

קובץ

הערות וביאורים

בתורת

כבוד קדושת אדוננו מורנו ורבנו
בעניני גאולה ומשיח
בפשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

יום הבהיר "יא ניסן - צ"ג שנה

חג הפסח

גליון י"ד (תרצ)

יוצא לאור ע"י

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראוי עוועניו
ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים ושבע מאות וחמישים וחמש לבריאה
שנת הקהל

ב"ה
- יום הבהיר י"א ניסן -
צ"ג שנה
הג הפסח
התשנ"ה

גליון י"ד (תרצ)

תוכן ענינים

לקוטי שיחות

- 4 "כ"ף יווגית"
5 העצבות דה"גחש"
6 במצות נחום אבלים
רשימות
10 הערה ב"רשימות" חוברת ה'
11 אין שלטון ביום המות.
15 בענין מחילת כבוד המלך במקום מצוה
17 השייכות בין שמות השבטים להגאולה
פשוטו של מקרא
18 בענין מכת בכורות.
נגלה
21 בענין ברכת התורה
שונות
25 בענין כוס החמישי
26 בענין אמירת הנשיא.
27 (גליון)

*

מספר הטלפון - פאקס לשלוח הערות וביאורים:
771-4859

*

לקוטי שיחות

"ב"ף יוונית"

הרב שלום בער לוין

תושב השכונה

בלקו"ש חכ"ו פר' נשא (עמ' 832) מביא את דברי רש"י בארבע מקומות בקשר למשיחה (א) תצוה כט, ב: כמין כ"ף יוונית שהיא עשוי' כנו"ן שלנו. (ב) שם, ז: כמין כ"י (נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באצבעו). (ג) שם, לו: וכל המשיחות כמין כ"ף יוונית. (ד) תשא ל, כו: כל המשיחות כמין כ"ף יוונית.

ומבאר שמחמת שינויי הנוסח וחלוקי הגרסאות מסתבר, שבכל ארבעת המקומות צ"ל "כף יוונית"; וגם מ"ש "כמין כ"י" הוא ר"ת של "כמין כ"ף יוונית". והטעם לזה מבאר ע"פ דברי האברבנאל (תצוה כט, ז), שבאות כ"ף מרמז "שהוא אשר בחר השם לכהן, כי הכ"ף היא ראשונה לאותיות כהן".

אמנם גם אחרי הביאור הזה, שהגירסה היא "כף יוונית", עדיין לא נתפרש מהו הפירוש של "כף יוונית", אם הכוונה ל"כף דגושה", (הנקראת כפא" ביוונית, וצורתה K), או שהכוונה ל"כף רפויה" הנקראת "כי" ביוונית, וצורתה X).

וכמדומה שתמיד שמעתי אומרים הביטוי "כף יוונית" ב"כ" רפויה (ולא דגושה). ולפי זה יומתקו יותר חילופי הגרסאות והנוסחאות, שאין להרבות במחלוקת בחנם, וכולם מתכוונים לדבר אחד, שהכוונה לאות X, אלא שאלו קוראים לזה "כי יוונית" ואלו קוראים לזה "כף יוונית". וגם אין זה סותר לדברי האברבנאל המובאים בשיחה, כי גם כהן נכתב לפעמים ב"כף רפויה" ולפעמים ב"כף דגושה", וכאן הכוונה ל"כף רפויה".

אמנם לפי זה עדיין אינו מובן, מה שכתוב ברש"י (והועתק לעיל) "שהיא עשוי' כנו"ן שלנו", ומה שכותב ברש"י "נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באצבעו". שלכאורה שני צורות אלו אינן דומות כלל לאות X ולא לאות K!

והנה בהשיחה עצמה לא דן בפרט זה של הציור בפועל, רק בהערה 31 מביא פרש"י כת"י: "כי אות יוונית ועשוי' כמין טי"ת כהפרשת גודל מאצבע". ומציין לכמה ספרים שמדברים בזה.

אמנם גם בספרים הנ"ל לא באו לדבר הברור.

ואולי אפשר לתווכך קצת, ע"פ דברי האברבנאל הנ"ל, שבאופן משיחה זה יש רמז לר"ת של תיבת "כהן" המתחיל באות "כף". והיינו בזמן מתן תורה, ולמ"ד (סנהדרין כא, ב) שהתורה ניתנה בכתב עברי. והנה אות "כף" בכתב עברי הקדום הוא כזה פ

צורה זו דומה קצת לנון סופית של כתב אשורי שלנו, עם תגים. והיא גם דומה קצת למ"ש רש"י כת"י (מועתק לעיל) "כהפרשת גודל מאצבע", שכנראה הכוונה ליד ימנית פרושה, אשר הגודל והאצבע פתוחות ושאר האצבעות סגורות.

אמנם לפי זה אינו מובן הקשר בין צורה זו ל"כף יוונית" (רפויה), או ל"כי יוונית" שהיא בצורת X.

ואולי באמת הכוונה ל"כף" דגושה, והכוונה לאות "כפא" שבכתוב היווני הקדום, שהוא דומה קצת לכתב העברי הקדום (ובו עדיין לא היה הפרש בין "כף דגושה" לבין "כף דגושה", כמו שאין הפרש בזה בכתב שלנו).

אך לפי"ז אינו מובן מדוע הזכירו בזה את הכתב היווני הקדום, במקום הכתב העברי הקדום, ששניהם כבר לא היו בשימוש בתקופת הגמ' והרש"י. ואולי נשאר נוסח זה "כמין כי" או "כמין כף יוונית" מתקופת הבית הראשון, שכבר לא השתמשו בכתב העברי הקדום, ועדיין השתמשו בכתב היווני הקדום.

מלבד זאת עדיין לא מובן בין האות האמורה לבין אות "טית" המובא ברש"י כת"י, ועדיין לא מובן איך קשור זה ל"נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן".

* * *

העצבות דה"נחש"

הרב יהושע מונדשיין

ירושלים ת"ז

בשיחת י' שבט תשח"י אמר רבינו הכ"מ (על פי הנחה בלתי מוגה): איתא במדרש שהנחש הוא בעצבות. וכתוב על כך בספרי מוסר, ששאלו לנחש: מדוע (תתעצב, הרי "עפר תאכל כל ימי חיידך" ומזונתיך מצויים לך תמיד!! וישב הנחש: ומה אעשה בשעה שאכלה לאכול את כל כדור הארץ... ובגלל דאגתו זו הוא עצב. כמדומני שענין זה מופיע גם בלקוטי-שיחות. וגם שמעתי,

שפעם סיפר זאת רבינו באחת משיחות הקודש בימי הפורים, ואמר שזו "פורים-תורה".

והנה ככל הדברים האלו מפורש בזה"ק ברע"מ פ' פנחס (רל, א): ..שמח בחלקו, ולא כערב-רב.. דאינון כחויא דכל ארעא קמיה, הה"ד "ונחש עפר לחמו", ודחיל למשבע מעפרא דדחיל ותחסר ליה.

* * *

במצות נחום אבלים

הרב יוסף גינזבורג

תושב השכונה

במכתב כ"ק אדמו"ר הכ"מ (לקו"ש ח"כ ע' 569) כתב וזלה"ק: בנוגע לנחום אבלים ע"י מכתב: לכאורה מובן מצות נחום אבלים הוא כשמה - שהאבל ינוחם עי"ז, ובפרט ע"פ מש"כ (רמב"ם הל' אבל רפ"ד) שזהו גמ"ח. וגמ"ח ישנה אפילו כשבא בכתב, גם מהא דאפשר ע"י שליח (ש"ב יג), מוכח דלא הוי ענין (מצוה) דבגופיה דוקא ... ויש לחזק זה ע"פ ההמשך שם (פי"ד ה"ו) שזהו גמ"ח עם החיים ועם המתים, והרי למתים אין נפק"מ בין דבור למכ', ועיין שבת (קנב, סע"א) מת שאין לו כו' - שאפ"ל נחום אבלים שהוא גמ"ח רק למתים (וי"ל דבזה פליגי הראב"ד והרמב"ם - הל' אבל פי"ג ה"ד. ואכ"מ)... עכלה"ק.

