

ב"ה
ש"פ פנחס
ה'תשנ"ט
גליון כ [תשעה]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

כל מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה ומשה רבינו [ב]..... 4

רשימות

נתינת מעות במוצ"ש [גליון] 9

לקוטי שיחות

שם ע"ז המוזכר בתורה 10

ציונים והערות בלקו"ש, בדין נט"י 14

אגרות קודש

נבואה בחוץ לארץ 20

נגלה

בדין גביית האלמנה כתובתה 26

אם אשה כשרה לדון 34

חסידות

גילוי מקור מהאריז"ל שבאגדה רוב סודות התורה גנוזין בה 37

מקורות לחסידות [גליון] 38

בחירה במלאכים [גליון] 39

בענין הנ"ל 40

רמב"ם

הערות קצרות ברמב"ם 41

הלכה ומנהג

- הערות לספר "תיקון מקוואות" 47
תקנת עזרא וביטולה בדברי אדמה"ז בשו"ע 51
בדברי אדמה"ז בברכת הנותן ליעף כח 54
"ברבים איכא חשדא" בדברי אדמה"ז 56
השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה [גליון] 57
תיקון ליל שבועות [גליון] 61

פשוטו של מקרא

- בפירש"י פ' בלק ד"ה וידע דעת עליון (כד, טז) 62
פירש"י פ' בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז) [גליון] 63
קרבן פסח של גר ב"ד ניסן [גליון] 65

שונות

- "זקני תורה דעתם מתישבת עליהם" 68
אודות ס' כלבו 72
אות שי"ן בלעזים [גליון] 74

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

כל מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה ומשיח רבינו
[ב]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקשר למה שכתבתי בגליון הקודם (ע' 13) בביאור דברי הרמב"ם אודות "מחכה לביאתו", עיי"ש היטב. הנה לפ"ז נראה לבאר דבר תמוה מאד ברמב"ם: שאומר "או מי שאינו מחכה לביאתו" הרי הוא כופר בתורה ובמשיח רבינו, - ומביא ראיות מהרבה פסוקים על עצם האמונה במשיח, אולם אין ראיה בכל הפסוקים הללו על החובה גם לחכות לבואו. - ולכא' פלא, למה אינו מביא שום פסוק מהפסוקים שהם הוכחה גם על החיוב לחכות לבואו, וכמ"ש בחבקות (ב, ג): "כי עוד חזון למועד, ויפח לקץ ולא יכזב, אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא, לא יאחר", עכ"ל. (וכמו שהביא פסוק זה בפיה"מ לסנהדרין דלקמן). - וכמ"ש בצפניה (ג, ח): "לכן חכו לי נאם ה', ליום קומי לעד, כי משפטי לאסוף גוים, לקבצי ממלכות, לשפוך עליהם זעמי, כל חרון אפי, כי באש קנאתי תאכל כל הארץ". עכ"ל, וכמ"ש בישעיה (ל, יח): "אשרי כל חוכי לו" עכ"ל?! (ועיין סנהדרין צז, ב), ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי כל הפסוקים שמביא הרמב"ם בהלכה זו מטרתו הוא כדי להוכיח שמי שאינו מאמין במשיח ובביאתו הוא כופר בתורה וכו', אבל כל הפסוקים הנ"ל שמדברים על החיוב לחכות אינם הוכחה כלל שמי שאינו מחכה הוא כופר, (שהרי על העדר הציפיה לא שייך כלל הגדר של כופר), ולכן בכוונה עמוקה אינו מביא הרמב"ם כאן את הפסוקים הללו, כי מטרתו בהלכה זו לומר, שמי שאינו מחכה הוא כופר לא מצד העדר הציפיה עצמו, אלא מפני שזה מוכיח על העדר האמונה, וע"ז - על העדר האמונה - שנקרא כופר אין

שום הוכחה מהפסוקים שמדברים רק על החיוב לחכות בלבד, ולק"מ.

והנה לפ"ז נראה לבאר מ"ש הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל בספרו "מצוות השם" (ח"א סי' ח, סוף אות לב, עמ' ע): "שבתחילת מעשה בראשית נקבע הדבר שיהיה משיח בעולם כו', ונוהג גם בבני נח, שגם בני נח צריכים להאמין שעתיד משיח לבא ולגאול את ישראל". עכ"ל. - וכ"ה בספרו "חומש - לימודי השם" (ע' קג) ע"ש. - ולכא' תמוה, מה שייד לבני נח שכר ותועלת רוחני דשלימות התורה וכו',? אלא כנ"ל, דשייכים לזה מצד היעודיים הגשמיים שנוגע גם אליהם, ולכן יתכן אצלם לא רק ל"האמין", אלא גם ל"חכות". ועי' מדרש תהלים (ב, ג), ושם (פז, ו-ז), ב"ר (צח, ט), מדרש תהלים (כא, א), ועי' "ישועות משיחו" (העיון הד' פ"א).

ע"כ ביארנו מ"ש הרמב"ם ש"מי שאינו מחכה לביאתו" הוא כופר, ברם עדיין צ"ב מ"ש (לפנ"ז) ש"כל מי שאינו מאמין בו" הוא כופר, שלכא' מיותר הוא לגמרי, והוא "בכלל מאתיים מנה"? - ואם כוונתו לומר "לא זו אף זו", הול"ל: "כל מי שאינו מאמין ומחכה לביאתו" כו' - ומיותר מ"ש "בו" ו"או מי שאינו".

ונראה לבאר עפ"מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ט ה"ב): "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשמעו" וכו'. עכ"ל. - ועי' במדרש תנחומא (תולדות, יד) "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' נב, יג) - "כולו נאמר על משיח בן דוד, שיהי' גדול מן האבות ונשא ממש - ועי' לקו"ש ח"ו (ע' 5, 254), ח"א (ע' 312) חט"ז (ע' 491).

והנה בפיה"מ לסנהדרין כתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, שמבאר שם "עקרי דתנו ויסדותיה שלשה עשר יסודות", וז"ל: "היסוד שנים עשר - ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא, ולא יחשב שיתאחר אם יתמהמה חכה לו וכו', ושיאמין בו שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם, ולגדלו ולאהבו ולהתפלל בשבילו כפי מה שנבאו עליו כל

הנביאים ממשה רבינו עליו השלום עד מלאכי עליון השלום, ומי שהסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה וכו' עכ"ל.

נמצא דאפילו מי שמאמין במשיח, אלא שאינו מאמין בו "שיהי' לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם" (ושיהי' בעל החכמה יתר על שלמה ויהי' גדול מן האבות וכו') הוא כופר! - וי"ל שזה הכוונה במ"ש הרמב"ם כאן: "וכל מי שאינו מאמין בו (ולא "כביאתו") הרי הוא כופר; דהיינו שלא מספיק שיאמין במשיח כ"אישיות" בשר ודם, ויהי' צדיק גדול וכו' אלא "שיהי' לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלאכים שהיו מעולם" ויהי' בעל חכמה יותר משלמה, ויהי' גדול מן האבות וכו'. ועי' "אגרות קודש" - כ"ק אדמו"ר, חלק יב (ע' תיד).

ומעתה יבואר היטב מ"ש הרמב"ם "או מי" (לחלק יצא), ואין כאן כפל הדברים כלל, כי יתכן "שיאמין בו" "שיהי' לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם" וכו', ואעפ"כ "אינו מחכה לביאתו", כיון שמאמין שיבוא, ויביא לידי שלימות התורה בלבד, אבל אינו מאמין שיפתור לו גם את כל הבעיות הגשמיות שבעולם, וכו' כנ"ל - ומאידך יתכן "שמחכה לביאתו" ומאמין שהמשיח יפתור את כל הבעיות (הרוחניות והגשמיות) שבעולם, אבל "אינו מאמין בו" שיהי' גדול מן האבות, ויהי' בעל חכמה יתר משלמה המלך, ושיהי' לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם וכו', אלא שיהי' צדיק גדול בדורו בלבד, שגם הוא בגדר "כופר".

והנה מה שחשוב כל כך להאמין בו, שיהי' לו יתרון ומעלה על האבות ועל כל המלכים שהיו מעולם, ושיהי' בעל חכמה יותר אפילו משלמה המלך, (ואם לא מאמין בזה, הרי הוא כופר בתורה) - נראה די"ל דכיון דמשיח יביא לידי שלימות התורה, ויפתור את כל הבעיות האפשריות שבעולם; והרמב"ם כותב (בה' מלכים פי"א ה"ג) שאין המלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים בעולם, אלא שינהיג בדרך הטבע וכו', וא"כ נשאלת השאלה, איך יתכן "אדם כזה" שיוכל לפתור את כל הבעיות שבעולם? וע"כ מובן למה חשוב כל כך להאמין בו, שיהי' בעל חכמה יתר מכל אדם שהי' בעולם, אפילו יותר משלמה המלך, שהי' החכם מכל אדם, ויהי' גדול יותר מהאבות, ויהי' לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם, ולפ"ז יבואר למה

הקדים הרמב"ם "מאמין בו" לפני "מחכה לביאתו", כיון ש"מאמין בו" (שהוא יותר מכולם) הוא סיבה ל"מחכה לביאתו".

איתא בספר "בית אלקים" (להמבי"ט) שער היסודות (פ"ג), שכתב לבאר, בדעת הרמב"ם, וי"ל: "לכן הותר עליו חרם [הרמב"ם] להאמין ולאמת שיבא ולא יחשוב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו" (כמאמר הנביא חבקוק שם (ה,ג)), כי מה שלא הוגבל זמנו יכול להיות בכל זמן בין קרוב או רחוק, והבלתי מאמין לזמן קרוב ג"כ לא יאמין לזמן רחוק, וגם אם יגביל לו זמן, בעבור הזמן אשר גבל המעט אמונתו לעתיד, וכן אם יגביל לו זמן, לא יאמין ביאתו קודם הזמן ההוא, ואם בזמן שהגביל לו כפי דעתו לא בא, לא יאמין ביאתו לזמן שאינו מוגבל כפי דעתו. ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר (כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו, כמו שאמר הכתוב (תהלים צז, ז) היום אם בקולו תשמעו) וגם שנתאחר הרבה מן הזמן יהי' לו יותר תקוה, כי הוא קרוב יותר מהזמן שעבר, וכמו שאמר הכתוב (שם): "אם יתמהמה חכה לו", כי האיחור הוא סיבה לשתחכה לו יותר, ומש"כ הכתוב (שם) "כי בוא יבוא ולא יאחר", כי בזמן ביאתו לא יאחר ולא תהיה ביאתו באיחור, וזה כפל בא יבוא". עכ"ל.

ועי' בקונטרס "הלכתא למשיחא" (להרה"ח ר' יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א - ברוקלין נ"י, תשנ"ב) סי' חי, שמסיק: "ומבואר מדברי המבי"ט. דכל יום ויום ניתוסף בחיוב החיכוך והציפי' לגבי יום הקודם ולתמיד צריך לחכוך תולצפות יותר ויותר, "כי האיחור הוא סיבה לשתחכה לו יותר", עכ"ל.

וצריך להבין, איך יתכן דבר כזה ש"האיחור הוא סיבה לשתחכה לו יותר"? והלא רואים לכאורה בטבע בני אדם את ההיפך, שהאיחור הוא סיבה לחלישות הציפי'? - ולכה"פ לא לתוספת ציפיה!

ומובן ע"פ מה שכתב בספר "ריח תפוחים" בשם ס' "דרכי מוסר" משל נפלא בענין הציפי' לגאולה, וז"ל: "למה הדבר דומה, לאדם שיש לו שטר כסף שערכו גדול מאד, והוא כל אוצרו ועושרו, והנה נפל לו לתוך ארגז גדול מלא ניירות שאין

להם ערך, והוא בטוח שהשטר היקר נמצא שם (כי בעיניו ראה שנפל שם), והתחיל לחפש ולבדוק בניירות הרבים שבאותו ארגז, וכבר עברו אלפי ניירות רבים, ועוד לא מצא את השטר, הנה ודאי לא בשביל זה יתייאש ויאמר, כיון שעברו עשרות אלפי ניירות רבים ועוד לא מצאתי יותר לא אמצא, שאדרבה מכאן ואילך תולה תקוה שכבר בקרוב ודאי ימצא את השטר, וכל נייר שעובר תולה שאולי הנייר הבא הוא הוא השטר, כן הדבר בעניננו, אע"פ שבעונותינו הרבים עברו כבר אלפי שנים וטרם נושענו, מ"מ, כיון שהדבר ודאי בטוח, כפי שהבטיחנו הקב"ה ביד עבדיו הנביאים, ככתוב, הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וכו'. א"כ אדרבה כל יום הקרב ובא יש להתאמץ ולקוות שמא זהו היום אשר קיוונוהו, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן", עכ"ל - ועפ"ז מובן היטב מ"ש המבי"ט "כי האיחור הוא סיבה לשתחכה יותר".

ובשם ה"חפץ חיים" זצ"ל איתא בענין הצפיה לגאולה: "משל לחולה מסוכן היודע כי רופא אמור לבקרו כל רגע ולהמציא תרופה למחלתו, ועומד וממתין לביאתו, וכל נקישה בדלת גורמת לו להתרגשות ושמחה שהנה הרופא בא, וכל שעת איחור אינה ממעטת מצפיתו, אלא אדרבה צפייתו הולכת וגוברת, באומרו הנה בודאי עתה יבוא וימצא לו מזור, כמו כן חייבת להיות צורת הצפיה לגאולה, שנבין ונדע, כי היא לבדה גאולתנו ופדות נפשינו, ועל כן אליה כל שאיפתנו תשוקתנו ומאויינו". עכ"ל. - וזהו מ"ש המבי"ט: "כי האיחור הוא סיבה לשתחכה יותר".



רשימות

נתינת מעות במוצ"ש [גליון]

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

בגליון יט [תשעז] כ' הרב י.ל.א. בנוגע להמבואר ברשימות שי"ל לקראת חג השבועות, שאדמו"ר מוהרש"ב לא הי' נותן מעות במוצ"ש ובפענוחים ציינו לשיחת ו' תשרי תשל"ט, והרב הנ"ל ציין ג"כ לשיחת י"ג ניסן תשמ"ג, ודייק דאין הכוונה להנהגת ר"י החסיד ממש, כ"א לשקו"ט בספרים אחרים ע"פ המבואר בצוואת ר"י החסיד, עכת"ד. אבל יש להעיר דמשמע אחרת משיחת ש"פ וישב תשי"ח (אות י"ז) דשם ג"כ מובא סיפור זה - דאדמו"ר מוהרש"ב לא הי' נותן מעות במוצ"ש, והי' מצווה להרבנית ליקח מעותיה ביום ועש"ק - וממשיך שם:

"...הגם אז גוף הנהגה זו האט א מקור אין הנהגת ר"י החסיד... וועלן זיין אזוינע וואס וועלן אנכאפן אין די הנהגה פון ר"י החסיד... דאס זאל זיין די איינציע זאך וואס ער איז עובר אף הנהגות ר"י החסיד..."

ולכאורה, מאד קשה להעמיס שבכל פעמים אלו באמת לא הזכיר "הנהגות ר"י החסיד", כ"א אחרת. ובפרט שמזכיר בסוף שזו (נתינת צדקה במוצ"ש) יהי' ה"דבר יחידי" שעושים היפך הנהגת ר"י החסיד, דמשמע דזו היה הנהגתו בפועל. ואין להביא סימוכין לסיפור הנ"ל ע"פ הא דאיתא בספר חסידים לר' יהודה החסיד אות קכ"א, דנאמר שם: "שנו חכמים העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי י"ט ובמוצאי שבתות ובמוצאי יו"ט... ובכל מקום שיש נדנוד עבודה... אינם רואים סימן ברכה לעולם", ע"כ. כי, כפשוט, הרי כלל ערבי שבתות ג"כ, וכאמור הי' אדמו"ר מוהרש"ב מצווה להרבנית ליקח מעותיה ביום ו' ערב שבת.



לקוטי שיחות

שם ע"ז המוזכר בתורה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

(א) בלקו"ש חכ"ג פ' בלק (א) מבאר הטעם דנקרא הסדרה בשם בלק אע"פ דמבואר בגמ' (יומא לח, ב) דשם רשעים ירקב דלא מסקינן בשמייהו.

ומבאר שם דזהו ע"ד הדין דאסור להזכיר שם ע"ז, ואעפ"כ כל עבודת כוכבים התכובה בתורה מותר להזכיר שמה.

ועד"ז האיסור דלא מסקינן בשמייהו (דרשעים) לא חל על שם הכתוב בתורה וכן כתבו כמה מפרשים כמו שצויין בהערה (11) שם.

אמנם אכתי צ"ב אה"נ דלא חל איסור בשם רשע הכתוב בתורה. מ"מ אין כאן טעם לחיוב להשתמש בשם כזה וא"כ מדוע בחרו דוקא בשם זה [ועד"ז מקשה בלקו"ש ח"ה עמוד 310-311 מדוע נקרא החודש בשם תמוז שהוא שם ע"ז כמו שכתוב ביחזקא' ח' י"ד].

ואע"פ שמותר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה, מ"מ רק מותר להזכיר ואין חיוב להזכיר וא"כ מדוע בחרו דוקא בשם תמוז לחודש זה].

(ב) ועוד יותר קשה לפי מה שכתוב בדעת זקנים בע"ת על הפסוק (בשלח יד, ג) דבר אל בני"י ויחנו לפני בעל צפון "היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון והא אמרינן אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית, ומתרצים דהאיסור הוא רק לאדם ולא להקב"ה".

והקשו המפרשים (אור שמח הל' ע"ז פ"ה הי"א ועוד צויין בהערה 15 שם) הרי שם ע"ז הכתובה בתורה מותר להזכיר וא"כ מהי קושית הבעלי תוס', איך אמר ויחנו לפני בעל צפון שהיא שם ע"ז הרי בכתובה בתורה אין איסור להזכיר.

ומבאר בשיחה שם דגם זה הזכירה סתם בלי שום צורך אז כשכתוב בתורה מותר להזכירה אבל אם זה לצורך אז אפילו בכתובה בתורה אסור כיון שניתן בה ממשות.

ולכן באופן שאמר המתן לי בצד ע"ז פלונית נותן לע"ז חשיבות ואיסור, ולכן שפיר הקשו בע"ת איך אמר ויחנו לפני בעל צפון ותירצו דלאדם אסור ולו להקב"ה.

ועפ"ז קשה יותר איך נקרא הסדרה בשם בלק [והחודש בשם תמוז] הרי בזה ניתן חשיבות ואסור אפילו בשם הכתובה בתורה?

ג) ובאות ד' מבאר עפ"י מה שכתב היראים בסי' ע"ה (ובהיראים השלם בסי' רמ"ה ובשינוי לשון) דהטעם דשם עבודת כוכבים הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה "כיון שהתורה הזכירה ודאי נתבטלה".

ובפשטות משמע דאין השם זה עוד שם ע"ז ולכן מותר להזכירה.

וע"ז הקשה בשו"ת חות יאיר סי' א' (השגה י"א וי"ב), דהרי מצינו שמות ע"ז שכתובים בתורה ולא נתבטלו אז לדוגמא בעל פפור שכתובה בתורה ועדיין הי' ע"ז בזמן המשנה וגמ' (ראה סנהדרין ס:).

ד) ומחדש בלקו"ש שם דהפשט בהיראים "דודאי נתבטלה", אינה שהע"ז נתבטלה בפועל, אלא לגבי האדם שמזכירה נתבטלה, ואין בהזכרתו שום תוכן של שבח אלא אדרבה בזיון, וע"ד ההיתר דמותר להתלוצץ באלילים. (סנהדרין סג:).

דכל האיסור בהזכרתו הוא משום שע"ז ניתן לה חשיבות משא"כ כשמבזה ומדגיש השקר שבו מותר.

ולכן בע"ז שכתובה בתורה שהתוכן בתורה היא כדי להראות הטעות והשקר בע"ז ולבזותו, ואם בבכונה זו מזכירה האדם מותר.

וזהו הכוונה ביראים, דשם ע"ז שהכונה בתורה מותר להזכיר שמה דכיון שהתורה הזכירה ודאי נתבטלה [אצל האדם

שמזכירה באותו סגנון ואופן שכתובה בתורה. שהיא כדי לבזותו ולבטלה].

משא"כ באופן שניתן לה חשיבות כגון המתן לי בצד ע"ז אסור כיון שאז מחשיבו ורק להקב"ה מותר כמו שכתוב בבע"ת שם.

ועפ"ז מבאר הטעם דנקרא הסדרה בשם בלק כיון שבשם זה ופרשה זו מודגש הגנאי של בלק, ובאופן זה מותר ויש ענין בהזכרתו.

[והא דנקרא בשם חודש תמוז כנ"ל ראה בלקו"ש חי"ח שם שמבאר דע"פ תורת החסידות תמוז מבטא ענין נעלה תמוז לשון היסק שמאיר שם ה' שלמעלה מהטבע בתוקף יותר מכל השנה עיי"ש].

ה) והנה בסנהדרין שם הביא סיפור דעולא לן בקלנבו שם מקום שנקראת על שם ע"ז ושאל לו רבא היכא לן מר וענה שלן בקלנבו.

ומקשה הגמ' והכתיב ושם אלקים אחרים לא שתזכירו אמר לי' דהרי א"ר יוחנן דכל עבודת כוכבים הכתובה בתורה מותר להזכר שמה וכתביא בקרא (ישעי' מ"ו) כרע בל קרס נבו.

ואח"כ מקשה ממשנה זבין דמזכיר שם מקום שנקראת בשם ע"ז לשיעור הילוך בדיני ראית זב ראה אחת מרובה כשלש שהיא כמגדיון לשילה. . . וגדיון היא שם ע"ז.

ומתוך בגמ' דג"כ כתובה בתורה (ישעי' ס"ה) העורכים לגד שולחן ומותר להזכירה.

