

ב"ה
ש"פ וירא
ה'תשנ"ט
גליון ד [תשסב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4גמ"ח לעתיד לבוא [גליון].....

לקוטי שיחות

4שמירת שבת אצל האבות.....
8דיוק בלשון הרמב"ם "ואם יעלה על הדעת".....
10חפצא דמצוה בזמן האבות.....
12שימוש בל' מגונה בסיפורי התורה.....

נגלה

14ביאור בתוס' ד"ה דתנן (גיטין ג,ב).....
15רבנן הוא דאצרוך.....
16החשש דאתי לאיחלופי.....
18בתוס' ברכות מו ע"ב.....
18ג' גיטין פסולין.....

חסידות

19בל"ג בלימוד פנימיות התורה.....
22חצים זיקים ובליסטראות.....
23נשמות בג"ע שאינן יודעות מאלקות [גליון].....
23ויקצוף משה על פקודי החיל.....
25מדותיו של הקב"ה.....
26גופם של משה ואלי' כשעלו לשמים [גליון].....
27בענין הנ"ל.....

הלכה ומנהג

- 28 שומע כעונה
33 ע"א באיתחזק איסורא ואינו בידו עתה

פשוטו של מקרא

- 39 הסבר ברש"י הרבה ארבה עצבונך

שונות

- 39 האם ראה הצ"צ שו"ת הרשב"א חלק ה'
40 אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]
40 סדר ההלכות בס' היד ס' טהרה

לזכות

הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
גערליצקי

ר"מ בישיבתינו הק'

ראש מערכת הערות וביאורים

המסור ונתון להצלחת הקובץ

לנח"ר כ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הולדתו ביום י"ד מרחשון

לאויוש"ט

נדפס ע"י חברי המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

גאולה ומשיח

גמ"ח לעתיד לבוא [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

א' השלוחים, טווינ סיטיז מיניסוטא

בגליון א' (ראש השנה "תשנט") הקשה הת' מ.מ.ר. בענין גמ"ח לע"ל, שלכאור' אין חילוק בין צדקה לגמ"ח באם כולם יהיו עשירים, ולכאור' המעלה בגמ"ח הוא שהוא גם לעשירים אבל באותו זמן (שמקבלים הגמ"ח) הם עניים וזה לא יהי' לע"ל. עיי"ש.

ולכאור' י"ל בפשטות שבגלל שכולם יהיו עשירים יהי' אסור לקבל צדקה. שהרי יש לו יותר ממאתיים זוז, אבל גמ"ח שהוא אף לעשירים (ולאו דוקא ל"עני באותו שעה") ומותר לקבל – ילוו אחד להשני ואז יהי' ה"עמוד" של גמ"ח.



לקוטי שיחות

שמירת שבת אצל האבות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' תולדות ב' מביא מתניתין דסוף קידושין דעשה אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי כו', וביומא כח,ב, אמר רב קייס אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה כו' וכבר הקשו דמה הוסיף רב הרי מפורש כן במתניתין? ומבאר

דיש לחקור בנוגע לזמן האבות קודם מ"ת האם הי' כבר אז "חפצא" דתורה ומצוות כיון דאלפיים שנה קדמה התורה לעולם או לא הי' כלל חפצא דתומ"צ לפני מ"ת? וממשיך לבאר בארוכה דזהו החילוק בין המשנה לרב, דהמשנה אומר "עשה" אברהם אבינו כו' משום שלא הי' אז חפצא דתומ"צ עדיין והי' זה בגדר עשי', משא"כ לרב הי' כבר חפצא דתומ"צ אז ולכן אומר "קיים" היינו שהי' כאן קיום מצוה, ומבאר הסוגיא שם ביומא דקאמר "צלוחא דאברהם מכי משחרי כותל אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר? (ופי' הערוך האיך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהלל"מ) אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיני' דתניא וביום השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו' עיי"ש, שהביאור הוא לפי הנ"ל, דמעיקרא סבר שהעשי' אצל האבות לא היו בגדר חפצא דמצוה, ולכן הקשה דאיך נלמוד מיני' איך לקיים חפצא דמצוה, ואח"כ מביא שהתנא אכן למד מאברהם הענין דזריזין מקדימין הרי מוכח שעשייתם הי' בגדר "קיום מצוות" ובמילא שפיר יש ללמוד מהם, ובהמשך לזה הביא מימרא דרב דאצל האבות הי' זה בגדר "קיים" כיון שהי' חפצא דמצוה עיי"ש, ומבאר דזהו ע"ד נשים בקיום מ"ע שהזמן גרמא שאף שאינן מצוות עליהן מ"מ יכולין לקיימן, ונחשב לקיום המצוה, וקיימ"ל כהדיעות שנשים יכולות לברך על קיום מ"ע שהזמ"ג וכו' עיי"ש.

(ועי' גם בספר מעתיקי שמועה ח"ב (ע' קל"ד) שהביא שם ע"ד הנ"ל מהגרי"ז ושביאר גם הסוגיא דיומא ע"ד הנ"ל, ומבאר דכל זה התחיל רק מזמן האבות משא"כ לפני זה בשם ועבר אף שגם הם למדו תורה מ"מ לא הי' חפצא דתורה, ומבאר בזה מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש דנקט זמן שם ועבר שלא הי' אז ד' אמות של הלכה, דבדיוק נקט שם ועבר כיון דאח"כ בזמן האבות כבר הי' החפצא דתורה, וכן ביאר הגמ' ע"ז ט, א, דב' אלפים תורה הותחל מזמן אברהם, שהכוונה הוא להחפצא דתורה שהותחל אז ולא לפני זה עיי"ש).

ויש לפרש בזה עפ"י ביאור הראב"ד לתורת כהנים פ"ב בדעת ר' יוסי דנשים סומכות רשות, (עירובין צו, א), דאפילו סמיכה גדולה עליו (שיש בזה השתמשות בקדשים) מותרת בנשים, "שכך ניתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו' אבל הנשים המקריבות עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י שהיא עבודה בקדשים כו'", שהחילוק בין אנשים לנשים הוא רק בנוגע להציווי והחיוב אבל בנוגע להחפצא של המצוה דהיינו שיש רצוה"ע בהקיום ה"ז גם בנשים, ולפי"ז י"ל גם בנוגע לקיום המצוות של האבות דאף שלא הי' ציווי מ"מ הי' כבר החפצא דתומ"צ בעולם ז.א. שהי' כבר רצוה"ע לגביהם בקיומם.

יום ולילה או לילה ויום

ולפי הנ"ל נראה לתרץ קושיא הידועה (ראה פנים יפות פ' נח, כב עה"פ יום ולילה לא ישובתו ולקו"ש חט"ו ע' 56 הערה 58 ועוד) דאיך שמרו האבות את השבת הרי ב"נ ששבת חייב מיתה שנאמר יום ולילה לא ישובתו? (סנהדרין נח, ב), ותירץ דלפני מ"ת הי' הלילה הולך אחר היום כדכתיב יום ולילה לא ישובתו, ורק אחר מ"ת דכתיב: "מערב עד ערב תשבתו וגו'" נשתנה הסדר, ולפי"ז י"ל שהם שמרו כפי שהוא אחר מ"ת לילה ויום, אבל אז שהי' הסדר דיום ולילה לא מקרי לגבי ב"נ "ששבת", ואתי שפיר, וכ"כ בספרו בהמקנה קידושין לז, ב, ועי' גם בס' לחמי תודה יומא כח, ב, ובשו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' קמ"ו.

אבל עי' בשו"ת בנין ציון לבעל ערוך לנר סי' קכ"ו שהקשה ע"ז שהרי בחולין פג, א, ילפינן דהיום הולך אחר הלילה מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר, ומהיכי תיתי לומר דעד מ"ת הי' הסדר שהלילה הולך אחר היום, ומה שכתוב יום ולילה הרי זה משום שעיקר מלאכה הוא ביום לכן יום קודם, ומביא הרבה דוגמאות לזה בקראי דבענינים אלו שהלילה עיקר כתוב לילה קודם ואם היום עיקר כתוב יום תחילה כו', כמו ב"ופחדת לילה ויום וגו'" (דברים כח, כו) שעיקר הפחד בלילה כתוב לילה קודם וכיו"ב, וראה בס' יד שאול יו"ד סי' רצ"ג בענין זה.

מהו שביתה אצל ב"נ

ובבנין ציון תירץ הקושיא שהם שמרו שבת כהשביתה
 דישראל שהוא ע"י ל"ט מלאכות דמשכן אף שבכמה מהם ליכא
 טורח, משא"כ הגדר דשביתה בב"נ אינו תלוי במלאכת המשכן
 אלא אם יש שם עמל וכו' במילא אפ"ל שהם עשו דברים שיש
 בהם טורח ויגיעה כגון טלטול משא כבד ברה"י, נמצא דבב"נ
 לא הי' זה שביתה, אבל לגבי ישראל ה"ז שמירת שבת עיי"ש.
 (וראה בית האוצר כלל א' אות כ"ג שנסתפק בגדר שביתה דב"נ
 אם זהו כמו בישראל או לא, וראה הערות וביאורים גליון תק"ג
 תק"ד).

אבל לכאורה יש להקשות ע"ז ממ"ש הרמב"ם (הל' שבת
 פכ"ד הי"ב): "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך
 שהוא עושה בחול ומפני מה נגעו באיסור זה אמרו ומה אם
 הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוך בשבת כהלוך בחול כו'
 ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום
 חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית
 לבית או להצניע אבנים וכיו"ב וכו' ונמצא שלא שבת וביטל
 הטעם שנאמר בתורה למען ינוח", ולפי הנ"ל נמצא שלא קיימו
 למען ינוח, ועי' בחי' מהר"ם שיק סנהדרין שם מה שכתב בענין
 זה בשם החת"ס וכו'.

ולפי המבואר בהשיחה כנ"ל שגם אז בזמן האבות [וע"י
 האבות] כבר הי' חפצא דתומ"צ וחפצא דשבת ע"ד לאחר מ"ת,
 אלא שלא הי' ע"ז ציווי במילא לא שייך כלל הענין דב"נ ששבת
 כו' שמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט שזהו משום חידוש
 דת כו', אבל הם עשו זה מפני שהי' רצון ה' שיקיימום גם אז.

שו"ר בס' תורת חיים (על התורה) מהגר"ח ע' ל"ה באופן
 אחר קצת, וראה גם לקו"ש ח"כ פ' מקץ ב' אודות גדר דשבת
 לפני שניתנה.



דיוק בלשון הרמב"ם "ואם יעלה על הדעת"

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בישיבת תות"ל, מאנטרעאל

ידועה חידושו של כ"ק רבינו בההדרן על הרמב"ם דשנת תשל"ה, כפי' לשונות הרמב"ם בספר הי"ד בתחילתו, "ואם יעלה על הדעת" שפירושה – קס"ד דעלי' על הדעת – היינו סברא עמוקה יותר. (עפ"י ביאורו שם שהתיבות "אינו מצוי" פירושה שהשי"ת הוא באמת מציאות בלתי נמצא – מצוי ולא במציאות, ויסוד התורה הוא לחייב שהשי"ת הוא גם "מצוי ראשון ממציא כל נמצא וכו' עיי"ש בפנים באורך).