ובמ"ש דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד יש לבאר דז"ל הרמב"ם שם: מת שאין לו אבלים להתנחם. באים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות ושאר העם מתקבצין עליהם כו' עכ"ל, והראב"ד כתב שם: א"א זה אין לו שורש, ובפשטות נראה דפליגי בפירוש הגמ' דשבת שם קנב, א, (ראה בלח"מ שם) דאיתא שם: "אמר רבי יהודא מת שאין לו מנחמין הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו וכו'" דהרמב"ם פירש הגמ' שהעשרה בני אדם נעשים כמו אבלים ולכן באים אחרים ומנחמין אותם, ומזה למד הרמב"ם דעצם מצות נחום הוא גם גמ"ח להמת, ולכן אף דמצד החיים לא שייך הכא מצות נחום, מ"מ הרי צריך כאן משום כבוד המת, וראה גם מאירי שבת שם שכתב וז"ל: מת שאין לו מנחמים רוצה לומר שאין לו אבלים שיהו צריכים לנחמן באים עשרה בני אדם כל שבעה ויושבין להם בבית ששם מת ומקיפין אותם כאילו הם הצריכים לנחם

וז'הו כבודו של מת, עכ"ל. משא"כ הראב"ד כתב ע"ז דאין לו שורש משום שהוא מפרש כוונת הגמ' דהא דהולכין י' בני אדם ויושבין במקומו שז'הו ע"ד שכתב הרמ"א ויו"ד סי' שפ"ד סעי' ג': "ומצוה להתפלל שחרית וערבית במקום שמת שם אפילו אין אבל כי יש בזה נחת רוח לנשמה" אבל לא שייך כאן מצות נחום [שאחרים יושבים במקום אבלים וכו'] דזה שייך רק כשיש קרובים ונחום אבלים הוא רק לחיים, ולכן כתב על דעת הרמב"ם דאין לזה שורש, וזהו הביאור במכתב הנ"ל דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הוא אם מצות נחום שייך ג"כ משום המת, וראה גם ברש"י שם ד"ה שאין לו מנחמים: "אין לו אבלים שיהיו צריכין לנחמן" דלכאורה משמע שמפרש כהרמב"ם כי להראב"ד מה נוגע כלל להזכיר כאן ענין הנחום.

וי"ל עוד דהנה בברכות טז,ב, תנן וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומין, אמרו לו לא למדתנו רבנו שאין מקבלים תנחומין על עבדים, אבל להם אין טבי עבדי כשאר עבדים כשר הי', והרמב"ן בס' תורת האדם (ע' קנ"ז) הקשה ע"ז דאיך שייך כלל דין אבלות בעבדים וז"ל: ואני תמה וכי אבלות יש כאן שיברכו ברוך מנחם אבלים, ואפילו היו לו בנים והלא אין להם חייס ואין בהם שאר כלל שיתאבלו קרובים עליהם, וראיתי בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ח) שהקשה על תנחומין שקבל ר"ג אם על בני חורין אתרים אין מקבלין עליהן תנחומין לא כ"ש על העבדים, אלא משום דהוה חשיב עליה כבריה, עכ"ל. היינו דלפי גירסתו הקשה הירושלמי דאיך שייך כלל דין נחום אבלים בעבד ואיך קיבל עליו ר"ג תנחומין ומתרץ משום שהי' נחשב כבנו, ועי' גם בחי' הרשב"א ברכות שם שהקשה כקושיית הרמב"ן וכתב שכן הקשה בירושלמי והביא גירסת הירושלמי כנ"ל שהי' חביב עליו כבנו. אבל בירושלמי שלפנינו ליכא התירוץ משום דהוה חשיב כבריה אלא גרסינן "הא בני חורין אחרין מקבלין תנחומין עליהן, כיני מתניתין אין מקבלין תנחומין על עבדים" ופי' הר"ש סירילאו דאין כאן שום קושיא אלא קאמר בניחותא, בהא דקאמר דאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר הירושלמי דמיהו על בני חורין מקבלין תנחומין עליהן ורק על עבדים בכלל לא עיי"ש, ועי' גם בשדה יהושע שם שהביא ב' הפירושים.

דלפי"ז י"ל דהרמב"ם גריס בהירושלמי כהר"ש מסירילאו ופירש ג"כ כמותו נמצא דמבואר בהדיא דשייך נחום אבלים על ישראל אעפ"י שאינו קרובו כלל, והטעם הוא משום כבוד המת, וזה גופא הכריח לו לפרש הגמ' שבת כנ"ל שהוא מצד נחום אבלים, אבל הראב"ד י"ל דגריס כהרמב"ן והרשב"א שהירושלמי הקשה דאיך שייך נחום אבלים לר"ג כיון שאינו קרובו ותירץ

משום שהי' נחשב **פבנו**, ובמילא מוכח מכאן דנחום אבלים לא שייד כשאין לו קרובים, ולכן פירש הגמ' שבת דאין זה שייד למצות נחום.

אבלים קודם לבקור חולים

והנה כתב הרמב"ם (שם פי"ד ה"ז) וז"ל: יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים שנחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים עכ"ל, והרדב"ז שם כתב אם לא שאמרה רבינו הייתי אומר איפכא דבקור חולים קודם שיש בו כאילו שופך דמים דאמר רבי דימי כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה משא"כ בנחום אבלים, ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מ' ביאר כוונת הרמב"ם דבודאי לא איירי במקום שהחולה צריך לו שישמשנו דאז בודאי בקור חולים קודם, אלא איירי במקום שהחולה אי"צ לו ומבקר רק משום עצם המצוה לשאול בשלמו וכו' וכ"כ בס' דעת תורה להמהרש"ם הל' אבילות, (וראה לקו"ש ח"כ ע' 65 דמצות ביקור חולים הוא גם כשאין החולה צריך לו) דרק בזה קאמר הרמב"ם דמצד ב' מצוות אלו עצמם נחום אבלים קודם.

ובאור שמח כאן הקשה על הרמב"ם מהא דתניא בסוכה מא,ב, כך הי' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו כו' הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו וכו' עיי"ש הרי מוכח מכאן דבקור חולים קודם לנחום אבלים:

והנה בכלל מצינו שינויים בב' מצוות אלו דלפעמים מובא בקור חולים לפני נחום אבלים ולפעמים מובא נחום אבלים לפני בקור חולים ולדוגמא ראה שבת יב,ב, בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת, אבל הרמב"ם בהל' שבת פכ"ד ה"ה הביא בזה בקור חולים לפני נחום אבלים עיי"ש, ועי' סוטה יד,א, הקב"ה בקר חולים אף אתה בקר חולים, הקב"ה נחם אבלים אף אתה נחם אבלים, הרי כאן חשב בגמ' בקור חולים לפני נחום אבלים, וראה גם במד"ר קהלת פ"ז אות ג' דמנה בקור חולים לפני נחום אבלים, וכן ברמב"ם שם (פי"ד ה"א) כתב דמ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים, וכן בהקדמת הרמב"ם בספר המצוות מנה בקור חולים לפני נחום אבלים, ובשורש ראשון מנה נחום אבלים לפני בקור חולים, ובשורש השני מנה בקור חולים קודם ועד"ז בכ"מ, נמצא דמזה גופא ליכא שום הוכחה (ותמוה על האור שמח שהביא הך דשבת יב,ב, כנ"ל להביא ראי' להרמב"ם דנחום אבלים קודם, והרמב"ם עצמו בהל' שבת הביא שם בקור חולים מקודם) ועיקר הקושיא הוא רק מסוכה שם דמשמע שכן היו נוהגין בפועל שבתחילה היו

מבקרין החולה ואח"כ מנחמין האבל, וזה סותר לשיטת הרמב"ם. ואף שברא"ש בסוכה שם הביא הברייתא שהיו מנחמין האבלים ומבקרין החולה, וכן הוא בטור אר"ח סי' תרנ"ב עיי"ש, אבל הרי הרמב"ם עצמו הביא ברייתא זו בהל' לולב פ"ז הכ"ד, והביא בקור חולים לפני נחום אבלים וא"כ קשה דזה גופא סותר שיטתו.

תירוץ לשיטת הרמב"ם

והנה לכאורה יל"ע דאיך שייך כלל נחום אבלים ברגל הרי רגל מבטל לגמרי דין האבילות? וביאר בזה באור זרוע (הל' אבילות סי' תל"ב) דזהו באופן שלא נהג עדיין דין אבילות לפני החג כגון שקבר מתו ברגל דאז נוהג אצלו אבלות ברגל בדברים שבצנעה ובמילא שייך בו נחום אבלים עיי"ש, אבל אכתי קשה לשיטת הרמב"ם דגם בכה"ג אין אבילות נוהג ברגל כלל אפילו לגבי דברים שבצנעה, וכמ"ש בפ"י הל' אבל ה"ג ובכס"מ שם, ועי' גם בטור יו"ד סי' שצ"ט דסב"ל ג"כ דנוהג לגבי דברים שבצנעה והביא שהרמב"ם כתב שאינו נוהג אבלות כלל אפילו לדברים שבצנעה ולא נהירא עיי"ש, וא"כ לשיטת הרמב"ם מה שייך נחום אבלים ברגל כלל?