וצריך ביאור דלכאורה בשתי המקרים הנ"ל הרי אין מזכירה באופן של בזיון ומדוע מותר להזכירה דאע"פ שכתובה בתורה הרי אסור לדעת היראים כמבואר בשיחה דרק באופן של בזיון מותר. וצ"ע.

ו) ובלקו"ש ח"ב בהוספות עמוד 667 הביא הבעלי תוס' על הפסוק ויחנו לפני בעל צפון, ומחלק שם כמבואר בשיחה הנ"ל דהזכרה גרידא מותר כשכתובה בתורה והזכרה לצורך שניתן בה ממשות אסור אף שכתובה בתורה שאסור ליתן בה ממשות.

וכתוב שם בסוגריים "ובאמת היא סברא אלימתא, וצ"ע שלא נמצא חילוק זה בפוסקים".

וראה בהערה 19 בלקו"ש חכ"ג שם שמתרץ מדוע לא נזכר חילוק זה בפוסקים).

(ז) וממשיך שם ואין להקשות דא"כ מה מתרץ בסנהדרין שם אמתני' (זבים א' ה') כמגדיון כו' דמותר להזכירו כיון דכתיבי בקרא, והרי לפי סברא זו גם אז אסור ליתן ממשות.

[ומתרץ] ואינה קושיא - דהנ"מ דניתן ממשות כשאומר המתן לי בצד ע"ז אבל כשמערן כמגדיון כו' - אין זה הע"ז עצמה, אלא שם המקום (וכפיה"מ) שעמדה שם הע"ז מלפנים (קודם נצחון החשמונאים - ע"פ פי' הר"ש) ומודדין ממקום זה ולא מפסל הע"ז, וא"כ תו ליכא אלא איסור הזכרה גרידא, שנקרא המקום ע"ש הע"ז, ופשוט.

(ח) והנה לכאורה ביאור הנ"ל הוא רק לפי הטעם שחילק בדעת בעלי התוספות אבל לפי הביאור בשיחה שלדעת היראים מותר להזכירה רק כשהיא דרך בזיון באופן שכתובה בתורה, אכתי קשה מהי הכוונה בגמ' דמותר להזכיר כמגדיון דאע"פ שמזכיר שם המקום שנקרא ע"ש הע"ז וכתובה בתורה מ"מ אין כאן דרך בזיון.

ואין לומר דהאיסור הוא רק כשמחשיבה כגון המתן לי בצד ע"ז אבל באופן סתמי שמזכירה לצורך לסימן בעלמא כגון היכא לך ושיעור חילוק שאז אין כאן קיטר מיוחד להחשיבה מותר.

שהרי בשיחה שם מודגש דההיתר לדעת היראים "דודאי נתבטלה" היא רק כשמזכירה דרך בזיון, ראה בהערה (41) שם וז"ל: "היינו שמודגש באמירתו שהו"ע הכתוב בתורה, משא"כ הזכרת שם ע"ז סתם כשהיא לצורך, הרי אדרבה נותן בה ממשות ואסור גם אם כתובה בתורה (לדעת בעה"ת כנ"ל סעי' ב').

ובשני המקרים בגמ' הרי הזכיר שם המקום שנקראת ע"ש ע"ז לצורך, וא"כ אין זה דרך בזיון ומדוע מותר?

ולהעיר דבלקו"ש שם לא צויין ללקו"ש ח"ב שם (רק בחי"ח מצויין בהערה 28).

ט) והנה ביראים שם ממשיך ונראה לי דאינו אסור להזכיר אלא שם הניתן לאליל לשם אלהות שנתנו לה שם דמשמע אלהות, אבל גם הדיוטות כגון כרע בל קרס נבו אע"פ שעשו אותן אלהות מאחר שלא ניתן השם לשם אלהות ואינו נשמע אלהות ואדנות מותר וטעמא משום דכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו בשם אלהות הקפיד הכתוב כולי.

והקשה בשו"ת חות יאיר שם ועוד דהרי הגמ' כתבה דהטעם שמותר להזכיר קלנבו אינה כמו שכתב היראים משום שלא ניתן לאלקות אלא משום שנכתבה בתורה ומשמע דבלא"ה אסור.

ולהעיר דביראים השלם אין שם הדוגמא כגון כרע בלקרס נבו וכן כתוב בהגמ"י בהל' ע"ז כנדפס ביראים השלם. (ראה בתועפות ראם שם).

ואפשר דלפי המבואר בשיחה בדעת היראים שרק באופן שודאי נתבטלה מותר שמזכירה דרך בזיון הא דהזכיר שלן בקלנבו אי"ז משום שכתובה בתורה שהרי אין כאן דרך בזיון אלא משום שלא ניתן לשם אלהות וראה בדקדוקי סופרים שם שהביא שינוי גירסאות בגמ' שם ואין הדפוסים תח"י וצ"ע.



ציונים והערות בלקו"ש, בדין נט"י

הרב נחום גרינוואלד
ניו דשערסי

רחיצת פניו ורגליו אליבא דהרמב"ם

בלקו"ש חל"א ע' 184 ואילך מבאר הרבי את הגדרות השונות בדין נט"י שחרית בין הרמב"ם לאדה"ז, ומכיון שעקב עיוני בנושא התעורר אצלי כמה הערות בדבריו הק' אני מפרסמם, ואולי אחד ויחיד יצא נשכר מזה.

נושא הדיון שם הוא דברי הרמב"ם בהל' תפלה פ"ד ה"ג שלשחרית "רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל"; משא"כ בשאר תפילות שרק רוחץ ידיו. והראב"ד חולק בזה. וצ"ב שיטת הרמב"ם יעו"ש. והרבי מביא בשם ה'ושב הכהן' שמסביר שהרמב"ם סובר בטעם נט"י הוא כדברי הרשב"א לפי שבשחר

אנו נעשים כבריה חדשה... ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור" ועפי"ז מבאר שלכן להרמב"ם יש חיוב לרחוץ גם את רגליו, כמו אצל כהנים בכיור, ולכן החיוב לרחוץ רגליו הוא רק בבוקר, ככהן שאינו מקדש ידיו רק פעם אחת עכ"ל. ובהער' 22 מביא שכמו כן הסבירו את שיטת הרמב"ם בספר המנוחה ושל"ך עה"ת פרשת תשא שמות ל, יח, ופר"ח סי' צ"ב ועוד.

ולכאורה תמוהה מאד גישה זו כי כמבואר בסי' ד' (ראה בארוכה בדברינו 'נט"י בשו"ע רבינו') הרי ברור שלפי שיטת הרשב"א שהטעם מפני התקדשות בכיור אין חובת נטילת ידים בברכה בשאר תפילות ורק בבוקר חיובה בברכה (עיין נושאי כלי השו"ע) ואילו להרמב"ם אין הבדל בין שחרית למנחה וערבית? ולכאורה שיטת הרמב"ם מתאימה לשיטת הרא"ש (סוף ברכות) הסובר שכל הנטילה אינה אלא מפני התפילה ולכן אכן סובר שבכל התפילות יש ליטול ברכה? ואולי זה יבואר עם ביאור השיחה כדלהלן.

ובעצם ההסבר והחילוק לא מובן. הוש"ה מסביר שמכיון שבכיור לא רחצו רק פעם אחת, לכן סובר הרמב"ם שאין לרחוץ הרגלים רק בבוקר כמו בכיור, אך אם כן למה הידים כן רוחצים, מה בין הידים והרגלים? הלא שניהם גדר אחד להם?

עוד צ"ע על ה'ושב הכהן', שכותב שלפ"ז שגדר נטילה אצל הרמב"ם הוא מדין כיור - אין לגרוס ברמב"ם "רוחץ פניו ורגליו", כי פניו בכיור מאן דכר שמיה, הלא דין כיור הוא רק בידי ורגליו, ולכאורה הרי ברור ברמב"ם הל' תפלה פ"ז ה"ד "כשנוטל ידיו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים, כשרוחץ פניו מברך ברוך. . המעביר חבלי..." הרי שיש דין רחיצת פנים?

טעם למה אין נוהגים לרחוץ רגלים האידנא

(ב) בהערה 27 מביא המבואר בס' המנוחה ושו"ת נודע ביהודא מה"ת סק"מ מבין המחבר המבארים הסיבה שלא נהגו עתה ברחיצת רגלים "לפי שבימינו אין הולכים ברגלים מגולות". ויש לציין, הן ממקור יותר קדמון בין הראשונים והן מבין האחרונים, לסברא זו.

מבין הראשונים יש לציין לדברי המאירי בספרו 'בית יד' (נספח לבית הבחי' ברכות, מהד' מכון התלמוד הישראלי ע' 218) "מגדולי המחברים (שהכוונה כידוע להרמב"ם) כתבו שאע"פ שכל תפילות היום דיין בנטילת ידים, תפילת שחרית מיהא צריך לרחוץ בה פניו ידיו ורגליו וכן התבאר במסכתא שבת פרק ד' והוא שאמרו שם: רוחץ פניו ידיו ורגליו בכל יום.. וכן נראה לי שלא נאמרה רחיצה ברגלים אלא בזמנם ולפי מנהגם שהיו הולכים יחפים ולכלוך בין האצבעות אבל בזמן הזה לרוב בני אדם אינו צריך"

ומבין האחרונים יש לציין להפמ"ג סי' ד סק"א (א"א) "ור"מ פ"ד מהל' תפילה ה"ג דרוחץ נמי רגליו מ"מ לא נוהגין עכשיו כן לרחוץ רגליו שחרית . . . ויש לחלק בין הולך יחף בבא בתרא נז,ב, מה שאין כן עכשיו הולכין במנעלים אין צריך לרחוץ רגליו נ"ל".

בין טהרה לקדושה

ג) באות ג שם מבאר הרבי שבקידוש ידים ורגלים יש שני ענינים א) גדר של טהרה ב) גדר של קדושה. ומצד גדר של טהרה יש דין אחד אחד לידים ורגלים כי אין טהרה לחצאין; אך מצד גדר של קדושה יש דין קדושה לידים באופן מיוחד וכלשון הרבי: "שבהן נעשות בפועל עבודת המקדש", וגדר של רגלים הוא "רק כעין עזר - צ"ל עמידה על הריצפה וכו'". וצ"ב לאנשים כערכי מה הגדר, שקדושה היא מיוחדת לידים, ואילו טהרה לשתיהן, מה ההבדל ביניהן?

ובפשטות י"ל, שטהרה גדרה להיטהר מדבר טמא וממילא באם יש דבר טמא לידים ורגלים, שבגלל זה אסור לעבוד הרי אין הבדל בין הידים ורגלים, שתיהן טמאים באותה מדה; אולם קדושה אינה התקדשות מטומאה מסויימת, אלא הכנה לקדושה גדולה יותר, כמו לדוגמה הכהן גדול ביום הכיפורים שטבל את עצמו כמה פעמים ביום, שאינו מחמת טיהור מחשש טומאה וכיו"ב, אלא התקדשות יתירה, וממילא הרי לכל סוג עבודה דרוש קדושה מיוחדת. לפיכך מובן שיש כמו"כ להבדיל בין האיברים באיזה סוג קדושה מדובר. ובכן הידים העוסקים בפועל

בהקרבת הקרבנות דורשים קדושה יתירה מאשר הרגליים שאינם אלא בשביל קדושת המקדש.

נטילת ידיים שחרית לפי הרמב"ם מצד טהרה

(ד) באות ד' מבאר שלפי הרמב"ם רחיצת ידיים בזמן הזה הוא מדין טהרה שבקידוש ידיים ורגלים שלכן צריכים נטילת ידיים ורגלים. ואילו לאדה"ז דין נטילה הוא גדר של קדושה ובקידוש שבחוץ למקדש זקוקים רק לקידוש ידיים. ועוד מבאר שדין טהרה בנטילה נאמר רק על הכנה לעבודה מסויימת, (והרמב"ם סובר שהשוואה לכהן הוא בגלל שתפילת כנגד קרבנות תיקנום) ברם דין קדושה הוא על כללות היום על היותו עובד ה' תמיד וכך היא שיטת אדה"ז יעו"ש בארוכה.

לפי הסבר זה ברמב"ם אפשר להסביר מה ששאלתי בהערה הראשונה שאלה הא', שלכאורה כיצד ניתן לומר ששיטת הרמב"ם כשיטת הרשב"א, שנט"י שחרית הוא מדין הכיור, הלא אם זה מדין הכיור למה מחייב הרמב"ם ליטול ידיים בכל התפילות שחיובה הוא מצד נקיות כפיים כברא"ש, הלא לכן הרשב"א מסביר שחייבים ליטול רק פעם אחת בבוקר כי אינו סובר שדין נקיות מחייב מים? כי בעצם הרמב"ם סובר שדין נטילת ידיים הוא מדין ארחץ נקיון כברא"ש, וכל הקשר לכיור הרי, כפי שהוסבר בשיחה, הוא רק מדין טהרה. וא"כ כן יש לומר שהרא"ש אכן סובר שנקיות קשור בדין כיור מצד גדר הטהרה שבו. (ויעויין בלבוש ריש סימן ד' (המצויין בהע' 42) שמשמע שם שלומד גם ברא"ש שזה מדין קדושת בכיור וצ"ע).

השוואה לדברי הרא"ה בתורת הבית

ויש להעיר מדברי הרא"ה בבדק הבית (תוה"ב ש"ה ע' 145): "וכן כל זמן שהוא צריך לכך כגון ק"ש ותפילה דהא תיקון מיא וצריך לילך בשבילן עד ארבעת מילין וכל היכא דתיקון מיא כעין סעודה תיקון ועיקר נטילת ידיים נמי מקידוש ידיים ורגלים גמרינן לה ובעבודה הוא דכתיבא ותפילה במקומה וראיה לדבר נטילת ידיים שחרית דכל היכא דליכא מיא סגי בל מידי דמנקי כדכתיב ארחץ בנקיון כפי"

הרי מדבריו הבהירים אנו למדים כמה דברים:

1) שהוא סובר כהרמב"ם (וכהרא"ש) שבכל התפילות יש ליטול ידים מעיקר הדין במים וכנראה יש לברך על כך.

2) שלמדים נטילת ידים לבוקר ולתפילה מקידוש ידים ורגלים בכיור כהרשב"א, וכפי ביאור מ'זה שב הכהן' גם להרמב"ם יציבא מילתא.

3) הסיבה שדרוש רחיצת הידים זה בגלל "ותפילה במקומה", דהיינו כמו שביאר בשיחה בשיטת הרמב"ם, מצד גדר שתפילה כנגד קרבנות תיקנום, בניגוד לשיטת אדה"ז (והרשב"א מקורו) שזה בגלל כללות עבודה.

4) סובר שדין זה של ארחץ בנקיון כפי הנלמד עבור תפילה משתלב הוא עם היסוד שלמדים דין נטילה מהכיור.

5) סובר (כמו הרא"ש) שכל התנאים של נט"י לא מעכבים בדיעבד רק מלכתחילה ובדיעבד שאין מים ניתן נקות בכל דבר דמנקי (והנה לכאורה נראה שזה בברכה וכשיטת הרא"ש שבכל מיד דמנקי מברכים על נקיות ידים, ולכאורה צ"ע מדברי הב"י בריש סימן ד' שמביא שיטת הרא"ה מפירושו בסוף ברכות, שסבור שמים הפסולים בנט"י סעודה פסולים בדיעבד לנט"י שחרית ולכאורה כאן משמע מפורש שאינו מעכב בדיעבד שום פסול וצ"ע).

6) סובר שלכתחילה כל הדברים הפוסלים בסעודה פוסלים אף בסעודה בניגוד להרא"ש הסובר שלכתחילה צריכים רק מים.

7) מאידך לא ראינו שהרא"ה סובר שיש לרחוץ גם הרגלים כי לכאורה הלא למדים הדבר מגדר הטהרה שבכיור, כמבואר לעיל מהשיחה והרי מחמת גדר זה מבאר בהשיחה שם מתחייב ליטול גם הרגלים.

נמצא מכל הנ"ל שהרי לנו מקור נאמן לגישת השיחה בדברי הרמב"ם, כי כך יצא ממש בדברי הרא"ה, שאע"פ שמחד סובר שאף בכל התפילות יש ליטול ידיים עם זאת מאידך סובר שגדר נט"י הוא מצד דין כיור כדלעיל. וכן סובר שההשוואה לכיור הוא בגלל שתפילה היא כקרבן ולא כסברת הרשב"א ואדה"ז.

בין שיטת הרא"ש והרמב"ם

ה) והנה יש לומר, שלפי הביאור בהשיחה (ע"פ הושב הכהן) בשיטת הרמב"ם יוצא, שאע"פ שלכאורה שיטת הרמב"ם ורא"ש זהות בכך ששניהם צריכים נט"י בכל התפילות בכל זאת קיימים הבדלים להלכה בין שיטת הרמב"ם והרא"ש.

לפי שיטת הרא"ש שכל גדר הנטילה הוא רק מצד "ארחץ בנקיון כפי" ולא מצד כיור, הרי אין שום הידור ליטול בכלי או להקפיד על שאר דברים הפוסלים בסעודה, ורק ההידור היחיד הוא שלכתחילה יטול במים, ואם אין לו ינקה בכל דבר. אולם נראה שלפי הרמב"ם הסובר שזה מצד דין כיור, הרי מלכתחילה עכ"פ יש להקפיד על כל הדברים הפוסלים לסעודה כמו שיטת הרא"ה כדלעיל כי גדר הכיור מחייב כל הדינים של נטילת ידים. (וצ"ע היטב בפרק ו' מהלכות ברכות שמשמע משם בגם לתפילה צריכים כל הפרטים כמו לסעודה ואכ"מ לדון בזה)

עוד חילוק בין הרא"ש להרמב"ם. לפי הרא"ש (עיין שו"ע או"ח סי' ד' בב"י ובט"ז סק"ט) הרי כשאדם ישן בבתי ידים (לשון רביה"ז סי' ד' סי"ג) אין צריך ליטול ידיו בשחרית כי אין חשש שמא נגע במקום מטונף וממילא אין צורך לנקיון הידים, ברם לפי הרמב"ם שזה גם מצד גדר של כיור, הרי כשם שבכיור לינה פוסלת ידיו כך בנוגע דין נט"י שחרית שעצם הלינה פוסל לתפילה.

ויש עוד להאריך בשיחה זו כהנה וכהנה, אך רק באתי להעיר.

הערת אגב במובנו של המונח יחף בהלכה

בעת עסקי בהשיחה והעיון במקורותיה נקלע לדרכי בעוה"שית דברי בן של הנודע ביהודה (מהד"ת סק"מ) שהרבי הביא בהערות השיחה. והיות שהדברים נוגעים לנושא אחר שעסקתי בו לאחרונה הריני מצטט את הדברים והמבין יבין.

זה לשונו: "הרגלים תליא במנהג ונימוסי מדינות. וכמו שפסקינן בשו"ע א"ח סימן צ"א סעיף ה' לא יעמוד ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים. ולכן בזמן התלמוד ובארצות המזרח היה דרכם שלא ללבוש בתי רגלים שקורין שטרימפף ולא היה להם כי אם

מנעלים ואנפילאות על רגליהם קשורים בלולאות (ועיין באלי' רבה סימן ב' דכתב על מה שכתב הרמ"א שם ולא ילך יחף דבארצות הערב דרכם לילך יחף ע"ש) והיה הרגל נראה והי' מגולה" עד כאן לשונו.

הרי דעתו בעליל שלמד אף בדברי הא"ר שבארצות ערב הלכו מנעלים קשורים בלולאות ולא שהלכו כאשר כפת רגלם נגע בקרקע !!! ויחף ענינו שהרגל הי' נראה והי' מגולה כמו סנדלים שנק' כיום סנדלים תנכיים וד"ל.



אגרות קודש

נבואה בחוץ לארץ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

באגרות קודש חכ"ד ע' שנ"ה בקשר ליום ה' תמוז (נדפס גם בלקו"ש ח"ח ע' 337, ובגליון הקודם ע' 129 צולם גוכי"ק) כתב וזלה"ק: בזח"ב (פב,ב) על הכתוב (יחזקאל א,א) ברביעי בחמישי לחודש ואני בתוך הגולה גו' נפתחו השמים ואראה מראות אלקים: זה העם לא הי' אמאי אתגלי שכינתא תמן, אי תימא בגיניהון דישראל כו' אלא הכי תאנא אי לאו דאתגלי לא הוו ידעין, וראה מו"ק (כה,א). וכמדומה שאף שהאריך הרמב"ם בענין הנבואה ופרטיו, לא הזכיר התנאי שצ"ל בארץ ישראל דוקא (התחלתה עכ"פ) - ומסתימת לשונו בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"א) משמע דלא ס"ל תנאי זה. והוא כדעת הזהר כאן (וגם במו"ק יל"פ דרק בבל - כשדים ממעט ~ וכקושיית הזהר וכדיוק הל' בבל גרמה. ופרש"י במו"ק ~ הוא ע"פ דעת זח"א קמא, רע"א. ואולי יש לתווכ - בדוחק קצת - בין ב' הדעות ע"פ זח"א קסו,א). וראה ג"כ זח"א פה,א. קמט,א. רכב,ב. רמ, סע"ב. זח"ב ח,א. ז"ח ויצא כח, סע"ד. ואכ"מ. עכלה"ק.

ג' דעות במכילתא

הנה מבואר בזה דסב"ל להרבי [בפשטות בלי התיווך] שבזהר ישנם ב' שיטות אם יש נבואה בחו"ל, דבחו"ב פ' יתרו פב,ב, סב"ל שנבואה היא גם בחו"ל, וזהו שיטת הרמב"ם שלא הזכיר תנאי זה, משא"כ שאר המקומות שבזהר (שצויינו לעיל) סב"ל דליכא נבואה בחו"ל, וזהו דעת רש"י במו"ק שם.

