

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - נ"א שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

בהזדמנות זו נודה שוב לכל אלו שהשתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ובקשתנו להם על להבא, שימשיכו בזה ביתר שאת וביתר עוז, ובפרט בהעסק בתורת כ"ק אדמו"ר - שיחותיו אגרותיו ורשימותיו הק' - באופן ד"לכו מחיל אל חיל". וכן שטוחה בקשתנו מכל אלו מאנ"ש והת' שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה, שיכתבו גם הם הערות וכו' בכל חלקי התורה וימסרו לנו ע"מ להדפיסם, ויגעת ומצאת תאמין".

ואנו תפלה להשי"ת אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

המערכת

יום ועש"ק פ' בא

ט' שבט ה'תשס"א

יובל שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

ב"ה
 ש"פ בא
 יו"ד שבט
 ה'תש"ס
 גליון ט [תתיא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 נחלת ירושלים בימות המשיח
 12 מלך המשיח - המלך המשיח
 13 תוכן היעוד "וגר זאב עם כבש" [גליון]
 14 מלך המשיח אם יצטרך משיחה [גליון]

לקוטי שיחות

- 15 בגדר החיוב דתשלומי מיטב
 18 מידה כנגד מידה בכיבוד או"א יעקב ויוסף
 19 שם "תורה" בשאר לשונות
 19 קרני ההוד של משה רבנו
 20 צריכותא בהלשיטתיה דמחלוקת ב"ש וב"ה
 24 עדות ד"ויכולו" ע"ד עדי קיום דשטר
 25 "על הניזק כבר נגזר מן השמים" [גליון]
 26 עבודת הבע"ת - יראה? [גליון]

רשימות

- 28 בענין דחילו הנכלל ברחימו
 31 בענין מלך שמחל על כבודו

אגרות קודש

- 33 מחשבה בקדשים לשיטת הרמב"ם בשיטת הרבי
 41 הדלקת ב' נרות בשבת
 42 טבילה בשבת ובכל יום
 43 "ווי מ'פרעגט, אזוי ענטפערט מען" [גליון]

נגלה

- 44 מודה בשטר שכתבו

- 45 בדין עדות בשטר
 54 בדין קידוש השם
 58 מכירת שטר חוב ומחילתו
 60 בשני עדים לא אמריןן מיגו

חסידות

- 61 מדות טובות שבנה"ב
 62 בינונים זה וזה שופטן
 63 אורך ורוחב בתורה ומצוות
 63 מידת החסד דאאע"ה
 64 ההבדל בין נפש הבהמית לשאר הדברים שמקליפת נוגה
 65 "בחירה חפשית"
 66 צבא - רצון
 66 "הלואי בקודש חזיתך"
 68 דחיית החושך דלעו"ז

רמב"ם

- 70 בענין התוארים "חכמים" ו"חכמים הראשונים"
 77 המקור להתדבק בת"ח
 78 ספר היד נכתב ללא מקורות
 78 כוונת בני יעקב בקריאת שמע ישראל
 79 ד' יסודות ארמ"ע בעשן

הלכה ומנהג

- 79 אמירת ברכות לעצמו במקום 'ברב עם הדרת מלך'
 81 מטפחת או פאה נכרית לנשים - מה עדיף?
 84 המנהג להאכיל העופות בשבת שירה
 87 בנוסח תפילת יו"ט שחל בשבת
 88 מס"נ על מנהג ישראל
 89 אמירת י"ג מדות בניגון ובטעמים
 90 הערות בדיני השגת גבול בת"ת ודבר מצוה
 92 ברכת "הרב את ריבנו" ביחיד
 93 "ותתנני" לשון יחיד
 93 בענין ברכה לבטלה
 94 התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 95 מענת כ"ק אדמו"ר בפירש"י ד"ה "וחתכם"
 97 בפירש"י ד"ה "ויצו את יוסף" (בראשית נ, טז)
 99 הערות בפירש"י עה"ת - בראשית

107		"כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א" [גליון]
107		ויחזק ה' את לב פרעה [גליון]

שונות

108		אופן השתלשלות ההלכה
112		מקורו של הניקוד בסידור אדה"ז
120		כלי האצטרול"ב
122		שיבושים בחקר נוסח התפילה [גליון]
123		'חידושי תורה' ו'פלפולים' בפנימיות התורה ובחסידות חב"ד [גליון]
123		סגולה לילדים - הכנסת אורחים [גליון]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביות ברכת מזל טוב
לידידנו היקר והמצויין, השקדן הנודע לשם ולתפארת
משכיל על כל דבר טוב, חבר המערכת מלפנים

החתן הת' **חיים מאיר שי' ליבערמאן**

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'

יה"ר שיהא הכל בשעטומ"צ

שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון רבינו נשיאינו, ויהי' לכם חיים מאושרים בגו"ר

המערכת



מספר הפאקס לשלוח 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' שבט

גאולה ומשיח

נחלת ירושלים בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם תתחלק ליי"ב שבטים

הנה בנוגע לירושלים בימות המשיח מצינו דעת הרמ"ה (ב"ב קכב, א) על הגמ' שם: ולא כחלוקה של עוה"ז חלוקת העולם הבא [בימות המשיח] אין לך כאו"א מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובעמק שנאמר שער ראובן אחד שער יהודא אחד שער לוי אחד, שכתב: "שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק ליי"ב שבטים", וכן משמע ברד"ק (יחזקאל מה, א) שכתב שיפילו ירושלים לעתיד בנחלה לכל ישראל, ועיי"ש גם בפסוק ו' עה"פ ואחזת העיר תתנו חמשת אלפים, שתהי' אחוזה לכל ישראל כי כולם יהיו נאחזים בירושלים לכל שבט יהי' שער אחד בעיר עיי"ש, וכן משמע במצודת דוד שם מח, לא, דלעתיד יהי' לכל השבטים חלק בעיר זה כזה עיי"ש, היינו שירושלים תתחלק לכל השבטים שכאו"א יהי' לו חלק מסוים שם.

אבל באברבנאל (ירמי' לא, לז) מצינו דעה אחרת שכתב שם על הפסוק ונבנתה העיר לה': וז"ל: להגיד שלא תיוחד ירושלים לחלק יהודא ובנימין כמו שהי' בבית ראשון ולא לשבט אחד ביחוד, אבל תבנה לה' וכמו שיתבאר ביחזקאל שתהי' ירושלים תרומה לה' מן הארץ, עכ"ל. וכ"כ המלבי"ם שם, ומשמע דסב"ל דירושלים לא תתחלק כלל ובדרך ממילא תהי' שייך לכל ישראל.

וי"ל דנפק"מ בב' דעות אלו גם לגבי ההלכות שנאמרו בירושלים משום דלא נתחלקה לשבטים כדאיתא בב"ק פב, ב, דלפי הרמ"ה וכו' שלע"ל תתחלק לכל שבט, נמצא דכל ההלכות לא יהיו נוהגות לע"ל, משא"כ לפי האברבנאל שלא תתחלק כלל, גם לע"ל נוהגות.

ירושלים לא נתחלקה לשבטים ודין חלקו של טורף

אלא דלכאורה צ"ע בדברי האברבנאל במ"ש שהקרא דונבנתה העיר לה' מחדש דלעתיד לא תיוחד ירושלים לחלק יהודא ובנימין וכו', הלא בלאו הכי קיימ"ל דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכדפסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ד ה"ד, והל' ביהב"ח פ"ז הי"ד, והל' טומאת צרעת פי"ד הי"א, ועוד וא"כ איזה חידוש יש בזה לע"ל?

והנה הכס"מ (הל' ביהב"ח פ"ב ה"י) ביאר דברי הרמב"ם שם דקדש דרומית מזרחית של המזבח לא הי' לה יסוד משום שלא הי' בחלקו של טורף [בחלקו של בנימין], וכ"כ בקרית ספר שם בדעת הרמב"ם, ותמוה דכיון דהרמב"ם פסק דירושלים לא נתחלקה לשבטים מה שייך כאן חלקו של טורף? ועי' גם בסמ"ג מ"ע קס"ג שכתב דבית קדשי הקדשים הי' בחלקו של בנימין, ובמ"ע קס"ד כתב דירושלים לא נתחלקה לשבטים ותמוה כנ"ל?

ועי' גם בס' כפתור ופרח פ"ו שהביא מ"ש הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ה הטעם למה כתב התורה דמקום המקדש יהי' המקום אשר יבחר ה' ולא כתב מפורש שיהי' בהר המורי', משום שאם היו יודעים איפה הוא היו השבטים מריבים זע"ז וכאו"א מבקש שיהי' המקום ההוא בנחלתו ותפול המריבה והמחלוקת ביניהם, להכי העלים הכתוב המקום ולא פרסמו עיי"ש, וקשה כיון שהרמב"ם פסק דירושלים לא נתחלקה לשבטים מה שייך כאן מחלוקת?

אם יש לחלק בין ירושלים למקום המקדש

ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש בצדה לדרך (פ' ראה יב, יד) על מ"ש רש"י דמקום אשר יבחר הוא בחלקו של בנימין וז"ל: ול"נ דאפילו למ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים מ"מ ביהמ"ק הי' בחלקו של בנימין אף שהעיר ירושלים לא נתחלקה וכמו דכתיב ובין כתפיו שכן עכ"ל, וכ"כ בשפ"ח שם, נמצא דאין שום סתירה, דאה"נ דהעיר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, אבל מ"מ מקום המקדש נתחלקה וא"ש דגם לפי הרמב"ם והסמ"ג יש דין דחלקו של טורף, וא"ש גם דברי הרמב"ם במו"נ דכיון דמקום המקדש שייך לשבט אחד לכן שייך שיהי' בזה מחלוקת.

ואי נימא כן יש לתרץ גם קושית התיו"ט (נגעים פי"ב מ"ד) שהקשה דלמה פסק הרמב"ם דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי מצינו כמה סוגיות בזבחים דסב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים כדאיתא בזבחים נגב, וקדש מזרחית דרומית לא הי' לה יסוד מ"ט

אר"א לפי שלא היתה בחלקו של טורף ושם בכל הסוגיא סב"ל לכו"ע כן, וכן הסוגיא בזבחים קיח,ב, איתא שהסנהדרין הי' בחלקו של יהודא ושכינה בחלקו של בנימין ולמה פסק הרמב"ם נגד סוגיות אלו (ועי' גם בס' יד דוד זבחים נד,א ועוד שהקשה כן), אבל לפי הנ"ל ניחא דהא דפסק שלא נתחלקה לשבטים קאי רק על העיר, משא"כ מקום המקדש וכו'.

ולפי"ז יש לתרץ גם דברי האברבנאל הנ"ל, די"ל שהקרא מחדש דגם חלקם של בנימין ויהודא במקום המקדש יופקע לגמרי לא כפי שהי' עד אז.

אבל בשיחת קודש ש"פ ראה תשמ"ה (סכ"ד) שלל הרבי שיטה זו, כי כל הסיבה דנימא דירושלים לא נתחלקה לשבטים היא מפני ביהמ"ק שבה שזהו המעלה דירושלים, וא"כ איך אפ"ל שהעיר לא נתחלקה משא"כ מקום המקדש.

עוד יש להקשות ע"ז מסוגיית הגמ' דיומא יב,א, ומגילה כו,א, דמבואר שם דהפלוגתא דת"ק ורבי יהודא שם אם ירושלים נתחלקה לשבטים הוא גם פלוגתא דהני תנאי, דתניא מה הי' בחלקו של יהודא הר הבית והלשכות, ומה הי' בחלקו של בנימין אולם והיכל, וקאמר שם דתנא דהך ברייתא סב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים, והאי תנא סבר לא נתחלקה לשבטים דתניא אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינו שלהם וכו', ואי נימא דאפילו למ"ד דירושלים לא נתחלקה מודה דמקום המקדש נתחלקה, א"כ מנא ליה להגמ' לומר דמ"ד דמה הי' בחלקו של בנימין וכו' סב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים?

גם למ"ד לא נתחלקה יש דין דחלקו של טורף

ובס' שיח יצחק יומא שם הקשה ג"כ על הרמב"ם דלמה פסק דלא נתחלקה לשבטים היפך סתמא הסוגיות בזבחים דמזבח הי' בחלקו של טורף, עוד הקשה דאיך שייך כלל לומר דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי מצינו בהדיא ביהושע טו,סג, יח,כח, דשבטי יהודא ובנימין נטלו חלקם בירושלים עיי"ש, וכן הקשה בחסדי דוד (תוס') קדושה קרבנות פ"ו ד"ה היסוד).

ותירץ בשיח יצחק באופן הא' דכל הדעות סב"ל דמתחילה נתחלקה ירושלים לשבטים, והא דאמרינן לא נתחלקה הכוונה של עמדה בחלוקתה, דכשנבחר אח"כ מקום המקדש נתנו דושנה של יריחו לשבטים אלו במקום ירושלים וכדאיתא בספרי פ' בהעלותך על הפסוק

והי' כי תלך עמנו דכשהיו ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושנה של יריחו דכל מי שיכנה ביהמ"ק בחלקו יטול דושנה של יריחו עיי"ש, וזה קאי למ"ד דלא נתחלקה, אבל מ"ד דנתחלקה סב"ל שעמדה בחלוקתה לעולם וחולק על הספרי, ועפ"ז א"ש דאפילו אי סב"ל דלא נתחלקה א"ש מה דאמרינן דמזבח הוא בחלקו של טורף כיון דמעיקרא הי' זה חלקו, וא"ש ג"כ הכס"מ דקאמר בשיטת הרמב"ם דסב"ל דלא נתחלקה הדין דחלקו של טורף וא"ש ג"כ הסמ"ג, וכן יש לתרץ המו"נ שהיו מריבים זע"ז כיון דמעיקרא הי' חלקו, ומ"מ הוכיח ביומא שהבירייתא סב"ל דנתחלקה דכיון דמבואר שהי' בנימין הצדיק מצטער עליה לבלעה בכל יום, ומשמע שכן הי' לעולם, מוכח דסב"ל שנתחלקה היינו שעמדה בחלוקתה לעולם.

ונמצא לפי"ז דשי' הרמב"ם הוא דלא כמ"ש התוס' (ב"ק פב, ב, ד"ה) דלמ"ד לא נתחלקה לשבטים הפירוש הוא שלא נתחלקה מעולם, וביארו דרך בביהמ"ק יש סברא לומר דלכתחילה נתחלקה אלא דאח"כ חזרו וקנו אותה לכל ישראל (כדסב"ל לרבי יהודא ביומא שם) משא"כ בנוגע לירושלים אם מתחילה נתחלקה למה חזרו לקנותה עיי"ש, ובחי' הגרי"ז ביומא שם ובהל' ביהב"ח ביאר דבריהם דאם סב"ל דלא נתחלקה נמצא שזהו דין בירושלים ומקדש שצריך להיות במקום שלא נתחלקה בעיקר חלוקת הארץ, א"כ שוב אינו מועיל אפילו אם יחזרו ויקנו אותה, דזהו רק קנין ממוני, אבל לא בעצם החלוקה, ולכן אי אפשר לומר שנתחלקה מעיקרא וחזרו וקנו, משא"כ לפי רבי יהודא דסב"ל נתחלקה נמצא דאדרבה הדין הוא דירושלים ומקום המקדש צ"ל דוקא בחלק של אחד השבטים (כמבואר הך פלוגתא בספרי פ' ראה) אלא דלפועל בעינן דמקום המקדש יהי' ממון של כל ישראל א"ש דמקום זה חזרו וקנו אותה עיי"ש בארוכה ואכ"מ, ולהרמב"ם י"ל דסב"ל דחזרו וקנו ירושלים כולה כיון שהוא לצורך כל ישראל לעלי' לרגל וכו', וראה פיה"מ להרמב"ם נגעים פי"ב מ"ד, ועי' לקו"ש ח"ל ע' 89 הערה 65.

והנה גם לפי תירוץ זה אכתי אינו מובן כנ"ל, דכיון דפסקינן דלא נתחלקה דהיינו דלפועל נפקע חלקם ובעלותם של יהודא ובנימין א"כ מה יתחדש לע"ל.

ובכלל יל"ע בתירוץ זה, דכיון שיש דין שלעולם צריך המזבח להיות בחלקו של טורף שלכן קרן מזרחית דרומית לא הי' לה יסוד, הרי מוכח מזה דאף שלא עמדה בחלוקתה אכתי נשאר שם ענין נצחי לשבט בנימין, וא"כ י"ל דמצד זה גופא הי' מצטער לעולם ומהו

ההוכחה דסב"ל דנתחלקה לשבטים, דלפי הנ"ל הפירוש שעמדה בחלוקתה.

ובשיח יצחק שם תירץ גם באופן ב', וכן בס' עיר הקודש והמקדש ח"ג פ"י, דמ"ד דלא נתחלקה כוונתו שלא נתחלקה להם בקנין הגוף, דאין הגוף שייך להם אבל מ"מ מודה שנתחלקה להם בנוגע לקנין פירות שיהי' להם לבית דירה והשתמשות ומ"ד דנתחלקה סב"ל שניתנה להם לקנין הגוף כמו בשאר א"י, (וזהו ע"ד המבואר בירושלמי סוטה פ"ט ה"ב לגבי ערי הלוויים דפליגי אם לדירה ניתנו או למחלוקת ניתנו, וראה לקו"ש ח"ל שם) ובמילא א"ש הנך קראי דיהושע שהחלוקה שם הי' לקנין פירות, וא"ש גם שיטת הרמב"ם והכס"מ והסמ"ג וכו' דאפילו אם סב"ל לא נתחלקה יש דין דחלקו של טורף כיון דלפועל הי' להם שם קנין פירות, אלא דלפי"ז קשה דאיך הוכיח הסוגיא דיומא ומגילה דהך ברייתא דחלקו של טורף דסב"ל דנתחלקה, דילמא סב"ל דלא נתחלקה, ומ"מ א"ש הדין דחלקו של טורף מצד קנין הפירות, ומבארים בזה דכיון דבשאר הסוגיות בזבחים לא הקשה הגמ' בהא דקרבן מזרחית דרומית לא הי' יסוד דבשלמא למ"ד נתחלקה א"ש אבל לרבנן דסב"ל לא נתחלקה למה לא הי' לה יסוד (וכפי שהקשו התוס' ביומא שם עיי"ש), הנה מזה גופא מוכח שהסוגיות דיומא ומגילה נדחו, וסבירא לן לפי האמת דאפילו למ"ד לא נתחלקה א"ש שיש דין דחלקו של טורף וכפי שנתבאר ואכמ"ל, וראה בגליון רצ"ט וגליון ש"ע.

וכיון דאתינן להכי לכאורה יש לתרץ גם באופן אחר, וזהו עפ"י מה שיוצא מדברי הגרי"ז הנ"ל דבדין חלוקת הארץ ישנם ב' ענינים, הא' שיש דין חלוקה מצד חלוקת הארץ לחלק חלק זה לשבט זה וחלק זה לשבט זה וכו', ועפ"י ז"ל דזהו דין של איסור והיתר לקיים מצות החלוקה, והב' שיש עוד ענין שהוא דין בהממונות של החלק מה שחלק זה נעשה לממון של השבט (שלכן ביאר דלמ"ד לא נתחלקה לא יועיל אם יחזרו ויקנו זה ויהיו הבעלים מצד הממונות, כיון דמצד עצם החלוקה ה"ז שייך לשבט מסוים), וראה גם בקובץ "מסורה" חוב' ב, ע' מב שכ"כ הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל - דחלוקת הארץ לקבוע איזה שבט ינחל באיזה מקום ענינה באמת הו"ע של איסור והיתר, דבכדי להשלים חלות קדושת הארץ, היו צריכים אז לכיבוש ולחילוק, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל דכו"ע מודים שמצד עצם מצות החלוקה נתחלקה ירושלים ליהודא ובנימין, וכל פלוגתתם הוא רק על חלק הממונות, אם

גם חלק הממונות נקנה להם או לא, ואי נימא כן א"ש ג"כ קושיות הנ"ל דלכו"ע יש דין דחלקו של טורף מצד עצם החלוקה, ולפי"ז נימא ג"כ כנ"ל, דמצד הסוגיות דזבחים דמשמע דדין חלקו של טורף הוא לכו"ע נדחה הסוגיא דיומא ומגילה.

ולפי המבואר דגם למ"ד דלא נתחלקה לשבטים מ"מ אכתי יש דין דחלקו של טורף, או משום שיש להם קנין פירות, או משום שזהו נחלתם מצד עצם החלוקה, א"ש דברי האברבנאל הנ"ל, כי לע"ל כשיהי' חלוקה חדשה עפ"י ה' (ראה לקו"ש חל"ח ע' 105 סוף הערה 33) תתחדש שלא תהי' עוד חלק ליהודא ובנימין או לשבט אחר אלא תבנה לה'.

להרמב"ם האם אפשר להפקיע לע"ל חלק מחלוקה הראשונה

ובנוגע להלכה לדעת הרמב"ם, הנה בגליון שמונה מאות הבאתי מ"ש בס' משנת יעבץ (מועדים סי' מ"ח אות ה') בנוגע למלך המשיח שנוטל בארצות חלק אחד מי"ג, דממה ששינה הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ח) מלשון הגמ' שלא כתב שא"י עצמה תתחלק ליי"ג חלקים אלא מכל הארצות שכובשין ישראל, משמע שכוונתו רק משאר ארצות הנכבשים אבל בא"י עצמה הוא נוטל חלק כמו כ"א מישראל, וטעמו הוא עפ"י מה שהוכיח לשיטת הרמב"ם דחלוקה הראשונה שהוקבע באורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשך גם על לעתיד, ולכן בא"י עצמה אין משיח נוטל חלק י"ג שהרי אי אפשר להפקיע נחלת השבט עיי"ש, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י אורים ותומים משום שאין זה נוהג לדורות לאחר שנתחלק עפ"י או"ת בירושה ראשונה עיי"ש, (וראה לקו"ש חל"ח שם בנוגע לשבט לוי אם ינחלו חלק לע"ל).

ואם כנים דבריו נמצא דאם סבירא לן שהי' להם קנין פירות כנ"ל דמחמת זה יש דין דחלקו של טורף, הנה לע"ל לכאורה לא יופקע מהם גם חלק זה, ואי נימא דמצד עצם הנחלה דחלוקת הארץ לכו"ע הי' ירושלים נחלתם נמצא דגם זה לא יופקע כיון דחלוקה הראשונה לא בטלה.



מלך המשיח – המלך המשיח

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

כתב הרמב"ם בהל' תעניות (פ"ה ה"ג): "ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח, ונפל ביד גוים ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש". עכ"ל.

והנה ברי"ש פ"א מהל' מלכים כתב הרמב"ם: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד לישנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו'.

ויש להבין למה בהל' תעניות נאמר "מלך המשיח" - ובהל' מלכים "המלך המשיח"?

ברמב"ם מהדורת "שבתי פרנקל" (ע' תשפא) נאמר בהל' תעניות, שבכל הדפוסים [רומי רמ, שונציא רנ, קושטא רסא, ויניציאה שי, ויניציאה שלד, ווארשא, ווילנא ועוד] נאמר "מלך המשיח" (ולא "המלך"), ברם בכל כתה"י של תימן נאמר "המלך המשיח", עיי"ש.

אבל ברי"ש פ"א דהל' מלכים נאמר "המלך המשיח" (בה"א) בכל הדפוסים ובכל הכת"י! - והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים שם (פ"א ה"ד) דיש ב' דרגות במשיח:

א. "בחזקת משיח" - דהיינו כשיכוף כל ישראל לילך בדרכי התורה, וילחם מלחמות ה', וינצח כל האומות שסביביו, ויבנה מקדש במקומו.

ב. "משיח ודאי" - והיינו לאחר שקבץ נדחי ישראל, ויתכן ש"בחזקת משיח" לא יהיה לבסוף משיח ודאי, כמ"ש הרמב"ם שם: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו".

והנה מה שדימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח, היינו רק "בחזקת" בלבד, כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ב"היכל מנחם" ח"א (סי' כט): "כי היה קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו", כי בן כוזיבא המלך טרם קבץ נדחי ישראל, וטרם בנה מקדש במקומו, וטרם נצח כל האומות שסביביו, שכולל מלחמת עמלק - ועי' מה שהארכתי בזה ב'הר המלך' על הרמב"ם חלק ב' (עי' שכח ואילך) [ואפילו לפמ"ש בלקוטי שיחות חכ"ז (ע' 199 הערה 69): "לא רק

ב"חזקת משיח", הרי ש"משיח ודאי" ג"כ לא היה, וכמ"ש הרמב"ם בה"ג שם: "כאן שנהרג נודע להם שאינו". וכיון שלא ראו בו "משיח ודאי", ע"כ נאמר בהל' תעניות "מלך המשיח" בלבד (בלי ה"א), כי עדיין לא היה "המלך המשיח" בודאי (בה"א הידיעה).

משא"כ בה' מלכים רפי"א כותב אודות "משיח ודאי", מה שיעשה ביעדו הסופי: "להחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה, ובונה "המקדש" (בה"א הידיעה) [ולא "מקדש" - כמו שהארכתי בזה בגליון תשעב - י"א ניסן תשנ"ט בתחילתו, עיי"ש], ומקבץ נדחי ישראל, והחזירין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות" וכו', ולכן כתב "המלך המשיח", בה"א הידיעה, שהכוונה ל"משיח ודאי", וא"ש.

ברם בהל' מלכים (פי"א ה"ג), נאמר בדפוסים שלפנינו: "רבי עקיבא .. היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות", ולכאור' צ"ל "מלך המשיח", כיון שלא ראו בו "משיח ודאי"?

ברם בכתבי היד של הרמב"ם [שמוכא במהדורת "שבתי פרנקל", ע' תרכו]: אוקספורד 569, קמברידג' (עתיק מאד), קויפמן (בודפסט), פריז 347, ותיקן 123; נאמר "מלך המשיח" (בלי ה"א), וגם רק גבי רע"ק ש"היה אומר עליו שהוא מלך המשיח", אבל (אח"כ) גבי "ודימו הוא וכל חכמי דורו" נאמר "שהוא המשיח" בלבד (בלי "מלך" בכלל), ותו לא, וא"ש.



תוכן היעוד "וגר זאב עם כבש" [גליון]

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

במה שהוקשה להרב יש"ק בגליון לפ' ויחי, לכאור' הדבר פשוט ולא הבנתי שאלתו, דהרמב"ם סובר שכל היעודים בתנ"ך על זמן משיח הם משלים לשינוי תכונות וטבעיות רעות אצל הבנ"א, ובכלל זה גם וגר זאב עם כבש, וה'משנת חסידים' לומד זה כפשוטו (לא ראיתי המשנת חסידים, כפי ששואל הנ"ל).



מלך המשיח אם יצטרך משיחה [גליון]

הת' גבריאל הלוי לויין
תות"ל - 770

בגליון תתי (עמ' 9) כתב הרב איב"ג שי' "והחינוך (מצוה תצו) תירץ קושייתו הנ"ל (איך נמנה מצות מינוי מלך לדורות - והלא כשנמשח דוד נסתלקה זאת המצוה) וז"ל "שענין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו למנות מלך חדש אם תהי' סיבה שנצטרך לו וכו' עכ"ל", והביא מס' מנחת יחיד שפירש כוונתו שיתכן קיום המצוה רק מזרעו של דוד, ודחה זאת הנ"ל (דמקושת החינוך מוכח דסב"ל דבמלכי בית דוד לא יהי' עוד מינוי) לכן הסיק שנראה לפרש כוונתו על מלכי ישראל, וראה עוד שם.

ולא הבנתי מה הכריחם לפרש שיש (לדעת החינוך) מצות מינוי מלך בתור מינוי גם לדורות, דהנה ז"ל החינוך שם "שענין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו, למנות מלך חדש אם תהי' סיבה שנצטרך לו, וגם כן להעמיד המלוכה ביד היורש, ולתת מוראו עלינו ונתנהג עמו בכל דבר כמצוה וכתורה הידועה, וזה באמת נוהג הוא לעולם". עכ"ל.

ובפשטות מ"ש "וזה באמת נוהג הוא לעולם" כוונתו על מ"ש "וגם כן להעמיד המלוכה ביד היורש וכו'" - דלכן כתב "וגם כן" - להודיע שהמצוה היא לא רק "למנות מלך חדש אם תהי' סיבה שנצטרך לו" אלא "גם כן וכו'".