וז"ל שם סעיף ט:

"ועפ"ז יובן גם דיוק לשונו של הרמב"ם: "ואם יעלה על הדעת כו'" – כי ידיעה זו "שהוא אינו מצוי" היא קס"ד ידיעה (במדריגה) נעלית יותר מהידיעה (שכתב לפני"ז בה"א) "שיש שם מצוי ראשון", ולכן מדייק "ואם יעלה על הדעת כו'".

ומה שהרמב"ם שולל ענין זה " – ואם יעלה... שהוא אינו מצוי" – אין כוונתו לשלול עצם התואר ד"אינו מצוי", כי אם לשלול את הקס"ד דהסברא שהשי"ת הוא רק "אינו מצוי" (ולא השפיל את עצמו בבחי' "מצוי") "כי באם נאמר כן – אזי אין דבר אחר יכול להמצאות" (ואז הרי מציאות העולם הוא דמיון, שדיעה ומסקנא זו היא בניגוד להענין דתומ"צ, כדלקמן סעיף יא): ולכן צריך לומר, שאף שהוא ית' מצד עצמו "אינו מצוי", מ"מ השפיל א"ע להיות גם בבחי' "מצוי ראשון".

ואח"כ ממשיך בשיחה שם:

יו"ד. והנה על ביאור דלעיל – שהלשון "יעלה על הדעת" מורה על עלי' בדעת – יש להקשות לכאור' ממ"ש (לקמן ה"ו) "וכל המעלה בדעתו שיש שם אלקה אחר חוץ מזה עובר בל"ת".
לכאורה:

כשאדם קס"ד "שיש שם אלקה אחר חוץ מזה" הר"ז ודאי פחיתות וירידת הדעת, ואיך מתאים בזה הלשון "המעלה על דעתו"?

והביאור בזה: הקס"ד של הטעות (של הטועה, אבל ביחד עם זה, הרי בודאי לא בשופטני עסקינן – שמפני טפשות טועה וקס"ד) "שיש שם אלקה אחר חוץ מזה" הוא לפי שטועה וקס"ד, שמכיון שבריאית העולם היא ירידה והשפלה לגבי' ית', לכן בא לידי סברא, יש "אלקה אחר חוץ מזה", היינו שהשי"ת המציא וברא "אלקה" נע"ד מש"כ לקמן פ"ב ה"ז: שמות המלאכים . . . אלקים. ובפרטיות יותר בל' הרמב"ם: מלאך, גלגל, כוכב] שחוץ ממנו, ו"אלקה" זה הוא שברא את העולם.

ולכן כותב הרמב"ם סברא זו ("שיש שם אלקה אחר חוץ מזה") בהלשון "המעלה על דעתו", - כי סברא זו [לפי דעתו – טעותו של האדם הסובר כן] היא מפני שרוצה להגדיל (היפך ד"ענותנותו", כנ"ל ולהעלות בכבוד השם, עלי' בידיעת אלקותו ית'. – עכ"ל בההדרן בהנוגע לעניינו.

והנה בספר המדע עם פירוש יד פשוטה, ע' כה, (בנוגע ביאור נקודה אחרת בענין זה) מביא כמה לשונות של הר"מ בספרו, בלשון הדומה ל"יעלה על הדעת". וצריך עיון אם ואיך יכולים להמשיך גם בביאור לשונות אלו עפ"י ביאור רבינו הנ"ל.

ומועתק בזה לשונות הר"מ אלו:

א] הל' תשובה ד, ד: והמסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום . . . והוא אינו יודע שראיית העיניים עוון גדול.

ב] הל' יו"ט ו, ב: שהעירוב שעושין בחצרות ובמבואות ערב שבת משום היכר, כדי שלא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת.

ג] הל' שגגות ז, א: ידע שאלו עבודות הן ואסור לעבוד בהן לאל אחר, ולא ידע שזה עבודה זרה, לפי שלא היתה של כסף ועלה על דעתו שאין קרויין עבודה זרה אלא של כסף וזהב, ועבודה בכל העבודות אינו חייב אלא חטאת אחת.

ד] הל' רוצח ה, ד: גר תושב מפני שעלה על דעתו שמותר להרגו הרי זה קרוב למזיד.

ויש להעיר שד' לשונות אלו, מתחלקים לב' פלוגות. א. – בדין המסתכל בעריות שכ' "מעלה על דעתו". ב. בדין עירוב כ' –

"שלא יעלה על דעתם", בהל' שגגות כ' "ועלה על דעתו", ועד"ז בנוגע להריגת גר תושב שכ' "שעלה על דעתו".

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שעיקר ביאור רבינו הוא רק בנוגע כשהאדם "מעלה בעצמו דיעה וסברא זו שמכיון שכל' בהשיחה לא בשופטני עסקינן" הרי כאשר מדברים בנוגע רעיון ודיעה שאדם כזה חושב מוכרחים לומר, שהי' לו סברא עכ"פ שזה עלי' והגבהה בדיעה, - מעלה. משא"כ בג' מקומות האחרונים, שזה רק כשעלה מעצמו בהאדם, בלי כוונה, ורק בטעות ממש. וע"ז כבר יכולים לומר שאי"ז עלי' כ"א שטות.

ואם זה נכון הנה עכ"פ עדיין צ"ע מהא דהל' תשובה הנ"ל.



חפצא דמצוה בזמן האבות

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפארניא

בלקו"ש חט"ז ע' 215 בהשיחה בביאור "כמה יוסף איכא בשוקא" מביא א' מהביאורים למה אאע"ה לא מל עצמו קודם שנצטווה, והוא מפני שקודם הציווי לא הי' כל הגדר דערלה ובמילא לא הי' מציאות למול ולהסיר הערלה והי' רק חותך בעלמא, ואח"כ מבאר שלכאור' עד"ז הוא בכל המצוות וכגון אכילת מצה שקודם הציווי לא הי' החפצא דמצה מ"מ מצינו באברהם גדר מצות אכילה וחילוקים באכילה, "פת לחם", "בן הבקר" ולכן שייך לומר שקיים כל המצוות לפני מ"ת עיי"ש.

וצ"ב לכאורה בהביאור למה אברהם לא מל עצמו קודם שנצטווה סגי לומר שלא הי' החפצא דערלה ואינו רק חותך בשר ובהשיחה משמע שלא רק שלא הי' חפצא דערלה אלא גם מעשה המילה אינו שייך [משום שלא הי' גדר ערלה] וא"כ הוה רק חותך בעלמא והיינו שאין כאן מעשה מצוה ["חותך בעלמא"].

ועוד צ"ב במה שמבואר החילוק בין אכילת מצה ומצות מילה דלכאור' אינו מובן מה בכך שמצינו ענין אכילת מצה אצל אברהם אבל הרי אנו דנים על החפצא דמצה שאינו נעשה חפצא דמצוה רק מפני הציווי והרי קודם מ"ת לא נצטווה ע"ז.

והנה עיי"ש בהשיחה שנמצא דיש המעשה מצוה והחפצא שבו נעשית המצוה, וע"ד מצות מילה שישנה המעשה הסרת הערלה שאינו חותך בעלמא [וע"ד פתגם רבותינו נשיאנו ששוחט אינו "הורג בהמות"], וכן יש החפצא של המצוה שמסיר "ערלה" ואינו חותך בשר בעלמא, ומעשה המצוה מסתעף מזה שישנה חפצא של מצוה, וכל זה הוא אחרי מ"ת אמנם לפני מ"ת לא הי' חפצא של מצוה ולכן לא הי' ג"כ מעשה מצוה, אמנם יש ג"כ שהחפצא של מצוה מסתעף מזה שיש ציווי ע"ז ואז נעשה המעשה מעשה מצוה, וכגון אכילת מצה דבלי הציווי לאכול מצה הרי המצה אינו חפצא דמצוה כלל, ורק ע"י הציווי נעשה חפצא דמצוה מכיון שהוא חפצא של מצוה אז ע"י אכילתו בליל פסח הוא מקיים מצוה והוא אכילתו לא אכילה בעלמא אלא מעשה מצוה [והיינו שיש ג' ענינים: הציווי, החפצא והמעשה].

והנה לגבי האבות מצינו מעין מעשה מצוה בנוגע אכילה דהא נצטוו על ישובו של עולם הכולל הכנסת אורחים וכו', הנה אף שהחפצא לא נעשה ע"ז חפצא דמצוה, מ"מ בנוגע המעשה מצוה מצינו בנוגע אכילה כנ"ל, אבל לגבי מילה לא מצינו שחתיכת בשר יהי' מעשה מצוה, ולכן כשאברהם אכל מצה בליל פסח אה"נ שלא הי' חפצא דמצוה משום שעדיין לא נצטווה ע"ז אבל י"ל שהוא ע"ד מעשה המצוה שלאחרי מ"ת, אמנם, בנוגע מצות מילה הרי אי אפשר לאאע"ה למול א"ע ויהי' נחשב כמעשה מצוה דבכלל לא מצינו כע"ז לפני מ"ת.

ובסגנון אחר, זה דמצוה אינו חפצא דמצוה הוא משום שלא נצטווה לאכול אבל הרי אברהם אכלו כאילו נצטווה עליו ולכן לגביו נחשב חפצא דמצוה מכיון דמצינו אצלו מעשה אכילה שהוא מצוה, אבל במצות מילה זה דלא הוה חפצא דערלה הוא לא רק משום שלא נצטווה ע"ז אלא מעשה הסרתו הוא שעושה אותה לערלה [שפירושה שצריכה הסרה] ומכיון שלא מצינו בכלל באברהם מעשה כע"ז אין יכולים לומר שהוא כמו חפצא דמצוה וכאילו נצטווה עליו, ולכן המעשה הוא חותך בעלמא.

אמנם עדיין צ"ב מה שמבאר שמצינו בנוגע אברהם הגדר דמצות אכילה לגבי הכנסת אורחים דהא התם הגדר אינו אכילה

וכמו אכילת מצה בליל פסח אלא המצוה הוא ההתענינות ושימת לב להאורח "ההכנסה" [ולכן הי' נחשב לגבי אברהם למצוה הכנסת אורחים אע"ג שבאמת היו מלאכים וכמבואר בלקו"ש חכ"ה סוף שיחה א לפ' וירא עיי"ש], אמנם זה גופא דמצינו "חילוקים באכילה" פת לחם", "בן בקר" [כלשון השיחה] משמע דשייך לגדר האכילה גופא, וצ"ב מה הפי' "חילוקים בהאכילה"



שימוש בל' מגונה בסיפורי התורה

הת' חיים ברוך הכהן פרידמאן
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חכ"ה נח (א) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו דמה שאמרו חז"ל (זהר נח סז, ב) "נח לא התפלל עבור דורו כמו מרע"ה", ור' יצחק ור' יהודא חולקין בזה. דר' יהודה סבירא ליה דהטעם דנח לא התפלל כמו משה רבינו הוא בגלל דמשה תלה זה בזכות אבות, ולאידך נח שלא הי' לו זכות אבות, וממילא לא התפלל. וע"ז חולק ר' יצחק עליו וס"ל דהגם שלא היו לו זכות אבות אפ"ה הי' צריך להתפלל עבורם.

עד"ז מצינו מח' עה"פ "נח איש צדיק . . בדורותיו" ומובא ברש"י (ו, ט), דיש מרבותינו דורשים אותו לשבח כ"ש שאילו הי' בדור צדיקים הי' צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי לפי דורו הי' צדיק ואילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום.