ולכן י"ל עפ"י הנ"ל דלשיטת הרמב"ם גדר נחום אבלים ברגל באמת אינו משום גמ"ח לחיים, כיון דלהם ליכא דין אבילות כלל אפילו לדברים שבצנעה, וכל גדר נחום אבלים ברגל הוא רק משום כבוד המת, היינו דברגל ה"ז דומה להדין דפי"ג ה"ד במת שאין לו מתנחמין כלל דכנ"ל מ"מ יש שם מצות נחום אבלים משום גמ"ח למתים, ובמילא עד"ז הוא כאן, דאי נימא כן לא קשה כלל קושיית האור שמח דכל הטעם דסב"ל להרמב"ם דנחום אבלים קודם הוא משום שהוא גמ"ח לחיים ולמתים, אבל הכא שהוא רק גמ"ח למתים בלבד, שפיר הקדימו בקור חולים שהוא גמ"ח לחיים לפני נחום אבלים שברגל הוא רק גמ"ח למתים, ולפי"ז יוצא דגם במת שאין לו מתנחמין כו' דבקור חולים קודם.

מיהו כל זה הוא לשיטת הרמב"ם, אבל הרא"ש דסב"ל דברגל נוהג אבילות לגבי דברים שבצנעה כמ"ש בכתובות פ"א סי' ו' בהדיא וראה בקרבן נתנאל שם אות נ', וכן הוא דעת הטור כנ"ל, הילכך לפי שיטתם שפיר הביאו הגירסא בברייתא דסוכה דהקדימו נחום אבלים לפני בקור חולים, כיון דנחום אבלים לדידהו ברגל הוה ג"כ גמ"ח לחיים ולמתים, משא"כ הרמב"ם דסב"ל דברגל לא נוהג אבילות כלל לשיטתו אזיל כפי שנתבאר.

אלא דבכלל צ"ע דהטור והמחבר (יו"ד סי' של"ה) הביאו רוב דיני הרמב"ם בבקור חולים ולא הביאו דין זה דנחום אבלים

קודם.

עוד י"ל בקושיית האור שמח עפ"י מ"ש הש"ך בסו"ס של"ה בשם הב"ח דכל דין זה דנחום אבלים קודם הוא רק כשאי אפשר לו לקיים שתיהן, אבל אם אפשר לו לקיים שתיהם בקור חולים קודם בכדי שיתפלל עליו עיי"ש, דלפי"ז י"ל דאנשי ירושלים ידעו שיוכלו לקיים שתיהם כפי שמצינו שבאמת כן הי' ולכן הלכו מקודם לבקר חולים ואח"כ לנחם אבלים ולא קשה כלום.

* * *

רשימות

הערה ב"רשימות" חוברת ה'

הרב יהושע מונדשיין

ירושלים ת"ו

ב"רשימות" כ"ק אדמו"ר הכ"מ (חוברת ה' עמ' 23) וזלה"ק: על ר"ז זה [=ר' שלמן זשזמער] ספר לי אדנ"ע שהוא פי' גולל אור מפני חושך - הוא הצמצום, וחושך מפני אור - הקו"ח [=הקו וחוט]. ומעיר שם רבינו, שפירוש זה מובא בסתם [היינו שלא בשם ר"ז הנ"ל] בד"ה החלצו רנ"ט.

ויש להעיר כי בד"ה ויקח ה' אלקים תרצה"ה (ס' המאמרים "קונטרסים", ח"ב עמ' שמב) מובא ביאור זה בזם אדמו"ר הזקן. וזלה"ק: וזהו פירוש המאמר גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור... כמו שאמר רבינו נ"ע: גולל אור הבל-גבול שלפני הצמצום, מפני חושך הצמצום והעלם נקודת הרשימו. וחושך הצמצום והעלם נקודת הרשימו, מפני אור הקו. עכ"ל.

ועוד נמצא ברשימה (כת"י) "בענין יום ולילה", מתלמידו של הר"ז הנ"ל, הוא הרה"ק ר' הלל מפאריטש: שמעתי ממורי נבג"מ בענין אור מפני חושך, היינו אור העצמי שקדם לושך ונתעלם בחושך וצמצום, וחושך מפני אור היינו בקיעת הקו הנקרא נהורא שבוקע מן ההעלם הנקרא חושך.

* * *

איך שלטון ביום המות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימה הנפלאה קונטרס ז' ע' 35 שיצא לאור ז"ע, הביא כ"ק אדמו"ר הכ"מ מ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ג) דהמלך אינו חולץ שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון, ואפילו רצה אין שומעין לו שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול והואיל ואינו חולץ אינו מיבם עיי"ש, אבל רש"י (סנהדרין יט, ב) פירש שאינו מייבם משום שגנאי הוא לו לקום על שם אחיו, וביאר הטעם שהרמב"ם לא פי' כרש"י עפ"י מ"ש לעיל דהטעם דאינו מוחל על כבודו הוא משום דעיי"ז שולל יר"ש מהאדם שבגללו הוא מוחל על כבודו, משא"כ ביבום דזהו משום להקים שם לאחיו המת כיון דלמתים תפשי ליכא בזה שום חסרון כשהוא משום מצוה, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר משום חליצה שהיבמה מבה אותו עיי"ש, ואח"כ ר"ל באופן אחר, דלטעמו של רש"י במקום שגם אחיו הי' מלך וזרעו יהי' זרעו של מלך, א"כ אין בזה אצלו פחיתת הכבוד ומ"מ ליכא דין יבום ולכן הוצרך הרמב"ם לפרש משום חליצה, אבל מסיק דאין לומר כן משום דכיון דאין שלטון ביום המות, נמצא דאחיו המלך נעשה ביום המיתה כפשוטו, וכאשר יקים לאחיו שם ה"ז לפשוט עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור, דלפי זה דביום המיתה נעשה מלך כפשוטו, א"כ למה מצינו שם כמה איסורים שישנם לאחר מיתת המלך כמו דאם מת המלך אין מייבמין את אשתו, דאשתו של מלך אינה נבעלת לאחר לעולם וכמ"ש בהל' ב', וכן כתב בהל' א' שאין משתמשים בעבדיו וכו' עיי"ש, הרי דאף דלבסוף הי' פשוט אכתי חשבינן לי' כדמעיקרא שהי' מלך וא"כ מאי שנא הכא לענין יבום דחשבינן לי' לאחיו המלך כפשוטו, משום דאין שלטון ביום המות?

ויש לומר החילוק בזה, דכל מה שנשתמש בו המלך בהיותו מלך חל בזה האיסור לעולם, לא מיבעי לפי מ"ש בקובץ הערות אות כ"ה לתרץ קושיית הגרע"א (תוס' רע"א סנהדרין פ"ב אות ז') במ"ש הרמב"ם כנ"ל לגבי מלך דכיון דאינו ראוי לחליצה אינו ראוי ליבום, והקשה הגרע"א דמאי שנא מחרש דעולה ליבום אעפ"י שאינו ראוי לחליצה, ותירץ בקובה"ע דשאני חרש דאפשר שישתפה, משא"כ מלך אין לו היתר לעולם, דאפילו אם עבר מנשיאותו כגון שנצטרע דדינו כהדיוט כמ"ש הרמב"ם בסוף הל'

שגגות ועי' גם הוריות ט,ב, ה"ז רק לענין קרבן, אבל לא לענין כבוד, דהא צריך לנהוג בו כבוד גם לאחר מיתתו עיי"ש, (וכ"כ בהעמק שאלה שאילתא ל', וראה גם בס' יושר הורי הוריות ט,א, בד"ה ולמדנו, ובס' זכור לדוד הוריות סי' ט'), נמצא דכיון שכבר חל האיסור בהיותו מלך שוב אין האיסור נפקע לעולם אף שהוסר ממלוכה, אלא אפילו לפי מ"ש בס' חמרא וחיי רפ"ב דסנהדרין (ד"ה מתני' רבי יהודא) דאם הסירו המלך ממלכותו בדין התורה נפקע האיסור כיון שכבר נתחלל כבודו, וראה גם בס' מרגליות הים שם יח,א, אות י"ב, י"ל דכל זה הוא רק באופן שהעבירוהו ממלכותו ויש כאן הפקעה חיובית לבטל שם מלכות ממנו, ולכן נפקעים גם כל האיסורים דשרביטו של מלך כו'. משא"כ בהא דביום המיתה ה"ה כהדיוט אין כאן הפקעה חיובית ולא נתחלל כבודו ולכן נשאר האיסור לעולם.