בעמ' 10 שם הביא הרב הנ"ל פי' התרגום עה"פ (איכה ד, כ) "רוח אפינו משיח ה'" - "והוה מתרבי במשח רבותא דה'" דמשמע דיאשיהו (דעליו קאי) נמשח בשמן המשיחה, והקשו בזה דלמה נמשח הלא הי' מבין מלך ולא הי' שם מחלוקת? ותירץ בהדרת מלך (הל' מלכים פ"א הי"ב) דמשום שירמיהו החזיר עשרת השבטים חל על יאשיהו מינוי חדש משום העשרת השבטים.

וכתב הרב הנ"ל "וזה לא כנ"ל בהחינוך דהמלכות בית דוד לא שייך מינוי חדש ולכן י"ל דאי"צ משיחה? אבל אפ"ל בזה ג"כ כפי שנתבאר לעיל מהשיחה דש"פ וירא תשמ"ג לגבי מלך המשיח (ראה שם) דפעולת המשיחה הוא פעולה נמשכת דכן י"ל ביאשיהו שהוא עצמו

לא נימשח ורק הי' משיחה נמשכת וכ"כ בס' ברכת יצחק סנהדרין סי' יח".

ולענ"ד לכאו' קשה לומר כן דאי משום הא מאי שנא יאשיהו משאר המלכים, ועוד דא"כ למה הוסיף התרגום "והוה מתרבי במשח כו'" (וראה בשמואל ב - ב, כג, שתרגם משיחי' ובכ"מ).

ונראה לומר בפשטות כמ"ש ההדרת מלך הנ"ל (אלא באופן אחר קצת) דהנה מה שהקשה דלא הוי כהחינוך, לענ"ד לכאורה אין זה נכון דהחינוך דיבר רק על מינוי ולא על משיחה, ויתכן לומר דלפי שמלך מחדש על עשרת השבטים הי' משיחה חדשה בשביל המלוכה בפועל עליהם (וכמו שהביא מלקו"ש חכ"ח עמ' 109-110 שחילק בין מלך בעצם להנהגת המלוכה בפועל, וראה בלקו"ש חכ"ה עמ' 109 הע' 39 דענין המשיחה עם הוי' בשביל דבר קטן ביותר), ולכאו' גם שם י"ל שהמשיחה הי' בשביל מלוכה בפועל כי זה הרי לאחר שהסכימו על אחד מהם או שנגררו אחריהם הרוב וכו' וראה בהע' שם.



לקוטי שיחות

בגדר החיוב דתשלומי מיטב

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"א (ע' 12) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: בגמ' במס' סנה' (צא, א) מספרת הגמ' שבזמן אלכסנדרוס מוקדון באו אצלו בני מצרים בטענה שבנ"י יחזירו להם הכסף וזהב שלקח וענה להם גביהא בן פסיסא "תנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבודתם במצרים כו'".

ומבארים מפרשים (ראה מפרשי הע"י ברכות ט, א-ב, 'פרשת דרכים' דרך מצרים דרוש חמישי, וראה פנים יפות לך טו, יד. שמות ג, כא ובכ"מ), שהרכוש גדול שקיבלו בנ"י מהמצרים מתזיקים היו להם כתשלום על עבודתם במצרים.

והיות שזה הי' הן בשביל עונש המצרים (כדלקמן), והן כתשלום שכר לבנ"י, אפ"ל בזה ב' אופנים - איזה מהם הוא העיקר:

א) זה שהמצריים הוצרכו ליתן לבנ"י רכושם הר"ז בעיקר כעונש על המצריים, ולפרש הפסוק (בברית בין הבתרים) - "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", שה"יצאו ברכוש גדול" הוא חלק (והמשך) של "את הגוי דן אנכי" ז.א. בעיקר כאן הוא העונש של "ונצלתם את מצרים", רק (-למה מגיע זה לבנ"י דוקא): היות ובנ"י עבדו אצל המצריים, הי' עונש המצרים באופן כזה, שבנ"י יקבלו רכושם, כשכר עבודה.

ב) ה"רכוש גדול" נקבע מלכתחלה כשכר על "ועבדום וענו אותם", ומה שנכתב בהמשך לה "ודן אנכי", ה"ז לפי שביחד עם שכר העבודה לבנ"י, ה"ז גם ענין של עונש להמצרים - נלקח מהם רכוש גדול, עד שנעשה - "ונצלתם את מצרים".

החילוק בין ב' האופנים הוא:

לפי אופן הא', אין נפק"מ באיזה אופן בא ה"רכוש גדול" לבנ"י, הענין הוא, שהרכוש גדול "לקח ממצרים, ומה שמגיע לבנ"י ה"ה רק ענין צדדי, לכן מאי נפק"מ האופן בזה.

ולכן, באם היו בנ"י לוקחים ה"רכוש גדול" מהמצרים בשעת מכת חשך, לדוגמא, הי' מתקיים המכוון של "יצאו ברכוש גדול".

משא"כ אם ה"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוא (בעיקר) שכר עבודה, בעד ה"ועבדום וענו אותם", ה"ז מוכרח להיות באופן של תשלום, ובזה צ"ל גלוי ונרגש שהמצרים נותנים זה לבנ"י, ז.א. משלמים בזה שכר העבודה, עכ"ל בלקו"ש.

והנה ע"ד הנ"ל יש לומר בנוגע הא דתשלום נזקי ממונו צ"ל ממיטב, מעידית, כמ"ש (משפטים כב, ד) "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם".

והטעם: כל תשלום נזקין חידוש הוא, שהרי בכלל גרמא בנזקין פטור, וחדשה התורה שאעפ"כ כשמונו מזיק חייב לשלם (עיין במפרשים ריש ב"ק) וקס"ד שבעיקר ה"ז כעין עונש על המזיק [ז.א. הבעלים של השור וכיו"ב], ולא שבעצם חייבים את חסרון הניזק, לכן אמרה תורה שצ"ל במיטב, שע"ז גלוי ונרגש שמשלים בזה הפסד הניזק, שהרי הטעם למה צ"ל עידית מבואר בגמ' (ב"ק ז, ב) "כל מילי

מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתיה לי' ממיטב כי היכי דלקפוץ עלה זבינא", הרי שמיטב הוא רק לטובת המקבל, ואי עיקר התשלום הי' כעונש על המזיק, לא הי' צ"ל דין מיטב, נמצא שע"י שמשלמים ההיזק בעידית נרגש בגלוי שהתשלום הוא לא רק כעונש על המזיק, כ"א כתשלום להניזק.

[ועד"ז י"ל בנוגע שאר הענינים שמשלמים ממיטב, המבוארים בב"ק ד, ב - ה, א. ואכ"מ].

ועפ"ז י"ל שבנדון שהתשלום הוא אכן רק טעם עונש הנותן, בזה העיקר הוא שהרכוש והנכסים ילקח מהנותן, ואין נוגע באיזה אופן ניתן הוא להמקבל, ואצ"ל מעידית.

וי"ל שזוהי כוונת הגמ' (כתובות י, א) "תנא הואיל וקנס חכמים הוא (הכתובה), לא תגבה אלא מן הזיבורית [ומקשה בגמ':] קנסא, מאי קנסא, אלא אימא הואיל ותקנת חכמים הוא לא תגבה אלא מן הזיבורית". ובהגהות היעב"ץ כ' וז"ל: נ"ב יש לפרש שאינה חזרה, ולא שבושי משבש לה, אלא פירושי קמפרש, דודאי לא תקנוה חכמים בחנם אלא מפני הפושעים שנותנים עיניהם באחרת ומגרשים את זו בלי שום ערות דבר, לפיכך קנסוהו למגרש כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הא ודאי קנס הוא, ותנא דייקנא הוא, אלא משום דאכתי לא חטא בעת כתיבת הכתובה, להכי מקשי מאי קנסא שייך האידנא, ומשני אלא תקנת חכמים היא, דתקינא לה מידי דניחא לה, כדי שלא יעבור. ואם עובר, הרי קנס. ומפני שאינו כולל, שהגובה כתובה במיתת הבעל קנס נוטלתה, ע"כ קראוה גם תקנה, שהיא כוללת לטוב ולחוטא, ולכן בסיבה זו תקנו שתגבה מזיבורית. עכ"ל.

ועפ"הנ"ל י"ל הביאור בזה: היות וכל גדר מיטב הוא רק בנדון שהתשלום הוא מצד המקבל שצ"ל מורגש בגלוי שכ"ה, ולכן בנדון שעיקר תקנתו הוא קנס על הנותן, באמת, אין צ"ל מן העידית.

וזוהי כוונת הגמ', גם לפי המסקנא, שלפי שכתובה ה"ה בעיקר (ויסוד התקנה) קנס על הבעל, (אף שלפועל כשכותב הכתובה אא"פ לקראו קנס, כי עדיין לא חטא, וגם לפועל תקנו כתובה גם באם מת הבעל, שלא חטא כלל, מ"מ יסוד תקנתו היתה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, שענינה קנס) לכן "לא תגבה אל מן הזיבורית".



מידה כנגד מידה בכיבוד או"א יעקב ויוסף

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש ח"ה עמ' 154 הערה 32 (ושם עמ' 407 בגוף השיחה), מבאר שהוא דלא היה ליעקב כיבוד אב מיוסף כ"ב שנה הוא לא בדרך עונש כ"א בדרך סיבה למסובב [שהרי לא נצטוו אז על כיבוד אב ועל אחת כמה וכמה על העדר קיומו] - מדה כנגד מדה, והיינו, דלהיות שחסרה היתה אצל יעקב העבודה דכיבוד אב במשך כ"ב שנה, לכן לא היה אצלו גם המסובב ממנה, מה שמגיע על-ידי אותה עבודה, עיי"ש.

והצורך וההכרח לפרש כן לכאורה י"ל, ובהקדים: ידועות קושיות הראשונים והאחרונים "כיון שבשליחותם - של יצחק ורבקה - הלך והם מחלו לו למה נענש" (לשון רבינו בחיי - תולדות כח, ועד"ז במהרש"א למגילה טז, ב ד"ה גדול), ועד"ז, מכיון שבשו"ע נפסק שבנוגע ללימוד תורה ולישא אשה א"צ לשמוע בקול האב (עיין יו"ד סר"מ) מהי הסיבה לעונש?

ואחרי כל התירוצים - בהכרח להגיע לתירוץו של כ"ק שגם אם הרשו לו והיה מותר לו ומחלו לו וכו', הרי סוף סוף העבודה דכיבוד אב שבפועל שזה כנפסק בהלכה מאכילו ומשקהו וכו' היה חסר אצלו בפועל.

ובדוחק י"ל שתירוץו של כ"ק נרמז: א) בדברי הספר חסידים סימן תקעג: "ומה שאמרו האב שמחל על כבודו כבודו מחול - מדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב", עכ"ל. [ואף שהחיד"א (בברית עולם) פירש "דגם יצחק אע"ה מחל ואהני לדיני אדם אבל אכתי התחייב דיני שמיים, והקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה ולכך נענש כ"ב שנה שפירש יוסף הצדיק ממנו ונצטער מאד" הרי יש לפרש שהכוונה לדיני שמים - חוסר המשכות רוחניות שע"י מצוות כיבוד או"א]. כלומר, שחסר בפועל המשכות רוחניות כו' וזה הפירוש "בדיני שמים",

ב) בדברי העיון יעקב על העין יעקב (מגילה שם): "לכן עיקר כמ"ש לעיל שאין כאן עונש גמור רק שלא היה לו שכר פירותיו וקיי"ל".



שם "תורה" בשאר לשונות

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בלקו"ש חל"ו שיחה לר"ח שבט נתבאר, דע"י שבאר משה את התורה בשבעים לשון חל שם "תורה" ונעשה חפצא של תורה גם על דברי תורה הנלמד בשאר לשונות, אך לפנ"ז לא חלה עדיין קדושת התורה בשאר לשונות, ורק בלה"ק הוא דהוה חפצא של תורה, עיי"ש.

ובזה יש לבאר מש"כ הרגאצ'ובי (בצפ"נ עה"ת שמות ד, י) וז"ל "כי כבד פה, ר"ל כי משה רבנו עצם התורה, לית בו גדר דיבור של לשון אחר לא לשון הקודש, וא"כ יהיה נצרך למתורגמן, ומבואר בספרי פ' שופטים דנבואה דוקא מפי הנביא, לא ע"י מתורגמן".

ולכא' דבריו אינם מובנים, דאמאי לית בו - "משה רבינו עצם התורה" - גדר דיבור של לשון אחר לא לה"ק?

וע"פ המבואר בהשיחה יובן היטב, דהרי ה' זה לפני שבאר את התורה בשבעים לשון, וא"כ עדיין לא חל שם "תורה" על דברי תורה בשאר לשונות, והיות שדברי משה רבנו לפרעה הם עצם התורה, לכן לא יוכל לאמרו בלשון אחר זולת לה"ק, ויהי' נצרך למתורגמן וכו' ודו"ק (וראה באו"א - אמאי דיבר משה דוקא בלה"ק - לקו"ש חט"ז וארא ג), ועי' לקו"ש חל"ו יתרו א - בסופו.



קרני ההוד של משה רבנו

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד - ל.א. קאליפורניא

בלקו"ש חל"ו שיחה א' לפ' תשא מבאר בארוכה ג' אופנים בהעדר אכילה דמשה רבנו ע"ה בהר, ובסוף השיחה מבאר שכל אחד מהג' אופנים ה' במ' יום אחרים שהי' משה רבנו בהר, בפעם הראשון [לקבל הלוחות הראשונות - מעשה ניסים] ה' הנהגה ניסית לגמרי מצד הקב"ה ולא שנשתנה גופו כמלאכים, מ' יום השניים [שהיו בכעס] ה' העדר אכו"ש ענין טבעי מרוב טרדתו וכו', והמ' יום הג' לקבל לוחות שניות [והיו ברצון] לא ה' נס תמידי מצד הקב"ה אלא שנשתנה גופו כמלאכים שאינו צריך אכו"ש [גשמית].

ומבאר שענין הג' יותר פנימי כי נשתנה גופו של משה להיות כמלאך ולכן מצינו גם בלוחות שניות שקיימים לעד [ודלא כמו הלוחות הראשונות שנשברו] ולכן הקרני הוד אצל משה הי' דוקא בלוחות שניות שקרני ההוד מרמז על זיכוך החומר וכו'.

ויש להעיר מהרמב"ם פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ו כשמבאר החילוק בין נבואת משה רבינו לשאר נביאים כתב ששאר הנביאים לא פירשו מנשותיהם אמנם משה רבנו לא חזר לאהלו הראשון ופירש מן האשה ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים. ולכאורה משמע מהרמב"ם שהי' זה אחרי לוחות הראשונות, אמנם מפורש בדבריו הענין דנתקדש כמלאכים ושייכותו לקירון עור הפנים, ואולי יש לחלקם בב' דרגות, פרישות ואי הסתלקות ההוד [אחרי לוחות הראשונות], וקירון עור הפנים ונתקדש כמלאכים [שהוא השתנות גופו כטבע המלאך, אחרי לוחות השניות].

עוד יש להעיר מיומא ד, ב - ש"ויכסהו הענין" אצל משה הי' למרק אכילה ושתי' במעיו לשומו כמלאכי השרת, ומשמע מזה עכ"פ לא כפי האופן שהי' ענין טבעי, [ואין הכרח מזה בגדר הנס אם הי' נס תמידי או שנשתנה גופו] וכמדומה שבהשיחה [נשא תשמ"ו] הובא ענין זה, ויש לעיין למה לא הובא בהליקוט, וראה ביד המלך על הרמב"ם הנ"ל שמביא החילוק בין אליהו שנאמר בו וילך בכח האכילה מ' יום, למשה - שאצל אלי' הנס הי' שנתעצם האכילה שיתן בו כח למ' יום, משא"כ במשה הרי אדרבה הוצרך לנס למרק האכו"ש כנ"ל, ועייג"כ בהשיחה בלתי מוגה שהרבי הביא גם מאלי' אמנם לא ביאר החילוק. ורק להעיר באתי.



צריכותא בהלשיטתיה דמחלוקת ב"ש וב"ה

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה מבאר הלשיטתיה דבית שמאי ובית הלל במחלוקותיהם בש"ס, ונקודת הענין היא: "בית שמאי האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק). (ע"ד הכלל "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות"). די שיטה פון בית הלל איז, אז מ'דארף זיך בעיקר רעכנען מיט דעם ווי די ענינים

ווערן פאנאדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דווקא דאס איז מכריע אין דיני התורה."

ומבאר לפ"ז כמה מחלוקות, ומהם:

א) בברכות (נב, ב): "ב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא, וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא". - דגם ב"ש מסכימים שבהבוננות לפרטים ולעומק של האש אפשר לראות בה הרבה סוגי אור, וגם ב"ה מסכימים שבראי' הכללית רואים אור אחד כללי. אלא, שלדעת ב"ש מכריע הגדר הכללי, לפיו יש אור אחד באש, ואילו ב"ה מכריעים כפי הגדר הפרטי, היינו, זה שבא ע"י התבוננות והעמקה.

ב) בכתובות (טז, סע"ב ואילך): "כיצד מרקדין לפני הכלה? ב"ש אומרים כלה כמות שהיא, וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה, הרי שהיתה חגירת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש, לדברכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו". - ב"ש סוברים שאזלינן אחר המבט הכללי, ושם הרי "כלה כמות שהיא" נראית; משא"כ ב"ה ס"ל שיש להתבונן בפרטים, והרי בעיניו של החתן וודאי שיש פרט עיקרי שבו הכלה נאה וחסודה כו'.

ג) בעדיות (תחלת המסכת): "שמאי אומר, כל הנשים דיין שעתן. והלל אומר, מפקידה לפקידה, אפילו לימים הרבה". - לדעת שמאי, מסתכלים על הדבר כמו שהוא לעינינו, ומצד זה הרי אין סיבה לטמא על הזמן שבו לא ראינו טומאה; אך הלל לשיטתו, שמתבוננים ומעמיקים בפרטי הענין, ולכן כיון שהטומאה כעת מקורה הוא בריעותא בגופא וכו', הרי זו סיבה לטמא למפרע.

ובהערות וכו' מתפלפל בהצריכותא שבין מחלוקות אלו, שלכן צריך להשמיע בכ"א מהם בנפרד, עיי"ש.

ויש להעיר, שלכאורה הי' אפשר לבאר הצריכותא בזה שנשנתה המחלוקת הג' (בעדיות) - ואינו מסתפק בשתי המחלוקות הקודמות - בצורה פשוטה מאוד, כי חידוש גדול הוא בכל היסוד, ובהקדים:

כשבאים ומניחים את היסוד לשיטת ב"ש, שלדעתם אזלינן בתר הגדר הכללי של הדבר, הרי בהשקפה ראשונה משמעות הדברים היא, שלדעתם כל דבר צריך לחזור ולהתבטא גם בגדר הכללי והחיצוני כמו

שנראה במבט ראשון. היינו: לשיטת ב"ה לא מחפשים שגם בחיצוניות יראה הענין הנדרש, ודי בכך שהוא נמצא בפנימיות ובעומק; משא"כ לשיטת ב"ש, אם הדבר לא הגיע עד לחיצוניות הנראית במבט ראשון, הרי זה סימן והוכחה שאין הדבר אמיתי ונכון לגמרי. במלים פשוטות: אמיתות הפרט ניכרת כאשר היא חודרת ומגיעה עד לחיצוניות הדבר וכלליותו. ואם בחיצוניותו נראה הדבר באופן בלתי רצוי - הרי זו סתירה לכך שבפנימיות הוא טוב.

(להעיר גם מסה"ש תשנ"ב ע' 252: "...מצד דרגת הקדושה פון לעתיד לבוא איז ניטא קיין ארט אויף אן ענין של היפך (ע"ד די הנהגה פון שמאי, מלשון "השם אורחותיו", וואס דערפאר איז הלכה כשמאי לע"ל)". וראה גם בסיום השיחה בחט"ז שם, שלדעת ב"ה מסתכלים על הפנימיות של יהודי, גם אם בחיצוניותו נראה אחרת, משא"כ לדעת ב"ש שצריכים דוקא לראות בגילוי ובעיני בשר כיצד יהודי הוא "כלה נאה וחסודה").

וכך באמת אפשר ללמוד את ב' המחלוקות הראשונות. היינו, ב"ש סוברים שאף שיש הרבה גוונים באור האש, הרי כיון שבחיצוניות אין נראה זה, ה"ז הוכחה שאין זה מגדר העיקרי של האש, ואי אפשר לברך - שהרי הברכה היא גם וכולל מצד הגדר החיצוני - "בורא מאורי האש" לשון רבים; וכן בכלה, אף שיש בה מעלות, כיון שבחיצוניות אין זה נראה, הרי שלהגדיר אותה מצד מעלות אלו כ"כלה נאה וחסודה" הרי זה בגדר של שקר. ולפי זה, הרי אין הפשט שלדעת ב"ש הגדר הכללי והחיצוני מתגבר על הגדר הפרטי והפנימי ומכריעו, אלא רק ששלימות הפרט היא כאשר הוא מתבטא גם בגדר הכללי והחיצוני, ובלעדיו אינו שלם; אבל לו יצוייר יהיה דבר מסויים רק מצד הגדר הכללי ולא מצד הגדר הפרטי - כאן וודאי לא נתחשב בגדר הכללי, כי כל זה שאנו מתחשבים בו בכל מקום הוא רק בתור השתקפות ושלימות הביטוי של הגדר החיצוני, ולא בתור חשיבות בפ"ע יותר מהגדר הפרטי. אלא, שלדעת ב"ה אין מתחשבים כלל בהגדר החיצוני, ולדעת ב"ש מתחשבים גם בו.

[וע"ד שאפשר ללמוד בשיטת ב"ש שאזלינן בתר בכח, שאין הפשט שהבכח הוא יותר חזק מהבפועל, אלא רק שגם הבכח מהני כמו הבפועל, בהיותו כולל בתוכו את האפשריות לבפועל. לב"ה אין שום חשיבות בהבכח, ולב"ש יש כן חשיבות מסויימת. אבל וודאי שהבפועל מהני גם הוא, ועוד יותר מהבכח. - ראה סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 655].

אך כשבאים למחלוקת השלישית מעדיות, רואים שמהלך זה אינו מספיק. כי את"ל שלדעת ב"ש נדרש הגדר הכללי בתור שלימות הביטוי וההשתקפות של הגדר הפרטי - הרי בנדו"ד, כן היתה צריכה להיות טמאה למפרע, ולא נאמר דייה שעתה.

שהרי, אמנם מצד הגדר הכללי אין מקום לטמא על מה שאין ידוע לנו שראתה, אבל לאיך גיסא מצד הגדר הפנימי והפרטי יש כן מקום לטמא, דריעא חזקתה; ומה ראית ללכת דוקא אחר הגדר הכללי ולטהר, ולהתעלם לגמרי מהגדר הפרטי המטמא?!

הניחא בשתי המחלוקות הקודמות, לא היתה התעלמות מהגדר הפרטי, ואין זאת אלא שכיון שגם הגדר הכללי יש בו תוכן וחשיבות, הרי שכל עוד לא חדר הדבר (זה שבאש יש ריבוי סוגי גוונים, או זה שהכלה היא נאה וחסודה) גם בו, ונשאר בגדר הפרטי בלבד, אי אפשר לקבוע על פיו את גדר הענין באופן מוחלט; אבל כאן, כשבאים ומטהרים הרי הפשט שאין מתחשבים כלל בהגדר הפרטי, והגדר הכללי יותר עדיף ומכריע מאשר הגדר הפרטי. ולפ"ז מובן שפיר הצריכותא שבמחלוקת זו שבעדיות, כי אם היינו שומעים רק שתי המחלוקות הראשונות היינו אומרים שהגדר הכללי הוא בתור שלימות הביטוי של הגדר הפרטי, ודוקא מחלוקת זו משמיענו יתירה מזו, שבגדר הכללי יש חשיבות בפני עצמו, ואף כשהוא עומד בסתירה ממש להגדר הפרטי - מתחשבים רק בו ולא בגדר הפרטי כלל.

[וע"ד המבואר בסה"ש תשמ"ח שם, ששיטת ב"ש בנרות חנוכה שמדליקים דוקא לפי ימים הנכנסים ולא לפי ימים היוצאים, מלמדת שלדעתם גדר הבכח עדיף על גדר הבפועל ומכריע אותו. - ולהעיר, ששם מבוארת הסברא שביסוד מחודש זה, ולכאורה בנדו"ד, צריך עדיין לביאור נוסף, מאי טעמא באמת עדיף הגדר החיצוני והכללי על הגדר הפרטי והפנימי? ואכ"מ].

עכ"פ, אם כנים הדברים הרי שלכאו' צע"ק מדוע לא נזכר זה בשיחה, ונתבאר ביאור אחר - שלכאו' פחות פשוט וברור מזה - בהצריכותא דהמחלוקת שבעדיות, במקום לבאר ביאור פשוט זה.

אך האמת, שבהמשך השיחה מבוארת מחלוקת נוספת לאור לשיטתיה זה, והיא בחולין (קד, ב): "העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי ב"ש. וב"ה אומרים, לא עולה ולא נאכל". בית שמאי מסתכלים על הדבר כמו שהוא בחיצוניות לעינינו, ושם אין

כל בעיה בהעלאת עוף עם הגבינה על השלחן, משא"כ ב"ה חודרים יותר לעומק הדברים, ושם הרי יש בעיה מצד הרגל עבירה וכו'.

ובמחלוקת זו אין כ"ק אדמו"ר מבאר הצריכותא שבה. וי"ל, שפשוט הוא עד שא"צ לאומרו, כי אכן במחלוקת זו החידוש הוא שהגדר הכללי יותר חזק מהגדר הפרטי, ולכן אף שמצד הגדר הפרטי יש לאסור, הרי כיון שמצד הגדר הכללי ליתא לאיסור זה, מתירים לגמרי ואין מתחשבים כלל בהגדר הפרטי. ועפ"ז אפ"ל שלכן צריך צריכותא מיוחדת במחלוקת שבעדיות, כיון שעצם היסוד שלדעת ב"ש הגדר הכללי יותר חזק מהגדר הפרטי ילפינן כבר ממחלוקתם בחולין. ועצ"ע בכ"ז.



עדות ד"ויכולו" ע"ד עדי קיום דשטר

הת' יהודה מ. כהן
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ו ע' 23 מבאר בענין המשכת העצמות בתחתונים ע"י שבירת הסט"א שהם נגר הוי' - דזהו התחדשות בבריא, ושם בהע' 73 כ' על מארז"ל "כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית", ופי' מהרש"א כי בלתי עדותו לא יודע שהקב"ה ברא העולם, ופי' כ"ק אדמו"ר נשי"ד שם וז"ל "כי שהנברא יכיר גדולתו הוא חידוש גמור כנ"ל. (ועפ"ז, ההעדאה דויכולו הוא כענין עדי קיום (שלולא עדותן השטר בטל) שע"י עדותן מקיימים - עושים את המציאות)". עכ"ל. והיינו שעבודת הנבראים בגילוי העצמות בתחתונים הוא גדר של עדי קיום שמחדשים דבר לב"ד וכמו"כ בהתחדשות בבריא.

והנה בלקו"ש ח"ט בשיחה ד' לפ' שופטים מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה ענין עדי בירור שרק מבררים המציאות כבדיני ממונות וכיו"ב, משא"כ עדי קיום דגיטין וקידושין שעל ידם חלים הקידושין, ואח"כ מבאר בפנימיות הענינים דעל ישראל נאמר "אתם עדי" דב' גדרי העדות שייכים בהם, וענין עדי קיום בעבודה הוא המשכת אוא"ס לעזה"ז הגשמי.

ולכא' יש לדייק מדוע בלקו"ש ח"ו הנ"ל הביא הדוגמא מעדי קיום דשטר ולא מעדי קיום דקידושין שבהם יותר מתבטא הענין

ד"עושיין את המציאות", בזה שעל ידם חלים הקידושין ונהיית האשה מקודשת, משא"כ השטר שהקיום שלהם הוא בעיקר בקו השלילה "שלולא עדותן השטר בטל", רק שע"י שמבררים שהשטר אמת ע"ז אומרים שהשטר שכבר נכתב הוא שטר. וכמבואר בסוגיין דכתובות ד' יח, ב, ד"כיון שהגיד" מתייחס לחתימתם שבשטר ולא להגדתם שאח"כ שמקיימים השטר, וכלשון רש"י "כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו" - ואע"פ שגדר הקיום הוא שעושים מציאות השטר, אבל בגלוי יותר הוא בגיטין וקידושין.

