבלת העונש "הרי הוא אחיך" וכו', יעו"ש,

ובהערה שם: "משא"כ בשאר הדברים שצריכין הכרזה משום שנאמר בהם "ישמעו ויראו" (רמב"ם הל' ממרים ספ"ג) - אין ההכרזה באותו אופן כמו בעדים זוממין (ראה רמב"ם וכס"מ

שם סוף הלי ממרים)",

וצריך ביאור: א) דלכאורה "שאר הדברים שצריכין הכרזה" הרי הכרזתם באותו אופן כמו בעדים זוממין: דהנה הרמב"ם בהלכות ממרים ספ"ג כתב "וכיצד דנין ממרא וכו' ועד הרגל משמין אותו וחונקין אותו ברגל, שנאמר וכל ישראל ישמעו ויראו, מכלל שצריך הכרזה, וארבעה צריכין הכרזה זקן ממרא ועדים זוממין והמסית וכן סורר ומורה שהרי בכולן נאמר "ישמעו ויראו", וזכתי ע"ז הכסף משנה שם "והוי ידוע שאין הכרזה אלו והארבעה שיה שזקן ממרא משמין אותו עד הרגל כמ"ש רבינו בסמוך, והשלשה האחרים מיתין אותו מיד, והכרזתו היא שולחין בכל המקומות איש פלוני נתחייב מיתה בב"ד, וכן כתב רבינו בסוף הלכות אלו על בן סורר ומורה ובפרק ל"ח מהל' עדות גבי עדים זוממין וכו'", וא"כ אופן ההכרזה בעדים זוממין שווה להכרזה של בן סורר והמסית, שכולם "כותבין לכל ישראל וכו'",

ב) אלו ש"אין ההכרזה באותו אופן כמו עדים זוממין" הרי"ז לכאורה רק זקן ממרא (כמ"ש הרמב"ם ובכס"מ שם) - ש"משמין אותו עד הרגל וחונקין אותו ברגל", ואופן הכרזה זו חמורה יותר מההכרזה (בעדים זוממין) ד"שולחין לכל ישראל", כדמשמע בגמ' סנהדרין פ"ט, ועיי' לחם משנה שם "דר"ע דייק מדשני קרא גבי זקן ממרא וכו' משמע דאתא קרא לומר הכרזה אלימתא גבי זקן ממרא".

הת' שניאור זכמן גורליק

- תות"ל 885 -

יז. בשיחת ש"פ משפטים (מבה"ח וער"ח אדר) ש.ז. אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: ידוע הדרוש של רבינו הזקן (כפי שכותב ד"ר אדמו"ר הצ"צ באוה"ת (משפטים ע' א'קכז) שהדרוש הזה מרבינו הגדול כו' הוא דרוש נכבד מאד כו' - לשון שאינו רגיל כלל, ובפרט ע"פ מאמרז"ל (עירוובין סד, א) "האומר שמועה זו נאה כו'"), עכ"ל בנוגע לענייננו,

וכדאי להביא בזה קצת מהשקו"ט שמצינו בענין זה, הנה בעירוובין שם איתא א"ר יהודא אמר שמואל אפילו שכירו ולקיסו נותן עירובו ודיו, א"ר נחמן כמה מעליא הא שמעתתא, א"ר א"ר יהודא אמר שמואל שתי רביעית לין אל יורה, א"ר נחמן לא מעליא הא שמעתתא, דהא אנא כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמבא לא צילא דעתאי, א"ל רבא מ"ט אמר הכי (זו נאה וזו אינו נאה, רש"י) והאמר רב אחא ב"ר מאי דכתבי ודועה זונות יאבד הון, כל האומר שמועה זו נאה ושמועה זו אינו נאה מאבד הונה של תורה, א"ל הדרי בי, (ופירש"י רוע זונות, נוטריקון זו נאה וארענה ואעסוק בה כדי שיתקיים בידי

עכ"ל) ומפרש"י משמע קצת שהקפידה היתה משום שאמר ג"כ "זו אינו נאה" אבל זו נאה בלבד שפיר דמי, ולכן לא פריך ל"ו רבא לר"נ כשאמר בתחלה זו נאה, עד שאמר ג"כ זו אינו נאה, וה"נ מסתברא דהרי מצינו בכמה מקומות בש"ס אמוראים שאמרו כמה מעליא הא שמעתתא (ברכות יד, ב, כתובות כא, א, שבועות מה, ב, וע"ל ב"ק כ, א, וב"ב נא, א, וזבחים ב, ב,) ולא חיישינן שיבואו לדייק דשמעתתא אחריתי לא מעליא,