אבל מצות יבום אינו שייך להענין שנשתמש בו בהיותו מלך, אלא שהוא להקים שם לאחיו, וזה תלוי כפי שהי' בזמן המיתה דרק זה הוא הקובע אם יש שם מצות יבום, דקודם לזה לא שייך כלל לדעת אם יש מצות יבום דאכתי שייך שיהי' לו בן, גם אם היו לו בנים מקודם ומתו בחייו אשתו מתייבמת כדאיתא ביבמות צב,א, וקיה,ב, וברמב"ם הל' יבום פ"ג ה"ג והי"ט, כיון דזמן המיתה הוא קובע, ולכן צריכים לדון על מצב המת איך הי' ממש לפני שמת, ולכן חל המצוה להקים לו שם כפי שהוא בזמן חלות המצוה, ובזה שפיר קאמר דכיון שנעשה אז כפשוט, במילא אם המלך יבם אשתו ה"ה מקים זרע לפשוט.

ולפי הנ"ל לכאורה יצא חידוש דאם מלך נשא אשה ומת בו ביום, או השתמש בשרביט וכיו"ב רק ביום שמת לא חל שם שום איסור כיון שהי' דינו כפשוט, ויל"ע גם בדין מורד במלכות כו' ביום המיתה, ופשוט דאין ראי' מגר העמלקי שנתייב מיתה משום שהמית שאול, כמ"ש ברלב"ג שמואל ב' א,יט, וראה רמב"ם סוף פי"ח מהל' סנהדרין.

מחילת כבוד המלך משום כבוד המת

ב) במ"ש בהרשימה דכשמכבד את המת ע"י שמקים לו שם ליכא חסרון דיר"ש כיון דלמתים חפשי, הנה לפי"ז לכאורה צריך לומר דהא דאמרינן בכתובות שם דמעבירין את המת לפני הכלה וזה וזה לפני מלך ישראל, דבמת היינו רק לכתחילה באופן שאינו מוחל על כבודו, אבל כיון דלמתים חפשי רשאי למחול על כבודו משום כבוד המת (ועי' בס' הפלאה שם), אלא דלפי"ז יל"ע בסנהדרין כ,א, "מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, רבי יהודא אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא וכו'" עיי"ש,

והרמב"ם פסק (שם ה' ד' ובהל' אבל פ"ז ה"ז) כחכמים, ולכאורה כיון דלמתים חפשי למה אינו רשאי למחול על כבודו?

וראה בס' קרן אורה (סוטה שם מא,ב) שכתב דכיון דלרבי יהודא מותר למחול על כבודו ולצאת משום כבוד המת כנ"ל, כ"ש דלדידיה מותר למחול לכבוד הכלה, דהרי מבואר בכתובות דמעבירין את המת מלפני הכלה הרי שכבוד כלה עדיף, וא"כ הא דקאמר בכתובות שם דפרשת דרכים הוה ה"ז רק לפי חכמים, כי לרבי יהודא מותר למחול לכתחילה עיי"ש, [וזהו כמבואר בהדיא בהרשימה דלרבי יהודא אין צ"ל משום פרשת דרכים], ומוכח מדבריו דטעמם של חכמים דאינו יוצא מפתח ביתו וכו' הוא משום שאינו רשאי למחול על כבודו, וא"כ יל"ע כנ"ל דהרי במת לא שייך כל זה כיון דלמתים חפשי?

ועי' גם בערוך לנר סנהדרין יט,ב, בד"ה מצוה שאני שהקשה על מ"ש בחי' הר"ן שם לחלק בין חליצה לקריאת הקהל דחכמים סב"ל דמותר למחול על כבודו במקום מצוה אבל לא להתבזות וחליצה הוה בזיון עיי"ש, והקשה דא"כ למה סב"ל לחכמים דאינו יוצא מפתח ביתו ללוות המת הרי אין זה בזיון עיי"ש. הרי דגם הוא נקט דטעמם של חכמים שם משום שאסור לו למחול על כבודו, וקשה כנ"ל דהרי למתים חפשי?

ואולי י"ל דשם שאני שניתוסף גם הענין כמ"ש הרע"ב שם: "שגנאי הוא למלך להראות **עגומת נפש לפי העם**", היינו לא רק שהוא מכבד את המת אלא שהוא נראה לעם במצב של היפך הכבוד (ולפי"ז יתיישב מה שהקשה בס' נחלת שמעון שמואל ב' ח"א ע' פ"ח), אבל לכאורה בהרשימה לא נחית לסברא זו דהרי גם בחליצה י"ל ששם כשהיא יורקת בפניו הוא במצב של היפך הכבוד, וכלשון הרמב"ם בפיהמ"ש בסנהדרין "שזה קלון לו", וחילק בהרשימה רק משום דשם מבטל ממנה יר"ש וכו', מיהו יש לחלק דבחליצה זה גופא הוא **ציווי התורה**, משא"כ כשנפשו עגומה עליו, ואכתי יל"ע. וראה גם בכס"מ שם שהקשה דלמה לא נקט הרמב"ם לגבי מת דאם רצה לצאת אין שומעין לו כמו דנקט לענין חליצה עיי"ש במ"ש, ולפי הנ"ל יש מקום לשקו"ט בזה.

המלך אינו מעיד

ג) ויש להעיר עוד בהא דאין המלך מעיד (רמב"ם פ"ג ה"ז), ורש"י בשבועות לא,א, כתב דזהו **מדאורייתא** כיון דבעינן שתהא אימתו עליך והבא להעיד צריך לעמוד ודרך בזיון הוא לו, (וראה רמב"ם ה' סנהדרין פכ"א ה"ג) וכ"כ ביד רמ"ה סנהדרין רפ"ב, ובתורת חיים שם, וראה תומים סי' כ"ח ס"ק ב' דאין לו למחול

על כבודו ולהעיד כיון דאין כבודו מחול, אבל מהרמב"ם לא משמע כן, דהרי כתב שם הטעם דמלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון וכו' ולא יעידו מפני שלבן גס בהן ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת, משמע דאין זה דין מדאורייתא, ועי' בחי' מים חיים לבעל הפר"ח שם שכתב דמ"ש הרמב"ם ד"ולא מעיד" כדי נסבא, דבאמת אינו מעיד מדאורייתא מדין שום תשים, אבל בפשטות קשה לומר כן, ועי' גם מ"ש הרמב"ם הל' עדות פי"א ה"א: "מלכי ישראל לא מעידין ולא מעידין עליהם מפני שהן אלמין ובעלי זרוע ואינן נכנעין תחת עול הדיינין" משמע דסב"ל דאינו מדאורייתא, ועוד דאי נימא דזהו מן התורה למה לא כלל גם מלכי בית דוד דאין מעידין, ועי' בכס"מ שם, וצריך ביאור דלמה לשיטת הרמב"ם באמת אין זה מדאורייתא דדרך בזיון הוא לו?

ואולי אפשר לבאר עפ"י מ"ש בהרשימה לקמן (ע' 38) לגבי ת"ח ששם בצנעה אדרבה על המלך לכבדו כיון דת"ח אינם שייכים לבחינה הא' שבמלך הענין דיראה תתאה עיי"ש, וכמ"ש הרמב"ם בהל' ה' דמצוה על המלך לכבד לומדי התורה וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם כו' כשזהו בצנעה עיי"ש, ולכן לא קאמר הרמב"ם דאינו מעיד מדאורייתא כיון שצריך לעמוד, משום שכשבא להעיד לפני בי"ד עצמם אין כאן שום חסרון כנ"ל, וכתב שזהו רק משום הגזרה.

מלך אינו מוחל על כבודו משום יר"ש

ד) וראה גם סנהדרין מז, א, ת"ש נבזה בעיניו נמאס זה חזקיהו מלך יהודא שגירר עצמות של אביו על מטה של חבלים וכו' וברש"י שם ד"ה על מטה של חבלים כתב וז"ל: דרך בזיון מפני שהי' אביו רשע וביזהו לעיני כל כדי שיתייסרו אחרים ולכבוד עצמו לא חש כו', נבזה בעיניו הוא עצמו נתבזה ונמאס בפני עצמו שלא חש לכבודו במקום קידוש ה' כו' עיי"ש, ולכאורה הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ואיך הי' יכול לבזות א"ע? ולפי הביאור שבהרשימה ניחא בפשטות כיון דכל דין זה הוא משום שיפעול חסרון ביר"ש אצל ישראל, אבל כאן אדרבה כל מה שעשה הוא בכדי שיתייסרו אחרים כו' ולקדש שם שמים ויתוסף יר"ש נמצא דאדרבה זהו כל ענינו של המלך, ועי' ערוך לנר מכות כד, א.