והנה במכילתא ריש פ' בא איתא: עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות. אם תאמר דן אנכי מן הנביאים שנדבר עמהם בחוץ לארץ, אע"פ שנדבר עמהם בחו"ל לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות, שנאמר כה אמר ה' קול ברמה נשמע וגו'. כה אמר א' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם (ירמי' לא, טו-טז), ואע"פ שנדבר עמהם בחו"ל ובזכות אבות לא נדבר עמהם אלא במקום טהור של מים, שנאמר ואני הייתי על אוכל אולי (דניאל ח,ב) ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חדקל (שם י,ד). ואומר, הי' הי' דבר ה' אל יחזקאל וגו' על נהר כבר (יחזקאל שם).

ויש אומרים נדבר עמו בארץ ונדבר עמו בחו"ל שנאמר הי' דבר ה', הי' שנדבר עמו בארץ הי' שנדבר עמו בחו"ל.

ר' אלעזר בר צדוק אומר, הרי הוא אומר קום צא אל הבקעה (יחזקאל ג,כב) מגיד שהבקעה כשרה.

הרי מבואר במכילתא שיש בענין זה אם יש נבואה בחו"ל ג' דעות: דעה הא' סב"ל דלאחר שנבחרה א"י שוב ליכא נבואה בחו"ל ושאני דניאל ויחזקאל שהי' בזכות אבות, ואף לזה בעינן מקום טהור של מים דוקא, דעה הב' סב"ל שאם הי' נביא מקודם בא"י שוב אפשר לו להתנבא גם בחו"ל, (וראה גם מאירי בהפתיחה לפרקי אבות בדעה זו). ודעה הג' דר' אלעזר בר צדוק סב"ל דבאמת גם חו"ל מצ"ע כשרה לנבואה, אלא דלפועל טומאת המקום גורם שלא תשרה שם השכינה, משא"כ בבקעה שאינה מקום ישוב בני אדם ולא נטמא אוירה שפיר שייך שם נבואה.

והנה בזהר שם (דפ' יתרו) לאחר שביאר דנבואת יחזקאל הי' בכדי להראות חביבותם של ישראל דשכינה עמהם אף בגלות, ממשיך: "והא דאתגלייא מה כתיב על נהר כבר על מיא באתר דלא יסאב ולא שריא מסאבותא, וההוא נהרא הוה חד מארבע נהרין דנפקין מגנתא דעדן דכתיב על נהר כבר מאי כבר דכבר הוה מאתר דשכינתא שריא עלוי, וכתיב ותהי עליו שם יד ה' שם ולא באתר אחרא", ולכאורה לפי"ז משמע דסב"ל להזהר כאן דבאמת ליכא נבואה בחו"ל והכא שאני שהיתה סיבה מיוחדת בשביל ישראל שידעו חביבותא דחביב להו הקב"ה בגלות (ע"ד הענין דזכות אבות שבדעה הא' במכילתא) וכמ"ש בזהר פ' לך (פה,א) לגבי נבואת יחזקאל: "ותמן אתגלייא שכינתא לפום שעתא דאצטרכי לה ישראל לפום צערייהו, אבל בזמנא אחרא לא אתגלייא" וגם זה עצמו הוא רק אצל מים שכבר שרה שם השכינה ולא במקום אחר, וא"כ צריך ביאור דמהיכא תיתי לומר דהזהר כאן סב"ל בשיטה אחרת משאר המקומות וסב"ל שיש נבואה גם בחו"ל? עוד צריך ביאור דלמה אי אפשר לומר דדעת הרמב"ם הוא כדעת ר"א בר צדוק במכילתא?

ביאור ראיית הרבי בשיטת הזהר

והפי' בזה הוא, דדייק הרבי דכיון שכל קושיית הזהר כאן הוא רק משום ד"ארץ כשדים זה העם" (ישעי' כג, יג) לא הי' ואמאי אתגלי וכו'? מוכח מזה דאם הי' הנבואה במקום אחר בחו"ל לא הי' לו שום קושיא, נמצא דסב"ל להזהר כאן דכל מקום בחו"ל שפיר ראוי לנבואה, ורק בכשדים לא שייך, וע"ז תירץ הזהר דאפילו בכשדים הי' נבואה משום חיבתן של ישראל, וממשיך [בנוגע לכשדים] שהי' צריך הנבואה להיות אצל מים דוקא ושם כבר שרה השכינה מקודם, ולפי"ז נמצא שבשאר המקומות בחו"ל ליכא אפילו תנאי זה, ומ"ש בזהר בשאר המקומות (וראה גם בח"ב קע,ב) דשכינתא לא שריא לבר מארעא דישראל, ה"ז שיטה אחרת, וממילא א"ש שיטת הרמב"ם שלא הזכיר שום תנאי לגבי חו"ל. וזהו גם מה דממשיך בהמכתב די"ל שזהו גם שיטת הבבלי דיש לפרש דממעט רק בבל וכשדים מנבואה ולא מקום אחר שבחו"ל.

משא"כ המכילתא הרי סב"ל בהדיא דמשנבחרה א"י יצאו כל הארצות לדברות, ואפילו לדעת ר"א בן צדוק הנ"ל, הרי לשונו הוא "שהבקעה כשרה" אבל מקום ישוב בחו"ל אינו כשר, א"כ אכתי הי' לו להרמב"ם להזכיר תנאי זה, משא"כ לפי הזהר דכאן יוצא דבחו"ל סתם ליכא תנאי כלל.

וברש"י במו"ק שם פי' ב' פירושים, הא' דאצל יחזקאל הי' זה ענין חד פעמי, הב' דכיון שכבר נתבאר בא"י לכן יכול להתבאר אח"כ גם בחו"ל עיי"ש, וביאר הרבי שזהו עפ"י הזהר ח"א קמא רע"א דלא שריא שכינתא לבר מארעא קדישא, ולכאורה י"ל גם שפי' הראשון ברש"י הוא עפ"י דעה הא' שבמכילתא, (אלא דבמכילתא הזכיר גם מהך דדניאל) ופי' השני שברש"י הוא כדעה הב' במכילתא כנ"ל.

למה ברח יונה מא"י

ואכתי יל"ע בזה, דאיך אפ"ל דהזהר כאן סב"ל שיש נבואה גם בחו"ל, הרי המכילתא מביא ראי' שאין השכינה נגלית בחו"ל שנאמר ויקם יונה לברוח תרשישה וגו' דאמר יונה אלך בחו"ל מקום שאין השכינה שורה ונגלית, וא"כ איך יתרץ הזהר ראי' זו?

וביותר יוקשה שהרי בזהר גופא בכ"מ ביאר כהמכילתא לגבי יונה עצמו, והוא בפ' לך (פה, א שצויין בהמכתב) דמבאר שלכן ברח יונה מא"י לחו"ל שלא יתגלה לו הנבואה דלא תשרי עליו שכינה, וכן הוא בפ' חיי שרה (קכא, א), ופ' תרומה כנ"ל, וא"כ איך יבאר הזהר כאן הך דיונה?

ולכאורה הי' אפ"ל בזה עפ"י מה שהקשו המפרשים, דלפי הדעה שבמכילתא דאם כבר התחיל נבואתו בא"י שוב יכול לנבא אח"כ גם בחו"ל, א"כ מה הי' טעמו של יונה שברח לחו"ל הרי כבר התחיל נבואתו בא"י? וכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתמ"ב) וז"ל: אלא העונש הי' מפני שברח וטעה בחושבו שלא תחול עליו הנבואה בחו"ל, וליתא דלא אמרינן הכי אלא בתחילת הנבואה אינו שורה בחו"ל, אבל אם קבל כבר הנבואה בא"י אפשר שתחול עליו גם בחו"ל וכו' עכ"ל, ולפי"ז נימא עד"ז לפי דעת הזהר הכא שיונה טעה וחשב דליכא נבואה בחו"ל אף שבאמת אינו כן, (וראה הלשון באוצר הגאונים

סנהדרין פט,ב: "יען כי הוא האמין לנכון כי הנבואה אמנם תושפע על הנביאים רק בארץ ישראל".

אבל מובן דאי אפשר לומר כן, כי לפי דעה זו בזהר שהנבואה היא גם בחו"ל קשה לומר שטעה בדבר גדול כזה, וראה צפע"נ על התורה פ' שופטים בביאור סברתו של יונה לברוח לחו"ל. (מובא גם בס' מרגליות הים סנהדרין פט,ב).

ויש לומר בזה עפ"י מ"ש בביאור הרד"ל בפרקי דר"א פ"י אות י"ב לפי הגירסא בפדר"א שם דאמר יונה: "הריני בורח לים למקום שלא נאמר כבודו שם" (וכן הוא הגירסא בתנחומא) ולא קאמר משום "חוץ לארץ" אלא משום "ים", ומבאר דבפדר"א סב"ל דכיון שכבר התחיל נבואתו בא"י במילא בודאי ידע יונה שלא יועיל לו בריחתו לחו"ל כיון דודאי יוכל לנבאות בחו"ל ולכן גרס "לים", ומבאר שח"ו לא טעה יונה שאין ממשלתו בים אלא כבודו וגילוי שכינתו בעולם על נביאיו הוא שחשב יונה שכיון שלא נמצא כבודו כתוב בים לא יהי' אליו גילוי שכינה שם, ומפני שהים הוא מקום הסט"א ודינין קשין וכמ"ש לעיל פ"ט אות י"ט, (ואף שבמכילתא שם אמרו שהמים מקום טהור לנבואה בחו"ל, זה ע"י נהר דהנהרות עצמן ברוכים הם משא"כ הים), ומוסיף דצ"ל שיונה לא בים לבדו הי' חושב שלא נאמר כבודו שם אלא גם בכל איי הים וכרכיו חשב שכים הם, שהרי אמר להלן שהי' רוצה לבא עמהם לאיי תרשישה, גם א"א שהי' דעת יונה שיהי' תמיד על הים ולא יצא ביבשה עיי"ש. (וראה רשימות חוברת כ"ו אודות כרכי הים) ובפ"ט שם מביא שכן איתא בזהר פ' נשא קכה,א, ובראשית יט,א, ופ' ויקרא יט,ב, ופ' אחרי עו,ב, שבים מקום משכן הסט"א עיי"ש. ולפי"ז יש לתרץ שהזהר דפ' יתרו דסב"ל שישנה לנבואה בחו"ל כנ"ל יפרש טעמו של בריחת יונה לא משום חו"ל אלא משום ים וכו' שחשב ששם לא יהי' אליו גילוי השכינה כנ"ל.

עוד י"ל כמ"ש בהר אפרים על המכילתא שם, שגם הוא הקשה דלפי דעה הב' במכילתא דאם תחילת נבואתו היתה בא"י ישרה עליו נבואה אח"כ גם בחו"ל, א"כ מה הי' טעמו של יונה שברח לחו"ל? ומתרץ דמ"מ אין הנבואה תדירא שם כמו בא"י ובמילא חשב דשם לא תתיחד עליו הנבואה עיי"ש, וא"כ אפ"ל

כן גם לפי הזהר דכאן דאף שישנה נבואה בחו"ל מ"מ אינו כ"כ תדיר כבא"י וחשב יונה שזה יועיל לו.

השמטת הרמב"ם דאין נבואה בחו"ל

ויש להעיר עוד מלקו"ש חי"ד פ' שופטים ב' סעי' ג', שתירץ הא שלא הביא הרמב"ם בהל' יסוה"ת שאין נבואה משמתו נביאים האחרונים, משום שאין הפירוש שנפסק אז גילוי הנבואה באופן של גזרה מלמעלה, אלא הטעם הוא דלפועל ליכא בני אדם הראויים לקבלת הנבואה עיי"ש, ולפי"ז לכאורה יש לתרץ גם הכא הא שלא הביא הרמב"ם דאין נבואה בחו"ל משום דסב"ל שאין הפירוש שיש גזרה מלמעלה דאין נבואה בחו"ל אלא משום דבחו"ל שיש שם טומאה וכו' אין המקום ראוי לקבלת נבואה, (וע"ד דעת ר"א בר צדוק דסב"ל דבבקעה בחו"ל שאינה מקום ישוב אכן יש שם נבואה כנ"ל) ולכן לא הביאו הרמב"ם, ועי' גם בפ' הרמב"ן (שופטים יח, טו) עה"פ נביא מקרבך מאחריך וגו' שכתב: "טעם מקרבך לרמוז שאין נבואה אלא בא"י וכו'", דממ"ש "לרמוז" משמע דסב"ל דאין זה דין גמור בדרך גזירה, אלא דבפועל ליכא נבואה בחו"ל דאין המקום ראוי.

ומ"ש בהמכתב: "ואולי יש לתווכ - בדוחק קצת - בין ב' הדעות ע"פ זח"א קסו, א", הנה בזהר שם פ' וישלח מבואר דהא דשכינתא לא שריא אלא בארעא קדישא ה"ז רק בכדי "לינקא מנה, אבל לאגנא שריא" (אינה שורה בשביל להניק ממנה אבל להגן שורה), ולפי"ז לכאורה כוונת הרבי הוא דהא דסב"ל להזהר בכ"מ דליכא נבואה בחו"ל איירי באופן דלינקא מנה, אבל בפ' יתרו איירי בנבואה שהיא להגנה, ובזה לכו"ע יש נבואה בחו"ל, ולכן כל קושייתו שם הוא משום בבל דאפילו להגנה לא. (ואי נימא כן לא קשה מיונה דחשב דכיון שאינה להגנת ישראל לכן לא יהי' לו נבואה בחו"ל).

אבל לכאורה הרי בפ' יתרו איירי בנבואת יחזקאל, ולמה סב"ל להזהר שהי' בשביל הגנה שלכן הקשה רק משום בבל, ואולי י"ל משום שכבר כתב בפ' לך (פה, א) דנבואת יחזקאל הי' בשביל צערייהו דישאל, ואפ"ל דזה דומה להגנה, ולכן מצד חו"ל לא הקשה כלום, וכל הקושיא הוא רק מצד בבל, ומתרץ

דאפילו בבבל הי' נבואה בכדי להודיע חובתו לישראל וכו' (ואפ"ל שהוא גם כמו צעריהו דישראל), אלא ששם בבבל יש תנאי דבעינן הנבואה אצל מים דוקא, וששם כבר שרה השכינה מקודם, ויל"ע בזה עוד.



נגלה

בדין גביית האלמנה כתובתה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (לד, ב) תנן: "אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה. נמנעו מלהשביעה [שחששו חכמים מפני חומר עונש שבועה "והיתה מפסדת כתובתה" - רש"י] התקין ר"ג הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו [יבחרו להם דבר קשה להדירה בו, כגון קונם מיני מזונות עלי אם נהייתי מכתובתי" - רש"י] וגובה כתובתה".

ובגמ' שם (לה, א) אי': "אר"י אמר שמואל לא שנו אלא בבי"ד, אבל חוץ לבי"ד משביעין אותה, ורב אמר אפי' חוץ לבי"ד נמי אין משביעין אותה, רב לטעמי' דרב לא מגבי כתובה לארמלתא [משום דנמנעו מלהשביעה. ואם איתא לישבעה חוץ לבי"ד ולגבי' כתובתה" - רש"י] (ומקשה: וליאדרה וליגבי' [כדתנן נודרת ליתומים כל מה שירצו] - רש"י] (ומתריך: בשני דרב קילי נדרי".

ואף שבגמ' לא פירש בפירוש דעת שמואל האם בימיו הי' אפשר להדירה, או שס"ל כרב שמכיון שבימיו קילי נדרי, אין להדירה, מ"מ מוכח שחולק על רב גם בזה, וס"ל שגם בימיו הי' אפשר להדירה, כי לקמן בגמ' אי' "א"ל רב יהודה לרב ירמי' ביראה אדרה בבי"ד ואשבעה חוץ לב"ד, וליתי קלא וליפול במודינא דבעינא כי היכי דאעביד בה מעשה" [חפץ אני

שישמע הקול באזני שהוגבה כתובה בימי, דבעינן דאיעביד בה מעשה, כשמואל רבי, להוציא מלבן של תלמידיו של רב וכו' שלא היו מגבין ככתובת אלמנה" – רש"י]. הרי שלשמואל הי' אפשר להדירה, כי אמר בפירוש "אדרה בבי"ד". (ומה שהוסיף "ואשבעה חוץ לבי"ד", הרי זוהי ברירה אחרת, כמבואר ברוב המפרשים).

וצלה"ב כמה ענינים בסוגיא זו:

א) מחלוקת רב ושמואל האם אפשר להדירה, לכאן' הוא מחלוקת במציאות האם בימיהם קילי נדרי, ואיך נחלקו בזה. ודוחק לומר שאא"פ הי' לברר האם "קילי נדרי" או לא.

ב) מה הפי' בגמ' "רב לטעמי" דרב לא מגבי כתובה לארמלתא? בדרך כלל הלשון "פלוני לטעמי" הוא שמצינו שאמר דבר אחר שזהו סיבה לשיטתו בענין הנדון. או שמצינו שאמר דבר אחר המתאים עם מה שאמר כאן. אבל פשוט שאין לומר "פלוני לטעמי", כשהדבר השני הוא אותו הדבר עצמו שאותו דנים.

ולכאן' בנדו"ד כ"ה: "רב אמר אפי' חוץ לבי"ד נמי אין משביעין אותה". וה"ל טעמי" הוא - שלא השביעה חוץ לבי"ד! ואם נאמר שהכוונה להגיד שלא רק ס"ל לרב כן, כ"א שכן נהג בפועל [וראה מב"ב קל, ב: "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה"] א"כ הול"ל "ועביד עובדא הכי" וכיו"ב, ולא "רב לטעמי".

ג) לשמואל - למה לא הובא במשנה שחוץ לבי"ד אפשר להשביעה. ובפרט שנראה מהרמב"ם (הפוסק כשמואל) שלכאן' יותר טוב להשביעה חוץ לבי"ד מלהדירה, כי ז"ל הרמב"ם (הל' אישות פט"ז ה"י - י"א): וכשתטרוף [הכתובה] לא תטרוף אלא בשבועה בנקיטת חפץ כדין כל בעלי חובות כו'. כשמשיביעין בי"ד או היורשין את האלמנה כשתבוא לגבות כתובתה, אין משביעין אותה אלא חוץ לבי"ד, מפני שבתי דינין היו נמנעין מלהשביעה שחוששין לה שמא לא תדקדק על עצמה בשבועה. ואם רצו היתומים להדירה, נודרת להם כל מה שרצו ומדירין אותה בבי"ד, ואח"כ נוטלת כתובתה. עכ"ל. שמזה נראה

שלכתחלה משביעין אותה חוץ לבי"ד, אלא שאם רצו היתומים להדירה יכולים לעשות כן. וא"כ כ"ש שהי' צ"ל נזכר בהמשנה.

(ד) הא גופא מנ"ל להרמב"ם שמן הסתם משביעין אותה חוץ לבי"ד, אלא שאם רצו היתומים להדירה יכולים לעשות כן?

(ה) על זה ש"א"ל רב יהודה לרב ירמי' ביראה אדרה בבי"ד וכו', פרש"י וז"ל: "אדרה בבי"ד - כל מה שירצו יתומים". ולכא' ה"ז מיותר לגמרי, כי כבר ידעין מכל המשך הסוגיא שהכוונה ב"אדרה בבי"ד" הוא "כל מה שירצו יתומים", וכמפורש בהמשנה "שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה", וא"כ מה מוסיף רש"י?

ואי"ז דומה למ"ש רש"י לעיל בד"ה "וליאדרה": כדתנן נודרת ליתומים כל מה שירצו, שלכא' גם שם ה"ז מיותר - כי שם עכ"פ הוצרך רש"י לפרש הקושיא "וליאדרה" ולבאר שהכוונה למ"ש בהמשנה "נודרת ליתומים", א"כ כבר הוסיף כל הענין. אבל כאן לא העתיק רש"י מן המשנה (ולא הוצרך לזה, כמובן), וכל פירושו הוא שהנדר הוא ב"כל מה שרצו יתומים", וזה בודאי שמיותר הוא, לכאורה.

וכדי להבין כהנ"ל מוכרח להציע הביאור בכל המשך כל הסוגיא, ועי"ז ממילא יסולקו כל הקושיות. והוא - בהקדים שתקנת ר"ג "שתהא נודרת ליתומים" אינה תקנה על האלמנה, כ"א תקנה על היתומים. ז.א. היות שמעיקר הדין צריכה האלמנה לישיבה כדי לגבות כתובתה, הנה כשהחכמים נמנעו למהשביעה, לא הי' שום אפשרות להכריח היתומים לפרוע הכתובה, כי יכלו לטעון שכ"ז שלא נשבעה אין אנו מחויבים לפרוע, ומה שהבי"ד אין רוצה להשביעה אין בזה כח לחייב אותנו, והדין עמם (ובאם לא טענו כן ורצו לפרוע - פשוט שתע"ב, ומי מעכב בידם), ולכן "היתה מפסדת כתובתה", כלשון רש"י.

ע"ז התקין ר"ג שאין להיתומים ליפטר מלפרוע, כי התקין שידירוה ועי"ז תגבה כתובה. ז.א. שהתקין שאין להיתומים לטעון שהדין הוא שכ"ז שלא נשבעה אין אנו מחויבים לפרוע, כי ר"ג שינה הדין ואמר שמספיק הנאמנות של הנדר, ומחויבים היתומים לקבל נאמנות זו.

והנה לפני תקנת ר"ג כשנמנעו מלהשביעה אין מפורש במשנה, האם גם נמנעו מלהשביעה חוץ לבי"ד, או שזה לא איכפת להבי"ד. ומסתבר, שהיות וכל הטעם שנמנעו הוא מפני חומר איסור שבועה, הנה כשענין חומר כ"כ, לא נמנעו. וגם: לפי הכלל שבכ"מ שאין מפורש עד כמה הרחיקו לכת, נקטינן המועט, וכן כאן. היות שכל טעם שנמנעו הוא מפני חומר שבועה, ולא פירש עד כמה הרחיקו, מסתבר למעט, ולומר שרק משבועה הכי חמורה נמנעו, ולא משבועה חוץ לבי"ד שאינו חומר כ"כ.