[ואולי י"ל ע"ד הרמז שזה שייך למ"ש אח"כ בהערה שם ש"מאם שאמרו "מעלה עליו הכתוב" - י"ל לפי שהכח לחידוש זה בא מעצמותו ית", עכ"ל - וזהו ע"ד שאחרי שמקיימים הנה הגדה דידהו חשיב מה שחתמו בשטר ולא מה שמקיימים עתה, ע"ד שבשטר עצמו בלי הקיום הוא הכח, ובפועל זה נעשה שטר ע"י הקיום].



"על הניזק כבר נגזר מן השמים" [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (ע' 55) העיר הרב נ.ש. על מ"ש הכס"מ (בהלכות עדות פ"כ ה"ב) בטעם דבמיתה אומרים כאשר זמם ולא כאשר עשה אבל במלקות לא אמרינן כן, אלא גם לאחר שהולקה לוקין העדים הזוממין, "שמאחר שהאלקים ניצב בעדת א-ל, אילולא שהי' חייב זה מיתה לא הי' מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל, ומאחר שהניח הקב"ה לבי"ד שייסכימו להרוג את זה ונהרג, חייב מיתה הי', הילכך אין לעדים משפט מות מה שאין לומר כן במלקות".

והקשה הרב הנ"ל, מהמבואר בכ"מ בלקו"ש בענין ידיעה ובחירה שעל הניזק כבר נגזר מן השמים (כמפורש באגרת הקודש שבתניא (סימן כה) שהובא בלקו"ש שם), ואם כן הרי גם בעונש מלקות בודאי על הניזק כבר נגזר ומדוע כותב הכס"מ "מה שאין לומר כן במלקות".

והנה באגרת הקודש שם כתב רבינו הזקן (והובא בלקו"ש שם, שהביא הנ"ל), שאף שעל הניזק כבר נגזר מן השמים, מ"מ המזיק חייב עונש על רוע בחירתו. ואם כן הקושיא היא להיפך, מה איכפת לן אם בעונש מות הי' האדם חייב מיתה, הרי למעשה הוא נהרג מחמת רוע בחירת העדים הזוממין, ואם כן מדוע "אין לעדים משפט מות".

ובאמת בגוף סברת הכס"מ צריך ביאור, וכי בענין של מלקות "הניח הקב"ה" לבית דין לטעות? והרי הכל הוא מלמעלה. [וידוע גם הסיפור אודות הנודע ביהודה שאמר שהקב"ה מסייע לרב לפסוק כהלכה]. ועכצ"ל, שבפסק דין של מיתת בית דין, יש לדעת הכס"מ כח מיוחד שניתן לבית דין שאינו קיים בשאר עונשים. והוא משום שנטילת חיי אדם ע"י בית דין יש בה תוכן מיוחד.

ולפי זה יש מקום לומר, שכאשר אדם נהרג ע"י פסק של בית דין, יש לזה פעולה ותוקף מיוחד שאינו דומה לאם הי' נהרג באופן אחר, כגון אפילו בשוגג ע"י מישחו (כמו במי שנס לערי מקלט, כמפורש בכתובים, וכמארז"ל שהגיע לו עונש זה). והיינו, שהכס"מ אומר כאן שכח ביי"ד בדיני נפשות יש לו השפעה מיוחדת על הנהרג, שפסק דין של עונש מות מגלה ענין מיוחד בו שלא נמצא בשאר עונשים.

ולפי זה יש לומר שמובן גם מדוע אין לעדים עונש מות למרות "רוע בחירתם", כי עונש מות ע"י בית דין הוא עונש מסוג מיוחד שיש בו כח מיוחד מלמעלה, ובמילא, בשאר העונשים הרי העונשים מתייחס גם לעדים שגרמוהו, אבל בעונש מות יש צורך בכח בית דין מיוחד, ושוב אין העדאת העדים תופסת מקום. ואם נכונים הדברים, במילא מסולקת גם שאלת הרב הנ"ל. ועצ"ע.



עבודת הבע"ת – יראה? [גליון]

הת' ישעיהו גערליצקי

תות"ל - 770

בגל' תתז (ע' 21) הביא הרב י.י. קופרמן שי' מ"ש בלקו"ש ח"י ע' 83 (שיחה לפ' תולדות - הע' 27) וז"ל "ויומתק [הא דבע"ת מבררים גם את הזדונות עד שנעשו לזכיות - בפנים השיחה שם] עפ"י מרז"ל (ברכות לג, ב) "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - ועבודת הבע"ת היא בעיקר בקו היראה". עכ"ל.

והקשה הנ"ל דלכא' כל ענין בירור הזדונות והפיכתם לזכיות הוא רק ע"י תשובה מאהבה, ולא בתשובה מיראת ה' - עיי"ש שהוכיח זה מכ"מ.

ובגל' האחרון (תתי - ע' 29) כתב הר"א פיקארסקי שי' לתרץ שאמנם דוקא ע"י תשובה מאהבה ניתן לברר ולהעלות גם הזדונות,

אבל שורש האהבה והצמאון לאלקות בתוקף כזה ("צמאה נפשו ביתר עוז מצמאון נפשות הצדיקים וכו'") - כמבואר בתניא פ"ז בארוכה, ובכ"מ) שעל ידו מגיעים לדרגא זו - הוא בהתנועה של קו היראה, שהוא פרישה ובריחה מהרע, תנועה של ריחוק מהדבר שירא ממנו.

אמנם לכאן הוא קצת דוחק לומר שאותה היראה של "בריחה מהרע" נק' תנועה של יראה, שהרי כל מהותה הוא מהצמאון והתשוקה לאלקות, ולא מיראת ה', - שהיא יראת בושת או יראת הרוממות וכו', אבל לא מצינו שהיראה מריחוקו מאלקות - שאת אותו ריחוק מרגיש מצד האהבה והצמאון - נק' עבודה מיראה.

ויותר נראה לענ"ד לפרש כוונת ההערה ע"ד מה שרצה לפרש הת' ד.ק. ש'י בגל' תתח (ע' 11), שכוונתו לומר שעבודת הבע"ת היא "בקו היראה", וקו העבודה מיראה הוא (כפי שמבאר הנ"ל שם) העבודה מלמטה למעלה - שזוהי העבודה בכח עצמו, (ומשא"כ קו האהבה, שהוא העבודה מלמעלה למטה), וע"י עבודתו זו יכול להגיע גם למה שאינו "בידי שמים" - בירור הזדונויות והפיכתם לזכיות, כדלקמן.

אמנם על ביאור זה הקשה הרב י.י. קופרמן בגל' תתט (ע' 23) כמה קושיות, עיי"ש, ולענ"ד יש לבאר תוכן (וסדר הדברים ב) השיחה (בסעי' ה) באופן שיוסרו קושיות אלו;

דנהה עמ"ש שם בפנים השיחה "הבע"ת עבודתו היא שמהפך את הזדונויות לזכיות, דהיינו שהוא עובד את הוי' באופן דאתהפכא, להפוך את הענינים שיהיו לא כפי שנתנו מלמעלה" מציין להע' 25, וז"ל שם: "להעיר ממרז"ל (סנה' נט, ב. תקו"ז תמ"א) "אין דבר טמא יורד מן השמים"; (ב"ר פנ"א, ג) "אין דבר רע יורד מלמעלה", וכוונת הערה זו לענ"ד היא, שהטעם שצ"ל דוקא עבודה מיוחדת כזו דאתהפכא, ו"לא כפי הסדר שניתן מלמעלה", הוא מכיון שמשמים - כביכול - אין 'שליטה' על רע "אין דבר טמא יורד מן השמים", וע"כ בסדר העבודה שניתן ע"פ סדר ההשתלשלות וה"השפעות העליונות" אין שייך כלל לברר דבר שמגקה"ט, כמו שממשיך בפנים השיחה "לפי הסדר המסודר בעבודת הבריורים א"א לברר ולהעלות את הדברים שהן מגקה"ט לגמרי, כ"א לדחותם בדרך דחי",

ואח"כ ממשיך בהשיחה "אבל ע"י העבודה בכח עצמו דתשובה מברר ומעלה גם את הזדונויות עד שנעשו זכיות", והנה, כאן לכאן מתעוררת קצת תמיהה ('סמויה') - הרי הוסבר לעיל (בהע' 25 הנ"ל) שאפי' בידי שמים כביכול לא ניתן להעלות ולברר הרע, והאמנם

עבודת הבע"ת יכולה לפעול מה שאין שייך לפעול מלמעלה (-)מן השמים"?

וע"ז בא להשיב בהע' 27, שאכן ע"י עבודת הבע"ת בכח עצמו ניתן לפעול מה שלא ניתן לפעול מן השמים בסדר ההשתלשלות הרגיל, ול'ראיה' קצת ("ויומתק") מביא ממאד"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - אשר ע"י העבודה בקו היראה, שהיא העבודה בכח עצמו, ניתן לפעול גם מה שכבי' אינו "בידי שמים".

אמנם לפי הסברה זו במהלך הענינים בההערות צריך לומר דמסביר כוונת מאמר חז"ל "הכל בידי שמים כו'" באופן שונה מהמשמעות הפשוטה - שיראת שמים עצמה אינה ביד"ש ולא שפועלת מה שלא ניתן ביד"ש, והוא יותר ע"ד הדרוש, ועצ"ע.



רשימות

בענין דחילו הנכלל ברחימו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגו

בספר תניא קדישא ריש פ' יח מתחיל אדה"ז לבאר האהבה מסותרת שבכאו"א וז"ל: "רק שצריך לבאר ולהקדים תחלה באר היטב שרש אהבה זו וענינה ואיך היא ירושה לנו ואיך נכלל בה גם דחילו" עכ"ל. ובמ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' מעתיק כ"ק אדמו"ר המילים "גם דחילו", ומציין "מבואר פכ"ה".

ושמעתי מהמשפיע הגה"ח הרר"א צוויבל שי', דלכאו' צ"ב בכוונת כ"ק אדמו"ר בציון זה, דהרי תי' השאלה דאיך נכלל בה גם דחילו מבואר כבר בס"פ יט (וכמו שאר הפרטים בהאהבה מסותרת - שרשה, ענינה, ואיך היא ירושה לנו - שנתבארו בפ"ח ופי"ט), ומה שהזכיר הענין ברפכ"ה הוא לכאו' רק סיכום הענין מהתחלת פי"ח ועד שם, איך שע"י כל המבואר בענין האהבה (ויראה) המסותרת "הרי בידו של אדם וברשותו הוא להעביר רוח שטות והשכחה מקרבו וכו'".

ב. והנה בביאור התירון על השאלה "איך נכלל בה גם דחילו" צריך לי עיון; דהנה בפ"ח מבואר איך ששרש אהבה זו הוא אוא"ס ב"ה המלוכש בחכ' שבנפשות כל ישראל, ואיך שזה למעלה מהשגה ודעת, ושלכן כולם מאמינים בה' ומוכנים למס"נ וכו', וממשיך בפ"ט לבאר איך שזהו ה'טבע' של נה"א לרצות לידבק בשרשה אף שעי"ז יתבטל מציאותו וכו'. רק שברשעים ופושעי ישראל הרי אהבה זו בגלות ובשינה וכו', ומ"מ כשבאים לנסיון בענין האמונה נתעורר משנתו ומוכן למס"נ וכו'.

וממשיך, דכח זה למס"נ הוא גדול ועצום כ"כ עד שפועלת על האדם למס"נ שלא ליפרד מאלקות אפי' בלבושיו החיצוניים לבד "לעשות איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לע"ז אף שאינו מאמין בה כלל וכו'", ומסיים "וזה נק' דחילו הנכלל ברחימו שהיא אהבה הטבעית .. שמפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו .. אפי' בלבושיה החיצונים וכו'".

ובביאור כוונתו במש"כ "וזה נק' דחילו וכו'" כתב בשיעורים בסה"ת, דזה שהאדם מוכן למס"נ בכדי שלא ליפרד מהקב"ה אפי' בלבושיו החיצוניים בלבד, אין זה תוצאה מאהבה לבד, היות ואהבה אינה "נגוע" כ"כ ע"י המעשה החיצוני של השתחוואה (ח"ו) וכיו"ב, דבלבו הרי האהבה בשלימות גם בשעת מעשה, משא"כ מצד היראה (הדחילו הנכלל בהרחימו), ה"ה ירא לעשות אפי' מעשה כזה היות שזה ענין של פירוד מהקב"ה ח"ו. (ודא"ג יש להעיר מביאור כ"ק אדמו"ר - הובא בלקוטי פירושים כאן - בהלשון "בקצה טומאת ע"ז". ומתאים מאוד לפי ביאור זה שבשיעורים בסה"ת).

ועכ"פ יוצא מזה, דענין דחילו הנכלל ברחימו אינו קשור עם הענין דמס"נ על אמונת ה' בכלל - דלזה מהני רחימו לבד. ורק למס"נ שהוא באופן דנגיעה בלבושים החיצוניים בלבד אז נוגע הענין דדחילו (הנכלל בהרחימו).

אמנם, שאלתי לכמה מהמשפיעים החשובים שיחיו, ואמרו שהדחילו הנכלל ברחימו הוא על הענין דמס"נ - שלא ליפרד מאחדותו - בכלל; והיינו דבהאהבה המסותרת יש ב' תנועות: הרצון לידבק, והרצון שלא ליפרד: והם ב' הענינים, דהרחימו, והדחילו הנכלל בה. וא"כ זה שהאדם מוכן למס"נ שלא ליפרד, מקורו מהדחילו שבהרחימו.

ולכאור', כן הוא המשמעות בפכ"ה במש"כ "ונכלל בה גם דחילו דהיינו שלא ליפרד בשום אופן מיחודו .. אפי' במס"נ ממש וכו'", ואינו מזכיר שם הענין דמס"נ שלא ליפרד רק בהלבושים החיצוניים וכו' (חוץ מאם נאמר שזהו הכונה במש"כ שם "בשום אופן").

ועכ"פ יוצא מכ"ז, שיש ב' אופנים להבין הענין (ולמה נצרך) הדחילו הנכלל ברחימו: לענין המס"נ שלא ליפרד מאחדותו בכלל (וכן הוא המשמעות בפכ"ה); או לענין מס"נ שלא ליפרד בלבושיו לבד (וכן הוא לכאור' משמעות המשך הענינים בפ"ט, וכפי ביאור ה"שיעורים" שם). והדבר צריך תלמוד.

ג. ולולי דמסתפינא הייתי מציע סברא אחת בביאור הענין: והוא, דהמבואר בפ"ט (ועפמש"כ ב"שיעורים") הוא כעין ראי' והוכחה לזה שישנה דחילו שנכלל בהרחימו. אבל אחר שישנו כבר לראי' זו, אז מובן שבכל מס"נ ישנה ל"דחילו" זו.

ביאור הדברים: לענין מס"נ דעלמא (היינו, לא כשהוא רק נגיעה בלבושים החיצוניים), הי' מספיק באמת ברחימו בלבד להביא את האדם למס"נ. ולכן ממס"נ כזה א"א להוכיח שאכן קיים בה ההרגש דדחילו. ולכן מביא (בפ"ט) המס"נ באופן דיפרד מאחדותו רק בלבושיו, דלזה צריכים דוקא הדחילו (כמבואר ב"שיעורים" הנ"ל), ומזה מובן שכלול באהבה זו גם ההרגש דדחילו. ולאחר שכבר יודעים זאת אז מובן שהרגש זה דדחילו שלא ליפרד מאחדותו, קיימת בכל מס"נ - שמוסר נפשו (גם) מטעם דירא ליפרד מאחדותו ית', וזהו הדחילו המוזכר בפכ"ה שקיים בכל מס"נ.

ד. ובאם כנים הדברים, אז אולי הי' אפשר לומר שלזה ציין כ"ק אדמו"ר שהתשובה על השאלה ד"איך נכלל בה גם דחילו", הוא בפכ"ה: דרצונו בזה לומר - ע"פ הנ"ל - דהדחילו נכללת ברחימו, בכל מס"נ, ולא רק בהציור המבואר בפ"ט, ולכן עיקר התשובה על השאלה הוא המבואר בפכ"ה, ומה שמבואר בפ"ט הוא רק ראי' והוכחה לתשובה זו, וכמבואר לעיל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



בענין מלך שמחל על כבודו

הת' שמואל לובעצקי

תלמיד בישיבה

ברשימות חוב' ז עמ' 35 ואילך (נדפס גם בחוברת קנד עם הפיענוחים) מבאר כ"ק אדמו"ר שענינו ומהותו של המלך הוא המשכת יר"ש בהעם - דלהיות המלך בטל להקב"ה לגמרי והעם בטלים לגמרי להמלך, הנה ע"י ביטול העם למלך נמשך בהם יר"ש, וזהו מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ו "כדרך שחלק לו הכתוב כבוד גדול וחייב הכל בכבודו כך צוהו להיות לבו כקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חל בקרבי", שמהלשון "כדרך" ו"כך" משמע שהוא ענין א' כי הביטול של העם ושל המלך הו"ע א' כנ"ל, ומצד זה מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול כי בזה שימחול על כבודו בזה ינגד להמשכת יר"ש להעם.

ומבאר בהמשך שעפ"ז יתורץ הסתירות שמצינו בענין מלך שמחל על כבודו; דהנה איתא בסוטה מא, א שאגריפס המלך קרא קריאת הקהל בעזרה מעומד ושבחוהו חכמים, ומבואר בגמ' שהגם שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול מצוה שאני, ואילו בכתובות יג, א איתא "מעבירין את המת מלפני הכלה, וזה וזה מלפני מלך ישראל ומעשה באגריפס המלך שעבר מלפני הכלה ושבחוהו חכמים", והגם שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול - פרשת דרכים הוה (ולא ניכר שעבר מלפניה - רש"י).

דלכאורה אינו מובן מאי שנא כלה שאין כבודו מחול הגם שזהו מצוה (וכדמוכח מזה שהגמ' לא תירצה בפשטות דמצוה שאני) ובקריאת הקהל אמרינן דשפיר עביד מצד דמצוה שאני, ובתורד"ה 'פרשת דרכים' תי' שכבוד המלך עדיף מכבוד כלה, עיי"ש, ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר דמנא לן לתוס' שכבוד המלך עדיף מכבוד כלה, אלא שמוכרח לומר כנ"ל דמכיון שהמלך ענינו הוא המשכת יר"ש מובן שהמלך אינו יכול לכבד את הכלה שהרי בזה ישלול ממנו ענין דיר"ש, משא"כ בקריאת הקהל שבזה ה"ה מכבד המקום, וא"כ הנה אדרבה זהו גופא מועיל להמשכת יר"ש בזה שהוא מראה שהוא בטל להקב"ה ולכן שבחוהו חכמים (ויש להעיר בזה מחדא"ג מהרש"א כתובות שם, שמבאר שכבוד המלך נוגע לכבוד המקום ואמרו מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, עיי"ש).

והנה בלקו"ש חכ"א שיחת פורים הערה 22 מבאר כ"ק אדמו"ר שהטעם שאין כבוד המלך מחול זהו משום שאי"ז כבודו הפרטי של

המלך כ"א זהו כבוד המלכות - ולכן אי"ז ברשותו לוותר על כבוד המלכות, וי"ל דזהו כמ"ש רבינו יונה בסנהדרין יט, ב בד"ה 'עמוד' דמלך אינו יכול למחול על כבודו משום שכבודו הוא כבוד כל ישראל - שהמלך שלהם הוא נכבד ואינו יכול למחול על כבודם של ישראל, עיי"ש. היינו משום שזהו מצד הא דהמלך מייצג את העם ואי"ז בבעלותו למחול ע"ז.

וביאר בזה מו"ר הרה"ג ר' אברהם יצחק גערליצקי שליט"א שי"ל נפק"מ בין השיחה והרשימה הנ"ל - דלפי הרשימה שענין המלך הוא המשכת יר"ש שייך זה דוקא במלכי ישראל, משא"כ לפי הלקו"ש הענין דאין כבוד המלך מחול שייך גם באוה"ע, וכמבואר שם בהדיא שאין כבודו מחול שייך גם לגבי אחשוורוש.

ונסתייע בזה מהמובא בע"ז י, ב דאנטונינוס היא משמש לרבי וגחין קמיה וכו' והקשה בהמקנה (קידושין לב, ב) שלכאורה הדין דכבוד מלכות שייך גם לאוה"ע, וכמבואר בזבחים קב, א ומנחות צח, א, וע"כ לכאורה אין כבוד המלך מחול והיאך הניח רבינו הק' שהמלך ישמשנו, ומתרץ דדין זה דאין כבודו מחול שייך דוקא במלכי ישראל ולא במלכי אוה"ע, עיי"ש.

והנה יש לעיין בזה שע"פ הרשימה הענין דאין כבודו מחול שייך דוקא במלכי ישראל ולא באוה"ע (וכדמשמע גם מזה שענינו של המלך הוא המשכת יר"ש מצד זה שבטל לגמרי להקב"ה - שענין הביטול שייך דוקא בבנ"י וכו', וכמבואר גם בתניא פ"ו), דהנה בנוגע לאגריפס המלך איתא בסוטא מא, א שלא הי' מלך גמור וכשקרא בתורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עינו דמעו, א"ל אל תתיירא אגריפס אחינו אתה, ואיתא בגמ' שם שבאותה שער נתחייבו שונאי ישראל כליה שהחניפו לו לאגריפס, ומבאר בזה בפ"י המשניות להרמב"ם שעכו"ם הי' - ואזל בזה לשיטתו, דמבואר בהל' מלכים פ"א ה"ד "אין מעמידין מלך .. עד שתהי' אמו מ"ישראל" ומכיון שמשמע מהגמ' שלא הי' לו דין מלכות ע"פ התורה מוכרח לומר שאמו לא היתה מישראל, דאם לאו מלך גמור הוה (ודלא כפ"י רש"י שאמו מישראל, ולרש"י י"ל שיסבור שצ"ל אביו אמו מישראל וזה הי' החנופה כי רק אמו היתה מישראל ולכן לא הי' מלך ע"פ התורה, וכדפי' תוד"ה 'אותו היום' (סוטה שם)).

נמצא עפ"ז שאגריפס עכו"ם הי', וא"כ אינו מובן מה שצ"ק אדמו"ר מסביר ברשימה הנ"ל שענינו של המלך הוא המשכת יר"ש

להעם - שע"כ אגריפס המלך לא הי' יכול למחול על כבודו עבור הכלה כי בזה הי' שולל ממנה הענין דיר"ש - וע"פ הנ"ל אינו מובן שהרי אגריפס עכו"ם הי' ואיך אפשר שממנו תהי' המשכת יר"ש להעם ע"י ביטולם הגמור להקב"ה, והרי בעכו"ם א"א להיות הביטול הגמור להקב"ה, וגם דוחק לומר שמעכו"ם יומשך יר"ש לבני"י.

(והעירני ח"א לתרץ שאולי גם ברשימה יסבור כ"ק אדמו"ר כלקו"ש הנ"ל שענין המלכות וכבוד המלכות שייך גם באוה"ע אלא שברשימה נותן טעם נוסף לכבוד המלכות בנוגע למלכי ישראל, אולם פשוט דא"א לומר כך שהרי ברשימה הנ"ל מבואר בהדיא שהטעם שאגריפס המלך לא הי' יכול ליתן לכלה לעבוד ולמחול על כבודו כי בזה הי' שולל ממנה הענין דיר"ש. והיינו שבאגריפס המלך הי' גם הענין דהמשכת יר"ש להעם, ואינו מובן שהרי כנ"ל עכו"ם הי' (ולדעת רש"י ותוס' עבד הי')). ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.

אגרות קודש

מחשבה בקדשים לשיטת הרמב"ם בשיטת הרבי

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל - מאריסטאון

א. הנה ידוע הפלוגתא בין כ"ק אדמו"ר ואביו הרה"ג המקובל וכו' מוהרלווי"צ בענין מחשבה בקדשים (ותרומה) - דאיתא בגמ' שבועות ד' כו "גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו"¹: דלפי הרלווי"צ² הפי' הוא לענין חיוב על האדם שלא צריך שיאמר בפה דווקא הרי עלי עולה או הרי"ז עולה, אבל גוף הבהמה (גם באמר "הרי זו") אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בלבו בלבד, ורק כשאמר בפה הרי"ז עולה אז נעשית הבהמה לעולה (וכן בנוגע לתרומה - דישנם המפרשים בשיטת הרמב"ם שמחשבה מועלת רק בצירוף מעשה הפרשה, וכן הוא

(1) מובא בלקוטי לוי יצחק, אגרות, ע' שא-דש, וכן מובא שיטת הרבי באג"ק ח"א ע' רלט הע' ח.

(2) וכן נראה בלקו"ת (שע"ז הקשה כ"ק אדמו"ר) ועוד מאמרים דא"ח (ולדוגמא מאמרים על התחלת פרישת מטות) דשם מדובר שצריך דיבור כדי לעשות הבהמה לקדושה.

דיעה א' בהרשב"א בקידושין. וגם לדיעה שמחשבה לבדה מועלת אולי יש לומר שהוא רק שיהא חלק הנשאר נחשב לחולין, אבל כדי שהחלק שנתן עיניו יהא חל קדושת תרומה צריך הפרשה בפועל).

ושיטת הרבי - שהמחשבה (לא רק פועלת חיוב על האדם להביא הבהמה שהקדיש לביהמ"ק, אלא יותר מזה) פועלת שיחול קדושת הקרבן על הבהמה. (וכן בתרומה: המחשבה פועלת (בנוסף על שמוציא איסור טבל) שיחול קדושת התרומה על חלק שנתן עיניו בה).

וראיות הרלו"צ³ הן ממה שנמצא במעילה ד' ח, א, וברע"ב בכ"מ ענין דקדושת פה. אמנם הרבי לומד שההדגשה בזה הוא לאפוקי דלא בעי מעשה.

ומראיות הרבי: גמ' קידושין מא, ב, ורש"י שם: "...מה להנך שכן ישנן במחשבה" (תרומה וקדשים) וברש"י שם "...גמר בלבבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתני' בשבועות....", דפשוטו מורה שחל קדושת עולה במחשבה. (וכן כ' בגליוני הש"ס קידושין שם דרש"י וכל הראשונים למדו כן בהגמ' שם). וכן כיון שבתרומה נראה פשוט יותר שחל קדושתה ע"י מחשבה (דנלמד מפסוק "ונחשב"), עד שישנם כאלו הלומדים³ שלקדשים צריך דיבור שיחול הקדושה משא"כ לתרומה, ולכן, כיון שהגמ' מדמה קדשים לתרומה (בקדושין ובשבועות) לכן נראה יותר שכמו שבתרומה המחשבה פועלת כמו"כ בקדשים⁴.

והנה עצם המחלוקת נמצא כבר מהראשונים והלאה (ראה באנציקלופדיה תלמודית ע' הקדש, ולדוגמא ה'גליוני הש"ס' דלעיל הביא מהרדב"ז דסובר ע"ד שיטת הגרלו"צ), ונעיר כאן על נקודות קצרות בזה:

(3) מאלו המצויינים להלן, ולדוגמא גליוני הש"ס בשיטת הרמב"ם.

(4) עוד יש להוכיח מהראשונים בתרומה: הרא"ש בהלק"ט פ"א סי' ג מביא בשם רבינו ברוך מסתפק אם בדברים הצריכים לשמה כס"ת ותפילין צריך להוציא בשפתיו או די במחשבה (מובא בב"י סי' לב ובשו"ע אדמה"ז ובצ"צ או"ח ב ועוד). - ונקודת הספק היא: אם מדמים לפיגול ובעי דיבור, או דילמא לתרומה דדי במחשבה (וכן אי מדמים לשליחות יד בפקדון דמספיק מחשבה). והספק היא אם חל עליו קדושת ס"ת ו"די" בזה או צריך גם דיבור. וכיון שיסוד הספק הוא לדמות לתרומה הרי מוכח שלומדים שהדין בתרומה שישנן במחשבה שהפ' שחל במחשבה.

באג"ק רבינו ח"א ע' רלט הע' אות ח כ' אדמו"ר: "...א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. וצע"ק מל' רש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה")...". והיינו דמהגמ' ומהרמב"ם הנ"ל מוכח שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו. (ובפשטות כוונת אדמו"ר היא שההוכחה הוא גם מהרמב"ם ולא רק מהגמ').

