

ב"ה
ש"פ וישלח
ה'תשס"א
גליון ו [תתח]



כוס תנחומין

בשם כל חברי מערכת 'הערות וביאורים' במשך השנים
הננו שולחים בזה את תנחומינו
לעורך הראשי דקובצינו מאז הווסדו
ור"מ בישיבת 'אהלי תורה'

הגאון החסיד
מוהר"ר **אברהם יצחק ברוך** שליט"א
גערליצקי

על פטירתה של אמו הצדקנית האצילית אשת-חיל
מרת **חנה עטקא** ע"ה

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ולא תוסיפו לדאבה עוד
ובמהרה נראה בקיום היעוד "ובלע המות לנצח"
ו"הקיצו ורננו שכני עפר" והיא בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת



תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 5..... מילה שלא בזמנה
6..... אמירת הקב"ה "קום התהלך בארץ .. כי לך אתננה"
7..... סיום פרש"י על התורה [גליון]
9..... קיימו האבות כל התורה קודם שנתנה [גליון]
9..... אי החזרת שלום למי שאינו ראוי [גליון]
11..... עבודת הבע"ת - יראה [גליון]

רשימות

- 12..... בדין מלך שמחל על כבודו

אגרות קודש

- 16..... ההבדל בין דרכי לימוד של חסיד למתנגד

שיחות

- 18..... דינא דמלכותא דינא
19..... חקירה מהרגצ'ובי ע"ד כה"ג עם ידיים קטנות

נגלה

- 20..... כתיבת שובר
24..... 'הולכין אחר הרוב' אליבא דשמואל
26..... גזירה שמא ישחוט בן עוף
29..... אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם
31..... דין התוקע לחבירו
35..... טעה"ד ברש"י ד"ה אלא אנוסים מאי טעמא
35..... נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה [גליון]

חסידות

- 37..... קבלת השפעות בשמיני עצרת
37..... בינוני - מידות וחב"ד
39..... הרהור לאו כדיבור דמי

רמב"ם

- 41..... טוענין לרוכלין

הלכה ומנהג

- 42..... חיוב שמיעת קריאת התורה
44..... קטן אימתי מוציא את הגדול
50..... השבה בכפייה
55..... הקוצץ פרי שהכינו מע"ש וגדל והלך בשבת
59..... חצי שיעור במצוה
61..... תק"ש - עובדין דחול

פשוטו של מקרא

- 62..... נישואי רבקה בת ג' - פשוטו של מקרא
66..... הערות בפירש"י עה"ת - בראשית
73..... ויראהו ה' את כל הארץ
77..... בקשת יעקב לשאת את רחל
78..... בפירש"י ד"ה 'בכסף מלא' (בראשית כג, ט) [גליון]

שונות

- 79..... מאמר "מים רבים" בתו"א פ' תולדות
81..... מצוות 'תלמוד תורה'
81..... "לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים"
84..... גדרו של מי שקם בתחיית המתים [גליון]
86..... טעמי המקרא בסידור אדמו"ר הזקן [השמטה]

מספר הפאקס למשלוח הערות
756-3411 (718) או 773-4115 (718)
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
WWW.KOVETZ.COM
הערות לקובץ הבא יש לשלוח
לא יאוחר מיום ג' כ"ט כסלו

לקוטי שיחות

מילה שלא בזמנה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ג (ע' 979) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע למ"ש הרמב"ם (הל' מילה פ"א הי"ח) "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". וזלה"ק: מאריכות לשון הרמב"ם "ואפשר למול וכו'" מובן שכוונתו להוסיף טעם ב': טעם א', כי פקו"נ "דוחה את הכל", ז.א. שאפילו אם אא"פ לקיים המצוה אח"כ, אעפ"כ ה"ה נדחית בשביל פקו"נ; ועוד טעם, כי "ואפשר למול לאחר זמן", שהמצוה אינה נדחית שהרי אפשר למול אח"כ.

שמה מובן, שמצות מילה שמקיימים אח"כ, מועלת גם על הימים הקודמים, עד שנפעל גם מעלת מילה בזמנה, (כי באם נאמר שמילה שלא בזמנה מתקנת רק להבא, אינו מספיק הטעם "ואפשר למול לאחר זמן", היות שגם אם ימול אח"כ, עדיין תחסר מצות מילה בהימים הקודמים, ותחסר לגמרי מצות מילה בזמנה, עכ"ל בלקו"ש. [ואח"כ גם מוסיף (בהערה 8*) שצ"ע אם כ"ה גם כשלא מל בזמנו בפשיעה]. וממשיך לבאר הענין ע"פ חסידות.

ויש להעיר, שעפ"ז אין לומר מה שכתב החת"ס בחידושיו למס' כתובות (ה, א). דהנה בגמ' שם אי' שא' מהטעמים למה אין לכנוס אשה בע"ש ולבעול כליל שבת, משום גזירה שמא ישחוט בן עוף [ז.א. שיעשה מלאכה בשבת בשביל הסעודה]. והקשה החת"ס וז"ל: יש לעיין, לפמ"ש הר"ן בסוכה, משו"ה לא גזרו במילה בשבת שמא יעבידנו, משום דא"נ יעביר ד"א ברה"ר הו"ל טועה בדבר מצוה ועשה מצוה ופטור מחטאת עכ"פ, משו"ה לא גזרו, משא"כ בשופר ולולב ומגילה דהוי ספיקא דיומא ע"ש, ועי' פסחים עב, ב דאפילו לשמח אשתו לדבר מצוה, ואפילו סמוך לוסתה, מיקרי טעה בדבר מצוה, א"כ

מכש"כ הכא דא"נ שוחט בן עוף הו"ל טועה בדבר מצוה ופטור מחטאת, וליכא למיגזר. [ומתריך:] ולכאוי י"ל ולחלק, התם לא נדחה מילה מזמנו, משא"כ הכא, ולא הו"ל לקבוע יום חתונתו בע"ש וכו'" עכ"ל.

ז.א. שתירוצו הוא שבנוסף עמ"ש הר"ן בטעם למה לא גזרו במילה בשבת, כי הוה טועה בדבר מצוה, מצורף לזה עוד טעם, שבאם ידחו המילה יידחה הענין דמילה בזמנה.

אבל עפהנ"ל בלקו"ש, הרי באם היו חכמים דוחים המילה מטעם שמא יעבירונו וכו', לא הי' חסר הענין דמילה בזמנה. שהרי מטעם איסור חכמים הי' עושה כן. (עד שאפילו אם מישוהו לא מל בזמנו בפשיעה מסתפק שם שאולי מועיל למפרע, וכ"ש באם הי' עושה כן ע"פ ציווי חכמים).

ובמילא מוכרחים לתריך קושייתו כהביאורים האחרים שכותב שם, או: שהתעסקות בסעודת הנישואין אינו נק' טועה בדבר מצוה. כי אפשר לינשא בלי סעודה, משא"כ במילה, שבאם הי' מעביר ד"א, הי' זה לצורך המילה עצמה, והי' נקרא שטעה בדבר מצוה.



אמירת הקב"ה "קום התהלך בארץ" .. כי לך אתננה

הת' יצחק נפרסטק
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ שיחה ב' לפ' ויצא מבאר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: דער טעם (לויט דרך הפשט) פארוואס דער אויבערשטער האט געזאגט אברהם'ן (לך יג, יז) "קום התהלך בארץ", איז ניט ווייל דערמיט ווערט שטארקער די הבטחה פון דעם אויבערשטן ("לך אתננה ולזרעך" (לך יג, טו)) .. נאר דאס איז צוליב אברהם'ן: די הבטחה פון דעם אויבערשטן "כי לך אתננה" זאל ביי אים דערפילט ווערן אין אזא אופן אויף צו פירן זיך שוין ווי א בעה"ב אין לאנד, כאילו ווי עס איז שוין געווארן זיין לאנד - ער גייט ארום אין א"י "לארכה ולרחבה" פרייערהייט, ווי אין און אייגענעם לאנד.

ובהערה 33: אף שעדיין לא ניתן לו הארץ, וכהמשך הכתוב "כי לך אתננה" ... - וע"ד מש"נ (לך טו, יח) "נתתי את הארץ" .. אף שלא היתה בזה נתינה בפועל, כך "כאילו היא עשויה" (רש"י שם). עכלה"ק.

ובפשטות הכוונה בהערה זו היא להסביר ולהוכיח הא דאמירת הקב"ה לאברהם "קום התהלך בארץ" לא היתה נתינה בפועל [דלכן צ"ל - כפי שמבאר בפנים - שהיתה בשביל אברהם, שיורגש אצלו כאילו הוא הבעה"ב על הארץ].

ולכאורה אפשר להביא רא' שאכן נרגש אצל אברהם הרגשה זו, כמש"נ (חיי שרה כג, ד) "גר ותושב אנכי עמכם", ופירש רש"י "אם תרצו הריני גר ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה (לך יג, ז) לזרעך אתן את הארץ הזאת",

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו ע' 147 ובהערה 24 ובע' 204, שזה שרש"י הביא הכתוב לזרעך אתן את הארץ הזאת ולא כבמדרש שהביא הכתוב "לזרעך נתתי את הארץ", כי לפי רש"י לזרעך נתתי הפי' "כאילו היא עשויה" ולא שהיא נתונה בפועל ממשי.

נמצא דלשיטת רש"י בעת שקנה אברהם מערת המכפלה עדיין לא הי' בעה"ב, ועכ"ז רואים שאברהם הרגיש והתנהג כאילו היא כבר שלו, עד שאפי' אמר לבני חת "אטלנה מן הדין".

ואולי אפ"ל הטעם דבהערה 33 הנ"ל לא הובאו דברי רש"י אלו, כי עיקר הענין מה שרוצה לבאר בהשיחה הוא החידוש שהי' באמירת הקב"ה ליעקב לגבי אברהם, ולשלול שאברהם לא נהי' לבעה"ב בפועל, שע"ז קאי הערה 33, ולא נחית כ"כ לזה שאברהם הרגיש כאילו הארץ שלו היא.



סיום פרש"י על התורה [גליון]

הרב אהרן חיסריק תושב השכונה

בגליון תתז ע' 23 ואילך כתב הת' ל.י. זרחי בענין סיום פרש"י על התורה, ושם ע' 24 בענין מה שכתב רבינו בלקו"ש "אבל בדפוס שני .. ליתא" כ' ע"ז הנ"ל "הנה מש"כ בדפוס שני ליתא - מסתברא דלא ידעו מה היה במקום המטושטש: אבל יש לנו להקשות דמכיון שידוע שהי'

שם איזה דבר - איך שייך לפרש למה סיים רש"י בתיבת "ששברת" אם אמנם לא סיים כן? "עכת"ד.

ויש להעיר ע"ז: א) דפוס שני לא העתיק מדפוס ראשון. וזה אפשר לראות מהשינוים החשובים שבין ב' הדפוסים, ועוד יותר יש חקירה אם אלקבץ (דפוס שני) ראה את דפוס ריג'ו. ב) בזמנו היו טופסים שלמים, ההעתק היחיד הנמצא עכשיו מדפוס זה הוא ממושטש. ג') הרי יש כמה וכמה כת"י ודפוסים הראשונים שנדפסו מכ"י שהסיום הוא בתי' "ששברת".

וזהו הדיוק מכ"ק רבינו למה מסיים רש"י בתי' "ששברת".

בספר 'יוסף הלל' כתב שהסיום הוא 'בזה ובבא', אבל הרושם אחר אות 'ב' הוא אות אחד ו' או ז' או ך', ואח"כ יש מקום חלק כמו בין תיבה א' לשני', ובודאי לא נדפס אות 'ה'.

ויותר נראה מה שכתב בספר משנת יעקב שהסיום 'אשריך בן עמרם', בהצילום שנמצא אצלי (שממנו נתתי צילום לכ"ק אדמו"ר כמה שנים קודם שנדפס בהוצאת 'מקורות') אחר תי' אשריך יש סימן לאות 'ב' ואחר זה יש רושם לאות 'ן' או 'ו' או 'ז', ואח"כ יש מקום חלק ואח"כ יש רושם מאות 'ע' ואח"כ אולי 'מ', מהנ"ל יש לראות שתי' 'בן עמרם' יותר מסתבר. אבל עד עתה לא מצאתי בכת"י ובדפוסים עתיקים שראיתי, וכן ברלינר אינו מציין כסיום הנ"ל.

ברש"י הוצאת שעוועל שהת' הנ"ל מדייק לציין, מביא בהערה שלו 126 שבדפס ראשון הסיום "אשריך ה'", אינני יודע איזה צילום היה לפניו, בצילומי דפוס זה שנדפסו קודם שספרו נדפס בתשמ"ב בברור שאיר תיבות "אשריך" נכתב "ב" ולא "ה'", כמו שכתב הת' הנ"ל.

דפוס אישר הוא כבדפוסים, בדפוס נאפולי משנת רפ"א הסיום "אשרי תלמיד שהרב מודה לו", וכ"ה בכמה כת"י שראיתי.

לדאבונינו כמעט בכל הדפוסים העתיקים לרוב הם חסרים הדפים הראשונים או האחרונים, או שניהם.

דפוס רומי שלא היה לפני כ"ק רבינו, שם נשארו בהסיום חצאי שורות ואת תי' 'ששברת' נשאר רשימה מאותיות 'אשר' והשאר נקרע.



קיימו האבות כל התורה קודם שנתנה [גליון]

הרב יעקב ליב אלטיין

חבר 'ועד להפצת שיחות' וראש מכון 'היכל מנחם', ברוקלין נ.י.

בגליון לפרשת תולדות [תתז - ע' 17] מפלפל הרה"ח רי"ד קלויזנר שי' במילה דאברהם שנימול ביו"כ, ודוחה סברת ה'אבן יעקב' דנחשב כמילה בזמנה.

ואישתמיטתי' מידידי הנ"ל - וכפי הנראה גם מחברי המערכת - מה שמפורש בלקו"ש חי"ז ע' 126 הערה 16, בדיוק כסברת האבן יעקב - דנחשב כמילה בזמנה. אלא שאח"כ בהערה *46 מבאר שבפנימיות הענינים הא' שמלמעלה נקבע שמילתו תהי' ביו"כ הוא לפי שמילתו היתה למעלה מגדרי התורה עיי"ש. והדברים נתפרשו שוב בלקוטי שיחות חלק ל"ה ע' 59, עיי"ש.



אי החזרת שלום למי שאינו ראוי [גליון]

הת' אברהם צבי הירש הלוי לויין

תלמיד בישיבה

בגליון [ה - תתז] ע' 22, מביא הר' מ.מ.ל. מש"כ בלקו"ש חט"ו ע' 125 ואילך בנוגע לסיפור הגמ' (תענית כ, סע"א ואילך) "מעשה שבא ר' אלעזר ברבי שמעון ... נזדמן לו אדם אחד שהי' מכוער ביותר, אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו, אמר לו ריקה כמה מכוער אותו האיש וכו'", וז"ל השיחה - "... ר' אלעזר ... האט דערקענט אַז יענער איז זייער נידעריק אין זיין רוחניות'דיקן ציור, ניט געפינענדיק ביי אים עפעס אַ מעלה אמיתית, רוחניות וכו'. נאָכמער: אויך די איינציקע "מעלה" פון די וואָס ווערן אָנגערופן "בריות בעלמא" (כנ"ל) איז ביי יענעם ניט געווען ניכר ומורגש. האָט ר' אלעזר געזען אַז אין זיין מצד רוחני כמו שהוא קען מען יענעם ניט מחזיר שלום זיין, מען קען גאָרניט פועל זיין, נאָר סיידן דורכן ביטוש וביטול: "ריקה כמה מכוער וכו'", וואָס צעברעכט זיין חומריות וגסות".

והקשה הרב הנ"ל מהא דברכות (ו, סע"ב) - "ואם נתן לו (שלום) ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר ... גזלת העני בבתיכם", דא"כ מהו הפירוש דלא הי' אפשר להחזיר לו שלום?

ולבסוף מבאר דבהכרח לומר שהכוונה ב"קען מען יענעם ניט מחזיר שלום זיין" הוא במובן הרוחני, שהחזרת שלום מטרתה לפעול עליו בדרך של גילוי כו' ובנדוד"ד פעולה זו לא הי' שייך והי' צריך בפעולה של שבירה דוקא. עכת"ד.

אבל עדיין יל"ע הלא במובן הלכתי עדיין נקרא גזלן לכאול. וביותר קשה ע"פ המבואר בשיחות קודש (בלתי מוגה) תשמ"א פ' פינחס, בביאור הסיפור באבות (פ"ו, מ"ט) - אמר ר' יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום וכו'. והקשה בהשיחה (אות ל"א) הלא איתא באבות (פ"ד מט"ו) "הוי מקדים בשלום כל אדם", ומדוע חכה ר' יוסי עד שהלה יתן לו שלום. גם הקשה, מהו החידוש בזה שהחזיר לו שלום, הרי הגמ' בברכות אומרת שאם לא החזיר נקרא גזלן כנ"ל.

ובאות מ מבאר שאותו אדם פגע בריב"ק, שרצה להורידו ממדריגתו, שמזה מובן גודל הפחיתות שלו (כמודגש גם בהתואר "אדם אחד" - זוהי כל מעלתו): הרי הוא ידע מעלת ריב"ק, שהרי קראו "רבי" גם קודם שדיבר עמו, ואעפ"כ לא נמנע לנסות לפגוע במעלת ריב"ק.

ועפ"ז מובן מדוע לא הקדים ריב"ק לתת לו שלום: ריב"ק הכיר בפניו של אותו אדם שכוונתו ומטרתו היא לפגוע בו, ולכן לא רצה להקדים ולתת לו שלום, כי אין חיוב להקדים בשלומו של "מזיק"!

ואדרבה: החידוש הוא בזה שריב"ק החזיר לו שלום! והסיבה מדוע החזיר לו שלום היא - כי לא היתה לו ברירה, מאחר ש"נתן לי שלום", לכן בלית ברירה "החזרתי לו שלום". עכתדה"ק.

והיינו, שמצד ענין זה דנקרא גזלן, לא הי' לו ברירה והי' צריך להחזיר לו שלום - אע"פ שאותו אדם הי' רוצה לפגוע בו וגם כל מעלתו הי' רק זה שהוא "אדם אחד"!

וא"כ קשה בנדוד"ד למה לא החזיר לו שלום בגשמייתו.

והנה רש"י פי' במש"כ בגמ' (ברכות שם) דאי החזרת שלום הוא "גזלת העני", וז"ל - "שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו". כלומר, שכשאנו משיב על שלומו ה"ה נוטל ממנו הנאה זו, ולכן נק' גזלן. והיינו, שכשמשיב על שלומו, הוא נותן לו הנאה.

ועפ"ז אולי י"ל דאם יהי' מקרה שהחזרת שלום אינו מוסיף ונותן כלום להשואל, אזי כשאינו משיב אינו נקרא גולן, שהרי לא לקח ממנו שום דבר.

ולכן י"ל שבה"אדם אחד" שפגע בריב"ק, אף שהי' מזיק, וגם לא הי' לו שום מעלה חוץ מזה שהי' "אדם אחד", מ"מ לא הי' בדרגא הכי נמוכה. משא"כ ה"אדם אחד" שנזדמן לו לראב"ש, הרי אפי' המעלה ד"בריות בעלמא" לא הי' ניכר ומורגש בו כנ"ל. וא"כ י"ל שלהאדם שפגע בריב"ק, מפני שהי' לו בפועל איזה מעלה לכן לא הי' לריב"ק ברירה והי' צריך להחזיר לו שלום, כי החזרת שלום לאותו אדם הי' בו איזה פעולה של נתינה, ואם לא הי' מחזיר הי' נק' גולן ח"ו, משא"כ אותו אדם שנזדמן לו לראב"ש, מפני שלא הי' בו שום מעלה, לכן "האָט ר' אלעזר געזען אַז אין זיין מצד רוחני כמו שהוא קען מען יענעם ניט מחזיר שלום זיין, מען קען גאָרניט פועל זיין", ומפני שאין בהחזרת שלום לאיש זה שום פעולה, לכן באי החזרה אין שום ענין של גזילה. ויל"ע עוד.



עבודת הבע"ת – יראה [גליון]

הת' דב קוק

תות"ל - 770

בגליון שי"ל לש"פ תולדות ש.ז. (גליון תתז - ע' 21) מקשה הרב י. קופרמן על מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י שהרבי כותב בנוגע לבע"ת "שמהפך את הזדונות לזכיות דהיינו שהוא עובד את הוי' באופן דאתהפכא להפוך הענינים שיהיו לא כפי שנתנו מלמעלה ע"י העבודה בכוח עצמו דתשובה מברר ומעלה גם את הזדונות עד שנעשו זכיות" וכ' בהערה 27 "ויומתק עפ"י מרז"ל (ברכות לג, ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ועבודת הבע"ת היא בעיקר בקו היראה",

והקשה "ולא זכיתי להבין איך מציין על החידוש של הבע"ת שמהפך את הזדונות לזכיות, מזה שהבע"ת עבודתו היא בעיקר בקו היראה - שזה אינו ביד"ש - והוא בכח עצמו יכול להפוך את הזדונות לזכיות, והרי בפירוש אמרו ביומא שם ונת' בתניא שם שזה אינו אלא בתשובה מאהבת ה', ולא בתשובה מיראה שבזה אין הזדונות נהפכים לזכיות" ע"כ קושייתו, ומנסה לתרץ בדוחק אך עדיין נשאר בקושיא.

ולכאורה אפ"ל בזה שמה שהביא הרבי בהערה 27 אין הפי' שהא דזדונות נעשו כזכיות זהו מצד שעבודתו ביראה, כ"א מביא זה על כללות מה שדבר קודם שהעבודה של בע"ת הוא בכוח עצמו, וע"ז מביא הרבי מ"יראת שמים" ואומר שהעבודה של בע"ת היא בקו היראה (ואינו אומר דהעבודה של בע"ת היא ביראה - כ"א בקו היראה), והרי ידוע החילוק בין אהבה ליראה - שאהבה ענינה מלמעלה למטה, ויראה מלמטה למעלה, עבודה בכח עצמו. (וראה לדוג' בספר המאמרים מלוקט ג בד"ה 'אני לדודי' באות ב וז"ל "...דאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, והיראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם...", ובכ"מ).

וזהו מה שבא רבינו להביא שהעבודה של בע"ת היא בכוח עצמו, ולא ע"י גילוי מלמעלה, אבל בפועל זה שנעשו לו כזכיות זהו מצד אהבה של "צמאה נפשו לה" כארץ עיפה וציה" - אבל לזה הגיע מצד עצמו, וא"ש.



רשימות

בדין מלך שמחל על כבודו

הת' שאול רייצס
תות"ל - 770

ברשימות חוברת ז נת' בארוכה הסתירות שישנם בדין מלך שמחל על כבודו, שבכמה מקומות כתוב שמצוה דוחה הכבוד של המלך - כגון אגריפס שקרא בתורה, ומלך חולץ ומייבם (לדעת ר"י), ובכ"מ למרות שמדובר אודות מצוה שצריך המלך לעשות היפך כבודו, בכ"ז לא תירצו "מצוה שאני".

ונת' שגדרו של כבוד מלכות הוא שע"ז ממשיך יראת שמים על העם, כי ע"י שיתבטלו לפניו, והוא בטל להקב"ה - ע"ז יומשך להם מהביטול שלו להקב"ה.

וממילא במקום שיש סתירה להמשכת יר"ש - אזי, אף שהוא עושה מצוה בזה - ולמשל כשמשמח כלה, דמפחית לה מהיר"ש אין המצוה דוחה כבוד המלך - שאי"ז כבודו כ"א כבוד הקב"ה ואינו יכול לוותר ע"ז. וביאור זה ביאר (בעיקר) לשיטת הרמב"ם.

והנהגה בס' המקנה הקשה דלפי פסק הרמב"ם "שמשה רבינו מלך היה", וא"כ חלים בו דינים אלו שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". ומצינו בפירוש הכתוב (יתרו יח, יב) "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלקים" והקשה רש"י (וכ"ה במכילתא) - "ומשה רבינו היכן היה והלא הוא שיצא לראותו וגרם לו כל הכבוד - אלא עומד ומשמש לפניו" - ואיך מחל על כבודו?

ומתרצים בזה (ראה מקנה שם, וכן ראה במרכבת המשנה) ב' תירוצים - א. משה רבינו לא היה לו ממש כל גדרי מלך, שהרי מצוה זו "נצטוו ישראל" דוקא "בכניסתן לארץ". ב. דעה זו במכילתא (עכ"פ) יבאר לפי הדעה שיתרו קודם מ"ת בא. וממילא עדיין לא ניתנה התורה. ולכן הי' יכול למחול על כבודו.

אמנם לכאור' יש להקשות ע"ז - דמפשטות ל' הרמב"ם נראה, שדיני המלך שנת' בהל' מלכים שייכים במילואם גבי משה רבינו, וכהוכחת כ"ק אדמו"ר (בהתוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1658) שמלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ו) "כדרך שחלק לו הכתוב כבוד ... כך ציווהו ... לעולם יתנהג (המלך) בענוה יתירה, אין לנו גדול ממשה רבינו וכו'" - מוכח שכל הפרטים של כבוד המלך שנת' בהל' שלפני"ז שייכים גם אצל משה רבינו, שלכן שייך להביא ראיה מהנהגתו של משה רבינו. ומזה מובן שאי אפשר לת' שהדינים של כבוד מלכות וכו' מתחילים רק בכניסתן לארץ (והביאור בזה נת' כבר בשיחות כ"ק אדמו"ר במק"א).

ולהעיר ששם בהשיחה מקשה שלפ"ד הרמב"ם שהמלך מסתפר בכל יום, ולאידך "אסור לראותו כשהוא מסתפר" - ממילא איך הסתפר משה רבינו? שהרי פשיטא שלא הניח משרע"ה שמישהו אחר יספר אותו, ויעבור בכך על האיסור ד"אסור לראותו כשהוא מסתפר". ומשאייר שאלה זו לעיון המשתתפים בהתוועדות.

ומסיים שם "ויה"ר שמלימוד זה ... נזכה בקרוב ממש לזמן שבו יתקיימו הדברים... ג' המצות שמבאר הרמב"ם בריש הל' אלו - שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ - למנות להם מלך" וכו'.

ואם אפשר לת' כהנ"ל - הרי מיד כאן אומר רבינו התירוץ ע"ז, דכ"ז הוא דוקא "בשעת כניסתן לארץ"?! - אלא שפשוט כנ"ל דאי"ז סתירה, וממילא אי אפשר לת' כן.

וכמו"כ לת' שכ"ז הוא להדיעה שיתרו בא קודם מ"ת, קשה לת' כן - ועיי"ש בהשיחה שמזכיר אפשרות תי' כזו ודוחה מיד שהרי ארז"ל קיים אאע"ה כל התורה עד שלא ניתנה - ועאכ"ו משה רבינו. עיי"ש.

וממילא הדרא קושיא לדוכתא - כיצד שימש משה רבינו את יתרו ושבעים זקנים?

אמנם אפ"ל דלהרמב"ם אין הכרח לבאר פשטות הכתובים ביתרו שמשו שימשם (אף שהובא בפשוטו של מקרא), ויכול לבאר באו"א (-) וכפי' הרשב"ם למשל - שלא הזכיר בפסוק משה כי פשיטא שהיה שם. עיי"ש).