אבל זה לא הועיל למנוע מה שהיתה מפסדת כתובתה, כי סו"ס לא היה ביד בי"ד להכריח היתומים לפרוע, כי היות מעיקר הדין יש להם להשביעה בבי"ד שבועה חמורה, טענו היתומים שאין הם רוצים לקבל שבועה קלה, פחותה, ורוצים בדוקא שתשבע שבועה חמורה כדין. ואז יפרעו, והדין עמם. כי מה שהבי"ד לא רוצה שתשבע שבועה חמורה, אי"ז מחייב היתומים לפרוע, כשמעיקר הדין יש להם לתבוע שבועה חמורה. [ואם היתומים נתרצו לקבל שבועה קלה, ה"ז לגמרי בידם. (כמו שהוא בידם לפרוע בלי שום שבועה ונדר כלל, ותע"ב). וגם הבי"ד מצדם לא יעכבה מלישבע חוץ לבי"ד כנ"ל, אבל אין בכח בי"ד להכריחם לקבל שבועה קלה]. ולכן כשנמנעו מלהשביעה שבועה חמורה היתה מפסדת כתובתה.

לכן ראה ר"ג הזקן לתקן דבר שיכריח היתומים לפרוע. ותיקן "שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה", והיות שעשה זה כתקנה, כבר אין להיתומים לתבוע שתשבע שבועה חמורה כפי שהוא מעיקר הדין, כי ר"ג שינה הדין, שהיתומים מוכרחים לקבל נדרה ולפרוע כתובתה.

ובאמת גם לאחר תקנת ר"ג אם היתומים רוצים לקבל שבועתה חוץ לבי"ד ה"ז טוב ומניחים לה לישבע, כנ"ל, מ"מ אין להבי"ד להכריחם בזה, כי התקנה שמוכרחים היתומים לקבל הוא "שתבא נודרת להיתומים כו'", [והטעם שבחר ר"ג דוקא להכריח שתהא נודרת וכו', ולא שתשבע חוץ לבי"ד, י"ל כי היות וביד היתומים לבחור להם "דבר קשה להדירה בו", אי"ז

הכרח כ"כ נגד רצון היתומים, וא"כ אי"ז שינוי כ"כ לגבי כפי שהי' לפני תקנת ר"ג שאא"פ הי' להכריחם].

וכ"ז הוא כפי שהי' בזמן תקנת ר"ג - לכו"ע.

והנה בימי רב ושמואל קילי נדרי בעיני העם, וס"ל לרב שא"כ כבר אין תועלת להדיר את האלמנה, ולכן כבר אין לנו במה להכריח היתומים לפרוע הכתובה. כי הם יטענו שהדין הוא שכ"ז שאינה נודרת אין אנו מחויבים לפרוע, והבי"ד אומר שעכשיו אין שום נאמנות בהנדר, א"כ אין לכם איך להכריחנו לפרוע. והדין עמם. ולכן "רב לא מגבי כתובה לארמלתא", וחזר המצב בדומה להמצב שהי' לפני תקנת ר"ג שהיתה מפסדת כתובתה.

ואף שבאם רוצים היתומים לקבל שבועתה חוץ לבי"ד, לא תהי' מניעה מצד בי"ד. וכנ"ל שכן הי' גם בעת שנמנעו מלהשביעה, וכן הי' אחר תקנת ר"ג, וזה לא נשתנה כלל, מ"מ אין לנו להכריח להיתומים לקבל את זה, כי ע"ז לא היתה תקנה, וא"כ אם אין היתומים כאן, אין להגבות לה כתובתה, כי להדירה אא"פ כי אינו מועיל, ולהשביעה חוץ לבי"ד אא"פ, כי זה ביד היתומים, ואין בכח בי"ד להטיל שבועה זו עלי', ולכן אינה גובה כתובתה.

וזוהי כוונת רב באמרו "אפי' חוץ לבי"ד נמי אין משביעין אותה" - שאין מכריחים היתומים לקבל שבועה חוץ לבי"ד.

אמנם שמואל חולק על רב בנקודה אחת: הוא ס"ל שאף שאמנם אמת שקילי נדרי בעיני העם, מ"מ אי"ז שבעצם אין לשום א' [ובנדוד"ד - לשום אשה] נאמנות ע"י נדר, כ"א שבאם יטענו היתומים שאין מאמינים לאשה זו בנדר, מקבלים טענתם, ואין להכריחם לקבל, אבל מצדינו יש לסמוך על נדר.

ובזה שונה המצב עכשיו מהמצב שלפני תקנת ר"ג: לפני תקנת ר"ג היות והאופן היחידי שהיתומים היו מוכרחים לקבל הי' שבועה בבי"ד והחכמים עצמם ביטלו את זה ע"י שהם מנעו מהאלמנה את השבועה, ותקנה אחרת לא היתה, לא הי' ביד בי"ד להכריח את היתומים לפרוע הכתובה. אבל עכשיו שיש תקנה של נדר, ותקנה זו לא נתבטלה, היות והבי"ד מאמינים את

הנדר (וכנ"ל ששמואל ס"ל שע"י שקילי נדרי בעיני העם לא נתבטל בעצם נאמנות הנדר), א"כ אין לפטור את היתומים מלפרוע על יסוד זה.

אבל לאידך, הרי מקבלים טענתם שלא להאמינה בנדר, ע"ז אמר שמואל שאומרים להיתומים שיש לכם ברירה אחרת, שבעצם היתה כל הזמן, להדירה חוץ לבי"ד. ז.א. שעכשיו להכריחם לקבל א' מב' ברירות אלו. כי סו"ס מחויבים הם מטעם שלא נתבטלה תקנת נדר, ורק שאפשר לקבל טענתם, אבל אז יוכרחו לקבל העצה האחרת, שעד אז אא"פ הי' להכריחם בזה כנ"ל. [ומזה: שאם אין היתומים כאן לטעון שאין מקבלים נדרה, הי' הבי"ד מדירה וגובה כתובתה].

וזהו תוכן מחלוקת רב ושמואל: "אמר שמואל לא שנו אלא בבי"ד, אבל חוץ לבי"ד משביעין אותה" - אין הכוונה שמותר להשביעה חוץ לבי"ד, כ"א שמכריחים היתומים לקבל שבועתה חוץ לבי"ד, אם אין רוצים לקבל הנדר, כי בזמנו כבר קילי נדרי ונתקבל טענתם שלא לקבל נדרה.

אבל "רב אמר אפי' חוץ לבי"ד נמי אין משביעין אותה" - אין הכוונה שאסור להשביעה חוץ לבי"ד, (כי כנ"ל גם לרב הי' מותר כל הזמן), כ"א שאין להכריח היתומים לקבל שבועה חוץ לבי"ד, ובמילא אין להכריחם לפרוע הכתובה. והטעם ע"ז: היות ולרב הבי"ד לא קיבלו נאמנות הנדר, הרי שנתבטל החיוב שעל היתומים שהוטל עליהם ע"י תקנת ר"ג, ונשאר כפי שהי' לפני תקנת ר"ג כ"שנמנעו למהשביעה", וכמו שהי' אז שהי' מותר להשביעה חוץ לבי"ד, אם היתומים רצו, אבל לא הי' בכחנו להכריחם, כמו"כ הוא עכשיו דקילי נדרי, והבי"ד אין מקבלים נאמנות הנדר.

וזהו כוונת הגמ' ד"רב לטעמי' וכו': לא כמו שנראה בפשטות שרב לטעמי' קאי ע"ז שלא מגבי כתובה לארמלתא", שמזה ראי' שלא השביעה חוץ לבי"ד, ומה שמקשה בגמ' אח"כ "וליאדרה" וליגביי' ומתרץ "בשני דרב קילי נדריי", ה"ז קושיא ותירוץ צדדיים, כ"א כל ה"לטעמי'" הוא "רב לא מגבי כתובה לארמלתא" משמעו שכן עשה גם בלי שום טענה מהיתומים, אף שיש להקשות "וליאדרה וליגביי'", שיש להדירה, ומ"מ לא עשה

כן, ומוכרח הטעם לפי ש"בשני דרב קילי נדרי", היינו שכ"ה בעצם שהבי"ד לא קיבלו נאמנות נדר, וא"כ מובן למה ס"ל ש"אפי' חוץ לבי"ד אין משביעין אותה" – היינו שאין מכריחין היתומים לקבל שבועה זו, כי לטעמי' נתבטלה תקנת ר"ג, וחזר המצב לכפי שהי' קודם תקנתו.

וזהו כוונת רש"י שפי' (בד"ה קילי) וז"ל: "קלים היו נדרים בעיניהם לעבור עליהם, הלכך לא סמכין אנדרה לאגבויי". עכ"ל. ז.א. שחידושו של רב הוא שאכן לא סמכין אנדרה, ולא שמקבלים טענת היתומים שהם לא סומכים על נדרה.

עפ"ז מובן ג"כ שלשיטת שמואל טוב יותר להשביעה חוץ לבי"ד מלהדירה. כי סו"ס יש חסרון בהנדר מטעם שקילי נדרי, ובשבועה אין חסרון זה, (אף שבאם אין היתומים טוענים כלום יש להדירה). ובפשטות באם היתומים היו מוסרים הדבר להבי"ד לבחור א' מב' הדרכים (כי כנ"ל מורחים לקבל א' מב' הדרכים), היו בוחרים בשבועה.

וזהו מקור הרמב"ם - הפוסק כשמואל - שבעצם משביעין אותה חוץ לבי"ד, ורק "אם רצו היתומים להדירה, נודרת להם כל מה שירצו וכו' ואח"כ נוטלת כתובתה".

ומה ש"אל ר"י לרב ירמי' ביראה אדרה בבי"ד ואשבעה חוץ לבי"ד", שהדגיש תחלה אפשריות הנדר ורק אח"כ אפשריות שבועה חוץ לבי"ד - כי הוא רצה להודיע שיטת שמואל, והרי נת"ל שכל סיבת שיטת שמואל שמוכרחים לקבל א' מב' דרכים אלו הוא לפי שעדיין נשארה תקנת ר"ג להדירה. לכן אמר תחלה שעדיין יש להדירה, ובמילא יש להכריח להאפשרית הב' (באם אינם רוצים הא'), שתשבע חוץ לבי"ד.

אבל הרמב"ם שפוסק הלכה למעשה, הרי למעשה בפועל טוב יותר להשביעה חוץ לבי"ד מלהדירה כנ"ל.

והנה עפנה"ל יש לבאר מ"ש הר"ן בסוגייתנו על הא דאמר שמואל "אבל חוץ לבי"ד משביעין אותה", וז"ל: תקנה תיקנו כאן להקל בכך כדרך שתיקנו שתהא גובה בנדר, ותקנתן של יתומים היא, אם רצו מדירין אותה, ואם רצו משביעין אותה

שלא בבי"ד, וכדאמרי' בסמוך אדרה בבי"ד ואשבעה חוץ לבי"ד, כלומר אדרה או אשבעה, עכ"ל.

ולכאור' איך מתאימים ב' הענינים שכותב א) "תקנה תיקנו כאן להקל בכך כדרך שתיקנו שתהא גובה בנדר", משמע שזה תקנה לטובת האלמנה, כמו התקנה "שתהא גובה בנדר", שהיא לטובת האלמנה שלא תהי' מפסדת כתובתה. ב) "ותקנתן של יתומים היא, אם רצו מדירין אותה ואם רצו משביעין אותה שלא בבי"ד" - משמע שזה תקנה לטובת היתומים, שיהי' להם ברירה לבחור מה שרוצים.

ועפנה"ל הפי' הוא: באופן כללי ה"ז תקנה לטובת האלמנה, כי היות ומקבלים טענת היתומים שאין מאמינים נדרה, א"כ תהי' מפסדת כתובתה, לכן אמרו לטובתה, שעכ"פ מכריחים אותם לקבל שבועתה חוץ לבי"ד. אבל לאידך היות ומצד הבי"ד עדיין נשאר התקנה שהאלמנה יכולה לגבות ע"י נדר, (כי כנ"ל הבי"ד מאמין לה), הרי יש בענין שבועה שלא בבי"ד כעין טובה להיתומים שעכשיו יש להם ב' ברירות, כי באם לא היתה ברירה זו, היינו מכריחים אותם לקבל נדרה, כי סוכ"ס לא נתבטלה תקנת ר"ג.

ועל פי זה מתורצות כל הקושיות (ועל הסדר):

א) מחלוקת רב ושמואל באם אפשר להדירה, אינה מחלוקת במציאות, כי לשניהם קילי נדרי, כ"א מחלוקת בדין, האם זה מספיק שהבי"ד לא יקבלו נאמנותה או שרק רשות להיתומים שלא לקבל.

ב) "רב לטעמי וכו'" - הסיבה והטעם למה ס"ל לרב ש"אפי' חוץ לבי"ד נמי אין משביעין אותה", הוא לפי "דרב לא מגבי כתובה לארמלתא" אף שאפ"ל ע"י נדר, וכנ"ל.

ג) לשמואל - לא הובא במשנה האפשריות להשביעה חוץ לבי"ד, כי אי"ז חלק מתקנת ר"ג, ואא"פ הי' להכריחם בזה, (גם לאחר תקנת ר"ג), אף שאם היו מוכנים לקבל לא הי' מניעה מצד הבי"ד.

ד) מקור הרמב"ם שלכתחלה טוב להשביעה חוץ לבי"ד ורק אם רצו היתומים להדירה יכולים לעשות כן - הוא מזה שגם לשמואל קילי נדרי, וכן"ל.

ה) בדברי ר"י לר"י ביראה "אדרה בבי"ד" פרש"י "כל מה שירצו יתומים" להדגיש שכל הדין לקבל נדרה ה"ז תלוי ברצון היתומים, וכן"ל שלשמואל ג"כ קילי נדרי, אלא שאם אין היתומים טוענים נגדו, מקבלים נאמנות נדרה (ודלא כרב שס"ל שאין הבי"ד סומכים על נדרה), ולכן כשרצה להודיע שיטת שמואל פרש"י שכאן מודגש שהנדר הוא "כל מה שירצו יתומים".

והנה אף שכהנ"ל אינו מבואר בהמפרשים, מ"מ לאחר העיון אפשר להעמיס את הנ"ל בדברי כמה מהראשונים, אף שבמושכל ראשון אין נראה שכוונתם להנ"ל, וד"ל.



אם אשה כשרה לדון

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בגיטין דף ה' ע"ב "אלא הכא בהא קמפליגי דמר סבר כיון דאשה כשירה להביא את הגט זימנין דמייתא ליה איתתא וסמכי עליה, ואידך אשה מידע ידעי ולא סמכי עליה".

והנה בבב"ק דף ט"ו ע"א דורש על הפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" השווה הכתוב איש לאשה לכל בנין שבתורה ותוס' שם הקשה על זה שלכאורה לפניהם איירי רק בכשרים לדון ואשה פסול לדון דתנן (בפ' בא סימן נדה דף מט ע"ב) כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד ותירוק די"ל דההיא דפרק בא סימן באיש איירי כלומר כל איש הכשר לדון כשר להעיד וכו' עיי"ש.

והקשה הרש"ש ע"ז וז"ל "ור"ל דלעולם אשה כשרה לדון, ונפלאתי דבגיטין דף ה' ע"ב אמרי זימנין דמייתא ליה איתתא וסמכיה עליה ר"ל דתצטרף להשנים להיותם ב"ד ע"ש הרי להדיא דפסולה לדון שוב מצאתי בחידושי הרשב"א דהיה לפניו

הגירס' שם כיון דאשה כשרה להביא את גיטה זמנין וכו' וכן ברי"ף שם הגי' דלמא מייטא היא גטה וע"ש בר"ן וזהו כוונת התוס' שם במש"כ הג' ר"ת כו' ור"ל אפוקי מגי' הנ"ל ומעתיק לפי גיר' הלזו אין משום קושיא" עכ"ל.

ולכאורה יש ליישב הקושיא גם לפי גירס' התוס' (וכן לפי הרי"ף והרשב"א כיון שאע"פ שלא גרסינן כתוס' אבל עי' בר"ן על הרי"ף שיש לפרש כתוס' ע"ש) דהכא (בגיטין) איירי אם האשה יכול להצטרף להיות ב"ד והתם (בב"ק) איירי אם אשה כשרה לדון לפני עצמה.

והנה בשיעורי ר"ש סי' ע"ג ראיתי שתירץ תירוצ' זה והקשה עליו (שתי קושיות א) דבתוס' מיייתי ראי' מדבורה (אע"פ שלפועל כתב התוס' דאין להביא ראי' משם דלמא קיבלו עליהם משום השכינה) וא"כ קשה למ"ד בריש סנהדרין דמה"ת לעולם בעינן ג' ולדידיה ע"כ בדבורה דנה אם עוד ב' הרי חזינן דאשה כשירה גם להצטרף לבי"ד.

ב) דהא תוס' דנו שם אקרא ד"אשר תשים לפניהם" והרי האי קרא קאי אאלוקים דכתיבי בהאי פרשה והיינו ב"ד (דהיינו ג') וא"כ מוכח דהתוס' נסתפקו להכשיר אשה להצטרף לב"ד.

ולכאורה על קושיא הא' י"ל בפשטות שהרי ע' לקמן בגיטין דף פ"ח ע"ב בתוס' ד"ה ולא לפני הדיוטות וכו' שמביא שתי תירוצים אמאי אין להביא ראי' מדבורה שאשה כשרה לדון א) "דשמא לא היתה דנה אלא היתה מלמדת להם הדינים ב) א"נ שמא קיבלו אותה עליהם משום שכינה. וא"כ י"ל בפשטות שהמ"ד דסבר לעולם ג' אזל כתירוצ' הא' (או י"ל כתירוצ' בנדה שם שהיתה דנה ע"פ הדיבור).

וקושיא הב' לכאורה נמי לא קשה שע' שם בתוס' שהקשה וז"ל "א"ת בגיטין דרשינן לפנייהם למעוטיה הדיוטות והכא דרשינן לרבות אשה וי"ל דהתם ממעט משום דלפניהם קאי אאלוקים דכתיב בקרא" ר"ל וע' במהר"ם שם שכתב דיש לדקדק מה תירצו התוס' בזה מ"מ יש להקשות ואימא כולה קרא דלפניהם למומחים הוא דאתא ומנ"ל לרבוויי אשה וי"ל דא"כ ה"ל לקראי למכתבי גבי אלקים ש"מ תרתי וכו' עכ"ל וא"כ

שפיר י"ל דהכא איירי שלפניהם אינו בשייכות לאלקים ואיירי ברק אחד.

והנה המהרש"א הקשה על התוס' בגיטין דף פ"ח ע"ב שמביא שם עוד תירוץ לקושית התוס' וז"ל "ואומר ר"י דקרא משמע ליה דאיירי בכל ענין בין בדינין בין בנדונין" עכ"ל, והקשה שאמאי לא הביא תוס' תירוץ זה בב"ק וע"ש מה שתירצו.

וי"ל דאין הקושיא של תוס' התם דומה לקושיא דהכא, דהנה כל המטרה של הגמרא בב"ק הוא להשוות אשה לאיש וא"כ אין לתרץ דיש חילוק בין דיינים לנידונים (עי' בלקו"ש ח"ג פ' משפטים ע' 901 וזלה"ק "ווארום דער פסוק רעדט דאך וועגן בעלי דינים (כאטש "לפניהם" מיינט לפני הדיינים, זיינן דאך אבער די משפטים פארבונדן מיט בעלי דינים) "עכלה"ק, משמע מזה שזה שאמרינן שאיירי בנידונים הוא גם בשיטות שאיירי בלפניהם ולא רק בשעת שהם שתי דברים נפרדים) משא"כ הכא המטרה בגמרא (והתוס') היא דלפניהם איירי בכשרים (ולא לפני הדיוטות) וא"כ שפיר מתרץ דיש לחלק באשה איירי בנידונים כיון דרצה לומר דלפניהם איירי רק בכשרים וק"ל.



חסידות

**גילוי מקור מהאריז"ל שבאגדה רוב סודות התורה
גנוזין בה**

**הרב נחום גרינוואלד
ניו דשערסי**

באגרת הקודש סכ"ג "ללמוד בעשרה פנימיות התורה שהיא אגדה שבס' ע[ין י]עקב[שרוב סודות התורה גנוזין בה ומכפרת עוונותיו של אדם כמבואר בכהאריז"ל". והנה בספרו "ליקוט פירושים" מביא העורך הרא"ח שי', שבדפוס ראשון לא מופיעה

המלים "כמבואר בכהאריז"ל", אך כך הוא בכתב יד א'. ובהל' ת"ת פ"ב ה"ב מביא רבינו התוכן האמור אך בלי ציון שזה מהאריז"ל (ופשוט שבהל' ת"ת אין דרך של רבינו לציין מקורות בפנים ברציפות לשונו, רק כהוספה צדדית). והנה כבר ציינו בהל' ת"ת הוצאת קה"ת, לכמה מקורות ששם מובא התוכן האמור, כמו באור צדיקים ובסידור ר' שבתי ובשל"ה, אך בלי שכתוב בהם שמקורו מהאריז"ל. (וראה בהערות וביאורים גליון תשמ"ח ע' 44 להרב י' אביבי, שמצא לכמה דברים (שטרם נמצא להם מקורם, עד אז) המובאים באגה"ק בשם האריז"ל - את מקורם בכתבי האריז"ל, אולם לא הצליח למצוא דבר זה). ות"ל מצאתי הדבר במקדש מלך בשם האריז"ל.