אבל ע"י מהרש"א בעירובין שם בחדא"ג דמשמע דזו נאה ג"כ לא יאמר, דבהכלי איירי קרא דאייתי רועה זונות נוטריקון זו נאה, ומשום דמשמע מינ"ל שיש אחרות שאינם נאות עיי"ש, וע"י ג"כ בדברי דוד להט"ז ר"פ קורח שהקשה על מ"ש רש"י "פרשה זו יפה נדרשת בנדרש תנחומא" שהרי האומר שמועה זו נאה מאבד הונה של תורה, וזו נאה לבד ג"כ אסור עיי"ש, ולפי"ז לכאורה קשה מכל המקומות הנ"ל דהאמוראים היו משבחין איזו שמועות ולא חשו לזה, ולולי דברי הט"ז ה"ל אפ"ל דרש"י לשטתו בעירובין דרק כשאמר ג"כ זו אינו נאה אז יש להקפיד אבל כשאמר רק זו נאה שפיר דמי ולכן שפיר כתב פרשה זו יפה נדרשת כו', ומה דדייק המהרש"א ממלת זונות שהוא נוטריקון זו נאה משמע דבזה לבד ג"כ יש להקפיד, אפ"ל דה"נ אם אמרו לפנינו ב' שמועות ושק על שמועה הראשונה, ושוב שיבח שמועה שניה ששמועה זו נאה, הנה כיון דחשב ג"כ כמחשבתו ששמועה הראשונה אינה נאה אה"נ דאיכא קפידה בהכלי, הואיל ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, וה"ז אילו אומר בפירוש ששמועה הראשונה אינה נאה, אבל אם לא נתכוון ככל לאפוקי משמועה אחרת, רק אומר סתם דרך התפעלות ששמועה זו נאה ותו לא מידי שפיר דמי, וקרא מיירי אם מתכוון לגנות שמועה אחרת, וע"י גם ברש"ש עירובין שהעיר על דברי המהרש"א ממה דמצינו אמוראים ששיבחו שמועות מסוימות כנ"ל,

וע"י בס' בן יהוידע עירובין שם שהקשה דהא אם אומר שמועה זו נאה אדרכה הוא משבח השמועה כו' ותירץ כי זה האומר זו נאה ודאי שלא על כל הלכה שהוא שומע אומר כן, אלא לדמן שלא יאמר כן על כמה הלכות, וכיון שיודעים שדרכו לומר שמועה זו נאה, ועל שאר הלכות אינו אומר כן, נמצא שהוא מבזה לשאר ההלכות עיי"ש, ומשמע דסב"ל דאפ"ל שמועה זו נאה לא יאמר (כשרגיל כן) וק"ק למה לא העיר מרש"י דמשמע דזהו רק אם אומר ג"כ שמועה זו אינו נאה, עכ"פ גם לפי דבריו יוצא דיש להקפיד רק ברגיל לומר כן, אבל באקראי לית לן בה, וע"י ג"כ בס' עיני כל חי להג"ר חיים פאלאג'י כתובות פה, א, שהביא דברי הרמת שמואל דסב"ל דזו נאה בלבד ג"כ אסור, אבל הג"ר חיים פאלאג'י חולק עליו דלא אסרו אלא שאומר ג"כ שמועה זו אינו נאה, וכן משמע מהמאירי בעירובין שם שכתב: אסור לאדם שיעשה עצמו מכריע בדברי תורה לומר זו

הגונה וזו אינה הגונה, שמתוך כך ישפיל בהכרעתו את שאינן הגונות בעיניו ושמה טעה בעינינו וגרם לשכח הלכות גדולות כו' וכל השמועות אין ראוי לדחותן אלא להתיישב בטעמן וכשיעיינו בדבר ימצא הכל נאה ומתוקן עכ"ל,

עוד י"ל דאפי' לדברי המהרש"א וסיעתו שסוברים שגם באמירת שמועה זו נאה בלבד ג"כ יש להחמיר, אין זה אלא בשומע דין והלכה כההיא דרב נחמן, אבל השומע איזה חידוש של פלפול או דרשה, ומרוב התפעלותו השכיח ואמר זו נאה, אין בזה שום חשש להחמיר, ולפ"ז יש ליישב קושיית הט"ז ברש"י פ' קרח, דשם מותר לכל הדיעות כשאומר פרשה זו יפה נדרשת כו', דשם ליכא נפק"מ להלכה, והדבר תקוי ביופי הדרשה, וכמו"כ בישוב קושיא ופלפול נאה, דשם לכו"ע ליכא שום איסור, ודוקא בענין הלכה סב"ל להמהרש"א דאין לומר כן כיון דנוגע בפועל וכמ"ש המאירי דאולי ישכח הלכות גדולות כו', ולפ"ז מובן בנוגע לדרושים כנ"ל דאפי' לדעת המהרש"א ליכא שום קפידא,