והנהגה ל' הרמב"ם שם הוא: "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב. כיצד, גמר בלבו שזו עולה או שביא עולה הרי"ז חייב להביא שנא' כל נדיב לב יביאה, בנדיבות הלב יתחייב להביא. וכן כל כיו"ב מנדרי קדשים ונדבות", עכ"ל.

ולכאורה, לפום ריהטא היה נראה לומר שדברי הרמב"ם מוסבים כשיטת הגרלוי"צ שגמירות הלב מחייב רק חיוב הבאה (ולא שהבהמה נעשית קדושה). ואכן למדו כן בכוונת הרמב"ם כמה וכמה: הרוגוצ'בי (צ"פ נזירות פ"א ה"ג, תרומות 100 ד"ה ובאמת), אבנ"ז יו"ד ח"ב שו או' ה', חו"מ סי' ל, גליוני הש"ס הנ"ל, אחיעזר יו"ד סי' מט אות ה', הר צבי יו"ד סי' ר' וכן רצה ללמוד ה'זכר יצחק' סי' נא אות ג בכוונת הרמב"ם בתחילה⁵. וא"כ לכאור' ישלה"ב כוונת אדמו"ר בההוכחה מהרמב"ם.

ונראה שזה נלמד מדברי הרבי: "...ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה", והיינו דאם כוונת הרמב"ם היתה שהמחשבה פועלת רק חיוב הגברא אבל אין שום קדושה על הבהמה, א"כ היה צריך לכתוב (לכה"פ כשאמר "הרי זה") שיש חיוב לקדש הבהמה בפיו, וכיון שהרמב"ם לא כתב מזה מוכח שאין צורך להקדיש, כיון שכבר קדוש, אלא אדרבה: כיון שכבר קדוש לכן חל

(5) אבל לבסוף אומר שאין הוכחה מדברי הרמב"ם ולומד בשיטתו שהמחשבה פועלת, אלא שהוא מייסד זה לפי שיטת הרשב"א בקידושין נ' שרוצה לומר דרבשל"ב היו דברים כשאין זה לבטל דבר אלא לקיים דבר.

(6) והיינו שהול"ל שהגם שכבר חשב "הרי זה" נדבה עדיין חסר לו הדיבור ד"הרי זה".

חיוב על הגברא להביאה ולהקריבה כיון שגמירות הלב כשנדב "הרי זה" במחשבה כבר פעל קדושה ורק חסר הבאה^{7,8}.

ולכשתדקדק תראה דהמהר"י קורקוס שם למד בכוונת הרמב"ם ע"ד הבנת הרבי: דקשה לו לשיטת הרמב"ם (א) למה הוצרך הלמוד ד"פיו ולבו שוים" תפ"ל דבלבו סגי, (ב) וקשה יותר למה הוצרכו לומר כנויי קרבן כקרבן, תפ"ל דגומר בלבו גבי. ומת' כמה תי', ולבסוף (לאחר שתי' ב' תירוצים) כ' "עי"ל דכי אמרי' דהוי הקדש במחשבה היינו לחייב אותו, אבל לאו או כל תאחר אין בו אלא בהוציא בפיו...". דבפשטות למד בתחילה בכוונת הרמב"ם שהמחשבה פועלת גם הקדושה ולכן הקשה קושייתו וכן נקט בב' תירוצים דיליה⁹ (ורק בתי' הג' רצה לחלק שהמחשבה רק מחייבת האדם אבל אינו גורם לו לעבור בכל תאחר. ועוד: גם בתי' הג' נראה שלומד: שהמחשבה פועל הקדושה ומחייבו להביאו אלא שאינו עובר בלאו דכל תאחר במחשבה גרידא דלאו גבי הוציא בפיו כתיב).

ב. והנה יש להעיר על הנ"ל (שחל קדושת הקרבן על הבהמה בגמירות הלב ומחשבה גרידא) מהא דהלל היה מביא בהמה חולין לעזרה ומקדישה שמה (למנוע תקלה שלא חיבואו לידי מעילה)

(7) והא דלא כתב הרמב"ם בנפרד על נדבה, שמחשבתו פועל קדושה, הוא משום שבחר בלשון קצרה הקאי הן על נדבה והן על נדר ולכן סיכם באומרו "הרי"ז חייב להביא", אבל הא כדאיתא והא כדאיתא: בנדר גמירות בלבו "הרי עלי" פועל חיוב להקדיש בפה ולהביא בהמה ובנדבה דהגמירות בלב "הרי זה" כבר פעל קדושה בהבהמה נשאר רק החיוב דלהביא.

(8) הזכר יצחק שם למד: (מיוסד אדברי הרא"ש בנדרים כ"ט ב') שיסוד חלות ההקדש הוא שעל ידי הדיבור הוא משום שהדיבור מחייבו לקיימו "מלא יחל דברו" ובמילא כיון שהמחשבה גם היא מחייבת כזה במילא מוכן שההקדש חל. אבל המבואר כאן הוא בלאו הכי שהמחשבה פועלת מה שאמר, וכשגמר בלבו "הרי זה" חל על הבהמה ההקדש (ואינו מחייב להקדיש בפה) ובמילא מחייב להביאו כפשטות דברי הרמב"ם.

(9) דא"ג: בתי' ב' שלו: דשאני היכא שהוציא מפיו, דלא גמר שיהא הקדש אלא בדבור ולא במחשבה, מידחי בדרך ממילא ראיתי העונג יו"ט סי' קיז מהאיבעיא "יש יד לצדקה" גם אם במחשבתו ליתן לצדקה (בנוסף דאין הקושיא לדיעות דאין צדקה דומה להקדש, הרי אפי' לדיעות דצדקה דומה להקדש) הרי כיון שהוציא בדיבור לא רצה להתחייב אלא בדיבור, ולכן אם אין יד לצדקה אין כאן דיבור המחייב. ועד"ז דחה האחיעזר יו"ד בסי' מט ה קושיית העני"ט. (והאחיעזר פ"י בהרמב"ם שאין מחשבה פועל קדושה אבל בעצם נראה לו יותר משאר ראשונים שמחשבה פועל קדושה).

דלכאו' כיון שכבר גמר להביאה לקרבן (עד שהביא אותה להעזרה) היה צריך להיות חל קדות הקרבן מיד בגמירות הלב:

אבל אי"ז קושיא: דגם לשיטה זו הרי (א) הרי כשמתכווין להקדישה בפה דווקא אין חל הקדושה במחשבה וגמירות הלב גרידא כמובא במהר"י קורקוס שם, ועד"ז נראה בהר"ש פ"ח תרומות (שצויין באגרות רלו"צ) (ב) גם מצד מחשבתו, היתה לקדשה רק בהבאתה להעזרה ולהשאירה בתורת חולין עד שמביאה לשם.

ג. והנה עוד יש להעיר בכללות הענין מהא דבבכור פוסק הרמב"ם כמ"ד דמצוה להקדישו (פ"א מהל' בכור הל"ד) וכותב "מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קודש שנא' תקדיש לד' אלקיך", דלכאורה רואים דכשהמצוה להקדישו הרי זה מחייב אמירה דווקא; ואפשר לומר דבאמת יש לדייק מזה ההיפך, דבאמת בכל הקרבנות צריך שיקדיש לפני שמקריבו בבהמ"ק¹⁰ והא דהכתוב מצריך להקדיש בבכור הוא חיוב נוסף¹¹: דצריך שיאמר כמו שפסק הרמב"ם משא"כ בשאר קרבנות דיכול להקדישו במחשבה גרידא, וזה יכול להיות ע"י עצם הגמירות דעת שמביאו לקרבן הרי בזה גופא מקדישו.

ד. וכן אין לדייק מדברי הרמב"ם בפט"ו ממעה"ק ה"א לענין שאינו חוזר גם בתוכ"ד לאחר שהקדיש "...ואם אחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו שתהיה שלמים חזר בו ואמר ולדה עלה ... ולדה שלמים. שאין חזרה בהקדש ואפי' בתוכ"ד", דרק כ"שהוציא בשפתיו" חל הקדושה ואין לו לחזור מזה, אבל בגמירות דעת גרידא, כיון שאין חל קדושתה (ורק חיוב הבאה) לכן יכול לחזור בו תוכ"ד:

וכבר העיר בעצם הדיוק בדברי הרמב"ם השו"ת 'ושב הכהן' בסי' חי וביאר: "דין זה שאין חזרה בהקדש ואפי' בתוכ"ד הוא משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ובזה רק אמירה ממש נחשב כמסירה להדיוט ולא מחשבה, דאע"פ שהוה הקדש, אפ"ה יכול לחזור בתוכ"ד".

(10) וכדאיתא בת"כ דיבורא דנדבה פרשתא ב' ברייתא ד' אדם כי יקריב קרבן לד' שיקדים הקדשו להקרבנו.

(11) דהיינו בנוסף להחידוש דמקדיש גם על מה שמקודש מכבר יש בזה חידוש באופי ההקדשה שאין בשאר הקרבנות שצריך להיות בדיבור דווקא.

והיינו דגם אם נאמר דמחשבה פועל שנעשה הקדש עדיין חסר ה"מסירה" להקדש. אבל באמירה יש בו (לא רק חלות הקדושה אלא גם מסירתה להקדש. ולכן לענין אי חזרה בתוכ"ד בהקדש הרי"ז שייך רק כשכבר נמסר להקדש ולא כשחסר ענין זה יש לו לחזור בתוכ"ד כשאר דיני התורה (שיכולים לחזור בתכ"ד)¹².

ה. וכן אין להעיר מהא דבביכורים (פ"ב הי"ט) כ' הרמב"ם בהפרשת ביכורים במחובר "יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה ... קושרן בגמי ואומר הרי אלו ביכורים (ולא מספיק מה שגומר דעתו שיהיה ביכורים), משום דשם (אין זה דין בחלות הביכורים, לומר שאי"ז חל במחשבה, אלא) זה דין מיוחד בהפרשתה, "כיצד מפרישין", דיש לו להפריש ביכורים מזמן שהם מחוברים ולדין זה, אין מחשבה נחשב כ"הפרשה" אלא באמירה.

ואת"ל יש לדייק ולהסביר זה בדברי הרמב"ם: דלא הצריך אמירה בהפרשתה רק בהפרשתה במחובר, משא"כ "אם לא הפריש במחובר ולא קרא להם שם ותלש את הפירות הרי"ז מפריש אחר שנתלשו...", ולא כותב כאן שיקרא שם¹³. וי"ל: דהא דצריך קריאת שם הוא לשם הפרשתה ודין זה הוא רק כשהיא עדיין מחוברת בקרקע ביחד עם שאר פירות, דבלי קריאתה אינו ניכר ונחשב (גם ע"י קשירת גמי) שיש כאן הפרשה לשם ביכורים. אבל בתלוש הרי היא חשובה יותר כהפרשה (גם בלי קריאת השם).

ו. לכאור' יש להביא ראיה לחידודא בשיטת הרמב"ם; והוא ע"ד ראיית התוס' (גיטין ד' לא ועוד) לענין תרומה מהא דאיתא דאלם שתרם תרומתו תרומה שיכול להקדיש בלי אמירה (אלא שלא יתרום לכתחילה כיון שאינו מברך)¹⁴, עד"ז יש להוכיח מהא דמני במס'

(12) וי"ל שזהו ההסבר בההוספה ד"תקדיש" בקרבן דבכור דצריך אמירה שיש ציווי מיוחד ש(לא רק שיוסיף חלות קדושה במה דקדיש מעיקרא) אלא דימסור להקדש.

(13) הערה"ש העתיד סי' קמ"ח כ' בשם הרמב"ם שאם לא קרא שם במחובר קורא את השם כשיתלוש. ובעניונו לא ראיתי כן בדבריו ואדרבה, בדיוק דבריו נראים שהשמיט ענין דאמירה דקריאת שם בתלוש.

(14) אבל לפי המפרשים (בנין עולם כז בהג"ה ועוד) שבזה יוכל לחול כיון שעושה מעשה הרי ההפרשה מוכיח מתוך מעשיו דאפשר שיכול להקדיש ע"י שמביאו להביהמ"ק דזה עצמו היא ההוכחה מתוך מעשיו שהוא מקדישו.

חגיגה הפטורים מראה סומא, וחגר וחרש ואיתא שם שגם שומע ואינו מדבר (אלם) פטור משום דאינו ב"למען ילמדו". ולכא' בנוגע לראיה (וחגיגה) למה צריך קרא מיוחד ("למען ידברו" "ישמעו") לפטור אלם (וחרש) מראה וחגיגה - והרי בין כך פטור שאינו יכול "להביא" קרבנות אלו, כיון שאינו יכול להקדיש ולעשותו קודש, (אם אינו יכול מחשבה פועל הקדושה) איך יכול להביא קרבן שמחה, וא"ת דיקדיש ע"י שליח, הרי לשיטת מהרי"ט קנ"ז¹⁵ אין אדם שולח להקדיש דבר¹⁶. (וכן יש להוכיח: מעצם הדבר שלא מובא אלם בתור פסול הבאת קרבן (לכה"פ בקרבנות דנדר) מוכח דיכול להקדיש גם במחשבתו).

ז. עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם מפ"ו מס' נזיר דף מה, דאיתא במשנה שם "כיצד היה מביא ג' בהמות חטאת, עולה, ושלמים ... רשב"ג אומר הביא ג' בהמות ולא פירש, הראויה לחטאת תקרב חטאת, לעולה תקרב עולה, לשלמים תקרב שלמים". ובפי' הרא"ש שם (וכן ברע"ב על המשנה) "...אע"ג דכל הקרבנות צריך שיקרא להם הבעלים שם, הכא לא צריך, אלא אחר שאמר אלו לנזירותי, הוי כאילו קרא שם לכא"א, דכבשה אינו ראויה אלא לחטאת...". והיינו דממנו יוצא דצריך לקרא בשם בדיבור (אלא שבנזיר כשאומר "אלו לנזירותי" הוי כאילו קרא לכל א' שם קרבנו)¹⁷.

(15) ובח"ס אהע"ז ב' מסכים עמו לדינא ולאו מטעמיה.

(16) משלמי שמחה שהוא חייב בזה (ראה רמב"ם פ"ב מהל' חגיגה) אין להוכיח, כיון שאין חיוב שהוא יקדיש מהבהמה שלו אלא שהוא ישמח באכילת בשר קדשים (עד שיש שיטות שיוצא גם מקרבנות אחרות).

(17) ולפי"ז מובן ויומתק עוד דבריו במס' נדרים: דבתחילתו כתב שהא דצריך לימוד מיוחד שידות מועילות לנדרים אע"ג דגמר בלבו, משום ד"אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר ... גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו", דלכא' עדיין קשה: הרי באותה משנה כתוב גם "כנויי חרמים כחרמים" דלכא' משמע גם שצריך חידוש דין ד"כנויי" שיועיל אחרמים, ולכא' הרי כיון דחרמים כולל חרמי גבוה (כמבואר ברא"ש שם), וכיון דבהקדש מועיל "גמר בלבו" גרידא למ"ל דיון מיוחד דכנויי חרמים, הרי גמר בלבו דיו. אבל לפי הנ"ל בשיטתו יובן: דהרא"ש נראה שסובר (הגם דלגבי הגברא חל עליו חיוב להביא גם במחשבה גרידא, מ"מ) לגבי החפץ לא חל עליו דין הקדש אלא בקריאת השם שעל ידי דיבור וע"ז צריך החידוש ד"כנויי חרמים כחרמים".

אבל הרמב"ם (שסובר דמחשבה מפעיל חלות הקדושה כנ"ל בפנים באריכות)) לימוד: דלולי החידוש דכנויי כדבור עצמו היינו סובבים דכיון ש"אנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר...", דזה גרוע יותר כיון שהשתמש

אבל ברמב"ם פ"ח מהל' נזירות ה"א מביא המשנה כמעט אות באות "תגלחת טהרה ... מביא שלש בהמות כבש לעולה ... הביא שלשתן ולא פירש, הראויה לחטאת חטאת...".

- פשטות לשונו (ולשון המשנה) נראים דאין חיוב לכתחילה מצד לקרות לו שם, דא"כ הול"ל כן (בתוך סדר הדברים ד"כיצד הוא") שלכתחילה יש לו לקרות שם. וכן נראים פשטות המשנה והרמב"ם שאין צורך לקרות שם "הרי אלו לנזירות". והא דכתב בל' "הביא ולא פירש" אין הכוונה שהוא "בדיעבד" מצד ההלכה אלא אדרבה שאם בפועל לא אמר שום דבר אין שום צורך באמירה וחל ההקדש עליהם ומחדש שאף לגבי פרוש הקרבנות (איזה לחטאת, שלמים, עולה) הרי מובן מעצמו איזה היא חטאת ואיזה היא שלמים ואיזה היא עולה, והוי כמפורשות.

ח. והנה לפי דברי הרבי בשיטת הרמב"ם יומתק כמין חומר דיוק ברמב"ם הפלא ופלא: במשנה פ"ד יומא (ל"ט) איתא בדין דקריאת השם דשעיר דיוהכ"פ ד"אומר לד' חטאת" ולשיטת ר"י מספיק לד'. והנה ברמב"ם הפלא ופלא: בפ"ג דעביה"כ ה"ב-ג כשכותב אודות ההגדלה ונתינת הגרלות עליהם אינו אומר דבר שצריך לקרוא שם! וכן בפ"ד בסדר יה"כ. ולאידך בפ"ב ה"ז כשכותב אודות י' פעמים שמזכיר השם חשב שם "...וכשהוא נותן הגורל על שעיר החטאת אומר לד' חטאת". נמצא דמזכיר הלכה זו בדרך אגב אבל אינו מזכירו במקומו לכאור' כשמדבר אודות עצם סדר ההגדלה.

וכן הקשה הערה"ש סי' קס ואמר שסמך עצמו אמה שכתב לעיל, אבל זה דוחק כמו שסיים למה לא כתב בדיני העבודה עצמה. ובצפ"נ על הרמב"ם הל' מתנ"ע כותב שאמירה בפה קובעת איזה (ומביא ראיות לזה) וממשיך שמזה שהרמב"ם השמיט בפ"ג אלא הביא זה רק בפ"ב "משמע דס"ל דזה אינו מעכב". אבל לכאור' אינו מספיק: דלמה לא הביא בעיקר מקומו הא דלכתחילה יאמר לד' חטאת לקבוע אותו לד' (כמו שמביא שם הלכה דאינו מעכב).

ולפי שיטת הרבי בהרמב"ם מובן: הרמב"ם לומד שההלכה שיאמר לד' חטאת אינו דין בהקדש וחלותה כיון שהיא חל במחשבה גרידא

בלשון גרוע, לזה קמ"ל הדין דכנויין ד"...הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ואותו זמן" (פ"א נדרים ה"ז).

(ובפרט שעושה מעשה שמניח גורלה עליה), אלא שיש דין נוסף ביה"כ להזכיר השם ביה"כ בהוידוי והוא דין בזכירת שם ד' ובקשר לדין זה יש עוד זכירה דשם ד' בשעיר החטאת (שגם זה היה עיקר מכפר היום ובמילא שייך "ביום הזה יכפר ... לפני ד'...").

ועפ"ז מבואר עוד דיוק בדבר: למה לא מובא ב(אותה) משנה והרמב"ם שיקדיש באמירה את השעיר לעזאזל, שהרי גם שעיר זה הוא "חטאת" (אחרי טז, ה) ועד ש"עיקר מעשה הכפרה שעל ידו" (שהוא הסמיכה והוידוי) נעשה "לפני ד'" בהעזרה¹⁸.

אבל ע"פ הנ"ל יובן: כל דין להקדיש ב"אמירה" החטאת לד' היתה רק בשביל הענין דהזכרת שם ד' (עשר פעמים). אבל לעצם ענין ההקדשה הרי חל ע"י מחשבה וכיון דחל הגורל עליה תו לא צריך להקדישה בפה.



הדלקת ב' נרות בשבת

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בס' 'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' רסב-רסג נדפס מכתב כ"ק בנוגע למה שהצעת להדליק רק נר אחד עד הנישואין:

"ישנן כמה נשים ... האומרות ד(הדלקת) ב' נרות הם כנגד אשה ובעלה (ולהעיר דע"פ קבלה (זוהר חדש תיקונים קכ, א ובכמה מקומות) שמור וזכור ... הם בדוגמת אשה ובעלה)

"...ועוד ועיקר: מבאר אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו סרס"ג קו"א סק"ה דמבואר להדיא מלשון המשנה וכו' ("הנח" - לשון יחיד) דבנר אחר סגי לכל ב"ב, אלא שיש מכוונים ב' כנגד זכור ושמור היינו שאין זה חלק או אפילו פרט דהמצוה וקיומה, כ"א אך ורק כוונה וכוונה נוספת, והמובא מראבי"ה סקצ"ט שאין להדליק פחות משני נרות - כנראה יחידאה הוא..."

ולא הבנתי, לכאורה הרי אדמו"ר הזקן בסרס"ג ס"א שם אחר שםביא ה"ויש מכוונים", מוסיף "ויש נוהגין" (ז' נרות) "ויש נוהגין"

(18) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 122 והנסמן שם הע' 24.

(עשרה) מסיים "ונוהגין להדליק בבית-הכנסת ב' נרות של שעה כרוכים לזכור ושמור בדבור אחד נאמרו ואף בביתו טוב לעשות כן לפי טעם זה וגם כדי להרבות האורה".

ומהלשון שנקט כאן (ולא רק "ויש נוהגין") משמע שזהו לדינא ומובחר ביותר.



טבילה בשבת ובכל יום

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

באג"ק של הרבי חי"א עמ' תא מובא "במ"ש אודות שייכות טבילה במקוה (לפני) התפילה, יעוין בסידור שם, ויש להסבירה גם ע"פ נגלה ע"פ דברי הרשב"א - הובא במגן אברהם ריש סי' ד - אשר האדם בקומו בבקר הוא ככהן המתכוון לעבודה, והרי אין נכנסין לעבודה אלא בטבילה תחילה".

ויש לעיין אי בטבילה זו ועד"ז בטבילת עזרא שייך איסור או חומרא שלא ירחוץ במים שאובים, דהנה בשבת (יד, א) גזרו טומאה על "הבא ראשו רובו במים שאובים" דחששו "דילמא אתי לביטולי תורת מקוה" (רש"י ד"ה אלא), - אמנם מובן דיש חילוק גדול, דבשבת (שם) מדובר לגבי תרומה משא"כ בטבילה בכל-יום, וכ"ש לפי הר"מ במשניות סוף זבים "לא היו מתכוונים בו טבילה לשמה ועל כן גזרו כו", ועד"ז כתב בפ"ט מאבות הטומאה ה"א (עי"ש), ומובן דכל הגזירה הוא בטבילה שצריך בה כוונה מעשר ותרומה וכו' (פי"ג שם), משא"כ גבי חולין הדין ד"מי שטבל בלא כוונה ה"ז טהור לחולין" (שם), וכ"ש לגבי טבילה בכ"י "לפני תפילה".

אמנם כ"ז עפ"י נגלה דתורה, אבל לפי מש"כ בפע"ח בשם האריז"ל (בשער הכוונות) [ומובא בשיחת רבינו כדלקמן] "צריך לזהר שלא ינגב עצמו במטפחת כשיעלה מן הטבילה כי מימי שבת צריך שהגוף ישאב אותם" לפי"ז יוצא דהרוצים לצאת בדבריו הנ"ל של האריז"ל א"א להם לרחוץ אחר המקוה בער"ש, ויתרה מזו - בהתוועדויות (תשמ"ג ח"א עמ' 385 בלתי-מוגה) מובא "ומזה מובן גם בנוגע לטבילה במקוה בשאר ימי החול (לא רק בערב שבת) - שישנו בזה העילוי דשאיבת מי מקוה (סתם) אם שאינם מי שבת",

דלפי"ז מובן דגם בכל יום לפי שיחת רבינו על יסוד דברי האריז"ל יש חומרא לא לרחוץ אחר מי המקוה.

ולהעיר מסיום השיחה שם "ואלו שרוצים לדייק ולהתנהג ע"ד מ"ש בכתבי האריז"ל - משארים חלק מסויים בסוף שאין מגבים אותו כדי שישאב מי שבת וע"י חלק זה מתפשטת קדושת מי שבת בכל הגוף", ומעין זה כתב הבן איש חי (ח"ב) פר' לך לך אות יז: "מי שדבר זה קשה עליו יגב כל גופו ורק ישראל מקום אחד בגופו בלא ניגוב, טוב שישאר זרועותיו".



"זוי מ'פרעגט, אזוי ענטפערט מען" [גליון]

הת' חיים אליעזר זלמנוב

תות"ל - 770

בגליון העבר העירו בענין פירוש הפתגם מפי כ"ק אדמו"ר "זוי מ'פרעגט, אזוי ענטפערט מען" והביאו בזה ג' אפשרויות. והסיקו, שאופן הג' מתאים יותר.

ואופן זה הוא: שתשובת הרבי ניתנת בהתאם לאמיתות הנפשית של השאלה, שאינו דומה השואל בתמימות ובביטול, למי ששואל בהתחכמות; כך שהתשובה ניתנת לפי אופן השאלה, ואפשר שאינה משקפת את דעתו ורצונו האמיתיים של הרבי. ז"א, אם מחפש תשובה מסויימת, לא יקבלה אם אינה כפי רוח הרבי. והביאו ע"ז כמה דוגמאות.

ולהעיר, שמעתי מסבי הרה"ח ר' צ.ה. חיטריק שליט"א, מעשה שהיה:

חתונתו התקיימה בפורים קטן תשי"א והרבי היה בשעת הקבלת פנים, וכן סידר קידושין. הקב"פ התחילה באיחור, היות שחיכו לבואו של הרבי. בזמן שחיכו, שמו לב הנוכחים שהחתן צם, ושאלוהו ע"ז, מדוע הוא צם בפורים קטן, וענה שהרבי הורה כן.

כשנכנס הרבי לאולם, מיד החלו כמה מהגדולים (ביניהם האדמו"ר מקופישניץ והרב צבי אייזנשטאט) לטעון לרבי, איך הורה לחתן לצום, הרי אין נוהגין כן. ענה הרבי "זוי מ'פרעגט אזוי ענטפערט מען. מ'האט בא מיר געפרעגט צי ס'כדאי פאסטן, האב איך געענטפערט אז ס'כדאי". (עי' ספר "מקדש ישראל" שי"ל ז"ע.)

ואולי יש לבאר דברי רבינו. שהרי החתן ידע דיש נוהגין שלא להתענות, אבל היה מוכן לצום באם היה צריך. ולכן שאל האם כדאי לעשות כן.

והרבי, בידעו שהחתן אכן מוכן לזה, ענה שכדאי. ז"א, היות שלא חיפש שום היתרים שלא לצום, הרי לפי תכונת נפשו, היה כדאי שיתענה. וד"ל.



נגלה

מודה בשטר שכתבו

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

בשיטת רש"י (כתובות יט, א) במחלוקת ר"מ ורבנן כפי שהסבירו המהר"ם שי"ף וכו', שר"מ ורבנן תרווייהו סברי מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, ורק דלרבנן (אף אם הלוח מודה שכתבו) אלימי עדים לאורעי שטרא וכו', עיי"ש. אבל לכאורה לפי ביאור זה (דרבנן ג"כ סברי דמודה בשטר א"צ לקיימו - ולא כפי שהבינו התוס' בשיטת רש"י), א"כ יקשה לרש"י אותו קושיא שהתוס' הקשה לשיטתו בד"ה אימא, דמה מקשה ר"נ לר"ה הלא רבנן סברי כר"ה שמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו ואין הלוח נאמן לומר פרוע (דאם נלמד כפי שהתוס' הבינו בשיטת רש"י, אזי מובן מאוד קושיית ר"נ לר"ה אבל לפי שיטת המהר"ם שי"ף קשה לכאורה).

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ), כשנדקדק בלשון רש"י ד"ה גנובא וז"ל: "מתגנב אתה לומר דברך בלשון שלא נחלקו בו היחיד והמרובים כדי שלא יבטלו את דברך דאמרת כיחידאי" ע"כ.

והנה לכאור' אינו מובן אריכות לשון רש"י דהול"ל שאתה אומר דברך סתם, ולא במפורש דהלכה כר"מ.