כך הוא לשונו בפר' משפטים (מהדור' מכון יששכר, ירו' תשנ"ו ע' קט"ו) לזוהר דף צ"ט: "הגדה. ז[ה] ל[שון] האר"י זלה"ה, טוב ללמוד אגדה בכל לילה שרוב רזי תורה רמוזים באגדה". ובזכרוני שאף בספר יושר לבב להבעל משנת חסידים מביא ענין זה אך לא זכור לי אם מביאו במפורש משמו של האריז"ל. ואין הספר תחת ידי כעת לבדוק הדבר. ובכן הרי מעכשיו כל הדברים המובאים בתניא ובאגה"ק בשם האריז"ל חשופים וגלויים, אחד מהם לא נעדר.



מקורות לחסידות [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס

בהמשך למאמרו הנפלא של הר' נחום גרינוואלד שי' (בהעו"ב גליון י"ט [תשע"ז]) אודות התכונות וכו' של משרע"ה, עיישב, כדאי להעיר מ"רשימות" חוברת קע"ט אודות הויכוח בין הצדיק ר' מרדכי מטשרנובל ורב מרדכי האראדאקער:

"ר"מ טש' אמר שיש נשמות שא"צ איבערמאכען זיך. ר"מ האר' אמר שאינו כן. כי גם האבות הי' ע"י עבודה. וכן משה [ההדגשה שלי]. אפילו אלקות ואס אין עולם צריך ג"כ וכו'."

(ולהעיר, אשר לכאורה תוכן הויכוח מתאים למה שמבואר ע"ד ההפרש בין חב"ד וחג"ת, אשר כמו שאצלם הוא יחי' (חית פתוחה) וכו' בנוגע לחסידיהם, כמו"כ לכאורה בנוגע לעבודת עצמם שמספיק "אמונה" - גילויים מלמעלה, ול"ד שמוכרח עבודה מצ"ע. ולהעיר ג"כ מהסיפור אודות רביה"ז ור"מ טש' בנוגע "יוקח נא מעט מים" וכו', וביאור הנפלא של רבינו בזה. ועייג"כ ב"המשך תרס"ו ע' תצ"א, וע' תק"ב, עייש"ה.)

כמו"כ כדאי להעיר בנוגע לכללות מאמרו, אשר לכאורה בעצם ישנם ב' ענינים בנוגע למשרע"ה: (א) טבעו מלידה; (ב) אופן עבודתו גם כשנתבגר.

אשר עפי"ז מובן מש"כ "וזהו אמרם ז"ל שאמרו על משה רבינו הבקיאם בחכמת הפרצוף שצורתו הוא צורת גנב כי כך הי' דרך עבודתו". [ההדגשה שלי]

דלכאורה הפירוש בזה הוא אשר אף שבטח כבר "תיקן [והפך] הכל לטוב" ואיך הי' ה"שרטוטין שלו מרמזים על בחי' הרע שלו שנולד בזה", דבטח הי' שרטוטיו עכשיו באופן שונה משנולד, שהרי "מהות האדם ומעשהו הן טוב הן ביש ניכר בשרטוטין שלו שעל פניו ורגליו". (ולהעיר מהסיפור בלקו"ד אודות השינוי שנעשה בהפנים של וכו' ע"י "זיעה של מצוה" וכו'), מ"מ כאן מדבר לא על טבעו מלידה אלא על "דרך עבודתו" - "באופן של וכו'".

(ואשר עפ"ז יומתק ג"כ (עכ"פ במקצת) חילוקי התכונות שבו מתארים אותו, כי יכול להיות שינוי בתכונותיו מעת הלידה לאופן עבודתו הק' לאחריו, ובעבודתו גופא חילוקים מזמן לזמן, וכו').

ואפשר הכוונה בתואר זה, שהוא ע"ד עבודתו של יעקב בליקחתו הברכות, "במרמה", וכו', וכן ע"ד שמספרים שהה"מ קרא לר' זוסיא "גנב", וכששאלו אותו על כך, השיב, "ומי יכול להיות יותר גנב ממנו, אשר וואו נאר ער זעט א מדריגה, גנב'עט ער דאס צו צו זיך".

וע"ד הצחות: להעיר ג"כ מלשון רז"ל "מה בין גנב לגזולן וכו", שעבודתו בסתר וכו', שמתאים עם מדריגת מש"ר - "יסו"א הסתום וגנוז תוך יסוד אמא".

ולהעיר ג"כ מנדרים מט,ב: "פניך דומין ... הא והא ... אלא כ"ד וכו' - הפיכת כ"ד בתי דינים וכו' לקדושה, "כדכד" - מדריגתו של משה, מ"כסא" ל"כסא" וכו' (עי' לקו"ש ו' ע' 253).



בחירה במלאכים [גליון]

הת' צבי הירש נאוואק

שליח בישיבת ליובאוויטש מנשסתר

בגליון יט (ג' תמוז) כתב הת' ל.י.ח. ש"בדרך אפשר י"ל שכ"ק אדמו"ר כן עמד על זה". [לתווך הסתירה בין מה שמבואר בתניא פ' לט שמלאכים לאו בעלי בחירה, עם מה דאיתא בחגיגה טו, א שהילקוה שיתין פולסי נהורא, שלכאורה זהו ענין העונש ואיך שייך להיות עונש אצל מלאך שאינו בעל בחירה].

והביא הת' הנ"ל ראיות מסימנים שנכתבו במ"מ ללקו"ת ע"י רבינו. ולא הי' צורך לכל זה כיון ששאלת הנ"ל מפורסמת היא. ואכן כ"ק אדמו"ר עמד על זה, בד"ה כבוד מלכותך תשי"ב שמביא מאמר אדה"ז (הנחות עמ' קפו) דמלאכים הם בעלי בחירה, ומביא ראי' ע"ז ממחז"ל שהילקוהו שיתין פולסי נהורא, וזלה"ק: "עס איז א געוואלדיקע נייעס ווארום אין תניא שטייט אז זיי זייענען ניט קיין בעלי בחירה" אך במאמר הזה הוא מבאר שהם בעלי בחירה ומביא ראי' ע"ז מזה דאפקוהו למט"ט וכו'. (ספר המאמרים תשי"ב עמ' 109).

נראה ששאלה זו היא לא שאלה חדשה אלא שהרבי בעצמו שאל את זה (ועיין בקובץ זה גליון תרנ"ה עמ' 10).

ואולי יש להוסיף שעוד י"ל ע"פ מש"כ באג"ק רבינו חלק טז עמ' צב וז"ל: "וענין שכר ועונש באוה"ע יש לבאר בשנים: (א) שכר ועונש בנדון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש

דישראל, אבל אמיתתם הוא באופן דסיבה ומסובב, וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים. . . עכלה"ק.

ועד"ז י"ל במלאכים, שאע"פ שאין להם אמיתת ענין הבחירה י"ל שעל דרך הבחירה ששייכת לאוה"ע, יש למלאכים עונשים אלא שזה לא באופן דעונשים אלא באופן דסיבה ומסובב, ועפ"ז א"ש ממחז"ל הנ"ל.



בענין הנ"ל

הת' דב קוק

תות"ל - כפר חב"ד

בהערות וביאורים שיצא לאור לקראת ג' תמוז - ש"פ קרח (גליון י"ט תשע"ז) העיר התמים ל.י.ח. על הכתוב בתניא פל"ט שמלאכים אינם בעלי בחירה והביא שהעירו ע"ז ממה דאיתא בחגיגה טו, א ש"הלקוהו שיתין פולסי דנורא".

ורצה לתרץ בדרך אפשר מהמפתחות ולקו"ת עי"ש.

והנה מצאתי בספר המאמרים תרכ"ט מאמר ד"ה מי כמוכה באלים ה' בסיום המאמר כותב וז"ל "אבל המלאכים אינם בעלי בחירה בכלל רק כגרזן ביד החוצב (ומה שאמרז"ל אסקוהו למט"ט וכן ארז"ל בב"מ קפ"ה על אליהו ואתיוהו שיתין פולסין דנורא, והיינו מפני כי שינה וגילה בעוה"ז מהרזין עילאין, י"ל שהמלאכים אלו היו תחלה נשמות, שמט"ט הוא חנוך, וא"כ י"ל שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שאר המלאכים הם לבתי בחירה ורק כגרזן ביד החוצב בו) ע"כ.

וא"כ לא קשה כלל על מה שכתוב בתניא שהמלאכים אינם בעלי בחירה מהסיפור עם מיטטרון.



רמב"ם

הערות קצרות ברמב"ם

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

1. משמעות המונחים עיר, מדינה וכרך

מדינה: ה' שקלים פ"א ה"ט (ופ"ד ה"א): "בכל מדינה ומדינה", והעיר בערוך השלחן העתיד ה' שקלים (סי' פ"ג ס"ח): "קורא לעיר מדינה". ובאמת שכ"ה בכל הרמב"ם, ראה לח"מ ה' סנהדרין פ"א ה"א: "כינה לעיר בשם מדינה". וראה ה' עירובין פ"א ה"א ופ"ה הי"ט ועוד.

וכן ביאר הר"י קאפח בה' תלמוד תורה רפ"ב: והסבה שרבינו והרי"ף משתמשין ב"מדינה" ל"עיר" כי בערבית "העיר" נקראת "מדינה". וראה עד"ז בס' 'חכמי צרפת הראשונים' ע' 148 הערה 93.

עיר וכרך: ה' אישות (פ"ח ה"א): "בן עיר ונמצא בן כרך, בן כרך ונמצא בן עיר", וביארו הרמב"ם בפיה"מ למס' כתובות (פ"ג מ"י): "עיר הכפרים שסביב הכרך. וכרך עיר גדולה המיושבת".

ארץ: ה' אישות (פי"ג הט"ז) "כל הישוב ארצות הוא, כגון ארץ כנען וארץ מצרים... וכל ארץ וארץ מדינות וכפרים", וראה שם הי"ז, הרי הרמב"ם קורא ל"מדינה" "ארץ".

ולפי כ"ז, הרי:

"עיר גדולה" בלשוננו הרי הרמב"ם קורא לו "כרך",

"עיר" בלשוננו הרי הרמב"ם קורא לו "מדינה",

"כפר" בלשוננו הרי הרמב"ם קורא לו "עיר"¹.

"מדינה" בלשוננו הרי הרמב"ם קורא לו "ארץ".

וראה ה' עבודה זרה (פ"א ה"ג [יג]) "והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען".

ולמעיר מה' מגילה (פ"א ה"ד): "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון... מדינה זו היא הנקראת כך. וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה... מדינה זו היא הנקראת עיר". ואולי זה הגדרה מיוחדת להלכות קריאת המגילה.

וע"פ הנ"ל יתפרש ה' מלוה ולוה (פ"ט ה"ד): "אין פוסקין על שער של עיירות [=הכפרים]... אלא על שער שבמדינה [=שבעיר]".

ויבואר גם ההלכה בה' מעשר פי"ג הי"ב: "רבו בעיר [=בכפר] אבל לא במדינה [=בעיר], או שרבו במדינה [=בעיר] ולא רבו בעיר [=בכפר]... זה שרבו בו מותר...".

ובמקורות וציונים (במהדורת פרנקל) מביא שני פירושים משם החס"ד. פירוש הא' ע"פ ה' אישות פי"ג הי"ז שמדינה היינו כרכים [=עיר]. ופירוש ב' שמדינה היינו "כפרים שסביבות העיר". ולכאורה פירוש הב' תמוה ע"פ כל הנ"ל.

כמו כן תמוה הפירוש המבואר כאן ב'דרך אמונה' סקפ"ו: "רבו בעיר אבל לא במדינה. דהיינו שבעיר זו רבו פירות חו"ל אבל לא בכל המדינה, וכן להיפך שבכל המדינה רבו אבל בעיר זו יש רוב פירות מא"י..."², נראה שפירוש "מדינה" שברמב"ם ע"ד שמשמש בו היום, וזה אינו, כנ"ל מדברי הרמב"ם.

2. החפצא ואחר כך הגברא

נדמה לי שהסדר הכללי בה נוהג הרמב"ם בחיבורו משנה תורה הוא, שבתחילת כל הלכה הוא מגדיר בקצרה מהו המצוה²

(1) ראה גם הקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה' (סעיף כח אצל קאפח): "מתקבצים יחידים... בכל עיר ועיר ובכל מדינה", ועד"ז שם (סעיף לא שם): "וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה".

ובהמשך לזה הוא מפרט את פרטי המצוה - "החפצא" - מה הוא, ורק אח"כ הוא מפרט את פרטי חיובי ה"גברא".

לדוגמא ניקח את הלכות שופר, סוכה ולולב. בפרק א הוא מפרט את הלכות השופר ובפרק ב' הוא מבאר מי חייבים בתקיעת שופר וכו'.³ וכן בה' סוכה הוא מפרט בפרק ד' את דיני הסוכה, ובפרק ו' את החייבים בישיבת הסוכה. ובה' לולב בתחילת פרק ז' מבוארים מה הם ארבע המינים שבלולב, ובהגדרת הרמב"ם בהלכה ה' "מצות לולב", ובהלכה ו' הוא מתחיל לדון בדיני נטילתה.⁴

ועפ"ז ניתן לבאר כמה דברים ברמב"ם, ראה בהערות בשוה"ג ואכמ"ל.

3. "הכל חייבין" – חיוב כללי ציבורי

מסגנון הרמב"ם כשהוא כותב את החייבים והפטורים מהמצוה יש ללמוד על הגדרת המצוה, האם קיומה אישי-פרטי, או שיש בה גם ענין ציבורי.

יש והרמב"ם מדגיש במצות מסוימות ש"הכל חייבין..."⁵, ומובנו פשוט: להורות שכולם ממש חייבין, בלי שום יוצא מן הכלל.

(2) ראה לחם משנה ה' תפלה פ"א ה"א והנסמן בספר המפתח (פרנקל) ה' יבום וחליצה פ"א ה"א משו"ת הרדב"ז.

(3) ויל"ע בפ"א ה"ח בהתקוע לתוך הבור, שהוא מדבר על אופן התקיעה ולא על ה'חפצא' של השופר, ולכאורה מקומה בפרק ב'. ואולי י"ל שכאן זה חלק מהגדרת "קול השופר" שהוא חלק מ"חפצת" השופר, בהמשך למבואר בהלכה ו' בצפהו מבחין ונשתנה קולו.

(4) ומעניין שבעוד שהגדרת הארבע המינים ושלילת שאר כל המינים הוא חלק מהחפצא, ראה הלכה ה', הרי השאלה "כמה נוטל מהן? לולב אחד ואתרוג אחד ושני בדי ערבה ושלשה בדי הדס" הוא פרט בדיני הנטילה, ומבואר בהלכה ז'. ועד"ז "שיעור אורך כל מין מהם" המבואר רק בהלכה ח'. ועדיין צ"ע בנוגע לכל פסולי הארבע מינים המבואר בפרק ח', ולכאורה מקומו בתחילת פרק ז' בהמשך לתיאור החפצא ולא אחרי פרטי הלכות הנטילה. שוב עיינתי בגמרא סוכה כט, ב ותוד"ה בעינן שם, ואולי י"ל שבאם סיבת פסולי הד' מינים הוא משום הדור מצוה או משום לקיחה תמה, הרי זה אינו פרט בחפצת המצוה, אלא פרט במצות הנטילה.

(5) דוגמאות לזה (ע"פ חיפוש בתקליטור בר-אילן בר אילן): הלכות מזווה פ"ה ה"י, ברכות פ"ה ה"ו-ז, חמץ ומצה פ"ו ה"י, מגילה פ"א ה"א, בכורות פ"א ה"ז, פ"ו ה"ג,

במצות שלא כולם חייבים בו אין הרמב"ם מפרט אלא מי הם הפטורים, ומובן מאליו שאלו שלא נכללו בין הפטורים חייבים בו. כמו בה' סוכה (פ"ו ה"א): "נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה", בלי לכתוב "הכל חייבין..." וכן בה' תלמוד תורה בהתחלתה (פ"א ה"א): "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה", גם כאן אינו כותב "הכל חייבין..." למרות שכולם חייבין בה (ראה שם ה"ח).

אבל ישנם כמה מצות שבהם הרמב"ם מדגיש ש"הכל חייבין...", למרות שאח"כ הוא הולך ומפרט הפטורים ממנו. להדגיש ש"הכל חייבין..." גם חיוב ציבורי קולקטיבי.

דוגמאות למצות ציבוריות⁶:

בה' שקלים (פ"א ה"ז): "הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים לויים⁷ וישראלים... אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים", כאן הוא מדגיש גם את החיוב הציבורי שהכל חייבין בה⁸. והביאור פשוט שהרי השקלים באים בשביל "קרבנות הציבור" ושאר עניני הציבור כפי שביאר בפרק ד.

וכן בה' שופר (פ"ב ה"א): "הכל חייבין לשמוע קול שופר כהנים לויים וישראלים... אבל נשים ועבדים וקטנים פטורין", גם כאן הוא מדגיש את החיוב הכולל. וכן שם (פ"ג ה"ז): "הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות..." שמודגש ענין הציבורי שבמצוה⁹. גם בזה י"ל הביאור שבדבר, שאכן במצות

אבל פ"ג ה"י, פ"ט ה"א, פ"יג ה"ה. בשו"ע מופיע לשון זה 3 פעמים: אור"ח סי' תקנ ס"א, סי' תרפט ס"א, יר"ד סי' רצא ס"ג.

(6) ב' דוגמאות אלו הובאו משם הגריד"ס ז"ל ב"קובץ חידושי תורה - בית חב"ד באר שבע" חוברת ג', תשמ"ו, ע' 40 והערה 7 שם, וכאן הם באים בתוספת ביאור.

(7) ברמב"ם מהדורת פרנקל נדפס "לויים" עם שני יודי"ן, אבל בה' שופר דלקמן נאמר "לויים". ובמהדורת קאפח נדפס בשתי המקומות: "לויים".

(8) למרות שודאי שקיומה לפועל הוא ע"י כל יחיד, ראה שם ה"א: "מ"ע מן התורה ליתן כל איש מישראל...".

(9) אף שבפשטות מתכוון הרמב"ם למה שסיים שם הלכה יב: "וכל הדברים האלו בצבור, אבל היחיד בין ששמע על סדר ברכות בין שלא שמע על הסדר... [יצא] ואין בזה מנהג".

שופר יש בו גם ענין של ציבור-עם, כי להכתרת המלך¹⁰ צריך עם, "אין מלך בלא עם"¹¹, וע"כ פשוט שלמרות שאין זו מצוה המוטלת על הציבור, מ"מ יש בקיומה ענין של ציבור.

גם בה' בית הבחירה (פ"א הי"ב) כותב הרמב"ם: "והכל חייבין לבנות ולסעד... אנשים ונשים", כי מלכתחילה אין זו מצוה פרטית אלא מצוה שעל הציבור¹². כמו כל אחד משאר השלש מצות שנצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ, מינוי מלך, והכרתת זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה (ה' מלכים פ"א ה"א). גם הרס"ג מנה מצות אלו "בפרשיות", שהן מצות המסורות לציבור (ז, נא, סא)¹³.

יש להעיר מל' הרמב"ם בה' חגיגה (פ"ב ה"א): "נשים ועבדים פטורין מן הראיה, וכל האנשים חייבין בראיה חוץ מחרש..."¹⁴, אף שהלשון קצת שונה משאר המקומות בזה שהוא לא מתחיל עם החיוב הכללי, מ"מ הרי גם כאן הוא אומר "וכל האנשים חייבין".

4. נאמנות ההודעה ע"י אגרת

רמב"ם ה' עדות פי"ח ה"ז: "עדים זוממין צריכין הכרזה. והיאך היא ההכרזה שלהן? כותבין ושולחין לכל עיר ועיר..."¹⁵, ועד"ז בה' ממרים (פ"ז הי"ג): "בן סורר ומורה צריך הכרזה. וכיצד מכריזין עליו? כותבין לכל ישראל..."¹⁶. וראה שם ספ"ג.

והנה במשנה סנהדרין (פט, א) הגירסא "וכותבין ושולחין שלוחין בכל המקומות", אמנם במשנה שכתבה הרמב"ם בגוף כתב ידו (נדפס בפירוש המשניות הוצאת קאפח) סנהדרין פי"א מ"ד הגירסא "וכותבין ושולחין לכל המקומות" והשמיט "שלוחין" [ועד"ז הוא בתוספתא סנהדרין פי"א ג. וכן הועתק

(10) "...תמליכוני עליכם... ובמה בשופר" (ראש השנה טז, סע"א).

(11) שער היחוד והאמונה פרק ז.

(12) ראה שם הי"א "ומצוה... לחזק את הבנין... כפי כח הציבור".

(13) "אין מעמידין מלך בתחלה אלא ע"פ בית דין של שבעים ואחד וע"פ נביא" (מלכים שם פ"א ה"ג).

ב'מדרש הגדול' פ' שופטים יז, יג]. ולפי גירסא זה הפירוש הוא: כותבין ושולחין את המכתבים שכתבו¹⁴.

וכנראה שיטתו שגבי אלו שנהרגין בבית דין וצריכין הכרזה לא ה' צורך בשלוחים בשביל לפרסם, "שיהו שלוחים יוצאין ומודיעין לרבים"¹⁵, כי לא היו צריכין למהר בפרסום ומספיק בזה האגרות. ובפרט שכאן הרי צריך לפרסם "לכל ישראל" ולא רק למקומות הקרובים, וא"א לשלוח השלוחים לכל המקומות, גם להכי רחוקים.

ולהעיר מה' קידוש החדש (פ"ד הי"ז): "כשמעברין בית דין את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים¹⁶ ומודיעים אותן שעיברוה..."

ובה' סנהדרין פ"ב ה"ח: "...מבית דין הגדול היו שולחין בכל ארץ ישראל ובודקין...". ולהעיר שבגמ' סנהדרין פח, ב נאמר "משם כותבין ושולחין", והרמב"ם השמיט ה"כותבין".