ובכלל נראה דא"ז איסור גמור ממש, רק מדת דרך ארץ ומנהג יפה שלא לעשות כן, ולכן הרמב"ם והטושו"ע השמיטו זה להלכה, אעפ"י שהר"ף והרא"ש הביאו זה, דע"י בלקו"ש ח"ד ע' 111 דמשמע דהקפידה הוא ממה שהוא מפריד חלקים בתורה,

ובסיכום יוצא דמותר לומר שמועה זו נאה כשאינו מסיים וזו אינה נאה, ובלבד שלא יתכוין לפגוע בשמועות אחרות, ומובן דכל הנ"ל הוא אם אינו חולק בדין על פס"ד זה, אבל אם הוא חולק בדין ה"ז ענין אחר, ואינו שייך לעניננו.

הרב יוסף גינסבורג

- ברוקלין נ.י. -

יח. בגליון שכה (פ' תרומה) ראיתי אריכות דברים מידידי הרח"ר בענין סעודת שבת במיני מזונות, ומסתמך על הגהת מהר"ל בש"ע סי' קפח שאדה"ז חזר בו בסוף ימיו, ולא הצריך לאכול שיעור קביעות סעודה ממיני מזונות, הואיל וגם בכרכה מעין ג' ישנה הזכרה של קדושת היום, ועפ"ז כותב "אין שום מקור לומר דאע"פ שקיים מצות סעודה ואכילה בשבת, עדיין יש מצוה לאכול כשיעור קביעות סעודה"... ומוסיף ע"פ הגמ' סוכה "הואיל ונפיק כו'", "יש מקום לנהוג דוקא כ"משנה אחרונה" דאדה"ז" וממשיך שנאלץ לכתוב דבריו 'ליישב' מנהג הרבה חסידים שאוכלים סעודת ש"ק אחרי ההתוועדות, וע"כ בחורף מוכרחים לצ"ח סעודת שבת בה"קיכליה" שאוכלים לפני ההתוועדות,

והנה אחרי בקשת מחילת מכת"ר, אביע דעתו שמחמת רוב תשוקתו לקיים דברי השו"ע ככל הדיוק כראוי נעלמו ממנו כמה דברים, והעבירוהו מדרך ההלכה והסברא הישרה,

(א) בלקו"ש חכ"א ע' 84 (שציין בסוף הערתו) בהערה 7 מביא מסה"ש תש"ב מנהג אדמו"ר מהורש"ב בשבתות החורף לקדש אחר תפלת שחרית להתפלל מנחה ולפני שקיעת החמה ליטול ידיים לסעודה, וי"ל שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש, שהרי ה"ל קדוש במקום סעודה, ומציין שקו"ט בפס"ד להצ"צ ע' שנז, ובשו"ת דברי נחמ"י סי' טז ואילך,

ולפי מסקנת כת"ר, למה לו למיחת להכי ככל, דהרי לדעתו הרי יצא י"ח סעודה בהקידוש שאחר שחרית, ובתכלית ההידור (הואיל ונפיק), מבואר דלמעשה לסמוך על הגה הנ"ל לכתחילה עכ"פ ב) מעולם לא ראינו, אפילו באנשי מעשה הכי גדולים, שיצאו י"ח סעודת ליל שבת במיני מזונות (הואיל ונפיק), (ואם תרצה ליישב, שהס"ב לכך היא מפני שאז ה"ל נגד להם ספק בשיעור קביעות סעודה, ע"י צירוף יתר המאכלים, וע"כ הסתלק מן הספק, היו מוכרחים לאכול לחם - הרי בזה נוסרה גם הערתו בהמאמר ד"ה ואברהם זקן, "שחייבין לאכול בשבת סעודה המחייב ברהמ"ז", דמצד עונג שבת מחוייב הוא להוסיף בלפתן וכו', ובמילא יתחייב בברהמ"ז),