[ולהעיר ג"כ מהא דבגמ' קידושין (לב, ב) גבי מעשה בר"א ור"י ורבי צדוק שהיו מסובים בחתונת בנו של רבן גמליאל נתן הכוס לר"א ולא קיבלו .. לר' יהושע וקיבלו, א"ל ר"א לר"י - רבן גמליאל עומד ומשמש עלינו?! וא"ל מצינו גדול ממנו ששימש, אברהם אבינו גדול הדור היה ושימש שנאמר "והוא עומד עליהם"¹, ומסיים בגמ' שמלך אינו יכול לעשות כך ורק נשיא (כי כשמוחל, כבודו מחול). ולכאור' לפי"ז אפשר להקשות ממלך ששימש - משה רבינו, וא"כ אולי מכאן ראיה שאין הכרח² לפרש פשטות הכתוב "ויבא אהרן וגו'" - שמשו שימש]

אבל גם אם נדחוק לפרש שהרמב"ם לומד כמכילתא ופירש"י, יש ליישב באו"א הטעם ששימש. ובהקדים הקושיא שהובאה בהשיחה שם - כיצד המלך מסתפר - (ובכל יום) הרי "אסור לראותו כשהוא מסתפר", ושם שקו"ט בכל הענין, בתחלה מבאר שהדבר יעשה ע"י עבדו של מלך שאינו מציאות לעצמו, ודוחה תי' זה שסו"ס ע"י שיספר

(1) ודא"ג אולי מכאן ראי' שהדינים דכבוד מלכות חלו גם קודם מ"ת מהא דהקשה ר"י לר"א - מצינו שאברהם אבינו שימש שנאמר "והוא עומד עליהם".

(2) ובמכילתא מביא דרשה זו ש"עומד ומשמש", וממשיך: "ומהיכן למד מאברהם אבינו" - ומספר המעשה של חתונת בנו של רבן גמליאל בשינויים קצת מלי' הגמ'. ולהעיר מהשינוי דבמכילתא איתא "משמש עליהם", ובפרש"י "לפניהם".

העבד את המלך הרי בפועל נעשה לבו גס במלך. ועוד - אצל שאר האנשים ג"כ יגרם היפך כבוד המלכות, שכן עצם הידיעה שישנו עבד שיש עליו חיוב באימת המלך, ואעפ"כ רואהו כשהוא מסתפר - הרי"ז ממעט אצלם את אימת המלכות ובל' הרשימה הנ"ל "יתמעט להם ביראת שמים".

ולכן מבאר בב' אופנים: א. כשיש שני מלכים בישראל - א' הדר תחת ממשלת מלך יהודה יספר את מלך ישראל, וכן להיפך. ב. גוי שאינו חייב באימת המלכות.

ועי"ז אי"ז מחליש את אימת המלך אצל אלו שנתחייבו באימת המלך (בשמעם שגוי מספר את המלך) - כי לגוי, או ליהודי הבא ממדינה ומלכות אחרת אין את החובה דאימת מלך זה.

ועפי"ז י"ל בפשטות בנדו"ד: משה רבינו שימש כאן את יתרו בלבד וכל' רש"י בקושיתו - ומשה היכן היה והלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו את כל הכבוד - וממילא מת' רש"י שבאמת גם עכשיו עושה לו ליתרו כבוד, דעומד ומשמש לפניהם, ויל"פ כך - "עומד ומשמש (את יתרו בלבד, ולא משמש את כולם) לפניהם" - לפני הזקנים ואהרן וכו'.³

ולפי"ז אין קשה, כי כאן מדובר בגוי שבא למדינה אחרת. ובזה שעושה כעת מצוה (הכנסת אורחים וכיבוד חותנו ועוד - כמבואר במדרשים דפרשה זו) אין מפחית ליתרו מהיר"ש - שהרי הוא גוי, ואינו מחויב בזה.⁴

דמפשטות השיחה והרשימות שם משמע שכשהמלך מוחל על כבודו או שמישהו עושה פעולה למלך היפך כבודו ("רואהו מסתפר") הרי"ז היינו הך - וכשם שכאן ניתן לבאר שמדובר בגוי כמו"כ בנדו"ד].

(3) ולהעיר ג"כ מפירש"י בהמשך הפרשה - "ויהי ממחרת - וישב משה וגו' ויעמוד העם" - "יושב כמלך וכולן עומדים, והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן של ישראל, והוכיחו על כך".

(4) להעיר ג"כ מגמ' קידושין לג, א - "הוה קאי מקמי סבי דאמראי אמר כמה הרפתקי עדו כו'".

ואי"ז מפחית להזקנים היר"ש כשרואים את משה עושה היפך כבודו - [דלכאו' יש לומר שיש שינוי בין הידיעה שגוי מספר את המלך, לבין שרואים את משה משמש את יתרו] - כי זהו ממש ע"ד המבואר ברשימות שם בענין אגריפס המלך שקרא מעומד שלראות את המלך עומד - הרי"ז מצד א' היפך כבודו, אבל מכיון ששם עמד לכבוד שמים, הרי אדרבה, הוסיף בזה יראת שמים לעם, שמוחל על כבודו למען כבוד שמים - (מצוה). (וכמו"כ ביבום, עיי"ש) וכמו"כ כאן, דמשה מחל על כבודו למען המצוה, ובמצוה זו אין סתירה בהמשכת יר"ש על יתרו - כי כאמור, אינו מחויב בכלל.



אגרות קודש

ההבדל בין דרכי לימוד של חסיד למתנגד

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

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק ט (ע' ד-ז), [וכ"ה בלקוטי שיחות חלק י, הוספות י"ט כסלו ע' 264], מבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע [באגרות קודש שלו חלק י, ע' קכה] ההבדל בין דרכי לימוד של חסיד למתנגד. החסידים יודעים שהאמור בספר הוא טוב ואמת, והטעות הוא בעצמו ובידיעתו, והמתנגד מוכיח כי ידיעתו ופלפולו הוא האמת, והטעות הוא בספר וכו'.

וכתב שם לבאר בהקדם מ"ש בספר הפרדס להרמ"ק (ומובא במאמר (כנראה לאדה"ז)) וז"ל: "דכל מי שאינו לומדה (חכמת הקבלה) הוי אפיקורס ומבואר - במאמר - הפירוש - הגם שעדיין אינו אפיקורס, אם הוא חקרן בטבעו בודאי סופו להיות אפיקורס, כי עפ"י חקירות הפיליסופים לא יתכן בשום אופן בריאת העולם והפרטי פרטים שבו, מאחדות הפשוטה, ואח"כ ההשגחה עליהם, ושלא יהי' שום שינוי בעצמותו וכו', ויבואו סו"ס לידי דיעות של כפירה, כי רק על יסודות תורת הקבלה יש לתרץ את כל הנ"ל בהתאם לאמונתנו הק' וזוהי כוונת הפרדס...

"וה"ה בעניננו הגם שבתחלת הלימוד אין המתנגד באופן המבואר במכתב הנ"ל, אם רק בעל שכל תקיף הוא - סופו להיות כן..." עש"ה בארוכה הביאור בזה.

והנה בדרך זו נראה לבאר בגמ' ברכות (מז, ב), סוטה (כב, א) - וממילא יהי' גם דוגמא מנגלה דתורה, [עי' בלקו"ש שם ע' 321 בסופו] - דאיתא שם: "ת"ר איזהו ע"ה ... אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח, הרי זה ע"ה". ע"כ. - והרבה פירושים נאמרו בזה.

ול"נ עפ"מ דאיתא בברכות (ז, ב): "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנאמר וכו'". -

וכתב בס' סמיכת חכמים (על ברכות שם) לבאר: "הנה יש לתת טעם נכון למה יהי' באמת השימוש גדול מהלימוד. ונ"ל על פי מאי דקיימא לן ראשית חכמה יראת ה', ואם אין יראת חטאו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת, וכדאמר ר' ינאי חבל על דאית לי' דרתא ותרעה לדרתא לא עביד. גם מצינו במס' כתובות כל ת"ח שמונע את התלמיד מלשמשו פורק ממנו עול יראת שמים שנא' יראת שדי תעזוב. וא"כ שפיר אמר גדולה שימושה יותר מלימודה, כי אם אין משמש את רבו פורק ממנו יראת שמים כנ"ל, ואז אין תורתו מתקיימת, כי אם אין יראה אין חכמה כנ"ל, ואין תורתו נחשבת לכלום כנ"ל, משא"כ כשמשמש, השימוש שהוא יראה מביא לידי לימוד, לכן הוא גדול כדמצינו נמי גדולת לימוד שמביא לידי מעשה וק"ל". עכ"ל.

וכמו"כ נ"ל בנדו"ד, דלכן קורא למי שקרא ושנה ע"ה, - דהגם שעדיין אינו ע"ה - אבל מכיון שלא שימש ת"ח, סופו להיות כן שלא יתקיים אצלו אפילו מה שקרא ושנה, שהרי שימוש מביא לידי יראה, ואם אין שימוש אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה, וא"ש.



שיחות

דינא דמלכותא דינא

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בשיחת ש"פ תולדות - תשי"ז הנדפס ז"ע סעי' ו' וזלה"ק "שע"פ תורה דינא דמלכותא דינא היינו שדין המלכות יש לו תוקף של דין תורה, אבל בד"א כאשר דין המלכות הוא דין כללי עבור כל בני המדינה בשוה משא"כ כאשר מבדילים ומחלקים בין אנשים וכמו למשל שקובעים דין מיוחד עבור יהודים אזי אין בזה התוקף דדינא דמלכותא דינא היינו שאין לזה מקום בתורה". ע"כ.

ויש להעיר משו"ע אדה"ז חו"מ הל' גזילה וגניבה סעי' יט וזלה"ק: ומ"מ אם גוזר על היהודים שיתנו מכס או ד"א יותר מהגויים נקרא משוה מדותיו מאחר שכל היהודים נותנים בשוה, ואפי' כשמשוה מדותיו אין דינו דין אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או בדבר שהוא תיקון המדינה כולה אבל לא בדבר פרטי שבין אדם לחבירו שאל"כ ביטלת דיני התורה ח"ו. עכלה"ק.

משמע ברור מדברי אדה"ז שהיכא שיש דין מיוחד עבור יהודים נק' משוה מדותיו והוא מדין המלכות ודינו דין בתנאי שזה לכל היהודים בשוה - ולכאן זהו דלא כהשיחה הנ"ל?

ויש לתרץ וליישב באופן שאין סתירה בין השיחה לשו"ע אדה"ז, ובהקדם, דדברי אדה"ז מקורם בהמהרי"ק (שרש קצד) והעתיקו הרמ"א סי' שסט סעי' ו', ובס' אמרי יעקב על שו"ע אדה"ז שם מביא שבס' שסט סעי' ח מביא הרמ"א עוד דין (דומה למ"ש שם בשיחה) דמקורו ג"כ מהמהרי"ק, דאם המלך חקק חוק לבעל אומנות א' כגון למלוה ברבית ושינה אותו משאר בעלי אומנות דלא אמרינן בזה דינא דמ"ד, הואיל ואינו חקוק לכל, ולכאורה זהו בסתירה למ"ש הרמ"א מהמהרי"ק עצמו כאן, דגם שינה להיהודים משאר תושבים יש בו דינא דמלכותא דינא, ומביא שזהו קושית הגר"א שם שהניח בצ"ע, ובס' אמ"י הנ"ל מביא שאדה"ז ג"כ מביא שתי הדיעות ומוכח דס"ל דאין כאן סתירה, והכיצד?

ומתריץ האמ"י עפ"י דיוק בהמהרי"ק דהטעם דאם חקק חוק רק ליהודים מקרי דינא דמלכותא דין הוא - משום דהשר יכול לגרש את היהודים שהם תושבים זרים בארצו לכן שייך בזה דינא דמלכותא, ואינו מחלק בין היהודים עצמם, ומשוה מדותיו לכן דינו דין. עיי"ש.

וממילא כאן בארצינו - ארה"ב - דבי' עסקינן בשיחה הנ"ל, שהממשלה אינה יכולה לגרש רק היהודים, דהיהודים אינם תושבים זרים בארצינו, הנה אם הי' חוק מיוחד עבור יהודים אז אין דיניהם דין וכהשיחה הנ"ל, ומותאם עם מש"כ אדה"ז בשלחנו. ודו"ק.



חקירה מהרגצ'ובי ע"ד כה"ג עם ידיים קטנות

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

א) בשיחת ש"פ צו, שושן פורים תשי"ד סי"ג (שיחות קודש תשי"ד סע' קכה): "ווי דער רבי זאגט אין דער שיחה שבהקונט' אז בשעת מען מאכט א חיבור דארף מען וויסן צי עס איז א חיבור צי א חיסור" - וצריך חיפוש ובירור על איזו שיחה שבאיזה קונטרס הכוונה !

ב) שם סל"ב (ע' רלט): "יהושע כה"ג ... האט זיך משתדל געווען מיט אלע כחות צו זיין א כה"ג אין טאן די עבודה ביוהכ"פ מיט די קליינע הענטלאך (עס איז פאראן וועגן דעם א חקירה פון ראגאטשאווער ווי ער האט געקאנט טאן די עבודה)" - ויל"ע ולחפש מה הכוונה ב"די קליינע הענטלאך", והיכן היא אותה חקירה של הרגצ'ובי ? !



נגלה

כתיבת שובר

הרב יעקב משה וואלבערג ר"מ בישיבה

כתובות טז, ב: "אם יש עדים שיצתה בהינומא כו' וליחוש דילמא מפקא לה לעדי הינומא בהאי ב"ד וגביא בה והדר נפקא לכתובה בהאי ב"ד וגביא בה, א"ר אבהו זאת אומרת כותבין שובר ר"פ אמר במקום שאין כותבין כתובה עסקינן".

ובתוד"ה 'וליחוש' מבאר ש"וליחוש כו'" הוא גם למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, והיינו דלמ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי נאמן פשוט דיש להבעל לטעון שרוצה שתתן לו הכתובה ורק אח"כ ישלם, דאם אין לה הכתובה יש לו הזכות לטעון פרעתי, ואם עדיין יש לה כתובה לא יוכל לטעון פרעתי, והא דמשלם בלי כתובה ע"כ שמעינן מינה דכותבין שובר היינו שבמקום השטר יכול המלוה ליתן שובר.

אבל למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי אינו נאמן לכאורה צריך להבין - דאיזה טענה יש לו דאינו רוצה לשלם רק אם תביא הכתובה (וממילא אפשר לדייק דמדלא מקבלים טענתו ע"כ כותבים שובר) - הא אפילו אם אין לה כתובה אין לו טענת פרעתי, וא"כ על איזה יסוד מבקש שובר.

דבשלמא בשטר חוב (עד"מ) הנה הלוח רוצה שיתנו לו השטר כדי שיוכל לטעון פרעתי והיינו שלא יהי' זכר מהחוב, והא דהמלוה רוצה לתת לו שובר - ע"ז נחלקו האם יש לו עדיין לטעון דכשתתן לו השטר לא אצטרך לראי' ששלמתי אלא אהי' נאמן לטעון פרעתי, והיינו שהזכות שלך בהחוב נתבטל (והי' כלא הי' וכמו קודם ממש), אבל עכשיו שאתה נותן שובר, אף שיש לי ראי' ששלמתי, אבל מכיון שאפשר שעדיין יש לך השטר נמצא דיש לך עדיין זכות בהחוב ורק שיש לי ראי' ששלמתי, וא"כ אם מאבד הראי' (היינו שיאכלוהו עכברים) "יאכל הלה וחדיי". וזהו בפשטות המחלוקת האם כותבים

שובר; היינו האם מחוייב לקבל ראי' ששילם במקום לבטל החוב מעיקרא.

אבל הכא בכתובה ע"כ א"א לבטל החוב מעיקרא, דזה מונח בהדין דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום - דכיון דנתחייב בכתובה עלי' דידי' רמיא להוכיח ששילם וא"כ מה יסוד טענתו שאינו רוצה שובר.

[והנה פשוט דאם יהי' הדין דאינו צריך לשלם רק אם היא מביאה שטר כתובה, א"כ לא יהי' נפ"מ בהא דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום במקום שכותבין כתובה, דהא בין כך יבקש הכתובה, והיינו דא"נ דלא יהא נאמן בטענת פרעתי אבל לא יצטרך לשלם משום שרוצה שהיא תביא הכתובה - אבל הא גופא שואל התוס' דעל איזה יסוד יש לו הזכות לבקש ממנה שמביא הכתובה. עי' במהרש"א בנימוקי הגרי"ב].

וע"ז מבאר בתוס' דאע"פ דבכתובה אין לו הזכות לטעון פרעתי אף שאין לה שטר כתובה, מ"מ אם הי' הדין דאין כותבין שובר הי' צ"ל הדין שאינו צריך לשלם עד שתתן לו כתובה שהרי יכול להפסיד ע"י שיש כתובה תח"י, ולמשל כשאין לה עדים שהיתה אשתו שאז יכול לומר פרעתי במיגו דאין את אשתי, ועכשיו שיש לה כתובה אינו יכול לומר אין את אשתי, ומהא דחייב לקבל שובר ואינו יכול לטעון שאינו משלם עד שתתן לו כתובה כדי שלא יהי' לו ההפסד הנ"ל - מוכח דגם בעלמא היינו בשטר הלואה וכיו"ב נמי כותבין שובר.

ולכאורה צ"ב דאיך אפשר להוכיח מכתובה לשאר שטרות למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, דהא לכאורה אפשר לחלק כנ"ל: דבשלמא בכתובה כיון שאפילו בלי שטר כתובה אינו יכול לטעון פרעתי ורק שרוצה שתתן לו הכתובה שלא יפסיד היכי דאין לה עדי הינומא וכיו"ב, שפיר אמרינן דכותבין שובר, אבל היכי דע"י שמשאיר השטר ביד המלוה מפסיד טענת פרעתי - אולי באמת אין כותבין שובר.

[וכדקשה התוס' בד"ה 'זאת' והתי' שם הוא ג"כ כנ"ל, ולכאורה עדיין צ"ב כנ"ל].

והנה ברשב"א הביא בשם רבותינו הצרפתים "דר"פ דאית לי' בכתובה במקום שאין כותבים אין כותבין שובר ע"כ לית לי' הא דר"י

דאמר הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, דאילו לר"י ע"כ צריך הוא לשמור כתובה מן העכברים במקום שכותבים כתובה.

והיינו דלשיטת רבותינו הצרפתים א"א לומר דלמ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום ע"כ צריך לשלם הכתובה אף כשאין לה כתובה, ואינו יכול לטעון שיתן לו הכתובה. וע"כ צ"ל ג"כ דר"א דמדייק "זאת אומרת כותבין שובר" ע"כ ס"ל דהטוען אחר מעשה ב"ד נאמן, דאי ס"ל דאינו נאמן האיך אפשר לדיוק דבעלמא כותבין שובר - הא כתובה שאני דהתם בין כך יצטרך לשמור הכתובה.

וצ"ב במח' התוס' בסוגיין ורבותינו הצרפתים (שהובאו ברשב"א).

והנה למ"ד דכותבין שובר היכא דאבד שטר חובו, נחלקו הראשונים מהו הדין כשלא נאבד השטר ורק רוצה לתת שובר במקום השטר.

דבשו"ע (חו"מ סנ"ד ס"ג) פסק דהא דכותבין שובר הוא רק באופן שהמלוה טוען שנאבד השטר, אבל היכא דהשטר בעין אף אם הוא בעיר אחרת אומרים להמלוה להביא השטר ולא כתבין שובר ככה"ג.

ומקורו בבעה"ת שמדייק מסוגיא דידן שמפרש ר"פ הבריייתא "כל איבדה כתובתה כהטמינה בפנינו דמי" והיינו שבהטמינה בפנינו לכו"ע לא כתבין שובר.

אבל בתוד"ה הוציאה (ב"מ יז, ב) מבואר דאף דהכתובה בידה מ"מ כותבין שובר, ע"ש.

ואולי י"ל ביסוד מחלוקתם דנחלקו ביסוד הדין דכותבין שובר דהנה בב"ב (קעא, ב) מביא בטעם הדבר דכותבין שובר דאי ס"ד אין כותבין שובר - אבד שטרו של זה יאכל הלה וחד, וע"ז הקשה אביי דאם כותבין שובר אבד שוברו של זה יאכל הלה (המלוה וחד), וע"ז ענה לו רבא "אין עבד לזה לאיש מלוה".

והיינו שבעצם יש סברא לומר דאין כותבין שובר משום דאם יאבד שוברו יאכל הלה וחד, והא דכותבין שובר הוא משום עבד לזה לאיש מלוה.

ויש לחקור האם הפי' הוא דבעצם יש להלוה זכות לתבוע השטר כדי שלא יהי' "נאבד שוברו של זה יאכל הלה וחד", ורק דכיון דאם יתעקש על זכותו נמצא שלא ישלם חובו אמרינן שהוא צריך לוותר על

זכותו ולשלם להמלוה, וזה שצריך לותר על זכותו ולשמור שוברו לעולם הוא מדין עבד לזה לאיש מלוה.

או י"ל דהא ד"עבד לזה לאיש מלוה" מגלה שאין מלכתחילה זכות להלוה לבקש השטר, והיינו דאח"כ דאם יאבד שוברו של זה יאכל הלה וחדו (בניחותא), אבל מכיון שעבד לזה לאיש מלוה יש לו החיוב לשלם חובו ולשמור שוברו ואין לו מלכתחילה הזכות לבקש השטר מהמלוה. והיינו דהפי' בעבד לזה לאיש מלוה היינו שהוא חייב לשלם ואין לו זכות לומר באיזה תנאי ישלם ובלבד שיהי' לו הראי' ששילם (שפשיטא שאין צריך לשלם באופן שעדיין יכול המלוה לתבוע חובו).

וי"ל דבזה פליגי בעה"ת והתוס' דלשיטת בעה"ת יש ללוה זכות לבקש השטר כדי שיהי' נאמן לומר פרעתי, ורק כשהמלוה טוען שאבד שטרו אומרים להלוה לוותר ולקבל שובר במקום השטר. אבל כשהמלוה מודה שלא אבד שטרו פשוט שיש להלוה עדיין הזכות לומר שלא ישלם עד שיביא שטרו.

אבל להתוס' אין להלוה מלכתחילה זכות לבקש השטר, ומשו"ה אף שלהמלוה ישנו עדיין השטר מ"מ יכול לעכב השטר לעצמו ולתת במקומו שובר.

והנה בסוגיא דידן דמדדייקים מהא דמשלמים הכתובה אף שאין כתובה בידה דבעלמא כותבין שובר - לכאורה תלוי בחקירה הנ"ל.

והיינו דלשיטת בעה"ת שהא דכותבין שובר הוא ויתור מצד הלוה (שמכריחים אותו), הנה לכאורה אין להביא ראי' מהא דמשלם כתובה כשאין לה שטר כתובה להא דבעלמא כותבין שובר, די"ל דבשלמא בכתובה דאין הויתור גדול כ"כ צריך לקבל שובר - אבל מנין לך דאף בעלמא כותבין שובר.

אבל לשיטת התוס' דהא דכותבין שובר אין הפי' שזהו ויתור מצד הלוה אלא שמלכתחילה אין לו הזכות לבקש שובר, י"ל דבאמת אם הי' לו הזכות לבקש השטר לא הי' מחוייב לוותר ולקבל שובר - דמהיכי תיתי דמחוייב לוותר - והא דמקבל שובר רק משום דאין לו הזכות לתבוע השטר.

ועפ"ז י"ל דהא דכתב התוס' דמהא דכותבין שובר בכתובה אפשר לדייק דבעלמא כותבין אף למ"ד דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום - לשיטתו אזיל בב"מ, דלשיטתו הא דבעלמא כותבין שובר פי'

שאין להלוה זכות לבקש השטר, וא"כ מדייק שפיר דכיון דבכתובה כותבין שובר ע"כ בכתובה ג"כ אין להבעל זכות לבקש כתובה, דאם הי' לו זכות לבקש הכתובה אף שעיי"ז הי' מגיע לו רק הפסד כל דהו מ"מ לא הי' מחוייב לוותר ולשלם הכתובה, וא"כ בעלמא נמי שמעינן דכותבין שובר והיינו דאין להלוה זכות לבקש השובר.

אבל רבותינו הצרפתים אולי ס"ל כשיטת בעה"ת הנ"ל, דכל המושג דכותבין שובר הוא וויתור מצד הלוה, וא"א לדייק מסוגיא דידן לעלמא דאין כותבין שובר אי נקטינן דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום דאף דבכתובה צריך לוותר - אין הכרח שגם בעלמא צריך לוותר, וכנ"ל.

[והנה הא דרבותינו הצרפתים ס"ל כשיטת בעה"ת אינו מוכרח כלל, דהרי אין הם מדברים על ראיית ר"א דכותבים שובר אלא על שיטת ר"פ דאין כותבין שובר במקום שכותבים כתובה. וי"ל דלשיטתם אין מקום לבקש השטר אלא באופן שע"י השטר יוכל לומר פרעתי והיינו שעיי"ז יבטל החוב מעיקרא כנ"ל, ורק אז מונח בפשטות שיש לו הזכות לזה, אבל בכתובה דאין לו האפשרות בין כך לבטל החוב מעיקרא אזי אין לו מלכתחילה הזכות לבקש השטר במקום השובר. אבל עדיין אפשר לומר כנ"ל בביאור שיטת התוס' דזה לשיטתם בב"מ וכנ"ל].



'הולכין אחר הרוב' אליבא דשמואל

הרב אפרים פיקארסקי מנהל ביהמ"ד

מס' כתובות טז, א תוד"ה כיון, מפרש וז"ל "לרב פריך דאית ליה הולכין בממון אחר הרוב" ע"כ. ועי' בתו"י על אתר דחולק על תוס' וז"ל "אפשר דאפילו לשמואל הוה לן למיזל בתר רובא ולא אחר חזקת ממון כיון דחזקת הגוף מסייע לרוב ופריך שפיר אפילו אליבא דשמואל (ד)קאי אמאי דאמרינן לעיל כיון דרוב נשים בתולות נישאות הוי ליה ברי ידידה כי שמא ובברי ושמא פסק שמואל כר"ג הכא דמהני לה חזקת הגוף לחד לישנא דפ"ק להכי פריך וניזיל בתר רבא דס"ד דהוי רוב גמור" ע"כ. וצלה"ב במה פליגי.

ואפשר לומר דהתוס' אזלי לשיטתייהו בד"ה הנ"מ דמפרשי (דלא כרש"י) דהגמ' רוצה להוכיח דמתני' - האשה שנתארמלה וכו' - הוי

כברי ושמא, ומ"מ מודה ר"ג. פי' לפירושו דכוונתו לומר דלא כרש"י שפי' דה"הכי נמי מסתברא" בא לומר שמתני' כר"ג, ז.א. דיש סברא לומר דבאמת ר"ג חולק על מתני' דידן ולא אמרי' ברי וברי שאני, וע"ז בא ה"הנ"מ" לומר שאין לומר כן אלא צריכים לומר שר"ג לא חולק על מתני' מאחר דהוי ברי וברי. וע"ז בא המשך הגמ' "מי סברת" דלא כה"הנ"מ", היינו דיש עדיין אפשרות לומר שר"ג חולק על מתני' גם כברי וברי ומאמינים להאשה וכו'.