ולהעיר מה' סנהדרין שם פ"ו ה"ו: "ואם הוצרך דבר לשאול מבי"ד הגדול שבירושלם כותבין ושולחין ושואלין ודנין להם...". ה' ע"ז פ"ד ה"ו: "בי"ד הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראיה ברורה שהודחה כל העיר..."

ומכל הנ"ל יש להעיר בנוגע למה שהעיר ב'מרגליות היס' עמ"ס סנהדרין (יא, ב ס"ד) האם סומכין על הודעה באגרת בלי אישורם של עדים.

5. "מכה רבה" אינו חינוך

רמב"ם ה' גניבה פ"א ה"י: "מכין את העבדים שגנבו או שהזיקו מכה רבה כדי שלא יהיו משולחין להזיק", מעניין דיוק הלשון כאן בהשוואה לתחילת ההלכה "ראוי לבי"ד להכות (ולא נאמר: מכה רבה) את הקטנים על הגנבה".

14) ולהעיר מה' סנהדרין פ"ד ה"ו "שולחין לו או כותבין לו", ושם בטוח שהכוונה ששולחין שלוחים.

15) ע"ד ה' קידוש החדש פ"ג ה"ח.

16) כי הקרובים ישמעו משלוחי ניסן שיוצאים (שם פ"ג ה"ט).

ואולי י"ל דההכאה אצל עבד וקטן הוא משני דינים שונים, אצל קטן מכים אותו מדין חינוך, וע"כ אסור להכות אותו "מכה רבה" כי מכה רבה יכול להביא להיפוכו (להעיר ממכה בנו הגדול - מועד קטן יז, א, מובא בהשגות הראב"ד ה' ת"ת פ"ו הי"ד), אבל אצל עבד העיקר הפחד ולא החינוך ועל כן מותר גם מכה רבה.



הלכה ומנהג

הערות לספר "תיקון מקוואות"

הרב יוסף קרסיק

רב אזורי - בת עמק, אה"ק

ראיתי את הספר "תיקונו מקוואות" המבאר בטוב טעם את מעלת מקווה שתיקן כ"ק אדמו"ר הרש"ב, והנני מעיר מספר הערות לענ"ד.

1) הוספת "בור זריעה" במקווה שיש בו "אוצר תחתון" (ע' פד ואילך):

תקנת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (אג"ק חי"ז ו' תסב) שהקב התחתון יהיה מול מקום כניסת המים שאובים למקווה (שהיא כדי למנוע מצב של ג' לוגין כו'), לכאורה אינה יעילה ברוב המקוואות, כיון שיש מרחק גובה של יותר ממטר וחצי, בין מקום כניסת המים שאובים לנקב, ומטבע המים להתפשט לרוחב בעת נפילתם, וממילא חלקם, ואולי רובם, יפלו על רצפת המקווה ולא על הנקב.

א"כ גם כאן יש מעלה בהוספת בור זריעה שמהלוג הראשון המים אינם בגדר שאובים אלא מים כשרים.

זאת ועוד:

הלא במקווה מחפשים להוסיף כל מיני חומרות, כמ"ש רבנו (אג"ק ח"ג ע' רעג) - במענה לרב שטען מה עניין להוסיף כל מיני גיבובי חומרות - "ידוע שבמקווה משתדלים לצאת ידי כמה וכמה דעות", ועאכו"כ בעניין שהרבה מאחב"י החרדים מדייקים ומקפידים בו, בור זריעה והשקה.

וא"כ מדוע שגם כאשר הנקב היינו מול מקום כניסת המים שאובים שלא נקיים את דעת רבנו: "שהיו שני בורות של מי גשמים אחד להשקה והשני לזריעה" (אג"ק ח"י ג' קמ), בנוסף לאוצר התחתון.

שמעתי שי"א שיש איזה גריעותא בדבר, כשעושים בנוסף לאוצר התחתון גם זריעה והשקה, ולא ידוע לי מהו?

אגב במ"ש בהערה פז שלאחר בור הזריעה יוסיפו המשכה, לכאור' זה נראה קצת מוזר שיש הוספת מעלה של "המשכה" לאחר הזריעה (ואדרבה אולי ימצאו בדבר איזה שהוא פגם). והתייעצתי בנדון עם כמה מרבני אנ"ש (הגרמ"ש"א ועוד), וגם הם סברו כך.

(2) צורת בור המקווה

אצל רוב העולם הבור הוא בצורת "ח" [וכן בונה המרכז לטהמ"ש באה"ק], ואצל אנ"ש הרבה מהמקוואות הנם בצורת "ו" (פס ישר).

בכלל הדבר תלוי בצורת הטבילה:

דטבילה כדג (שהיא צורת טבילה קשה לביצוע) - נוחה יותר לביצוע כאשר המקווה בצורת ו, שכן אז מקום המים הכי עמוקים, שעליו עומדים בעת הטבילה, הינו בקו ישר מול המדרגות, וממילא אפשר לטבול לכיוון המדרגות ולהיאחז בהם עם הידיים בעת מתיחת הגוף והטבילה בשכיבה, ואינה מרתת בעת הטבילה (ראה גם ברשימת תיקון המקווה של אדה"ז);

אבל בטבילה בעמידה אין כל צורך בכך, כיוון שהיא יותר נוחה ופחות מרתת כו', ואין צורך לאחוז במשהו בעת הטבילה (וגם א"א להיאחז ברצפה בידיה, שהלא אינה מגעת לשם). לכן בונים את הבור בצורת "ח", כאשר המקום שבו המים הם הכי

עמוקים הוא ברגל השמאלית של ה-ח" (ולא ממול המדרגות), ושם טובלים ללא כל בעיה.

ויש במקווה זה יתרון לא רק מבחינה הנדסית (שהוא קל יותר ונוח יותר לצורת הבניין, ובפרט במקוואות קטנות), אלא גם למנוע חשש של ה"קטפרס" לדעת ה"דברי חיים" (יו"ד ח"ב סצ"ז) שהמדרגיגות הם קטפרס וינם חיבור ואסור לטבול עלה מדרגיגות, אלא יש לטבול על מקום שיש עליו ארבעים סאה. ובנדו"ד המקום הנוח הוא על הרגל השמאלית של ה-ח". וכן ייעץ למרכז הארצי לטהמ"ש הרה"ג הרב שלמה זלמן אוירבך זלה"ה (שמעתי מהרב לוי שי').

ממכתב רבנו הידוע (אג"ק ח"ג ע' רכז) נראה שדעתו שהטבילה בעמידה ולא כדג, וא"כ גם צורת הבור עדיף שתהיה כ-ח". [אגב בספרו של הרב פרקש "טהרה כהלכה" ע' תקסב מציע מעין פשרה שתבטול גם בעמידה וגם כדג].

אמנם בצילום המקווה שברוסטוב רואים בבירור שהבור הוא בצורת "ו". ויל"ע האם יש הוראה מפורשת לבנות כך, או שבנו כך מסיבה טכנית, שכך היה נוח יותר לבנות.

3. בעניין ב' נקבים בין בור הטבילה לאוצר התחתון

לדעת הגרמ"ש אשכנזי (ע' קכז) הסיבה שעשו נקב א' בשיש עצמו זה כדי שיוכלו להרים את השיש ולכן הוא אומר ש"כהיום שישנה אפשרויות אחרות להוציא את השיש, יכולים להיות ב' הנקבים ברצפה ואז בטוח שיושאר לתמיד".

ולא זכיתי להבין: ראשית - האפשרות האחרת (לעשות בשיש נקב אחר, שלישי במספר, אלא שהנקב הזה הנו קטן יחסית, לא טפח אלא אצבע) אינה חידוש טכנולוגי שהתחדש בדורנו, אלא זה דבר פשוט שהיה גם בעבר ולמרות זאת רואים שעשו את הנקב של טפח דווקא בשיש.

שנית - אפילו את"ל שיש כיום שיטות חדשות לשליפת השיש שלא היו בעבר, ובהן אין צורך לעשות נקב בשיש, מה אכפת לן שלמרות זאת נעשה את הנקב בשיש עצמו. אף אם כך נהג רבנו "נפק מפומיה דרבי". ובפרט שאולי יש בנקב טפח בשיש עצמו

מעלה נוספת בזה שהוא מוציא את השיש מגדר "כלי" ואז יש עילוי נוסף במקווה.

והחשש שאולי יחליפו בעתיד את השיש ובטעות יביאו שיש ללא נקב - לענ"ד היינו חשש רחוק. שהרי רואים במוחש שכל דבר קטן במקווה מתייעצים עם הרבנים ומורי הוראה, ועאכו"כ כשנשבר השיש וקונים אחר שבוודאי זה יבוא לידיעת הרב, והוא יורה לקנות שיש עם נקב [ובכל מקרה הלא אפילו בנקב א' המים כשרים לטבילה לכתחילה לכל השיטות].

וע"כ נלע"ד שהסיבה שאדמו"ר הרש"ב עשה נקב א' בשיש עצמו כדי להרוויח בחדא מחתא את שני דברים: הן נקב נוסף שמא ייסתם הנקב האחר, והן שיהיה נקב בשיש והוא יוציאו מתורת כלי בוודאות גמורה.

אגב: בהרבה מקוואות עושים את השיש באמצע בור הטבילה ואז יש חשש רחוק שמא ח"ו יכנס רגל הטובל אל הנקב, אולם במקווה שברוסטוב רואים שהשיש היינו בפינה ואכן גם הנקב הוא בפינה וכך אין כל חשש.

4) בענין גודל השיש:

ברשימת הגר"י לנדא נאמר שהשיש הוא: "כדי שאפשר יהיה להיכנס דרך שם לתחתונה (לאוצר התחתון) לנגב אותם בזמן שיצטרכו להחליף את מי הגשמים".

בתרשים המקווה שברוסטוב (ע' מד), החור הוא בגודל 30 על 40 ס"מ. ולכאור' זה מידי צר עבור לאדם רגיל לעבור דרכו אל האוצר התחתון? ואכן כיום, בהרבה מקוואות עושים חור גדול יותר (בערך 60 על 60 ס"מ).



תקנת עזרא וביטולה בדברי אדמוה"ז בשו"ע

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בשיבת תות"ל - חובבי תורה

עזרא תיקן שבעל קרי יטבול ולא יקרא בדברי תורה עד שיטבול (ב"ק פ"ב). ומובא בגמ' (חולין קלז, ברכות כב) דלר'

יהודה ב"ב אין דברי תורה מקבל טומאה וא"צ טבילה וכן כי אתא זעירי אמר "בטלוה לטבילותא" כריב"ב.

הראשונים הקשו: איך יכולים לבטל תקנת עזרא הרי אין ב"ד יכול לבטל דברי חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. התוס' בב"ק פ"ב ב' תי' ג' תי': א) "דדלמא סבר דלא תיקן עזרא דבר זה". ב) "התנה שכל מי שרוצה לבטל יבטל". ג) "לא פשט איסורו ברוב ישראל".

הרמב"ם הל' ק"ש פ"ד ה"ח כ' "...ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בדברי תורה בעל קרי לבדו והוציאווהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול. ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה. וכבר נהגו כל ישראל....". ובהל' תפילה פ"ד ה"ה "וכבר בטלה גם תקנה זו של תפילה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה".

והנה הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ו כ' "הרי שגזרו ב"ד גזירה ודימו שרוב הצבור יכול לעמוד בה ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הצבור הרי זו בטילה ואינן רשאים לכופף את העם ללכת בה". הרא"ם בתשובה סי' נ"ז לומד בכוונתו דהטעם דלא פשט איסורו והטעם דאין הציבור יכול לעמוד הוא טעם אחד כיון דפתח בטעם דאין יכולים לעמוד וסיים בענין העדר הפשיטות. ולשיטתו משמע ונמצא דעיקר החסרון הוא מה שאין התקנה פשטה בכל או ברוב ישראל. וכן פי' הלח"מ. עוד נקודה לפי הבנתם: שכשמיד לא נתפשטה בטלה הגזירה מעיקרא (ואין צורך לבטל כלל) ורק כש(דימו ש)נתפשט מעיקרא ולאח"ז ראו שאין פושטת צריך ב"ד (ואפי' פחות מהראשונים) לבטל.

מהכס"מ לכאו' משמע: שלומד בהה"ו שהכוונה הוא שאין הב"ד יכולים לכופף את העם ללכת בהגזירה (כדי שיתפשט הגזירה) אלא כיון דאין יכולין לעמוד בה אין יכולים לכופף. והיינו שעיקר החסרון הוא אי יכולת הצבור לעמוד בה (והא דלא נתפשט, הוא סימן בהיכולת או אי היכולת לעמוד בהגזירה).

ולכאורה כן נראה יותר מהמשך ל' הרמב"ם בהל' ק"ש ותפילה שמתחיל בהא שלא פשט התקנה בכל ישראל והמשיך בהא דלא יכלו לעמוד בה דנראה: דכיון דלא פשט ברוב או כל ישראל הרי"ז סימן לזה שלא יכלו לעמוד בה ולפיכך בטלה.

עוד נקודה לפי הכס"מ: דבגזירה שלא יכולים לעמוד בה הרי"ז בטל ממילא ואין צורך אפי' לב"ד הפחות מב"ד הגדול לבטל הגזירה.

וברבינו יונה בברכות כ' ". והיאך היו יכולים לבטל תקנת עזרא ואית דאמר מפני שראו שלא היו יכולין הציבור לעמוד בה והנכון יותר שלא פשטה זאת התקנה בכל ישראל ותקנה שלא פשטה בכל ישראל יכולין לבטלה. . ". והיינו (דלא כמשמעות הרמב"ם דפשיטות התקנה והכח לעמוד בה קשורים זב"ז, או דהעדר היכולת לעמוד בה מראה שלא פשטה כהלח"מ או דהעדר ההתפשטות הוא טעם דאי היכולת לעמוד בה, אלא שיטתו דר"י היא) שהם ב' ביאורים שונים והרבינו יונה מחשיב לתי' הנכון מה "שלא פשטה זאת הקנה בכל ישראל". ויש לבאר מה שנראה שאין ביאור הא' ה"נכון". ונראה לומר שסובר דאין שייך לומר ע"ז "אין יכולין לעמוד", דהרי יכולים לטבול וללמוד תורה (ואף אם אין זה קל כל כך, אין לקראו "אין יכולין לעמוד").

ובחי' הריטב"א הביא גם הוא ב' תירוצים: א) דלא נתפשטה בכל ישראל. ב) "מפני שהיתה תקנה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, והוה בה ביטול תורה ובטלוה מפני תיקון העולם". ובתי' הב' צירף ענין ד"אין יכולים לעמוד" עם ענין ד"ביטול תורה" ו"תיקון העולם".

וכן במג"א סי' פ"ח סק"א כ' "ואע"פ שאין ב"ד יוכל לבטל ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין ש"ה דתקנה זו לא נתפשטה ברוב ישראל..." ולא הביא הטעם "דאין הציבור יכולין לעמוד בה".

והנה לא אחרי כל הנ"ל יש לעיין באדמה"ז שם "...ולא פשטה תקנה זו ברוב ישראל ואח"כ בטלה אותה תקנה לגמרי משום ביטול תורה ומשום ביטול פריה ורביה..." א) ולא הביא בפי'

הטעם "דאין הציבור יכולין לעמוד בה", אלא הא דלא נתפשט והענין דביטול תורה ופריה ורביה. (ב) עוד הערה: דלא הקשה מפורש בהא דאין לבטל אא"כ גדול ממנו בחכמה ומנין. (ג) שינה מל' השו"ע שכ' "בטלו" (דמשמע שהיה ב"ד שביטל בהדיא התקנה), וכ' "...ואח"כ בטלה אותה תקנה...". "...שבטלה תקנת עזרא" (לה"ק בסי' תרי"ג סע' י"ט). (ד) גם נראה (דלא כהמג"א דעיקר הטעם הוא העדר התפשטות התקנה) דעיקר הטעם לבטל לגמרי הוא משום ביטול תורה ופ"ו (שכ' "ואח"כ בטלה תקנה לגמרי משום בטול תורה").

מכ"ז נראה יותר: דלומד "בטלה", דמשמע דבטילה בדרך ממילא (כפי' הכס"מ בהרמב"ם), דלכן עיקר הטעם הוא ביטול תורה ופ"ו (משא"כ בהא דלא נתפשט היה צריך ב"ד אחר לבטלו). ואפ"ל: דהא דלא נתפשט לכתחילה ברוב ישראל הוא משום בטול תורה ופ"ו אלא שבתחילה היה לו שם תקנה אלא שלא נתפשט ולאח"ז בטלה ממילא.



בדברי אדמה"ז בברכת הנותן ליעף כח

הנ"ל

בטור סי' מ"ו כ' שבסידורי אשכנז יש ברכת הנותן ליעף כח. ובב"י שם הקשה דמאחר שלא נזכרה בתלמוד איך יש רשות לאדם לתקנה. והסכים שאין לברך אותה. וכן פסק בשו"ע. בב"ח שם כ' "מי הגיד להם שנתקנה ברכה זו אחר התלמוד, אני אומר דהקדמונים היו גורסים כך בגמרא", ומאריך שם וכ' "הני אשלי רברבי העיטור והרוקח והאגודה כדאי הם לסמוך על עדותם ומשמע שכך היו נוהגים לומר ברכה זו ומי הוא שיבא לחלוק על קבלת הראשונים דקטנה עבה ממתנינו...". וכן פסק הרמ"א "אך מנהג פשוט בבני האשכנזים לאומרה".

ובט"ז סק"ז שם גם הוא דן בזה ומוכיח מסתירה בדברי הרא"ש (דבכורות כ' דאין לברך ברכת אשר קידש עובר ממעי אמו דלא מצינו שום ברכה שלא הוזכר בתלמוד כי אחר סידור רב אשי לא מצינו שנחדשה ברכה", ובכתובות הביא ברכת בתולים אשר צג אגוז אף שלא הוזכר בתלמוד) דהיישוב לזה:

דבמקום שיש מנהג לאומרו אין לבטלה דאפשר שהיה "לגאונים שתקנוה סמך מן התלמוד בזה", אלא שבמקום שאין מנהג לאומרו אין לחדש לאומרו, כיון שלא הוזכרה בתלמוד. (ועיי"ש שמבאר מה יועיל המנהג לענין חשש ברכה לבטלה).

ובאדמה"ז שם ס"ו כ': במדינות אלו נוהגין לברך הנותן ליעף כח ותקנוהו הגאונים אחר חתימת התלמוד מפני תשות כח שירדה לעולם, ובכל יום מתחדש כחו של אדם... וראו הגאונים לתקן ברכה על החסד הגדול הזה ויש מפקפקים לאמרה מפני שאין כח ביד שום אדם לתקן ברכה אחר חתימת התלמוד. ואין בזה כדאי לדחות המנהג ותקנת הגאונים. אבל ברכה שלא תיקנוה הגאונים או שלא נתפשטה תקנתם ולא נהגו בה רוב הציבור אין לאומרה כלל לד"ה".

והנה בגליון חי [תשעו] ע' 59 העיר הרב נחום שי' גרינוואלד אות ג' הביא דברי אדמה"ז אלו ודברי הט"ז. והראה איך שנוסח אדמה"ז שונה מהט"ז ודומה לדברי הרמב"ם בהל' ממרים (הובא לעיל בפיסקא הקודמת). והסיק שיש חילוק לא רק בהסגנון אלא גם בהלכה: להט"ז מספיק "מנהג מדינה" בלבד ולאדמה"ז צריך שיהיה מנהג של "רוב הציבור". וע"ז שאל: "וצ"ע לפי רביה"ז האם מנהג אשכנז נחשב לרוב הציבור?".

לפע"ד יש חילוק נוסף בין אדמה"ז והט"ז והוא חילוק יסודי יותר (וחושבני שזה גם כוונת הרב הנ"ל) בדברי הרב הנ"ל בהערה לאח"ז: הט"ז לומד (בהרא"ש) שבמקום שיש מנהג אין לדחות משום שהגאונים שתקנוה היה להם סמך בתלמוד, ובמילא ברכה שלא הוזכר בתלמוד אין לנו לאומרו. והיינו שנראה ממנו שאין הגאונים יכולים לתקן ברכה מעצמם (ואפי' אם רוב הציבור יקבלו עליהם) בלי סמך מהתלמוד. אלא שבמקום שיש לנו ספק באיזה ברכה שנתפשט ע"י הגאונים הרי"ז תלוי במנהג המקום: במקום שאומרים אין לדחות המנהג ונתלה שהיה להם סמך בהתלמוד משא"כ במקום שעדיין אין אומרים אין לחדש אמירתה כיון שלא נזכר בתלמוד בפירוש.

משא"כ אדמה"ז סובר שיש לגאונים עצמם הכח לתקן תקנה כולל גם לתקן ברכה. בולט מה שמפרש בהדיא "ותקנוהו הגאונים אחר חתימת התלמוד" עם הוספת טעם (דלא נמצא

מפורש בטור) "מפני תשות כח שירדה לעולם", טעם למה חידשו ותיקנו ברכה שלא היה לפני חתימת התלמוד.

ולכן הר"ז תלוי בהלכות תקנות: שלכן אם א) ידוע שתקנה הגאונים, ב) וגם נתפשטה תקנתם ונהגו בו רוב ציבור יש בזה כח דתקנה ויכולים לברך ברכה זו. ולכן אין זה תלוי כלל ב"מנהג המקום", אלא אם בתחילה נתפשטה תקנה בכל ישראל יש תוקף לתקנה זו (וגם אם לאח"ז נתמעט הפשיטות דהתקנה צריך ב"ד אחר לבטל התקנה כפסק הרמב"ם בזה). ולכן יכולים לברך ברכת הנותן ליעף כח (גם אם זה רק מנהג אשכנז) כיון שידוע שנתקן ע"י הגאונים בתחילה ונתפשט בתחילה ברוב הציבור (לשיטת הרמ"א).