וכ"ק אדמו"ר מק' ע"ז כמה שאלות. (א) הרי ידוע הכלל דצריך לדון כל אדם לכף זכות, וא"כ איך יכול ר' יצחק לדון נח לחוב. (ב) כשיש ברירה לדון אדם לזכות ולגנאי למה ידון אותו לגנאי, ולומר שכוונת התורה הוא להגיד גנותו של נח. (ג) הא ידוע הכלל (ב"ב קכג, א) דהתורה לא משתמשת בלשון מגונה אפי' בבהמה [ולמדו זה מפ' נח (פסחים ג, א)] וא"כ כ"ש וק"ו דהתורה לא דבר בגנותו של נח.

ומתרץ הרבי על השאלה הג' דזה הכלל דהתורה לא משתמשת בלשון מגונה זהו רק בנוגע לסיפורי התורה, משא"כ

כשהתורה רוצה לומר הלכה והוראה בנוגע לחיי יום של יהודי הנה בנוגע לזה מדבר התורה גם בלשון מגונה כדי שלא יהי' שום טעות בדבר, וכאן בנח התורה רוצה להגיד הלכה דכיון דמצינו בנח הנהגות שצדקתו לא היה בשלימות ע"כ כ' התורה בלשון מגונה שלא ילמדו הוראה ממעשיו.

ובלקו"ש ח"י נח (ב) מביא כ"ק אדמו"ר הגמ' הנ"ל בפסחים (ג, א) דאי' שם "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה בפיו . . שנאמר . . מן הבהמה אשר איננה טהורה .." והגמ' ממשיכה "לעולם יספר אדם בלשון נקי", שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב, והגמ' מק' שם על זה הכלל מג' פסוקים שכתוב בהם לשון "מרכב" באשה, והגמ' מת' עיי"ש. ואח"כ מק' הגמ' "ובאורייתא מי לא כתיב טמא"? וע"ז מק' רבינו קושיא עצומה דלכא' למה מקשה הגמ' קושיא זו אחר שמקשה הקושיא מ"מרכב" הא הלשון טמא מצינו בהתורה יותר ממאה פעמים, וא"כ היה הסדר צ"ל להיפך ולהקשות זה קודם.

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר (כמו שתי' לעיל בהשיחה בחכ"ה), דכשהתורה רוצה לומר פסק הלכה אזי התורה משתמשת בלשון ברור הגם שהוא לשון מגונה, וממילא מובן למה לא הק' הגמ' קודם מהתיבה "טמא" כיון דברוב המקומות הוא בא לומר פסק והוראה ברורה, אמנם בהערה 24 כותב כ"ק אדמו"ר "ואף שגם הסיפורים שבתורה הוראות הם – בכ"ז אינו מוכרח שיהי' כתוב בפירוש "טמא", ובמכ"ש מזה שכללות ועצם ה"הוראות" אינו מפורש בהכתוב" ע"כ.

ולכא' צ"ע דהא גם לגבי נח הרי בפשטות הוא סיפורי התורה ורק שהתורה רוצה להגיד לנו הוראה מהסיפור שלא ילמדו ממעשיו וכמו שמבאר שם בהשיחה, אבל אין זה פסק הלכה כמו טמא טהור או מותר ואסור, וגם ההוראה אינה מפורשת בעצם הכתוב. וא"כ איך זה מתאים אם מש"כ כ"ק אדמו"ר בהשיחה בח"י הערה 24 שבציור כזה לא משתמשת התורה בלשון מגונה.

ועפ"ז הדרא קושי' לדוכתי' דלמה יש צורך לדרוש אותו לגנאי כשיש ברירה לדרוש אותו לשבח, וצ"ע.

נגלה

ביאור בתוס' ד"ה דתנן (גיטין ג,ב)

הרב אפרים פיקרסקי מנהל - ביהמ"ד

תוד"ה דתנן (גיטין ג, ב) וז"ל: "ותימה לר"י דהכא משמע דלא מיתוקמא מתני' כר"מ משום דר"מ לא בעי כתיבה לשמה ולקמן (ה, ב) תניא בהדיא המביא גט ממדה"י נתנו לה ולא אמר בפ"נ ובפ"נ יוציא והולד ממזר דברי ר"מ ולרבא ניחא דבעי בפ"נ דלא ליתי לאיחלופי וכו' אבל שולח גט ממדה"י צריך שיראה השליח כתיבת הגט שיוכל לומר בפ"נ דלא ליתי לאיחלופי וכו' עיי"ש.

והנה צ"ל מדוע מאריך התוס' כ"כ במ"ש "ולרבא ניחא דבעי בפ"נ וכו' לאיחלופי וכו'", הלא סוגיית הגמ' דאומרת דמתני' לא אתיא כר"מ הוא דוקא לרבה דסובר דהטעם של בפ"נ הוא משום לשמה, אבל רבא מאן דכר שמי', דלרבא ודאי מתני' מתוקמא כר"מ (וככ"ע), דבפני נכתב הוא משום איחלופי וכפשטות סוגיית הגמ', ומדוע צריך התוס' להאריך כ"כ לאוקמי מתני' כר"מ אליבא דרבא.

וי"ל בזה דהנה בתוד"ה אתי (ג, א) מקשה וז"ל: "וא"ת כיון דאין צריך לומר בפני נכתב אלא משום איחלופי אמאי פסיל וכו' בפני נכתב חציו אחרון טפי מחציו ראשון? וי"ל דבחציו ראשון וכו' שהוא עיקר הגט מינכר מילתא ולא אתי לאיחלופי" ע"כ.

וראים מזה דבכדי למנוע האתי לאיחלופי אינו מספיק סתם אמירת בפני נכתב רק צריך שהאמירה תהיה בה איזה ממשות – ולכן הבפני נכתב על חציו אחרון שהוא רק טופס הגט אין בזה שום ממשות ולכן אינו מונע האיחלופי. וא"כ הייתי סובר מאחר דלר"מ אין צריך כתיבה לשמה, א"כ גם על חציו הראשון שהוא

תורף הגט אין שום ממשות באמירת בפ"נ, מאחר דאין צריך להיות נכתב לשמה – ואפילו מצאו באשפה כשר, וא"כ קשה מדוע צריך לומר בפני נכתב לרבא, ועד כדי כך שאם לא אמר יוציא והולד ממזר. ולכן מתרצים התוס' דאעפ"כ גם אליבא דר"מ דס"ל דאין צריכין לשמה, מ"מ ע"י אמירת בפני נכתב (על התורף) מינכר מילתא ולא אתי לאיחלופי. וק"ל.



רבנן הוא דאצרוך

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגו

בטעמא דמילתא דאצרכו רבנן למימר בפ"נ, לשיטת רבה, כ' רש"י "דאצרכו למיחש למילתא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש". והקשו עליו בתוס' "דבהוחזק שני יוסף בן שמעון אפי' נכתב לשמו פסול לגרש בו לר' מאיר. . משום דבעינן שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מגרשה. . ואפי' לרבי אלעזר צריך ע"מ. . וליכא". (והיינו, דאם ניחוש להא, אז גם אמירת בפ"נ לא יועיל).

ובתוס' הרא"ש תי' קו' זו: ומיהו יש לקיים פי' רש"י למאי דפרישית לעיל דלא חיישינן אלא ללעז בעלמא, ולעז שלא לשמה מיהא איכא. ע"כ. פירוש: דהרי התוס' הרא"ש פי' לעיל מיני' דהא דאצרכו רבנן לברר – ע"י אמירת השליח בפ"נ – שהגט נכתב לשמה, הר"ז רק משום שחששו שיערער הבעל על כשרות הגט. וגם אז אין הפירוש שיאמינו לבעל במה שמערער, אלא שע"י ערעורו יוציא לעז על הגט. ובכדי למנוע לעז זה, הצריכו אמירת בפ"נ. ועפ"ז – כ' כאן התוס' הרא"ש – דכבר אפשר לפרש כפרש"י, שערער הבעל יהי' שמצא גט ששמו כשמו וכו', ולא יוקשה קו' התוס' [דבאם אנן חיישינן לזה אז בין כך הגט פסול], דהרי האמת הוא שאנן לא מאמינים הבעל לחשוש שטענתו אמת, ומ"מ רוצים למנוע הלעז שתהי' ע"י ערעורו.

וצ"ע לכאן, דהרי גם התוס' פירשו (כתוס' הרא"ש) דהצורך לאמירת בפ"נ, לרבה, הוא משום ערעור הבעל, וערעור זה אינו אלא "לעז בעלמא"; וא"כ מדוע הקשה כן אפרש"י, ולא תי' כתוס' הרא"ש? (ודוחק לומר דקן' התוס' היתה לשיטת רש"י שיש כאן חשש אמיתי, משא"כ לשיטתו לא קשה כנ"ל – דא"כ למה לא פירש ה"רבנן הוא דאצרוך" כפירוש זה?).

ונראה, דתלוי בפירוש ה"לעז"; דהנה התוס' הרא"ש לעיל שם, כ' מפורש דהלעז הזה לא היתה פוסל את הגט ("דודאי לא חיישינן כו' לענין לפסול הגט . . אלא לעז מיהא איכא וכו'"). משא"כ בשיטת התוס' – הנה המהרש"א (על תוד"ה חד אתי בעל מערער ופסיל ליה) כ' בשיטת התוס' דודאי ערעורו של הבעל (בלי אמירתו של השליח דבפ"נ) יפסול הגט. (וזהו דלא כמהרמ"ש עיי"ש). וא"כ ע"כ צריכים לפרש בתוס' דאע"פ דאנחנו לא מאמינים באמת לדברי הבעל, מ"מ כאילו אין לנו ברירה, וכשהבעל טוען צריכים לשמוע לו, ועד שנצטרך לפסול הגט.

ועפ"ז מבואר בפשטות החילוק ביניהם גם לעניננו: דלהתוס' הרי כשהבעל מערער צריכים אנו לשמוע לו (ולחשוב בדבריו לענין דין), וא"כ א"א לפרש שערעורו יהי' כפי שפרש"י, דא"כ פסול בלאה"כ כנ"ל. משא"כ לתוס' הרא"ש דבין כך אין שומעים לו בערעורו (והוא רק לעז בעלמא), אין נפק"מ מה הוא מערער, וכנ"ל בדבריו.



החשש דאתי לאיחלופי

הנ"ל

מבואר בגמ' דהטעם דלרבא צריך לומר בפנ"כ הוא משום דאל"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד. ומק' ע"ז התוס' "כיון דאי"צ לומר בפנ"כ אלא משום איחלופי, אמאי פסיל בריש פ"ב בפנ"כ חציו אחרון טפי מחציו ראשון". ותירצו "דבחציו ראשון יש בו שם האיש והאשה והזמן שהוא עיקר הגט מינכר מילתא ולא אתי לאיחלופי". וצ"ב מה היתה ההו"א והמסקנא של תוס'. (ובפרט, דלכאן' התי' אי"מ כ"כ, דהרי כיון

שהשליח צ"ל בפנ"כ, הר"ז כבר שונה משאר שטרות, ולא אתי לאחלופי, ומהו הנפק"מ על מה אומר בפנ"כ – ובפשטות הרי זה היתה קושיית התוס'.

ונראה, דהנה רבה פליג על רבא, ואומר, דבין כך לא אתי לאיחלופי, משום דיש עוד חילוקים בין האי דינא לדיני שאר שטרות, וא' מהם דכאן צריך לומר "בפני" (משא"כ בשאר שטרות דיכולים לומר ידעינן), ומפרש רש"י (דהיות דכאן צ"ל בפני –) "ולא קא מוכחא מילתא". ועל הגליון כ' "ס"א וקא מוכחא מילתא".