וכ"ז הוא לפי שיטת רש"י אבל התוס' חולק על כל היסוד של רש"י, דא"א לומר דה"הנ"מ" בא להוכיח שר"ג אינו חולק על מתני' כי לאחר שהגמ' מתרצת "אבל הכא כברי וברי לא אמר" א"א שוב לחשוב שר"ג חולק על מתני' מאחר דהוי ברי וברי. וכוונת ה"הנ"מ" הוא רק להסביר לנו כוונת המקשה (וגם של התרצן) דלפי סברתו הוה מתני' כמו ברי ושמא (ומ"מ ר"ג מודה). וע"ז בא המשך הגמ' "מי סברת" לחלוק על סברת המקשה דאין לו מה להקשות בעצם משום דמתני' לא הוי כברי ושמא (כפי סברת ה"הנ"מ"), אלא כברי וברי, וראיתו (של ה"הנ"מ) מהא דקתני "ומודה ר"י וכו'" אינו ראוי דאף אם לא הוי ברי ושמא, מ"מ מובן מ"ש ומודה ר"י וכו'.

ומאחר דאיתותב ה"הנ"מ", ז.א. דאין אנו צריכין לומר שמתני' (אף דרוב נשים בתולות נישאת) הוי כמו ברי ושמא, אלא מתני' הוי כברי וברי, וא"כ מובן כשהגמ' מקשה "וכיון דרוב נשים בתולות נישאת וכו'", הנה א"א לפרש כמו התו"י דאזיל אפילו אליבי' דשמואל מאחר דמתני' הוי כברי ושמא, דהלא לפי שיטת התוס' כל המושג הזה דמתני' הוי כברי ושמא (כפי סברת ה"הנ"מ") איתותב, ונשאר כמו שהוא בפשטות דמתני' הוי ברי וברי וא"כ א"א לומר דהקושיא הוא אליבא דשמואל, רק אליבא דרב.

משא"כ שיטת התו"י אפשר לומר דהיא ע"ד שיטת רש"י דה"הנ"מ" בא להוכיח דר"ג אינו חולק על מתני' מאחר דהוי כברי וברי ודלא כסברת המקשן דס"ל דכברי ושמא דמי וע"ז ממשיך הגמ' "מי סברת", דבאמת נוכל לומר כסברת המקשן דר"ג אולי כן חולק על מתני' - וכפי שפירושו בגמ' במ"ש "ודקארי לה וכו'" דמתני' הוי כברי ושמא, (וא"כ מתני' לא אתיא כר"ג). והנה לפי"ז קושיית הגמ' "וכיון דרוב נשים וכו'", שבא בהמשך למ"ש לפני"ז "מי סברת וכו'", דמתני' הוי כברי ושמא, קשה גם אליבא דשמואל דמתני' הוי שלא כהלכתא

דנמצא דבאמת ר"ג חולק על מתני' מאחר דהוי כברי ושמא, והלא שמואל עצמו פסק כר"ג, ומתרצת הגמ' דהכא לא הוי רוב גמור וא"כ הוי ברי וברי, ומתני' אתיא כר"ג. וק"ל.



גזירה שמא ישחוט בן עוף

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ג, ד) תניא "ומפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת בתחלה מפני שהוא עושה חבורה", ולהלן שם (ד, א) מביא ברייתא אחרת "הרי שהי' פתו אפוי' וטבחו טבוח ויינו מזוג וכו' ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה וכו', בין כך ובין כך לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצ"ש".

ובגמ' שם (ד, ב) מקשה "בשלמא בע"ש משום חבורה, אלא במוצ"ש אמאי לא וכו', אלא אמר ר' זירא גזירה שמא ישחוט בן עוף וכו', השתא דאתית להכי ערב שבת נמי גזירה שמא ישחוט בן עוף".

ולהלן שם (ה, ב) "איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת וכו'", ומסיק (ז, א) "והלכתא מותר לבעול בתחלה בשבת".

ובפרש"י עמ"ש בגמ' "בין כך ובין כך וכו'" כתב וז"ל: בין כך ובין כך - בין יש אונס בין אין אונס, לא יבעול - בעילה ראשונה. לא בע"ש כו' - בליל שבת מפני שעושה חבורה. ולא במוצ"ש - לקמן מפרש. עכ"ל.

והקשה בפנ"י, וז"ל: צ"ע למה כתב רש"י טעמא דחבורה, דהא למסקנא טעמא דע"ש נמי משום שמא ישחוט בן עוף מיתוקמא, וצ"ע, עכ"ל.

ויש להוסיף, דלא רק שקשה למה נקיט רש"י הטעם דחבורה (כשבגמ' ישנם ב' טעמים) כ"א דהטעם משום חבורה, לא הו"ל לרש"י לכתוב כלל, שהרי זה מפורש לעיל בהברייתא "מפני שעושה חבורה",

לאידך, אם מאיזה טעם לא סמך רש"י על הברייתא דלעיל, הרי גם לקמן מפורש בגמ' "בשלמא בע"ש משום חבורה"; וגם מטעם זה לא הו"ל לרש"י לפרש זה כאן כמו שלא פרש"י למה לא במוצ"ש, כ"א

כתב "לקמן מפרש" - כן הול"ל גם בנוגע לחבורה, ולמה כתב במפורש "מפני שעושה חבורה"?

גם צלה"ב: איזה קשר יש בין הא דאסור לבעול בתחלה בליל שבת ובמוצ"ש עם הדין דאונס, שהוצרך להודיע שבין כך ובין כך, בין יש אונס בין אונס, לא יבעול לא בע"ש ולא במוצ"ש. בשלמא בנוגע למוצ"ש שהאיסור הוא משום גזירה שמא ישחוט בן עוף, ה' אפ"ל קס"ד, שאם זה מצב של אונס ה"ה מותר, אבל בליל שבת שאסור משום חבורה, פשוט שגם במצב של אונס אסור, כי זהו איסור מלאכה בשבת. ומאי קמ"ל?

והנה להלן כשבעי בגמ' מהו לבעול בתחלה בשבת, כתב רש"י וז"ל: לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל, א"נ שמיע להו ומיבעיא להו הלכה או אין הלכה. עכ"ל. (וראה תוס' שם).

ולכא' לפי סברא הראשונה מוכרח שלא שמיע להו ב' הברייתות דלעיל, דאם שמיע ל' א' מהברייתות לא ה' מסתפק אם מותר או אסור, וא"כ למה כתב רש"י "לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל" בל' יחיד. (ולהתוס' אפילו לסברא הב' ששמיע להו ומיבעיא להו הלכה או אין הלכה הכוונה ששמע רק הברייתא דחבורה, אבל הברייתא הב' בודאי לא שמע, עיי"ש).

וי"ל דרש"י ס"ל (-אף שלא משמע כן משאר ראשונים) שמ"ש בגמ' "השתא דאתית להכי, ע"ש נמי גזירה שמא ישחוט בן עוף", אין הכוונה שטעם האיסור לבעול בכל ליל שבת הוא מטעם גזירה זו, כ"א השתא דאתית להכי שיש גזירה כזו, מובן שבאם הוא נדון ששייך גזירה זו בע"ש, נאמר כן גם בע"ש.

הביאור בזה: יש סברא לומר שהגזירה דשמא ישחוט בן עוף הוא רק כשהסעודה היא במוצ"ש, דאז חוששים שהיות וטבע האדם הוא שתמיד חושש שאולי לא יספיקו לגמור בזמן, לכן בנדו"ד אולי יחשוש האדם שלא יהי' לו מספיק זמן להכין הסעודה במוצ"ש, ויקדים להכין בשבת. אבל כשהסעודה היא בליל שבת, הרי כשנכנס שבת כבר נגמרו ההכנות, כי בדרך הרגיל עושים הכל בע"ש שיהי' הכל מוכן לפני כניסת השבת ואין מקום כ"כ לגזור. [אף שיש סברא להיפך ג"כ, שבשבת אפשר שיראו שחסר להם משהו, ויחללו את השבת, משא"כ בשבת למה ימהרו להכין, הרי אפשר לעשות אחר השבת - אבל גם

אפ"ל סברא הנ"ל, שבאם הסעודה הוא בליל שבת, בד"כ עושים הכל בע"ש שהכל יהי' מוכן לפני כניסת השבת, ואין לגזור אז שמא יחללו את השבת].

לאידך מובן שבאם יש מצב מיוחד בע"ש, כגון שמת אביו של חתן וכיו"ב, או שאר אונס, אז אין מספיקין לגמור הכל לפני כניסת השבת, ויש לחשוש שמא יעשו משהו בשבת, ואז יש מקום לאסור לבעול (ולעשות סעודה) בליל שבת, מטעם גזירה שמא ישחוט בן עוף.

וזוהי כוונת הגמ', לשיטת רש"י, "השתא דאתית להכי, ערב שבת נמי (שייך לומר) גזירה שמא ישחוט בן עוף", בנדון שזה שייך, והוא - כשיש אונס.

שמזה נמצא שבמוצ"ש אסור מטעם גזירה שמא ישחוט בן עוף. ובליל שבת - באם אין כאן אונס, אסור רק מטעם חבורה, וכשיש אונס אסור מטעם חבורה, וגם מטעם גזירה שמא ישחוט בן עוף. [ואין להקשות דאם יש איסור חבורה למה צריכים הגזירה, דכבר כתבו במפרשים, שזה נוגע לנדון כשאין בדעתו לבעול מאיזה טעם, אבל רוצה לעשות סעודה, שיהי' אסור מטעם הגזירה].

וי"ל שזוהי הכוונת הגמ': בין כך ובין כך - בין יש אונס בין אין אונס - לא יבעול - בעילה ראשונה - לא בע"ש - מטעם חבורה, משא"כ מטעם שמא ישחוט בן עוף, יהי' אסור רק כשיש אונס, אבל כאן הרי איירי גם כשאין אונס, לכן ישנו רק טעם א' של חבורה; ולא במוצ"ש, וזה הוה מטעם גזירה שמא ישחוט בן עוף כדמפרש לקמן.

ולכן מדגישה הגמ' בין יש אונס בין אין אונס, לא כדי להודיע שגם כשיש אונס אסור, כ"א להיפך, להודיע שגם כשאין אונס, ואין כאן גזירה שמא ישחוט בן עוף, אסור בליל שבת.

ומטעם זה כותב רש"י במפורש על ע"ש "מפני שעושה חבורה", להודיע שבנדו"ד שאיירי גם כשאין אונס, האיסור הוא רק מטעם חבורה, ולא נטעה לומר שמ"ש בגמ' "ערב שבת נמי, גזירה שמא ישחוט בן עוף" קאי על כל האופנים, לכן כ' רש"י במפורש שהוא משום חבורה, כדי לשלול הטעם דשמא ישחוט בן עוף, ומתורץ בפשטות קושיית הפנ"י למה לא הביא רש"י הטעם בזה, כי אדרבה, כל כוונתו הוא לשלול טעם זה, כנ"ל.

וזהו הטעם שבנוגע מוצ"ש כ' רש"י "לקמן מפרש", ובנוגע ע"ש כ' בפירוש הטעם "מפני שעושה חבורה", כי אין כוונת רש"י בכתבו הטעם לע"ש, סתם לפרש הטעם כ"א לבאר הענין, כנ"ל, משא"כ בנוגע מוצ"ש כותב כרגיל "לקמן מפרש".

עפ"ז מתורץ למה להלן כתב רש"י "לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל" בלשון יחיד, ולא כתב שלא שמע ב' הברייתות - כי רק הברייתא דחבורה לא שמע, משא"כ הברייתא דשמא ישחוט בן עוף שמע, ואעפ"כ מסתפק אם מותר לבעול בתחלה בשבת, כי האיסור לבעול בליל שבת מטעם הגזירה דשמא ישחוט בן עוף ה"ה רק כשיש אונס, ולא במצב הרגיל, והספק בגמ' הוא "מהו לבעול בתחלה בשבת" - באופן הרגיל.

[ועפ"ז לא ס"ל רש"י כתוס' שהברייתא דשמא ישחוט בן עוף בודאי לא שמיע להו, כ"א להיפך, שברייתא זו שמיע לי, ואעפ"כ אי"ז נוגע לשאלתו, כנ"ל].



אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בענין מכירת הבכורה ליעקב המבואר בפרשת תולדות (פכ"ה פסוק לא-לג) מביא האוה"ח הק' קושיית הריב"ש (והוא בשו"ת שלו סי' שכא) דהאיך מכר עשו ליעקב את הבכורה הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ותירוצים רבים כבר נאמרו בזה; ראה מש"כ הריב"ש עצמו לתרץ דהוי קודם מ"ת ודשלב"ע נמי קונה, והקצוה"ח ס' רעח ס"ק יג כתב דעשו סילק את עצמו מהבכורה, ויעקב זכה אז מדין סילוק עיי"ש.

ונראה להוסיף ולתרוץ עוד (ולכא' תי' זה מרומז בקיצור בדברי הראשונים על אתר וכדלקמן): עפ"י מה שמצינו לדעת מקצת ראשונים דאפי' לר"מ דאמר אדם מקנה דשלב"ע מ"מ לא קנה אא"כ אמר לכשאקחנה, וכן הוא בר"ן נדרים דף פה, ב בסוגיא דהמקדיש מעשה ידי אשתו ואמר רב הונא ברי' דר' יהושע באומרת יקדשו ידי לעושיהן

דידים הא איתנהו בעולם והק' בגמ' וכי אמרה הכי קדשה והא משעבדין ידי' לבעל? ומת' שם דאמרה לכי מגרשה. ע"כ.

וכ' הר"ן ד"ה וכי אמרה וז"ל "אפי' למ"ד אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם פריך דכי האי גוונא לא מהני דאפי' איהו לא קאמר אלא באומר בפירוש שיחול אותו דבר באותו זמן שאפשר לו לחול, כההיא דתנן לאחר שאתגיר, לאחר שיחלוץ לי יבמין ... ומשום הכי מהני שהרי פירשה דברי' שיחול נדרה בזמן שראוי לו לחול". עכ"ל. וכן הוא בשיטה מקובצת ב"מ טז, א בשם הריב"ש.

ועפ"ז יש לתרץ כאן דהא דעשו הקנה ליעקב הבכורה הי' רק בזמן שראוי לו לחול.

ויש להוסיף ע"ז תירוץ המהר"ם שיף סיום מס' ב"ק - (מובא בס' 'כמוצא שלל רב' על בראשית עמ' רטו) לתרץ קושי' הנ"ל דהריב"ש, דלכן ביקש יעקב מעשו להשבע לו - דזהו על פי פסק הרמ"א (חומ"מ סי' רט סעי' ד) שאע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אולם אם נשבע לקיים המקח אע"פ שלא בא לעולם צריך לקיים שבועתו. ע"כ.

ויש לפרש דברי המהר"ם שיף שהיות שא"א שמקנה דשלבל"ע ורק יחול בזמן שראוי לו לחול ע"כ השביע לו יעקב שיקיים הבטחתו, נמצא צירוף שני התירוצים יחד, ודו"ק.

ודברים אלו אולי נרמזו בדברי הראשונים עצמם על אתר דז"ל הספורנו ד"ה 'השבעה לי': "מפני היות הקנין על דבר שאין בו ממש השבועה תמלא חסרונה". ע"כ. וכ"ה בכלי יקר על אתר ד"ה מכרה וז"ל "שלא תחזור בך כיום הזה שהולך ואינו חוזר רק אתה לא תחזור בך וכן השבע לי כיום".

ואולי עיקר דברינו לעיל נמצא ג"כ ברמב"ן על אתר ובקיצור דז"ל בד"ה 'מכרה' "לאיזה יום שתפול בו ... מכרה ביום שתבא בו הבכורה". עכ"ל ועיי"ש.

ב. והנה כל הנ"ל הוא לשיטת הראשונים והמדרשים שס"ל דמה שמכר עשו ליעקב הוא לענין נחלה וירושה, וראה באוה"ח הק' שכ' וז"ל "כי בכורה זו שקונה ממנו יש בה פרטים שאינם במציאות אלא במות אביו והם דברים שלא באו לעולם" ע"כ. וכן ברמב"ן וז"ל "כי בעבור היות מכירת הבכורה לאחר מיתת אברהם" עכ"ל, וכן יש להעיר מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל בפר' ויחי (נ, יז) בסיפור דערעור עשו

על חלקת מערת המכפלה אשר לו וז"ל שם "ואייתי אוניתא דכתב עשו ליעקב אחוי על פלגות מערת כפלתא" עכ"ל (ומשמע שאז כתב עשו נחלתו ליעקב, ועפ"ז יש לתרץ קושיית הריב"ש מדין שטר, ואכ"מ). וראה מה שממשיך התיב"ע שם "ואמר יעקב זבין יומנא כיום דאנת עתיד למיחסן ית וכו'", נראה ברור דמה שמכר עשו ליעקב הי' נחלה וירושה גשמית - ולכן קשה קושיי' הנ"ל דהאיך אדם מקנה דשלבל"ע.

אבל יש ראשונים ומדרשים דס"ל דמה שקנה יעקב הי' ענין רוחני, דז"ל רש"י (פכ"ה, לא) ד"ה 'בכרתך' - "לפי שהעבודה בבכורות אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקרב להקב"ה", דמשמע שהמדובר הי' בעבודת עשו ויעקב עצמם אז.

וכן פי' בספורנו שם (פסוק לא) ד"ה 'מכרה' וז"ל: אין ספק שלא תוכל להתעסק בעניני הבכורה לשרת לאל יתברך ולעשות את הראוי לבכור.

וכ"ה בפ"י החזקוני, "כיום" - שעדיין אין העבודה נוהגת, אבל לעתיד שהעבודה בבכורות אין אדם רשאי לקנות בכורה. עכ"ל. וכן רבים, ואכ"מ.

ולשיטות אלו, דיעקב קנה דבר רוחני וכו' מעשו, קושיית הריב"ש מעיקרא ליתא דאכן הוי דבר שבעולם.



דין התוקע לחבירו

הרב אלימלך בראקמאן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בב"ק כז, ב איתא: שלח לי' חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל וכו'. והנה רש"י גורס 'בשת קא מגבית', וכ': "בשת, קנס הוא".

אמנם התוס' בד"ה 'קנסא' חולק, וס"ל דלאו קנסא אלא דין קנסא הוא, וממון הוא. וכ"כ תוס' בדף פד, ב בד"ה 'קנסא', וז"ל - "ל"ד קנס אלא משום דלית בי' חסרון כיס קרי' לי' קנס".

וצ"ע לרש"י, דהנה בדף פג, ב תני: בושת הכל לפי המבייש והמתבייש. ובדף פד, ב ברש"י ד"ה 'ופגם' מבאר חילוק בין קנס וממון, שפגם קנס הוא דאפחתא מכספא, ויש ממון קצוב כמה אדם

רוצה ליתן בין שפחה בתולה לבעולה; בושת לאו קנס הוא, שהרי אין קצוב אלא לפי המבייש והמתבייש.

הרי לפי"ז רש"י סותר א"ע, בדף כז, א כ' 'בשת קנס הוא', ובדף פג, ב כ' 'שבשת לאו קנס הוא'.

והנה בדף צ, א תנן "התוקע לחבירו נותן לו סלע וכו'". ורש"י בד"ה 'נותן לו סלע' כ', וז"ל: "משום בושת".

וכ"כ רש"י בדף כז, ב, דאיתא "הרי אמרו לרכובה שלש עשרה", ורש"י בד"ה 'שלש עשרה' כ': "סלעים לבשתו לבד חיוב שאר הדברים".

והרמב"ם חולק על רש"י, דבהל' חו"מ פ"ג הל' ח' כ': יש הכאות רבות וכו' פסקו להם חכמים דמים קצובים . . וכולם קנסות הם. ואותו הממון הקצוב הוא דמי הצער והבשת והריפוי והשבת וכו'.

וצ"ע בהרמב"ם, דהנה במתני' שם תנן: "התוקע לחבירו נותן לו סלע וכו' סטרו נותן לו ר' זוז . . פרע ראש האשה נותן לו ד' מאות זוז זה הכלל הכל לפי כבודו וכו'".

ובפי' המשנה דתנן 'זה הכלל כו' יש כמה פירושים. רש"י לכאו' מפרש בד"ה 'מדקאמר ר"ע' (בדף צא, א), שזה הכלל קאי רק על פרע ראש האשה.

והרא"ש הביא דעת ר"ת ש"זה הכלל", שלקולא קאמר הת"ק שאעשיר קאי הממון קצוב אבל לעני הכל לפי המתבייש כו', הולך על הכל חוץ מהתוקע לחבירו, שבזה פליג הת"ק ור"י, והת"ק דס"ל נותן לו סלע קאי אעני, אבל עשיר הכל לפי כבודו.

והתוס' (בדף כז, ב) בד"ה 'הרי' הביא פי' הר"י וז"ל: נר' דהיינו - לרכובה שלש - לגדול שבישראל, דומיא דתנן בהחובל סטרו וכו' ומוקי לה לגדול שבישראל.

ומזה שלא הביא הר"י ראייתו מתחלת המשנה מוכח דס"ל שזה הכלל הכל לפי כבודו - ומוקי לה לגדול שבישראל, הולך מהדין סטרו ואילך. וי"ל דס"ל כר"ת שהביא הרא"ש.

והרמב"ם שם בהל' יא כ': בד"א במכבד, אבל אדם שהוא מבזה וכו' אינו נוטל אלא כמו שיראו הדיינים וכו', לפי שיש בנ"א כעורין שאין מקפידים על בשתם וכו'.

הרי מהרמב"ם משמע ש"זה הכלל הכל לפי כבודו" דתנן במשנה הולך על הכל גם על התוקע לחבירו.

ולכאן צ"ע טובא על הרמב"ם, דהניחא לרש"י דס"ל שהתוקע לחבירו שנותן לו סלע היא משום בשת לבד כנ"ל, מובן המשך המשנה - "הכל לפי כבודו" (אע"פ דלכאורה הוא ס"ל שזה לא קאי ע"ז), שיש חילוקים בין גדול ועני בבושה.

אמנם הרמב"ם ס"ל שהממון קצוב - סלע - הוא דמי הצער והבשת והרפוי והשבת כנ"ל, א"כ לא הוה צריך לסיים בהל"א "בד"א במכבד" וכו', דה"ז שייך רק לענין בושת, והרמב"ם ס"ל שהתוקע לחבירו חייב בסלע גם לשאר דברים.

ועוד א"מ אריכות הל' דהול"ל בקיצור: 'בד"א במכבד אבל בבזוי (או בעני) כפי שיראו הדיינים', וכיו"ב.

ועוד צ"ל שי' הרמב"ם אם הנתינת סלע היא כרש"י - קנס גמור, או רק מקרי קנס דליכא בהו ח"כ.

וי"ל בהקדם המחלוק' הנ"ל בין הרמב"ם ורש"י. רש"י ס"ל שהכלל ד'הכל לפי כבודו' קאי רק על פרע ראש האשה, וכדמוכח מד"ה 'מדקאמר' בדף צא, א. ולפ"ז 'התוקע לחבירו וכו' נותן לו סלע' היא ממון קצוב בין למכבד ובין לבזוי. וא"כ ה"ז קנס גמור, דה"ז קצוב, וכמ"ש רש"י בד"ה ופגם הנ"ל.

משא"כ הרמב"ם ס"ל שהכלל הכל"כ קאי גם על התוקע לחבירו, וא"כ יש חילוק בין מכבד לבזוי בדין התוקע כו'. וא"כ ליכא בהו ממון קצוב, ולכן לפי המבואר מרש"י הנ"ל ה"ז ממון ולא קנס.

ולפ"ז מובן מחלוק' רש"י והרמב"ם הנ"ל אם נתינת הסלע היא משום בשת לבד או גם שאר הד' דברים. דרש"י ס"ל שבשת כאן היא קנס גמור (ולא רק דין קנס), ולכן חלוק היא משאר הד' דברים שהם ממון. וכיון שהכא הגמ' איירי לענין קנסות וכדמוכח מהגמ' כו, א "קנסא קא מגבית בבבל", לכן מובן שהנתינת סלע היא משום בשת לבד - קנס.

אכן הרמב"ם ס"ל כנ"ל שהבשת היא ממון (דאינה ממון קצוב), וכמו שאר הד' דברים, לכן, כמו שהחכמים פסקו נתינת סלע לענין בשת ה"נ לענין שאר הד' דברים וכולא בכלל בושת דליכא חילוק.

וא"א להקשות דלכאור' הרמב"ם בעצמו כ' ש"כולם קנסות הם", דמזה משמע דאינם ממון, דז"א, די"ל דס"ל כמ"ש בתוס' דלאו דוקא קנס הוא אלא דין קנס דלית בהו חסרון כיס (וכמשמעות הרמב"ם עיי"ש).

ולפ"ז יש לבאר סתירת רש"י הנ"ל, דלפי רש"י נמצא שיש כאן ב' דינים בבשת: א. בשת שיש בה ממון קצוב בין בבזוי בין במכבד וכו', וכמו התוקע לחבירו, וזהו קנס גמור וכמ"ש רש"י הנ"ל בד"ה ופגם; ב. בשת שתלוי לפי המבייש והמתבייש וליכא ממון קצוב, וזה ממון.

ולפ"ז מובן שמ"ש בדף כז, ב ברש"י ד"ה 'בשת' - "קנס הוא", היינו דאזלי לש"י בדף צא, א בד"ה 'מדקאמר' שהכלל 'הכל' כ' לא קאי על התוקע לחבירו וכו' ושאר הכאות, וס"ל שהם קנס גמור, שיש להם ממון קצוב. ומ"ש ברש"י 'ופגם' דף פד, ב שבשת לאו קנס הוא - איירי כאופן הב', וכדתנן בהמשנה שם פג, ב "בשת הכל לפי המבייש והמתבייש".

ולפי"ז אולי יש לבאר קושייתנו על הרמב"ם, דלפיהנ"ל הרמב"ם ס"ל שהתוקע לחבירו וכו' היא מדין ממון (ורק מקרי קנס כנ"ל), וכנ"ל לש"י הרמב"ם שבשת היא ממון, דליכא ממון קצוב - לכן נכלל גם שאר הד' דברים בדין בשת, כיון דכאן ליכא באמת שום חסרון כיס, וכמ"ש הרמב"ם ותוס'. וכן מסיים "בד"א וכו'" שאיירי בדין בשת, כיון דבזה נכלל גם דין שאר דברים, וכנ"ל.

דהנה לפי כהנ"ל שרש"י בדף כז, ב שכ' בשת קנס הוא, והיינו לא כתוס' והרמב"ם שכן מקרי קנס, אלא קנס גמור דממון קצוב יש לה, לכאור' יש להקשות על הסמ"ע. דהנה בחושן משפט סי' א הל"א כ' המחבר: וכן כל הקנסות שקנסו חכמים כתוקע לחבירו וכסוטר את חבירו וכו' אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בא"י וכו'. והסמ"ע בסק"ו הביא פירש"י בדף פד, ב שכ' שבשת לאו קנס הוא שאין דמיו קצובין. אלא הסמ"ע מכריח שרש"י ס"ל הכא שהחכמים קראוהו קנס, ע"ש, שאין גובין אותו בזמנינו דליכא ח"כ.