ואולי אפ"ל שכוונת רש"י היא שר"ה אומר "מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו", ולכאורה הול"ל שאין הלוח נאמן לטעון פרוע (אפי' בשטר שאינו מקויים), אבל מזה שנקט הלשון כנ"ל, יוצא מזה שאם

הלוה מודה שהשטר נכתב כדין (ורק שטוען פרוע וכיו"ב), הרי השטר הוי כמקויים - "א"צ לקיימו". ומי שלומד דין זה של ר"ה יצא לו שמאחר שהשטר הוי כמקויים מחמת הודאת הלוה, א"כ אפי' עדים לא יוכלו לפוסלו בטענת קטנים היינו וכו', מאחר דאין להם כבר הפה שאסר וכו'. וזה טענת ר"ה לר"נ, שאתה אומר הדין בלשון שלא נחלקו בו - כי באמת גם חכמים מודים שמודה בשטר שכתבו דהוי כמקויים לגבי הלוה ואין הלוה נאמן לטעון פרוע, אבל ממה שיוצא מדין זה שנאמר בלשון שא"צ לקיימו (ולא שאין נאמן לומר פרוע) כוונת ר"ה בזה הוא לומר לנו שאפי' עדים אינם נאמנים לפוסלו, ובזה הוא "מתגנב" לומר כדברי ר"מ ובלשון שמשמע שכולם מודים בזה, וא"כ יותר טוב הי' שתאמר בפירוש הלכה כר"מ.



בדין עדות בשטר

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבה

כתובות יח, ב: "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו כו' נאמנים, ואם כו' כת"י יוצא ממק"א אינן נאמנים".

ובתוד"ה 'הרי אלו נאמנים': "וא"ת ולמה נאמנים, והא מיגו במקום עדים הוא, שאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות, דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו. וי"ל כיון שהצריכו חכמים קיום - הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כת"י הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תכ"ד קטנים או אנוסים היינו; אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקויים הוא כו'".

והנה בפשטות (כמבואר בהאחרונים) מה שנתחדש בהתירוצ של תוס' - הוא דין בקיום שטרות. והיינו דהתוס' בקושייתם נקטו דבזה דאמרו 'כת"י הוא זה' כבר קיימו השטר, והא דנאמנים לומר 'אנוסין היינו' הוא מהל' מיגו, והיינו דכיון דהם עכשיו קיימו השטר משו"ה יש להם נאמנות לומר 'אנוסים היינו', ומשו"ה הוקשה להם דהרי הוי מיגו במקום עדים, דכיון דאילו באו עדים אחרים אחר הקיום ואמרו שאנוסים היו - דינו כתרי ותרי, וכמבואר לקמן (יט, ב), והיינו שיש ב' עדים שאומרים שלא היו אנוסים, וא"כ עכשיו שבאים מכח מיגו לומר שהיו אנוסים - א"כ הוי מיגו במקום עדים.

וע"ז תירץ התוס' שאין הפי' שיש קיום ע"י אמירתם 'כת"י הוא זה', ועכשיו דנאמנים לומר דבר חדש, ש'אנוסים היינו', היינו מכח מיגו (וכיון דאמרו אנוסים תכ"ד לא נחשב למיגו למפרע), - אלא דע"י אמירתם 'אנוסים היינו' "לא חשיב כלל קיום מה שאומרים 'כת"י הוא זה', כיון דאינהו גופייהו אמרי תכ"ד 'קטנים או אנוסים היינו'."

ויסוד חילוק הנ"ל בין ההו"א והמסקנא תלוי בהבנת דין קיום שטרות. דהנה מה"ת שטר אין צריך קיום, וכמבואר בגיטין (ג, א): "בדין הוא דקיום שטרות נמי לא ליבעי (עדים לקיימו) כדר"ל, דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוך", וברש"י שם ד"ה 'נעשה': "דלא חציף איניש לזיופא", והיינו דכיון דלא חציף איניש לזיופא - הנה כשרואים שטר אין מקום לחשוש מה"ת שאולי אינו חתימת העדים הכתובים בשטר, והוי כאן כאילו ראינו העדים שהעידו בב"ד ההגדה הכתוב בשטר, והא דצריך קיום שטרות הוא רק מדרבנן.

והנה יש לחקור בהא דהצריכו חכמים קיום. האם הפי' הוא מדרבנן חוששים לזיוף, ואז כל גדר הקיום הוא רק לסלק החשש זיוף, וע"י סילוק חשש זה אוקמי אדין תורה דלא צריך תו קיום.

או הפי' הוא דכדי שיהא לשטר כח של שטר צריך שיהיו עדים מעידים על כשרות השטר. ומה"ת, כיון דאין חוששין לזיוף, א"כ מיד שרואים שטר עם עדים חתומים עליו רואים שיש עדים שמעידים על כשרות השטר; אבל מדרבנן שחוששין לזיוף, א"כ אין עדים שמעידים על כשרות השטר, ומשו"ה צריך לקיים השטר, היינו להעמיד עדים שמעידים על כשרות השטר. וע"י שמעידים על חתימות העדים עי"ז מעמידים העדים החתומים על כשרות השטר.

וזהו ההבדל בין ההו"א של התוס' להמסקנא. בההו"א של התוס' נקט שיסוד דין קיום הוא רק לסלק החשש זיוף, ומשו"ה כל שאמרו 'כת"י הוא זה', אף אם תכ"ד אמרו ש'אנוסים היינו', כבר נתקיים השטר. דסו"ס נסתלק החשש זיוף, וממילא אין השטר צריך לקיום. ומשו"ה הרי פשוט דהא דנאמנים לומר אנוסים היינו הוא רק מכח מיגו. וע"ז הקשה דהוי מיגו במקום עדים.

וע"ז תירץ התוס' דכיון דהצריכו חכמים קיום "לא חשיב כלל קיום" מה שאומרים כת"י הוא זה - כיון דתכ"ד אמרו 'אנוסים היינו'. והיינו, דאין הפי' דחכמים הצריכו רק לסלק החשש 'מזוייף' מהשטר, אלא דחכמים הצריכו "קיום", והיינו להעמיד עדים לקיים השטר:

והנה בדרך כלל כשמעידים על כת"י העדים - עי"ז מעמידים העדים החתומים לקיים השטר; אבל אם בתכ"ד לאמירתם 'כת"י הוא זה' אמרו 'אנוסים היינו', והיינו דמסקנת דבריהם הוא דאין עדים שמעידין על כשרות השטר, א"כ "לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כת"י הוא זה". והיינו דכיון דכל גדר קיום הוא להעמיד עדים לכשרות השטר, א"כ להעמיד עדים שהם שקרנים "לא חשיב כלל קיום".

ב. והנה תוס' בקושייתם דהקשו דהא דנאמנים לומר 'אנוסים היינו' הוי מיגו במקום עדים, דאנן סהדי דלא היו אנוסים - הביאו רא' מהא דלקמן, דאם עדים אחרים מעידים שהיו אנוסין חשבינן להו כתרי ותרי. וצ"ב איך מתרצים קושיא זו בזה שחידשו בהמסקנא דלא חשיב כלל קיום מה שאמרו 'כת"י הוא זה';

דלכאורה ה' אפ"ל בפשטות, דהא דאמרינן דיש אנן סהדי שלא היו אנוסים - זהו דוקא אי איירי בשטר מקויים, דאזי אמרינן דיש אנן סהדי דלא ה' בזה פסול; אבל בשטר שאינו מקויים - ליכא אנן סהדי. ומשו"ה תוס' בקושייתם דס"ל דשטר זה, אף אם אמרו שאנוסים היו, מקרי שטר מקויים - משו"ה הוקשה לו דהוי מיגו במקום עדים; אבל בתירוצם דס"ל דכיון דהעדים אמרו שאנוסים היו לא חשיב כלל מקויים - א"כ א"א לשאול דהוי מיגו במקום עדים, דכיון דע"י המיגו מבטלים כח השטר, דתו ליכא קיום על השטר, א"כ לא מקרי מיגו במקום עדים, דהרי ע"י המיגו אין עדים;

אבל לכאורה צ"ב, דכיון דהא דאנן סהדי דאין מחתימין פסולים על השטר הוא מכח סברא, ובפשטות זהו אומדנא, א"כ מ"ש אם זה מקויים או שאינו מקויים - סו"ס אנן סהדי דלא מחתים פסולין ובפסול.

ג. והנה בחידושי הגר"ח (הל' גירושין פי"ב ה"ג) מביא הקושיא והתירוץ של התוס', וממשיך: "וביאור הדברים - דהכא לאו מדין מיגו אתנין עלה, ורק דקיומם לא מהני כיון דאמרי דאין זה שטר כלל ורק מעשה כתיבה בעלמא, וממילא לא שייך הכא מה דהוי נגד עדים - דמ"מ עדותן אינה מתקיימת רק כמו שהם אומרים, ואמירתם הא הויא דאין זה שטר כלל".

והנה היוצא מדברי הגר"ח הוא, דהא דנאמן לומר 'אנוסים היינו' - לא מקרי מיגו במקום עדים, משום דנאמנותו לאו מכח מיגו אתא אלא מכח הפה שאסר. והיינו, דכיון דכשאמר 'אנוסים היינו' נמצא שביטל קיום השטר - "עדותן אינה מתקיימת אלא כמו שהם אומרים ואמירתם הא הויא דלא הוי שטר כלל".

בסגנון אחר: מי שהגיד הגדה אחת, ומחלק הראשון של ההגדה הי' אפשר להוציא שהשטר מקויים, אבל כששומעים גם החלק השני מבינים שאינה מקויים - א"א להוציא רק החלק הראשון ולבנות עליו, כיון שיש המשך לזה, שהוא החלק השני. ועפ"ז אין צורך בשום מיגו להאמינם דאנוסים היו, רק דא"א לקבל הקיום בלי ההוספה דאנוסים היו. ומשו"ה מתורץ קושיית התוס' דהוי מיגו במקום עדים - דלא הוי מיגו.

[והנה דא"ג רואים מהגר"ח הנ"ל דאף בשטר שאינו מקויים שייך שפיר ה"אנן סהדי" דנכתב בכשרות, ומשו"ה אף שלפי דבריהם אין כאן קיום, והשטר נשאר אינו מקויים, מ"מ עדיין מקרי "תרי" שהם כשרים - ורק דלא הוי מיגו במקום עדים, כיון דאין באים מכח מיגו כנ"ל].

ד. וכבר הקשו (באחרונים) על הגר"ח הנ"ל דאיך אפשר לומר דהנאמנות דעדים שאמרו 'כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו' אינו מכח מיגו, הא מפורש בתוד"ה 'אין' (שם) ובד"ה 'מחמת' (שם) ובד"ה 'חזקה' (יט, ט) ועוד - שנאמנים מדין מיגו.

ועוד, הא בגמ' מבואר דטעמא דמתני' הוא משום הפה שאסר, ובפשטות זהו בהמשך להמשנה בריש פרקין ד"מודה ר"י כו' דהפה שאסר הוא הפה שהתיר", ובגמ' מבואר דר"י אפרקין קמא קאי ואמיגו קאי, והיינו דהדין של הפה שאסר בריש פרקין הוא מדין מיגו, וא"כ בפשטות הפה שאסר במשנתנו שבא בהמשך להמשנה בריש פרקין ג"כ מכח מיגו אתא.

ועוד יותר, דלקמן (כג, ב) מקשה הגמ' "כל הני ל"ל" -]דתנא מתני' לאשמעינן הפה שאסר (רש"י)[, ומתרץ: "דאי תנא מודה ר"י כו' אבל עדים דליכא כו' אימא לא; ואי תנא עדים משום דלעלמא אבל איהו כו'...". והיינו דהגמ' מציע דלתני המשנה ד"עדים שאמרו" ולא לתני המשנה ד"מודה ר"י".

והנה לכאורה צ"ב, דהא בגמרא מבואר דהחידוש של המשנה ד"מודה ר"י" הוא, דאף דבפ"ק פליג ר"י אדין מיגו - מ"מ בהאי מיגו דהכא מודה. וכמבואר בגמ' משום ד'אין שור שחוט לפניך'. וא"כ איך ס"ד דלישמעינן רק המשנה ד"עדים שאמרו" ולא המשנה ד"מודה ר"י".

ולכאורה ע"כ צ"ל דגם במשנה ד"העדים" מבואר דמאמינים למיגו, ומשו"ה ה' אפשר להשיענו רק המשנה ד"העדים שאמרו" ולא המשנה דריש פרקין - לולא הצריכותא של הגמ' שם.

עכ"פ לכאורה מבואר מכל הנ"ל, דבמתני' יסוד הנאמנות הוא מדין מיגו (-וואף שיש כאן גם 'הפה שאסר', אבל מ"מ צריכים אנו ג"כ לדין 'מיגו'. היינו דא"א לומר דאם מאמינים לחלק הראשון של הדיבור מוכרחים ג"כ לשמוע לחלק השני, דשפיר אפשר להאמינו רק לחלק הראשון של דיבורו - ולא לחלק השני אם יש סיבה לא להאמינו; וכבמסקנא, דאם משים עצמו רשע - באמת לא מבקשים עדותו, אפילו כשיש לו הפה שאסר, לולא המיגו שנתן לו הכח נאמנות).

וא"כ לכאורה ע"כ צ"ל דבתירוץ התוס' נתחדש דאין זה מיגו במקום עדים. וכן מוכח מסיום התי' של התוס': "אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקויים הוא, שכת"י יוצא ממק"א". והיינו שהתוס' מסביר שדוקא לקמן מקרי עדים, אבל הכא כיון דאינו מקויים אין כאן עדים. אבל לפי הגר"ח הנ"ל לכאורה אין זה נוגע, דאף אם הוי כאן במקום עדים מ"מ אין זה מיגו במקום עדים - דלאו מכח מיגו נאמן, אלא דא"א לחלק עדותו כנ"ל.

ה. והנה בכמה ספרים (שנוד' לאחרונה) מבואר בביאור יסוד תי' התוס' - ובהקדים, דהנה בקושית התוס' הקשו דהרי הוי כאן מיגו במקום עדים, דאנן סהדי דלא היו פסולים, ומוכיח דזה נק' "עדים" - דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו.

והנה מפשטות סגנון התוס' משמע, דהעדים הכא ('מיגו במקום עדים') שלא היו אנוסים כו' - הוא ה'אנן סהדי', וזה נק' "עדים", וראיתו דהאנן סהדי מקרי עדים הוא מדלקמן, דאמרינן דשטר שכת"י יוצא ממקום אחר ובאו שנים ואמרו שאנוסים היו - קרי לי' הגמ' תרי ותרי.

ולכאורה צ"ב, איך שייך לומר דה'אנן סהדי' דהעדים היו כשרים - מקרי תרי נגד ב' עדים שאומרים שהיו פסולים, האם שייכי לומר דה'אנן סהדי' הוי עדים כמו התרי - עד שנקרא אותם "תרי ותרי"?

וכבר ביארו בזה על יסוד דברי הגר"ח בהל' עדות (פ"ה ה"ו), ד"מבואר בכתובות דף יח דדינו של שטר הוא, דהעדים החותמין בו - נכלל בעדותן שנעשה בכשרות". והיינו, דנוסף להגדת עדות שהשטר נכתב מדעת המתחייב, שזה בפשטות מה שמעידים העדים, נכלל

בעדותן ג"כ שהשטר נכתב בכשרות. היינו, כדוגמא בהגר"ח שם, שלא הי' שם קרוב או פסול, ועד"ז שלא נעשה בקטן וכו'.

והנה ברש"י לקמן (יט, ב) ד"ה 'תרי ותרי': "עדי השטר ב', ואלו ב' מעידים עליהם שהיו פסולין באותה שעה". ולכאורה איך אפשר לומר שעדי השטר הם הב' - הלא הדיון הוא בזה גופא אם היו אנוסין, וא"כ איך שייכי שהם יעידו על עצמם.

ועפ"י דברי הגר"ח מובן, שהרי עדי השטר מעידים על כשרות השטר, וכיון שבכשרות השטר נכלל שלא היו אנוסים, דא"כ אין השטר כשר, נמצא שיש ב' עדים שלא היו אנוסים.

והנה בתוס' מבואר, כנ"ל, דהא דיש "עדים" שלא היו אנוסים - הוא משום דאנן סהדי דלא היו אנוסים. הנה פשטות הסגנון משמע, כדלעיל, דהאנן סהדי זה גופא ה"תרי". אמנם י"ל דהכוונה הוא, דלולא ה"אנן סהדי" הרי אין לנו עדים על כשרות השטר, דמנא ידעינן שהשטר נעשה בכשרות ומנא ידעינן שיש עדים על כשרותו של השטר, הרי אין העדים לפנינו. וזהו מה שמועיל ה'אנן סהדי' - כדי לקבל העדות שבשטר. דכיון דאנן סהדי שלא היו אנוסים - נמצא שיש עדים לפנינו על כשרות השטר, ועכשיו שבאים עוד עדים לפסול השטר משום שהם אנוסים - דינו כתרי ותרי.

[וע"ד הא דמצינו דמדאורייתא אין צריך קיום, ומבואר ברש"י (גיטין ג, א. הובא לעיל) דהוא משום ד"לא חציף איניש לזיופא". - והרי פשוט שא"א להוציא ממון על יסוד הנאמנות ד'לא חציף', דהא אין מוציאים ממון אלא בראי' ברורה, דהיינו עדים. אלא הפי' הוא, דלולא הסברא ד'לא חציף' אין אנו יודעים אם יש באמת עדות בהשטר, וע"י ה'לא חציף' אנחנו יודעים שיש עדים, והדר דינא שע"י עדים אפשר להוציא ממון].

והנה לכאורה עדיין צ"ע בכל הנ"ל, דכיון דסו"ס יסוד העדות שבשטר מיוסד על האנן סהדי, כנ"ל, הנה אף שע"י האנן סהדי יש לנו עדות - היינו ע"י העדים החתומים על השטר - שהשטר כשר, מ"מ, כיון שיש עדים אחרים שאומרים שהעדים היו פסולים - היינו לא כמו ה'אנן סהדי', א"כ אין כאן עדים, ואמאי אמרינן שזה תרי ותרי?

ו. ואולי י"ל בזה דהנה לקמן בתוד"ה 'ואם' (יט, ב) מבואר, דהא דאמרינן דאם כת"י יוצא ממק"א ובאו שנים ואמרו שפסולים היו, שנחשב כתרי ותרי - זהו דוקא אם אומרים שפסולי עדות היו ועכשיו

הם כשרים; אבל אם אומרים שגם עכשיו הם פסולים, אזי פשוט שהעדים האחרונים נאמנים.

והנה ברא"ש (סי"ג) כשמביא דברי התוס' הנ"ל - מוסיף, וז"ל: "ולא מיירי דמעידים שעכשיו פסולין, דאהא לא הוה פריך תרי ותרי נינהו, דפסולין לגמרי הן, דלא עדיפא עדים החתומין ממה שאם היו עומדים לפנינו - דהוו מצי אמרי פסולין הן כו'. ולי נראה, דאפילו אי אמרי פסולי עדות גם עכשיו - לא מהימני לפסול השטר, שהרי מן הדין אע"פ שכת"י יוצא ממק"א היו לנו להאמין האחרונים, שהרי אינם באים לזייף חתימתם אלא מגרעין השטר בפסול אחר, והאי דלא מהימני - היינו טעמא דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם, הילכך אפילו אי אמרי פסולי עדות הם עכשיו - לא מהימני לפסול השטר, כיון דכת"י יוצא ממק"א".

היוצא לנו, דאיפליגו התוס' והרא"ש מהו הדין באתי תרי ואמרי שהשנים שבשטר עכשיו פסולים. דלהרא"ש עדיין מקרי תרי ותרי, משום "דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם שלא בפסול נחתם"; אבל לתוס' בכה"ג אינו נאמן, וכביאור הרא"ש - "דלא עדיפא עדים החתומין ממה שאם היו עומדים לפנינו", ודוקא כשאומרים שעכשיו אינם פסולים אז מקרי תרי ותרי.

והנה לכאורה יש לחקור מהו הדין בבאו שני עדים ואמרו הגדה, ואח"כ באו שנים אחרים ואמרו שהם היו אנוסין או פסולי עדות כשאמרו ההגדה, אמנם עכשיו הם כשרים - מה דינו.

ולכאורה ה' נראה פשוט, דאם אמרו דהיו אנוסים - פשיטא דמקרי תרי ותרי, והיינו שיש לנו הגדה מהעדים הראשונים והכחשה מהעדים האחרונים;

אבל באם אמרו שהיו פסולים, וגם זאת רק בשעת הגדת העדות - לכאורה יש מקום להסתפק:

דהנה אם אמרו שהם עכשיו פסולים - פשיטא דבכה"ג מאמינים לאחרונים ואינו נק' הכחשה, דהרי הראשונים א"א להעיד על עצמם שהם כשרים, דאין אדם מעיד על עצמו, וממילא מאמינים להאחרונים דהראשונים פסולים, וממילא נפסל עדותם הראשונה.

אבל בהעידו האחרונים שהראשונים היו פסולים בשעת ההגדה - יש מקום לומר, שכיון שאין מדברים על ההגדה אלא על מצב העדים בשעת ההגדה - א"כ אין כאן הכחשה, ומאמינים להאחרונים; אמנם

לאידך גיסא י"ל, דכיון דכל הדיון אם היו פסולים בשעת ההגדה אינו נוגע להעדים עצמם, דהרי עכשיו הם כשרים, והדיון הוא רק על ההגדה שאמרו אז - האם הי' נחשב לעדות, א"כ יש כאן הכחשה: דהראשונים מעידים ההגדה ראשונה, והעדים האחרונים טוענים שעדות זו פסולה כיון דהיו אז פסולים.

והנה מדברי הרא"ש דביאר שיטת התוס' - הסובר דלא איירי שמעידים שהם פסולים עכשיו, דאז היו מאמינים להאחרונים - שהוא משום "דלא עדיפי עדים החתומין ממה שהיו עומדין לפנינו" - לכאורה מוכח דגם בעומדים לפנינו, אם באו שנים ואמרו שהיו פסולים - ג"כ נחשב לתרי ותרי, דאל"ה, א"כ עכשיו שבשטר אומרים דכשפסלו את העדים, משום שהיו פסולין, אז מקרי תרי ותרי - נמצא שעדיף עדים החתומים מעדים בע"פ.

היוצא לנו מהנ"ל, שעכ"פ לשיטת התוס' - עדים שאמרו הגדה ובאו שנים ואמרו שהעדים היו אנוסים או פסולים, אז מקרי תרי ותרי על ההגדה - ואין מאמינים להאחרונים יותר מהראשונים.

ז. ועפי"ז נמצא דהא דהקשה בגמ' 'תרי ותרי נינהו' - אין מוכרחים לפ' שיש תרי ותרי על העדים בענין זה אם היו אנוסים או קטנים, ואז אפשר לשאול איפה העדים שאומרים שלא היו אנוסים או פסולים, דהא א"א להם להעיד על עצמם, ומשו"ז מוכרחים לתרץ שהתרי שאומרים שלא היו אנוסים - הוא ה'אנן סהדי' או השטר עצמו (-שזה נכלל בחתימת העדים שהשטר נעשה בכשרות, כנ"ל בשם הגר"ח, אלא דמכיון שנושא הדיון בין התרי ותרי הוא האם היו אנוסים או לא - הוקשה לעיל דק"ק להבין איך אפשר לקרוא לזה 'תרי ותרי', כיון דכל היסוד שלא היו אנוסים מיוסד על ה'אנן סהדי');

אלא י"ל שה'תרי ותרי' הוא כפשוטו. דשני עדים שבשטר מעידים שהשטר כשר (היינו שנושא הדיון כאן הוא על עצם הגדת העדים בלבד),

- אלא שכדי לדעת הא גופא באם אכן הי' בכלל הגדה - לזה צריכים ל'אנן סהדי' שהשטר בכשרות נחתם, כולל זה שלא היו פסולי עדות וכו' (-וכמו חזקת כשרות שיש בכל זוג עדים המעידים בע"פ שאינם משקרים); אמנם, לאחר שה'אנן סהדי' כבר גילה לנו שלא היו פסולי עדות וכו', ועל יסוד זה קיבלנו עדותם בשטר, - אף אם באים אחרים וטוענים שפסולים היו, הנה אף שלפי דבריהם בטל ה'אנן סהדי' לענין אם היו פסולי עדות בשעת ההגדה, אמנם הדיון הכא אינו

אם היו פסולים או לא - אלא על עצם ההגדה גופא, וכבר יש לנו את ההגדה מהעדים שבשטר גופא שהשטר כשר הוא (וכמו בעדים ע"פ, שעל אף שיש עדים המעידים נגד החזקת כשרות, שפסולי עדות היו וכו', אמנם מ"מ לגבי עצם הגדתם - עדיין תרי ותרי הוא, כדלעיל) -

ושני עדים האחרים שמעידים שהעדים שבשטר 'פסולים היו' או 'אנוסים' וכו' הרי מעידים שאין הגדה על השטר, ונמצא שיש תרי ותרי על כשרות השטר.

ועפ"ז מובן בפשטות קושיית ות' התוס' הנ"ל. דהתוס' הקשו דהוי מיגו נגד עדים, היינו שהעדים שבשטר מעידים על מה שכתוב בשטר, ועכשיו באים מכח מיגו לומר שאין כאן הגדה (וכנ"ל אם היו שנים עדים אחרים אומרים את זה); וע"ז תי' התוס' דאין השטר מקויים - וממילא לא מיחשב מיגו (שאין כאן הגדה) נגד עדים, שהרי השטר אינו מקויים, ומשו"ה אין דינו כעדים.

ח. והנה כ"ז הוא לשיטת התוס'; אבל ברא"ש מבואר דלולא האנן סהדי שהשטר נכתב בכשרות - היינו מאמינים להאחרונים אף אם אמרו שפסולים היו ועכשיו כשרים, "שהרי מן הדין אע"פ שכתב ידם יוצא ממק"א הי' לנו להאמין האחרונים, שהרי אינם באים לזייף חתימתם אלא מגרעין השטר בפסול אחר", וא"כ הא דהוי 'תרי ותרי' הפי' הוא - התרי, היינו העדים שאומרים שפסולים הו, לעומת האנן סהדי שדינם כתרי [ולכאורה זהו דבר מחדש שאנן סהדי נגד עדים נקרא תרי ותרי].

וצ"ב בשיטת הרא"ש - מהו הדין בעדים המעידים, ובאו שנים ואמרו שפסולי עדות היו: האם ג"כ נאמר שנאמין להאחרונים משום "שמגרעין העדים מצד אחר", או דוקא בשטר היינו אומרים את זה. [ולכאורה אם אמרו אנוסים היו - אין מקום כלל לומר שניהמני' לבתראי, דהרי זהו הכחשה בגוף ההגדה, ואעפ"כ גם ב'אנוסים היו' משמע מפשטות דברי הרא"ש, דבשטר, לולא ה'אנן סהדי' היינו מאמינים לבתראי]. וצ"ב.



הערות וביאורים בדין קידוש השם

הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

א] איתא בגמ' פסחים נג, ב: דרש תודוס איש רומי מה ראו חנני' מישאל ועזרי' שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש, נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ועלו בביתך ובתנורו ובמשארותיך, אימתי משארות מצויות בתנור הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה.

ופירש"י "מה ראו - שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהן", והקשה בתוס' שם דהא בפרהסיא הוה ולכו"ע בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה [וכ"ש התם דאיירי בהשתחווה לצלם].

ומבואר בתוס' ב' תירוצים; ר"ת כתב דצלם זה לא הי' ע"ז אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו [ואין בזה איסור של ע"ז כלל ומן הדין אין מחוייב ליהרג ומותר להשתחוות לה], ולכך קאמר "מה ראו" והטעם שמסרו עצמן לכבשן האש מבואר בתוס' כתובות לג, ב ד"ה 'אילמלי' "ואעפ"כ הי' בו קידוש השם ולכך מסרו עצמן למיתה" ומבואר זה בראשונים שם שהעם היו טועים שזהו ע"ז, ואע"פ שמן הדין אין חיוב למסור עצמו למיתה, מ"מ כיון שיש בזה קידוש השם שלא יטעו העם נשאו ק"ו מצפרדעים ומסרו עצמן לכבשן האש.

ור"י כתב דאיירי בע"ז ממש, והקושיא "מה ראו" היא מדוע לא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח [וכמבואר במדרש שאמר יחזקא' "חבי כמעט רגע..."] ואעפ"כ לא ברחו ומסרו עצמן על קידוש השם.