ולכאוף, הרי ההבדל בין ב' הגירסאות הוא, כמה אנחנו מצריכים בשביל שלא אתי לאיחלופי; דלפי הגירסא שיש לנו ברש"י, הרי כל זמן שאינו מוכח שהשליח הזה מגיע בשביל קיום, אז לא חיישינן, והחשש הוא רק היכא "דמוכחא מילתא (כלשון רש"י לעיל מיני' בדברי רבא) דלקיומי אתי". משא"כ לפי הגירסא האחרת נמצא, לכאוף, דבכדי שלא ניחוש לאיחלופי צריכים שיהא "מוכחא מילתא" דהשליח לא הגיע בשביל קיום (לבד). והחילוק פשוט.

ואולי, דזהו מה שמוסיפים התוס' בתירוצם שצריך להיות "מינכר מילתא" דוקא (כהגירסא שעל הגליון); דבקושייתם סב"ל דבעינן רק שלא יהא מוכח דלקיומא אתי, ולכן הק', דאם השליח אומר בפנ"כ – מאיזה סיבה שלא תהי' – אז לכאוף כבר א"א לומר דמוכח דלקיומא אתי, הואיל והוצרך להוסיף עוד דברים שאינם מוכרחים בשביל קיום. וע"ז תירצו, דבעינן שיהא מוכח שלא הגיע בשביל קיום בלבד, וזה יכול להיות רק עי"ז שמעיד על דבר המיוחד בגיטין, דאז מוכח שהדין כאן הוא דין בגיטין ולא בשטרות דעלמא. וזה יכול להיות רק כשמעיד על כתיבת עיקר הגט. והבן.



בתוס' ברכות מו ע"ב

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בתוס' (ברכות מו, ב) בד"ה להיכן, הקשו על פרש"י: "ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק אחרי שאכל אח"כ, פשיטא דיחזור אפי' להזן דהא הזן דאורייתא".

וצ"ע דלא כתבו כאן דרש"י אזיל לשיטתו בד"ה דקסבר (מו, א), דכתב "וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים". (כמו שכתבו זה בד"ה ולמאן בקושיא אחרינא). אלא שהם חולקים עליו בזה בד"ה עד.



ג' גיטין פסולין

הת' יהודה הכהן שורפין

תלמיד בישיבה

בתוד"ה ר"א אומר (ג, ב) וא"ת דילמא דוקא כתב בכתב ידו או בעד אחד דאיירי ת"ק מכשיר ר"א וי"ל וכו', הקשה ע"ז הגרע"א שלכאורה יש ליישב דסבירא ל' להש"ס דר"א ע"כ קאי על יש עליו עדים ואין בו זמן, דאי בכתב ידו גם לר"א פסול כמו דפסול מטעם חיפוי או פירי. ואע"ג דלר"א ע"מ כרתי אבל פשוט שגם לר"א חתם עליו עדים ואין בו זמן פסול אע"פ שמסרה בע"מ, מ"מ יש חשש שיחפה עליה בצנעה דהא ל"צ להביא עדי מסירה דאמרינן מסתמא נמסרו כהלכתו וא"כ גם בכתב ידו יש לפסול מדין מחוסר שמן דאי כשר גט בכת"י לר"א עדיין יש לחשוש כיון שאמרינן מסתמא נמסרה כהלכתו.

וכן מבואר להדיא דעת הרמב"ם בפ"א מהל' גירושין (הל' כה), שכתב וז"ל: "גט שיש עליו עדים ואין בו זמן פסול" דייק בלשונו הזהב שיש עליו עדים דמשמע בלא עדים כשר, וא"כ כמו שהוא בעדים שפסול בלא זמן כך הוא בכ"י וע"כ לא קאמר ר"א רק על שיש עליו ואין בו זמן ועלה קאי דאפילו שאין עליו עדים ואין בו זמן אע"פ שאין בו עדים כשר לכתחילה.

ומעיר ע"ז המנחת יהודה (סי' כ"ט): ל"ל להגרע"א להוכיח רק מדיוק לשון הרמב"ם, הא הרמב"ם בהל' גירושין (פ"א הי"ד) כת' מפורש וז"ל: "אבל אם כתב הבעל הגט בכת"י וחתם עליו עד אחד ונתנו לה ה"ז גט פסול". וממשיך שיש לפרש דברי הרמב"ם בהל' י"ד דאיירי בכ"י ולא מסרה בעדי מסירה וה"ק דגם החותם בעידים וכתוב לה בינו לבינה כשר. אבל אם בכת"י וע"א ונתנה לה בינו לבינה פסול. וא"כ אין ראי' מהכא מה דעת הרמב"ם היכא דמסר בע"מ, ולכן מביא הגרע"א מהל' כ"ה ששם משמע מסתימת לשון הרמב"ם שפסול בין מסרה בע"מ בין לא מסרה בע"מ משום כל הדברים השנויים שם, וא"כ כמו בעדים ואין בו זמן כך בכת"י דהוי כאין בו זמן פסול להרמב"ם אפילו לפני עדי מסירה, אבל אכתי לא ברור לי דסו"ס אותו הכרח מה שצריכים לפרש בהל' כ"ה דאיירי אפילו בע"מ למה לא נפרש כן גם בהל' י"ד דאיירי בכת"י דנימא אפילו בע"מ ודברי הגרע"א צ"ב ע"כ תוכן דבריו.

ולכאורה י"ל בפשטות שכיון שמצינו שיש מחלוקת אי גט שאין בו זמן אי מועיל עדי מסירה או לא, עיין ב"י סימן קכז (והוא הוכיח מהרמב"ם הכא שפסול) ורע"א רצה לפרש שאין בו זמן בע"מ כשר לכתחילה ושכן הלכה. א"כ ע"כ צריך להוכיח מהל' כ"ה שרק משם יש לדייק שאפילו אין בו זמן בע"מ כשר משא"כ מהל' י"ד אין להוכיח מה הדין בזמן. ע"ש.



חסידות

בל"ג בלימוד פנימיות התורה

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר אווערלאנד פארקס, קנזס

בד"ה באתי לגני תשל"ז פרק ט בסופו (סה"מ באתי לגני א' ע' רכט) כותב כ"ק אדמו"ר: " ... כללות החילוק בין גליא דתורה לפנימיות התורה, דגליא דתורה היא בחי' התורה שבאה במדידה והגבלה, וכדאיתא בגמרא מנחות שאפשר להיות

מציאות שילמד אדם כל התורה כולה, הרי דישנה בחי' בתורה הבאה בהגבלה. ואעפ"כ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים . . שזה קאי על בחי' פנימיות התורה. עכ"ל בנוגע לעניננו.

ומבואר בארוכה יותר בעוד מאמרים, אשר משו"ז נשמות בג"ע לומדים תורה אלפי שנים, וכמו"כ ילמדו תורה בביה"מ ולאחר"ז באופן של אי"ס, מאחר שפנימיות התורה ארוכה מארץ מדה וכו', ובמילא – שלא כלימוד הנגלה – לימוד פנימיות התורה הוא בל"ג. (ועי"ע בזה בהקדמה לביאורי הזהר לאדמהמ"צ, ובסידור ואמרי בינה שער הציצית בהתחלתו, ובקונט' עה"ח, ובהקדמת הרח"ו לשעה"ק הנעתק שם, ובד"ה עוטה אור ת"ש).

המורם מכל הנ"ל, אשר גודל מעלת פנה"ת על נגלה דתורה אינו רק "איכותי" – "טל" בניגוד ל"מטר" וכו' – אלא גם כמותי – "אור" בניגוד ל"שלמה" וכו'.

והנה באגה"ק סי' כו כותב רבינו הזקן בנוגע ללימוד התורה של רשב"י בהיותו במערה: "וגם באמת ע"כ עיקר עסקיהם במערה הי' תורת המשניות ת"ר סדרי שהי' בימיהם עד רבינו הקדוש דאילו ספר הזהר והתיקונים הי' יכול לגמור בב' וג' חדשים כי בודאי לא אמר דבר אחד ב' פעמים".

וב"שעורים בספר התניא" (ע' 1671-1674) מביא אאמו"ר שליט"א הקושי' (שנשאל לכ"ק אדמו"ר בעת עריכת השעורים) שהקשה בעל מנח"א בספרו "דברי תורה", אשר כמו שפלפלו רשב"י ובנו בנגלה דתורה כך יכולים לומר שפלפלו בפנה"ת, ובאם שכן הרי לא יספיק גם זמן של י"ג שנה על לימוד הזהר והתיקונים באופן של פלפול.

וכיון שכן – מקשה המנח"א – לכאן' סרה הוכחת רביה"ז שרוב עסקו של רשב"י במערה הי' בנגלה דתורה.

ונקודת התירוץ של רבינו הוא, אשר בנוגע לנגלה דתורה הנה לבד אריכות הזמן דהלימוד עצמו – "ת"ר סדרי", הנה בהכרח שתהי' הלימוד יחד עם פלפול של תורה – "כ"ד פירוקי" – שהוא חלק מלימוד הלכה (כמבואר בקו"א של רביה"ז בהל' ת"ת), "משא"כ ב'ספר הזהר והתיקונים', כי 'פלפול .. דמסטרא

דרע' ולית תמן [לא קשי' מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה] ב'ספר הזהר והתיקונים' (כדלעיל), (ועיין בשעבספה"ת בארוכה).

והיינו אשר רבינו מתרץ אשר כיון דפנה"ת הוא באופן שאין בו קושיות ופלפולים וכו', הנה בהכרח שהלימוד בזהר ותיקונים היתה רק "ב' וג' חדשים" ולא הוצרך לזה אריכות הזמן.

אבל לכאורה, מהמקומות המובאות לעיל בנוגע עצם ההגבלה דנגלה דתורה ועצם האין סופיות דפנה"ת (גם ב"כמות", כנ"ל), הנה השאלה במקומה עומדת: דהרי אנה"נ שלא הקשו ופלפלו בפנה"ת, אבל עצם הלימוד הוא בל"ג כנ"ל, ולכאורה היו יכולים ללמוד כל הזמן כולו רק פנה"ת?

(ולהעיר ג"כ מהמבואר שרשב"י חיבר ספרים (בפנה"ת?) על כל אותיות התורה ומה שהגיע אלינו הוא רק אות ז' – ספר ה"זוהר").

והנה ב'ראשית חכמה' (פ"ג ד"שער התשובה", ע' קיא, ד) כתוב: "וכן מצינו שלא זכה הרשב"י ע"ה אל החכמה הנפלאה אלא ע"י היסורין שנצטער במערה י"ג שנה", ומשטחיות הלשון לכאורה משמע שלימוד פנה"ת דרשב"י התחיל לאחר שיצא מהמערה, ובאם שכן סרו כל השאלות, שהרי בהמערה למדו רק נגלה דתורה.

אולם מלשון רביה"ז בתניא וכן מביאורו של רבינו משמע בפשיטות שכן למדו פנה"ת בהמערה. ואו א) שלא מסתבר להם מש"כ בר"ח, או ב) שלומדים הפירוש בדבריו שהצער שנצטער במערה זיכה לו בשעה שהי' במערה גופא לגילוי פנה"ת.