ג) תינח סעודה ב', סעודה ג' מאי איכא למימר,

ובכדי להרגיע רוחו, הרי יש לדעת שכמו שיש בש"ע הלכות סעודת שבת, כמו"כ ישנן הלכות התוועדות, בס"י ר"צ, "אמר הקב"ה למשה רד ועשה לי קהלות גדולות בשבת... ע"כ צריך לקבוע מדרש להודיע לעם את חקי האלקים ולדרוש בדברי אגדה להכניס יר"ש בלכבס",

ועוד שם "לא יניח הדרשה בשביל סעודה שלישית, לפי שלימוד תורה ויר"ש לרביס קודם לכל המצות שבתורה", וברור דה"ה בכדון סעודה שני',

וכמדומני ברור שאף האנשי מעשה שלא ראו דברים אלה, הרי ההסברה להם ודאי כמותר פשטא,

הרב לוי יצחק ראסקין

- לונדון אנגלי' -

ח ס י ד ו ת

יט. בקונטרס אחרון שבתניא (עמוד ק"ס סע"א) ד"ה דוד זמירות קרית להו וכו' מבאר שבתורה יש ב' בחי' - א) "פנימיות התורה" - שהיא למעלה לגמרי באי"ע מהעולמות - וכל העולמות כלא ממש חשיבי כו', ב) "חיצוניות התורה" - שהיא חיות כל העולמות,

ועפ"ז מבאר בפניא שם - מדוע נענש דוד על זה שאמר שמעלת התורה היא בחי' "זמירות" - והיות שבחי' זמירות הו"ע חיצוניות התורה נענש ע"ז שלא תפס מעלת פנימיות התורה - שזה למעלה לגמרי מבחי' "זמירות", ועי"ש בארוכה,

ובתור ראי' שפנימיות התורה הוא למעלה לגמרי מהעולמות מביא הפסוק וז"ל: ואהי' אצלו שעשועים אצלו דוקא, משחקת לפניו דוקא דהיינו בבחי' פנימיותה וע"ז אמר ואהיה אצלו אמן אל תקרי אמן אלא אמן כו" עכ"ל,

ומקשה בלקו"ש חט"ז ע' 538 הערה 24 וז"ל " , , , ומה שהובא ע"ז ממאמחז"ל (ב"ר בתחילתו וש"נ) א"ת אמן אלא אמן - שפירושו אמן לברוא העולמות - צ"ע, דאכ"מ, " עכ"ל בלקו"ש שם ותוכן השאלה היא - איך מביא התניא ראי' על בחי' פנימיות התורה ממאמחז"ל א"ת אמן אלא אמן" כי ה"ז לאי' לסתור - ואדרבא פנימיות התורה אין לה שייכות לעולמות?

והנה בספר "שיעורים בספר התניא" על אתר (שי"ל לאחרונה) - כנראה הרגיש הקושי' שבלקו"ש הנ"ל - ושינה הניקוד דתיבת "אמן" במקום אוימן (בשורוק) לניקוד אמן (בחולם) ועי"ש,

אמנם פלי' זה דחוק: א) שאי"ז ע"פ דרך הפשט וחידוש גמור - והוא היפך מכפי שלמדו כולם עדושהופיע הביאור בספר "שיעורים בספר התניא",

ב) כי מבואר בכו"כ מאמרים בפירוש שהפלי' הוא אוימן (בשורוק)*,

* ועיין ג"כ בספר המאמרים ה'ת"ש ד"ה ואהי' אצלו אמן, שמביא המשך לשון המדרש אמן אמן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, עכ"ל, רואים מזה בפירוש שהכוונה הוא (בשורוק),

והנה בתו"ח שמות (עמוד ת"ד סע"א ונדפס ג"כ במאמרי אדה"ז תקס"ה ח"ב עמוד תתמח בסופו וממשיך בעמוד תתמט בתחילתו) וז"ל: "אבל שרשה של תורה באמת הוא מבחלי' עצמות אדר הא"ס שלפני הצמצום וכמ"ש ואהי' אצלו אמון כו' ואסתכל באורליתא כו' וד"ל" עכ"ל,

הנה מזה אנו רואים שאפ"ל כשמדבר בבחלי' תורה שהיא מבחלי' עצמות אוא"ס שלפני הצמצום מ"מ מביא רא"ל מהזהר (זח"ב קס"א, א) אסתכל באורליתא כו', ואמנם הצליח לבאר "בביאורים לתניא" ע"י שמתקן "הנקודות" אבל: מה יעשה כאן להסביר התו"ח שלפי דעתו אין לזה הבנה כלל,