אמנם לפי משנת"ל את"ש, שאה"נ בדף פד רש"י מבאר המשנה שליכא דמים קצובין ולכן לא מקרי קנס. משא"כ בדין התוקע לחבירו לש"י רש"י ה"ז קנס גמור דיש דמים קצובים וכנ"ל, משא"כ להרמב"ם ותוס'.



טעה"ד ברש"י ד"ה אלא אנוסים מאי טעמא

הת' שלום דובער אלישביץ

תלמיד בישיבה

ברש"י כתובות יט, א ישנם כמה קשיים שהעירו ע"ז בגליון הגמ':
(א) בד"ה אנוסים מ"ט לא, הוסיף רש"י תיבת לא שאינה נמצאת בגמ'.
(ב) אח"כ בא ד"ה אא"כ נעשה בגדול, אע"פ שע"פ סדר הגמ' צריך לבוא קודם ד"ה אנוסים.

ונראה ליישב שד"ה אנוסים אינו ד"ה בפ"ע*, כ"א המשך אחד מד"ה שקדם לו - בשלמא פסולי עדות שברש"י זה מפרש כל המשך הגמ' עיי"ש. ועפ"ז מיושב הנ"ל. ודוק.



נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה [גליון]

הת' משה יצחק ליבליך

שליח בישיבת תות"ל - מנשסתר

בקובץ ש"פ תולדות (גליון ה [תתז] ע' 38) הביא הר' מא"צ ווייס מש"כ המהרש"א לגבי א"א, שא"א ודאי ראתה שרה אשתו קודם נישואיהם, דאלה"כ הרי הוא עבר על מה שאמרו רז"ל שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, וא"א קיים מילי דרבנן ואפי' עירובי תחומין.

ולפי שיטת תוס' דאליעזר קידש רבקה עבור יצחק, קשה הלא אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, והלא לא ראה יצחק את רבקה? (ותירץ שם כמה תירוצים).

(* ראה בהקדמה לש"ס הוצאת "עוז והדר" שער דפוס אמשטרדם, משנת תע"ד-תע"ז לא היה כלל סימן הפסק בין לשון הגמרא לפירוש רש"י, ופעמים יש להסתפק מהיכן מתחיל מילות הפירוש.

ויש להעיר, שעל מה שכתוב בפ' לך לך פ' יב פ' יא: ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, כ' הבאר בשדה וז"ל: הנה נא וכו' עד עכשיו וכו' כ' הנח"י יש מקשין והרי אמרו וז"ל אסור לקדש אשה עד שיראנה ותי' ע"ש וכן הקשה מהרש"א בחד"א בפ"ק דב"ב 'ותירץ כתירוצ' הנח"י ולדידי נלע"ד דקושיא מעיקרא ליכא דמידי הוא טעמא אלא משום שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו א"כ לא שייך איסור זה אלא לסתם בנ"א שדרכן בכך להסתכל בנשותיהן אבל לגבי אע"ה שהיה בו צניעות יתירה שלא הי' נהנה אפי' בשלו ואינו מסתכל אפי' בדידה לא שייך לגביה הך טעמא וממילא שרי ליה לקדשה בלי שיראנה מתחילה. עכ"ל. ועד"ז כתב העיין יעקב ב"ב דף טז.

ולפי"ז אפ"ל שכ"ה אצל יצחק, ולכן לא עבר על המאמר וז"ל.

ויש להעיר עוד מש"כ על הפסוק הנ"ל בפ' צדה לדרך, תחילה הביא קושיית מורו הגאון מהר"ם יפה ז"ל שהקשה כקושיית המהרש"א, ותירץ ש"וזה עשה אברהם ודאי ראה אותה קודם שנשאה שלא יהא בה מום אבל לא נתן לבו להתבונן ברוב יפיה עד עכשיו וכו'", ואח"כ כתב וז"ל: אמנם אין כן דעת רבינו בחיי ז"ל שכתב וז"ל ודעת רז"ל שלא נסתכל בה מעולם עד אותה שעה כי אברהם לענוותנותו הגדולה היה כורת ברית לעיניו וכו' עכ"ל.

הרי כתב בהדיא שלא נסתכל בה מעולם ... ונ"ל דהקושיא מעיקרא ליתא משום ... ועוד י"ל שאברהם בדק אותה שאין בה מום ע"י קרוביו שהרי גם יצחק לא ראה את רבקה קודם שנשאה".

ולא באתי אלא להעיר.



חסידות

קבלת השפעות בשמיני עצרת

הרב יעקב ליב אלטיין

חבר 'ועד להפצת שיחות' וראש מכון 'היכל מנחם', ברוקלין נ.י.

בד"ה 'ביום השמיני שלח' בספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' קמ רפ"ט: כמ"ש אדמו"ר הצמח צדק ד"בו (בשמיני עצרת) מקבלים כל ישראל שפע הנהגתם בתורתם ועבודתם כל השנה", ובהערה מציין: ב"קיצור מתורה ע"פ ביום השמיני שלח גו' .. תקס"ג - אוה"ת שמע"צ ס"ע א'תתיח. וראה רד"ה זה תקס"ג שם. עכ"ל.

היינו שמייחס לשון זה להצמח צדק, ומקורו בקיצור הצמח צדק למאמר אדמו"ר הזקן.

ויש לעיין, מדוע מעדיף לשון הנ"ל מהצ"צ על לשון אדמו"ר הזקן בס' תקסג (בנוסח א') "עיקר שמיני עצרת היא קליטת השפע מלמעלה בתורה ועבודה בכללות נשמות ישראל על כל השנה" (ובנוסח השני שם הוא אכן יותר מקוצר: "ענין שמיני עצרת שהוא ההנהגה של כל השנה")?

וביותר אינו מובן: הלשון שמעתיק בפנים מקיצור הצמח צדק היא אות באות מנוסח המאמר כפי שמופיע בלקוטי תורה על אתר: "הנה בשמיני עצרת מקבלים כל ישראל שפע הנהגתם בתורתם ועבודתם על כל השנה" (ומשם העתיקו הצמח צדק בקיצורים שלו). רצ"ע.



בינוני - מידות וחב"ד

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בפרק יב ולהלן מסביר את מהות מדריגת הבינוני: "שלשה לבושי נפש האלקית הם לבדם מתלבשים בגוף ... אך מהות ועצמות נפש האלוקית שהן עשר בחי' לא להן לבדן המלוכה ... (ובהמשך) כי מהותה ועצמותה של נפש הבהמית (והכוונה לכל נה"ב ששם משכנה כבפ"ט) ... בבינוני הוא בתקפו כתולדתו ... ולא נתבטל במיעוט לגבי

הטוב ולא נדחה ממקומו כלל ... הרע הוא בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו ולא חלף והלך ממנו מאומה, ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן...". ועוד מובא כדומה לזה.

היינו שמדבר על כל עשר כוחות הנפש שנשארו כפי שהוא, רק שאינם באים לידי ביטוי בעבירה כלשהו, ואפי' לא במחשבה. ובזה הוא שונה מהצדיק רע לו, שהצדיק כבר הפך חלקית את הרע שהי' לו מתולדתו.

ב. והנה בפרק לו מסביר את המעלה של מצוות ת"ת על כל המצוות, ואפי' על מצוות צדקה שעלי' נאמר "ששקולה כנגד כל המצוות":

1. בת"ת מברר את הלבושים הפנימיים של הנה"ב דיבור ומחשבה, שבהם הוא משתמש לת"ת.

2. וכן ש"גם מהותן ועצמותן של בחי' חב"ד מקליפת נגה שבנפש החיונית נכללות בקדושה ממש".

היינו שכל מי שלומד ת"ת מברר את מהות ועצמות בחי' חב"ד של נה"ב.

ג. וצריך להבין: 1. לכאורה יש סתירה בין פרק יב לפרק לו. שבפרק יב מסביר שבינוני יכול להפוך רק את הלבושים מחדו"מ ולא את עצם הנפש, וכאן אומר במפורש שהבינוני יכול להפוך, לא רק אתכפיא אלא גם אתהפכא, בחב"ד של הנה"ב.

וכבר עמד בזה בשיעורים לספר התניא, ומתרץ שבפרק יב מדבר על המידות בלבד, ואילו כאן על החב"ד, ואין סתירה. אבל לכאורה אינו מובן שהרי אומר במפורש בפרק יב כנ"ל - "אך מהות ועצמות נפש האלקית שהן עשר בחי' לא להם לבדן המלוכה", הרי שכולל גם את חב"ד. וצריך ביאור.

2. גם לאחר הביאור שבוודאי קיים, אינו מובן, הרי זה פרט חשוב במהות מדריגת הבינוני, וא"כ מדוע לא מביאו בפרק יב ששם הוא מקומו של כל פרטי מצבו של הבינוני, ומביאו רק בדרך אגב בביאור על מצוות תלמוד תורה. וצ"ע.



הרהור לאו כדיבור דמי

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בגליון תתו ותתז הסביר הרב יעקב יוסף שי' קופערמאן לתרץ מה שהקשה הרב יעקב משה שי' וואלבערג בכוונת אדמה"ז בלקו"ת ואתחנן ד, א "דדעת היא העמקת הלב, משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", דלכא' מהי השייכות דין דהלכד"ד למה שמחלק בהמאמר בין העמקת הדעת להרהור בעלמא.

והאריך הרב שי' הנ"ל לדחות דברי המתרצים בזה, והביא ביאור מדיליה ובתוך הדברים העיר בכמה עניינים דהרהור והסבירם יפה. יסוד דבריו: דהרהור המבואר כאן (אינו הרהור בלב לבד, אלא) מה שמצייר במחשבתו האותיות כפי שהן כדיבור. ומבאר עפ"י שזהו כוונת בלקו"ת "דהרהור לא עביד מידי דהלכד"ד", דבא להוכיח מהשקו"ט דהרהור הוא ענין חיצוני קרוב לדיבור ואין בכוחו לפעול פעולה פנימית באדם שלזה צריך דוקא העמקת הדעת שהאמונה תקבע בלבו בנוגע להנהגתו בפו"מ וכמבואר שם.

הנה נראה בפשטות דברי אדמה"ז בזה ובעוד מקומות דהא דמשתמש ב"הרהור לא עביד מידי" אינו לומר שהיא פחותה ממחשבה ולכן אינו פועלת כמוה (באופן פנימי) אלא אדרבה שאין היא כמו דיבור הפחותה ממנו ואינו פועלת כמותה.

בתניא בקו"א ע' 306 "ומ"ש בזהר ח"ג דק"ה דהרהור לא עביד מידי כו' והיינו אפי' לטב...דהיינו לאתערא לעילא שיומשך משם לתתא רק מחשבתו נשארה שם", והא ד"ומוסיפה שם אור גדול בתוס' וריבוי האור באצי' ע"י לימוד מקרא ומצות מעשיות שב"עשי" ... רק ה"פירות" הם בעוה"ז ע"י המשכת אור מעט מזעיר למטה הוא על ידי הדבור והמעשה משא"כ בהרהור לא נמשך כלום", ובשיעורים בספר התניא מובא הערת כ"ק אדמו"ר ש"לפעמים "מח" ולפעמים "הרהור". "והביאור: "מח" - כולל כל הדרגות שבמח' ... משא"כ הרהור: שמחשב: (1) איך לדבר⁴, (2) באותיות הכתובות או

(4) דא"ג: מה שתי' הרב י"י קופערמאן שי' על שהערתו עמ"ש שכ' אדמה"ז בטעם דאין מברכים ברה"ת בהרהור משום דהלכד"ד דלכא' גם כד"ד אין לברך משום דאין

המדוברות...", דמכל זה נראה ברור: דמימרא זו "הרהור לא עביד מידי", עניינו הוא מחשבה והרהור דשניהם לא עביד מידי והוא משום דאין זה כדבור ומעשה ויש הצד השווה למחשבה.

ועד"ז: לקו"ת מטות פ"א ג' דאתדל"ת תלוי במצות מעשיות דוקא "בעשייה גשמיות וגם ע"י דיבור התורה דעקימת שפתיו הוי מעשה, משא"כ הרהור לכד"ד והרהור לא עביד מידי, מפני שכח המעשה והדיבור נלקח מכל האכילה שאוכל שעי"ז מתחזק כחו לדבר ולעשות כו' וממשיך במעלת המעשה והדיבור לגבי הרהור והמחשבה ומשתמש במימרא זו "דהלכד"ד והרהור לא עביד מידי". ובלקו"ת שה"ש יז ג': "...והענין הוא דהנה באדם הרהור דהיינו מחשבה לא עביד מידי".

וא"כ נראה דוחק לפרש דכוונת אדמה"ז כאן להשתמש עם "הרהור לא עביד מידי" דהרהור לכד"ד, בדיוק להיפך מפשטות משמעות דהרהור "לאו כדיבור" (לומר דיש להם שייכות לדיבור יותר ממחשבה) ולומר "דהרהור לא עביד מידי" כוונתו כאן היא להיפך מפשטות משמעותו בשאר מקומות דמפורש שם דעניינו הוא (לא) השייכות לדיבור וענין החיצוניות שבזה, אלא אדרבה) שייכותו למחשבה ומה שאינו ענין דדיבור ומעשה, לומר שכאן כוונה הוא בדיוק ההיפך מזה.

ויש להוסיף: דבכללות הדבר מה שמסביר דהרהור הוא ענין חיצוני הקרוב לענין הדיבור ואין בכוחו לפעול פעולה פנימית, וההוכחה מהשקו"ט דהלכד"ד או שהוא כדיבור דמי אינו מחליט וקובע כשלעצמו על ה"ש אין בכוחו לפעול פעולה פנימית באדם". ולאידך מוצאים לדוגמא ע"ד ענין דשקו"ט במאמרים בענין "הגיון" שהוא

מברכים על דברים שבלב, ותי': מיוסד אהגהות מלא הרועים לחלק בין ביטול שוא בלב ממש, ובין הרהור שע"י אותיות המחשבה שמחשב כל אות ואות, דצריכי לטעם דהלכד"ד לענן שכשצייר במחשבתו האותיות כמו שהן בדיבור, מ"מ אינו מברך משום דהלכד"ד.

הנה לא ראיתי דברים הנ"ל בתוך הספרים שציין. אבל: לכאור' אינו נראה לומר כן בפשטות ההלכה וכן בדברי אדמה"ז, דא"כ הוי להו לחלק בביטול חמץ גופיה: דכשמהרהר באותיות המחשבה בנוסח הביטול יש לו לברך וכיון דלא מצינו חילוק זה בב"י אדמה"ז לכאורה אין נראה לחלק כן.

ע"ד ענין ההרהור המדובר בהערת הרב קופערמאן שי' מה שחושב איך לדבר והיא מקור הדיבור ופנימיותו ונקרא איזה מאמרים שהיא "ממוצע בין מחשבה לדיבור" (לדוגמא: תרס"ה טו"ט, תש"ג ע' 40). ובדרגא זו אינו מוגדר במאמרים אלו כ"ענין חיצוני" ובפשטות נראה שאין קביעות "דהרהור לאו כדיבור" אינו מבטא ענין זה.



רמב"ם

טוענין לרוכלין

הרב נחמן שאנאוויטש תושב השכונה

ברמב"ם הלכות טוען ונטען פי"ב הל' ג' כותב וז"ל "היה זה המחזיק או העדים שדרו בה מן-הרוכלין המחזירין בעירות וכיוצא בהן - טוענין אותו לכתחילה וכשיביא עדי חזקה אומר לו: הבא עדים שהיית מחזיק בה ביום ובלילה". עכ"ל

וברמב"ם לעם על טוענין אותו מפרש וז"ל: "[כה] מה שאמרו 'ומודה מר זוטרא' מפרש רבינו, שאף על פי שאמר, שאין בית דין טוענים לו מודה הוא ברוכלים, שטוענים לו. וכן פירש רשב"ם שם. [ובנימוקי יוסף כתב שגם רבינו יונה ורבינו נסים מפרשים כך]. וטעמ' של דבר מבואר ברשב"ם: אפשר הדבר, שזה המחזיק יודע שהרוכל דרכו להיות מחוץ לעירו זמן רב ולהתעכב בביתו זמן קצר, ולפיכך הוא מחזיק בבית כשהרוכל הוא מחוץ לעיר ועוזב אותו כשזה בא לעיר, ומשום כך לא הרגיש הרוכל שמי שהוא מחזיק בביתו". עכ"ל

שמדבריו מובן דמה שכתוב בכ"ב כט, ב ומודה מר זוטרא ברוכלין המחזירין בעירות דאע"ג דלא טען טענינן ליה, דהמערער הוא מהרוכלין וכ"כ הרשב"א נמי, ורש"י על הרי"ף וטענינן ליה כי קרוב הדבר שמא הערים המחזיק, והיה יוצא כלילות כדי שלא ירגישו הבעלים בחזקתו (רשב"א).

אבל ברמב"ם כתב שהמחזיק או העדים שדרו בה הם מן הרוכלין לכן נראה שהרמב"ם מפרש כמו שפירש רבינו גרשום דהמחזיק הוא

מהרוכלים המחזרים בעיירות והטעם דטוענין למערער (דהרוכל צריך להביא ראיה שדר שלש שנים רצופין ביום ובלילה) כיון דקים לן דרוכל אינו שוהה תמיד בביתו שמא איתרמי דהמערער בא וכיון שלא ראה הרוכל שהיה דר שם שתיק ליה. וכן מביא הריטב"א לפירוש אחד שהמחזיק הוא מן הרוכלין.

גם מה שתקן הרמב"ם לעם בהערה כו על אומר לו וז"ל: [כון נראה שצ"ל אומרים לו, היינו הדיינים אומרים למחזיק שצריך להביא עדים שהשתמש ביום ובלילה, עכ"ל, לא נראה:

כי טוענין אותו שכתב הרמב"ם הוא כמו שכתב רבינו גרשום וז"ל ילפינן ליה למערער למיטען דליתי האי רוכל (מחזיק) סהדי דדר בה בין ביממא בין בלילא ואי לא לא הוי חזקה עכ"ל. ובמילא אומר לו דכתב הרמב"ם הוא דמערער אומר להרוכל המחזיק.



הלכה ומנהג

חייב שמיעת קריאת התורה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע או"ח סי' קמו ס"ב: "כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת אסור לספר אפילו בד"ת אפילו בין גברא לגברא ואפילו אם השלים הפרשה, יש מתירין לגרוס בלחש ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי לספר תורה מותר לספר [בדברי תורה] ויש מתירין למי שתורתו אומנתו כו', וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכיון לשומעם מפי הקורא והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכיון דעתו ולשמעם מפי הקורא." ע"כ.

המקור למ"ש בתחילת הסעיף שאסור לספר משנפתח הספר הוא מפרק "אלו נאמרינן" (סוטה לט, א), ועיין בביאור הלכה ד"ה ויש מתירין שכותב שהשיטה המתרת לגרוס בלחש הוא שיטת התוס' והרא"ש (בפ"ק דברכות), והקשה הביאור הלכה שם דמאי מהני שיגרוס בלחש מ"מ גם הוא מצווה לשמוע קריאת, ואם ילמד את

למודו לא יתן לבו לשמוע מה שקורא הקורא, ואפילו אם ישנם עשרה דצייתי מאי מהני לגבי ידידיה, הא על כל איש ואיש מוטל החיוב החיוב דתקנת עזרא? וכ' הביאור הלכה דמשום הכי תמה ה'שבלי לקט' על שיטה זו בס' לט (הובא בב"י) ודחה אותה. אבל הביאור הלכה מודה שמסוף דברי המחבר משמע דדוקא בפרשת פרה ובפרשת זכור כו' יש חיוב לשמוע קריאת התורה, ומשא"כ בפרשיות אחרות, ולכן הניח דבר זה בצ"ע.

והנה מדברי המחבר כאן מוכח שיש מחלוקת אם התקנה של עזרא היתה שכל אחד צריך לשמוע קריאת התורה, או שעזרא התקין שצריך להיות קריאת התורה בציבור אבל אין חיוב על כל אחד לשמעו.

ולפי זה צריך עיון בדברי רבינו סי' רפד סי"א שכותב בפשיטות "לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמור הגולל לגלול הס"ת כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמוע ממנו שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה כמו הפרשה בס"ת כו'". ולכאורה מנין לו לרבינו לפסוק שיש חיוב על כל אחד לשמוע הקריאה מכיון שהדבר שנוי במחלוקת בס' קמו, וכנ"ל.

והנראה לומר שדין זה - שלא יתחיל המפטיר עד שיגמור הגולל - נלקח מדברי רב תנחום אמר ריב"ל בפרק אלו נאמרין לט, ב, ועיין שם ברש"י שכתב הטעם "כדי שלא יהו הגוללים טרודים מלשמוע הפטרה מפי המפטיר", שגם הגולל יבין אל המפטיר (ועיין בב"י שהביא גם טעם של השבילי לקט משום בזיון ס"ת - אבל הב"י שלל זה לגמרי).

והנה ממה שהשו"ע כאן מביא בפשטות שאין רשאי להתחיל עד שתגמר הגלילה מוכח שהשו"ע כאן פוסק שיש חיוב לשמוע קריאת התורה, וע"כ דעת רבינו שאע"פ שבס' קמו מסתפק השו"ע בדין זה, ויש ראשונים שסוברים שאין חיוב על היחיד לשמוע קריאת התורה, מ"מ מסי' רפד מוכח שהשו"ע סובר כהשבלי לקט שס"ל שיש חיוב על היחיד לשמוע קרה"ת.

אבל מ"מ נראה לומר שדעת רבינו שאע"פ שבמגילת אסתר סובר המ"א בס' תרצ סט"ו שאם לא שמע תיבה אחת מקריאת המגילה לא יצא, זה לא שייך בקריאת התורה, ואע"פ שיש חיוב על הבעל קורא לקרוא כל תיבה ואם חיסר תיבה אחת אינו יוצא ידי חובתו, דכך מוכח

מסי' קמא ס"ב, מ"מ לא מצינו שהמ"א או שאר אחרונים יפסקו שאם השומע חיסר תיבה אחת מקריאת התורה אינו יוצא ידי חובתו.

ונראה להביא ראי' לזה מדברי רבינו בסי' רכד סעיף יג "ויש נוהגים מטעם הידוע להם שלא לסמוך על שמיעה לבדה אלא הם עצמם קורין ההפטרות כו'". ולכאורה יש לתמוה על רבינו שכותב שיש נוהגים "מטעם הידוע" לבד שלא לסמוך על שמיעה לבדה, הא בסי' נט ס"ד (בברכת ק"ש) כותב רבינו "ומ"מ הואיל וברכות ק"ש הן ארוכות אין לסמוך על שמיעתן מהש"ץ שמה יפנה לבד ולא ישמע להש"ץ לכן י"ל כל הברכה בנחת עם הש"ץ כו'", ולכאורה טעם זה שייך גם בקריאת התורה - ומדוע כותב רבינו שם שהם עושים זה מ"טעם הידוע להם"? ומזה מוכח שרבינו סובר שאם חיסר לשמוע קצת מן הקריאה יצא ידי חובתו.

והחילוק שבין קריאת המגילה לקריאת התורה הוא שהדין של קריאת התורה מיוסד על הא שלא רצו חז"ל שילך אדם ג' ימים בלי לימוד התורה, וע"כ יש לו שייכות להענין של לימוד התורה שתלוי בהבנה, ועיין בס' נחמיה (ח, א) "ויקראו בספר תורה כו' ושם שכל ויבינו במקרא", ו"א שיש לו שייכות לענין של לימוד והבנה, ולכן אם חיסר הקורא לשמוע תיבה יצא.



קטן אימתי מוציא את הגדול

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א) בשו"ע ר"ס קפו ס"ג: הקטן ... מוציא ... את מי שלא אכל כדי שביעה ... כיון שאינו חייב מן התורה אלא מד"ס. ואפילו אם הקטן גם כן לא אכל כדי שביעה שמ"מ הוא חייב מדברי סופרים כמותו שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים כיון שהקטן גם חיוב זה אינו חייב אלא משום להרגילו לכשיגדל שאז יתחייב חיוב זה של דברי סופרים אבל

בברכת המזון מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו לשובע כשיגדל שהוא חיוב מן התורה לפיכך כשם שהוא מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה אם הוא אכל כדי שביעה כך מוציאו אם לא אכל כדי שביעה כיון שחינוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל (ו)יותר.

על עצם ההלכה שהקטן מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה מצויין על הגליון המקור: גמרא שם כ. והיינו מ"ש שם ע"ב: בן מברך לאביו ... שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

ועל מה שרבינו מוסיף וכותב דהיינו אפילו אם הקטן ג"כ לא אכל כדי שביעה, מצויין על הגליון המקור: מ"א ממשמעות התוס'. ובמ"א שם ס"ק ג: ואפילו אם גם הבן לא אכל כדי שביעה דהוי תרי דרבנן אפ"ה מוציא לאביו. כן משמע סוף פסחים. והתוספות סוף פ"ב דמגילה חולקין בזה. וכן כתב האגודה. ומשמע שם דוקא במגילה דינא הכי.

והיינו מ"ש בפסחים קטז, ב גבי סומא שיכול להוציא בני ביתו בהגדה, אף למ"ד שחיוב סומא רק מדרבנן והגדה בזמן הזה מדרבנן והוי סומא תרי דרבנן ומוציא לבני ביתו דהווי חד דרבנן. וכמו כן כאן הקטן שלא אכל כדי שביעה הוי תרי דרבנן ומוציא את מי שלא אכל כדי שביעה דהוי חד דרבנן.

וע"ז כותב המ"א שם, שהתוספות סוף פ"ב דמגילה (יט, ב ד"ה ורבי) חולקין בזה, וכותבים שם הטעם שהקטן אינו יכול להוציא את הגדול בקריאת המגילה: לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, אבל ההיא דברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן.

ואחר כל זאת תמוה מה שצויין על הגליון למ"א שהביא תוס' הנ"ל, שגם אם הקטן אכל פחות מכדי שביעה מוציא את הגדול שאכל פחות מכדי שביעה, בה בשעה שמפורש בתוס' שם ההיפך מזה, והמ"א הביא מתוס' הנ"ל שהם חולקין על דין זה וסוברים דהקטן שלא אכל כדי שביעה אינו מוציא את הגדול, כי תרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן.

ומטעם זה תיקנו בדפוסים האחרונים של שו"ע ר, וציינו על הגליון (במקום: מ"א ממשמעות התוס'): מ"א ממשמעות הגמרא פסחים

קטז ע"ב. והיינו מה שמבואר שם בסומא שמוציא בני ביתו בהגדה, דתרי דרבנן מוציא חד דרבנן, וכן"ל.

אמנם גם זה תמוה, שהרי מפורש כאן בשוע"ר, שדין זה שהקטן מוציא הגדול הוא רק בברכת המזון, והטעם: שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שצריך מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול. וא"כ איך אפשר לומר שהמקור לזה הוא מ"ש המ"א מגמרא פסחים, שתרי דרבנן מוציא חד דרבנן.

על כן נראה שהגירסה הנכונה בציון שעל הגליון היא: מ"א ממשמעות האגודה. והיינו מ"ש בברכות פ"ז ס"י קעו: קטן דרבנן אינו מוציא אביו דאורייתא [היינו כשאכל האב כדי שביעה, משמע שכשאכל האב פחות מכדי שביעה מוציאו הקטן בכל אופן] ... ובמגילה אע"ג דהיא מדרבנן אין קטן מוציא, דקטן הוי דרבנן ובמגילה דרבנן הוי תרתי דרבנן, אבל גדול הוי חד דרבנן.