עכ"פ, באיזה אופן שנפרש ביחס למש"כ בר"ח, ברור שרביה"ז ס"ל שלמד רשב"י פנה"ת בהמערה, וא"כ לכאורה שאלתי במקומה עומדת, ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



חצים זיקים ובליסטראות

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

בקונטרס ט-י כסלו תשמ"ט בתחילתו (סה"מ מלוקט, ג, עמ' כה) נכתב הלשון "אבני חצים ובליסטראות"; ולא מצאתי לו חבר, שהרי מטבע הלשון המקובל הוא "חצים ואבני בליסטראות" וכמ"ש רש"י בפ' בשלח (יט, ד), בפ' חוקת (כא, טו) ובפ' האזינו (לב, יא).

ובסה"מ תש"ט (עמ' 222, וכ"ה באותו מאמר שבסה"מ תרפ"ג עמ' רנא) נמצא הלשון "זיקים ואבני בליסטראות", והמלה "זיקים" נראה בפשטות שמשמשת כאן במשמעות "חצים" (ובמשקל הצירוף הנ"ל "חצים ואבני בליסטראות"). ואף שלא מצינו במלונים העבריים "זיק" במשמעות "חץ", יתכן שהבנה זו נוצרה בהשפעת האמור בפירוש"י פ' וירא (כא, י): ונוטל קשתו ויורה בו חצים, כמה דתימא כמתלהלה היורה זקים גו' ואמר הלא משחק אני. עכ"ל. וסעד לדבריי מצאתי ב"בית יהודה" לאותו פסוק, שמתרגם את דברי רש"י: ישמעאל האט גענומן דעם פייל-אונ-בויגין און האט גישאסין פיילען אויף יצחק .. וויא דוא זאגסט אין פסוק .. וויא עס לאכט דער וואס שיסט מיט פיילען .. עכ"ל. ויתכן שכך נהגו המלמדים לתרגם לילדי החדרים.

ופסוק הוא במשלי (כו, יח) "כמתלהלה היורה זקים חצים ומות", ומהפסוק עצמו חזינן דזקים וחצים לאו חדא מילתא נינהו. והמפרשים פירשו שזקים היינו זיקי אש, ורש"י מביא פירוש נוסף: אבני קלע, וכן בגמרא זיקתא פסיק לן. עכ"ל. וראה בגמ' ב"מ צד, א ובפירוש"י שם שהם הקלעים שקולעים באבני קלע.



נשמות בג"ע שאינן יודעות מאלקות [גליון]

הנ"ל

בגל' תשסא (עמ' 27) הבאתי את האמור בשם אדמו"ר הזקן, שאפשר שישבו נשמות בגן-עדן מאות שנים, ולא ידעו ענין האלקות מה הוא. ע"כ. שוב מצאתי שמקורה של שמועה זו הוא בקונטרס 'רמ"ח אותיות' (אות קנג) ועד"ז בס' "למען ידעו .. בנים יולדו" לר"מ שוסטערמאן ע"ה (עמ' 251): אדמו"ר הזקן אמר שיש נשמות שהן ת"ק שנה בגן עדן, ומ"מ אינם יודעים מאומה וואס אלקות איז.

ויעו"ש ביאורו של הרה"ח ר"ש גרונס ע"ה ע"פ האמור בתניא (פל"ט ופ"מ) דמי שלימודו הוא כמצות אנשים מלומדה, תורתו עולה רק להיכלות דבי"ע. ושם הוא מקומם של המלאכים שמשיגים רק מציאות האלקות, ואין הוא משיג מהות אלקות כפי שמשיגות הנשמות שבג"ע.

וגם ע"פ הלקו"ת שהבאתי בגל' שם (האזינו עח, א) מיירי במי שמקיים המצוות כמצות אנשים מלומדה, ברם שם מפורש שגם הוא מקבל שכרו בג"ע, רק שאינו נהנה מזיו השכינה כצדיקים. יעו"ש.

אך ביאורו הנ"ל של הרה"ח רש"ג צ"ע לכאן, שהרי בתניא פל"ט (נב, ב) מפורש שגם הנשמות שעבדו באהוי"ר וברעו"ד ונהנות מזיו השכינה, מקומן בהיכלות דבי"ע (שלכאן זהו הג"ע שלהם). ואולי יש הבדל בין חיצוניות ההיכלות (ששם משיגים רק המציאות) לבין פנימיות ההיכלות (ששם משיגים המהות). ויש לעיין בכל זה.



ויקצוף משה על פקודי החיל

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, ארה"ק

בקובץ "אור ישראל" (מאנסי נ.י.) גליון יב (עמ' קפב) הקשה הר' ישראל עמרם נאגאל "פליאה בדברי התניא" וז"ל:

"בספר לקוטי אמרים תניא חלק אגרת הקדש סי' כה עמ' קמ ע"ב: "ואחר הדברים והאמת האלה הגלויים וידועים לכל נחזור לענין ראשון בענין הכעס שהוא כעובד ע"ז והיינו במילי דעלמא כי הכל בידי שמים חוץ מי"ש ולכן במילי דשמיא לאפרושי מאיסורא לא שייך האי טעמא דאמרן וכמ"ש ויקצוף משה והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו". וצ"ע דאם היה מותר ליה למשה לקצוף ואדרבה היה בזה מצוה, אמאי אמרו רז"ל (ראה רש"י פ' מטות לא, כא) דכיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות". עכ"ל.

ונראה לבאר, דלא נאמר בתניא דהמצוה היא לקצוף, אלא דהמצוה היא לאפרושי מאיסורא, רק בנדו"ד לא היה יכול משה להפרישם מאיסורא רק על ידי "ויקצוף" בלבד, וא"כ עשה ע"י הקצף המצוה.

ברם ל"כעס" בעצם יש תוצאות שליליות, והיינו שבא לכלל טעות, [ולא בדרך עונש, אלא בדרך סיבה ומסובב, כידוע מהשל"ה הק'], וע"ד "פתגם רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע מענה על השאלה, מה חידשה החסידות, ומענתו לעשות טובה להזולת על חשבון טובת עצמו, ושאלוהו שזקוקים לראי' עפ"י נגלה דתורה שכן הוא, וענה שזה מפורש בש"ס, שורפן חסיד (נדה יז, א. עיי"ש בתוס')". עכ"ל כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק חלק יג, עמ' קלט.

והנה בגמ' שם מיירי גבי צפרנים: "שורפן חסיד, קוברן צדיק" וכו' – וכתבו התוס' שם (ד"ה שורפן וכו'): "ובערוך פי' ששריפת צפורן מזקת לאדם, וכן כל דבר הבא מן האדם .. לכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו". עכ"ל.

ועד"ז בנדו"ד, משה רבנו ע"י הקצף עשה מצוה לאפרושי מאיסורא, אבל הקצף "הזיק" לו (באופן של סיבה ומסובב) שבא לכלל טעות, ולק"מ.

ולפי"ז נראה לבאר בגמ' פסחים (סו, ב): "ריש לקיש אמר כל אדם שכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ממה, דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו'". וכו'.

ולכאו' איך זה מתאים עמ"ש אדה"ז באגה"ק שם: "בהקדים מאמר רבותינו ז"ל, כל הכועס כאילו עובד עכו"ם [בהערות בשיעורים בתניא שם (עמ' 1717) מציינים לזח"א כז, ב. ח"ג קעט, א. רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג בשם "חכמים הראשונים" ובכ"מ. ויש להוסיף שכ"ה גם בזח"ג רלד, ב. ע"ש] שזה חמור בהרבה מאשר סילוק החכמה?

וגם יש לדייק שבגמ' נאמר "כל אדם" (ולא כל הכועס) משא"כ בזהר וכו' נאמר "כל כועס" (בלי "אדם").

ברם לפי הנ"ל א"ש, דבזהר מיירי שכועס במילי דעלמא, ולכן לא נאמר שם תואר המעלה של "אדם" כיון דהוי כאילו עובד ע"ז ר"ל, משא"כ בגמ' פסחים מיירי שכועס במילי דשמיא לאפרושי מאיסורא, דשם אדרבא מקיים מצוה ע"י הכעס, ולכן נאמר תואר המעלה "אדם", אבל אעפ"כ ע"י מצוה זו יש תוצאה שלילית של סילוק חכמה או נבואה, ע"ד החסיד ששורף צפרניו שמזקת לאדם, וע"ד עצבות שבפכ"ו בתניא. וא"ש.



מדותיו של הקב"ה

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

באגרת התשובה פי"א כותב כ"ק אדה"ז, וז"ל: "אבל במדת הקב"ה אין הפרש בין פעם א' לאלף פעמים, כי המחילה היא ממדת הרחמים וכו'".

וצ"ב האיך מתווכים זה אם הא דאיתא בפרש"י עה"ת (במדבר טז, ד) בד"ה ויפל ע"פ (בשם המדרש) .. משל לבן מלך שסרח על אביו .. כשסרח רביעית נתרשלו ידי האוהב* ההוא, אמר עד מתי אטריח על המלך שמא לא יקבל עוד ממני".



* (הערת המערכת: זה מנקודת המבט של האוהב שהוא מוגבל אבל אצל (ה)מלך מה"מ הקב"ה אין הפרש וכו')

גופם של משה ואלי' כשעלו לשמים [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

א' השלוחים, טוויין סיטיז מיניסוטה

בגיליון ב' (חה"ס – תשס) הקשה הרה"ח ר' שד"ב הלוי וויינבערג בענין החילוקים בגופם של משה רבינו ואליהו הנביא שלכאו' שווים הם בעלייתם עיי"ש. ומתוך הרב הנ"ל "בדוחק" די"ל שגם גופו של משה כשעלה ליצירה "נהפך בשרו ללפיד אש", שהרי גם זה נחשב שגופו שלם כנ"ל. אבל לכאורה שינויי דחיקא הוא, שהרי מהלשונות שבהמאמרים שמדבר אודות עליית גופו של משה לא משמע כן". ע"כ.

ואכן איתא בד"ה פקדת הארץ, ש"פ לך לך רנ"ט (- מאה שנה !), וזלה"ק:

וי"ל דז"ע בחי' שילוב הוי' באד', וכידוע שיש שילוב אד' בהוי' ושילוב הוי' באד', שילוב אד' בהוי' הוא כענין עליות דשבת שהעולם התחתון עולה ונכלל בהעולם העליון, וכמו אלי' שעלה בסערה השמים שגופו נעשה מלאך כו'. ושילוב הוי' באד' הוא כמו משה שהי' בהר ארבעים יום שהי' גופו כמו שהוא ואעפ"כ לחם לא אכל שהי' ניזון מרוחניות כו', וכן כמו שהי' למטה האיר בו האור האלקי בכליו וחושיו כמו שהי' מלוּבש בגוף. דזהו ההפרש בין נבואת משה לשאר הנביאים, דכל הנביאים בעת גילוי הנבואה היו מתבטלים החושים שלהם, וכמו ואראה ואפול על פני, וכמו ויפשט גם הוא את בגדיו, שהו"ע הפשטות החושים הגשמיים וביטול הגוף כו'. משא"כ משה הי' עומד על עמדו עם כל חושיו בשלימות, וכמו שהי' בגופו הי' מאיר בו גילוי אלקות ממש כו'. ע"כ לשונו.