ב] ונחלקו הראשונים האם מותר להחמיר על עצמו ולמסור נפשו במצוות שעליהם אמרו יעבור ואל יהרג, דדעת הרמב"ם (בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד) דאסור ומתחייב בנפשו, אבל יש שכתבו (סמ"ק מצוה ג) דרשאי להחמיר ע"ע ומדת חסידות היא ומקבל שכר עלי'.

והנה לפר"ת דלא הי' הצלם ע"ז, ומ"מ מסרו נפשם מבואר דמותר להחמיר כדעת הסמ"ק¹. [אמנם יש שכתבו דרך אדם גדול כחנני' מישאל ועזרי' דהשעה צריכה לכך לקדש שם שמים נ"י ע"ז כז, ב.].

אבל לפר"י שסבר דהי' ע"ז אין ראי' שמותר להחמיר בשאר עבירות - דהתם הוי ע"ז, ואף שהיו יכולים לברוח, מ"מ היכי דלא ברחו ונמצאים עכשיו במצב של איסור ע"ז מחוייבים ליהרג (וראה בשו"ת רע"א סי' סח ד"ה אב"ה כיו"ב בדין סוכה).

ג] והנה הרמב"ם שם כתב "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קדש את השם ואם הי' בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה..."².

ומבואר דהרמב"ם מפרש דחנניה מישאל ועזריה לא השתחוו לצלם שהוא ע"ז (שהוא מג' עבירות דיהרג ואל יעבור), ומסרו נפשן וקידשו השם ברבים, לדעת הרמב"ם א"א לפרש דלא הי' ע"ז אלא לכבוד המלך כמו שפר"ת, דהרי לשיטתו אסור להחמיר ולמסור נפשו וכמבואר בתחלת ההלכה שם שהרי זה מתחייב בנפשו, אלא דמפרש שהי' ע"ז ומפרש מה ראו שלא ברחו, כפיר"י שם, ואף שלא היו מחוייבים למסור והיו יכולים לברוח מ"מ כיון שלא ברחו יש כאן חיוב דיהרג ואל יעבור².

ד] והנה הפר"ח הביא ראי' לדעת הרמב"ם שאסור להחמיר על עצמו במצוות שנאמר בהם יעבור ואל יהרג - מהא דמבואר בירושלמי דחולה שיש בו סכנה שמותר לחלל עליו שנאמר וחי בהם ולא שימות

(1) ולהעיר מהסוגיא בכתובות יט, א "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר".

ומבואר בראשונים דיש לומר דגם ר"מ סבר דג' עבירות יהרג ואל יעבור ובגזל יעבור ואל יהרג, אלא דמדת חסידות היא שיהרג, וקסבר ר"מ דאין אדם משים עצמו לומר שאינו חסיד (רמב"ן שם), דאף שבשאר עבירות אסור להחמיר בגזל שאני (ראה ברא"ה הובא בשיטמ"ק) וצ"ב הטעם לחלק בין גזל לשאר עבירות].

(2) והק"ו מצפרדעים היא דאף שהצפרדעים הי' להם ציווי לכאורה "ועלו ... בתנורין", כבר כתבו המפרשים דהציווי הי' בכללות וכל אחד מהצפרדעים הי' יכול להשטט, ואעפ"כ היו שמסרו נפשם מיד, ומזה נשאו ק"ו למסור נפשם לקידוש השם אף שלא היו מחוייבים או שהיו יכולים לברוח.

"והשואל הרי זה שופך דמים", וכן פסק בשו"ע, וראה שו"ע אדה"ז סי' שכח סעי' ב (וראה ברמב"ן מלחמות פ' בן סורר).

ומבואר דאסור להחמיר על עצמו כיון דמן הדין יעבור ואל יהרג וכתב ע"ז דהיא ראי' מכרעת לדעת הרמב"ם.

הן והנה לפי הפוסקים שכתבו דמותר להחמיר על עצמו רק היכי שמתכוון הנכרי להעבירו על דת אבל להנאת עצמן אסור, וכן פסק הב"י בשו"ע יו"ד סי' קנז סעי' א, עיי"ש.

לפי"ז בפשטות יש לתרץ דבחולה שיש בו סכנה בשבת דהחילול שבת הוא להתרפאות אין כאן הענין דלהעבירו על דת אלא הוי כ"להנאת עצמו", ובכה"ג אסור להחמיר על עצמו, ורק היכא דמתכוין להעבירו על דת מותר להחמיר, וכן כתב באוהלי יוסף דיני קידוש השם סעי' יב ובהערות שם, וב"אור גדול" סי' א דיני קידוש השם עמוד ד, עיי"ש.

אבל לדעת הפוסקים דגם היכי שמתכוין הנכרי להנאת עצמן מותר למסור נפשו בפרהסיא - כן כתב הפרישה (הובא בש"ך שם סק"ב) ועד"ז מבואר מפיר"ת בתוס' הנ"ל שהצלם היא לכבוד המלך להנאתו (ראה ביאור הגר"א שם סק"א) ואעפ"כ מסרו עצמן לקידוש השם,

- צ"ב מאי שנא דבשבת בחולה שיש בו סכנה אסור להחמיר, ובשבת אין נפק"מ אם זה בצינעה או בפרהסיא דהשואל הרי זה שופך דמים.

ו' ויש לבאר דהטעם שמותר להחמיר אינו מפני גוף העבירה, שהרי בכה"ג נאמר יעבור ואל יהרג, אלא מפני קידוש השם דאע"פ שאין בזה חיוב מותר לקדש שמו, וזה שייך רק באונס נכרי שאף שמתכוין להנאתו יש בזה קצת חילול וקידוש השם כשהיא בפרהסיא, שאחרים יטעו שמתכוין להעבירו על דת, ולכן מותר להחמיר. אבל בחולה שיש בו סכנה שאין כאן אנס נכרי אלא החולי אנסו, וברור שהחילול הוא להנאתו - אין בזה שום חילול וקידוש השם ובכה"ג אסור להחמיר על עצמו, וכלשון הירושלמי "הרי"ז שופך דמים" (וכן כתב באור גדול שם).

ויש להביא סמוכין לזה מתוס' כתובות לג, ב שם, שכתב בדעת ר"ת שהי' הצלם לכבוד המלך [להנאתו] ואעפ"כ הי' בו קידוש השם, ולכך מסרו עצמן למיתה וכמבואר בראשונים שאחרים היו טועין שזה ע"ז.

[ז] והנה יש שכתבו שאפילו בצנעא מותר להחמיר על עצמו ואפילו כשהנכרי מתכווין להנאתו - כן משמע בכמה ראשונים, ובצנעא יש לעיין אם יש בזה קידוש השם.

וראה ב'אוהלי יוסף' סוף ס"ק קד שכתב וז"ל "אך נראה שם שדעת מהרי"ק לפ"ד הסמ"ק שלא לחלק משום הנאת עצמן ועמ"ש בס"ק ק"ג להוכיח מלשון הסמ"ק כיון שכוונתו לשמים כו"ו [דהיינו שמפרש האוהלי יוסף שכוונתו לשמים היא לקידוש השם], ולפ"ד (של המהרי"ק) יוצרך לומר היינו שכוונתו לשמים להחמיר, ולפ"ד יוצרך לחלק מההיא דחולי שיש בו סכנה לחלל עליו את השבת שאם רוצה להחמיר ה"ז שופך דמים, דאל"כ יקשה קושית הפר"ח עי' בס"ק קה, ולא כתב שם סברא וטעם לחלק בדעת המהרי"ק (וראה גם בספר המאמרים מלוקט ח"ד - י"ט כסלו תשל"ט אות א').

[ח] ואולי אפשר לבאר דהא דבשבת אסור להחמיר לשיטות הנ"ל הוא משום דסברי כדעת הפוסקים דפקו"נ בחולה בשבת הותרה ולא דחוי', וכמבואר בשו"ת צ"צ או"ח סי' לו לבאר דעת המ"מ (הובא בשו"ע אדה"ז סי' שכח סעי' ד) דחולה שיש בו סכנה מותר לחלל עליו את השבת אפילו בדברים שאין במניעתם שום סכנה - אלא כיון שהם צרכי החולה ובחול עושין לו דברים אלו מותרים גם בשבת, ויש חולקים.

ומבאר הצ"צ דתלוי אם פקו"נ בשבת הותרה או דחוי', דאם דחוי' האיסור א"כ רק מה שנצרך לו שלא יסתכן מותר, אבל אם הותרה לגמרי והוי כחול כלשון הרמב"ם, אז אין בחולה זה שום איסור מלאכות כלל לצורך החולה.

והא דפסק אדה"ז שם דשבת דחוי' היא ולא הותרה, ולכן כתב דצריך לחלל ע"י שינוי אם אין שום עיכוב בדבר (ראה שם סעי' יג), כתב הצ"צ דלכן החמיר שם בסעי' ד - דלא כדעת המ"מ³ (וראה שם באופן אחר ליישב שיטת אדה"ז).

(3) ולכאורה בסעי' ד כתב דאם אין שם נכרי יש לסמוך על סברא הראשונה (כדעת המ"מ), ומ"מ כל בעל נפש יחוש לעצמו באיסור של תורה, ומשמע דמעיך הדין פסק כסברת המ"מ, ולכאור' לפי סברת אדה"ז דדחוי' איך יתאים זה עם דינו של המ"מ, ולכן יש לומר דכתב הצ"צ שם אופן אחר דגם לפי סברת דחוי' יש לבאר דינו דמ"מ, עיי"ש.

וכתב הצ"צ דרך בשבת הותרה אבל בשאר איסורים הוה רק דחוי', וכבר האריכו בזה המפרשים (ראה קובץ הערות סי' יח), וראה בארוכה בלקו"ש חכ"ז ע' 133 בביאור שיטת הרמב"ם שכתב הדין ד"וחי בהם" בהל' יסודי התורה וגם בהל' שבת, ומבאר שם דהם ב' דינים - דבכל איסורים נדחה האיסור מפני פיקו"נ, ובשבת הותרה, ומבאר עפ"י כמה פרטים בלשונות הרמב"ם שם, עיי"ש.

[והנה לפי"ז יש ליישב גם הא דביוה"כ מאכילין אותו מעט מעט אם אפשר כדי למעט האיסור (ראה שו"ע אדה"ז סי' תריח סי"ג), ומאי שנא דבשבת מותר לעשות לו כל מה שצריך לפי המ"מ, וכן הקשה בביאור הלכה שם, ולפי יסוד הצ"צ ועוד דרך בשבת הותרה ובשאר איסורים הגדר הוא רק דנדחה, לפי"ז מיושב דביוה"כ פ מאכילין אותו מעט מעט כיון דדחוי' האיסור ולא דמי לשבת].

ועפ"י ז"ל דהטעם שמותר להחמיר לפי הפוסקים היא רק אם יש איסור ועבירה אלא שנדחה מפני פיקו"נ, אבל אם האיסור הותרה לגמרי דהוי כמלאכת אוכל נפש ביו"ט (ראה בצ"צ שם), לא שייך להחמיר בזה שהרי אין כאן שום צד איסור כלל.

ולפי"ז נמצא דבשאר איסורים יש להחמיר שלא להתרפאות בהן לפי הראשונים הנ"ל דס"ל דגם בהנאת עצמן יש להחמיר אפי' בצנעא, אבל בשבת אי נימא דהותרה אסור להחמיר, ומיושב מה שהובא בירושלמי הנ"ל דבשבת השואל וכו', ועדיין צ"ע בזה אם מותר להחמיר באיסורים היכי דבא להתרפאות בהן.



מכירת שטר חוב ומחילתו

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושלוח בביריטון ביטש, ור"מ בשיבת תות"ל "חובבי תורה"

בכתובות יט, א הביא בתד"ה וכגון כו' הסברא דמכירת שטר חוב הוא מדרבנן, ומבאר דזהו הטעם דיכול למחלו לאחר שמכרה משא"כ בדין דאורייתא לא מועיל מחילה עיי"ש. ועי' לקמן פה, ב בתד"ה המוכר כו', וראה ברא"ש ור"ן שם שנחלקו הראשונים אם מכירת שט"ח היא מדאורייתא או מדרבנן (ומש"כ בתוס' שם דלר"ת אינו אלא מדרבנן אין זה סותר למש"כ ברא"ש ור"ן בשם ר"ת דסבר דהוא מדאורייתא, אלא ששני שעבודים הם למלוה; שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ואינו מוכר אלא אשעבוד נכסים, עיי"ש בארוכה. מיהו בתוס'

הרא"ש שם ובתוס' ר"ש משאנן כתבו דמתחילה הי' רגיל ר"ת לומר שהוא מדרבנן ולבסוף חזר בו וסבר שהוא מן התורה).

והנה הטעם דסברי דלא מועיל המכירה מדין תורה הוא שאין בהן ממש, ואין גופו ממון כמ"ש בראשונים שם. אבל צ"ע שהרי לאחר שתיקנו חז"ל שיש בשטרות דין מכירה, לא הי' צריך להועיל מחילה מדין דרבנן עכ"פ כמו דלא מועיל אם הוא דין דאורייתא דכל דרבנן כעין דאורייתא תיקנו.

וי"ל דזה תלוי במחלוקת הראשונים אם קנין דרבנן מהני לדין תורה, כמו בנתינת לולב לקטן ביום א' של החג דמדין תורה יכול לקנות, אבל אין יכול להחזיר ולהקנות, ונחלקו הראשונים באם התינוק הגיע לעונת הפעוטות שתיקנו חז"ל דהוא בדין מכירה ומתנה; הר"ן סבר (סוכה מו, א) דיכול הגדול ליתן לו את הלולב וגם יכול הקטן להקנותו בחזרה, דכיון שרבנן תיקנו שיכול להקנות מועיל גם לדין תורה (דלולב צריך שיהי' "שלכם"), אבל שיטת הרמב"ם היא דגם קטן שהגיע לעונת הפעוטות לא יכול להקנות, דכיון דאינו אלא מדרבנן לא מועיל לדין תורה, וב' הדעות הובאו להלכה, בשו"ע או"ח סי' תרנח ס"ו עיי"ש. ובפס"ד להצ"צ או"ח סי' תמח האריך בזה בתכלית האריכות בכמה דינים עיי"ש.

ולפ"ז י"ל להשיטה דקנין דרבנן לא מועיל לדין תורה, דכן הוא גם בדין מכירת שטרות - דאע"פ שתיקנו חז"ל דין מכירה לא נפקע עיקר השעבוד של הלואה למלוה שהוא מדין תורה, ולכן אם לאחר המכירה חזר ומחל שעבודו מועיל המחילה, וממילא נפקע החוב לגמרי גם מדין דרבנן (ועי' בחו"מ סי' ס"ו סמ"ע ס"ק נה).

ואין לומר דאע"פ שנפקע עיקר החוב אשר מדין תורה, מ"מ יש להלוה לשלם להלוקח משום דין דרבנן. די"ל דחז"ל לא עושים תקנה שסותר הדין תורה, וכיון ששיטה זו סוברת שאין דין דרבנן מפקיע תורה לכן גם לאחר מכירת השטר חוב להלוקח מ"מ נשאר כאן עיקר השעבוד של הלואה להמלוה המוכר, ולזאת מחילתו מועיל מדין תורה, ושוב אין להכריח הלואה לשלם מדרבנן נגד הדין תורה.

ולהעיר מהט"ז או"ח סו"ס תקפח שחז"ל לא אוסרים דבר שמפורש בתורה להתיר, ועמ"ש"כ בזה בלקו"ש ח"ג לפ' צו, ובהערה 4 שם.

ובכ"ז יומתק שיטת הרמב"ם דסב"ל בהל' לולב פ"ח ה"י דגם בקטן שהגיעו לעונת הפעוטות לא יכול ליתן לו לולב משום דקנין דרבנן לא

מועיל לדאורייתא, דהולך לשיטתו בהל' מכירה פ"ו הי"ב דמכירת שטרות הוא מדברי סופרים, ולכן יכול למחול, דבשני דינים אלו ניכר דסב"ל דקנין דרבנן לא מועיל מדאורייתא.

ועי' בר"ן גיטין סד, ב דהולך בהשיטה דקנין מדרבנן מועיל גם לדין תורה משום דהפקר ב"ד הפקר, ואח"כ כתב אע"ג דאשכחן "זכייה דרבנן דקלישה מזכייה דאורייתא כו' המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול כו', התם איכא למימר דרבנן הכי תקון דהם אמרו והם אמרו".

ונראה דהר"ן הוצרך לזה מפני דלשיטתו קנין דרבנן מועיל לדין תורה ולכן צריך טעם מיוחד שאינו מועיל כ"כ במכירת שטרות, ובפס"ד להצ"צ שם (ע' 58) כתב טעם "דיש לחלק בין דבר דלא שייך ביה קנין כלל מדאורייתא כשט"ח, לדבר ששייך בו קנין מדאורייתא דאז מהני קנין דרבנן ג"כ בדאורייתא".

אבל לשיטת הראשונים דלא מועיל קנין דרבנן לדין תורה, הנה הטעם דיכול למחול הוא משום דלא הועיל המכירה בדין תורה ועדיין יכול למחול עיקר החוב - כנ"ל בארוכה.



בשני עדים לא אמרינן מיגו

הת' פנחס יהודה שטערן
תלמיד בישיבה

תנן בכתובות דף יח, ב "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' אם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנין".

ומקשים שם התוס' בד"ה 'אין', דלכאור' נאמין להם מיגו דאי בעו אמרי פרוע הוא? ומיישבים שם התוס' בא' מהתירוצים דבשני עדים לא אמרינן מיגו. ועי' שם בפנ"י שמביא הטעם שלא אמרינן מיגו בשני עדים, דהוא כמו שכתבו התוס' לקמן בדף יט, ב ד"ה 'ואם' דאין אדם יודע מה שבלב חבירו. ומבאר, שמשום זה לא אמרינן מיגו מכיון דכל אחד מהעדים סובר שמא חבירו לא יאמר דהוא פרוע, ועד אחד בפרעון לא מהני מידי.

והנה ראיתי בכ"מ שביארו בפנ"י שהטעם ע"ז שהוא טוען הטענה הפחות טובה הוא משום שאין הוא יודע מה שבלב חבירו וסבור הוא

שחבירו יטען טענה זו, והקשו ע"ז, דלכאור' למה לי' לסבור כן, והרי הטענה האחרת יותר טובה, וא"כ אדרבה יש לו לסבור שחבירו יטען הטענה האחרת שהיא היותר טובה?

ונדחקו ליישב, דאולי רק לחז"ל יש אומדנא שלעולם יטען אדם את הטענה היותר טובה, אבל כל אדם אינו סבור כן על חבירו, ולכאור' תי' זה דחוק הוא. ועוד יש להקשות, שאם נדייק בלשון הפנ"י לכאור' ברור שלא משמע מדבריו שכל עד סבור שחבירו ג"כ יטען את הטענה הפחות טובה שהוא טוען!

אלא י"ל, שמלשון זה של התוס' לקמן "דאין אדם יודע מה שבלב חבירו" משמע שלא אמרינן מיגו משום שעדים האלה לא התדברו ביניהם לפני כן ואינו יודע מה שחבירו יטען. והסברא הוא, דבכל מיגו העדיפות של הטענה השנייה היא שעליה היה נאמן - ע"ד פרוע מיגו דמזוייף, שעל טענת מזוייף היה נאמן אפי' בלי מיגו. משא"כ בתרי עדים שהוא עכ"פ אינו בטוח בודאי שעל הטענה היותר טובה יהא נאמן משום דשמא חבירו לא יתכוון להעיד כמותו, אזי לא אמרינן מיגו. דהיינו, שאנו אומרים שאין להם שום נפק"מ בין ב' הטענות ולכן לא אמרינן מיגו דאם כל עד משקר אז כל אחד היה טוען את הטענה השניה, משום שכל עד מפחד שמא לא ישוו בטענה השניה, ואע"פ שבפועל השוו בטענה הזאת והתכוונו לטענה הפחות טובה, מ"מ אין להם מיגו. וזה מדויק גם בלשון הנמו"י בב"ב דף טז, א, וז"ל: דליכא מיגו דשמא לא ישוו שניהם באותה טענה אעפ"י שהשוו עכשיו. עכ"ל.



חסידות

מדות טובות שבנה"ב

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פי"א מביא את דרגת רשע ורע לו - "שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו, כי גבר כ"כ על הטוב עד שנסתלק מקרבו.."

וצריך להבין: בפ"א מביא מהרח"ו "שלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נפשות ... נפש אחת מצד הקליפה וסט"א ... וממנה באות כל המדות רעות ... וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל ... באות ממנה ... שיש בה ג"כ טוב".

היינו שאפי' אם יש למישהו רק את הנפש הבהמית יש בו ג"כ טוב, וא"כ גם כשנסתלק נפה"א והטוב שבה אי אפשר לומר עליו שהוא רשע גמור ורע לו כי יש בו טוב ומדות טובות שבטבע כל ישראל. וצע"ק.



בינונים זה וזה שופטן

הנ"ל

א. בפ"ג מסביר "ששופטן" הוא לא שליטה אלא רק הבעת דעה, כמו שופט שאומר דעתו ויכול להיות שהפסק לא יהי' כמוהו.

ב. בהמשך הפרק מביא שלש מדרגות בבינוני: דרגא א' - שבהמשך היום עולם לו מח"ז ודוחם בכח המוח ששליט על הלב, והרשימו מהתפילה. דרגה ב' - מי שבתורת ה' חפצו ואין עולים לו כלל מחשבות, כי הרע בלב הוא כישן כמו בשעת ק"ש ותפילה, אלא שיכול להיות חוזר וניעור. דרגא ג' - בינוני שיש לו אהבת ה' כל היום, ואז הרע כפוף לטוב ובבינוני זה רבה טעה בעצמו לומר שזוהי דרגתו.

ג. עצם טעותו של רבה מחייבת את ג' המדרגות כי אם יש רק דרגת הבינוני של פרק יב - שאחר התפילה עולים לו מחשבות זרות, איך טעה רבה לומר ע"ע שהוא בינוני, ולכן מוכרח לומר שיש דרגת בינוני שאין לו מח"ז במשך היום, וזוהי הדרגה השניה שבתורת ה' חפצו וכו', אבל עדיין לא מובן כי רבה שהי' צדיק הרי הי' לו אהבת ה' כל היום. והרי הבינוני יש לו אהבת ה' רק בתפילה, ולכן מוכרח לומר שיש גם בינוני שיש לו אהבת ה' כל היום וזוהי הדרגה השלישית של הבינוני, ולזה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני, היינו בינוני הג', וטעותו הייתה שבינוני יש לו אהבה כרשפי אש וצדיק יש לו אהבה בתענוגים, וזוהי טעות קרובה.

ד. ע"פ הנאמר לעיל צריך לומר שזה שנאמר "בינונים זה וזה שופטן" היינו שיש לו שתי דיעות גם של הנה"ב וגם של נפה"א א"א לומר אלא רק על הדרגה הראשונה של הבינוני שעולים לו מח"ז אחר

התפילה. אבל לא על שתי הדרגות הנעלות, כי להם אין הרי מח"ז ורק שופט אחד הנה"א אומר דעתו.

ה. ולכאורה זה דחוק לומר שמה שנאמר בגמ' כסתם "בינונים" זה רק על אחת מג' דרגות הבינונים, ועוד יותר קשה: דהנה מאמר זה נאמר בגמ' "תניא ר' יוסי הגלילי אומר צדיקים יצ"ט שופטן ... בינונים זה וזה שופטן" וע"ז אומר רבה "כגון אנא בינוני".

היינו שרבה טעה בעצמו לומר שהוא בינוני שזה וזה שופטן, ולפי מה שנאמר כאן בתניא פי"ג רבה טעה בעצמו לדרגה הג' שאין לו זוז"ז שופטן, כי באמת לא הרגיש בעצמו שתי דיעות ומחשבות, וצע"ג.



אורך ורוחב בתורה ומצוות

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

בתורה אור פ' שמות ד"ה "הבאים ישרש גו'" ובהביאור ד' נד, ג, מדייק אדמוה"ז שאצל מצוות הוא אומר "רחבה מצותך מאד" - ל' רוחב, משא"כ בת"ת - "ארוכה מארץ מדה", והחילוק בין אורך ורוחב שאורך היינו שיוורד ומשתלשל מלמלמ"ט, משא"כ רוחב וכו'. וקשה לי, הלא באותו פסוק גופא אצל תורה תורה מסיים "ורחבה מני ים".

אך אפ"ל דאין זה קושיא, שהכוונה הוא שבמצות הל' הוא רק "רחבה" בלבד; משא"כ בתורה יש (גם) הל' "ארוכה", אך גם "רוחב" יש בתורה.



מידת החסד דאאע"ה

הרב שלום דובער וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

איתא בסה"מ מלוקט ח"ה ע' עח הע' 43: "ראה בארוכה באגה"ק סט"ו בפירוש הכתוב ואנכי עפר ואפר, שמדת החסד דאצילות שהאירה בנשמתו של אברהם אבינו כמו שהיתה מלוכשת בגופו היא באין ערוך לגבי החסד דאצילות, כמו שהאפר אין לו דמיון וערך אל מהות העץ".

למרות הנ"ל, מובא ריבוי פעמים בדא"ח מש"כ בספר הבהיר: "אמרה מדת החסד לפני הקב"ה, רבש"ע מימי היות אברהם בארץ לא הוצרכתי אני לעשות מלאכתי שהרי אברהם עומד ומשמש במקומי".

והנה בהשקפה ראשונה, ישנם חילוקים באברהם גופא בנוגע לדרגות שונות ובמשך תקופות שונות בחייו (עי' ספר הערכים ערך אבות, סעיף א, וערך אברהם סעיף א וד). ולגבי מדריגות ותקופות אלו שייכים החילוקים בין מש"כ באגה"ק ומש"כ בספר הבהיר. (עי' בספר הערכים שם).

ומ"מ מצינו הערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ תש"ט, בד"ה "בשעה שהקדימו", הערה 15 עמ"ש בהפנים - "וכמ"ש בפרדס בשם ספר הבהיר, 'אמרה מדת החסד לפני הקב"ה, מימי היות אברם בארץ לא הוצרכתי לעשות מלאכתי שהרי אברם עומד ומשמש במקומי'":

וזה לשון ההערה "הגהת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א על הגליון וז"ל: בע' אברהם צ"ע מהא דאברהם פסיק טעמא בגווייהו, ומבואר דאינו דומה לכמו שהוא למעלה כו', עכ"ל".

ולכאורה הכוונה, שאף שישנם מדריגות ותקופות שונות בא"א כנ"ל, מ"מ הלשון בספר הבהיר הוא "מימי היות אברהם בארץ" - היינו בכל הזמנים שהי' אברהם נמצא בעוה"ז, מתחיל גם מתקופה ומדריגה הראשונה, קודם ההתגלות ד"לך לך" וכו'.

(ואולי משו"ז מעתיק בפנים המאמר הלשון "אברם" (בלי "הא"), אף (שכמדומני) כמעט בכל המקומות בדא"ח שמביא מאמר הנ"ל הלשון הוא "אברהם", מפני שרצונו להדגיש שמ"ש בספר הבהיר קאי גם על מדריגת "אברם" (אפילו בלי שלימות ה"הא").

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר את הענין.



ההבדל בין נפש הבהמית לשאר הדברים שמקליפת נוגה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק לז מבואר כיצד דוקא ע"י שמקיים מצוות בנפש החיונית ממלא האדם את הכוונה דהעלאת הקליפות, ואח"כ מוסיף "זאת ועוד אחרת", שכח הנפש החיונית הוא ע"י המאכלים שאוכל

האדם מדברים שבעולם ששרשם מקליפת נוגה, שע"י העלאת חלק מקליפת נוגה עולה כל העולם.

ולכאורה צריך ביאור, שהרי גם הנפש החיונית היא חלק מקליפת נוגה, ואם כן מה נוסף על ידי בירור חלקי העולם שמחוץ לנפש החיונית כדי להעלות את כל העולם.



"בחירה חפשית"

הנ"ל

בד"ה "אדם כי יקריב" הנדפס בספר מאמרי אדה"ז פרשיות ח"ב בתחילתו, בע' תקט, לאחר שמבאר שהאתערותא דלעילא מלמעלה כשאין אתערותא דלתתא אין היא נשארת באדם, כותב שבזה יש לתרץ את קושיית הרמב"ם שבכמה מקומות משמע שהקב"ה גוזר על האדם לעשות רעה או טובה, וכותב "ותירוצו דחוק ע"ש", וממשיך שע"פ הנ"ל מבואר, כי זה שיש אתעדל"ע עדיין אין זה נשאר באדם אם אין הוא כלי לזה, ונמצא שאין הסיוע מלמעלה מכריח את הבחירה.