וכותב ע"ז המ"א שם: ומשמע שם דוקא במגילה דינא הכי. משא"כ בברכת המזון יכול הקטן להוציא אביו בכל אופן (גם כשאכל הקטן פחות מכדי שביעה). וכן פסק כאן רבינו הזקן, שדין קטן בברכת המזון אינו דומה לדין קטן במגילה והלל וברכות קריאת שמע, שבהן אין הקטן יכול להוציא הגדול ואילו בברכת המזון יכול הקטן בכל אופן להוציא את הגדול (שלא אכל כדי שביעה), אף שגם הקטן לא אכל כדי שביעה.

ב) את טעם החילוק האמור, שבין קטן בברכת המזון לקטן במגילה וכיו"ב, לא ביארו המ"א כאן, כ"א ציין למ"ש בס"י תקפט, ושם ס"ק ד כתב (בשם הגהות הרא"ם לסמ"ג הל' מגילה): ולא דמי למ"ש סוף ס"י קפז, דהתם יכול הקטן לאכול כדי שבעו להביא עצמו לידי חיוב דרבנן.

אמנם רבינו כאן לא כתב את הטעם המבואר ברא"מ (שבברכת המזון שאני שהקטן יכול להביא עצמו לידי חיוב חד דרבנן), כי אם מטעם: מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו ... כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל. והיינו שמתעם זה בברכת המזון גם הקטן נקרא מחוייב מדרבנן, ולכן יכול להוציא אף את הגדול.

גם לא כתב כאן רבינו את הטעם המבואר באגודה לענין מגילה (שתרתי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן), כי אם: לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים.

והיינו שרבינו פוסק שגם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ולכן פוסק רבינו בתחלת הסעיף לענין אשה: אשה מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה ואפילו היא ג"כ לא אכלה כדי שביעה שמ"מ היא מחוייבת מדברי סופרים כמותו. והיינו אף למ"ד שחיוב האשה בברכת המזון הוא רק מדרבנן וא"כ הוה תרתי דרבנן ומ"מ מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה שהוא חד דרבנן.

וקטן שאני, שאין עליו אף מדרבנן חיוב מצוות מדרבנן, אלא שמחנכים אותו למצוות. וביאר רבינו יותר בריש הל' תלמוד תורה: שהקטן פטור מכל המצוות, וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מדברי סופרים (וראה הערות וצינונים שם ע' 38). וכ"ה לעיל סי' לט ס"א: וגם מדברי סופרים אין האזהרה אלא על אביו.

ג) חילוק זה שבשוע"ר כאן נתבאר בלקו"ש ח"י"ז ע' 234 בשוה"ג להערה 26: והחילוק שכתב שם בין מגילה הלל וברכות ק"ש לברה"ז, בפשטות ה"ז הסברה שבהם הוי תרי דרבנן ובמצות ברה"ז דאורייתא הוי רק ע"ד חד דרבנן.

הערה זו נדפסה לראשונה בליקוט פר' קדושים תשל"ח, וע"ז הקשיתי אז (כנדפס בקובץ יגדיל תורה חוב' כב ע' תרטז) כאמור לעיל, שלכאורה מפורש בשוע"ר כאן, שגם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ושאני קטן שהוא מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו.

וביארתי הדברים בדרך אפשר, שכיון שבמגילה הוי הקטן תרי דרבנן לכן לא פעלו בזה חכמים החיוב על החפצא - הוא הקטן, רק המצוה היא על האב לחנכו, ואילו בברכת המזון דהוי הקטן חד דרבנן לכן פעלו חכמים החיוב גם על החפצא - הוא הקטן, ולכן נקרא מחויב בדבר, ומוציא הגדול.

ולפי האמור לעיל מבוארת שיטת רבינו כאן: א) תרי דרבנן מוציא חד דרבנן (כמו באשה). ב) חד דרבנן של חינוך מוציא חד דרבנן, אף

שעיקר החיוב הוא על האב (כמו בברכת המזון, אף שהקטן אכל פחות מכדי שביעה). אמנם כשישנם שתי החסרונות: (א) דהוי תרי דרבנן, (ב) שהחיוב דרבנן הוא מטעם חנוך שעיקרו על האב (כמו קטן במגילה והלל וברכות ק"ש), אזי אין הקטן יכול להוציא את הגדול.

ושוב נדפסה אז השמטה בליקוט לפר' בחקותי (כנדפס בלקו"ש שם ע' 235 בהערה 32 ובשוה"ג שם): וכן במגילה שהוא רק מדרבנן י"ל שבקטן החיוב הוא רק על האב ע"ד מ"ש אדה"ז בס"י קפ"ו שם - ע"פ פשטות הלשון בהחילוק שכתב שם. ומש"כ בשוה"ג להערה 26 - הוא ע"פ פשטות הלשון בשו"ע שם בתחלתו ("שמ"מ שהוא חייב מדברי סופרים כמותו"). וצ"ע מהו עיקר כו'.

וראה מה שדנתי עוד בזה ביגדיל תורה שם.

ד) אחר שנתבאר טעם החילוק בין מגילה וכו"ב לבין ברכת המזון, יש לעיין מהו המקור לחילוק זה שכתב רבינו, וכנ"ל שעל הגליון לא צויין שום מקור לדברים הללו.

ובס' מ"מ וציונים ציין על זה לרשב"א מגילה יט, ב ד"ה ורבי יהודא מכשיר: דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל חמירא ומצות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק, אבל ברכת המזון דעיקרה דאורייתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחנוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער וכו' הלכך דינא דמפיק ליה דחד גוונא ניהו כנ"ל.

הרי מבוארים כאן כל הפרטים שפוסק כאן רבינו: (א) בברכת המזון חנוך הקטן הוא כדי שיהא רגיל במצות כשיגיע זמנו וא"כ חד גוונא ניהו, ומבאר רבינו הטעם "כיון שחנוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל", וא"כ "הוא חייב מד"ס כמותו", היינו ששניהם הוו חד דרבנן. (ב) כל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל אין הקטן מוציא הגדול מטעם ד"מצוות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק". ומבאר רבינו הזקן "לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו". (ג) בלא הטעם דחנוך קילא טפי היה יכול גם תרי דרבנן להוציא חד דרבנן, ולכן פוסק כאן רבינו שגם אשה שלא אכלה כדי שביעה מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה.

את החילוק האמור שבין מצות חינוך לשאר חיובים דרבנן (כמו אשה וסומא) מבאר גם התוס' מגילה כד, א ד"ה מי: אע"ג דפירשתי לעיל דקטן דאית ביה תרתי מדרבנן, שהוא קטן ופריסת שמע נמי דלא הוי אלא מדרבנן, אין יכול להוציא אחרים גדולים דליכא אלא חד דרבנן פריסת שמע, אפ"ה סומא שיש בו תרי מדרבנן יוציא שפיר האחרים דכיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן. ואפשר שגם כוונת התוס' הוא מטעם הנ"ל, שחיוב חנוך קילא טפי, שהוא על האב ולא על הבן בעצמו.

ומ"מ יש חילוק בין תוס' לרשב"א, שהתוס' סובר שאין הקטן יכול להוציא הגדול בברכת המזון אלא כשאכל הקטן כדי שביעה (והוי חד דרבנן), והרשב"א סובר שגם כשהקטן אכל פחות מכדי שביעה יכול להוציא את הגדול (שגם הקטן נקרא אז חד דרבנן), וכדבריו פוסק כאן רבינו.

ה) הלכה זו, שאין הקטן שהגיע לחנוך מוציא את הגדול במגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים, מבואר בשוע"ר גם לעיל סי' נג סי"ג - לענין ברכו (וכתב שם הטעם: וקטן שאינו חייב אינו מוציאם ידי חובתן). סי' סט ס"ב - לענין ברכות ק"ש (וכתב שם הטעם: שכל שאינו מחויב אינו מוציא ידי חובה). לקמן סי' רפב ס"ה - לענין קריאת התורה (וכתב שם הטעם: הואיל והוא אינו מחויב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובתן עד שיתחייב כמותם). סי' תעט סוף ס"ו - לענין הלל (וכתב שם הטעם: כיון שהקטן הוא פטור מכל המצות שבתורה ואינו חייב בהם אלא (מדברי סופרים) כדי לחנכו במצות). ובכל המקומות האלו נראה עיקר הטעם כאמור כאן, כיון שכל החיוב שעל הקטן הוא רק מטעם חנוך המוטל על האב, והבן נקרא אינו מחויב בדבר (ולא מטעם תרי דרבנן).

ו) אמנם הפלא הוא, שבסי' תעט שם מצויין על הגליון "אגודה", והיינו מה שהביא במ"א שם ס"ק ב מאגודה סוטה סי' כא: ואם קטן מקרא כשיאמר הודו יענו הודו וכשיקרא יאמר נא ישראל יענו אחריו יאמר נא ישראל וכשיקרא יאמרו נא כן יענו אחריו תמיד כמו שהוא אומר עיין פרק לולב הגזול ובפרק ערבי פסחים.

ובאמת לא חידש כאן האגודה, כ"א העתיק הלכה מפורשת במשנה סוכה (לח, א): מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים. וברש"י שם: הואיל ואין מחויב בדבר אין

מוציא את המחויב מידי חובתו הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר.

[מה שמבואר כאן שגם האשה אינה יכולה להוציא האיש, כולם מודים בזה, כי האשה אינה מחוייבת בהלל אף מדרבנן (וברכת המזון שאני שהאשה מחוייבת בו עכ"פ מדרבנן). ולאידך גיסא, בהלל שבהגדה, חיוב האיש והאשה שוין, ולכן היא יכולה להוציאו לדברי הכל, כמבואר כ"ז בשוע"ר סי' תעט ס"ו].

וכן נפסקה הלכה זו ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ד): ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה במלה בכל ההלל.

וא"כ תמוה לכאורה:

(א) מדוע ציינו את האגודה למקור הלכה זו. (ב) הלכה זו המפורשת במשנה וברמב"ם, מדוע לא הובאה כלל בטור ושו"ע. וצ"ע.



השבה בכפייה

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל - מאריסטאון

הטור בחו"מ סי' לד פ"י עד"ז בכוונת דברי הרמב"ם פ"י ה"ד פ"ב ה"ד מהל' עדות במה שכתב "...כגון הגנבים והחמסנים אע"פ שהחזיר הרי הוא פסול לעדות מעת שגנב או גזל", "דאע"פ ששילמו כיון דבכפיית ב"ד שילמו, פסולין עד שישוּבו בעצמן". וכן כ' בפ"ב ה"ד: "...שאר פסולי עדות שהן פסולין משום הממון שחמסו או גזלו אע"פ ששילמו צריכין תשובה והרי הן פסולין עד שיוּדע שחזרו בהן מדרכן הרעה". (הכס"מ לומד בכוונתו שאפי' החזיר מרצונו עדיין פסול לעדות "שאע"פ שהחזירו הממון מ"מ עבירה דעביד עביד וצריכים תשובה ממנו").

לכאור' יש לעיין קצת בזה¹ והרמב"ם לפי הטור: הרי לפי המבואר ברמב"ם עצמו בהא דמועיל כפיה ע"י ב"ד ואומר "רוצה אני" בגיטין

(1) הנה עד"ז בתוס' כתובות ח"י ע"ב, גיטין נ"א, ב"מ ה' כתבו שמה שגולץ משיב ב"כפיה" אינו השבה מעליא וטובה, שלכן פסול הוא לשבועה (ועדות) משום "רשע"

הוא משום שבאמת כל יהודי רוצה לקיים רצון ד' לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות אלא שיצרו תקפו וכשכופים אותו ומתישים יצרו ואומר רוצה אני, הרי זהו רצונו האמיתי א"כ למה אומר הרמב"ם לפי הטור ש"השבה בכפיה" אינו השבה מעליא, והרי כיון שכפו ב"ד על זה משום שהתורה והקב"ה מצווים אותו להחזיר א"כ זהו רצונו האמיתי וא"כ למה אינו מקיים "השבה מעליא". וגם לשא"פ שאין מדגישים הסבר הרמב"ם שטעם הכפיה הוא משום שזהו רצונו האמיתי כו', אלא הוא משום שיש רצון משום "אגב אונסי" גמר ומקני" א"כ כיון שיש רצון להחזיר החפץ, הגם שבא ע"י כפיה, סו"ס החזיר ברצון ולמה לא נחשב "השבה" מעליא.

והנה בשלמא לדעת הכס"מ שגם אם החזיר מרצונו אין זה מספיק לעשותו כשר לעדות כיון דאין כשרותו נעשית עם עצם החזרתו אלא צריך גם תשובה ובנוגע לתשובה אין כאן "כפיה" שהכפיה היא לענין החזרת החפץ ולא לעשיית התשובה, כיון שאין שייך כל כך לכופו אותו לעשיית התשובה שהוא דבר התלוי לגמרי בלב מובן שאין כאן תשובה כשמחזיר בכפיה².

דגולן. אבל נראה לפרש בשיטת התוס': דהמדובר שם הוא לענין שבועה, וכהסבר התוס' והראשונים דמה שחשיד אממון "לא חשיד אשבועה" דע"י השבועה יפרוש אלא דאם הוא כבר גזול ידוע מכבר, אין חיוב השבועה גורם שיפרוש. ובפשטות הביאור: משום דרק אם ע"י הפרישה לא יהיה נקרא ונחשב לגזולן הרי הוא פורש מלגזול, אבל אם הפרישה לא ימנע מה שנחשב לגזולן לא יפרוש. ולכן לענייננו: כיון שכבר גזל, ואינו חשיב כאדם כשר, לא יפרוש ע"י השבתו, כיון שבעיני הבריות עדיין נחשב לגזולן, דמה שהחזיר היה בכפיה. אבל המדובר בפנים בשיטת הרמב"ם הוא בדיני עדות דכ"ז שלא השיב ברצון עדיין "רשע" בעצם, דורש ביאור כפנים.

(2) וראה במהרי"ט ח"ב סי' צ שמביא ב' השיטות שאינו נעשה כשר כשחוזר בכפיה או אפי' כשמחזיר מרצונו כותב "...והשתא דברי הם, אע"פ שהחזירו מאליהן דהיינו לאחר שנודע בעדים, דלא תימא כיון דלא הוצרכו לכפיה כשרים א"נ אפי' ע"י כפיה הוי רבותא דלא תימא כיון דנתקן הכתוב לעשה דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל, כיון דהשיב תיקן את הלאו ולא מיפסיל כלל דומיא דלאו דלא תקח האם על הבנים...אם קיים את העשה אפי' לאחר כמה ימים תיקן את הלאו ולא לקי, קמ"ל דלאו גזילה אע"פ שניתק לעשה לא תיקן את הלאו בכך ומשעת גזילה נפסל ואף לאחר שהחזיר לא הוכשר אלא א"כ עשה תשובה מדעתו".

והיינו: או כהסבר הסמ"ע סי' ל"ד סקע"א דהוא במקום העונש שסובלים מחייבי מלקות בגופם כשעוברים עבירה או משום סיבה אחרת (דחוששים דנעשה לו כהיתר) מצריכים גם תשובה בדרכם הרעה בנוסף לעצם החזרה. או דההסבר הוא כפשטות

אבל לשיטה הסוברת דהחזרתו ברצון מחשיבו ומחזירו לכשרות (והיינו דלאו לא תגזול ניתק לעשה ובעשיית העשה דהחזרה מנתק הלאו), אלא שהחזרתו באונס אינו מחשיבו לכשר, לכאור' צריך ביאור לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל: דכיון דאומר שזה רצון האמיתי ובהתשת היצר ע"י הכפיה מספיק שייחשב לרצון בעשיית הדבר, א"כ כמו"כ נאמר לענין החזרת החפץ: דכיון שכפו להחזירו, אע"פ שבא בכפיה, כיון שבא ע"י ציווי התורה הרי זהו רצונו האמיתי ויוחזר לכשרותו. (וכן לתוס' דורש ביאור כנ"ל).

והנה אפשר לת' הרמב"ם לפי מה שביאר הצפ"נ, ומביאו כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז קדושים א' ע' 210-209, דגזילה אינו לאו הניתק לעשה אלא לאו הניתק לתשלומין: כיון דבגזילה ישנו פעולה נמשכת כל רגע שלא מחזיר הנגזל והנגנב הרי הוא כמי שגזולו וגונבו עוד הפעם, לכן מסתבר דהחזרת החפץ מתקן הלאו רק מכאן ולהבא ולא למפרע.

וא"כ כיון שאין גזילה לאו הנל"ע נשאר עליו שם גזולן לגבי למפרע וצריך לשוב בתשובה בנוסף על החזרתו. אבל אם סוברים כפשטות הגמ' חולין קמ, א דגזילה וגניבה הוי "לאו הניתק לעשה" א"כ לכאור' צריך ביאור: דכיון דהחזרה מתקן למפרע מעשה הגזילה א"כ כיון

לשונם: דבעבירות דחמס ממון יש העבירה הפרטית ויש בזה מבחי' עבירה כללית שיש בזה יותר מענין ד"דרך הרעה", ולכן העבירה הפרטית מתקן ע"י השבת הגזל וניתקה בזה אבל ה"דרך הרעה" שעל ידי הגזל נתקן רק ע"י תשובה וחזרה "מדרך הרעה".

בסגנון אחר: שבזה שהתורה חידשה סוג פסול רשע דחמס חידש בזה התורה שיש בו הרשעות של העבירה עצמה, ויש בזה גם מה שהעבירה הפרטית מהוה "דרך הרעה" וכדי לתקן זה צריך תשובה. ואף שלתקן הענין הפרטי מספיק החזרת החפץ שלכן נחשב "ניתק לעשה" ב"השיב הגזילה" מ"מ לגבי ה"דרך הרעה" צריך תשובה מדרך הרעה. ויש לומר שהמקור לדבריהם הוא מפסוק ביונה ג' "וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה" (שם ג, י). ולפנ"ז בפסוק ח' "וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם". וישל"ע בזה.

ויש לקשר זה גם עם המבואר בחז"ל על עון המבול "כי השחית כל בשר" שהוא מצד הענין הגזל. והיינו שבנוסף על העבירה שיש בגזל ומה שהדבר נחסר אצל הנגזל הרי זה "משחית" הבשר של אלו העוסקים בדרך זה ונעשה "דרך רעה" מיוחד וכשעושה תשובה אינו מספיק מה שמחזיר לנגזל אלא צריך גם להשיב מ"דרכו הרעה" ו"השחיתה" כו'.

דמחזיר החפץ וזהו רצונו האמיתי א"כ כפיית ב"ד ייחשב שמגלה רצונו האמיתי בזה וא"כ ייחשב כהחזיר ברצון ויוכשר בדבר.

ונראה לומר בכ"ז ע"פ מה שיש להבהיר דהרי באמת יש לעיין קצת (וכמשמעות המהרי"ט "שצריך לעשות תשובה מדעתו"): למה לא נאמר שכפיה מועלת גם לענין מצות התשובה שכשכופין אותו (להחזיר החפץ ו) לעשות תשובה ואומר רוצה אני: הרי כיון שרצונו האמיתי של כל יהודי הוא לעשות מצות ד' וכיון שהקב"ה ציווהו לשוב א"כ כשכופין אותו לשוב הרי הוא שב ברצון ובאמת. וכמו"כ לענייננו: כשכופין הב"ד אותו להחזיר הרי היה צריך להיות נכלל בזה גם מה שכופין אותו לשוב לד' ונראה מאלו הסבורים שאין חזרה בפניה מכשירו וכן לשיטה הסבורת דצריך תשובה ביחד עם חזרת החפץ, דלכאור' למה לא נאמר שכשכפו אותו הב"ד להחזיר שבזה כפו גם לשוב בתשובה שייעשה כשר כיון שבנוסף לחזרת החפץ שב בתשובה.

ואולי נראה מזה שאין כפיה ממש מועיל לענין "תשובה" ואפי' כשהיא לקיים מצות ה'. ואולי אפשר לומר בהסבר הדבר: שאין כפיה שייך אלא על דבר שבמעשה או שבדיבור אבל אינו שייך על דבר שבמחשבה ושבלב. אבל לכאורה יש להבין: כיון דהכפיה רק מתשש כח היצר ובמילא מתגלה רצונו האמיתי א"כ אפשר לומר שהכפיה מגלה ומאפשר שישוב בתשובה שלימה לקיים רצונו יתברך.

ולכן נראה לומר ע"פ מה שאומר הצ"צ בתשובותיו (ומובא ע"ד נקודה זו בדא"ח):

יו"ד סקנ"ח: "... שאינו חפץ לתכליתם מ"מ נקרא רצון שהרי לכמה דברים מצינו אף שהרצון מחמת כפיה נקרא רצון כמו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני..."

ובאבהע"ז רס"ג: "... והוא שהרצון יש בו ב' עניינים, הא' נקרא רצון, הב' נקרא חפץ. והרצון יוכל להתפרש אף שאינו חפץ בזה כלל, כ"א שמוכרח בזה, וכמו כופין אותו עד... נקרא זה ג"כ רצון אף דאנן סהדי דאינו חפץ בזה באמת בזה, כ"א שמוכרח מחמת הכאות לרצות

כן עד שיאמר רוצה אני³. ואף לפי מה שפירש הרמב"ם ספ"ב מה"ג וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני גירש מרצונו, מ"מ אין לו בזה תשוקה וחפץ כלל, אלא שמוכרח לרצות, ולשאר זהו ע"ד תלוהו וזבין דאע"ג דגמר ומקני וחשיב רצון מ"מ הרי הוא בא ע"פ הכרת. אבל חפץ זה מה שחפץ ומשתוקק לזה ויש לו תענוג ברצון זה בלי שום הכרת, אדרבה זהו רצונו וחפצו האמיתי ומתענג בזה....".

וי"ל שבזה מובן בפשטות מה שאינו שייך כפיה על ענין התשובה: כל ענין התשובה הוא השבה של האדם לה'. תשובה אמיתית הוא כששב באמיתית ופנימיות רצונו. מה ששב ב"רצונו" המוכרח לרצות אינו רצון וחפץ המוכרחים לענין "תשובה" של האדם לה'. אין הוא עוזב החטא באמת כשחסר לו חפץ והתענוג לשוב לה'.

ואולי י"ל בזה גם בהסבר שיטות הסוברים שאין מקיימים "והשיב הגזילה" בהשבת והחזרת הדבר בכפיה. שהרי כיון ש"השבה" מחייב (לא רק שהחפץ מוחזר להנגזל, אלא עוד) שהגזולן משיבו ומחזירו א"כ אין זה נחשב שהוא מחזירו אלא כשיש לו גם החפץ והתענוג להחזירו ולכן אם מוכרח הוא להחזיר, גם ע"י ב"ד לקיים מצות ה'.

(3) ויש להעיר בכללות הדבר: בב"ב דף מח ד"ה 'אלא' מקשים התוס' למ"ל פסוק "יקריב אותו" ללמד דכופין אותו, הרי מסבירא ידענו ד"אגב אונס גמר ומקני". ומת': "...דאי לאו האי קרא הו"א אע"ג דגמר וקמני כיון דאינו מתרצה אלא ע"י כפיה פסול הוא לגבי המזבח דזבח רשעים הוא קמ"ל שהקרבן נרצה".

ונראה שזה מתאים לכללות שיטת התוס' דהחזרת החפץ בכפיה אינו מועיל ובפרט מובן למבואר בתוס' דהכפיה במצות מועיל רק מטעם "אגב אונסי גמר ומקני" ולכן חסר ברצונו העצמי עד שיהא כ"זבח רשעים" שחסר ב"רצון וחפץ" בדבר וקמ"ל שגם זה נחשב ל"רצון" לגבי קרבן.

אבל לרמב"ם שטעם כפיה במצות הוא משום שזהו רצונו האמיתי אינו גלאטיק כל כך לומר שהו"א דהוי "כזבח רשעים" משום שבא בכפיה, כשכל טעם מה שמועיל בכפיה הוא משום שזהו רצונו האמיתי. ואפשר לומר: שלפי שיטתו ההו"א היתה כדברי הצ"צ כאן: שהו"א שצריך "רצון" בבחי' חפץ ורצון, לענין קרבן להקריב עצמו לד' כו' קמ"ל שגם בזה מספיק רצון הבא בכפיה מן הב"ד.

(וראה גם במפרשים המפרשים מה שהרמב"ם הדגיש הצורך לומר "רוצה אני" בכפיות קרבנות ולא הדגיש כן בשאר מקומות). ולהעיר עוד דהרמב"ם בהל' מע"ק פי"ד הט"ז לא הדגיש בהדיא שהא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני מועיל, הוא משום גזה"כ, וכתב "אע"ג שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר...".

(שהוא רצונו) מ"מ אין זה "חפץ" וחסר בענין ה"השבה" של הגולן את החפץ לנגזל.

והנה יש לסתור כל הנ"ל מהמבואר בלקו"ש ח"ו וארא ע' 54 בהסבר הענין דתשובה ביהודי דכיון שבאמת עשיית העבירה הוא היפך הרצון האמיתי של היהודי, שלכן כשיהודי מחליט שלא לשמוע ליצה"ר, הרי הוא שב למציאות האמיתי שלו כפי המלה של "תשובה".

וממשיך שם בהסבר דתשובה מאהבה מועיל ד"נעקר עונו מתחילתו", והא דתשובה מיראה מועיל "מכאן ואילך", שהזדונות נעשות כשגגות, שבנוגע הזמן ד"מכאן ואילך" עכ"פ, ובנוגע לחלק זה דרע, זה נתבטל ע"י תשובה, כיון שיהודי אין לו שייכות מצד עצם מהותו לרע, והעבירה שעשה הוא רק משום ש"יצרו תקפו" לכן ע"י התשובה ש"תשש יצרו" נתגלה מהותו, ובמילא מתבטל הרע מציאותו. ובהע' 46 על "נתגלה זיין מהות" כ' הרבי "...שזהו גם בתשובה מיראה. וכמובן ממ"ש הרמב"ם בהל' גירושין בה"ג ספ"ב הנ"ל - אף שאמירתו "רוצה אני" הוא מצד שהוכה. וראה ב"ביאורים לאגה"ת...שגם התשובה שמצד יראת העונש פנימיותה ואמיתתה היא התשובה שמצד עצם הנשמה..."

אבל אולי אפשר לומר בכוונתו הק': דכמו שרואים לענין "רוצה אני" ששייך ע"י כפיה במכות, כמו"כ שייך תשובה הגם שבא ונגרם ע"י ומיראה. אבל לא שכפיה פועל תשובה, כיון שבתשובה צריך שישוב ויתגלה מציאותו האמיתי בבחינת "חפץ", ואחרת אין כאן "גילוי" רצונו האמיתי ו"תשובה" למציאותו האמיתי.



הקוצץ פרי שהכינו מע"ש וגדל והלך בשבת

הרב ישכר שלמה ביסטריצקי

כולל צמח-צדק בעיר העתיקה ירושלים עיה"ק

א. בשו"ע סי' שיח סעי' ב' כתב הרמ"א "ואם קצץ פירות מן המחובר לחולה בשבת אפי' ה' חולה מבעוד יום אסור לבריא בשבת משום שגדל והולך בשבת ויש בו משום מוקצה".