ונמצא מזה שמשה נשאר בגשמיות ממש והדרא קושיא לדוכתא. ולכאו' ע"פ המבואר בדרוש זה יובן המעלה באל' "שילוב אד' בהוי'" ענין העלי' מלמטלמ"ע והעלאת המטה. עיי"ש בארוכה, ועדיין צ"ע בכ"ז.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל מגדל העמק

בסה"מ תשי"ט, ד"ה כנשר יעיר – ש"פ האזינו, איתא בזה הלשון: "...גם כאשר הוא צדיק גמור, מ"מ הנה מצד עצם מציאות הגוף הרי הוא מעלים ומסתיר, דגם כאשר הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה רבה בתענוגים מ"מ הוא יש מי שאוהב. וכמו שמצינו גם גבי משה שהי' מקבל הראשון כו', מ"מ כשעלה למעלה הניח את גופו בעולם היצירה, דהגם שעל משה אמרו שעמד על עמדו בשעת הנבואה, דגדלה מעלת נבואת משה על שאר הנביאים, שאצל כל הנביאים הי' צריך להיות התפשטות הגשמיות ומשה עמד על עמדו, ועוד יותר אשר שכינה היתה מדברת מתוך גרונו, והיינו דלא זו בלבד אשר הגוף לא הי' מונע ומבלבל לגילוי הנבואה אלא עוד יותר אשר גופו הגשמי הי' כלי להגילוי, דשכינה מדברת מתוך גרונו של גופו הגשמי, בכל זה הנה כשעלה למעלה הניח את גופו בעולם היצירה .. גם גופו של משה הנה כאשר נשמתו עלתה למעלה יותר הוצרך להניח גופו, לבד מאליו שהי' בעיבור יב"ח ועלה בגופו השמימה". ע"כ.

והקשו בגיליונות הקודמים (תשס – תשסא) שאינו מובן החילוק בין משה ואליו, היינו, דמשמע מדברי כ"ק אדמו"ר שאצל אליהו לא הי' הגוף מסתיר – מכיון שגופו הי' בעיבור יב"ח – דלא כמו אצל משה וכו', וזה מתבטא בזה שעלה גופו השמימה, ולכאור', הרי גם אצל אליהו לא עלה גופו לאותו מקום בו הגיעה נשמתו, וא"כ ה"ז ממש כמו במשה, ובמה מעלתו של אליהו על משה (בנדר"ז).

והנה, עדיפא מזה הו"ל להקשות, דהרי ודאי שגם אליו נכנס בכלל אלו ש"עצם מציאות הגוף הרי הוא מעלים ומסתיר, שהרי בחיים חיותו בעלמא דין כשהי' מתנבא הי' צריך להיות התפשטות הגשמיות (דרך במשה עמד על עמדו משא"כ בשאר הנביאים) וא"כ אינו מובן כלל מהו ה"לבד מאליו שהי' בעיבור יב"ח", במה אליהו יוצא מן הכלל.

ולענ"ד מוכח שנפלה כאן איזה טעות במילה או שתיים, ויש לברר. ועל כגון דא יש להמליץ מענת כ"ק אדמו"ר בכת"ק, שנפלו במאמרים הבלתי מוגהים עיוותים גם בתוכן (ולהעיר שהמענה מתייחס למאמרים אלו של תחלת תשרי תשי"ט).

ועצ"ע.



הלכה ומנהג

שומע בעונה

הרב יצחק אייזיק פישער
ברוקלין נ.י.

כתבו התוס' (ברכות כא, ב, סוכה לח, ב) בשם רש"י דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה, ור"ת ור"י ס"ל דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק, ובטור סי' ק"ד הביא ב' הדעות, והב"י פסק דהלכתא כרש"י שישתוק ובאגור כתב דקיבל מרביתו דחכמי אשכנז נוהגים שלא לשתוק.

ובשו"ע נפסק כרש"י וכן פסק אדה"ז בסי' הנ"ל "דישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה בפיו ששומע כעונה בכ"מ, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה, כיון שאינו מוציא בפיו".

ובביאור מחלקותם מבואר בכמה אחרונים [ראה במשנת יעב"ץ סי' כו ועוד] דתלוי בגדר דשומע כעונה אי חל על השמיעה תורת דיבור, שנייחס דיבורו של הקורא להשומע דע"י שמיעתו חל בזה גם תורת דיבור על השמיעה, או דהפי' הוא דיוצא ע"י שמיעה לחוד, וא"צ לייחס דיבורו של המברך להשומע שנאמר דעל שמיעתו חל תורת דיבור רק שיוצא ע"י שמיעה בצירופו של המברך וסגי בדין שמיעה לחוד.

אשר לפי"ז י"ל דרש"י ס"ל דשומע כעונה לא הוי כעונה ממש ולהכי סובר רש"י דאדם המתפלל ושמע קדושה וכו' אינו מפסיק אלא צריך לשתוק וימתין מעט, ולא הוי הפסק כיון דשומע כעונה ל"ה כעונה ממש אלא שהמברך מוציא השומע, ולכן לא הוי הפסקה אע"פ שיוצא מטעם שומע כעונה – ור"ת ור"י ס"ל דשומע כעונה הוי כעונה ממש, והיינו שחל על שמיעתו תורת דיבור, ולהכי כתבו דאינו יכול לשתוק ולכוין באמצע התפילה דכיון דשומע כעונה הוי הפסק בתפילה.

ובקיצור דשני הדעות אם צריך לשתוק באמצע התפילה תלויים בחקירה הנ"ל בהגדר דשומע כעונה, דאי הוי כעונה ממש נחשב להפסק, וא"א דל"ה כעונה ממש מותר לשתוק ולכוין ולא נחשב להפסק.

והנה הגם שבפלוגת רש"י ור"ת כשלעצמה יש מקום לומר כן, אבל בדעת אדה"ז מוכרח לכאן דלא כהנ"ל, דבסי' ריג ס"ו כ' בגדר דשומע כעונה "דהמברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם יד"ח וכולם מקיימים מצוות הברכה על ידו", וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא "מפי המברך" שפיו כפיהם.

הרי מדברי אדה"ז ברור דס"ל דגדר דשומע כעונה הוא דעל השמיעה חל תורת דיבור, דהדיבור של המברך מצטרף להשומע, דפיו כפיהם.

ואעפ"כ פסק אדה"ז בסי' קד כרש"י דישתוק באמצע התפילה לשמוע קדיש וקדושה, ואם נאמר דשיטת רש"י תלוי בחקירה הנ"ל, האיך מותר לשתוק באמצע התפילה הא הוי הפסק כיון דלאדה"ז שומע כעונה ממש. ומוכרח מזה דגם לשיטת רש"י י"ל דהגדר דשומע כעונה הוא דהדיבור של הקורא מצטרף להשומע, דהוי כעונה ממש ואעפ"כ אינו נחשב להפסק.

והטעם בזה י"ל דרש"י ס"ל דהגדר של הפסק היא רק בהפסק במציאות ממש מה שנחשב להפסק בגשמיות, דהיינו דיבור גשמי, משא"כ הא דשומע כעונה נחשב לדיבור הוי דיבור רק עפ"י הלכה של שומע כעונה ולא דיבור מציאותי.

ובזה סובר רש"י דלא הוי הפסק ולכן ישתוק ויכוין להש"ץ ויוצא מדין שומע כעונה ומדויק ג"כ בלשון אדה"ז שסיים דאין בזה משום הפסק בתפילה "כיון שאינו מוציא בפיו". ולכאור' מה הועיל בזה שאינו מוציא בפיו הא מדין שומע כעונה יחשב להפסק כיון דהוי כעונה ממש, אמנם להנ"ל א"ש דאי מטעם שומע כעונה לא נחשב להפסק כיון דהוי רק דיבור הלכתי, וזה גופא קאמר אדה"ז דדיבור כזה ל"ה הפסק כיון שאינו מוציא בפיו.

והנה שו"ר בספר שיח השדה (להגרא"צ מקוזיגלוב) (בסי' ד) דמתחילה ר"ל דפלוגתת רש"י ותוס' תלוי בשני האופנים בהגדר דשומע כעונה, ואח"כ כתב דאינו מוכרח בשיטת רש"י. די"ל דאף דשומע כעונה מ"מ ל"ח הפסק באמצע התפילה דמ"מ אין שפתיו נעות וקולו לא ישמע דאף דשומע כעונה היינו א' מב' אופנים או דשמיעת אוזניו חשוב כאמירה או דפה המדבר מתייחס אליו וחשוב כאילו הי' פה המדבר שלו, אבל עכ"פ ל"ח מדבר בפה עצמו. וכיון דתפילת שמ"ע דיבר בפה ל"ח הפסק, דעיקר הגירעון בהפסק של ד"י דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה, ור"ת ור"י ס"ל דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק, ובטור סי' ק"ד הביא ב' הדעות, והב"י פסק דהלכתא כרש"י שישתוק ובאגור כתב דקיבל מרביתו דחכמי אשכנז נוהגים שלא לשתוק.

ובשו"ע נפסק כרש"י וכן פסק אדה"ז בסי' הנ"ל "דישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה בפיו ששומע כעונה בכ"מ, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה, כיון שאינו מוציא בפיו".

ובביאור מחלקותם מבואר בכמה אחרונים [ראה במשנת יעב"ץ סי' כו ועוד] דתלוי בגדר דשומע כעונה אי חל על השמיעה תורת דיבור, שנייחס דיבורו של הקורא להשומע דע"י שמיעתו כל בזה גם תורת דיבור על השמיעה, או דהפי' הוא דיוצא ע"י שמיעה לחוד, וא"צ לייחס דיבורו של המברך להשומע שנאמר דעל שמיעתו חל תורת דיבור רק שיוצא ע"י שמיעה בצירופו של המברך וסגי בדין שמיעה לחוד.

אשר לפי"ז י"ל דרש"י ס"ל דשומע כעונה לא הוי כעונה ממש ולהכי סובר רש"י דאדם המתפלל ושמע קדושה וכו' אינו מפסיק אלא צריך לשתוק וימתין מעט, ולא הוי הפסק כיון דשומע כעונה ל"ה כעונה ממש אלא שהמברך מוציא השומע, ולכן לא הוי הפסקה אע"פ שיוצא מטעם שומע כעונה – ור"ת ור"י ס"ל דשומע כעונה הוי כעונה ממש, והיינו שחל על שמיעתו תורת דיבור, ולהכי כתבו דאינו יכול לשתוק ולכוין באמצע התפילה דכיון דשומע כעונה הוי הפסק בתפילה.

ובקיצור דשני הדעות אם צריך לשתוק באמצע התפילה תלויים בחקירה הנ"ל בהגדר דשומע כעונה אי הוי כעונה ממש נחשב להפסק, וא"א דל"ה כעונה ממש מותר לשתוק ולכוין ולא נחשב להפסק.

והנה הגם שבפלוגת רש"י ור"ת כשלעצמה יש מקום לומר כן, אבל בדעת אדה"ז מוכרח לכאן דלא כהנ"ל, דבסי' ריג ס"ו כ' בגדר דשומע כעונה "דהמברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם יד"ח וכולם מקיימים מצוות הברכה על ידו", וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא "מפי המברך" שפיו כפיהם".

הרי מדברי אדה"ז ברור דס"ל דגדר דשומע כעונה הוא דעל השמיעה חל תורת דיבור, דהדיבור של המברך מצטרף להשומע, דפיו כפיהם.