והביאור בכ"ז: שבאמת כבר הקשה קושי' זו בהמשך תער"ב ח"א עמוד שנו (אות קע"ה) וז"ל: "והנה באגה"ק הנ"ל ד"ה: זמירות היו לי חוקיך מכואר, דבחלי' התורה כמו שתיא בבחלי' שעשועים העצמיים עז"נ ואהי' אצלו אמון א"ת אמון. אלא אומן כו', וצ"ל איך התורה במדריגה זו נק' בשם אומן מאחר שזהו למעלה לגמרי מהעולמות כו', דהנה בחלי' חיצונית התורה שבה וע"י הוא תיקון העולם שיך לקרוא בשם אומן כו', אבל פנימיות התורה שכל האור והגילוי דעולמות אינו תופס מקום כלל לגבי מדריגה זו איך שיך לקרוא בשם אומן כו'" עכ"ל השאלה שם,

וממשיך (בהמשך תרע"ב שם) וז"ל: "זו"ל להיות דכללות ענין התורה הוא להיות התחברות אוא"ס עם עדלמות בכלל ועם נש"י בפרט, דלא יש דבר שתוכל לקבל בחלי' עצמות א"ס או שיוכל העצמות להתלבש בו כ"א התורה שבה דווקא יוכל להיות התלבשות העצמות והיא יכולה לקבל כו', וזהו לפי שהתורה היא בחלי' עצמות כו', דבאמת התורה גופא הוא בחלי' עצמות א"ס כו' ואיך שנא' בענין התורה אם היא בחלי' חכמה או בחלי' תענוג ה"ה בחלי' עצמות כו' וכמש"ת, וע"כ ביכולתה לקבל בחלי' העצמות כו'; וע"י התורה יש בכא בשמות ישראל לקבל בחלי' עצמות א"ס כו', ועל שם זה נק' אמון אומן כו', לפי שע"י התורה הוא ההתחברות דעצמות א"ס עם העולמות בכלל ונשמות ישראל בפרט כו'" ע"כ נקודת התירוץ,

ולדלא דמסתפינא חשבתי לחוסיף ביאור בכל הנ"ל בדרך אפשר עכ"פ ובהקדים תמ"ל: דמ"מ נשאר מוקשה מדוע הי' נחוץ בתניא להוסיף המאחז"ל "א"ת אמון וכו'" שאפ"ל עם נתין (כנ"ל בתער"ב) מ"מ אין זה מוסיף ביאור בהענין המתבאר בתניא שם?*

* ואפשר שבה יש לבאר הצ"ע שבלקו"ש שהביא לעיל, שאף שבהמשך תער"ב הנ"ל ה"ה מסביר השליכות, אבל עדיין צ"ע מה זה נוגע להביא שם,

מכ"ז צריך לומר שאדרבא ע"י חוספת המאחז"ל "א"ת אמון" וכו', מבואר בעומק יותר הטעם שנענש דוד ע"ז שאמר "דמירות",

והביאור בכ"ז יובן בהקדים עדין קושלי' ששואל בהמשך תע"ב ח"א עמוד שנב (אות קעד) וז"ל: "ולכאורה צריך להבין מאחר דהתורה בבחיל' זו היא רק שמחת לב ושעשוע המלך כו' והו"ע שעשוע המלך בעצמותו כו' ולא ידע אנוש ערכה כו', א"ל מהינענש דוד בזה שהי' משבח את התורה ומשמח בה בבחיל' שמחת לבב אנוש ושעשועיו כו'... ויש לומר דכמו"כ הוא גם בתורה דעם היות שאינה בעשיל' בפועל רק בבחיל' ידיעה והשגה כו', הרי ידיעת התורה היא גופא מצוה וכמוש"כ באגה"ק בקו"א ד"ה להבין מ"ש בפרע"ח, ע"כ יכול להיות בזה בחיל' התענוג העצמי בבחיל' שעשועי המלך בעצמותו שמתענג עם התורה כו", עכ"ל,

ולכאורה עדיין צלה"כ הרי סו"ס דוד שיבח את התורה איך שהיא בבחיל' חיצונית, אפילו באם נאמר שיכל להגיע למדריגה נעלית יותר מדוע נענש ע"ז?