ומקשה המ"א בס"ק ח: "עי' בתוס' בב"ק דף ס"ט דמה שגדל בטל ברוב ועס' ש"ך ס"ב". והמחצית השקל מאריך להסביר קושייתו דבבב"ק מצינו לגבי הצנועין שהי' להם כרמים שהי' בזה כרם רבעי שאסור לאכלו חוץ לירושלים, והיו שם אינשי דלא מעלי שהיו גוזלים ואוכלים מהכרמים ובשביל להצילם מאיסור כרם רבעי היו מניחים מעות בצד ואומרים כל המתלקט מזה יהי' מחולל על מעות אלו, והתוס' שם מקשים מה הועילו בתקנתם והרי לאחר שחיללו שוב הפרי גדל? ותי' התוס' דמה שגדל אח"כ בטל ברוב במה שכב נפדה, ותוס' ממשיך ומקשה דהרי הוי דשיל"מ וא"כ אינו בטל?

וע"כ - כותב המחצית השקל - מביא המ"א "ועס' ש"ך ס"ב", דשם קיי"ל לגבי הדין דזיתים וענבים שנתרסקו לתוך גיגית שיש בה יין דאמרינן דבטל אף דהוי דשיל"מ, כיון שהאיסור לא הי' ניכר מעולם בפ"ע ואותו דבר לגבי כרם רבעי הנ"ל.

והנה אדה"ז בסי' שיח סעי' ו כתב בדין הנ"ל "הקוצץ פרי שלא נגמר בישולו לחולה בשבת אסור לבריא משום מוקצה אפי' חלה מבע"י והי' כבר בדעתו מבע"י לקצוץ הפרי בשבת מפני שאין הכנה מועלת כלל במחובר בכיוצא בזה שהוא גדל והולך בשבת". ובפשטות נראה דמסכים עם דברי הרמ"א, ואינו חושש לקושיית המ"א דהרי בסי' שכ כתב בסעי' ד "שכל מעט יין היוצא מהענבים בשבת מתבטל בס' ביין שהי' כבר בגיגית, ואע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין שלאחר השבת יהי' מותר בלא ביטול מ"מ כיון שיין זה היוצא בשבת לא הי' ניכר מעולם קודם שנתערב ולא היה עליו שם יין מעולם לא חל עליו שם דבר שיש לו מתירין עד לאחר שכבר נתבטל ולא אמרינן דשיל"מ אינו בטל אלא כשהאיסור בעין מתחילה וחל עליו שם דשיל"מ ואח"כ נתערב". ע"כ. ואעפ"כ בסי' שיח כתב כנ"ל. וצריך להבין מדוע לא חשש אדה"ז לקושיית המ"א.

ב. ולכאורה אפשר לבאר ובהקדים דברי התוס' בפסחים דף כה, א ד"ה מה לערלה וז"ל התוס': "הקשה ריב"א נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר כגון נטל ענף מאילן של היתר שלא נגמרו פירותיו והרכיבו או נטעו ואומר ר"י דאינו אוסר אלא מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו וזה לא היה לו שער הכושר והענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור ואם היה יכול להבדיל אותו הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר".

והנה הרי גם כשגדל יותר מאחד ממאתיים אינו אוסר אלא מה שגדל - אבל שאר הענף מותר, אלא, בגלל שאי אפשר להפריד ביניהם לכן גם הוא נאסר בגלל התערובת.

ועפ"ז נחלק בדנדרו"ד שהפרי גדל והולך בשבת - רק החלק שגדל יהיה אסור והשאר ישאר מותר, ומ"מ נאסור את כל הפרי דהרי רואים בבירור שנתווסף חלק, אלא שאי אפשר להפריד בין החלק האסור והחלק המותר, כי לא יודעים איזה חלק הוא זה שנתווסף בשבת.

משא"כ בזיתים וענבים שזבו לגיגית יין, שם אי אפשר לחלק ולומר דיש כאן חלק אסור וחלק מותר, דהרי הם מתערבים יחד והכל נהיה כאחד ממש, ולכן אומרים שהאיסור בטל ברוב כיון שלא ניכר.

(אמנם לכאורה יהיה קשה מהתוס' דבב"ק שמביא המ"א ששם רואים שאותו חלק שמתוסף בפרי מתבטל בחלק שהיה כבר קיים - ונראה לומר דהתוס' בפסחים והתוס' בב"ק לא חולקים, דהרי הדין הוא דכלאי הכרם וערלה בטלים באחד ממאתיים ואפ"ל דהתוס' בב"ק מדבר שגדל הפרי בפחות מאחד ממאתיים ולכן מה שגדל מתבטל במה שכבר נתחלל. משא"כ התוס' בפסחים איירי בשנוסף על הענף ערלה בשיעור של יותר מאחד ממאתיים ולכן לא מתבטל ואוסר גם את החלק השני שהיה מותר (וצריך לומר דהשיעור דאחד ממאתיים אינו מתבטל בדרך כגדילתו דהיינו כל מה שגדל מתבטל אלא יתבטל בשעת לקיטתו [ועפ"ז נחלק כנ"ל] - ועיין לקמן בתירוץ הב'). ועפ"ז נאמר דגם בדנדרו"ד נתווסף בפרי חלק גדול יותר מהשיעור שאפשר לבטל. (וגם את"ל דהתוס' חולקים, אפ"ל דאה"נ ואדה"ז יסבור כהתוס' דפסחים). ודו"ק).

ומצינו סוגיא בגמ' נדרים דף נז, ב המדברת בגידולי איסור שנתווספו על גידולי היתר, ומדברי הסוגיא שם אפשר להביא הוכחה שבגידולי פרי מתווסף חלק חדש בפרי ועדיין החלק נפרד במציאותו מהחלק שהיה קודם לכן, ואפשר לחלק בדין בין שני חלקים אלו. עיי"ש, ובפ"י הרא"ש והשיטה מקובצת (פי' הרא"ש), וכן בגמ' שם דף נט, א ובפרש"י והר"ן ופי' הרא"ש והרשב"א (הובא בשטמ"ק) שם, ואכ"מ להאריך, וכן כתב רש"י בפסחים דף לד, א ד"ה וכי תימא. עיי"ש.

ג. ובר"א נראה לתרץ דהא דענבים היוצאים לתוך הגיגית שיש בה יין בטלים מיד, הוא משום דכיון שכל קצת יין היוצא מן הענבים כל עינב בפני עצמו מתבטל ביין שבגיגית. ואולי זוהי כוונת אדה"ז במה שכתב 'כל מעט יין' והוסיף המלה 'מעט' שלא נכתבה בשו"ע, דשם נכתב 'כל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית'.

וכ"כ בנודע ביהודה תנינא יו"ד סי' נה "ולדעתי כיון שכל ענב וענב פולט יינו בפני עצמו מסתמא יש הפסק בינתיים ויוצא טיף להדי טיף בזה אחר זה וא"א לצמצם בידי שמים שיזלו יינה כאחד בלי הפסק ולכל הפחות מידי ספיקה לא נפיק ועיקר איסור יין הזב מעצמו בשבת מהענבים שאיסורו מחמת נולד או משום שמא יסחוט אינו אלא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא".

משא"כ בנוד"ד, דכל עוד שהפרי מחובר לעץ הוא עדיין גדל, וכלשון אדה"ז "שהוא גדל והולך בשבת", ולכן כל עוד לא הפסיק גדילתו עדיין לא מתבטל, ולכן, אם יבא בשבת ויקטוף את הפרי יגרום להפסקת גדילתו וממילא לביטול החלק שגדל בשאר הפרי, והוי ביטול בידים ואסור.

(ומהמובא לעיל (בתי' הא') מהתוס' בפסחים אפשר להביא ראיה להא דאמרינן דכל עוד לא נגמר גדילתו של הפרי, החלק שגדל לא מתבטל בחלק שהיה קיים קודם, דאם היה מתבטל מיד כשגדל מדוע לדעת ר"י 'אם היה יכול להבדיל אותו הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר' והרי כל מעט שגדל מתבטל מיד, אלא כנ"ל - דהיות שעכשיו כשפסק מלגדול או כשקטפו את הענף החלק שהתווסף עליו הוא גדול יותר מאחד חלקי מאתיים לכן הוא לא מתבטל כי ערלה וכלאי הכרם מתבטלים רק באחד מחלקי מאתיים).

ולא יקשה מהגמ' דב"ב הנ"ל דהצנועין, דשם הם מתנים שכשיבוא מישוהו ויקטוף את הפירות מיד זה יתבטל בשאר הפרי שכבר נתחלל על המטבע, ושם אין איסור לבטל. אבל כאן, האיסור יהיה לבטל בשבת לכתחילה דהרי יפסיק גדילתו ומיד יתבטל, ומצינו שאסור לבטל איסור בשבת גם אם הוא איסור שמותר לבטלו בהיתר לכתחילה כמ"ש אדה"ז בסי' שכג סעי' ו "איסור שמותר לבטלו בהיתר ע"ד שנתבאר ביו"ד סי' צ"ט אסור לבטלו בשבת שאין לך תיקון גדול מזה", וכ"ש איסור שאסור לבטלו בהיתר מלכתחילה שיהיה אסור לבטלו בשבת.

ומ"ש אדה"ז "אסור לבריא משום מוקצה" וכן מ"ש הרמ"א "ויש בו משום מוקצה", צ"ל דכיון דהאיסור הוא לבטל איסור לכתחילה דאסור משום שאין לך תיקון גדול מזה, וכמ"ש רש"י בגמ' שבת דף קמב, א ד"ה "הא קמתקן" - "שמביאה לידי היתר ונגזר ביה אטו תיקון שע"י מלאכה" ולכן יש בו מקום מוקצה.

ועפ"ז דכל האיסור הוא לבטל איסור בשבת, א"כ כשקצץ מהאילן בשביל החולה שאז כבר ביטל את האיסור בהיתר, לכאורה שיהיה מותר לבריא, אלא אפ"ל דכאן חיישינן שמא ירבה בשבילו דהיינו שיקצוץ עוד בשביל הבריא והוי כ'מבשל' לחולה בשבת ולא כ'שוחט' לחולה.

והא דאמרינן דכל עוד שהפרי מחובר לעץ הוא עדיין גדל ואינו מתבטל, כן מצינו במשנה ערלה פ"א מ"ו "נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות הרי זה לא ילקוט ואם לקט יעלה באחד ומאתיים" וכתבו המפרשים דלא ילקוט דבמחובר לא שייך ביטול דהו"ל קבו"ע וכי מלקט להו הו"ל כמבטל איסור לכתחילה, אבל לאחר שליקטן תלוש הוא ובטל. וכ"כ רש"י בגיטין דף נד, ב ד"ה הרי זה לא ילקוט. וראה ביאור כ"ק אדמו"ר על משנה זו (דערלה) בשיחת י"ב תמוז ה'תשי"ד. וצ"ע בכהנ"ל.



חצי שיעור במצוה

הת' מנחם מענדל אשכנזי

תות"ל - 770

כ' בשו"ע אדה"ז סי' תקצג ס"ג וז"ל "וכן התקיעות מעכבות זו את זו שאם יודע לתקוע ואינו יודע להריע לא יתקע כלום לפי שאין כאן מצוה כלל אלא אם כן תוקע ומריע ותוקע ג' פעמים".

ומשנה בזה אדה"ז [ומוסיף] על הל' כפי שהוא בשו"ע המחבר בתיבות "...שאין כאן מצוה כלל אא"כ תוקע ומריע ותוקע ג' פעמים". דמהשו"ע משמע שאם יודע רק תקיעה או רק תרועה שלא יתקע בכלל, אבל תר"ת שלם בפשטות יש ענין לתקוע. אבל אדה"ז לומד שבתר"ת אחד אין מצוה כלל.

ויש להסתפק איך יש לפרש בזה; האם אדה"ז לומד שחצי מצוה היא לא מצוה כלל [ולדוג' דאם יש לאדם רק חצי כזית מצה - אין בזה מצוה כלל]. - כי מהדין בשו"ע המחבר שאם יודע רק תקיעה או רק תרועה שלא יתקע כלל א"א להוכיח שחצי מצוה היא לא מצוה כלל, כי אין זה דומה לחצי כזית מצה שה'איכות' של מצה יש כאן רק שחסר ב'כמות' המצה. משא"כ תקיעה או תרועה לבד - שחסר גם ב'איכות' של תקיעת שופר. כי המצוה של תקיעת שופר היא שיעשה תרועה ולפניה ולאחריה תקיעה, ובמילא תקיעה או תרועה לבד זה חיסרון גם באיכות אבל לפי אדה"ז שאפי' תר"ת שלם הוא לא מצוה כלל, אפשר לכאורה להוכיח שחצי מצוה היא לא מצוה כלל.

או שאפ"ל שאדה"ז ג"כ לומד שחצי מצוה היא ג"כ ענין מסוים, ואוכל חצי כזית מצה יש בזה גם איזה מצוה, וזה שכאן כתב שבתר"ת אחד אין מצוה כלל - אפ"ל עפ"י המבואר בס' 'כלי חמדה' על פר' פקודי שמחלק בין מצוות שהשיעור שלה לא נכתב במפורש בתורה אלא הוא הלל"מ ששם גם בחצי מצוה יש ענין, ובין מצוות שהשיעור שלהם נכתב במפורש בתורה שחצי מהשיעור הוא לא מצוה כלל, ובתק"ש הרי נאמר בתורה ג' פעמים תרועה ולכן חצי מהשיעור הוא לא מצוה כלל (ואולי ההסבר בזה מרומז בריטב"א עמ"ס ר"ה בדף לב, ב, דמקשה בגמ' מ"ט מעכבות זו את זו. וכ' הריטב"א פ"י לא אתקיעות שיילינן דהא איכא טעמא רבה דתקיעות ר"ה מדאורייתא בחשבון, ואין פוחתין מהם אלא אברכות כי בהני והני דרבנן אמאי מעכבות").

(ואולי אפ"ל הסבר ודוג' להא דהתורה כתבה שיעור לעכב, ג' פעמים תר"ת ותר"ת אחד אינו כלום [כי כשיש תר"ת אחד זה לא רק חיסרון בכמות כמו ח"ש מצה אלא זה חיסרון באיכות]. מג' שנים חזקה, דאם יעשה ב' שנים חזקה אינו כלום, ועד"ז אפ"ל אולי בתק"ש שהתורה רוצה דוקא ג"פ כי ג"פ מרמז על תוכן מסוים, וב' פעמים כלל אינו מראה ע"ז ולכן אין בזה מצוה כלל).

ואולי אפ"ל באופן אחר, ובהקדים דהנה ישנו עוד שינוי בל' אדה"ז שם מל' השו"ע, דבשו"ע הלשון הוא ש"אם אינו יודע אלא מקצת הסימן שלא יעשה אותו מקצת שיודע", ואדה"ז כותב שאם יודע לתקוע ואינו יודע להריע לא יתקע כלום, דאדה"ז נוקט דוקא דוג' שיודע תקיעה ולא תרועה. אולי זה בדוקא בגלל שמשמע מסי' תקצ

שעיקר המצוה היא התרועה והתקיעה היא בשביל התרועה כהקדמה לפני התרועה ולאחריה.

ובמילא דוקא אם יודע רק תקיעה לא יתקע כלום. אבל אם יודע תרועה יתקע לפחות את התרועה. והל' בדברי אדה"ז "לא יתקע כלום" נמשך רק לדין של יודע תקיעה ולא תרועה, אבל מלשון אדה"ז לא משמע כך.



תק"ש - עובדין דחול

הנ"ל

כ' אדה"ז בסי' תקצג ס"ג שאם יודע לתקוע ולא להריע לא יתקע כלום "שאינן כאן מצוה כלל". ויש להסתפק מה כונת אדה"ז כאן: האם הדין של לא יתקע כלום הוא איסור מצד עובדין דחול - לפי פסק אדה"ז בסי' תקצו שלתקוע בחינם הוא זלזול יו"ט ולכן לאחרי שגמר מאה קולות אסור לתקוע עוד - חינוך. ובמילא גם כשיודע רק תקיעה ולא תרועה שאינן כאן מצוה כלל אסור לתקוע. או שכונת אדה"ז היא שלא יתקע כי אין בזה ענין, אבל בודאי מותר לו לתקוע. והסיבה בזה כמו שחכמים התירו לתקוע בשביל נשים אע"פ שהם לא מצוות וזה כדי לעשות להם נח"ר. וא"כ גם כשיודע רק תקיעה לכאורה מצד נח"ר צ"ל דמותר לתקוע.

אבל אולי אפשר לחלק שנשים אמנם הם לא מצוות אבל קצת מצוה יש להם בזה, וכלשון אדה"ז בסי' יז ס"ג "וגם הן כשמקיימין מצוות שהם פטורים מהם אע"פ שאינן להם שכר גדול כמצוה ועושה מ"מ קצת שכר יש להם לכן יכולות הן לברך על כל מצוות שהן פטורים מהם". ולכן התירו להם חכמים לתקוע ביו"ט מצד נח"ר כי סו"ס קצת מצוה יש להם בזה משא"כ בתוקע תקיעה לבד שאינן בזה מצוה כלל. ויהיה אסור לו.

אבל מלשון אדה"ז בסי' תקפט ס"ב משמע שזה שהתירו לנשים לתקוע זה לא גם מצד שזה קצת מצוה אלא רק מצד נח"ר לבד לכן התירו, וא"כ גם בתקיעה לבד צ"ל מותר לתקוע כי יש בזה נח"ר.

אבל בכל זאת אפשר לומר שתקיעה לבד יהי' אסור לתקוע. כי אמנם התירו לנשים רק מצד נחת רוח כנ"ל אבל בכל זאת התירו רק דבר שהוא מצוה (לאחרים) ולא היו מתירים להם מצד נחת רוח לעשות

איזה מלאכה סתם שהיא לא מצוה. משא"כ תקיעה בלא תרועה שזה בכלל לא מצוה. ועצ"ע.



פשוטו של מקרא

נישואי רבקה בת ג' – פשוטו של מקרא*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

עה"פ (תולדות כה, כ) ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, מפרש רש"י:

"שהרי כשבא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה, ויצחק היה בן ל"ז שנה, שהרי בו בפרק מתה שרה ומשנולד יצחק עד העקידה שמתה שרה ל"ז שנה, דבת צ' היתה כשנולד יצחק ובת קכ"ז כשמתה שנאמר ויהיו חיי שרה וגו', הרי ליצחק ל"ז שנים. ובו בפרק נולדה רבקה. המתין לה עד שתהא ראויה לביאה ונשאה".

וב'דעת זקנים מבעלי התוספות' עה"פ דוחים דברי רש"י, כי זה אינו מתאים עם הנאמר בספרי: "ג' שנותיהן שוין, קהת ורבקה ובן עזאי". ולשיטתם "היתה רבקה בת י"ד שנים כשנשאה יצחק, והכי איתא בסדר עולם... ולפי זה צ"ל מה ששנינו בסדר עולם כשחזר אברהם מן העקדה נתבשר שנולדה רבקה, כבר עבר י"א שנים". וראה גם ב'תוספות השלם' שהרבה ראשונים כתבו עד"ז.

והיה מי שאמר שדברי רש"י אלו הם ההוכחה הכי גדולה, שרש"י אינו מפרש פשוטו של מקרא, אלא מעתיק דברי המדרש אפילו אם אינו מוכרח בפשוטו של מקרא. ונחזי אנן.

(*) מתוך מכתב לחכם אחד.

צריכים לצאת מתוך הנחה, שכל הנאמר ברש"י, אפילו אם מקורו (כברוב הפעמים) במדרש, הרי זה מדרש המוכרח ומשלים את פשוטו של מקרא. שיטה זו מיוסד על דברי רש"י בעצמו בכמה מקומות, שאומר (בראשית ג, ח. ועוד): "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", כלומר שאין לו שום מטרה אחרת בפירושו מאשר לפרש פשוטם של כתובים.

ועכשיו נראה לגופו של ענין, ובהקדים: בפסוק נמצא מפורש רק שתי תאריכים הנוגעים לעניננו: (א) לידת ומיתת שרה: היא היתה בת תשעים כשילדה את יצחק (לך יז, יז), ובת קכ"ז כשמתה (חיי שרה כג, א). (ב) יצחק היה בן ארבעים כשהתחתן עם רבקה (תולדות כה, כ). תאריכי שאר האירועים אינם מפורשים בפסוק.

לידת רבקה מיד אחרי העקידה

לפי רש"י הנאמר אחרי העקידה (וירא כב, כ): "אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם" שנולדו בנים לנחור אחיו, וגם נכדה נולדה היא רבקה, בא כהמשך ממש לעקידה, כי "בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר אלו היה בני שחוט כבר היה (=הייתי) הולך בלא בנים. היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא. בשרו הקב"ה¹ שנולדה רבקה בת זוגו". וההכרח לפירוש זה אומר רש"י: "וזהו אחר הדברים האלה, הרהורי דברים שהיו ע"י עקידה". זאת אומרת, שהסיבה למה לא התחתן יצחק עד עכשיו, אם כי כבר היה בשעת העקידה בן ל"ז שנים, היה משום שאברהם לא רצה לחתן אותו עם בנות כנען².

(1) נראה שזה לדעת רש"י פירוש הכתוב: "ויגד לאברהם" ולא נאמר מי המגיד, ומפרש שהקב"ה היה המבשר. וההכרח לזה, ולא שנפרש שבא מכתב, שליח וכיו"ב, י"ל שכיון שלדעת רש"י זה קרה מיד אחרי העקידה, ובהמשך למחשבות אברהם, יהיה זה נס מדי גדול שמיד כשנולדה הגיע מאליו השורה חשובה זו, וע"כ מפרש "בשרו הקב"ה". אבל אולי לא צריכים לפרש "בשרו הקב"ה" מילולי, והכוונה שה' סיבב שאז יגיע אליו הידיעה. השגחה פרטית. ויש לעיין במפרשים. ולהעיר מ'כללי רש"י פרק ב, 19 - ע"פ לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 169 הערה 17 - שרק כאשר יש הכרח בפשש"מ מפרש רש"י שהיה נס.

(2) את זה רואים גם מהכתובים לקמן כד, ג.

וההכרח לשיטת רש"י שכאן מדובר על לידת רבקה, ולא שהיתה כבר בן י"א שנה, יש לומר³ שמפשטות הכתוב משמע שעכשיו הגיע בשורת הלידה "הנה ילדה".

ואף שהפסוק מפרט נוסף ללידת רבקה, גם לידת כל בני נחור, כולל בתואל אבי רבקה, והרי א"א לומר שכל הלידות היו עכשיו. אין זה קושיא, וכפי שאומר רש"י: "ובתואל ילד את רבקה. כל היחוסין הללו לא נכתבו אלא בשביל פסוק זה", שאגב שמפרט את לידת רבקה כבר מספר לנו הפסוק תולדות כל המשפחה.

והיה אפשר להקשות שכיון שא"א שכל הלידות המסופרים בפסוק היו בבת אחת, הרי במקום שנגיד שלידת רבקה היה עכשיו וכל שאר הלידות מסופרים דרך אגב, אולי נגיד הפוך שלידת בתואל או אחד מאחים שלו היה עכשיו וכעבור כמה שנים היתה לידת רבקה. י"ל שאין זה מסתבר⁴, כיון שרק לידת רבקה מתקשרת לעקידה ולמחשבות אברהם על דבר נישואיו, משא"כ לידת שאר בני המשפחה.

מיתת שרה מיד בהמשך לעקידה

עוד אומר רש"י (חיי שרה כג, ב): "נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שע"י בשורת העקידה שנודמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט פרחה נשמתה ממנה ומתה". יש לומר שרש"י בא לתרץ עוד קושיא בפשש"מ⁵: לעיל למדנו שאברהם היה מודאג בקשר לנישואי יצחק, וא"כ למה חיכה עם נישואי יצחק בנו עד אחרי מיתת שרה (שם כד), ולא חיתן אותו מיד אחרי העקידה?⁶ וזה מתורץ ע"י פירוש רש"י שמיתת שרה היתה מיד אחרי העקידה שרק אז נולדה רבקה, וחיכה עד שתהיה בת שלש.

(3) קצת עד"ז נמצא ב'גור אריה' תולדות כאן.

(4) וברא"ם תולדות כאן נמצא תירוץ אחר, דמדלא נשא יצחק את רבקה מיד אחרי העקידה בהיותו בן ל"ז, אלא המתין עד שהיה בן מ' מוכרח שלא היתה ראויה להנשא. וראה 'לבוש האורה' וירא שם.

(5) כי הרי לא תמיד צריך לבאר סמיכת פרשיות בפשש"מ ('כללי רש"י' פרק יד, 22).

(6) בפשש"מ ממעטים להשתמש בהנחה ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" ('כללי רש"י' פט"ו, 7).

סדר המאורעות

לפי פירושי רש"י מדויקים מאד סדר המאורעות בכתובים: סיפור העקידה; "אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם" שנולדה רבקה; מיתת וקבורת שרה; אליעזר הולך להביא את רבקה, ויצחק מתחתן אתה.

ביאור דברי רש"י

לאחרי כל הנ"ל מובנים דברי רש"י דכאן, ומוכרח הוא בפשוטו של מקרא שיצחק כשהתחתן בן ארבעים היתה רבקה רק בת שלש, שהרי היא נולדה רק אחרי העקידה.

ועפ"ז מתורץ גם קושיא הגדולה שכל בן חמש למקרא יכול לשאול⁷: מפני מה לא נשא יצחק אשה כשהיה בן י"ח או כ' שנה (ובפרט שקיים כל התורה כולה)? והתירוץ שאברהם לא רצו לחתן אותו מבנות כנען, ואכן ברגע שרבקה היתה ראויה לביאה התחתן אתה מיד.

ואכן לפי כל הנ"ל אין שיטת רש"י מתאים לנאמר בספרי, וכקושיא ה'דעת זקנים'⁸, אבל דברי רש"י לא צריכים להתאים לנאמר במדרש, והוא יכול לפרש אחרת מדברי מדרש באם פש"מ מכריח זאת. זאת ועוד, 'תוספות השלם' עה"פ (עמ' ה) אומר שישנם בענין זה מדרשות חלוקות, וא"כ עומד לצד רש"י גם שיטה אחת במדרש, נוסף על הפש"מ.

ולקרב את השכל קצת נישואי בן ארבעים עם רבקה בת שלשה, יש להוסיף את המבואר בגמרא סנהדרין (סט, ב) דדורות הראשונים היו מולידות לו' שנים, ראה שם בגמרא: "בת שבע אולידא בשית משום דאיתתא בריא"⁹.

(7) ראה 'שפתי חכמים' על רש"י כאן אות ג.

(8) אמנם דברי רש"י מתאימים לפשוטם של דברי המדרש שאחרי העקידה נולדה רבקה. וה'דעת זקנים' באמת מתקשה בזה לפי שיטתו.

(9) וקצת תמוה קושיא הרא"ם כאן שמקשה למה לא המתין י' שנים עד שתהיה ראויה להריון.

סיכום

ביארנו דברי רש"י שלכאורה היו נראים שלא ע"פ הפשט, והתברר שדוקא שיטתו של רש"י הוא המסתבר בפשוטו של מקרא. ואדרבה, זה עוד הוכחה שלאחרי העיון אפשר לראות שאכן רש"י - כדברי עצמו - לא בא לפרש אלא פשוטו של מקרא."