ואעפ"כ פסק אדה"ז בסי' קד כרש"י דישתוק באמצע התפילה לשמוע קדיש וקדושה, ואם נאמר דשיטת רש"י תלוי בחקירה הנ"ל, האיך מותר לשתוק באמצע התפילה הא הוי הפסק כיון דלאדה"ז שומע כעונה ממש. ומוכרח מזה דגם לשיטת רש"י י"ל דהגדר דשומע כעונה הוא דהדיבור של הקורא מצטרף להשומע, דהוי כעונה ממש ואעפ"כ אינו נחשב להפסק.

והטעם בזה י"ל דרש"י ס"ל דהגדר של הפסק היא רק בהפסק במציאות ממש מה שנחשב להפסק בגשמיות, דהיינו דיבור גשמי, משא"כ הא דשומע כעונה נחשב לדיבור הוי דיבור רק עפ"י הלכה של שומע כעונה ולא דיבור מציאותי.

ובזה סובר רש"י דלא הוי הפסק ולכן ישתוק ויכוין להש"ץ ויוצא מדין שומע כעונה ומדויק ג"כ בלשון אדה"ז שסיים דאין בזה משום הפסק בתפילה "כיון שאינו מוציא בפיו". ולכאור' מה הועיל בזה שאינו מוציא בפיו הא מדין שומע כעונה יחשב להפסק כיון דהוי כעונה ממש, אמנם להנ"ל א"ש דאי מטעם שומע כעונה לא נחשב להפסק כיון דהוי רק דיבור הלכתי, וזה גופא קאמר אדה"ז דדיבור כזה ל"ה הפסק כיון שאינו מוציא בפיו.

והנה שו"ר בספר שיח השדה (להגרא"צ מקוזיגלוב) (בסי' ד) דמתחילה ר"ל דפלוגתת רש"י ותוס' תלוי בשני האופנים בהגדר דשן"מ כעונה, ואח"כ כתב דאינו מוכרח בשיטת רש"י. די"ל דאף דשומע כעונה מ"מ ל"ח הפסק באמצע התפילה דמ"מ אין שפתיו נעות וקולו לא ישמע דאף דשומע כעונה היינו א' מב' אופנים או דשמיעת אוזניו חשוב כאמירה או דפה המדבר מתייחס אליו וחשוב כאילו הי' פה המדבר שלו, אבל עכ"פ ל"ח מדבר בפה עצמו. וכיון דתפילת שמ"ע דיבר בפה ל"ח הפסק, דעיקר הגירעון בהפסק של דיבור יותר משאר הפסק הוא משום דבאותו אבר שבו מקיים המצוה בו מפסיק משא"כ כאן דבפה שהתפלל לא הפסיק, אף דשומע כעונה, מ"מ לא גרע מאילו התנועע א' משאר אבריו באמצע התפלה דל"ח הפסק, ועיי"ש עוד.

הרי דביסוד הדברים כתב כמשנ"ת דשיטת רש"י אינו תלוי בחקירה הנ"ל, רק שהוסיף קצת בביאור הדבר, וילע"ק שלא הביא כלום מדברי אדה"ז בסי' ריג בהגדר דשומע כעונה אף דדרכו בכ"מ [וגם בסי' זה עצמו] להביא דברי אדה"ז.



ע"א באיתחזק איסורא ואינו בידו עתה

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

כמה ראשונים (מהסוברים שע"א אינו נאמן נגד איתחזיק איסורא) ביארו הטעם שנאמן ע"א בשחיטה אע"פ שאיתחזיק איסורא, משום ד"בידו" לתקן ולשחוט (רש"י תוס' גיטין ב' ב') ואע"פ שאינו יודע לשחוט "בידו" ללמוד הלכות שחיטה ובידו להשכיר שוחט וכיו"ב.

המרדכי במס' חולין סי' תקע"ט מביא הקושיא: "תימה איך איש אחד נאמן הא אמרינן בפ' האשה רבה דהיכא דאיתחזיק איסורא ע"א לא מהימן, ועוד מאחר שנשחטה לאו בידו [ס"א ועוד לאו בידיה הוא מאחר שכבר נשחט לאו בידו מקרי ומ"ש כו'] ומ"ש מההיא דהנזקין. וי"ל כדפי' רא"ם הא דאמר ע"א אינו נבא"ס הינו דווקא באנשים ריקים דומיא דשנים שהאמינה תורה כמו שהן ובההיא אמרינן ע"א אינו נאמן אבל בע"א מהימן וכשר, סמכינן עילויה, ואפי' אשה כדאמרינן פ' בא סימן לו ר' ישמעאל מוסר לאמו ור"י לא פל"ג אלא בשאר נשים שאינם (שהן) מן הרוב אבל באמו של ר' ישמעאל מודו ולהכי נמי סמכינן בשחיטה ובכהן המקריב ובטבילת נידה [שאינם יודעים אלא מפי אחרים] סמכינן אעד א'. כללו של דבר כל שהוא בחזקת איסור מה"ת אין קטן נאמן ולא אשה ולא גדול דלא מהימן כבי תרי, אבל בדרבנן כגון [בשר שנמלח] שדם מלוח אינו אלא מדרבנן כדאמר זעירי במנחות, וי"נ וכיו"ב אפי' קטן וכל אדם...ומיהו כ"ז דווקא לפי' רא"ם דפי' בפ' הניזקין כל שבידו דבר שעתה בידו לתקן, אבל לפר"ת דפי' מה שהיה כבר בידו לא צריכין לכולי האי. ולרבינו ברוך נראה כיון דרוב המצויין אצל השחיטה מומחין הן לא בעינן תרי אע"ג דאיתחזיק איסורא קצרתי דברי רבינו ברוך".

והיינו שיש כאן ג' שיטות בטעם נאמנות בשחיטה: א) משום דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין. וזהו שיטת רבינו ברוך. ב) ד"בידו" הכוונה גם מה שהיה בידו לפניו. פר"ת בנזקין. ג) דמי שהוא מוחזק בכשרות נאמן גם נגד איתחזיק איסורא והא דאינו נאמן נגד איתחזיק איסורא הוא רק "באנשים ריקים".

ונראה מהבנתו: נאמנות דב' עדים הוא בכל עדים "שהן" ואפי' איננו יודעים בהם ואפי' אנשים ריקים () ובלבד דלא חשודים). משא"כ ע"א אינו נאמן אלא אא"כ הוא נחשב כאדם נאמן. אלא שגם הוא סובר: דבאינו איתחזיק איסורא נאמן גם כשאינו מוחזק בכשרות וכן כשהוא בידו עתה.

ויוצא שמקיל לענין שמי שמוחזק בכשרות נאמן גם נגד איתחזיק איסורא. (לפום ריהטא ופשטות המשך העניינים נראה ממנו שהוא מה"ת, כיון דבהעדר "מוחזק בכשרות" לא היה נאמן מה"ת כיון דאיתחזיק איסורא ואינו בידו ואם כנים הדברים הרי זה דורש שימת לב והסבר בשיטה זו וביסודה כו': ש"מוחזק בכשרות" הוא סוג נאמנות מיוחדת בדיני ע"א מה"ת. וההסבר נראה: ד"מוחזק" בכשרות דוחה איתחזיק איסורא)² אבל לאידך מחמיר שאם אינו בידו עתה אינו נאמן אא"כ מוחזק בכשרות.

(יש לציין דמשמע מהב"ח בתחילת הל' שחיטה שלומד ברא"מ באופן אחר (שאינו נאמן בפוחזים וריקים וכיו"ב אבל בסתם אדם הרי"ז נאמן, אבל אי"ז משמעות ההבנה כפי שמובא בפוסקים אחרים, כפי שמובא כמה מהם להלן).

בשו"ע יו"ד סי' קכ"ז אינו מובא בהדיא שיטת רא"מ. המחבר בסע' א' "האומר לחבירו נתנסך יינך אם הוא בידו נאמן ואפי' אם אינו עתה בידו שכבר הוחזר לבעלים . . נאמן . .". הרמ"א בסעיף ג' כ' דבאיתחזיק איסורא "אין העד נאמן עליו להתירו, אא"כ בידו לתקנו". (ובפשטות כוונתו גם כשאינו בידו עתה,

¹ וראה שו"ת צ"צ י"ב אות ב' "החששא בזה הוא רק מדרבנן...משא"כ בבדיקת סכין אפשר אין ע"א נאמן מדינא להרמב"ם וכמ"ש סברא זו במרדכי רפ"ק דחולין סי' תקע"ט...". דמשמע מזה דהוא מה"ת לפי המרדכי.

² וראה בשו"ת ח"ס ו' שמבאר דבא"א דצריך "עד שיודע לך כמה נשחטה, ולא מקרי וידע לך עד שנדע בברור שהוא מוחזק בכשרות...". אבל שם הוא בביאור שיטת הרמב"ם דבפשטות הוא רק מדרבנן.

דלא השיג בסע' א'. וכן בביאור הגר"א). ובביאורי הגר"א שם
 דהוא כשיטת התוס' גיטין ועירובין ודלא כשיטת הרא"ם הובא
 במרדכי. והיינו דלא פוסקים כהרא"ם לקולא וכשאינו בידו אינו
 נאמן (גם מי שמוחזק בכשרות).

ולאידך נראה דאין אנו חוששים לחומרא לשיטת הרא"מ
 (היינו שמי שאינו מוחזק בכשרות אינו נאמן כשאינו בידו עתה)
 דמבואר בהדיא דכל ע"א נאמן כשהיה בידו אע"פ שאינו בידו
 עתה.

אבל יש להעיר בזה משו"ת צ"צ מלואים י"ז אודות סופר
 שמצאו אחריו פיסולים בסת"ם שלו...והעבירוהו שנה אחת..אם
 יש להכשירו אח"כ "כי שם יש חזקת איסור ואין ע"א נאמן עד
 שיהיה מוחזק בכשרות...עכ"ל השואל..תשובה...וא"כ י"ל
 לכאורה שאין ע"א נאמן בזה אא"כ מוחזק בכשרות. להאומרים
 שאין ע"א נאמן בזה אא"כ מוחזק בכשרות, להאומרים דע"א
 אינו נאמן היכא דאיתחזיק איסורא (אם אין בידו לתקן. אפי'
 היה בידו תחילה לתקן כשוחט וסופר. והוא שיטת הרא"מ)
 אא"כ מוחזק בכשרות...". רואים שלומד שמקום להחמיר
 להלכה שלא להאמינו (והרי בתשובה הנ"ל הרי מחפש הצדדים
 להקיל כדי חיותו "כי הוא אביון גדול וב"ב שואלים ללחם
 ר"ל") ואלולא מה שמסיק דאינו נחשב איתחזיק אסורא (מה
 שהקלף אינו כתוב לשמה כו') היה מחמיר שלא להאמינו.
 וישל"ע במקור הדברים.

והנה המג"א בסי' ל"ט סקי"ג על ההלכה דאדם המוכר
 תפילין נאמן לומר שהיו של אדם גדול ואינם צריכין בדיקה,
 "דע"א נבא"ס, כמ"ש בי"ד סי' קכ"ז, וע"ש סי' קי"ט ס"א
 דעכ"פ בעי' שיהא מוחזק בכשרות". המחצה"ש שם כ' דאע"ג
 שהרמ"א כ' שם זה רק בשם י"א, אבל הרב"י שם פסק דלא
 בעינן שיהא מוחזק בכשרות רק שלא יהא חשוד. וכ' שהש"ך
 הסכים עם הב"י, והביא בשם ד"מ שאין המנהג כהרמב"ם, אלא
 שבשחיטה ששכיח שיכשל, וגם דיני שחיטה מרובים ובקל יוכל
 לעשות פסול יש להחמיר דבעי דוקא מוחזק בכשרות. והמג"א
 דימה תפילין לשחיטה סובר שגם דיני כתיבה מרובים ויש
 להחמיר דוקא במוחזק בכשרות". והנה אדמה"ז הביא תחילת

ההלכה (שנאמן לומר שהתפילין מאדם גדול) ולא הביא סיומה של המג"א שהוא רק בסופר המוחזק בכשרות.