אלא שיל' שזהו עומק כוונת התניא בהוספת המאחז"ל "א"ת אמון" וכו', שבזה רצה להדגיש ענין המיוחד שיש בתורה - שאפיל' כפי שהיא נמצאת בעוה"ז הגשמי מ"מ אינה משתנית ונמחשתה" היא אפיל' כפי שהיא למטה - היא למעלה מתעולם וכמ"ש בפירוש בהמשך תע"ב הנ"ל (בעמוד שנ) וז"ל: דבאמת יש בחיל' תענוג העצמי גם בהתורה שירדה למטה כו', רק שבתורה שלמטה אל"ז מאיר בגילולי כו"ל עכ"ל שם,

וזהו היל' "הטעות" של דוד שלא הדגיש המעלה המיוחדת שיש בתורה (שאפיל' כפי שהיא למטה מ"מ היא למעלה מהעולם),

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדיל.

פ.ר.ח.

- כפ"ח ארה"ק -

כ. בקונטרס לימוד החסידות פ"ג (שנד' לאחרונה באגרות קודש מאדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"ג ע' שלא ואלך) כתב וז"ל: "ואיתן לשון יושר, בלתי מחודש והוא שם ע"ב שאינו מחודש דשם מ"ה הוא מחודש ונק' שם מ"ה החדש, וכן שם ס"ג הוא מחודש, וס"ג ומ"ה הם תהו ונפקון, דשניהם מחודשים", עכ"ל עיני"ש ועל המילים "ס"ג הוא מחודש" העיר כ"ק אדמו"ר שליט"א וז"ל: "שהרי השבירה היל' בשם ס"ג ובמצימר בונה ע"מ לסתור וסותר ע"מ לבנות" (ד"ה אריב"ל תפר"ח) ויש לפרש הראיל' דכיון דבנין התהו היל' בשביל הסתירה וספירת התהו היל' בשביל בנין

התיקון והתיקון עצמו מחודש, אי"כ ע"כ גם התהו מחודש הוא, עכ"ל,

ואולי יש להעיל מד"ה שופטים ושופטים תרפ"ב (נד' כסה"מ תרפ"ב-תפ"ג ע' סט), שלכאו' מפרש הרא"י מבונה ע"מ לסתור וכו' באו"א קצת, וז"ל: "והפלי' הב' איתן ל' יושן וזקנה, הנה בל' הקבלה הוא שם ע"ב, דהענין הוא מה שאינו מחודש, דהנה שם מ"ה ה"ה מחודש, ונק" מ"ה החדש, וכן בשם ס"ג ה"י השבירה וכמארז"ל בונה ע"מ לסתור וסותר ע"מ לבנות, בנין וסתירה הוא קדימה ואיחור, שהו"ע הזמן... עכ"ל,

על"ש, ויש לעיל בזה.

ל.ב.

- ברוקלין נ.ל. -

כא. בגליון יז (שיט) לפ' וראא אות יב העיר הת' דובער שיחיל' לברטוב בהמבואר בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ב', בתחילתו ד"ה איתא בגמ', אודות החילוק בין התנאים וז' ואמוראים ובין נביאים, שהתנאים עשו הרבה מופתים (ולא נחשב להם לנס ולמופת) והנביאים (כולל משה רבינו) שהניסים שעשו נחשב להם למעלה גדולה ומבאר במאמר שם שלנביאים ה"ל להם מס"נ בכלל אך לא על התורה בפרט, משא"כ התנאים והאמוראים שה"ל להם מס"נ רק על התורה כמו רע"ק וכו', ומשום שה"ל להם מס"נ על התורה דוקא שהוא ממקום גבוה יותר על כן לא נחשב להם לאות ולמופת, כי התורה מחכמה נפקת וכו', והעיר הנ"ל דלכאו' איך אפ"ל כן על משה רבינו (בכלל הנביאים) - דהרי ידוע שעיקר ענינו של משה רבינו זה תורה ומטר נפשו עלי' עד שנקראת על שמו וכו' וראה בלקו"ש פ' שמות ש.ז. בזה,

ונראה שהדבר פשוט הוא, דהנה, אף שבד"כ מוצאים אנו במשה בעיקר את ענין התורה, מכ"מ הרי מצינו ממה עוד ענינים ענינים ובנדו"ד ענין הנבואה, ובמאמר הרי מדבר גבי ענין הנבואה ולא גבי ענין החירה שבו, וכידוע שענין הנבואה במשה לא רק שה"ל ענין... י' בו בנוסף לענין התורה, אלא גם ענין עיקרי (אמנ' לא כהתורה), וראה בגמ' מגילה י' יג, א' דאיתא שם גבי משה רבינו "שה"ל אב בתורה אב בחכמה ואב בנביאות, ובנבואה גופא, הרי ה"ל רבן של כל הנביאים כלי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסוה"ת ה"ו, וראה שם שה"ל במעלה י' יותר גדולה משאר הנביאים שהינו לאחוריו,

(ואולי כעין זה נמצא בסה"מ תר"ס ד"ה תפלה למשה, מסופו, שמבאר שם שתפלה למשה שנק' תפלת עשיר מסייע לבחיל תפלת דוד שנק' תפלת ענג, אע"פ שבד"כ ענינו של משה הוא ענין התורה ולא ענג התפילה, אולם ראה שם שכותב מיד לאח"ז "ש"ל שז"ע מה שחתורה מסייע לתפלה כו" וכו"מ להאריך).