אך לכאורה צריך ביאור, דסברא זו שייכת רק כשמסייעין מלמעלה לטובה, אבל זה שהקב"ה מחזק ומטה את הלב לרעה, לכאורה על זה לא שייך לומר סברא זו שאם האדם אינו כלי לזה לא יישאר בו הדבר. והרי הרמב"ם שם עוסק בענין הכבדת לב פרעה שהוא לרעה.

ובאמת שאלה זו היא גם במאמר ד"ה "כי יקריב" שבלקו"ת (שאותו המאמר במאמרי אדה"ז הוא נוסח אחר ממנו), ששם מבאר ג"כ שלפי הביאור בענין שהשפעה היא באתעדל"ע אין זה פועל רושם נצחי באדם יובן ענין "צדיק ורשע לא קאמר", דלכאורה זה מתאים רק על זה ש"צדיק" לא קאמר אבל לא על זה ש"רשע" לא קאמר.

ואולי הכוונה בכל זה היא, שטבעו של אדם הוא, שכאשר עושה איזה מעשה שיהי' מחמת השפעה "מן החוץ", בין לטובה בין לרעה, אין הדבר פועל בו בפנימיותו ומשנה אותו. ובמילא, גם כאשר הקב"ה הכביד את לב פרעה וכיו"ב עדיין נשארה הבחירה בידי פרעה משום שאין זה משנה את מהותו. ועדיין צ"ב.



צבא – רצון

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

בד"ה באתי לגני תשכ"א מבואר בפירוש הב' דתיבת צבא שזהו "צביון ורצון ויופי", וזהו ענין ההתכללות. (ובאמירת המאמר נזכר ב' פעמים שענין צבא הוא רצון).

ואולי הכוונה בזה הוא כמו שמבואר באוה"ת, נעתק בספר הליקוטים-דא"ח ערך צבאות (ע' קסט) "והוא כי נת' בת"א פ' בא בד"ה בעצם היום הזה דפי' הוי' צבאות הוא שם התואר שהוא ית' אחד עם הצבאות ע"ד איהו וגרמוהי חד שבאצי' שכך יהי' גם בבי"ע וזהו ענין שם צבאות כו' ... ולכן צבאות בנה"י .. וידוע שנה"י שרשן נמשך מהכתר .. וז"ש ברבות בשלח פכ"ה [ב] ששם צבאות שעושה צביונו בעולם לשון רצון וחפץ כמ"ש כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ היינו שברצונו וחפצו עשה שגם בבי"ע שנמשכים מבחי' ארץ יהי' איהו וגרמוהי חד כמו באצי' שהמשכה זו נמשך מרצון וחפץ העליון הסוכ"ע, וזהו ענין שנה"י חדשים בחי' צבאות נמשך מהכתר". עכ"ל. (במתנות כהונה "צביונו - רצונו וחפצו").

והוא כמו שמבואר במד"ר שם "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ, כל מה שהקב"ה חפץ לעשות עושה שהכל שלו בשמים ובארץ .. ד"א וה' אלקי הצבאות שהוא עושה צביונו בעולם, כשבקש הוציא לחם מן הארץ .. והוריד מים מן השמים .. וכשבקש העלה מים מן הארץ .. והוריד מן לישראל מן השמים".



"הלואי בקודש חזיתך"

הת' מ"מ נפרסטק
תלמיד בישיבה

במאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה באתי לגני תשמ"א מבאר שעשיית הדירה לו ית' היא ע"י ישראל שנקראו בשם צבאות הוי'. ולמעלה (באדם העליון) הוא שם צבאות, "כשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות".

ומבאר (בסעיף ג) שענין המלחמה הוא כמו ענין המדבר, ומביא פי' הבעש"ט עה"פ "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ צי' ועיף בלי

מים כן בקודש חזיתך" - הלואי בקודש חזיתך, היינו דהלואי שחזיתך בזמן הבית, בקודש, כמו שצמאה לך נפשי וכמה לך בשרי בארץ צי' ועיף בלי מים. דארץ צי' ועיף גם הו"ע המדבר שבו צריכה להיות מלחמה, וכמ"ש המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב גו', שזהו"ע המלחמה ברשעים ושם מתגלה בחי' צבאות, ועל כך אמר הבעש"ט "הלואי בקודש חזיתך..." לפי שע"י המדבר - ארץ צי' ועיף בלי מים, מגיעים לצמאון והתשוקה הכי נעלים.

ולכאורה אינו מובן, שהרי פי' הבעש"ט הוא שהצמאון הוא היותו בארץ צי' ועיף בלי מים (רחוק מהקדושה) - וזה מעורר אצלו התשוקה, והלואי בקודש חזיתך. אבל בהמאמר מבאר הרבי שלהיותו במדבר (ארץ צי' ועיף בלי מים) שבו צריכה להיות מלחמה עם הרשעים (וכמ"ש המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב), זה מביא להצמאון והתשוקה?

וי"ל דיוכן ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו וישב שיחה ד' סע"ב "בשעת מ'איז אין א מצב פון "אין בו דברי תורה" ("אין בו מים"), ווערט ממילא "נחשים ועקרבים יש בו" - און עס איז ניטא קיין ממוצע צווישן; ד.ה. אז דער חסרון פון "אין בו דברי תורה" איז ניט נאר דאס וואס ער איז פוסט פון תורה (אין ער קען זיין "פול" מיט עניני הרשות), נאר אין זיין "בור" ווערן בדרך ממילא "נחשים ועקרבים", זאכן וואס זיינען היפך ומנגד צו קדושה".

ועפ"ז אפ"ל, שמ"ש הרבי בהמאמר הנ"ל דלהיותו במדבר "במדבר גו' נחש שרף ועקרב" בו צריך להיות המלחמה זה מעורר התשוקה, אינו ענין אחר עם פי' הבעש"ט בפשטות שרק להיותו רחוק מקדושה שנמצא "בארץ צי' ועיף בלי מים" זה מעורר התשוקה, כי משיחה הנ"ל מובן שבהיותו בארץ צי' ועיף בלי מים זה גורם ממילא למצב של מלחמה "במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב".

[ויש להוסיף, שהוא ע"ד המבואר בלקו"ש שם בהמשך "דערמיט איז מבואר פארוואס תורה זאגט ניט בפירוש אז "נחשים ועקרבים יש בו", נאר מען לערנט עס אפ (- א תוצאה) פון "אין בו מים", ווייל דאס איז א זאך וואס מ'דארף ניט מפרט זיין - "נחשים ועקרבים יש בו" איז בדרך ממילא א תוצאה פון "מים אין בו", ועד"ז כאן שהבעש"ט לא הי' צריך להוסיף ענין זה כי הוא בדרך ממילא].

והיוצא מכ"ז, שהמבואר במאמר באמת נכלל כבר בפי' הבעש"ט.



דחיית החושך דלעו"ז

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל 770

בסש"ב פי"ב כותב אדה"ז "שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו שלא למלאת משאלות לבו במעשה דיבור ומחשבה ולהסיח דעתו לגמרי מתאוות לבו אל ההפך לגמרי, ובפרט אל צד הקדושה. כדכתיב וראית שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, פירוש כמו שהאור יש לו יתרון ושליטה וממשלה על החושך שמעט אור גשמי דוחה הרבה מן החושך, שנדחה ממנו מאליו וממילא, כך נדחה ממילא סכלות הרבה של הקליפה וס"א שבחלל השמאלי".

ויש לדייק מדוע אדה"ז כותב במשל מהאור שדוחה חושך את המילים "מאליו וממילא", ואילו בנמשל של דחיית הנפש הבהמית כותב את המילים "ממילא" בלבד, ולא מוסיף את המילים "מאליו" דלכאורה ממה נפשך - אם במשל מונח שהחושך נדחה מאליו היה לאדה"ז לכתוב זאת אף בנמשל, ואם לאו - ובנמשל לא מוכח שהנה"ב נדחית "מאליו", אזי לא צריך לכתוב זאת במשל? ובכלל יל"ע מהו כפל הלשון "מאליו וממילא" דלכאורה זוהי אותה המשמעות?

ואולי יש לומר הביאור בזה בדא"פ, ע"פ המבואר בפרק כט בתניא אודות עבודת הבינוני (שהוא כהמשך הביאור לפרק יב) וז"ל "שלכן נמשלה לחושך שאין בו שום ממשות כלל וממילא נדחה מפני האור, וכך הס"א אף שיש בה חיות הרבה להחיות כל בעלי חיים הטמאים ונפשות אומות עכו"ם, וגם נפש הבהמית שבישראל כנ"ל, מ"מ הרי כל חיותה אינה מצד עצמה ח"ו, אלא מצד הקדושה כנ"ל, ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החושך מפני האור הגשמי, רק שלגבי קדושת נפש האלקית שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה להשפילה ע"י שפלות ונמיכת הרוח ונבזה בעיניו נמאס, ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא לקיים מ"ש משם אורידך נאם ה' דהיינו שמסירה ממשלתה ויכלתה ומסלק ממנה הכח ורשות שנתן לה להגביה עצמה נגד אור קדושת נפש האלהית ואזי ממילא בטילה ונדחית כביטול החושך מפני אור הגשמי".

- דמוכח שבכדי שהחושך דלעו"ז ידחה נצרך האדם לעבודה הנ"ל, אלא שאי"ז באופן של התעסקות ממש ברע, כי אם כשמתכוון שהחיות דלעו"ז הוא מקדושה אזי היא נדחית בדרך ממילא, ומשום כך לא ניתן לכתוב על סוג עבודה זו שהיא בדרך "מאליו", כי אכן נדרש מהאדם שיעבוד, אלא דכשיעבוד אזי בדרך "ממילא" ידחה הרע דנפש הבהמית, ונמצא שהפירוש "מאליו" הוא ביחס לפועל, ו"ממילא" הוא ביחס לנפעל. - ולכן כשמדובר על עבודת הבינוני שכל ימיו במלחמה אי אפשר לומר עליו שעובד "מאליו", כי נדרש ממנו עבודה ויגיעה לנצח את נה"ב. כי אם שבנוגע לנפעל, שחושך דלעו"ז נדחה ממילא ע"י האור דנפש האלקית.

ומה שרבינו הזקן כותב במשל של אור הדוחה את החושך "מאליו וממילא" יש לומר שאכן שם האור, לא רק דוחה את החושך - הנפעל, בדרך ממילא, כי אם האור - פועל בדרך ממילא, כנראה בחוש דכשמדליקים את המאור, אזי בדרך ממילא נהיה אור. היינו שגם הפועל - האור והנפעל - דחיית החושך נעשים בדרך ממילא.

וענין זה דומה לנמשל לא רק בכללותו שדוחה את החושך, שא"כ אדה"ז לא היה צריך להוסיף את המילה "מאליו", -אלא היה מסתפק בכתיבת המילה "וממילא" בלבד, אלא דבזה בה לרמז שבמשל אכן כך הדבר - דכשמדליקים את המאור, אזי נהיה אור באופן דמאליו והחושך נדחה ממילא, אך בנוגע לעבודת הבינוני, אין להסתפק בהתבוננות של הנפש האלקית בלבד, כי אם נדרש שתהיה עבודה, ואזי במילא תדחה חושך הלעו"ז.



רמב"ם

בענין התוארים "חכמים" ו"חכמים הראשונים"

הנמצאים בספר משנה תורה להרמב"ם*

הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה

בסיום הספר בהלכות מלכים פי"ב ה"ב כ' הרמב"ם "אמרו חכמים אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", והוא מאמר שמואל בברכות לד, ב ובשבת סג, א.

ויש לתמוה, דאותו המאמר מביא בספר המדע הלכות תשובה ספ"ט ושם כ' "וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", ומדוע נשתנה שמואל בסיום הספר להיות מהחכמים בלבד.

וכדי ליישב התמיה יש לברר בענין תוארים אלו וכיו"ב, וכדלהלן:

הנה התואר "חכמים" נמצא מאות פעמים בספר הרמב"ם, כמו "אמרו חכמים", "צו חכמים", "תיקנו חכמים" וכיו"ב, אך בקרוב 30- מקומות מוסיף "חכמים הראשונים".

במקומות אחרים (פחות מ- 20) כותב "גדולי החכמים" וכיו"ב, ופעמים (למעלה מ- 10 מקומות) כותב "חכמים גדולים", ופעם אחת נמצא "חכמים גדולים ביותר", (שמיטה ויובל פ"ט הי"ז), מלבד תוארים אחרים כמו "חסידים הראשונים" או "צדיקים הראשונים" ופעם חיבר שני התוארים וכ' "והצדיקים והחסידים הראשונים" (דעות פ"ה ה"ב) וכיו"ב.

ורואים עד כמה מדייק בזה, כי פעמים בהלכה אחת מביא מחכמים הראשונים, ולאחר זה באותה הלכה מביא אמרו חכמים (סתם), ולאחר זה שוב מביא מחכמים הראשונים, עיין פ"ב מהל' יסודי התורה הי"ב "ציוו חכמים הראשונים ... כך אמרו חכמים בפירוש משל זה ... כך פירשו חכמים הראשונים".

(* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור שמונה עשר ותחילת מחזור תשעה עשר - ביום ה', ט"ז טבת, תשס"א.

ויש לעיין:

(א) הרי כל דברי הרמב"ם בנויים על דברי התנאים או האמוראים ופשוט שלכן אין לומר על כל הלכה שכך אמרו חכמים, ומדוע בכל זאת בהרבה מקומות כותב הרמב"ם "אמרו חכמים" מה מיוחד בדברים אלו?

(ב) מי הם החכמים סתם ומי הם חכמים הראשונים?

(ג) לשם מה יש צורך בהלכה לדעת אם אמר זאת חכם סתם או חכם ראשון?

(ד) מה ההפרש בין "חכמים גדולים" ל"גדולי החכמים" וכן כיו"ב.

והנה עדיין לא מצאתי מי שיבאר או יברר דברים אלו, ואבקש מקוראי הגליון לרשום את הנראה להם או ממה שנמצא בספרים בירור אדות תוארים אלו ותשובה לשאלות הנ"ל.

ונשתדל כאן לברר במקצת בענין "חכמים" ו"חכמים הראשונים" בלבד, אך עדיין הנעלם מרובה מן הגלוי.

הנה חלוקה זו של ראשונים ואחרונים כבר מצאנו בגמרא ומתחיל בחלוקת הנביאים לנביאים ראשונים ונביאים אחרונים כדאיתא כמה פעמים בש"ס ומבאר בסוטה מח: נביאים ראשונים לאפוקי מחגי זכריה ומלאכי דאחרונים ניהו דמשמתו הם נסתלקה רוח הקודש מישראל ע"ש.

כמו כן מצאנו כמה פעמים "חסידים הראשונים" (ברכות פ"ה מ"א ועוד).

כמו כן מצאנו - פעמים אחדות - חלוקת הזקנים בין התנאים עצמן כמו "זקנים הראשונים אמרו ... שלאחריהן אמרו" (נזיר נג, א) או "זקנים הראשונים אמרו ... עד שבא ר' עקיבא" (שבת סד, ב).

כמו כן מצאנו באבות דר"נ (פ"ה) דקאמר על ר' חנינא בן דוסא "כשם שצדיקים הראשונים חסידים" כו' או כמו בשבת קיב, ב מבלי תואר כלל דאמר ר' זירא אמר רבא בר זימנא (אמורא) "אם הראשונים כמלאכים" כו'.

כמו כן מצאנו חלוקת הדורות בין התנאים עצמם, כמו ר' יהודה בר אילעי שאמר "לא כדורות הראשונים דורות האחרונים" (גיטין פא, א)

ומפרש התם "דורות ראשונים - בית שמאי, דורות האחרונים - ר' דוסא".

אך החלוקה בתואר "חכמים" לומר "חכמים הראשונים", ו"חכמים" (סתם), לא נמצא בגמרא אך נמצא במדרש תנחומא פעם אחת בלבד "חכמים הראשונים", כדלהלן.

ונראה לומר דבאופן כללי "חכמים הראשונים" הם התנאים חכמי המשנה לעומת חכמי הגמרא, ואף דבתואר "חכמים" סתם נכללים כולם - גם תנאים כדמוכח, אך נראה שכאשר משום איזה סיבה שהיא רוצה הרמב"ם להדגיש שמאמר זה הוא מהתנאים כותב עליהם "חכמים הראשונים".

מלבד איזה מקומות יוצאים מן הכלל שמכנה גם אמוראים בכנוי "חכמים הראשונים" כדלהלן.

כדי להקל על המעיין בענין זה הכנתי רשימה מלאה מכל המקומות בהם נמצא בספר הרמב"ם התואר "חכמים הראשונים", עם מראי מקומות ואיזה הערות קצרות.

וזה החלי על סדר הספר:

א. יסודי התורה פ"ב הי"ב: "צוו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו" כו' - והיא משנה מפורשת בחגיגה יא, ב.

ב. שם: "כך פרשו חכמים הראשונים דברים שהם כדבש" וכו' - והוא מברייטא בחגיגה יג, א. ובאותה הלכה נאמר "כך אמרו חכמים בפרוש משל זה דברים שהם כבשנו של עולם" וכו', - והוא מאמר ר' אבהו שם שהיה אמורא.

ג. שם פ"ד הי"ב: "הם שחכמים הראשונים קוראים אותם פרדס" - והוא ברייתא בחגיגה יד, ב.

ד. שם פ"ט ה"ג: "וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור" כו', והנה זה מאמר ר' יוחנן בסנהדרין צא, א, אך מקור הדברים הם בברייטא יבמות צ, ב (כציון הכסף משנה) ובדברי ר' יוסי הגלילי סנהדרין שם, ונראה דלכן שינה כאן הרמב"ם ולא כ' אמרו חכמים הראשונים אלא למדנו מחכמים הראשונים, כי ר' יוחנן למד דבריו מחכמים הראשונים.

ה. דעות פ"א ה"ד: "לפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו" - והוא מאמר ריב"ל בסוטה ה, ב, וזה מתאים לשיטת הרמב"ם דמנה (בהקדמתו למשניות בפ"ב מה' פרקים) את ריב"ל במנין התנאים וגם רבנו הקדוש הביא דברי ריב"ל במשנה דסוף עוקצין, עיין תוספות יו"ט שם וכן בסדר הדורות ערך ריב"ל.

ו. שם פ"ב ה"ג: "אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאלו עובד ע"ז", והנה ידוע שאין בתלמוד דידן מאמר זה, אך מפורש כן בזהר פרשת קרח דף קעט, א. ונמצא כעין זה בשבת קה, ב ברייתא בשם ר' יוחנן בן נורי הקורע בחמתו ... יהא בעיניך כעובד ע"ז,

ז. תלמוד תורה פ"ד ה"ה: "אמרו חכמים הראשונים אין הבישן למד ולא הקפדן מלמד" - והוא דברי הלל במשנה פ"ב דאבות מ"ה.

ח. תשובה פ"ח ה"ב: "כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה" וכו' - והנה אף שמובא כן בברכות יז, א דכן היה מרגלא בפומיה דרב, הנה כבר מובא זה גם כברייתא במסכתא כלה רבתי (פ"ב ה"ג) וכן מובא בזהר פרשת משפטים דף קטז, א.

ט. שם ה"ז: "וכבר הודיעונו החכמים הראשונים שטובת עולם הבא אין כח באדם להשיגה", יש שציינו ליבמות לד, ב מאמר ר' שמואל בר נחמני (שהיה אמורא) ויש שציינו למדרש רבה שמות פ"ל אות כד, אך בכל אלו המקומות לא מפורש כדברי הרמב"ם. ולפלא בעיני שנעלם מעיני המצינים שזה מפורש במדרש תנחומא ויקרא אות ח ושם כמעט כלשון הרמב"ם ומתחיל שם "וכבר הודיעונו חכמים הראשונים" וכו' כלשון הרמב"ם ממש.

י. שם סוף פרק ט: "וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", מימרא דשמואל ברכות לד, ב, אך כבר נמצא כן בזהר פרשת נשא דף קכה, א (מובא ומבואר בארוכה באגה"ק סימן כו).

כבר ציינתי לעיל דיש לעיין כאן דבר פלא דהרי מאמר זה עצמו מובא כמו כן בהלכות מלכים פ"ב ה"ב ושם כ' "אמרו חכמים אין בין" וכו' ולא כ' הראשונים, ועיין להלן.

יא. שם פ"ט ה"ד: "אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר", - ברייתא בנדרים סב, א וכן בספרי עקב יא. יג.

יב. הלכות נשיאות כפים פי"ד ה"י: "ולא היו חכמים הראשונים מלמדים שם זה לתלמידיהן ... אלא פעם אחת לשבע שנים", והוא מאמר ר' יוחנן קדושין עא, א, ושם אמר ר' יוחנן "חכמים מוסרין אותו לתלמידיהם פעם אחת לשבע שנים", ובפשטות כוונתו לחכמים שהיו לפניו ולכן כינם הרמב"ם "חכמים הראשונים".

יג. הלכות מזוזה פ"ו הי"ג: "אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית" וכו', והוא מאמר התנא ר' אליעזר בן יעקב במנחות מג, ב.

יד. סוף הלכות ספר תורה (פ"י הי"א): "אמרו חכמים הראשונים כל המחלל את התורה", והוא דברי ר' יוסי במשנה דפרקי אבות פ"ד מ"ו.

טו. הלכות ציצית פ"א ה"ה: "אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת", והוא בספרי זוטא ס"פ שלח.

טז. סדר תפלות כל השנה - נוסח הקדיש: "ומצות חכמים הראשונים לענות אמן יש"מ בכל כחו של אדם", והוא לכאורה מאמר ריב"ל בשבת קיט, ב, וכן מצינים בספרי מראי מקומות, ובתוס' שם מביא דכמו כן איתא בפסיקתא במעשה דר' ישמעאל בן אלישע.

אלא דיש לתמוה מה שאמר כאן "ומצות חכמים הראשונים" היכן מצינו שזה ציווי, אדרבה מלשון ריב"ל נראה דזה רשות דכן אמר ר' יהושע בן לוי "כל העונה אמן יש"מ מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו".

לכן נראה לומר דכוונתו להא דאיתא בזהר פרשת תרומה דף קכט, ב "ואנן בעינן למימר לה בלישנא דסטרא אחרא (בארמית) ולא תבא בחילא תקיף אמן יש"מ בגין דיתבר חילא דסט"א" וכו', הרי מפורש כאן דמצוה לעשות כן, עי"ש.

יז. הלכות שבת פ"ל ה"ב: "וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בער"ש ומתעטפים" וכו', ומקורו בשבת קיט, א דכך נהג ר' חנינא, והנה לדעת סדר הדורות, סתם ר' חנינא הוא ר' חנינא בר חמא הכהן שהיה מגדולי תלמידי רבי. וראה להלן.

יח. שם שם ה"ו: "חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן", ומקורו משבת קיט, א, ושם "רב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא רב הונא מדליק שרגי ... רבה ורב יוסף מצלחי ציבי"

וכו', וכאן הוי יוצא מן הכלל כי כלם אמוראים, וקורא להם "חכמים הראשונים". ואדמוהז"ק בשו"ע שלו סימן רנ ס"ד שינה הלשון וכ' "וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות" כו' עי"ש. וראה להלן.

ט. שם שם ה"ד: "אמרו חכמים הראשונים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" - מאמר ר"ע בפסחים קיב, א.

כ. הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב: "וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב פסח כדי לאכול מצה בתאווה", ומקורו בפסחים קח, א דכך עשה רב ששת, וגם כאן הוי יוצא מן הכלל כי רב ששת אמורא ומכנהו "חכמים הראשונים". וראה להלן.

כא. הלכות חנוכה פ"ג הי"ב: "מנהג קריאת הלל בימי חכמים הראשונים כך היה", מקורו במשנה דסוכה פ"ג דף לח, א.

כב. הלכות תרומות פ"א ה"א: "וחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים" - המקור במשנה ידים פ"ד מ"ג "מצרים מעשה זקנים".

כג. הלכות תמורה בסופו פ"ד הי"ג: "הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה", - הנה המציינים מביאים הגמרא בערובין כא, ב לכאורה כוונתם למאמר רב המנוא "מאי דכתיב וידבר שלשת אלפים משל ... מלמד שאמר שלמה על כל דבר ודבר של תורה שלשת אלפים משל ועל כל דבר של דברי סופרים אלף וחמשה טעמים", כמו כן מציינים למדרש רבה ריש פרשת חוקת (פרשה יט אות ג) ושם לכאורה מוסיף על רב המנוא כדאיתא "רבנן אמרי שלשת אלפים משל על כל פסוק ופסוק ואלף וחמשה טעמים על כל משל ומשל". ויש להוסיף דכמו כן איתא בזהר ח"א פרשת תולדות דף קלה, א.

אך האמת נראה דאדרבה כי מהמדרש נראה ד"כל פסוק ופסוק" הכוונה לפסוקים שבספרי שלמה בלבד עי"ש, ובזהר מפורש כן.

והנה מכל מקומות הנ"ל עדיין אין ראייה לדברי הרמב"ם ששלמה הבין "רוב טעמי התורה של כל חוקי התורה".

לכן נראה לומר בהכרח דהיה לרמב"ם מקור אחר לדבריו או איזה גירסא אחרת או מדרש שאין בידנו, וצ"ע.

כד. הלכות חובל ומזיק פ"ג ה"ז: "ואמרו חכמים הראשונים שכל המלבין פני אדם כשר מ ישראל ברכים אין לו חלק לעולם הבא", והוא דברי רבי אלעזר המודעי בפרקי אבות פ"ג מ"א.

כה. הלכות עבדים בסופו (פ"ט ה"ח): "חכמים הראשונים היו נותנים לעבד מכל תבשיל" מקורו בכתובות סב, א דכן נהג בר איהי והנהו תרתין חסידי ואמרי לה רב מרי ורב פנחס בני רב חסדא, ובירושלמי ב"ק פ"ח ה"ד דכן נהג ר' יוחנן. והנה כלם אמוראים ובכל זאת מכנה אותם "חכמים הראשונים", ואולי משום ר' יוחנן שהיה תלמיד רבנו הקדוש וכבר הבאנו לעיל דכמו כן בר' חנינא ועדיין צ"ע. ועיין להלן.

כו. הלכות סנהדרין פ"ג ה"י: "כך היה דרך חכמים הראשונים בורחין מלהתמנות", מקורו בהוריות י, א בשני תלמידי רבן גמליאל.

כז. הלכות ממרים פ"ב ה"ד: "כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", מקורו בשבת קנא, ב ברייתא מרשב"ג וביומא פה, ב דברי ר' שמעון בן מנסיא.

כדי שהרשימה לא תהיה חסירה יש להוסיף מה שמביא בהלכות שחיטה פ"י ה"ב: "חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בתי דיני ישראל", הנה כאן שינה ולא כ' "חכמים הראשונים" אלא "חכמי דורות הראשונים", וטעמא בעי.

ונראה לומר דכל היכא דהרמב"ם מביא מאמר חכם הנה בזה יאמר על תנאים בלבד "חכמים הראשונים", אך כאשר בא לומר על הנהגה מיוחדת ורצונו להדגיש שהיא מדת חסידות בלבד, הנה בכה"ג גם על אמוראים אומר "חכמים הראשונים" נהגו כן וכיו"ב, על דרך "חסידים הראשונים", ואומר לשון חכמים ולא חסידים להורות דגם מצד חכמה יש לנהוג כך (עיין לקוטי שיחות חל"ז פרשת בהר ע' 72 ביאור בסיום הלכות עבדים).

ובזה יתורץ כל המקומות הנ"ל שהבאנו כיוצאין מן הכלל והם אותיות י"ח וכו' וכמו כן יש לומר על אותיות ה' י"ז וכו'.

וכמו כן יש לומר דכאשר בא לשלול חכמי דורות האחרונים הנה בכה"ג גם האמוראים בכלל "חכמי דורות הראשונים" יחשבו, כי על כל דברי התלמוד "הסכימו בתי דיני ישראל" בחתימת התלמוד.

והנה עפ"י הנ"ל יש לתרץ גם תמיהה שהבאנו לעיל מדוע שינה הרמב"ם התואר בהלכות מלכים מהלכות תשובה, דהנה הבאנו לעיל דמאמר זה הוא מאמר שמואל בגמרא, אך נמצא גם בזהר, ואף שבהשקפה ראשונה נראים המאמרים שווים הנה המעיין בזהר ובפרט בביאור אדמוהו"ק באגה"ק סימן כו יראה דיש חילוק יסודי בין המאמר איך שמבואר בזהר לבין מאמרו של שמואל.