ולכאורה צריך ביאור למה השמיט אדמה"ז הל' זו והרי בהל' שחיטה סי' א' קו"א ב' מבאר שהן הרמ"א וגם הב"י והשו"ע אבל אין לוקחין אף ממי שאינו חשוד אלא ממי שהוחזק בכשרות וכ"ד הב"י שהביא דברי הרמב"ם והמ"מ שם בלי חולק ובש"ע העתיק ל' הטור...". והיינו שלומד שהוא הלכה ברורה מהטור (ודלא כהש"ך) והשו"ע והרמ"א דאינו נאמן לקנות אלא ממי שמוחזק בכשרות וא"כ לא היה להיות נאמן כאן אא"כ הוחזק בכשרות. (ודין זה הוא גם בלא איתחזיק איסורא כיון וגבינה, כמצויין בצ"צ בהמ' התשובה שם).

והנה (אשתדל לקצר): הב"י בס"א הביא בשם הר"ח שצריך שהשוחט יהיה נאמן דאל"כ חוששין שיאכיל נבלות וטריפות. ומביא שהרמב"ם סובר עד"ז. ומשמע שסובר בשיטת הרמב"ם בכל שוחט (גם בשוחט לאחרים).

הד"מ (יו"ד א' סקי"ב) שם כ' א - (לאחר שאומר ששיטת הרמב"ם אינו כר"ח) דצריך להיות נאמן בכשרות רק בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים. אבל בשאר שוחט לא (צריך להיות מוחזק להיות נאמן). ב- אבל מוסיף: דבזה"ז דכ"א בודק הסכין לעצמו ואינו מראה לחכם שצריך שיהיה אדם כשר. (והיינו שהבין בשיטת הב"י לשיטת הרמב"ם שסובר שצריך להיות מוחזק בכשרות גם בשוחט לאחרים והוא חולק בזה).

הש"ך בסי' קי"ט ס"א סובר שדעת המחבר המובא שם הוא שסתם ישראל נאמן (ולא צריך מוחזק בכשרות) והרמ"א חולק וסובר כהרמב"ם. ומקשה שם: (א) המחבר בסי' א' דצריך שיהיה השוחט נאמן (כהרמב"ם). (ב) וכן בס"ס ס"ה. ומת': יש לחלק בשוחט דשכיחא טובא, ודיני שחיטה מרובים ובקל יכול לעשות שהייה כו' שלכן צריך שיהיה נאמן ומוחזק בכשרות. (והיינו גם בשוחט לאחרים).

הפרמ"ג בשפ"ד סי' א' א' הקשה על הש"ך: דבסי' ס"ה כ' המחבר כן רק בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים (כמו הד"מ). ומוסיף לת' אקושייתו מסי' קי"ט: (א) דאפי' מי שהוא חשוד

אד"א עדיין "מקרי מוחזק בכשרות". (ב) דדוקא כשלא איתחזיק איסורא לא צריך להיות מוחזק בכשרות משא"כ בשחיטה דאיתחזיק איסורא צריך להיות מוחזק בכשרות. (ולכ' צריך לדחוק לפי"ז דמה שפ' בקכ"ז דנאמן גם כשאין בידו עתה והיה בידו לפני"ז: א) או דלא איתחזיק איסור. (ב) או דמוחזק (בכשרות).

והנה אדמה"ז הל' שחיטה א' קו"א ב' מבאר דברי הד"מ: דהרמב"ם הולך לשיטתו בכמה מקומות דאין לקנות ממוכר דג, בשר, יין אא"כ מוחזק בכשרות. והיינו דכששוחט בעצמו ומוכר לאחרים חוששים שאין דבשביל הנאתו להרבות בשכרו יקנה מדברים האסורים וימכרם, ולכן צריך שהוא מוחזק בכשרות. (ומבאר שם הטעם שאין חוששין בשוחט לאחרים, שהקצב יהיה "מירתת" מהשוחט כו' עיי"ש). וממשיך שם שאכן גם הב"י והשו"ע סוברים כהרמב"ם שחוששים לקנות ממי שאינו מוחזק בכשרות ובסי' קי"ט אינו מדבר בקניה (מאדם שאינו חשוד).

ובנוגע לקושיא אב"י בטור דצריך שיהיה מוחזק בכשרות בכל שוחט (גם השוחט לאחרים) משתדל אדמה"ז "להצילו מתלונת הרמ"א" (ל' הצ"צ שו"ת מלואים סי' ט"ו) לומר: שבכל שוחט דמתא (גם השוחט לאחרים) יש לחשוש שלא ידקדק יפה להיות זריז בבדיקת הסכין וריאה בשביל הנאתו להרבות שכרו (וכפי שמבאר שם בצ"צ האופנים שיש לחשוש או שמכוער הדבר כו' עיי"ש).

וא"כ אולי אפשר לומר שעיקר הדברים דאדמה"ז בשיטת הב"י, הוא בבית יוסף על הטור דהביא דברי הרמב"ם בלי לחלק בין שוחט לאחרים בין שוחט ומוכר. (ובזה בא להצילו מקושית הרמ"א). אבל בשו"ע בעצמו אפשר שהיה לומד כהש"ך או חילוק אחר (לדוגמא) כהפרמ"ג בין המחבר בסי' קי"ט למחבר בסי' ס"ה, והיה אומר שרק בשחיטה דאפשר להכשל בקל ודיניו מרובים צריך מוחזק בכשרות או דוקא שחיטה דאיתחזיק איסורא צריך מוחזק בכשרות משא"כ בדבר שלא איתחזיק (כתי' הב' דפרמ"ג). והיינו שאפשר שהמחבר בשו"ע לא לומד כפי שהביא דעת הרמב"ם בלי שום חולק אלא פסק בסי' קיט שלא

צריך להיות נאמן בכשרות (גם כשקונים ממנו) אלא שאינו חשוד.

וא"כ בזה אולי היה מובן למה השמיט אדמה"ז סיום המג"א בסי' ל"ט (דצריך שהסופר יהיה מוחזק בכשרות): אם סובר (או מסתפק?) שעיקר דעת השו"ע (לא הב"י על הטור) היא להחמיר רק בשחיטה (כהש"ך הש"ך מסכים עם המחבר ולא כהרמ"א) א"כ אולי אפשר לחלק בין שחיטה וספרות כתי' הב' דפרמ"ג: דשחיטה דאיתחזיק איסורא (דרך אז צריך להיות מוחזק בכשרות) ולא בסת"ם דלא איתחזיק איסורא וכמבואר בצ"צ שם. אבל קשה לחלק דבשחיטה שכיח טובא להכשל בקל ושאין לתקן כלל כו', דבצ"צ שם מדמה ספרות לשחיטה (כמו המחצהש"ק).

וא"כ אולי יש לבאר גם מקור השיטה בהלכה דיש להחמיר באיתחזיק איסורא ואינו בידו עתה והיה בידו לפנ"ז דאין להאמין רק למוחזק בכשרות: אם לומדים בהמחבר (כתי' הב' דפרמ"ג) דסובר שצריך מוחזק בכשרות רק באיתחזיק איסורא.

(ולכ' צריך לדחוק לפי"ז דמה שפ' בקכ"ז דנאמן גם כשאין בידו עתה והיה בידו לפנ"ז: א) או דלא איתחזיק איסור. ב) או דמוחזק בכשרות).

וראה גם ל' בהמשך ". בצד שהוא סופר שמוכר לאחרים הרי כתב המ"א סי' ל"ט סקי"ג שצ"ל מוחזק בכשרות. . לדעת הרמ"א . . ואף שהש"ך שם פסק כדעת השו"ע . . שנראה קצת דאינו מוחלט וברור שהשו"ע סובר כהרמ"א).

ועצ"ע אם זהו דרך הנכון והאמת (כיון שאינו פשוט משמעות אדמה"ז שם).



פשוטו של מקרא

הסבר ברש"י הרבה ארבה עיבונך

הרב משה לברטוב
תושב השכונה

בפרשת בראשית (ג, טז) נאמר הרבה ארבה עיבונך, ומפרש רש"י – זה צער גידול בנים. והרונך מפרש – זה צער העיבור. בעצב תלדי בנים מפרש – זה צער הלידה.

וצ"ל הסדר או שהי' צ"ל מלמטלמ"ע – עיבור, לידה וגידול בנים, או מלמעלמ"ט – גידול בנים, לידה ועיבור*.



שונות

האם ראה הצ"ע שו"ת הרשב"א חלק ה'

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בספר החקירה כג, א מציין הצ"ע לרבינו בחיי פ' לך לך ע"פ לאל עליון קונה שמים וארץ, שקונה מלשון זוכה, ומציין לס' גירסאות ברבות בראשית פ' מג.

דבר זה כתב הבחיי גם בפ' האזינו אבל הצ"ע לא ציין לזה.

(*) הערת המערכת: ואולי א"ל דעל פרש"י אין להקשות, כי כך הוא סדר הפסוקים – הורנך – הוא עיבור, ותלדי הוא לידה, וע"כ מוכרח שעצבונך הוא גידול בני, ועל הפסוק עצמו י"ל שנקט כסדר הזה כי העונש היא מדה כנגד מדה, היא לא שמעה בקול ה' (עונשיה) ולכן תהי' לה צער מהבנים, שהיא עושה.

בתורה שלמה בבראשית מציין שדברי הבחיי הוא דעת הרשב"א בשו"ת חלק ה' סי' קטו. (כפ שמציין הבחיי בפ' האזינו).

שו"ת הרשב"א חלק ה' נדפס ע"י ר' חיים פאלאגי בליוורנו תקפ"ה.

ויש לברר האם הגיע דפוס זה להצ"צ.



אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]

הרב משה לברטוב
תושב השכונה

בגליון ב [תשס'] שי"ל לחג הסוכות, יש חקירה אודות אריסטו אם עשה תשובה וכו'.

ויש להעיר שבדרמ"צ מצות מילה ח ע"ב, כותב כ"ק הצ"צ בזה הלשון: "אריסטו הממרא להבדיל בין קודש לחול", (ביחס להרמב"ם), דמשמע מזה שלא נתגייר ולא עשה תשובה.



סדר ההלכות בס' היד ס' טהרה

הנ"ל

בנוגע לסדר ההלכות בספר הרמב"ם בספר טהרה, מצינו שמשנה הרמב"ם והעמיד הל' כלים לבסוף, בעת שבמשניות כלים היא המסכת הראשונה.

ובפי' המשניות מפרש הרמב"ם בעצמו טעם הקדמת כלים לשאר עניני טומאה.

והנה בכלל ידוע שברמב"ם ישנו סדר מיוחד בהלכות שונה מבש"ס, (ועל ההלכות שיש פי' מהרדב"ז, ה"ה נותן טעם על הסדר (בכללות), וגם ישנם טעמים על הסדר באיזה מקומות מהמגיד משנה).

ומדי דברי ספק אצלי מי סידר המפתחות של ההלכות שנדפסו בסוף כל ספר, ואבקש מיודעי מדע להודיע.