במנחם מענדל לוי פמוס
-- יתות"ל ברוקלין נ.י. --

נ ג ל ה

כב. בפרשתינו פרשת ויקהל פירש רש"י בד"ה ואהליאב (לה, לד): משבט דן מן הירודין שבשבטים מבני השפחות והשוהו המקום לבצלאל ללמלאכת המשכן והוא מגדול השבטים לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל, עכ"ל,

א) וצריך להבין הרי גם בפרשת כי תשא נאמר (לא, ו): ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן וגו', ולמה לא פירש רש"י שם - בפעם הראשון שנזכר אהליאב - את כל הענין שמפרש כאן,

ב) מה חסר כאן בהבנת הפסוק לולי פירוש רש"י, ומה מכריח רש"י לפרש כל זה,

ג) למה לא העתיק רש"י את תיבת "למטה דן" מן הכתוב, רק מתחיל פירושו: משבט דן",

ולכאורה ה"ל מתאים יותר אם ה"ל מעתיק מן הכתוב: ואהליאב בן אחיסמך למטה דן, ועל זה ה"ל ממשיך בפירושו: מן הירודין שבשבטים וכו',

שהרי זה שאהליאב ה"ל משבט דן זה אין צריך רש"י להשמיענו שהרי כתוב בפירוש בפסוק,

ד) מהו הפירוש במה שכתב רש"י: "לקיים מה שנאמר" וכו', שזה לשון בלתי רגיל* ולא אמר "וזה מה שנאמר" או "והוא מה שנאמר", (עיי' בפירוש רש"י פרשת ויצא (ל' כב): הוא שילסד הפייט, וכן על דרך זה בפרשת תרומה (כו, טו): הוא שילסד הבבלי, או "והיינו מה שנאמר" (עיי' בפרשת וירא (כא): היינו דאמרי אינשי).

הרב וו. ראזענבלום
ברוקלין נ.י.

*וגם אינו מובן בפשטות.

ש ו נ ו ת

כג. א) בילקוט ראובני ויגש [מֹו, כג (עה"פ פינחס כו, ח) וכני פלוא אליאב] מביא מכנפי יונה [ח"ד סכ"ט]: משיח בן דוד שמו מדן

ב) בזהר שלח קעג, ב: חפצי בה אתתא דנתן בר דוד אימא איהי דמשיחא,

בחדת ישראל (במפתחות יד, א) מביא: דעת הזוה"ק, דמשיח יהי' מזרע נתן, דמזרע רחבעם נהרגו כולם (אבל בניצוצי זהר שם העיר שבהוריות יא, ב נקטו דינאש בן המלך אחז'ל' היל וכן מזרע שלמה) וראיתי מקשין מד' הר"מ בפיה"מ, ,, , שמשיח יהי' מזרע שלמה? ולענ"ד מדחזינן דהר"מ ז"ל בהלכה לא זכר זה, וכ' סתמא דמשיח יהי' מזרע דוד נראה דהדר ב' (ועפ"ז צ"ל, ודהדר גם ממ"ש 1) באגרת תימן 2) בסה"מ, ששניהם נכתבו קודם ספר היד),

אבל עיין בניצוצי זהר שם, שחידש שנתן מת בלי בנים ושלמה יבם אשתו עיי"ש,

ג) זהר וירא קי, ב: בכירה אמרה מואב מאבא הוא, ,, , דזמין מלכא משיחא לנפקא מיני' ,, , ובאחרא (והצעירה גם היא ילדה ותקרא שמו בן עמי), ,, , דלא נפק מינה חולקא להקב"ה,

הרח"ו (הובא בדרך אמת לזהר שם - ובתוס' אריכות באור החמה לזהר שם) פ' המשיח לא יצא משלמה ונעמה אשתו, ,, , אלא מן רות, אבל הקדה ממ"ש בזהר שם בסמוך: "וכל שאר מלכין ו מלכא משיחא" ומחפצי בה לא מצינו שיצאו ממנה שאר מלכין אלא מנעמה וצ"ע,