בענין מחילת כבוד המלך במקום מצוה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת ז' מבאר כ"ק אדמו"ר בענין קושיית התוס' בהסתירה בהא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דבסנהדרין וכו' מבואר דמצוה שאני, ובקידושין וכתובות מבואר דזהו אפי' במקום מצוה, ודוקא בפרשת דרכים וכיו"ב שרי, ויישוב התוס' בזה וכו'.

והנה לכ' יל"ע בדברי התוס' בזה דלכ' על קושייתם הי' אפשר לתרץ בפשטות דהיכא שהמצוה גופא היא למחול על כבודו (כמו בהא דכלה דגוף המצוה הוא לחלוק כבוד להחוכ"כ - דהיינו וויתור על הכבוד שלו, וכמו"כ בהמצוה לכבד ת"ח), מכיוון שבמלך הדין הוא דאין כבודו מחול, א"כ הרי אינו מצווה במצוה זו, ובמילא לא שייך למימר מצוה שאני, משא"כ היכא שהמצוה היא ענין בפנ"ע, והוויתור על כבודו הוא במהלך ואופן קיום המצוה, אזי אמרינן מצוה שאני. ואין לפרש כן כוונת התוס' דא"כ לא הול"ל משום דכבודו עדיף מכבוד שלהם, או משום דגם הם נצטוו במצות שום תשים, דלחילוק הנ"ל אי"צ לזה, וא"כ לכ' צ"ב אמאי לא חילק כן?

והנה עי' בעינים למשפט לסנהדרין שם (יט, ב) שהביא פלוגתת הראשונים בהא דבמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דלדעת רבינו יונה הוא משום שאי"ל הכבוד שלו אלא דכל ישראל, ולדעת התוס' הוא משום שהכבוד הוא מצד מצות המקום ולכן אין בידו למחול.

והנה לכ' יש לחקור בהא דמבואר בגמ' דמצוה שאני, האם הכוונה בזה שהענין דמצוה דוחה הך דשום תשים (ולפ"ז הא דקאמר הגמ' "מצוה שאני" הוי בדוגמת הא דברכות (מז, א וש"נ) דזהו טעם לדחיית העשה (לכמה מפרשים). אבל צ"ע דרק עשה חמור דוחה עשה הקל (כדאיתא פסחים (נט, א)), ועוד דהו"ל להקשות גם בזה (כבברכות שם) דמצוה הבאה בעבירה הוא (שלכן הוצרך שם להא דמצוה דרבים שאני), ואופ"ל דכמו דיש סברא דעשה חמור דוחה, כמו"כ עשה הקל נדחה),

או שהפי' הוא שמעיקרא לא נאמרה הך דין דאין כבודו מחול כשהוא במקום מצוה (וע"ד מה דיש מפרשים הא דמתרץ בברכות מצוה שאני, שבאופן כזה אין מלכתחלה האיסור).

ולכ' הי' אפ"ל דיהי' זה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דאם הכוונה

שכבודו הוא הכבוד של כל ישראל, אז צ"ל דהא דמצוה שאני היינו שהעילוי דמצוה דוחה הענין דכבוד המלך, ולהסברא דהוא משום מצות המקום, לכ' אפ"ל הביאור דבאופן כזה לא חשיב מחל על כבודו, והיינו דזה גופא הוא הגדר והאופן דקיום מצות שום תשים [ובמצב כזה לא נאמרה מלכתחלה האיסור לוותר על כבודו].

ולב' האופנים לכ' צ"ע מה דמל' הגמ' (כתובות יז, א וסוטה מא, ב) משמע דבאגריפס הי' זה כמו לפנים משורת הדין, ולכן שיבחוהו חכמים, ולכ' ממ"נ, הרי מאחר דכשיש פרשת דרכים וכן במקום מצוה ליתא הציווי דשום תשים עליך מלך (אי משום דנדחה ואי משום דלא נאמרה בכגון זה), א"כ הי' צ"ל הדין דמחוייב לעשות כן מצד החיוב דכבוד תורה וכבוד כלה (ואואפ"ל דאכן הי' זה מצד הדין, וזה דשיבחוהו על שעשה כדין, וזהו דקאמר בגמ' "דשפיר דמי")?

ולפי הביאור של כ"ק אדמו"ר יוצא עוד אופן בזה, שגדר המצוה דשום תשים עליך מלך הוא מה שהמלך פועל את ענין הביטול והיר"ש אצל העם, ולכן במקום מצוה, הרי אופן קיומו הוא המצוה גופא (מה שקורא בעמידה וכיו"ב), הנה זה גופא פועל ענין זה, והיינו דזה גופא הוי אופן בקיום (תוכן) המצוה דשום תשים.

ויש להוסיף בזה דהנה עי' בר"ן לסנהדרין שם שהביא בשם הר"ר דוד דהך דינא דבמלך אין כבודו מחול הוא דין רק על העם "שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפי' לאחר שמחל כו", אבל אין זה דין וחיוב על המלך (ועפ"ז חילק בין חליצה לקריאה בעמידה, ועי' בעינים למשפט ובמרגליות הים לסנהדרין שם, ועי' קובץ דברי תורה (חי"ח) ע' קמ"ו). ואפ"ל כעין סברא זו לשיטת התוס', דאף דיש דין וחיוב גם על המלך, מ"מ אינו דומה החיוב שעל המלך להחיוב שעל העם, דהאיסורים דלא ישבו וכו' (ברמב"ם רפ"ב מהל' מלכים), הוי הכל דין רק על העם, כפשטות הענינים, והדין וחיוב דשום תשים עליך מלך שעל המלך הוא דין וחיוב לפעול את הענין והפעולה דאימתו עליך, - ובפנימיות יותר היינו הענין דביטול ויר"ש.

ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ד דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בי"ד בלבד. ולכ' צ"ע הלא איסור ישיבה בעזרה הוא גם מצד דין מורא מקדש (שתוכנה הוא המורא מהשי"ת כמ"ש הרמב"ם), שלכן כללה הרמב"ם בפ"ז מהל' ביה"ב דיני מורא מקדש, וא"כ איך הותר זה למלך?

ועי' בספר הילכתא למשיחא סי' י"א (וש"נ) שעמד בזה וכ'

ע"ז "דכיון שהמלך מקיים בזה דין מדיני המלך במה שיושב ומתנהג באופן של שררה, ממילא אין כאן חיסרון מורא מקדש וכו", ולכ' עדיין צ"ב, דאיך תידחה הדין דמורא מקדש ע"י הדין דמלך?

וע"פ הנ"ל יתיישב, דהנהגת המלך באופן של שררה, אי"ז ענין אחר, כ"א זה גופא הוי הקיום ופעולת הענין דמורא מקדש (דענינה המורא מהשוכן בביהמ"ק).

ועפ"ז א"ש דלא ק' השאלה הנ"ל דממ"נ, דבמקום מצוה וכו"ב, הנה אם ירצה המלך לקרוא בעמידה, א"כ עי"ז יפעול את אותו הענין דשום תשים וגו', ואעפ"כ אינו מחוייב בזה כי גם ע"י אי המחילה פועל את אותה הענין (אלא שזהו באו"א, ע"י מה שפועל הביטול בהעם) ויש לדון אם מה דשיבחוהו הוא מצד מעלה באופן פעולת הביטול, או שהמעלה מצידו).

וי"ל דעפ"ז מובן מה דאין לחלק בין אם המצוה הוא הכבוד או הכבוד הוא ענין נוסף, כיון שיסוד הענין הוא שבמה שמקיים המצוה פועל אותו הענין, ולכן כ' התוס' דתלוי וכו', וע"ז ביאר כ"ק אדמו"ר דכשהכבוד הוא לבו"ד אז ליתא לתוכן ענין זה, וכמבואר שם באורך.

* * *

השייכות בין שמות השבטים להגאולה

הרב שלום חריטנאו

משפיע בישיבה

ברשימות חוברת ז' ע' 52 .. שמות השבטים הם ע"ש הגאולה (י"ל"ש ותנחומא ר"פ שמות), וכולן נקראו ע"ש גאולת ישראל, לבד לוי שנקרא ע"ש ונלוו גוים רבים (זכרי' ב, טו), שלא לבד לב בני"י אלא גם או"ה ילוו על בני"י, להדבק ע"י בהקב"ה.