ולכן מובן בפשטות דברי אדמה"ז בנוגע לברכת סומך נופלים וברוך מגביה שפלים "טעות הוא בידם ואין לאומרם כלל": דבזה ידוע הוא: א) או שלא היתה התקנה מהגאונים, אלא לאח"ז ב) או שלא נתפשט ברוב הציבור.

והא דבסע' י' כ' אדמה"ז בענין ברכת "בא"י המקדש שמו ברבים" דגם שלא מצינו שהגאונים תקנוה הזכרת השם, "כיון שנהגו ונהגו" (אלא דהרוצה ליזהר שלא להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה יפה הוא עושה), ואינו אומר ד"טעות הוא בידם": אפשר דסובר קצת כהט"ז דאלו שנהגו ונהגו דאולי היה להם סמך מן התלמוד, אבל לאידך: גם במקום שהונהג הרי מי שרוצה ליזהר לא יכניס עצמו בברכה לבטלה.



"ברבים איכא חשדא" בדברי אדמה"ז

הנ"ל

בשו"ע אדמה"ז סי' רמ"ד סע' ח' מביא לימוד זכות בהא שקהל שוכרים נכרים בקבלנות לפנות הזבל מהרחוב: שנתפרסם הדבר שדרך לשכור בקבלנות וא"כ אין חשש מראית עין. ובקו"א סק"ה כ' "אף שבמ"א כ' הטעם משום דברבים ליכא חשדא מ"מ הרי הרי"ף והרמב"ם והרמ"א חולקים ע"ז כמבוי' ב"ד סי' קמ"א. ועוד ע"ז חמירא כמו שהאריך בזה בשו"ת תודת שלמים הנ"ל ובס' ה"ב וכן עיקר". עכ"ל.

והיינו דתי' הא' מסביר הטעם למה אדמה"ז לא הביא טעם המג"א להלכה: משום שכמה ראשונים סוברים שלמסקנת הגמ' אכן יש לחשוש לחשדא גם ברבים, והגם שהרמ"א מכריע דלא כמותם, סובר אדמה"ז דיש לחשוש לשיטתם דגם ברבים שייך חשדא. ותי' הב' מסביר: שגם לשיטת הרא"ש והרמ"א הסובר שברבים ליכא חשדא שיטתו הוא דוקא בע"ז אבל בשאר עניינים יש לחשוש לחשדא גם ברבים.

מה שאדמה"ז מוסיף "וכן עיקר" הרי בדרך הפשוט, הישר והנכון, קאי בהמשך לביאור הב' בדעת הרמ"א שסובר שברבים ליכא חשדא: דמה שמאריך התודת השלמים וה"ב דלפי שיטתו יש לחלק בין ע"ז לשאר דברים הוא עיקר. ולכן אין לומר כהמג"א שלענין חילול שבת נאמר "ברבים ליכא חשדא".

ומובן ופשוט שאין לומר כלל שה"וכן עיקר" קאי להכריע בין הסבר הא' להסבר הב' (האם פוסקים כהרמב"ם או כהרמ"א) שאין כאן שום רמז דרמז לזה (ששקו"ט בזה), ואדרבה אם היה סובר דאין לחשוש כלל לשיטת הרמב"ם כו' לפועל, לא היה מביא שיטתם כטעם והסבר למה האדמה"ז עצמו לא העתיק טעם המג"א. אלא הפי' הפשוט והנכון הוא כנ"ל: שמב' טעמים לא הביא הסבר המג"א: א) דיש לחשוש לשיטת הרמב"ם כו'. ב) גם לשיטת הרמ"א עיקר הפי' בשיטתו הוא: דאין חשדא ברבים לע"ז יש חשש חשדא ברבים לשאר עניינים.



השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה [גליון]

הרב שלום דובער לזין

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בגליון האחרון [תשעז] עמ' 88 העיר הת' א.ח. על מ"ש בחוברת דוגמה של השו"ע, סגנון שממנו יכול להשתמע שלפי פסק הסידור, המשכים קודם אור היום צריך לברך ברכת הנותן לשכוי בינה, אפי' אם לא שמע קול תרנגול (במכוון נמנענו מלכתוב זאת בפירוש, והסתפקנו בסגנון "ובסידור לא הביא חילוק זה", שבזה אין חולק, וכדלקמן).

בהערה הנ"ל הביא את מ"ש הגראח"נ בקצוה"ש, כי "נראה פשוט" שגם בסידור סובר רבינו בברכת הנותן לשכוי כפי שפוסק בשו"ע שלו. ושגגה היא שלא צויין קצוה"ש בציונים שעל הגליון.

אמנם לגופו שדבר, ברור לענ"ד שיש כאן חזרה בסידור ממה שפסק בסידור, וגם הקצוה"ש סובר כן, והוא דבר שאינו צריך לפנים, כי מפורש הדבר בדברי רבינו הזקן בסידור. ומ"מ, אשתדל להבהיר הדבר ביתר ברור, ואף אשתדל לבאר את ביאור שני השיטות האלו, זו שבשו"ע וזו שבסידור:

(א) כשבא רבינו הזקן לבאר בסידורו את דין שמע קול תרנגול, מקדים לזה "ואם ניעור כל הלילה". פירושו הפשוט של המלים האלו הוא, שאם לא היה ניעור בלילה יש לו דין אחר. ובדבר הזה לא שייך לכאורה שום דיון, ובכל מרבית הדברים שהאריך, לא מצאתי אף מילה אחת לקבוע ההפוך ממה שכתוב בפירוש בסידור שדין זה הוא רק "אם ניעור כל הלילה". ואם יבוא האומר ויאמר שפירוש הדבר הוא "ואפי' אם ניעור כל הלילה", פשוט שזהו היפך מפירוש הפשוט של דברים ברורים המבוארים כאן בסידור.

(ב) כבר נתבאר בגליון הנ"ל (עמ' 96) כי בדרך כלל פסקי הסידור הם העתק הפסקי-דין שבשו"ע שלו, בהשמטת רוב טעמי ההלכות, ובתיקוני לשון וסגנון מעטים; ולפעמים יש בהם חזרות ממה שפסק בשו"ע.

גם כאן בהלכה זו, מה שכתב כאן "ואם שמע קול תרנגול יכול לברך הנותן לשכוי בינה" הוא העתק ממ"ש בשו"ע שלו סי' מז ס"ט; אלא שכאן בסידור שינה בשני פרטים, ואחד מהם הוא מה שהוסיף לכתוב תנאי "ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול". הרי ברור שבסידור חזר בו ממ"ש בשו"ע שלו, והוסיף תנאי שכל זה הוא רק אם ניעור כל הלילה, ואיך אפשר א"כ לכתוב על זה "ונראה פשוט דהה"נ אם ישן בלילה כו' וכ"פ אדמו"ר בשו"ע" ?!

(ג) גם לפני שמגיעים למלים אלו, כבר מפורש בתחלה הקטע הזה שבסידור, אשר הישן בלילה והשכים קודם אור היום מברך

הנותן לשכוי בינה, כמו את שאר הברכות, מבלי הפרש ביניהם. שהרי קטע זה שבסידור מופיע מיד לפני ברכת הנותן לשכוי בינה, ומתחיל בה "כל הברכות הללו" ומפרש בשער הכולל, כפירוש הפשוט של הדברים האלו, דהיינו מברכת הנותן לשכוי עד ברכת התורה (למעוטי שלושת הברכות שלפני הזה, שהם ברכות ענט"י, אשר יצר ואלקי נשמה, שיש להם דין אחר, כמבואר שם).

בקטע זה יש ג' הלכות:

(1) "ניעור כל הלילה כו' אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר".

[הטעם לזה י"ל בפשטות "מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם" (שוע"ר סי' מז ס"ז), ולכן זמנו "משעלה עמוד השחר שאז מקצת בני אדם רגילים לקום ממטתם" (שוע"ר סי' נח ס"ב)].

(2) "אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן".

[שבזה פשוט וברור שדין ברכת הנותן לשכוי שוה לדין שאר הברכות, אלא שבבדה"ש סקי"ד וסקט"ו מפרש דהיינו דוקא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ודוקא שמע קול תרנגול והתחייב בהן (ולפי זה אין שום חילוק בין הדין השני לדין השלישי, שבשניהם מברך רק אם שמע קול תרנגול, ומהו א"כ שכותב "אם ישן כו' ואם ניעור כו'). ולענ"ד נראה יותר לפרש, שכיון שישן, במילא נתחייב בהן מיד, אפילו לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ולא שמע קול תרנגול. לפי ב' הפירושים הנ"ל יש כאן חזרה ממ"ש בשו"ע שלו (סי' מז ס"ט), כי בשו"ע מחלק בזה (בדין השכים קודם אור היום) בין ברכת הנותן לשכוי (שיברך רק כשמע קול תרנגול) לשאר הברכות (שמברך מיד כשקם), ובסידור פוסק שבהשכים קודם אור היום אין חילוק בין ברכת הנותן לשכוי לשאר הברכות, והיינו לשיטת קצוה"ש, לא יאמר את כל הברכות עד שיתחייב בהן, ולפי משנת"ל, יאמר את כל הברכות שקם. ומכ"ז מבואר שמ"ש

בהערות שעה"ג "ובסידור לא הביא חילוק זה", זהו דבר הפשוט וברור לכל השיטות].

(3) ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה.

[דין זה הוא רק בשמע קול תרנגול, משא"כ בשאר הברכות, היינו אם ניעור כל הלילה ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, לא יברך עליהם מלביש ערומים, עד שישן וישכים קודם אור הבוקר או עד שיעלה עמוד השחר].

(ד) קשה להוכיח ממנהג העולם - עמא דבר, מ"מ דומני ברור שמעולם שמענו מאבותינו ומרביתנו בפשיטות, שהמשכים קודם אור הבוקר מברך את כל הברכות הללו, אפילו לא נתחייב בהם, היינו אפילו לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ואפי' לא שמע קול תרנגול. והרי היו חסידים רבים וכן שלמים שלא היו פושטים בגדיהם בלילה כי נרדמים אצל השלחן מתוך עיון בספר; הכי נאמר שבקומם משנתם בבוקר לא אמרו את ברכות השחר? ואף שלא ראינו ולא שמענו אינה ראייה, הנה בדבר הרגיל הוי ראייה, ורגיל הדבר לקום בחורף קודם אור היום ולברך את כל ברכות השחר, ובפשטות מנהג זה הוא לפי פסק האמור בסידור רבינו הזקן.

(ה) נת"ל שאם ישן והשכים קודם אור היום מברך ברכות השחר מיד, אפי' לא נתחייב בהן. והיינו לפי מ"ש בשו"ע - בכל הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי, ולפי משנת"ל (לא לפי ביאור קצוה"ש) היינו אף בברכת הנותן לשכוי.

וי"ל הטעם בזה, כי כל הברכות האלו נתקנו לומר רק פעם אחת ביום, בשעה שקם ממטתו (ראה סי' ו' ס"ח. סי' ע"א ס"א). ולכן כשקם ממטתו מתחייב לברך את כל הברכות האלו אפי' לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ולא שמע קול תרנגול, כי אין הברכות האלו על הנאת עצמו בלבד אלא שהקב"ה ברא צרכי העולם (סי' מו ס"ז).

ואם יש לומר כן לגבי שאר ברכות השחר, בודאי יש לומר כן גם לגבי ברכת הנותן לשכוי, כמבואר בסי' מו ס"ז, שלשיטת

הרא"ש וסיעתו דוקא ברכת הנותן לשכוי נתקנה על סידורו של עולם ואילו שאר הברכות שלהנאתו נתקנו רק כשנתחייב בהן.

וכבר הקשה במ"א סי' מז סקי"ג, אל אלו האומרים שבהשכים גרעה ברכת הנותן לשכוי, ובלא"ה גרעו שאר הברכות, ואינו מתרץ, רק מסיים "ומ"מ טוב ליזהר לכתחלה". וכך פסק רבינו בשו"ע שלו, אבל בסידור פסק מה"ט שאין לחלק בזה בין שאר ברכות לברכת הנותן לשכוי כו', וכנ"ל.



תיקון ליל שבועות [גליון]

הנ"ל

בגליון הנ"ל עמ' 98 נדפסה הערה (בטעות נדפסה אחרי הדפסת הערתי, בכותרת "הנ"ל"; אבל לא נכתבה על ידי*) בענין "תיקון ליל שבועות", שבשו"ע סי' תצד פסק ש"עיקר העסק יהי בתורה שבע"פ", ואשר מנהגינו למקרי תנ"ך וכו'.

ובאמת מצינו בזה חילוק כעין זה בין פסק שוע"ר לבין פסק הסידור גם גבי "תיקון חצות", שבשו"ע (סי' א מהדו"ק ס"ח ומהדו"ב ס"ב) כותב "לעסוק בתורה שבע"פ". ואילו בסידור (סדר תיקון חצות) כותב "קודם חצות ילמוד פרק אחד משניות כו' אחר חצות ילמוד בזוהר".

כבר העיר הר"ל שי' ביסטריצקי ב"לקט ציונים והערות" שהוא מטעם שאין לעסוק בתושב"כ בלילה. והיינו מ"ש בשו"ע, אבל מ"ש בסידור שילמוד משניות דוקא הוא מטעם אחר כמובן, ובפרט מ"ש שאחר חצות ילמוד זוהר וכו', שמבואר הטעם והמקור לזה בלקו"ש חל"ד עמ' 45.

ובאשר למנהגינו בכל האמור לעיל, עי' ס' המנהגים עמ' 20 :

(*) ההערה נכתבה ע"י הרב גדלי' אבערלאנדער ובטעות נדפסה כנ"ל, ואתנו הסליחה. המערכת

ידוע אשר בלילה - החל מצאת הכוכבים עד אחרי חצות לילה, אין אומרים תהלים כו' לבד מר"ה עשי"ת ויוהכ"פ והו"ר (והו"ר - גופא - לאחר חצות).

רואים מכך שאינו מחלק בין בין יו"ט לחול - רק בין ר"ה וכו' לשאר השנה, ורואים שמחלק בזה בין קודם חצות לאחר חצות, ומ"מ אומרים פסוקי תנ"ך בליל חה"ש גם קודם חצות.



פשוטו של מקרא

בפירש"י פ' בלק ד"ה וידע דעת עליון (כד, טז)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת בלק ד"ה וידע דעת עליון (כד, טז): לכוין השעה שכועס בה, עכ"ל.

צריך עיון קצת, שהרי פסוק זה בא בהמשך למה שכתב קודם לכן (שם, יד) ...אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים, ופירש"י שם "ואומר לך מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים".

ואם כן מה נוגע כאן, ולמה אמר בלעם קודם נבואות אלו, שהוא יודע "לכוין השעה שכועס בה".

והרי לא קילל את האומות עכשיו אלא אמר דברי עתידות מה שבני ישראל ירע להם באחרית המים.

ולכאורה הי' מתאים לפרש בפשטות שבלעם אמר שיודע דעת עליון דהיינו שיודע העתידות כמו שהקב"ה יודע.

ואם הי' רש"י מפרש באופן זה, אולי הי' מתורץ שאלה אחרת.

שהרי בכמה פסוקים קודם פסוק זה (כד, ד) נאמר פסוק דומה ממש לפסוק שלנו, רק בהשמטת תיבות "וידע דעת עליון".

ולכאורה אם הפירוש של וידע דעת עליון הוא "לכוין השעה שכוּעס בה", למה לא אמר בלעם שם שיוּדע דעת עליון.

ובפרט, שכידוע מפירש"י, יה' בלעם בעל גאווה, למה לא התגאה שם שהוא יודע דעת עליון, לכוין השעה.

והגם שיכולים לתרץ שבלעם אמר זה לאחר שכתוב שם (כד, ב) "...ותהי עליו רוח אלקים" ופירש רש"י שם "עלה בלבו שלא יקללם".

אעפ"כ הי' מובן הפירוש של "וידע דעת עליון", דהיינו שהוא באמת יודע לכוין השעה שכוּעס בה הקב"ה, אבל הקב"ה לא כעס.

וכמו שפירש"י בד"ה לא זעם ה' (כג, ח): "אני אין כחי אלא שאני יודע לכוין השעה שהקב"ה כועס בה והוא לא כעס כל הימים האלו".

משא"כ אם נפרש שיוּדע דעת עליון הפירוש הוא שיוּדע עתידות כנ"ל, מובן בפשטות למה לא אמר בלעם שם ענין זה משום ששם לא הי' מדובר בנוגע לעתידות.

אבל אולי אפשר לתרץ שרש"י מוכרח לפרש כמו שפירש ולא על ענין העתידות, שהרי זה יודעים ממה שנאמר אחר כך בפסוק זה "מתזה... יתזה וגו'".



פירש"י פ' בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז) [גליון]

הנ"ל

בקובץ הערות וביאורים האחרון הבאתי פירש"י בפרשת בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז): מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודת כוכבים והיא קרוי' זבח מתים והצורע קרוי מת הזיקם תגלת כמצורעים, עכ"ל.

ופירש"י ד"ה כמת (שם יב, יב) שהמצורע חשוב כמת מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא בביאה, עכ"ל.

ושאלתי שם, למה צריך רש"י לפרש בד"ה השני "מה מת מטמא וכו'", שלכאורה גם בלא טעם זה חשוב כמת שהרי מחוץ למחנה מושבו ומובדל מאנשים וחיו אינם חיים וכו'.

וכמו שפירש"י בפרשת ויצא ד"ה מתה אנכי (ל, א): מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת, עכ"ל.

וכן בפירש"י בפרשת שמות ד"ה כי מתו כל האנשים (ד, יט) מי הם דתן ואבירם חיים היו אלא שירדו מנכסיהם והעני חשוב כמת, עכ"ל.

שהפירוש הפשוט בשני פירושי רש"י אלו הוא שאי חייהם (של מי שאין לו בנים, והעני) חיים, ואין צריכים טעם נוסף.

והנה לאחרונה ראיתי שהפירוש באר מים חיים על פירש"י עמד על זה, וז"ל:

אע"ג דבכמה מקומות אמר מצורע הרי הוא כמת ולא פירש שם רש"י כלום לפי שהוא כפשוטו, שאין רפואה למכתו והרי הוא כמת מעיקרו הכי גבי מרים שאני, אע"פ שיודעים היו שיהי' מהרה רפואה לצדקת הזאת, ולא נדמית למת [אלא] שמטמא באוהל בתוך אותן הימים כמת זה, עכ"ל הבאר מים חיים.

וצריך עיון קצת בדבריו:

(א) מהו הפירוש בדבריו "שאין רפואה למכתו" הרי יש רפואה למכתו, וכמו שפירש"י בד"ה אשר בצאתי מרחם אמו "...ומי מטהרה". וכמו שכתוב בתחלת פרשת מצורע "...והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע".

(ב) ומה שאמר "לפי שיודעים היו שיהי' מהרה רפואה לצדקת הזאת", מנין יודע זה.

שלכאורה מפירש"י ד"ה אשר בצאתו מרחם אמו "...ומי מסגירה ומי מטהרה", אינו משמע כן, אלא שסבר אהרן שהיא מצורע ככל מצורעים.

ג) ומה שאמר "ולא נדמית למת [אלא] שמטמא באוהל) בתוך אותן הימים כמת זה", לא הבנתי, למה אין יכולים לומר על דרך זה שנדמית כמת מפני שבאותן הימים היא נבדלת לעצמה ואין חייה חיים לכן נקראת כמת.

ד) מלשון הגמרא בנדרים (סד:): ותנא ארבעה חשובין כמת עני ומצורע וסומא ומי שיאן לו בנים וכו', עכ"ל. ומביא הגמרא שם ראי' למצורע מפסוק זה, נראה מצורעים. ושהטעם הוא מפני שאין חייהם חיים.



קרבן פסח של גר ביד ניסן [גליון]

יוסף וולדמאן תושב השכונה

בגליון ג' תמוז ש"פ קרח התחלתי לדון בשאלותיו של הרב וו. רוזנבלום בגליון פסח שני ש"פ אמור בנוגע שני הפסוקים גבי קרבן פסח של גר המתגייר שנראים שווים בתוכנם ע"פ פירש"י בהם.

בפ' בא (יב, מח) ד"ה ועשה פסח. ובפ' בהעלותך (ט, יד) ד"ה וכי יגור אתכם גר ועשה פסח.

ואין רש"י מעיר על הכפילות כפי שדרכו להעיר בהרבה מקומות.

וגם נמצא בהם שינויים בולטים בהד"ה ובסגנון פירושו מאחד לשני.

לא הספקתי שם ליכנס אל "תוך" הערתו והסתפקתי בהערה קטנה על שאלת הכפילות שבשני פירושי רש"י הנ"ל שיש ליישבו ע"פ פירש"י פ' בהעלותך שם - סמוך לתחלת הפרק - ש"חזר והזהירם בשעת מעשה".

ואשתדל כאן לדון במה שיש לבאר בנוגע לשאלות הרב וו. ר. על כמה שינויים שמוצאים בין שני פירושי רש"י הנ"ל באופן שיהי' דברי רש"י מיוסדים ע"פ פשוטם של כתובים.

(ואחרי שיובנו השינויים, בדרך ממילא, יפול הצורך לביאורי הנ"ל בגליון ג' תמוז על העדר פירש"י בנוגע להכפילות שבפסוקים הנ"ל).

פירש"י פרשת בא (יב, מח) ד"ה ועשה פסח: יכול כל המתגייר ועשה פסח מיד ת"ל והי' כאזרח הארץ, מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד, עכ"ל.

ובפירש"י בפרשת בהעלותך (ט, יד) ד"ה וכי יגור אתכם ועשה פסח: יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל חוקה אחת וגו', אלא כך משמעו, וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חבירו, כחקה וכמשפט יעשה, עכ"ל.

והנה השינויים שמעיר עליהם.