הערות בפירש"י עה"ת – בראשית

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

אלה תולדות נח

בראשית ו, ט, בד"ה 'אלה תולדות נח נח איש צדיק' מפרש"י:
הואיל והזכירו ספר בשבחו כו'.

בפשטות בא רש"י לתרץ את השאלה שכיון שכתוב אלה תולדות נח הי' צריך להמשיך מיד שם חם ויפת, ולמה המשיך נח איש צדיק גו' שמדבר בנח עצמו. ועל זה באר רש"י - הואיל והזכירו ספר בשבחו כו'. ואח"כ המשיך מיד ויולד נח שלשה בנים גו', ואילו לא הי' מפסיק בסיפור שבחו, לא הי' צריך לכתוב עוד פעם תיבת ויולד נח, אלא הי' יכול להמשיך מיד (אלה תולדות נח) שם חם ויפת. אבל כיון שהפסיק לומר נח איש צדיק גו' אי אפשר להמשיך שם חם ויפת, והי' צריך להוסיף ויולד נח גו'.

וקושיא הנ"ל (למה כתוב אלה תולדות נח ואינו אומר שם חם ויפת) מרמז רש"י בזה שהעתיק מהפסוק תיבות "אלה תולדות נח נח איש צדיק", שלכאורה כדי לבאר ש"הואיל והזכירו ספר בשבחו כו'" הי' די להעתיק תיבות "נח איש צדיק", שהרי בזה כל הראי' שספר בשבחו, ובזה שהעתיק גם תיבות "אלה תולדות נח" בא לרמז הקושיא הנ"ל, למה כתוב אלה תולדות נח (ואינו ממשיך מי הם הבנים אלא מספר) "נח איש צדיק".

וממשיך רש"י "ד"א ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".

וצ"ע מה חסר בפשט"מ בפי' הא', שרש"י הי' צריך להוסיף "ד"א ללמדך שעיקר תולדותיהם כו'".

וי"ל בדרך אפשר, דסו"ס כיון שאין זה כ"כ מצוי שבכל מקום שנזכר בתורה שם של צדיק - משבחו, א"כ אינו חלק כ"כ.

לכן פירש"י - "ד"א ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", שלפירוש זה אין זה (רק) כדי לספר בשבחו, אלא זה פירושו והמשכו של אלה תולדות נח, שזה (ה"נח איש צדיק וגו'") הן עצמן התולדות של נח.

וגם לפירוש זה מובן למה העתיק רש"י כל התיבות הנ"ל בדיבור המתחיל (ולא הסתפק ב"נח איש צדיק"), (א. כדי להדגיש את הקושיא וכנ"ל (למה לא כתוב אלה תולדות נח שם חם ויפת); (ב. ויש להוסיף) שעיי"ז מודגש "שבא ללמדך כו'", שאם התורה יכולה לכתוב אלה תולדות נח - מה הם - נח איש צדיק גו', הרי זה בא ללמד שעיקר כו' מעש"ט.

ואעפ"כ (שכאן מתפרש נח איש צדיק גו' בהמשך לאלה תולדות נח ולא (רק) שמפסיק לספר בשבחו, אעפ"כ) לא כתב רש"י פירוש זה בתחילה.

וי"ל בדא"פ, שלפירוש זה (השני) הנה תיבת "תולדות" לא מתפרשת כ"כ כפשוטה, שבפשטות מובנה של תיבה זו (בדרך כלל) היא על תולדות ממש, והיינו בנים ובנות, וכיון שבפסוק שלאחריו נזכרים הבנים ויולד נח שלשה בנים גו', מסתבר שאלה תולדות נח קאי על הבנים. וזה שמפסיק ב"נח איש צדיק גו'" זה רק מפני שזכר צדיק לברכה, הואיל והזכירו ספר בשבחו.

בדרך נחני ה'

בראשית כד, כז, ברש"י ד"ה 'בדרך' - "דרך המזומן דרך הישר כו'". פי', שיש מקום לומר ש"אנכי בדרך נחני ה' בית אחי אדוני", הכוונה שכבר בדרך עזר לי ה' להגיע לבית אחי אדוני, שעתה רואה שה' הנחה אותו ללכת בדרך המובילה אל אחי אדוני,

ואמנם תוכן הענין בודאי כך הוא,

אבל תיבת בדרך אינה מתפרשת (כאן) כך. שלפי הנ"ל הנה תיבת בדרך קשורה אל "בית אחי אדוני", שזה החסד שה' הובילו בדרך זו (אבל הדרך עצמה אינה דרך ידועה (מראש)),

וא"כ הי' צ"ל אנכי נחני ה' בדרך (הב' בשוא) בית אחי אדוני, שה' הובילני בדרך שמגיע אל בית אחי אדוני, שתיבת בדרך צריכה להיות אחרי נחני ה', וליד בית אחי אדוני, שאז המשמעות ברורה, - ואיך מתאימה תיבת 'בדרך' באמצע המשפט, לאחר תיבת אנוכי. ובכלל מה צורך לתיבת בדרך, וכי אין אנו יודעים שהלך בדרך. והיה יכול להיות כותב אנכי נחני ה' בית אחי אדוני. והרבה יש במקרא, כמו "בהתהלךך תנחה אותך גו'", בלי תיבת בדרך.

ולכן פירש"י ש"בדרך נחני ה'" הן תיבות בפני עצמן, ואין הן דבוקות ל'בית אחי אדוני', שבתיבת 'בדרך' עצמה יש התוכן שעל זה מודה לה', שהוא מודה על הדרך עצמה, ולכן נקודת הב' בפתח, שזה מראה על "דרך (הידוע) המזומן דרך הישר באותו דרך שהייתי צריך". ומהו הדרך שהייתי צריך - בית אחי אדוני.

וגם טעמי המקרא מוכיחים כן, שעל "בדרך" יש פשטא, שהוא טעם מפסיק, ו"נחני ה'" - מנח זקף קטן, שבמדה מסוימת הם נפרדים מטעמי "בית אחי אדוני" (שהם טפחא, מרכא, סוף פסוק).

יעקב ועשו האמורים בפרשה

בראשית כה, יט, ברש"י ד"ה 'ואלה תולדות יצחק', מפרש, "יעקב ועשו האמורים בפרשה".

וי"ל בדא"פ, שמפני שניתן לפרש 'אלה תולדות יצחק', מה שקרה אתו, ובפרט שממשיך 'אברהם הוליד את יצחק', שבפשש"מ נראה שבא לספר עליו מההתחלה, מאביו, ובאמת יש מה לספר, כגון עקידת יצחק (בקצרה עכ"פ) וחפירת בארות וכו'. ודומה לזה 'אלה תולדות נח גו' (בראשית ו, ט), שרש"י (שם) מעתיק תיבות 'אלה תולדות נח איש צדיק', (וכנראה) שהוקשה לו למה כתוב 'נח איש צדיק' לאחר תיבות 'תולדות נח', שבפשטות מתכוונים לבניו, וכמ"ש בפסוק דלאחרי זה 'ויולד נח גו', שע"ז מבאר בפ' השני - "ד"א ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". הרי שלפ' זה 'תולדות' מתפרש (יותר) - המאורעות, אלא שלא נתפרטו, רק בכללות נאמר שהיה 'איש צדיק'. ובדרך אפשר י"ל שמפני שלא נתפרשו לכן פירש"י זה רק בפ' השני.

ועכ"פ הרי שתולדות מתפרש - מאורעות (וכיו"ב).

ולכאורה גם 'אלה תולדות השמים והארץ גו' (בראשית ב, ד) יש לבאר קרוב לזה, אף ששם הפי' (כפשוטו) מה שהשמים והארץ הוציאו.

וכן (בראשית ה, א) 'זה ספר תולדות אדם גו', הנה אף שאח"כ מספר תולדותיו כפשוטו (בנים ובני בנים), אבל מזה שאינו מספר מיד ש'יחי אדם .. ויולד גו', אלא מרחיב הדיבור 'ביום ברוא אלקים אדם בדמות גו', ואחרי זה מרחיב (ה, ב) 'זכר ונקבה בראם גו', ורק בפסוק ג' 'יחי אדם .. ויולד גו', הנה יש מקום לבאר ש'תולדות' זה מאורעות חייו.

ואגב יש להעיר שרש"י שם (בראשית ה, א) על 'ביום ברוא וגו' מפרש - מגיד שביום שנברא הוליד.

שבזה לכאורה בא באמת לבאר תיבות 'זה ספר תולדות אדם', ש'תולדות' הכוונה בנים, ואיך מתאים להמשיך 'ביום ברוא גו' שאינו מדבר ב(הולדת) בנים, וע"ז מבאר שזה כן מדבר בהולדת אדם, שהתולדות (הבנים) היו ביום ברוא וגו'.

שמזה לכאורה יש להסיק שרש"י (לשיטתו) נוטה לפרש שתולדות היינו בנים כפשוטו.

- ואגב, עפי"ז י"ל - בנוסף על מה שנת"ל בדא"פ - בטעם מה שרש"י בתחילת נח בחר לפרש פירוש ראשון (שלמה לא נאמר 'אלה תולדות נח שם חם ויפת', אלא 'נח איש צדיק גו', ורק אח"כ 'ויולד נח') - "הואיל והזכירו ספר בשבחו שנאמר זכר צדיק לברכה", שלפי פירוש זה הנה תולדות הכוונה בנים כפשוטו. וזה שכתב 'אלה תולדות נח' והפסיק ב'נח איש צדיק גו', זה רק כדי להזכירו לשבח, אבל תיבת 'תולדות' קאי על 'ויולד נח גו' שבהמשך.

משא"כ לפי' השני "ד"א ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", הנה 'תולדות' הכוונה (יותר) מאורעות (ולאו דוקא בנים), שלכן כתבו בפי' שני. וראה עוד שם מש"כ לעיל על ד"ה זה שבפ' נח.

אבל לכאורה אין זה מושלל לבאר תולדות - מאורעות, דהרי להלן (בראשית לז, ב) בפ' וישב בפסוק 'אלה תולדות יעקב גו', שגם שם אינו מיושב לכאורה תיבות 'אלה תולדות יעקב', ומיד אחרי זה, 'יוסף

בן שבע עשרה שנה גו', פירש"י - "אלה ישוביהם וגלגוליהם כו'", (וכאן זה בא כפי' ראשון).

ובכלל (בלשוננו) בודאי שמשמשים בלשון "תולדות" למאורעות, כמו בתניא, שנדפס בסוף הספר ראשי פרקים מתולדות אדמוה"ז. ועד"ז בלוח היום יום, וכן ספר התולדות של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שכתבו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. שבכל המקומות האלה (כיו"ב) הכוונה לתולדות - מאורעות - חייהם.

אלא שלכאורה עכ"פ תיבת "תולדות" אינו יוצאת מפשרה, שהכוונה להולדת בנים, אלא שגם תולדות של פלוני (ביאוגרפי') הוא שם המושאל מתולדות כפשוטו, שבדרך כלל הראשון והחשוב שבהם הוא המשך הדורות, ובדרך כלל ב"תולדות" נזכרים הבנים וכו'.

ולכאורה, בגלל זה, היכן שאפשר - מפרשים תולדות כפשוטו.

ולענינו, כיון שאצל יצחק היו מאורעות מיוחדים, והמיוחד שבהם עקדת יצחק, וגם בפי' תולדות עצמה מסופר על כמה מאורעות, ובפרט שאומר מיד אחרי זה 'אברהם הוליד את יצחק', שמתקבל רושם שבא לספר מתחלת לידתו של יצחק מה קרה אתו, וגם שההמשך אינו שמות בניו, אלא הסיפור איך שלקח את רבקה וכו' - לכן בא רש"י לבאר ש'ואלה תולדות' מתכוונים ליעקב ועשו האמורים בפרשה, שאז תיבת 'תולדות' מתבאר כפשוטה, ולא כמאורעות כו'.

וי"ל בדרך אפשר, שההכרח בזה הוא, כי בסוף הפרשה שלפניה (חיי שרה) כתוב (כה, יב) 'ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם', ושם אין מאורעות, רק שמזכיר את בניו, שעפי"ז כשאומר בפרשתנו 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם גו'', הרי זה דומה ל'ואלה תולדות ישמעאל גו'', לכן פירש"י יעקב ועשו כו'. שאז "תולדות" - כפשוטו. אלא שלמעשה הוצרך להאריך ב"אברהם הוליד את יצחק" - כדפירש"י. ועד"ז הוצרך להאריך בלידת יעקב ועשו, שהרי לא נולדו באופן רגיל (כתולדות ישמעאל).

ויתן לך

בראשית כז, כח, ברש"י ד"ה 'ויתן לך' - "יתן ויחזור ויתן, ולפי פשוטו מוסב לענין הראשון ראה ריח בני שנתן לו הקב"ה כריח שדה גו' ועוד יתן לך מטל השמים וגו'".

כלומר, שלפי פירוש ראשון הו' של ויתן, אף שלא כתוב לפני זה ברכה וכיו"ב שיהי' שייך להוסיף על זה ולומר 'ויתן' עם ו' החיבור, אבל יש כאן רמז שיש משהו לפני זה, שזוהי הנתינה הראשונה, וה"ויתן לך" זו כבר הנתינה השני', כלומר שלשון זה מראה על הרבה נתינות.

אבל אין זה פשוט, שלפי זה חסר בפסוק הנתינה הראשונה. ואין זה כ"כ רגיל בכהאי גוונא לרמז בו' (על דבר שלא כתוב מפורש),

ולכן "לפי פשוטו מוסב לענין הראשון ראה ריח בני שנתן לו הקב"ה כריח שדה וגו' ועוד ויתן לך כו'", שלפי זה הו' מחובר לדבר שכתוב מפורש ("מוסב לענין הראשון").

ואעפ"כ לא הביא פירוש זה בראשונה. שהרי בפש"מ הנה תיבות 'ראה ריח בני כריח שדה גו' אינו סגנון של ברכה, אלא כמספר עובדה, ואין שייך לצרף לזה 'ויתן לך האלקים' בו' החיבור. לכן פירש (בפירוש הראשון) שהו' קאי על (תיבת) ויתן (לך) עצמה.

ואעפ"כ אומר רש"י על הפירוש השני (ש"מוסב לענין הראשון") שהוא "ולפי פשוטו",

ובהקדם שצ"ע בדברי רש"י בד"ה 'כריח שדה אשר ברכו ה' (כו, כז), שפירש - "שנתן בו ריח טוב וזהו שדה תפוחים כך דרשו חז"ל",

שלכאורה מה מוסיף רש"י על מה שנתבאר בד"ה שלפני זה (באותו פסוק) "וירח וגו'". מלמד שנכנסה עמו ריח ג"ע, שבפשטות בא לבאר איך אפשר לומר (בסוף הפסוק) 'כריח שדה אשר ברכו ה' (שזה ריח טוב - בפשטות), "והלא אין ריח רע יותר משטף העזים", ועל זה מתרץ "אלא מלמד שנכנסה עמו ריח ג"ע", - וא"כ יש לי כבר ביאור על מה שכתוב בהמשך ". כריח שדה אשר ברכו ה'" שזה ריח ג"ע. ולמה א"כ עושה רש"י שוב ד"ה חדש "כריח שדה אשר ברכו ה'" ומפרש "שנתן בו ריח טוב וזהו שדה תפוחים כו'". והרי זהו אותו ריח ג"ע שאמר מקודם. ואם רוצה לפרש שזה ריח של שדה תפוחים, היה יכול לכתוב זה בהמשך לד"ה הקודם: ". שנכנסה עמו ריח ג"ע שזהו שדה תפוחים כך דרשו רז"ל".

ולפי"ז צ"ל שהפסוק מתחלק לשנים, והיינו שתחילת הפסוק מדבר ביעקב (-ריח בגדיו), שנכנסה עמו ריח ג"ע; ו"כריח שדה אשר ברכו

ה' קאי על הג"ע עצמו, שהוא שדה שברכו ה'. וכאילו שבא לומר מאיפה יש ריח בשדה - שהוא הג"ע - כי ברכו ה'.

שעפ"ז מובן היטב למה רש"י עשה ד"ה חדש, שד"ה הקודם קאי על יעקב, ובד"ה 'כריח שדה גו' באר את השדה עצמה.

שעפ"י כל הנ"ל מובן למה פירוש השני שמביא ברש"י (ש"מוסב לענין הראשון ראה ריח בני כו") הוא "ולפי פשוטו", שכיון שמתפרש ב"ריח שדה אשר ברכו ה'" - "שנתן בו (בשדה) ריח טוב", ועפ"ז מתפרש גם ריח בני - "שנתן לו הקב"ה", (שכמו שנתן ריח טוב בשדה אשר ברכו ה' כך נתן (אותו) ריח טוב בבני), ע"ז שייך שפיר להוסיף 'ויתן לך גו', עם ו' החיבור, על הנתינה הראשונה (של ריח טוב).

ואף שגם לפירוש זה חסר תיבת נתינה בענין הראשון, אבל זה אינו נקרא חסר, שזה כמו כל מקרא קצר, שאינו כתוב, כי מובן מאיליו ש'אשר ברכו ה' היינו שה' נתן לו ברכה, ועד"ז בריח בני ש"נתן לו ה'", שעל זה שייך שפיר "לפי פשוטו" ההוספה של 'ויתן לך האלקים' בו' החיבור (על הנתינה הראשונה).

ועדיין צ"ע הלשון 'ברכו ה' בלשון זכר, אם נאמר ש'ברכו ה' קאי על השדה - שהרי שדה לשון נקבה. ואם נאמר שזה קאי על ה"גן עדן" (שבשדה), שזה העיקר, אתי שפיר.

ראולי י"ל שאפשר לדמות את זה למה שכתוב בויקרא (כה, ל) - "ואם לא יגאל גו' אשר לו חומה גו'", ומפרש רש"י - "ועיר נקבה היא והוצרך לכתוב לה אלא מתוך שצריך לכתוב לא בפנים תקנו לו במסורת זה נופל על זה".

(פי' שהכתוב הוא 'אשר לא חומה', והקרי הוא 'לו חומה' (שיש לו חומה), ולמה כתוב לא - שזה בא ללמד שאעפ"י שאין לו עכשיו חומה, הואיל והיתה לו קודם לכן - נחשבת כעיר מוקפת חומה ויש לה דין של "בתי ערי חומה". ולכן, בגלל שהיה צריך להכתוב לא, ללמד אעפ"י שאין לו עכשיו, הנה אף (שהמובן של) הקרי הוא שיש לה חומה, שהרי זהו התוכן הפשוט של הפסוק שמדובר בבית שבעיר שיש לה חומה, והיה צ"ל כתוב לה, כיון שקאי על העיר, אעפ"י כ נכתב לו, הכתיב של לא, בגלל שהם דומים זל"ז).

ועד"ז יש לומר כאן, כיון שעיקר כוונת הפסוק כאן הוא לדבר על יעקב, לומר שנכנס עמו ריח ג"ע, וזה שה' ברך את השדה אינו נוגע

כ"כ לכאן שזה ידוע, והעיקר הוא שה' ברך את יעקב באותו ריח. ולכן כתוב (על השדה) 'ברכו', שמרומז (וקאי) על יעקב.

(והנה ברא"ם, לאחר שכותב ש"אשר ברכו ה' שב אל השדה כו", כותב - "אבל לפי פשוטו אשר ברכו ה' שב אל בני הכתוב למעלה, כאילו אמר ראה ריח בני אשר ברכו ה' כריח השדה, שנתן לו הקב"ה ריח טוב כריח שדה", ולפי"ז אתי שפיר.

אבל מפירש"י משמע, ורוב המפרשים פירשו להדיא כן, ש'אשר ברכו ה'" קאי על השדה. ובעיקר משמע כן מזה שעשה ד"ה אחד מהתיבות "כריח שדה אשר ברכו ה'", ואם נאמר ש"אשר ברכו ה'" קאי על 'ריח בני', ולפי"ז גם תיבות "שנתן בו ריח טוב" (שברש"י) יכולות להתפרש על יעקב (וע"ד שפירש ברא"ם), א"כ מה שייך להמשיך (ברש"י) 'וזה שדה תפוחים' - על מה קאי תיבת וזה: אם נאמר שקאי על הריח של יעקב - היה צ"ל 'וריח זה הוא כריח שדה תפוחים'. ומזה משמע לכאורה שתיבות 'שנתן בו ריח טוב' קאי על השדה עצמה, שעל זה מתאים להמשיך 'וזה שדה תפוחים'. ונמצא שבא לבאר "כריח שדה". ואם נאמר ש"אשר ברכו ה'" קאי על יעקב, היה צריך להעתיק בד"ה תיבות "כריח שדה" בלבד, ולבאר שנתן בו ריח טוב כו", (וגם זה צ"ע שהיה צריך לומר שנתן "בה", במקום "בו", כיון שקאי על השדה, ולפי הנ"ל מיושב גם זה), ולדלג תיבות אשר ברכו ה' (ששייך ליעקב), ומזה שלא עשה כן משמע שאשר ברכו ה' קאי על השדה).



ויראהו ה' את כל הארץ

הת' לוי יצחק הכהן זרחי

תות"ל - 770

דברים לר, א-ג: ויעל משה גו' ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן. ואת כל נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. ואת הנגב ואת הכנרת בקעת ירחו עיר התמרים עד צער. ופרש"י: את כל הארץ - הראהו את כל ארץ ישראל בשלותה והמציקין העתידים להיות מציקין לה. עד דן - הראהו בני דן עובדים עבודה זרה שנאמר (שופטים יח, ל) ויקימו להם בני דן את הפסל, והראהו שמשון

שעתיד לצאת ממנו למושיע. ואת כל נפתלי - הראהו ארצו בשלותה וחורבנה⁵, והראהו דבורה וברק מקדש נפתלי נלחמים עם סיסרא וחיילותיו. ואת ארץ אפרים ומנשה - הראהו ארצם בשלותה ובחורבנה והראהו יהושע נלחם עם מלכי כנען שבא מאפרים, וגדעון שבא ממנשה נלחם עם מדין ועמלק. ואת כל ארץ יהודה - בשלותה ובחורבנה והראהו מלכות בית דוד ונצחונם. עד הים האחרון - ארץ המערב בשלותה ובחורבנה. דבר אחר אל תקרי הים האחרון אלא היום האחרון, הראהו הקב"ה כל המאורעות שעתידין לארע לישראל עד שיחיו המתים. ואת הנגב - ארץ הדרום. דבר אחר מערת המכפלה, שנאמר (במדבר יג, כב) ויעלו בנגב ויבא עד חברון. ואת הככר - הראהו שלמה יוצק כלי בית המקדש, שנאמר (מ"א א' ז, מו) בככר הירדן יצקם המלך במעבה האדמה. ע"כ.

הנה זה שפרש"י כהנ"ל, הוא, כמ"ש במפרשי רש"י, דהוקשה ל" דהו"ל למכתב סתם ויראהו ה' את כל הארץ (גו"א. וברא"ם: את כל הארץ עד הים האחרון). דכיון שנכלל הכל באמרו "את כל הארץ" מה יש לו לכתוב עוד. א"ו דזה שפירט הכתוב כל הנך הוא לדרשה. ולכן פירש דכל פרט משמיענו אירוע אחרת שהראה לו הקב"ה.

ולפ"ז יש להקשות:

א) למה לא פירש כלום על התיבות "את הגלעד"⁶? וכמ"ש בתרגום יונתן בן עוזיאל דקאי על "ית גבורן דעתיד למעבד יפתח דמן גלעד" [וכן לא פירש מ"ב קעת יריחו" עד סוף הפסוק]? ואף דיש שקו"ט אם רש"י ראה תיב"ע (שעל התורה⁷), ובאמת בספרי מפרש דלא כתיב"ע (אלא דגלעד קאי אבהמ"ק⁸) -

(5) אולי צ"ל: ובחורבנה.

(6) וכן לא פירש כלום על בקעת יריחו עיר התמרים עד צער אף שיש דרש ע"ז ב(תיב"ע וב)ספרי.

(7) ראה לקו"ש ח"י ע' 117 הע' 18: "וידועה השקו"ט הראה רש"י ת"י שעל התורה. ראה שיחות קודש תשד"מ ח"א ע' 441 והמצויין בהערה 191.

(8) בנוגע שאר הדרשות דורש הכל כמו שפירש רש"י עם שינוי אחד (בכללות): כל הפירושים דכלל ופרט הם בשני דיבורים. כלומר, דמפרש הכל בתחלה שהראהו ארצם בשלותם וחורבנם, דבר אחר, הראהו בני דן כו' דבורה וברק וכו'. משא"כ רש"י נקט בלישנא ד"ד"א רק על תיבות "הים האחרון" ו"ואת הנגב".

מ"מ, המקרא אומר דרשני, והענין נדרש כמה שנדרש.

עוד יש להקשות:

(ב) דוקא ב"את הגלעד" הו"ל לרש"י לפרש דמרמז אענין פרטי, כיון דבכלל למה הוצרך הקב"ה להראות למשה ארץ גלעד אם כבר הי' שם לפועל, שהוא מהכיבוש דעבר הירדן (אחר כיבוש ארץ סיחון ועוג) כמ"ש ס"פ מטות. ובפ' ואתחנן (ד, מג) משה הבדיל "ראמת בגלעד לגדי"⁹ לאחד מהערי מקלט, א"כ כבר הי' שם.

- בנוגע ל"ים האחרון", י"ל, דכיון דהדרשה הוא מענין "אל תקרי", א"כ, הוא דרשה אחרת, משא"כ, הא דהראה ארצם בשלותם וגם הראה תקופה מסויימת אינו סתירה.

(9) ושם: את בצר במדבר בארץ המישור לראובני ואת ראמת בגלעד לגדי ואת גולן בבשן למנשי.

ויש להקשות, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב (דברים ג, יב ואילך) "ואת הארץ הזאת ירשנו בעת ההוא מערער אשר על נחל ארנן וחצי הר הגלעד ועריו נתתי לראובני ולגדי. ויתר הגלעד וכל הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה כל חבל הארגב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים. יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב עד גבול הגשורי והמעכתי ויקרא אתם על שמו את הבשן חות יאיר עד היום הזה. ולמכיר נתתי את הגלעד".

ויש בזה כמה קושיות: בנוגע גלעד מתחיל הכתוב שראובן וגד לקחו חצי הר הגלעד (ולא נתפרש אם הר הגלעד היינו גלעד עצמו או אם הר הגלעד הוא הר בדרום גלעד). וממשיך וחצי שבט המנשי קבלו כל ממלכת עוג (הבשן) ויתר הגלעד (ואולי הכונה לחצי השני של ההר?). ומתחיל עוד הפעם "ולמכיר נתתי הגלעד", א"כ בני ראובן וגד לא קבלו כלום מגלעד. ואולי מתורץ עפ"י מ"ש במוסגר דהכוונה שחלקו ההר. איך שתהי', עיקר ארץ גלעד והבשן הלך למנשה, וגד וראובן היו סמוכים לגלעד, ולמה הי' עיר מקלט של גד בגלעד (אפילו אם נאמר ראמת - הי' בהר, הו"ל להעיר מקלט להיות באמצע ארצו של גד). גם מ"ש רש"י הטעם דב' וחצי שבטים היו אותו מספר של ערי מקלט הוא משום דבגלעד נפישו רוצחים - היינו בחלקו של מנשה?

והעיקר - "ולמכיר נתתי את הגלעד" (דברים ג, טו) משום שהוא כבשה בעצמו כמ"ש (במדבר לב, לט-מ) וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדוה ויורש את האמורי אשר בה ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה",

א"כ איזה שייכות לארץ זו יש לבני גד?