- (גם אחר נקרא ע"ש ואשרו אתכם על הגוים (מלאכי ג, יב), אבל זהו רק שאו"ה יאשרו את בני"י, משא"כ לוי, יפשוט) עכ"ל.

ולהעיר שביום עשתי עשר הוא נשיא לבני אשר והרשימה יו"ל לי"א ניסן.

ואולי י"ל, שיש חידוש דוקא בנוגע "אשר" יותר משבט לוי.

שמחד גיסא, העיקר הוא גאולתן של ישראל "ואשר" נקרא

על שם גאולתן של ישראל, כי הכוונה דדירה בתחתונים הוא לדור ולישכון בנש"י; ולאידך, זה גופא חודר בכל העולם כולו ד"ואשרו אתכם כל הגוים" שזה נרגש גם בהגוים שהעיקר הם ישראל.

ועיין לקו"ש ח"כ ע' 138 ואילך, חכ"ג ע' 172 ואילך, ואכ"מ.

* * *

פשוטו של מקרא

בענין מכת בכורות

הרב וועלוועל רוזנבלום

תושב השכונה

בפירש"י ד"ה כל בכור בארץ מצרים (יב, יב): אף בכורות אחרים והם במצרים, עכ"ל.

ועיין בפירוש הגור ארי' שמפרש, וז"ל: דאל"כ כל בכור מצרים מבעי לי' אלא בכורים אחרים והם במצרים היו לוקים, עכ"ל.

והנה כמו שלומדים בפשטות הפירוש של "בכורות אחרים" הוא לכאורה בכורות של **אומה אחרת** שהיו במצרים בשעת מכת בכורות.

אבל צריך עיון אם יכולים לפרש כן בפירש"י כאן.

שהרי רש"י פירש לקמן בד"ה כל בכור (יב, כט): אף של אומה אחרת והוא במצרים, עכ"ל.

ואם כן, אם נפרש שהפירוש של "בכורות אחרים" הוא של "אומה אחרת", השאלה היא:

(א) למה מפרש רש"י זה שתי פעמים, ואם ההכרח לפרש זה שתי פעמים מצד דיוק הכתובים השאלה היא למה נאמר ענין זה שתי פעמים.

(ב) אפילו אם תמצא לומר שיש הכרח לפרש זה עוד פעם, למה **משנה** רש"י לשונו שפעם כתב "בכורות אחרים", ופעם כתב "של **אומה אחרת**".

שמצד זה מוכרחים לומר לכאורה, שזה שפירש"י כאן "בכורות אחרים" אין כוונתו למה שפירש להלן בכורות "של אומה אחרת".

ואם כן, צריך להבין מהו הפירוש של "בכורות אחרים".

ואולי אפשר לומר בדוחק על כל פנים, שהפירוש של בכורות אחרים הוא **שרק צד בכורות** שלו הוא של אחרים, דהיינו שאביו הוא מאומה אחרת אבל אמו היא מצרי'.

ומה שפי' רש"י לקמן "של אומה אחרת", כוונתו שם לבכורות שהן מצד האב והן מצד האם הם של אומה אחרת.

ואולי הי' אפשר לפרש בזה דיוק בפירש"י.

בפירש"י להלן הלשון "של אומה אחרת".

משא"כ בפירש"י כאן הלשון "**בכורות** של אחרים".

ולמה הוסיף רש"י תיבת **בכורות** בפירושו כאן, דבר שהוא מובן ופשוט, ושמפני זה לא כתב תיבה זו בפירושו לקמן.

אלא שרש"י רצה להדגיש שכאן הבמדובר **שרק מצד צד בכור** הוא של אחרים משא"כ מצד האחר שייך הוא למצרים.

והנה מה שפירש"י בשני אופנים שונים בשני פסוקים אלו מובן.

שהיות שבשני פסוקים אלו כתוב "כל בכור בארץ מצרים", ואם הי' הכוונה רק לבכורי מצרים בלבד הי' צריך לכתוב "כל בכורי ארץ מצרים", לכן מפרש רש"י שכל אחד מהפסוקים בא לרבות אופן אחר של בכור, עכ"ל.

אבל מה שעדיין צריך ביאור הוא למה בפסוק הראשון פירש"י "בכורות של אחרים" ובפסוק השני "של אומה אחרת".

למה דוקא בסדר זה ולא בסדר הפוך.

בפשטות יש לומר, שהיות "שבבכורות של אחרים" (שהם בכורות שמצד אחד הם של מצרים כנ"ל) הסברא נותנת יותר שהם היו בכלל מכת בכורות מבכורות "של אומה אחרת" (שאינן להם שייכות כלל למצרים, רק שהיו שם בשעת מכת בכורות).

לכן פירש"י בפסוק ראשון שבא לרבות בכורות אלו.

ומצד הריבוי שבפסוק השני מפרש רש"י שהפסוק בא להוסיף **חידוש יותר**, שגם בכורות שאינן להם שייכות כלל למצרים רק שהיו שם בשעת מכת בכורות, אף בכורות אלו היו במכת בכורות.

וזה אין שאלה שיכתוב הכתוב הריבוי רק בפסוק השני, לרבות בכורות של אומה אחרת שאינן להם שייכות כלל למצרים, ואנן ידעינן בדרך ממילא שבכורות שיש להם שייכות בצד אחד למצרים בודאי היו במכת בכורות.

שאם הי' כתוב הריבוי רק בפסוק השני הייתי מרבה זה רק

בכורות שיש להם שייכות למצרים בצד אחד.
וכמו שפירש"י על דרך זה בפרשת משפטים בד"ה ויצא חנם
(כא, יא).

אבל אולי אפשר לבאר גם באופן אחר למה פירש"י דוקא
בפסוק ראשון שבא לרבות "בכורות של אחרים".

שבפסוק ראשון, אין דיוקו של רש"י רק ממה שנאמר כל בכור
בארץ מצרים, ולא כל בכורי מצרים, כנ"ל.

אלא ממה שתיבות אלו "בארץ מצרים" בכלל מיותרים.

שהרי הפסוק מתחיל ועברתי בארץ מצרים וגו' ואם כן למה
נאמר עוד פעם... כל בכור בארץ מצרים.

ועיין גם בפ"י רש"י הרא"ם שמפרש על פירש"י זה, וז"ל: דאם
לא כן והכתי כל בכור סתם מיבעי לי' בארץ מצרים למה לי',
עכ"ל.

ועל דרך זה פירש השפתי חכמים.

לכן פירש"י שאין הפירוש של "כל בכור בארץ מצרים" להודיע
שהבכור צריך להיות נמצא בארץ מצרים.

שזה יודעים ממה שנאמר "ועברתי בארץ מצרים".

רק שהפירוש של "כל בכור בארץ מצרים" הוא להודיע לנו
באיזה סוג בכור מדבר הכתוב, דהיינו בכור שיש לו שייכות
לארץ מצרים, שבצד אחד הוא ממצרים, או שנולד במצרים.

ועיין בפירש"י בהר ד"ה וגם מבני התושבים (כה, מה): שבאו
מסביבותיכם לישא נשים בארצכם וילדו להם וכו', עכ"ל.

משא"כ בפסוק השני, ששם נזכר תיבות בארץ מצרים רק פעם
אחת שם הדיוק למה נאמר כל בכור בארץ מצרים, ולא כל
בכורי ארץ מצרים, ומזה שנאמר בארץ מצרים לומדים שאם
הי' נמצא שם הי' נלקה.

ואולי בזה יובן עוד דיוק בפירש"י, שדוקא בפסוק ראשון
מעתיק רש"י תיבות בארץ מצרים מן הכתוב.

משא"כ בפסוק השני אין רש"י מעתיק תיבות אלו בד"ה.

אבל לאחר כל האריכות, עדיין צריך עיון גדול אם יכולים
לפרש כן בפירש"י.

שהרי לשון של "בכורות של אחרים" הוא לכאורה אותו הענין

של בכורות "של אומה אחרת" ומהו באמת החילוק בין שתי
לשונות אלו.

אבל לאידך גיסא היות שמדובר בנוגע לפירוש רש"י, אין
יכולים לומר שרש"י התכוון לענין אחד ממש.