בפ' בא מעתיק רש"י רק תיבות "ועשה פסח" מן הכתוב, משא"כ בפרשת בהעלותך מעתיק גם תיבות "וכי יגור אתכם גר".

בפרשת בהעלותך מאריך רש"י לפרש "אלא כך משמעו, וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חבירו וכו'", משא"כ בפרשת בא אמר בקיצור "מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד".

גם צריכים להבין מהו כוונת רש"י בזה שכתב בפרשת בהעלותך "(ובא עת לעשות פסח) עם חבירו", ולמה לא אמר בקיצור ובא עת לעשות הפסח.

כדי להגיע להבנת שאלות הנ"ל של הרב וו. ר. יש להוסיף עוד שני שאלות שכמדומה שעל ידיהם יש להגיע לפתרון כללי לכל הנ"ל.

(א) הפסוק הנ"ל בפ' בהעלותך "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח וגו'" נמצא בסמיכות ובצירוף להענין והפסוקים של טמא לנפש ודרך רחוקה.

לכאורה לפי תוכנו הי' צריך להיות מקומו אצל הפסוקים שבתחלת פרק ט שמדובר שם על זמן קרבן פסח "בראשון בארבעה עשר יום לחודש".

(ב) למה אין בפירש"י הנ"ל ציון התאריך י"ד (ניסן) כמו בפירושו בפרשת בא.

כמדומה שהפתח להבנת שאלותיו הנ"ל של הרב וו.ר. מונח בהבנה לשתי שאלות הללו.

זה שהפסוק הנ"ל בפ' בהעלותך בא בסמיכות ובצירוף להפסוקים של טמא לנפש או בדרך רחוקה מורה שהכוונה בו הוא לא כמו בפסוק הדומה לו שבפרשת בא.

אלא שהוא בא להשמיענו משהוא שלא נתפרש בהפסוק בפ' בא, וזה שהמתגייר כשהגיע בפעם הראשון לעשות פסחו בי"ד ניסן עם שאר ישראל (כפי שיודעים מן הפסוק בפ' בא) ונמצא אז במצב טמא לנפש או דרך רחוקה, על זה בא פירש"י "יכול יעשה פסח מיד" - כלומר מיד כשיצא מטומאתו וכו' בלי שידחהו לי"ד אייר - ת"ל חוקה אחת וגו'" שגם אז אינו עושה פסח "מיד" אלא עם שאר ישראל הנמצאים באותו מצב.

נמצא ששני הפסוקים יחד באים להשמיעני שלעולם המתגייר עושה פסחו הראשון עם שאר ישראל באיזה זמן קבוע שיהי' בין בי"ד ניסן בין בי"ד אייר.

וכמדומה שזה יכול להיות כוונת רש"י בלשונו "(ובא עת לעשות פסח) עם חבריו", שבפסוק הנ"ל שבא בתור הוספה לזה שבפרשת בא, הוסר מכל וכל הסלקא דעתך של דין מיוחד אצל גר המתגייר בנוגע לפסחו הראשון.

וגם מובן עפ"ז למה אין בפירש"י כאן תאריך קצוב רק "ובא עת לעשות פסח" "עת" סתם, כלומר עת מן שני העתים.

ובנוגע לזה שרש"י מאריך לפרש בפירש"י הנ"ל "אלא כך משמעו וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חבריו וכו'" משא"כ בפרשת בא.

י"ל, שאם אין חידוש בהפסוק שגר המתגייר עושה פסח מיד כשיצא מהמצב שמנע ממנו לעשותו בי"ד ניסן אז נתעורר שאלת יתור על כל הפסוק עד המילים "חוקה אחת וגו'" מה בא להשמיענו, הרי סיום הפסוק "חוקה אחת יהי' לכם ולגר ולאזרח הארץ" מביעות את עיקר ענינו של כללות הפסוק.

ויש לומר שבגלל זה טעם אריכות הנ"ל שבפירש"י שסיומו כחקה וכמשפט יעשה. רצונו לומר שהפסוק בא להשמיענו "כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה, בדומה להלשון לעיל בפסוק ג גבי שאר ישראל (בהוספה ל"מועדו") "ככל חוקותיו וככל משפטיו תעשו אותו".

משא"כ בהפסוק בפ' בא לא נתעורר שאלת יתור ומה בא להשמיענו אחרי שנאמר שם "והי' כאזרח הארץ" שמסיר שם הס"ד של מתגייר שעושה פסח מיד, שהרי גם נאמר שם "המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו" וגם "וכל ערל לא יאכל בו".



שונות

"זקני תורה דעתם מתישבת עליהם"

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ "אור ישראל" (מאנסי - ניו יארק) תשרי תשנ"ט (גליון יג, ע' קצח) תמה הרב אברהם אליעזר וואלדמאן "תמיה בדברי אור החיים" וז"ל:

"כתב האוה"ח הק' בפר' ויחי (מז, כ"ט ד"ה ויקרבו ימי באה"ד) "שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט הבנתו, ואפי' איש חכם לא יוכל לצאת ולבא במלחמתה של תורה, ויתמעטו הרגשותיו, הגם שאמרו רבותינו ז"ל (סוף קנים) זקני תורה דעתם מתישבת עליהם, דקדקו לומר מתישבת, לשלול דעתם של זקני ע"ה שמתטרפת ולעולם כח השכלי והתבוני יאפס" עכ"ל. והנה אף שבסוף מס' קנים הלשון הוא "דעתם מתישבת עליהם" אכן בשבת (דף קנ"ב, א') הלשון הוא "ת"ח כל זמן שמזקינן חכמה נתוספת בהם" וצ"ע האיך יפרנס האוה"ח הק' את הגמ' שבת הנ"ל. עכ"ל.

והנה כבר קדמו בקושיא זו בס' "נר למאור" (להגאון ר' ראובן מרגליות זצ"ל), והביא מס' "בכורי אביב" לתרץ "כי שני ענינים הם, בתחלת ימי הזקנה אז יוסיף חכמה, שע"ז אמרו בשבת שם ת"ח כל זמן שמזקינים חכמה ניתוספת בהם, ב' זקן מופלג שמזקין יותר אז נחלש כח שכלו וחריפותו אבל עכ"פ דעתו מתיישבת, ולכן דייקו ונקטו במשנה קינין שם בכפילא שני פעמים מלת זקן "זקני ת"ח כל זמן שמזקינים" היינו שכבר היה זקן ומזקין יותר, אבל ת"ח בתחלת ימי זקנה מוסיף חכמה, ולכן אין ממנים אלא זקנים" וכו' עכ"ל. ועי' ב"פרדס יוסף" ע"פ ויחי שם (ח"ב ע' תתיט) שהקשה ומתרץ ג"כ כנ"ל, ע"ש.

ונראה שאין להעמיס כ"ז בכוונת האור החיים הק', כי כשכתב "כשיזקין האדם תתמעט הבנתו" משמע בפשטות שכ"ה כבר בתחילת ימי זקנה, ולא כתב "כשמזקין יותרת תמעט הבנתו", ומזה שאינו מחלק כלל בין תחילת ימי זקנה לזקן יותר, מבואר דלא ס"ל חילוק זה.

וגם לפי דברי התירוץ הול"ל דרק גבי זקן מופלג "כח השכל" והתבוני יאפס", ומזה שכתב "לעולם . . יאפס" מבואר בהדיא דאין לחלק כלל בין תחילת ימי זקנה לזקנה מופלגת.

ומה שכתב: "ולכן אין ממנים אלא זקנים" ולא זקן מופלג מפני שאין תוספת חכמה, ז"א, וכמ"ש בלקו"ש חלק כט (ע' 264 הערה 14): "והא דאין מושיבין זקן בסנהדרין (סנהדרין לו, ב) היינו זקן מופלג (רמב"ם שם [הל' סנהדרין פ"ב] ה"ג. וראה לח"מ שם), והטעם הוא (לא מפני שיש חלישות בשכלו, כ"א) "מפני שיש בהן אכזריות" (רמב"ם שם, ועד"ז ברש"י סנהדרין שם [יז, סע"א]). עכ"ל.

והנראה בזה לתרץ בהקדם השינויים שיש בין המשנה בסוף קנים להגמ' דשבת (קנב, א); דבמשנה נאמר: "רבי שמעון בן עקיבא אומר, זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתן מיטרפת עליהן . . אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת עליהן שנאמר וכו'" עכ"ל.

ובגמ' דשבת נאמר: תניא רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר, תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם שנאמר . .

ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהן שנאמר "וכו' עכ"ל.

ויש לדיוק:

(א) מה מוסיף הברייתא (בשבת) על הנאמר במשנה (בקנים)?
(ב) למה בקנים מתחיל "בזקני עם הארץ" ומסיים בזקני תורה, ובשבת להיפך, מתחיל בזקני ת"ח ומסיים בזקני ע"ה?

(ג) למה בקנים אומר "זקני תורה" ובשבת אומר זקני "תלמידי חכמים"?

(ד) למה בקנים מאריך ואומר "אבל זקני תורה אינו כן" לכאורהול"ל בקיצור כמו בגמ' דשבת "וזקני תורה כל זמן שמזקינין וכו' (בלי "אבל" ו"אינו").

(ה) למה בקנים גבי ע"ה נאמר "מיטרפת עליהן", ובגמ' דשבת נאמר "טפשות נתוספת" וכו'?

ונראה לבאר בהקדם מ"ש רבינו הזקן בתניא (פרק ג):

"והנה כל בחי' ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי' כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן הנחלקות לשתיים שהן שלש אמות ושבע כפולות פי' חכמה בינה ודעת ושבעת ימי הבנין חסד גבורה תפארת כו' וכך בנפש האדם שנחלקת לשתיים שכל ומדות השכל כולל חכמה בינה ודעת. והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו' וחב"ד נקראו שמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד: וביאור הענין כי הנה השכל שבנפש המשכל' שהוא המשכיל כל דבר נקרא בשם חכמה כ"ח מ"ה וכשמוציא כחו אל הפועל שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו נקרא בינה והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית'... והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק

בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו כי אף מי שהוא חכם ונכון בגדולת א"ס ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן והוא כולל חסד וגבורה פי' אהבה וענפיה ויראה וענפיה. "עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שה"בינה" גבי אדם המזדקן באמת מתמעטת, וכ"ה גבי ה"דעת", ולכן נזהר האור החיים הק' וכתב: "שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט הבנתו" ולא כותב חכמתו [כי "חכמתו" של ת"ח אינו מתיישבת, אלא נתוספת בהם" כמו שנאמר בגמ' דשבת דמיירי גבי "חכמה", משא"כ בקנים נאמר גבי "דעת"], וגבי "דעת" אצל סתם בנ"א, ע"ה "מיטרפת" בהם, משא"כ גבי "זקני תורה", "הדעת" רק מתישבת עליהן, אבל גבם לא מתוספת (כמו גבי "חכמה").

ולפ"ז יבואר גם מ"ש "ואפילו איש חכם לא יוכל לצאת ולבא במלחמתה של תורה [שזה בעיקר ע"י "בינה"] ויתמעטו הרגשותיו" ולא "חכמתו" (ובפרט שהתחיל "איש חכם"?), כי ה"חכמה" אצל זקני ת"ח תמיד מתוספת בהם, ורק ה"בינה" - "רגשותיו" מתמעטת, וכמו שמסיים האוה"ח: "ולעולם כח השכלי והתבוני יאפס", דהיינו "בינה", משא"כ "חכמה" אדרבה נתוספת בהם, ולק"מ מה שהקשו עליו מגמ' דשבת, כי שם מיירי גבי "חכמה". ואיזהו "חכם" הרוואה את הנולד ו"רוב שנים יודיע חכמה" (אבל לא בינה ודעת) [איוב לב, ז] וא"ש.

ועפ"ז יבואר למה בקנים מתחיל גבי ע"ה, כי קודם מתחיל גבי בינה ודעת שמתמעטים אצל סתם בנ"א, ואח"כ אומר החידוש, "אבל זקני תורה אינו כן" היינו "לשלול דעתם של זקני ע"ה שמיטרפת" - "אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת עליהן", אבל לא מתוספת כמו גבי "חכמה".

משא"כ בגמ' דשבת מיירי גבי "חכמה" ולכן מקדים ת"ח, דגבי ת"ח החכמה מתוספת בהם, משא"כ גבי ע"ה טפשות נתוספת בהן, וא"ש.

ולפ"ז יבואר מה מוסיף הברייתא דשבת על המשנה דקנים, כי בקנים מיירי מבינה ודעת וכו', והברייתא דשבת מיירי מחכמה, וא"ש.

ולפ"ז העירני בני הת' יעקב זכריה שי' דלכן נאמר בקנים "זקני תורה" ובשבת זקני "תלמידי חכמים", כי בשבת מיירי גבי "חכמה" (וכמ"ש בתניא "חכמה כ"ח מ"ה"), ולכן נאמר שם ת"ח, משא"כ בקנים שא מיירי מ"חכמה" נאמר "תורה" סתם, וא"ש.

ולפ"ז גם מדויק למה גבי ע"ה, בקנים נאמר "מיטרפת עליהן" ובשבת נאמר "טפשות ניתוספת" וכו', כי "טירוף" שייך ל"דעת" ("טירוף הדעת" ולא "טיפשות הדעת"), ובקנים מיירי מ"דעת", משא"כ בשבת מיירי מ"חכמה" ו"טיפשות" הוא היפך החכמה (ולא "טירוף"), וא"ש. [כתבתי זאת לכבוד יום ההילולא, ט"ו תמוז, של רבינו האור החיים הק', זי"ע].



אודות ס' כלבו

הרב אלי' מטוסוב תושב השכונה

לאחרונה עוררו כמה במ"ש בס' כלבו בסוף פרק "דין גימטריאות ונוטריקון". וז"ל: לדעת חשבון האדם בנפשו נקוט האי כללא בידך ג"ע הכ"א זט"ו, פירוש על כל היתר משלישיות תמנה ע' ועל כל היתר מחמישיות תוסיף כ"א ועל היתר משביעיות תוסיף ט"ו ומכל החשבון תקח ק"ח והנותר הוא המחושב". עכ"ל. והוא פלאי.

והביאו ע"ז הפירוש מאגרות קודש של הרבי ח"ח ע' רסו: "ובמה דשאלנא קדמיכון פי' מש"כ בכלבו סו"ס קכ"ב, זהו לשונו (בתוס' ביאור בחצע"ג): לדעת חשבון (שנותיו) האדם בנפשו (ע"י חידוד וגימטריא, מבלי לגלות בפירוש) נקוט .. על כל (אחד) היתר משלישיות (לאחר שתזרוק השלישיות) תמנה (כל א' מהם) ע' . . מחמישיות (הפי' כנ"ל) תוסיף (במקום כל א') כ"א . . משביעיות תוסיף (במקום כ"א) ט"ו, ומכל החשבון

תקח (תנכה כל ה)קה (כצ"ל, ולא קח), והנותר הוא המחושב. ובחידודים כמו אלו היו רגילים כו'. ויש להעיר ממרז"ל מגילה (כ"ג א): ג' ה' ז' כנגד מי כו'. עכ"ל באג"ק.

ויש לציין בענין זה:

א) אעתיק כאן מה שמצאתי רשום אצלי מועתק בענין זה מכת"י פירוש ישן על הכלבו [איזה אותיות היו כנראה קרועים בהכת"י ונשלם כאן ע"פ הסברא בתוך חצאי מוסגר]: וז"ל:

על כל היתר משלישיות תמנה ע': פי' ולא היתרון משלישיות וכן לא תמנה היתרון מחמישיות וכן משביעיות, רק תוסיף ע' [על] כל אחד מהיתרון משלישיות, דרך משל אם היתרון משלישיות] א' תמנה פעם א' ע', ואם היתרון שנים תמנה ב"פ ע' עולה ק"מ] וכן בחמישיות על כל א' תמנה כ"א, ואם היתרון ד' תמנה ד"פ] כ"א עולות פ"ד, וכן בשביעיות תמנה על כל אחת ט"ו, ואם היתרון ו' תמנה ו"פ ט"ו עולה צ', ומכל החשבון תקח ק"ה, ר"ל מכל פרטי המאיות ועשיריות תקח כמה פעמים ק"ה, ומה שישאר מההפרש הוא המחושב, דרך משל אם היתרון משלישיות הוא ב' תמנה ב"פ ע' עולה ק"מ והיתרון מחמישיות הוא [ד'] תמנה ד"פ כ"א עולה פ"ד והיתרון משביעיות הוא [ו'] תמנה ו"פ ט"ו עולה צ' ס"ה] החשבון ק"מ ופ"ד וצ' עולה הכל שי"ד, וההכרח ליקח שני פעמים ק"ה עולה ר"י] ונשאר ק"ד הוא המחושב דאם תקח ג"פ ק"ה יעלה [א'] יותר על כל החשבון וק"ל ע"כ הגה"ה מקדמון חכם א'. עכ"ל בהכת"י. [ותוכן זה הוא כפירוש האגרות קודש].

ב) באגרות קודש שם אחרי הביאור בפרטי החשבון מוסיף לציין: "ויש להעיר גם ממרז"ל מגילה (כ"ג א) ג' ה' ז' כנגד מי כו'".

ובגמ' מגילה שם קאי בקריאה"ת דבשני וחמישי תיקנו ג' קרואים ביו"ט ה' קרואים כו' וע"ז שאלו בגמ' כנגד מי כו' ומתרץ שם בגמ' "כנגד ברכת כהנים" ופירש"י: שלשה תיבות בפסוק ראשון יברך גו' וחמשה בפסוק שני ושבעה בפסוק שלישי.

והנה ס' כלבו נדפס בעילום שם המחבר, ומסקנת הרבה אחרונים אשר מחברו הוא הר"ר אהרן הכהן שהוא מח"ס ארחות חיים כאשר האריכו כמה ועי' במבוא שבס' כלבו הוצאת תשנ"ג ועוד. [ובתחילת הס' ארחות חיים נכתב ג"כ שם המחבר רק ברמז בר"ת].

ואולי י"ל אשר בחידה סתומה זו כאן אשר עניינה במספרים ג' ה' ז', רצה המחבר לרמוז ג"כ על זהותו אשר שמו אהרן הכהן המברך את ישראל במספרים אלו ג' ה' ז'. וזהו רמז "לדעת חשבון האדם בנפשו". [וגם כמה מספרים המובאים בחידוד זה קשורים עם ברכת כהנים ואהרן: מס' ט"ו קשור עם ט"ו תיבות בברכת כהנים (ועי' בבחי' שהובא באוה"ת)].

מס' כ"א קשור עם הכתוב "והנה פרח מטה אהרן ויגמול שקדים" כי השקדים גדלים לכ"א יום כמ"ש בירושלמי תענית פ"ד ה"ה, איכ"ר בפתיחתא כג. קה"ר פי"ב, ז. רש"י ירמ' א, יב. ע"ש לענין כ"א יום דבין המצרים ע"פ מקל שקד אני רואה]. וגם תיבת "הכ"א" שבתחילת דבריו כאן הוא הר"ת של שם המחבר.

ג) אבי מו"ר שי' פירש ענין נחמד ונעים בל' הכלבו והוא פירוש שונה מהפירושים שקדמוהו (ובודאי יש סיבה על אשר באג"ק לא נקט כפירוש הזה ואכ"מ): וזהו: "ג-ע": שלישיות הוא ג' פעמים ג' שזהו ט' - תוסיף ע"ז ע', היינו ע"ט. "הכ"א": חמישיות הוא ה' פעמים ה' שזהו כ"ה - תוסיף ע"ז כ"א, היינו מ"ו. "זט"ו": שביעיות הוא ז' פעמים ז' שזהו מ"ט - תוסיף ט"ו, היינו ס"ד. והסך הכל של ע"ט-מ"ו-ס"ד הוא קפ"ט.

ומזה החשבון תקח ק"ח [מלשון קיחה] הרי הנותר הוא פ"א. וזה קאי על שנת הפ"א לחיי האדם אחרי שגמר עבודתו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". וזהו תחילת דברי הכלבו: לדעת חשבון האדם בנפשו. עכתו"ד.

ולפירוש זה י"ל שזהו סימן הכלבו בתחילת דבריו (שע"ז סובב כל החשבון): "ג"ע הכ"א זט"ו": שבגמר העבודה אחרי פ' שנה: גן עדן הכא. [והוא ע"ד המבואר בכ"מ במארוז"ל בפסחים ד"נ "עולם ברור ראית" והוא בגמר שלימות עבודתו

בעלמא דין]. וזטו ג"כ קשור עם ל' סוף ע"ד "זוטו של עולם"
ועי' בערוך ערך זט.



אות שי"ן בלעזים [גליון]

הרב שלום דובער לויין

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בגליון הקודם עמ' 112 מעיר הת' א.ה. בטעם הדבר שכותבים
בלעזים שי"ן ולא סמ"ך. וטעם הדבר מובן עפ"י המבואר בכ"מ
בשול"ת צ"צ (עיי"ש חאה"ע סי' קפט ס"ד-ה. סי' רח. סי' ריד.
סי' ריט. סי' רלג ס"ד. סי' רלו. סי' שו ס"א. סי' תכא. סי' תכג.
סי' תכט), כי במבטא המדינות האלו האות סמ"ך המודגשת היא
כעין ממוצא בין אות סמ"ך לאות שי"ן, ויש ב' דרכים לכותבה:
א) סמ"ך יו"ד (חאסיא באסיא וכיו"ב). ב) שי"ן (חאשא באשא
וכיו"ב). כ"ז הוא כאשר האות הזאת היא מנוקדת ובאמצע
התיבה, משא"כ כשהיא בסוף התיבה ואינה מנוקדת נשארה רק
אפשרות אחת, לכתוב שי"ן (גאטש וכיו"ב). וכבר כתבתי בזה
באיזהו מקומן (עמ"ש ב"עבודת הקודש" עמ' קנח-ט).