אבל ראה יהושע יג, כד ואילך ש"ויתן משה למטה גד ג' וכל ערי הגלעד. גם ראה ב"ר, (עא, ט) ר' נהוראי אמר משל גד היה, הה"ד (מלכים א יז) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד - לכן ראי' שגלעד הי' לגד.

ועצ"ע.

- בנוגע שאר הדברים היינו יכולים לפרש שהקב"ה נתן למשה כח הראי' לראות כל ארץ ישראל בעיניו הגשמיים: דן בצפון (צפונית מערבית (קצה האחרון) ומזרחית כמה שפרש"י לעיל עה"פ יזנק מן הבשן). ים האחרון - למערב ממש. והנגב (והוא עומד במזרח) וכו'. - וכך פירש בפשט הראשון דקאי אל ארצם.

ואין יש לומר דלפרש"י לא קשה, דכבר פירש (עה"פ כי שם חלקת מחוקק) דקאי על משה שנקבר בחלקו של גד - והוא בגלעד - ולכן יתפרש הכתוב לומר "ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן", כלומר מגלעד שהי' עומד עד דן -

כי משה עכשיו בהר נבו שהוא מחלקו של ראובן כמ"ש ס"פ מטות.

[ובסוטה יג, ב אמרו שהריחוק הוא ד' מילין ואמרו שם מי הוליקו כו' הי' מוטל בכנפי השכינה כו'; אבל יש לעיין דלפי פשש"מ אין לומר כן, כפשוט].

ג) לפני הנ"ל דמשה בחלקו של ראובן (הר נבו) ונקבר בחלקו של גד (וירא ראשית לו) - באמת יש לעיין לפי פשש"מ איך הועבר משה מנבו לגלעד.

עוד יש להקשות: איך נאמר בכלל שמשה נקבר בחלקו של גד (אפילו אם נתרץ איך הועבר לשם) לפי פרש"י במדבר פרק כ פסוק כב כתב: "הר ההר - הר על גבי הר כתפוח קטן על גבי תפוח גדול, ואף על פי שהענן הולך לפניהם ומשוה את ההרים, שלשה נשארו בהן הר סיני לתורה והר נבו לקבורת משה והר ההר לקבורת אהרן", וכן הי' עומד עכשיו על הר נבו - איך זה מתאים עם פירושו שנקבר בחלקו של גד? ואין הכוונה ב"הר נבו לקבורת משה" הכוונה לכל הסדר, שחלקו הוא שראה א"י, אבל לא שנקבר שם.

ואולי י"ל - לפי פשש"מ - דהר נבו נקרא ע"ש העיר נבו של ראובן, אבל הי' בחלקו של גד.

ב. עד דן - הראהו בני דן עובדים עבודה זרה שנאמר (שופטים יח, ל) ויקימו להם בני דן את הפסל, והראהו שמשון שעתיד לצאת ממנו למושיע.

יל"ע, דבשאר כל הפירושים הקדים: "הראהו ארצו(ם) בשלותה וחורבנה והראהו כו'" [דהעיקר הוא שויראהו ה' את כל הארץ, ומפרט

הארצות, אלא כיון דקשה למה דוקא הנך - לכן פירש שהראהו גם דברים מיוחדים בשבטים אלון משא"כ בדן? גם "דן" הוא שם העיר שהי' הפסל (רש"י בראשית יד, יד¹⁰), א"כ, למה הוצרך לומר ש"עד דן" הוא בני דן עובדים הפסל ולא ש"עד דן" הוא מקום הע"ז.



בקשת יעקב לשאת את רחל

הת' שניאור זלמן סגל

תות"ל - 770

עה"פ (בראשית כט, כא) "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה" פרש"י: "...וזה שנאמר ואבואה אליה והלא קל שבקלים אינו אומר כן .. (אלא להוליד תולדות אמר כך)..." ופירשו בשפתי חכמים מ"ט אין קל שבקלים אומר כן? ש"אין דרך המוסר שיאמר השכיר תיכף שהגיעו שני עבודתו הבה את שכרי".

וצריך להבין כיצד פירושם מתישב עם תמיהת רש"י בפשטות: (א) הרי כ' והלא קל שבקלים אינו אומר כן, ולא ש"על דרך המוסר" אין מתאים לומר כן. (ב) לכאורה עצם פירושם תמוה, שהיו יכולים לפרש כפשוטו שאפ' קל שבקלים אינו אומר (הבה את אשתי) ואבואה אליה, כדאיתא בכתובות דף ח, ב - "מאי ועוד ידו נטויה אמר רב חנן בר רב הכל יודעין כלה למה נכנסת לחופה, אלא כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפי' נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה".

ומדוע הוצרכו לדחוק פירושם ולומר שכונת רש"י שהלא קל שבקלים אינו אומר כן, כוונתו לבקשת שכר קודם שיגיע זמן הפרעון.

ועיין בפירוש המשכיל לדוד שמוכיח מסיבה אחרת מהנ"ל שאין משמע כפירוש השפתי חכמים, וראה ג"כ פירוש האור החיים,

(10) להעיר: רש"י פירש שם (יד, טו) דחובה היינו דן. ויש לעיין: דן הוא בצפונית מזרחית דא"י, כמ"ש רש"י עה"פ יונק מן הבשן, וחובה הוא שמאל לדמשק - שהא לצד מערב. ואולי הבן חמש למקרא אינו יודע איפה הוא דמשק?

גם מה שפרש"י (טו, כ) שאברהם רדף אחר הד' מלכים עד דמשק - הוא (לכאורה) לאו דוקא, כ"א עד חובה שהוא משמאל לדמשק.

והמלבי"ם, על פסוק זה שמפרשים בדרך הפלפול מדוע יעקב נקט בלשון "ואבואה אליה" שהתכוון לקדשה בביאה, ולא בשכר עבודתו בעבורה כי אין שכירות משתלמת אלא לבסוף.

אך זה אינו מיישב את הסבר רש"י שפירושו הוא לבן חמש למקרא. וכן"ל שהיה לשפ"ח לכאורה לפר' כנ"ל מהגמ' בכתובות, ואבקש את הארת והערת הקוראים בזה.



בפירש"י ד"ה 'בכסף מלא' (בראשית כג, ט) [גליון]

הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בגליון תתז כתבתי על פרש"י בפ' חיי שרה כג, ט בענין "בכסף מלא יתננה" - "אשלם ... וכן דוד אמר" ושאלתי למה רש"י מביא עוד ראי', ונעלם ממני שכבר ביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י ע' 60 ואילך.

מה שלא הספקתי לכתוב שם הוא שברש"י זה יש כמה גירסאות, הגירסא הנפוצא הוא "בכסף מלא אשלם כל שוויי", אבל בדפוס ראשון הגירסא "שלם כל שוי" וכבר עמד על זה כ"ק רבינו בשיחה הנ"ל וראה בהערה 2 ו3. ויש להוסיף שכ"ה הוא בדפוס רומי ובעוד דפוסי הראשונים.

מה שמענין הוא שבהערה 2 כ' שגירסת הרא"ם היא כמו בדפוסים שלנו. וראיתי בספר 'יוסף הלל' שמדייק מלשון הרא"ם הוא כדפוס הראשון, מלשוננו משמע שלא ראה דפוסי הראשונים מהרא"ם.

בדקתי פי' הרא"ם דפוס ווינציא שנת ש"ה ושם הגירסא "שלם" כבדפוס ראשון.



שונות

מאמר "מים רבים" בתו"א פ' תולדות

הרב אלי' מטוסוב

תושב השכונה

בתו"א פ' תולדות, נדפס דרוש המתחיל "מים רבים".

מאמר זה נאמר על ידי אדמו"ר הזקן בפ' יתרו שנת תקס"ט, על חתונת ר' דובער בן מוהר"ר חיים אברהם אחיו של אדה"ז (כמצויין בכ"מ, ראה המ"מ בסוף התו"א כאן, ובהרשימה בסו"ס תקס"ט ובסוף "כרם חב"ד" ח"ד כרך השני).

אולם כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעת סידורו את ספר התו"א לדפוס (בשנת תקצ"ז), סידר דרוש זה ד"ה מים רבים, במאמרי פ' תולדות. כי בדרוש זה נתבאר ג"כ אודות בחינת "רבקה" וגם מבואר שם ע"פ "והנה רבקה יוצאת גו'", וע"פ "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו" שכל הצחוק ותענוג עליו דיצחק הנ"ל הוא נמשך ע"י רבקה אשתו וכו' עיי"ש באריכות.

ובתוך מאמר זה בתו"א שם (בדף יח, ג) נזכר: "ולכן ארז"ל חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום וכמ"ש בזהר ר"פ חיי"ש דקכ"ג ע"א שהוא המשכה מאתר עלאה סדכ"ס". ובתו"א (הוצאת קה"ת תשנ"ב) מציין ע"ז המו"ל (בשולי העמוד) על התיבות: "וכמ"ש בזהר ר"פ חיי"ש דקכ"ג ע"א", אשר בדפוס הראשון של התו"א (קאפוסט תקצ"ז, שנדפס בחיי אדמו"ר הצ"צ) הי' רשום במקום זה: "בזהר ר"פ זו". ורק בדפוס השני בשנת תרכ"ב (שהי' ג"כ בחיי הצ"צ) תוקן "בזהר ר"פ חיי"ש".

טעם התיקון בדפוס השני מובן, כי בענין מאה ברכות מבואר בזהר ר"פ חיי"ש, ולא בריש פרשה זו שהיא פ' תולדות.

אולם באמת מתיבות אלו (בדפוס הראשון: "בזהר ר"פ זו") יש ללמוד אשר בתחילה הי' בדעת אדמו"ר הצ"צ להשים מאמר זה "מים רבים" בפ' חיי"ש אשר בו מדובר על ענין רבקה והנישואין ליצחק כו', ולכן כאשר הוסיף הגה"ה להתו"א בענין מאה ברכות הוא ציין לזהר ר"פ זו" (שהוא פ' חיי"ש). ורק למסקנא ומשנה אחרונה סידר הצ"צ

את דרוש זה בתו"א פ' תולדות, כי בו מבואר הפסוק והנה יצחק מצחק גו' כנ"ל שזהו בפרשת תולדות.

ואסמכתא לדברים אלו יש למצוא ע"פ המובא בס' "רשימת מאמרי דא"ח של כ"ק אדמו"ר הצ"צ" (קה"ת תשנ"ד), ברשימת מאמרי תקצ"ו, שנרשם שם לפ' תולדות מאמר "והנה רבקה יוצאת", ומציין שם בהערה שנאמר ע"י אדמו"ר הצ"צ בשנת תקצ"ו הוא ד"ה מים רבים שנדפס בתו"א פ' תולדות, בתוס' ההתחלה וסיום מאדמו"ר הצ"צ [וכנראה התחלה וסיום זה שזהו ע"פ "והנה רבקה יוצאת", לא נדפסו עדיין בספרי הצ"צ]. הלא שבשנת תקצ"ו שהוא שנת הכנת התו"א לדפוס ע"י אדמו"ר הצ"צ, הוא קישר מאמר זה לפסוק "והנה רבקה יוצאת" אשר בפ' חיי"ש. [אף אשר גם בשנה ההיא נאמר המאמר בפ' תולדות]. ורק אח"כ הוחלט להשים המאמר בפ' תולדות.

תורה שנאמרה למשה בהר

ומעניין הכותרת שנעתקה שם (בהערה בס' רשימת מאמרי דא"ח) מכתב-יד אחד שרשם על מאמר זה ד"ה והנה רבקה יוצאת - מים רבים: "תורה שנאמרה למשה בהר שנית בפ' ויקרא תקצ"ו".

ור"ל אשר אדמו"ר הצ"צ חזר מאמר זה בפעם שנית בפ' ויקרא שנה ההיא. ואצל חסיד זה המעתיק נחשב המאמר שנאמר על ידי הרבי, כל פעם כנתינת התורה במ"ת מחדש "תורה שנאמרה למשה בהר".

ויש לציין מהמסופר בשיחות (ראה ס' תורת מנחם בשיחת חגה"פ תשי"ב וש"נ) אודות הרה"ח ר"ה מפאריטש אשר הוא התווכח פעם עם חסיד אחר בפירוש של איזה ענין במאמר ששמעו אז מאדמו"ר הצ"צ, ואחרי זה כששאלו להצ"צ הוא אמר הפירוש שלא כמו ר"ה, ואמר ע"ז ר"ה אשר אמירת מאמר מאת הרבי הוא ענין "שכינה מדברת מתוך גרונו" (בדוגמת מ"ת) אולם אחרי אמירת המאמר ניתן לכל אחד לפרש כפי הבנתו. [וכתבנו במ"א אודות סיפור זה ומקור ע"ז בס' פלח הרמון, ואכ"מ].

ואגב, על מאמר זה ד"ה מים רבים בתו"א פ' תולדות, יש לציין גם (בנוסף על ציוני הרבי וציוני המו"ל בסוף התו"א) לד"ה זה וכו' בס' פלח הרמון לר"ה בפ' זו.



מצוות 'תלמוד תורה'

הרב אליעזר ג. שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - אורוגוויי

בספרו על הל' ת"ת מאדה"ז, ע' 25-26, דן הרה"ג ש"ב הרמ"ש שיחי' אשכנזי במקור ל' תלמוד תורה.

ויש להעיר שאולי עוד מקור לזה יש להביא ממנין המצוות להרמב"ם, מצווה יא, וז"ל: ללמוד תורה וללמדה שנאמר ושננתם לבניך.

ויש לדייק, למה אין הרמב"ם מחלקם לשתי מצוות, (א) ללמוד (לעצמו), (ב) ללמד (לאחרים)?

ואולי יש לומר שאכן מצווה אחת היא - תלמוד תורה, הן ע"י עצמו הן ע"י לימוד עם אחרים. ז.א. שעיקר המצווה היא שהתורה תִלְמַד (אז תורה זאל געלערנט ווערן), ואין נפק"מ בזה אם א' לומד לעצמו או משהו אחר לומד על ידו.



"לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים"

הת' זאב וו. גופין

תות"ל - 770

על הפסוק ולאום מלאום יאמץ (תולדות כה, כג), פרש"י שלא ישוו בגדולה, כשזה קם כו'. היינו, שקימת או נפילת לאום א', פעולה זו עצמה תגרום היפוכו במנגדו - הלאום השני. וע"ז כתב רש"י לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים.

מצינו נקודה זו מוזכרת בכו"כ מקומות בתורה, וכמו"כ שזורה היא בכמה אירועים המוזכרים בתורה, נלמדים ממנה הלכות, ומתבארים ממנה מושגים בחסידות.

מקורו של רש"י הוא מיחזקאל כו, ב, שצור אמרה שהיא תתמלא מחורבנה של ירושלים.

על צור עצמה נאמר שהיא היתה "רוכלת עמים" (שם כז, ג) משום הפרקמטיא המצוי' אצלה (עיי' במפרשים על-אתר). מובן שמעלתה זו של צור התקיימה בזמן בנינה וחיזוקה של צור, שהיתה - כמובן לעיל -

בזמן חורבנה של ירושלים. מזה מובן להיפך, שבזמן בנינה ושגשוגה של ירושלים, היתה ירושלים ה"רוכלת עמים".

ע"פ הבנה זו, שירושלים היתה רוכלת עמים, למדו מלימוד זה מפרשי הש"ס כמה דינים ביחס להגדרתה ההילכתית של ירושלים.

ירושלים הרים סביב לה. לכן היתה יכולה ליפטר מלהביא עגלה ערופה. אלא משום שהיא היתה רוכלת עמים ואוה"ע באין לה לסחורה, אין "ההרים סביב לה" מגבילים אותה. והגמ' הוצרכה להביא סיבה אחרת, [דירושלים לא נתחלקה לשבטים], ע"ז שאין היא מביאה עגלה ערופה. (ע"פ ב"ב כג, ב ותוד"ה ביושבת, וב"ק פב, ב ותוד"ה ואין).

ירושלים, אלמלא דלתותי' ננעלות, היו חייבין עלי' משום רה"ר (עירובין ו, ב). ואם תקשה: הרי אין שם ס"ר? אלא שלפעמים באים שם סוחרין ותגרין, והיא דרך להם, כי רוכלת כל העמים היתה. - ע"פ ריטב"א שבת ו, א.

ישנם כמה מדרשים על פסוק זה, והובאו בחומש "תורה שלמה", ואוסיף עליהם מה שמצאתי לע"ע בכמה מקומות, אם לא התייחסות מפורשת להנ"ל, עכ"פ הנקודה שמפלתו של א' גורמת לפריחתו של השני, ולהיפך.

"אם מלאה זו חרבה זו, אם מלאה זו חריבה זו כו' " פסחים מב, ב. מגילה ו, א.

"חובל עול של סנחריב מפני שמנו של יחזקיהו" סנהדרין צד, ב.

"כן ירושלים דהות כאיתתא עקרא עתידא דתתמלי מעם גלותהא ורומי דמליא סגי עממיא יסופון משריתהא תצדי ותיחרוב" תיב"ע ש"א ב, ה.

הוא שייסד הפייט "אח נפשע מקרית עוז אל צור". אח - הקב"ה - נטה ממשלתו מקרית עוז - ירושלים - והעבירה אל צור - הרומיים. [קינה הח' לת"ב מר"א הקליר, "אאדה עד חוג כו' "].

כן מובא בגמ' (פסחים נד, ב), "ז' דברים מכוסים מבנ"א . . מלכות בית דוד מתי תחזור ומלכות חייבת מתי תכלה". ואולי י"ל ששניהם (כנ"ל) הם הא בהא תליא - שכשמלכות חייבת תכלה, בדרך ממילא תחזור מלכות בית דוד.

"ארור היפך ברוך, וכאשר הברכה תוספת הארירה מגרעת" ראב"ע ויחי מט, ז.

מבואר בחסידות הסבר ל"לא נתמלאה צור אלא כו'", דמשום דזלע"ז עשה אלקים, לכן לסט"א שהוא מלכות דק"נ דאצי' יש כח לינק. ויניקתו הוא ממותרות השפע דק"נ שמקבל מבחי' החיצוניות דמקיפים דתוהו, ובזמן הסתלקות אור הפנימיות של הקדושה האלקית, מזה נתמלא כח היניקה לסט"א - ע"פ מאמרי אדהאמ"צ דברים, ד"ה אל תצר את מואב, ע' ס (וע' יד) וש"נ.

ומבואר עוד, דבכל ספירה גופא יש י"ס. ובמל' דאצי' דקדושה, הט"ס העליונות ירדו למטה בנוק' דקליפה - צור. וזהו שצור לא נתמלאה אלא מחורבנה כו' - מהמדריגות דקדושה שלמעלה ממנה. - אוה"ת נ"ך ע' שפח.

לפ"ז ביארו ע"פ חסידות הא דאיתא (ב"ר פנ"ה) אל תלוה בריבית לישראל אבל אתה מלוה בריבית לעכומ"ז, שהריבית ונשך הנחש דקליפה הי' ע"י ערמומיותו שגרם שנתמלאה צור מחורבן הט"ס דמלכות שנתלבשו בקליפות, וזהו שנשך לקדושה וריבית שנתמלאה צור, לכן יש ליקח ממנו ריבית שיהי' בהיפך, שתתמלא ירושלים - ע"פ אוה"ת תצא ע' תתרח.

ונתבאר עוד ענין, ההבטחה דלע"ל: ציון במשפט תפדה. דכדי לבנות ירושלים צ"ל צור חריבה. וזה יהי' ע"י משפט, ואז תפדה. יניקת הסט"א - צור - הוא מקו השמאל, גבורה, וענין המשפט שהוא מקו האמצעי, שמשם אין לחיצונים יניקה, והוא מגיע לשורש הגבורות - לאכפא לדינין. - אוה"ת נ"ך ע' צו.

כללות ענין מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות, ובכל מקום שישראל נמצאים, אפי' בארץ-ישראל, הם במצב של גלות. והעבודה במשך זמן הגלות היא הבירורים בדרך מלחמה, להסיר ההעלם והסתר המכסה ומעלים אלקות שבכל מקום. ועל מלחמה זו כתיב ולאום מלאום יאמץ, ולא נתמלאה ירושלים אלא מחורבנה של צור, דדוקא ע"י חורבנה של צור יכול להיות בנין חדש של עולם הקדושה בכלל וירושלים עיר הקודש במיוחד. - ע"פ ד"ה פדה בשלום נפשי, י"ט כסלו תשל"ב.

אודות חורבן הבית ע"י נבוכדנצר, מפורש ביל"ש (ירמי' בתחילתו) "עלה אריה זה נבוכדנצר דכתי' עלה אריה מסובכו .. והחריב אריאל .. על מנת שיבוא ארי' דקאי על הקב"ה דכתי' ב' ארי' ישאג מי לא יירא .. ויבנה אריאל". היינו שמהפכים את ה"ארי" דלעו"ז ל"ארי" דקדושה.

ולכא' תיבת ארי' של עלה אריה מסובכו, שקאי על נ"נ, היתה צריכה להיות כתובה חסר ה"א - ארי, שכאשר מדובר אודות ארי שהחריב אריאל מתאים יותר לכתוב ארי חסר ה"א?

וי"ל, חורבן בית ראשון ע"י נ"נ פגע ביותר בה' דברים, שאפי' הגאולה מגלות בבל לא גאלה אותם, ולכן לא חזרו בבית שני.

והיות שלאום מלאום יאמץ, שזו נתמלאה מחורבנה של זו, מובן שכאשר עלה נ"נ מסובכו ופגע בה' דברים, ה' בכוחו "ה", היינו להיבנות מחורבן וחסרון ה' דברים דביהמ"ק, ולכן נאמר עלה אריה מסובכו בה"א.

ומזה מובן, שכאשר יבנה ביהמ"ק השלישי, שאז יהי' להיפך, ולאום (דקדושה) מלאום יאמץ, יתעלה ויתהפך גם הה' שנוסף בכוחו של נ"נ (ע"י חסרון הה' דברים דביהמ"ק) ולכן בביהמ"ק השלישי יהיו גם הה' דברים, ובאופן נצחי. - ע"פ שיחת ש"פ ראה תשמ"ב, התועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 2076.



גדרו של מי שקם בתחיית המתים [גליון]

הת' אברהם צבי הירש הלוי לוינ
תלמיד בישיבה

בגליון ה [תתז - עמ' 84] הביא הר' מ.מ. סיפור אודות ר' נחום מטשרנוביל, דפעם נפטר שמש ביהכ"נ ור' נחום החי' אותו ע"י שם קדוש, ואח"כ אמר שם קדוש נוסף והשמש חזר למנוחתו.
וכתב דיש לעיין אם יש בזה חשש שפ"ד ע"פ דין.

והביא מ"ש בפתחי תשובה אבה"ע ר"ס יז בשם הברכי יוסף, דבהמעשה דקם רבה ושחט' לר' זירא ואח"כ החי' אותו ע"י תפילה, לא הי' ר"ז צריך לחזור ולקדש את אשתו. וכ' דלכא' לפ"ז, שאחר

שהח' את המת ע"י מעשה נסים חוזר לקדמותו, א"כ יש חשש שפ"ד אם מחזיר את המת ע"י נס.

וממשיך הרב הנ"ל לומר דלפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר דמפני שזה שרבה שחלר"ז הי' ע"י שגילה לו רבה סודות התורה ועי"ז הגיע לכלות הנפש, לכן אין בזה ענין של שפ"ד ממש. וא"כ יש לעיין מהו הדין ב"החזרה למנוחתו" ע"י שם קדוש.

עכת"ד הרב הנ"ל.

ולא הבנתי ראיותיו, דלפענ"ד לא שייכי כלל לנדו"ד, ועל ראשון ראשון:

הברכי יוסף מובא בפתח"ת שם בזה"ל - "בעל שמת היום מיתה ודאית ולמחר חי', כהניא דאמרו באגדה (עי' פ"ק דמגילה) קם רבה ושחט' לר"ז למחר בעי רחמי ואחיי', אי כשמת ר"ז הותרה אשתו לשוק וכי חי' למחר הי' צריך לחזור ולקדשה, או דילמא הא דמיתת הבעל מתרת דוקא כשנשאר מת אבל כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד איגלאי מלתא דאותה מיתה לא היתה כמות כל אדם לא פקעי קידושי קמאי ולא תפסי בה קדושי אינש דעלמא ובעלה כאשר חי מותר בה מיד".

והיינו דהברכ"י חוקר בגדר הדין דמיתת הבעל מתרת: האם המיתה עצמה מתרת אותה לשוק ואין נפק"מ מה יקרה אח"כ, או דהמיתה צ"ל מיתת כל אדם שנשאר מת. דלפי צד הא', אם חי אח"כ ע"י נס (דאם לא ע"י נס יהי' נשאר מת לעולם), הרי הי' מת בפועל וכבר הותרה אשתו לשוק וצריך לחזור ולקדשה. ולפי צד הב' איגלאי מילתא למפרע דלא הי' מיתתו אותה מיתה שמתיר את האשה ע"פ דין, ולכן הוא מותר בה מיד.

אבל לכאור' אין זה שייך כלל לשאלתו בנוגע חשש שפ"ד במי שקם בתחי' ע"י נס, דלא בזה תלוי השאלה אלא בהגדר ההלכתי של מיתת הבעל, ולכאור' לפי ב' הצדדים ה"ה ככל אדם חי, והראי' דאפי' לצד הא' ה"ה מותר באשתו ע"י קידושין, וממ"נ, אי שייך בו דיני חופה וקידושין בודאי שייך בו גם דיני שפ"ד וכו'.

וגם מה שהביא מהשיחה דלא הי' שם ענין דשפ"ד, לכאור' אינו שייך לכאן, דהנה זהו לשון רבינו בלקו"ש חל"א ע' 181 - "אין זה ענין

של שפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה ענין נעלה ביותר - כלות הנפש (בדוגמת נדב ואביהוא)...

"ולכאו' איך יביא רבה את ר' זירא לכלות הנפש, היפך הכוונה שצ"ל "לשבת יצרה", נשמות בגופים דוקא - כי רבה אמר והעריך את ר' זירא שהוא בערך דרבה ולא יבוא לכלות הנפש.

"ובעומק יותר י"ל: כיון שרבה הי' בכחו לפעול "ואחיי" - להחזיר נשמת ר"ז לגופו, לכן לא הי' זה בסתירה להכוונה דנשמות בגופים דוקא, כי כלות הנפש אצל ר"ז הי' רק ענין עראי - במשך יום הפורים..."

וא"כ אין זה שייך לנדו"ד שאמר שם קדוש בכוונה שימות וישאר כך, והרי"ז כמו המצרי שהרגו משה וכידוע השקו"ט בזה מכבר.

ובכלל בנוגע לב' ענינים אלו (מהו גדר מי שחי ע"י נס, ומהו גדר מי שמת ע"י שם) כבר דנו בזה רבים בכו"כ מקומות ואכ"מ ועוד חזון למועד.



טעמי המקרא בסידור אדמו"ר הזקן [השמטה]

בהערותו של הרב אהרן ברקוביץ בגליון העבר בענין טעמי המקרא נשמטה שורה אחת, בטעות:

וכתב הפמ"ג (א"א אות יד): ועכשיו נדפס בסידורים הנגינה.