* * *

נגלה

בענין ברכת התורה

הרב בן ציון ריבקין

סט. לאויס, מזורי

איתא בברכות (כא.) א"ר יהודה אמר רב מנין לברכת המזון
לאחרי מן התורה שנא' ואכלת ושבעת וברכת, מנין לברכת
התורה לפני מן התורה שנא' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו,
אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחר' מן ברכת המזון מקל
וחומר, וברכת המזון לפני מן ברכת התורה מקל וחומר וכו'.
איכא למיפרך, ע"כ. ע"ש כל הסוגיא.

וצריך ביאור בגמ' זו דאיך דימתה הגמ' "ברכת התורה" שהיא
לכאוי ברכת המצוה ל"ברכת המזון" שהיא ברכת שבת והודאה.
(ידועים דברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות ברכות הלכה ד' "נמצאו
כל הברכות כולן שלשה מינים ברכות הנהנין וברכת המצוות
וברכות הודאה שהן דרך שבת והודי' ובקשה כדי לזכור את
הבורא תמיד וליראה ממנו", ע"כ).

והנה שיטת הרמב"ן בס' המצוות (בהמצוות שלפי דעת הרמב"ן
שכח אותן הרמב"ם ולא מנאן) מצוה ט"ו שמנה ברכת התורה
לאחד מתרי"ג מצוות התורה, אלא שהוסיף ביאור רחב בהגדרת
מצוה זו, וז"ל "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא
בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו
המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי עולם הבא וכאשר
נצטוינו בברכה אחר האכילה כן נצטוינו בזו, ובפרק ג' של ברכות
אמרו מנין לברכת התורה לפני מן התורה שנא' הבו גודל
לאלקינו ורצה ללמוד ברכת המזון לפני שיהי' מן התורה ק"ו
מזה אמר ומה תורה וכו', ומשיבו על זה מדרך הפרכות מה לתורה
שכן חיי עולם וכו'. העולה מזה שברכת התורה לפני מצות עשה
דאורייתא וכו'. מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה ואין

ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו וסיפור יציאת מצרים עם אכילת פסח" ע"כ.

ומו"ר הגר"ב ז"ל זולטי בספרו משנת יעב"ץ (חלק או"ח סי' ל"א), הוכיח מדברי רמב"ן אלו דס"ל דברכת התורה אינה ברכת המצוה על עצם קיום מצות תלמוד תורה, אלא היא ברכת הודאה על עצם נתינת התורה וכלשונו הזהב של הרמב"ן "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו" וכפי שביאר מו"ר ז"ל שם "והיינו שברכת התורה יסוד דינה היא כברכת המזון שהיא ברכת הודאה על המזון, רק הוא חייב בברכת הודאה על התורה, אלא שלמסקנה ברכת המזון היא לאחרי", וברכת התורה היא לפני" מן תורה, ע"כ.

ונלענ"ד להוסיף ביאור, דלכך האריך הרמב"ן בלשונו והביא סוגיית הגמ' בפ"ג דברכות שרצה ללמוד ק"ו מברכת המזון וכן להיפך להוכיח כשיטתו דהוי ברכת הודאה כמו ברכת המזון שאם נאמר דהוי בכלל ברכת המצוות יקשה איך דימתה הגמ' בברכות הנ"ל ברכת המזון לברכת התורה וכפי שהקשינו בראש דברינו. עכ"פ, לדעת הרמב"ן מיושב שפיר סוגיית הגמ' בברכות שדימה ברכת המזון לברכת התורה.

אולם, בעיקר דברי הרמב"ן שחידש דברכת התורה הוי בגדר ברכת הודאה ולא ברכת המצוה, לענ"ד יש לציין דברי הרשב"א בתשובותיו שהביא הבית יוסף בסי' מ"ז וז"ל הב"י "כתוב בתשובת הרשב"א, שאלה כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכין לאחרי" (ר"ל כמו שהעולה לתורה מברך לאחרי", כמו כן בכל יום אחרי לימוד התורה, למה אין מברכין לאחרי"). תשובה קריאת התורה מצוה ואין מברכין על המצות לאחריהם וכמו שאמרו בפ' בא סימן, ואל תשיבני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכין לאחרי" ע"כ. ומשמע בהדיא מלשונו של הרשב"א דהוי בגדר ברכת המצוה ולכך אין מברכין לאחרי" ככל המצוות שאין מברכין לאחריהם, וכן הגמ' בפ' בא סימן (נ"א:): שצין הרשב"א איירי בברכת המצוות, ע"ש.

ולשיטת הרמב"ן דהוי ברכת הודאה נראה ליישב שאלת הרשב"א ("כשאנו מברכין על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכין לאחרי") כפי שתירץ שם הב"י אח"כ וז"ל "ולי נראה דאפי' אם היו מברכין אחר המצוה לא קשיא דכיון דמצות הגיית התורה היא כל הלילה וכל היום ואין שעה שאינו חייב לעסוק

בה לא שייך לברך אחריי, ע"כ.

אולם, יש לעורר בדברי בית יוסף אלו שכתב ד"ל לא שייך לברך אחריי" דלכאוי מפשטות סוגיית הגמ' ברכות כ"א (שהבאנו בתחילת דברינו) לא משמע כסברא זו דהא רצתה הגמ' למילף שברכת התורה תהי' לאחריי מן ברכת המזון מקל וחומר (אלא שדחה דיש פירכא "מה למזון שכן נהנה וכו"). ולא דחה כסברת הבית יוסף ד"מצות הגיית התורה היא כל הלילה וכל היום ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה לא שייך לברך אחריי" וכסברת הבית יוסף.

אמנם, אכתי אית לן לברורי דעת הרמב"ם שלא מנה ברכת התורה לאחד מתרי"ג מצוות התורה, דלכאוי יש לנו גמ' מפורשת (ברכות כא.) דברכת התורה הוי מן התורה, וכפי שהבאנו בתחילת דברינו "מנין לברכת התורה מן התורה שנא' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו".

ועיין מגילת אסתר שם שהוקשה לו מאד דבר זה וז"ל "נראה לי כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום, ולא ידעתי למה לא מנאה הרב אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד, אמנם עליו להביא ראיי", ע"כ.

ועיין בקרית ספר (על הרמב"ם) להמבי"ט בפרק י"ב מהלכות תפילה שמיישב דעת הרמב"ם בטוב טעם וז"ל "ברכת התורה לפני' מן התורה שנא' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה ולהכי לא באה במנין אבל הוא מדאורייתא", ע"כ. ביאור דבריו, הנה הרמב"ם בספר המצוות בשרשים השורש האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהי' המקובץ מהם מצוה אחת, וס"ל להרמב"ם (לדעת המבי"ט) שברכת התורה נכללת במצות תלמוד תורה.

אמנם, הרמב"ן בספר המצוות הנ"ל בפירוש שולל סברא זו בסוף דבריו שכתב "מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה עם הבאתו וכו", ע"כ.

והנה לבאר פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם ברכת התורה נכללת במצות תלמוד תורה או אם היא מצוה בפני עצמה, יש להקדים לשון הרמב"ם בפ"ז מהל' תפלה הי"א בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה, ועי' בכסף משנה שם שביאר מ"ש הרמב"ם "ואח"כ קורא מעט מדברי תורה הוא כדי שלא להפסיק בין הברכה שמברך עליו",

ע"כ. וכוונתו דמש"כ הרמב"ם "ואח"כ קורא מעט" ר"ל דמיד יקרא מעט, וק"ל, וביאר מו"ר הגר"ב ז"ל זולטי שזאת אומרת שברכת התורה היא ברכה על קיום מצות תלמוד תורה, ולכן אין להפסיק בין הברכה ובין הדבר שבירך עליו כמו בשאר מצוות, וכ"כ הב"י בטור או"ח סי' מ"ז וז"ל "ומדברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה נראה דברכת התורה נמי צריך ללמוד מיד, כעין שאר מצוות שאין מפסיק בין ברכתה לעשייתה", ע"כ.

אולם, התוס' כתבו בברכות דף י"א ע"ב בד"ה שכבר בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר וכו', ונשאל להרב ר"י כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר, שאנו טרודין והולכין כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד, והשיב ר"י דלא קי"ל כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד", ע"כ. והיינו דתוס' פליגי על הרמב"ם וס"ל דא"צ ללמוד מיד אחר הברכה. ומו"ר הגר"ב ז"ל מבאר דשיטה זו ס"ל כדעת הרמב"ן דברכת התורה היא בגדר ברכת שבת והודאה על עצם נתינת התורה וא"צ ללמוד מיד ואין כאן הפסק בין הברכה להמצוה כיון שאין הברכה על עצם קיום המצוה (של תלמוד תורה) כשאר ברכות המצוות אלא היא ברכה על נתינת התורה, וא"כ גם כשאנו לומד לאלתר מ"מ חייב להודות בכל יום על עצם נתינת התורה.