כמה ממפרשי הזהר תירצו זהר זה כמה אופנים, אבל לא העירו מזהר שלח הנ"ל,

החיד"א מביא בשם הרמ"ז (הובא בניצוצי אורות שם: בי"ב לעיל כתב בסימן י"ב, זהו פ' הר"ת, אבל נעלם ממני כוונתו) כי העיקר דוד, ונעמה לא סלקא בחושבנא כמו שאר נשי מלכי ב"ד,

הצ"צ באוה"ת נ"ך ע' נה מביא את זהר וירא הנ"ל: דזמין מלכא משיחא לנפקא מיני' ,, , מואב שהוא מאב, א"כ למעלה באצ' כח' זנו היא גבוה מאד, ,, , וזהו מעלת המשיח, ,, , ולכן יצא מרות המואב' וכו' ע"ש,

וראה ג"כ בד"ה אל תצר (כן צויין בסוף אוה"ת דברים כרך ו' שזהו ד"ה חדש) אוה"ת דברים ע' כז שמביא את הב"ר כי שת לי אלקים זרע אחר, ,, , וזה מה"מ (מלך המשיח) שהוא בא

ממואב, ועד"ז באוה"ת ויצא ע' תתתכז,

אף שלכאו' משמעע מדעתו (במקומות אלו: עכ"פ) שמישח יצא מרות ולא מנעמה העמונית (אשת שלמה) אבל אין הכרח בדבר שכן דעתו, ויכולים לפרש דבריו כדברי שאר המפרשים שם,

בלקו"ש מובא בכ"מ: מזרע דוד ושלמה אבל בכל פעם צויין לפיה"מ וכו' (במקומות שראיתי לא הוזכר אם זה מתאים לדעת הרמב"ם בי"ד - כנ"ל בחמדת שלמה)

הרב שמואל דוד ח, הבהן

- ברוקלין נ, י, -

כד. בגליון כה (שכז) העיר הר' יצחק אייזיק לויין למ"ש במפתחות אנשים לאגרות קודש אדמו"ר מהרי"צ נ"ע הנדפס בסוף ח"ב:

אקסילרוד, הרב, יא קלז: כיון שה"ר אברהם אלי' אקסילר היה רב בבאלטימור לכן יש לשער שגם כאן הכוונה ל"אקסילרוד, אברהם אלי",

המעיין בתוכן האגרת יראה שבודאי לא נכתבה אל הרב אברהם אלי' אקסילרוד, לא רק בגלל השפה, שנכתבה באנגלית, אלא גם בגלל התוכן, שמודיע לו שטירת המשפחה היא אחת מעקרי היסודות של דת ישראל, התוכן והסגנון בודאי אינו מתאים באגרת לאחד מגדולי החסידים התמימים בארה"ב,

הלל, יא כ: הכוונה היא להלל הזקן,

ואשר על כן ??? וכן הוא בשם שמאי דלקמן.

ווייס, ד"ר, ו קס; ווייס, יא קז: זה אותו האיש.

היא מנין לך ??? וע"פ התוכן נראה שאין כל קשר ביניהם

ווינטער, מרת, תתרכג, יב ריז: בחלק לב מדובר על

האחיות ווינטער, ואחת האחיות היא "ווינטער חנה",

חמשה אחיות הן, וכאן מדובר רק בשתיים מהן, מבלי לזהות

בשם, ומנין לו מי הן???

זוין משיקגו: והכוונה היא ל"זוין מרדכי",

הר' מרדכי זוין משיקגו נפטר בתחלת תרפ"ד, כמבואר

באג"ק ח"א אגרות קלו-ז, א"כ איפוא, "מר זעוין שי", ,, מטשיגאגא" הנזכר באגרת ל"ב תמוז תרפ"ו - אינו הר' מרדכי זה

יחד עם זאת, הריני מביא הערכתי להשתדלותו לתקן
הטעויות שבסדרת אגרות קודש, שחלקם בודאי יהיה לתועלת,

הרב שלום דובער לוי

- ברוקלין נ, י, -

לזכות הילד

משה אלכסנדר זושא

שיחי' לאורך ימים ושנים טובות
לרגל הכנסו לבריתו של א"א ע"ה
ביום ראשון, כ"א אדר"ר תשמ"ו

ולזכות

אחיו ואחיותיו שיחיו

לפ"ע

נדפס על ידי

הרה"ת שלום הלוי וזוגתו מרים בריינדל שיחיו

הורביץ