ועי' בשו"ע או"ח סי' מ"ז סעיף ט' שהביא שתי דיעות אלו וז"ל "יש אומרים שאם הפסיק בין ברכת התורה ללימודו אין בכך כלום, והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר ברכת כהנים סמוך לברכת התורה, ע"כ.

היוצא מדברינו, דהרמב"ם והרמב"ן פליגי בגדר ברכת התורה. לדעת הרמב"ן הוי ברכת התורה הודאה ושבת (וכן ס"ל שיטה זו שהביאו תוס' ברכות הנ"ל שא"צ ללמוד מיד אחרי הברכה). ודעת הרמב"ם הוה דהיא ברכת המצוה, ולכך ס"ל דמיד אחר הברכה צריך ללמוד מיד כדי שלא תהא הפסק, וכנ"ל בארוכה.

ולפי"ז נראה לבאר כמין חומר פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם ברכת התורה נחשבת למצוה בפני עצמה וכדעת הרמב"ן או אם היא נכללת במצות תלמוד תורה וכשיטת הרמב"ם (לפי ביאורו של המבי"ט) די"ל דאזלי לשיטתייהו בפלוגתייהו בגדר ברכת התורה אי הוי ברכת המצוה או ברכת הודאה ושבת וכפי שנבאר, דלדעת הרמב"ם דהוי ברכת המצוה (דלכך ס"ל דצריך ללמוד מיד וכנ"ל בארוכה) יש לומר דברכת התורה נכללת בהמצוה

של תלמוד תורה דהוי עוד פרט באופן הקיים של מצות תלמוד תורה דלפני שלומד צריך לברך עליו, ולדעת הרמב"ן דהוי ברכת הודאה ושבח על עצם נתינת התורה וכמפורש בדבריו בסהמ"צ מסתבר לומר דהיא ברכה בפני עצמה ואינה נכללת במצות תלמוד תורה, ודו"ק היטב בזה.

ולפי דרכנו יש ליישב בפשיטות תמיהת הערוך השלוחן על שיטת הרמב"ן וז"ל הערוך השלוחן (סימן מ"ז סעי' ב'). "ומה שהביא הרמב"ן ראי' ממקרא ביכורים והבאתו שהם שני מצוות וכן סיפור יציאת מצרים עם אכילת פסח, תמיהני דהתם הם בשתי עיתות ויש הפסק בין זה לזה מה שאין כן ברכת התורה מתחייב ללמוד קצת תיכף אחר הברכה כמו שיתבאר וא"כ מצוה אחת היא", ע"כ.

אמנם, לפי ד' מו"ר ז"ל הנ"ל דלדעת הרמב"ן דהוי ברכת שבח והודאה אינו צריך ללמוד מיד וכשיטת תוס' ברכות הנ"ל, מיושב דברי הרמב"ן בפשיטות דגם ברכת התורה ולימוד התורה הם בשתי עיתות ויכול להיות הפסק ביניהם והוי ממש כמו מקרא ביכורים והבאת ביכורים ושפיר דימה אותם הרמב"ן להדדי, ונכון בעז"ה.

* * *

שונות

בענין בוס החמישי

דד. ברוך טראפלער

תושב השכונה

בהגש"פ בפסקא "קידוש" מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מסי' של"ה שהד' כוסות הם כנגד ד' אותיות שם הוי"; וכן מבאר הצ"צ באוה"ת וארא באריכות ושזה כנגד ד' מדריגות של תשובה המרומזות בשם הוי' וראה מאמר ארוך ע"ז מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ד"ה וארא וגו' דש"פ וארא תשח"י עיי"ש, ובהנסמן שם.

ובהמשך לזה שהערתי בכל זה בגליון הערות וביאורים תרנ"ו ע"פ משנ"ת בארוכה בלקו"ש חי"ט (בביאורי הגה"ת ע' 402 ואילך) פרטיות הד' מדריגות דתשובה איך בה נרמזות ושייכותן

לד' אותיות שם הוי' שמכל הנ"ל יוצא שכוס הד' הוא כנגד אות י' כפי סדר התשובה מלמטה למעלה בבחי' העלאה.

הנה יש להעיר עוד בזה שכוס החמישי כוס של אליהו הנביא גבוה יותר מכולם ונרמז בקוצו של הי'; וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר שהקוץ שעל הי' הנה מצד אחד הוא חלק מהי' וקשור איתו ומצד שני הוא למעלה מהי' ומנקה כל הפגמים שיכול להיות בהד' אותיות גם באות הי' יען שהוא כנגד הרצון שהוא מכתיר ומקיף על הכל, הנה כמו"כ י"ל בנוגע לכוס החמישי שמצד אחד הוא חמישי שבא אחר הרביעי ומצד שני כוחו גבוה מכולם ונעלה מכולם.

וכל זה הוא בנפש, וכן י"ל שזה מתאים מאד גם ביחס לזמן: שהוא בא אחר אכילת אפיקומן היינו אחר תצות שהיא עת המשכת גילוי העצמות (כפי שמבואר בלקו"ת ד"ה ששת ימים וגו'); ובא בתור הקדמה להלל הגדול די"ל שזהו ענין הגדלות בענין המשכת האלקות מעצמות אוא"ס בענין הבהלו נרו - ענין ההלל כמבואר בחסידות; וגם התחלתו הוא בעת "פתיחת הדלת" די"ל שענינו בעבודה הוא הסרת כל העלמות והסתרים והגבלות וצימצומים (דלת מלשון דלות וצמצום) ופתיחת כל הצינורות - צינור מלשון רצון - (ולכן אכן בעת גילוי רצון העצמי הזה "דארף מען בעטן רוחניות");

וזהו שהסימן האחרון של הסדר - היינו דרגא הגבוה והנעלה מכולם - הוא "נרצה" ענין הרצון המרומז בקוץ שעל הי' שהוא הענין דכוס החמישי וכנ"ל.

* * *

בענין אמירת הנשיא

הרב זעלזעל רזנבלום

תושב השכונה

בסידור כתוב בנודע לאמירת הנשיא מן ראש תודש וז"ל: ..
וביום י"ג זאת חנוכת המזבח.

ועיין בקצות השולחן פסקי הסידור במדור "קצת הערות
השייכות לסידור", וז"ל.

בסידור תורה אור, בקריאת הנשיאים בימי ניסן כתב שביום
יד יאמר וזאת (ואולי צריך להיות זאת הכותב) חנוכת המזבח,

ולא דק דבשו"ע אדמו"ר הזקן סימן תכ"ט סט"ו כתב לומר ביום
 יג פרשת בהעלותך עד כן עשה את המנורה שהוא כנגד שבת
 לוי, עכ"ל.

* * *

(גליון)

הרב יהושע מונדשיין

ירושלים ת"ו

בגליון תרפד (יו"ד שבת השתא) עמ' 36 הביא השואל את
 דברי רבינו הזקן בתורה-אור (מד, ג) וזלה"ק: וכמארז"ל מה הגן
 צריך לעדור ולהשקות ולזמור וכו'. ושאל לאיזה מארז"ל הכוונה,
 ומה הסיום שבהמשך ל"מה הגן" (שצ"ל "מה הגן... כמו"כ וכו').

והנה מפורש הענין כולו בזוה"ק פ' שמות (נד, א): דאמר רבי
 אלעזר, מה הגן הזה צריך לשמור לעדור ולהשקות ולזמור, כד
 כנסת ישראל צריכה לעדור ולשמור ולהשקות ולזמור. ונקראת
 כרם, מה הכרם הזה צריך לעדור ולהשקות ולזמור ולחפור כד
 ישראל וכו'.

* * *

לזכות

הרה"ת איש חי ורב פעלים ממיסדי "הערות וביאורים"

מסור ונתון לעניני כ"ק אדמור נשיא דורנו

ר' זאב מאיר שי'

וזוגתו מרת דבורה חי' רייזל תחי'

בנם אהרן שי'

בתם שיינדל תחי'

בתם טויבה מושקה תחי'

קאדאנר

*

להצלחה רבה בכל עניניהם בגו"ר

ולחג פסח כשר ושמח

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לאדמו"ר נשיא דורנו

*

נדפס ע"י
הנגיד המפורסם
ידיו רב לו במצות הצדקה
הרה"ח יוסף יצחק שיחי'
ומשפחתו
שיחיו לאורך ימים
ושנים טובות
גוטניק