ומעתה נראה לומר שבהלכות תשובה כוונתו בדווקא למאמר הזהר כי זה דווקא מתאים לענין המדובר שם, לכן כ' שם "חכמים הראשונים", ובהלכות מלכים כוונתו בדווקא למאמר שמואל ולכן כ' "חכמים" סתם, ועפ"י יש לתרץ כמה שנויים בלשון הרמב"ם בין ההלכות הנ"ל, וכן יש לתרץ עפ"י קושית ותמיהה מפרשי הרמב"ם (עיין לחם משנה וכס"מ הלכות תשובה) שנשארו בצריך עיון, והדברים ארוכים ואי"ה עוד חזון למועד.



המקור להתדבק בת"ח

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

ברמב"ם הלכות דעות פרק ו' ה"ב מביא הפסוק "ובו תדבק", שא"א לידבק בשכינה וכו', ומסיים "ולדבקה בו" - שמצוה להתחבר לת"ח. וצלה"ב הטעם דמביא פסוק אחר ולא די בפסוק הראשון.

והנה רש"י עה"ת עה"פ "ולדבקה בו" מפרש - "וכי אפשר כו' אלא הדבק בת"ח וכו'", ומפרש השפ"ח שזהו סיום על "ללכת בדרכיו (ולדבקה בו)" שעל ידי הת"ח שתלך אחריהם, ותלך בדרכי ה', אז יהי ולדבקה בו.

משא"כ בפסוק "ובו תדבק" אינו מפרש בפסוק איך מתדבקים בשכינה, ולכן מביא הרמב"ם תחלה הציווי "ובו תדבק" ומפרש שצריכים לידבק בת"ח. ואחר שמביא פרטים ("לפיקך") מביא פסוק "ולדבקה בו" (השני) ששם מפורש יותר איך מתדבקים*.



(*) ראה בס' "תורת מנחם - מנחם ציון" - ע' 14. המערכת.

ספר היד נכתב ללא מקורות

הנ"ל

על הקדמת הרמב"ם לחיבורו משיג הראב"ד על כך שלא הביא מקורות לפסקיו, ובכס"מ תירץ זאת - עיי"ש. אך הלא הרמב"ם בעצמו בתשובתו (נדפסה בקובץ תשובות, תשובה קמ) חוזר מזה ומתחרט על שלא כתב מקורות, (שמעתי שיש שיחה על תשובה זו אך אין זה כפי תירוץ הכס"מ), ואי"מ א"כ הטעם שתירצו. ואפשר לומר שלא הגיעה תשובה זו לידי הכס"מ*.



כוונת בני יעקב בקריאת שמע ישראל

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ברמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ד: "מסורת היא בידינו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציום וזרזם על יחוד השם .. ושאל אותם ... בניו שמא יש בכם פסלות .. ענו כולם ואמרו: שמע ישראל, ה' אלוהינו, ה' אחד! כלומר: שמע ממנו, אבינו ישראל, ה' אלוהינו ה' אחד".

צריך להבין: איך קראו ליעקב בשמו?

והנה מקור דברי הרמב"ם הם בפסחים נו, א ושם בהגהות מהרש"ם על רש"י ציין: פי' שאמרו לו ישראל אבינו וכו' דאל"כ הא אסור להזכיר שם אביו. - ולפי הגהת המהרש"ם נמצא שבני ישראל הוסיפו תיבת "אבינו", דבר שהוא לא מסתבר כלל!

אמנם השל"ה עצמו הקשה (פ' ויחי ד"ה ארז"ל) קושיא זו ותירץ: "ואין זה קושיא כי שם ישראל ויורה על גדולה ושררה וכשקראו אותו ישראל הוא כאלו קראו אותו אדונינו". לפי זה צריך לומר שכוונת הרמב"ם שהתכוונו כוונה כפולה: אכן לאביהם אך בשם השררה שלו, דבר המותר.

(* פשוט די"ל שהכס"מ ביאר טעמו של הרמב"ם בתחילה למה לא כתב מקורות, ואי"ז סתירה להא דבסוף ימיו הכריע הרמב"ם שהי' לו לכתוב המקורות, וראה בס' "תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם" ע' עד"ר, ובלקו"ש חכ"ד פ' עקב א', ובחכ"ה פ' ויצא א. המערכת.



ד' יסודות ארמ"ע בעשן

הת' משה שמחה טברדוביץ

תות"ל - 770

הרמב"ם בהל' יסוה"ת פר' ה"א כתב "ארבעה גופים הללו שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע ... נמצאו כל הגופים שלמטה מן הרקיע חוץ מארבעה יסודות האלו מחוברים מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מארבעה יסודות האלו".

והריטב"א כתב ע"ז וז"ל "וזה שאמר כל הגופים ... ר"ל רוב הגופים מפני שיש גופים מורכבים משנים מהם בלבד כמו העשן שהוא מורכב מהארץ והאש, והאבק מורכב מהארץ והרוח, והאד שמורכב מן המים והרוח".

אמנם בסה"מ תרס"ב עמ' שטז כותב שגם בעשן יש מכל הד' יסודות, יסוד האש שהרי יש חמימות בעשן, יסוד הרוח שהרי העשן הולך כלפי מעלה, יסוד המים זהו חלק הלחלוחית שבעשן ויסוד העפר שהרי נמצא בו עפר דק "הנדבק בכתלי הבית". ועפ"ז אפ"ל שכוונת הרמב"ם שכל הגופות כלולים מהד"י - הכוונה היא גם לעשן, ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

אמירת ברכות לעצמו במקום 'ברב עם הדרת מלך'

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' ח' סעיף ה', "מברך להתעטף בציצית, אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת כולם מברכים ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן". ע"כ.

הגר"א (בביאורו) כותב שמשמע מדברי השו"ע דיותר נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו, והגר"א פליג על השו"ע והוא סובר דדוקא א'

מברך לכולם לכתחילה "כמ"ש בפ"ח דברכות כו' וכן בפ"ו דברכות לאחר המזון כו' וכן בברכת המוציא ובהמ"ז ושאר ברכות כמ"ש שם" עיין כל זה בדברי הגר"א, וכנראה גם הגרע"א, והפמ"ג והמ"ב מסכימים לדברי הגר"א.

אבל רבינו בשו"ע שלו סי' ח נקט דברי המחבר כפשוטן, דלכתחילה יכולים כל אחד לעשות ברכה בפני עצמו, דקשה לו לרבינו לומר שדברי השו"ע הם שלא בדיוק, ובפרט שברמ"א אינו משיג כלום על דברי המחבר.

והנה עיקר הראיות של הגר"א מיוסדות על הא דאיתא בפ"ח דברכות והובא בשו"ע או"ח סי' רחצ סעיף יד "היו יושבים בבית המדרש והביאו להם אור אחד מברך לכולם", וכמו כן בשאר ברכות הנהנין וברכת המזון מובן מהגמ' בכ"מ שעדיף יותר שא' יברך לכולם, אבל עיין בדברי רבינו בסי' ריג סעיף ו דאע"פ שהוא מסכים שבברכת הנהנין שבמקום שאחד מוציא חבירו מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד - וע"כ מצוה שיברך אחד מפני ברב עם הדרת מלך, אבל בברכת המצות כשכל אחד עושה המצוה בפני עצמו, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, הרשות בידם לברך לכתחילה בפני עצמם כדי להרבות בברכות, כי "לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות", וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה שמקיימנו על ידי אחר כו', משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה, ולכן די לה בברכה אחת - אם כן אם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כו'.

רבינו סובר שמהא דכ' המחבר בסי' ח שמותר לכתחילה לכל אחד לברך בעצמו מוכח שיש חילוק בינו לבין שאר המקומות של ברכות הנהנין (והבדלה), וסב"ל שבמקום שיש ענין של הידור השייכת להמצוה, כמו הענין של לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות (וביחד עם זה הענין של מצוה בו יתר מבשלוחו), דבר זה שקול כמו הענין של "ברב עם הדרת מלך" וע"כ יש לכ"א הברירה לעשות המצוה או בההידור של "ברוב עם", או באופן של הידור אחר השייכת להמצוה וכנ"ל, וכל זה הוא בניגוד לדעת הגר"א, הגרע"א וכו', שסוברים שההידור של "ברב עם הדרת מלך" מכריע במקום הידורים אחרים.

והנראה לומר שבדברי רבינו מיושבת הנהגת כמה חסידים ואנשי מעשה העושים קידוש ושאר ברכות לעצמם, אף אם הם נמצאים בתוך ציבור ויש איש אחר העומד ועושה קידוש עבור הציבור. ולכאורה זהו

בניגוד למה שרבינו בעצמו כותב בסי' ריג סעי' ו' "אבל אם רצו לקיים כ"א המצוה בפ"ע ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כ"א המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו, ומ"מ טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך אע"פ שאין חייב בדבר כו" - מוכח שדעת רבינו שיותר טוב שא' יעשה הקידוש בשביל כולם, וא"כ צריך עיון בהנהגת כמה חסידים וכנ"ל.

והנראה לומר דכוונה דהמצוה הוא ענין עיקרי בהמצוה, דהנה בענין כוונה יש ענין של כוונה לצאת ויש גם ענין של כוונה למה שאומרים ולומר זה בכוונה הכוללת אהבה ויראה כו', ועיי' בספר תניא קדישא פ"ד "כי האהבה היא שורש כל רמ"ח מ"ע וכו' ובלעדה אין להן קיום אמיתי כי המקיימן באמת הוא האוהב את השם וחפץ לדבקה בו באמת", וא"כ מובן ופשוט שכוונה של אהבת ה' בתוך המצוה הוא הידור הכרחי אם לא חלק עיקרי בהמצוה. וכן ידוע פתגם העולם שקול מעורר כוונה,

וכיון שדעת רבינו שההידור של "רוב עם" אינו מכריע במקום הידור אחר, א"כ במקום שהאיש מרגיש שע"י שהוא עושה הברכה בעצמו יש לו כוונה גדולה יותר מאם אחר עושה הקידוש או הברכה בשבילו, א"כ (לדעת רבינו) מותר לכתחילה לעשות הברכה והקידוש בעצמו.



מטפחת או פאה נכרית לנשים – מה עדיף?

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

בס' "עבד לעבדי ה'" להגאון ר' מאיר מאזוז שליט"א [ראש ישיבת "כסא רחמים"] כתב בהקדמה:

"הדבר השני שהעולם טועים בו הוא ענין פאה נכרית. שחושבים כי לא יהיה חסיד כהלכה, אלא אם אשתו תלבש פאה נכרית. ויש לדעת, כי כל הפוסקים מודים שמטפחת עדיפא מפאה נכרית...

"אלא שלפני כ-500 שנה באיטליא (בתקופת הרינסנס) פשתה המספחת לעזוב את המטפחת וללבוש פאה נכרית, ואז השתדל הרה"ג יהושע בועז (מחבר ספר "שלטי הגבורים" על הרי"ף ו"עין משפט" ו"מסורת הש"ס" ו"תורה אור" שסביב התלמוד), ללמד עליהם זכות

מן הגמרא. וקמו כנגדו כמה גאוני עולם וסותרו דבריו. ובין האוסרים: הגאון בעל "באר שבע", הגר"א ב"שנות אליהו", הגאון יעב"ץ, "חתם סופר" ... ויש שהתירו וחזרו בהם ואסרו, כמו הגאון בעל "פרי מגדים". ויש אומרים שגם המתירים לא התירו אלא בחצר ולא ברשות הרבים. ולכל הדעות כל המתירים לא התירו בפאות נכריות שבזמננו העשויות משיער טבעי וארוכות ומסולסלות, ויש בהן גירוי יצר הרע שבעתיים מהשיער הטבעי של ההולכות בגילוי ... - ללבוש פאה (שהיא עצמה שיער טבעי של נכרית) ולהראות כגלוית ראש וכשחקנית ח"ו, הייטב בעיני ה' ? (וראיתי באגרות האדמו"ר מליובאוויטש שכתב להעדיף הפאה, כי כשתפגוש לפעמים החרדית בחברה חילונית, עלולה להתבייש ולהוריד המטפחת לגמרי מראשה, משא"כ בפאה, וטעם זה אולי שיין באמריקה, אבל בארץ ישראל ב"ה אין מתביישות במטפחת). וב"ה שרוב החרדיות ההולכות היום במטפחת או בכובע, מדקדקות גם בחומרת הזוהר שלא יראה מן השיער כלום, ואשריהן בעולם הזה ובעולם הבא". עכ"ל. עיי"ש באורך.

והנה ראיתי שהרב ש.ד.ב. וולפא שליט"א השיג ע"ז וז"ל: "מה שכתב ש"כאילו" אי אפשר להיות חסיד חב"ד אם האשה לא תלבש פאה נכרית. אכן בודאי שכן הוא הדבר בלי שום ספק, כי בדבר שנצטער עליו כל כך אותו צדיק כ"ק אדמו"ר, ותבע וביקש שכל אשה תלך עם פאה דוקא ולא כיסוי אחר, הרי לא יתכן שחסידת חב"ד תנהג אחרת מצוייו הרבי שלה (ומכ"ש וק"ו ממה שתלמיד ישיבת "כסא רחמים" לא יוכל להחשב תלמיד בישיבה אם לא ישמע להוראות ראש הישיבה בעניני יראת שמים). וכל זה הוא אפילו לדעתו של הרב מאזוז שפאה נכרית היא "ירידה" בקיום המצוה, וכמפורש בגמרא (סוכה לב, ב) שרב אחא הדר לקחת הדס של "תרי וחד" (שלדעת שאר החכמים היה פסול) משום שכן "נפיק מפומיה דרב כהנא" שהיה רבו (ועד"ז הוא בפסחים קיד, ב. בענין אחר). וכ"ש וק"ו בענין הפאה נכרית, שכפי שיתבאר הרי זה מהודר יותר וצנוע יותר על פי ההלכה, וא"כ בודאי שאי אפשר להיות חסיד חב"ד, מבלי קיום תקנה נפלאה זו של הרבי". עכ"ל.

והנה מ"ש ש"אכן בודאי שכן הוא הדבר בלי שום ספק, כי בדבר שנצטער עליו כ"כ אותו צדיק כ"ק אדמו"ר, ותבע וביקש שכל אשה תלך עם פאה דוקא ולא כיסוי אחר, הרי לא יתכן שחסידת חב"ד תנהג אחרת מצוייו הרבי שלה" אין זה נכון כלל, ולא שיין נדו"ד כלל להך גמ' דסוכה, דהואיל ונפק מפומי' דרב כהנא וכו', דבס' 'משבחי רבי'

להרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א (תש"ס) כתב בפ"ד (ע' 61-62) כתב בענין כיסוי ראש וז"ל:

"רעייתו של הרה"ח ר' אוריאל צימר ז"ל סבלה מהקנטות של נשים שלעגו לה על שהיא חובשת מטפחת. הדברים הגיעו לידי כך שבבית-הכנסת מסויים בו התפללה ביום הכיפורים חשה אי נעימות מצד כמה נשים למרות יום הקדוש. כיון שגרו בויליאמסבורג לא התפללה בליובאוויטש. במוצאי יום הכיפורים בכתה לפני בעלה שרצונה לעבור לכיסוי של פאה נכרית, הסיבה לכך: היות שהן בביהכ"נ בו הם התפללו בויליאמסבורג והן בליובאוויטש נוהגות כן הנשים, ואינה יכולה לעמוד בהקנטותיהן של הנשים.

"לא יכול היה ר' אוריאל לעמוד בכך, וסוכם אצלם לשאול את חוות-דעת קדשו של הרבי וכאשר יורה כן יעשו.

"מיד במוצאי יום-הכיפורים נסעו ל770- והכניסו פתק דרך המזכירות על שאלתם, למחרת קיבלו טלפון מהמזכיר הראשי הרב חודקוב כי הרבי רוצה למסור את מענה קדשו בעל פה ולא בכתב, בימי חודש תשרי העמוסים לא נהג הרבי לקבל ל"יחידות" [את אנ"ש תושבי האיזור שלא יקשה עליהם להיכנס ל"יחידות" גם בשאר תקופות השנה - משא"כ האורחים] מחמת הטירדות העצומות, אך הפעם קבע להם באופן יוצא מן הכלל וחרג זמן ל"יחידות" בעיצומו של אחד מימי חול-המועד סוכות.

"בהיכנסם אל הרבי אמר להם הרבי (נמסר בזה רק תוכן הדברים) שהעדיף להסביר באופן ישיר ולא בכתב, כדי להסיר כל עגמת נפש, היות והוא מתכוון להציע לגב' צימר שלא לשנות כי אם להמשיך לחבוש מטפחת, כיון שהם זקוקים בביתם להשפעות בבני חיי ומזוני, וידוע מזוה"ק פרשת נשא (חלק ג קכו עמוד א) עד כמה תלויות ההשפעות בתוספת הידור בענין שערות האשה, לכן רצוי להחזיק בחומרא של כיסוי המטפחת כדי שהקב"ה ישפיע שפע רב לבית. שמיעת הדברים מפי קדשו של הרבי באופן ישיר ומשכנע הקלה על הגב' לעמוד בקשיים". עכ"ל.

ומסיים שם: "עוד על אותה "יחידות" סיפר הרה"ח ר' משה (ז"ל) וובר: אחר שקמו לצאת קרא הרבי לר' אוריאל ואמר לו: כיון שאני רואה שהדבר קשה לה, על-כך אבקשך לחזקה ולעודדה תמיד שתוכל לעמוד בנסיון".

הרי בהדיא דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, דאלו שמקפידים היטב שלא להשאיר חלק מהשער בלתי מכוסה, דעדיף מטפחת מפאה נכרית, והרי זה "תוספת הידור וחומרא כדי שהקב"ה ישפיע שפע רב בבני חיי ומזוני" ואין כל ענין כלל לשכנע אשה שמכסה היטב במטפחת להחליפה לפאה נכרית - וזוהי ממש איוולת לעשות כך.

וכמו שאמר הגה"ח כו' מו"ה מענדל ווכטר שליט"א [ראש הכולל דנחלת הר חב"ד], שלהחליף ממטפחת לפאה (לאלו שמכסות היטב), הרי זה ירידה מקדושה חמורה לקדושה קלה, וז"פ מאד.

ברם הוראתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע לחבוש פאה, היינו שמפני ירידת הדורות על הרוב לא מקפידים לכסות היטב במטפחת, וע"כ העדיף כ"ק אדמו"ר הפאה עליה כמובן אבל לא מפני שבעצם היא עדיפה ממטפחת, ואדרבה, היא דוקא פחותה ממטפחת, והיטב אשר דיבר בזה הגר"מ מזוז שליט"א שטעות לחשוב כך, ושמטפחת שמכסים בה היטב עדיפא מפאה נכרית.

וז"פ מאד.



המנהג להאכיל העופות בשבת שירה

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני, נ.י.

"יש נוהגין בשבת שירה"

כתב המגן אברהם (או"ח סוף סימן שכד): "יש נוהגין לתת חטים לפני העופות בשבת שירה, ואינו נכון, שהרי אין מזונותיהם עליך".

וכדברי המגן אברהם נפסק להלכה בשו"ע רבינו הזקן, וכן במשנה ברורה, ובקיצושו"ע.

אבל במנחת שבת מיישב המנהג: "נהגו כן משום מצוה, דמרגלא בפומייהו שהעופות אמרו שירה בים, לכן אין להקפיד".

והמהרש"ם מוסיף על זה ב'דעת תורה': "כמ"ש כהאי גוונא הא"ר סוסי' שלו, במה שנהגו בשמחת תורה לפזר פירות והנערים מלקטים ונותנים לסלים, דהוי עובדא דחול, ומ"מ שרי משום דעושין כן לשם שמחה'.

וכן כתב בערוך השולחן:

"יש מתרעמים על המנהג בשבת שירה לזרוק חטין לפני העופות. אבל נראה לי דמנהג ישראל תורה, שהרי אין אנו טורחים בשבילם, אלא בשבילנו, דמרגלא בפי ההמון שהעופות אמרו שירה על הים, ולכן אנו מחזירים להם טובה, ואם כן הכוונה כדי לזכור שמחת שירת הים ולית לן בה, ויש מי שכתב דכיון דכוונתינו לשם מצוה מותר".

ובספר 'רשימות דברים' (ח"ג מדור חדושי תורה) למורי ורבי הרב חיטריק שליט"א, דן בענין זה, ומקשרו לדין 'אין מעכבים התינוקות מלתקוע', שאף שגדול אסור לתקוע בשופר אחרי שיצא י"ח, הנה יש כאן ענין חינוך מצוות, שמצוה על הגדולים ללמד הקטנים לתקוע.

(ולפי טעמים אלו, מותר רק בדיעבד לקטן (ולא לגדול), שאין מעכבין אותם, אבל הרי אין מעודדים התינוקות לכתחילה לתקוע).

דברי רבותינו

והנה מצינו שני צדדי השקו"ט בענין זה בדברי רבותינו נשיאינו:

שבספר השיחות תש"ב (שבת בשלח י"ג שבט, שיקאגא) מביא באריכות מנהגו של המהר"ל מפראג, שהורה "שהמלמדים יאספו הילדים בחצר בהכ"נ להודיעם על המנהג לפזר חטים בשבת שירה", וברכס, ואת אבותיהם, וממשיך שמנהגי המהר"ל פועלים אפילו יותר מכתביו.

וכן בלקו"ש ח"ב (הוספות שיחת י"א שבט תשכ"א), חוזר רבינו על שיחת תש"ב, בגודל חשיבות מנהג זה.

אבל בהערה שם, מציין להמגן אברהם האוסר לעשות כן.

ואולי יש לדייק בלשון השיחה: 'הינער און פייגעלעך', שאף שעיקר הכוונה הוא ליתן לציפורים בעלי השיר, אבל אופן ההיתר הוא לפזר לתרנגולים שמזונותם עליך, ובדרך ממילא ישאר גם לציפורים,

ולפי זה, כיום שאין תרנגולים מצויים אצלנו, אין שייך היתר זה, (וכן כתב בגליון התקשרות הערה 13).

מנהגם של ישראל

אבל לפועל, אין מנהג זה נזכר כלל בספרי מנהגי חב"ד.

ובלוח כולל חב"ד יש עוד מנהג שבת שירה, לאכול 'קאשע'.
ובגליון 'התקשרות' (קפה, לוח השבוע, הערה 10) נותן טעם בזה,
שמאכל זה חביב על העופות (ומשמע דהוי כעין זכר למנהג המהר"ל).

וספר נטעי גבריאל מביא מנהג ארץ ישראל (להזהר מחששו של
המגן אברהם) לאכול בשבת שירה אצל החלון, שיפלו פירוורים
לעופות.

ובהערות שם מביא מגדולי החסידות שנהגו מנהג זה, וגם מביא
שיחת תש"ב הנ"ל. ובנוגע לאכילת חטים וקאשע, מביא דהוא זכר
למן.

(וזכורני משחר ילדותי (משנות תשט"ו) בבית הורי במאנטריאל,
שקימו מנהג זה לפי מסורת משפחת אמי מורתי שתחי').

ובהערה על שיחת תש"ב תמה, שאין טעם זה של שירת הציפורים
בקריעת ים סוף נזכר בספרי טעמי המנהגים, שהם מביאים טעם אחר,
שזהו שכר לצפורים על שאכלו את המן שפיזרו דתן ואבירם בשבת.

ולהעיר, שלאותו טעם אחר, אינו שייך כלל לענין שבת שירה
וקריעת ים סוף, אלא מצד פרשת המן שקוראים בפרשת בשלח.

רק בדיעבר, או גם לכתחילה?

והנה יש לנו לעיין בטעם רבינו שעורר מאד, ואמר: "הלואי היו
מחדשים עתה מנהג זה בכל קהלות ישראל" (התווע' תשמ"ז ח"ב ע'
445)

ואף שבנוגע לפועל הורה: "לא להעתיק כ"ז עתה - כי כנראה
נשתקע המנהג לגמרי, וכשם שמצוה כו' כך כו'" (היכל מנחם ח"ב ע'
לו), הנה אף שלא זכינו לקיים בפועל, כדאי לעסוק בלימוד טעמי
תורה, בבחי' עוסק בתורת עולה כאילו הקריב, ונשלמה פרים שפתינו,

שלכאורה, אם ההיתר רק שמצוה דוחה עובדין דחול ('אין להקפיד'
כהתו"ש, או 'לית לן בה' כהערוך השולחן), או רק מצד שמחת יו"ט
(מ"מ שרי' כמהרש"ם), או רק מצד חינוך ('אין מעכבין'),

קשה, - מנלן שכן הוא גם לכתחילה, גם לגדול, ובריש גלי
כמהר"ל?

'אין הקב"ה מקפח שכר'

ולולי דמסתפינא יש לדון בדבר חדש, שאין פירוש 'מזונותיהן עליך' רק שהם ברשותינו ובבעלותינו, אלא זה כולל גם שמגיע לציפורים שנשלם שכרם עבור הנאתינו בשעת קריעת ים סוף, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ולכן העופות בשבת שירה (כהאריז"ל ש'הימים האלו נזכרים ונעשים', בנוגע לפרשת השבוע). הם בגדר 'מזונותיהם עליך',

וכעין זה, להלכה, נותנים מזונות לפני כלב הפקר, שאין מזונותיו עליך, מצד שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ש'לא יחרץ כלב לשונו'.

(אף שבנוגע לכלב, הנה תמיד מזונותיו עלינו, אבל בצפורים זהו רק בשבת שירה. ויש לחלק, ש'לא יחרץ' הוא נגד טבע הכלב, משא"כ שירת הציפורים, הרי אדרבא, זהו דרכם וטבעם, רק שמגיע להם שכר על שנתחכמו להתאים שירתם עם שירת משה ובני ישראל, וכעין מארז"ל: "למי משבח - למי שאין דרכו להשכיר והשכים" (חגיגה יב, ב)).

(וזה מדגיש גודל החידוש ב"מנהג ישראל תורה היא" (כמבואר בשיחת תש"ב) שלהסבר זה, המנהג עצמו עושה גדר 'מזונותיהן עליך').

אבל זה עולה יפה רק לטעם המהרי"ל, שהילדים שילמו לציפורים ששרו, אבל הרי לא עשו כלום כשקלקלו עצת דתן ואבירם שפיזרו הזמן.

**בנוסח תפילת יו"ט שחל בשבת**

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב הישוב - עומר, אה"ק

בס' המנהגים עמ' 64 הע' 39 (המנהגים וההערות בעמ' זה הם מהרבי) כתב שצריך לומר "שבתות ... בס" בנעילה, ומסיים: "כמובן, כן הוא גם בשבת שחל בו יום-טוב".

וצ"ע מפני מה לא נכנס הדבר מאז כתיקון בסידורינו בתפילת יו"ט (שבשבת במנחה צ"ל: "שבתות ומועדי קדשך"), עכ"פ כהערת-שוליים.

[העירני הרה"ח ר' טוביה שי' זילברשטרום שצ"ע מה מקור ההוספה, כי תיבות אלו אינן מופיעים במנהגים שבמחזור השלם, ואף לא בהוספות לשו"ע אדה"ז. ושאו"ל מטעם זה לא נכנס התיקון בסידור].



אגב, יש לברר מה הטעם שבשבת שחל בו יו"ט (משא"כ בר"ה ויוהכ"פ) אין אומרים כלל "וינוחו" (גם בשחרית)?

באבודרהם, סדר מעריב של שבת, כתב: "וגם בשבת עם יום-טוב אומר 'וישמחו' [במקום 'וינוחו'], כמו שאמרנו [לעיל אודות 'בשמחה ובששון'], שגם בשבת נופל לשון שמחה" [אגב, במנהגי טירנא ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' לד ובב"י סי' רפא מביאים הנוסח לומר 'וישמחו' גם בשבת סתם, וראה לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1090 הע' 21, וכ"ה בכמה סידורים נוסח ספרד של החסידים, כתוספת במוסגר 'וישמחו בכך ישראל אוהבי שמך"].

ואולי הכוונה שכשאפשר להזכיר שמחה, זה עדיף מלהזכיר מנוחה. ועצ"ע.



מס"נ על מנהג ישראל

הנ"ל

בעניין פירש"י (סנהדרין עד, רע"ב) ש[נ"מ] "מזוה קלה" שפירשו חז"ל [ערכתא דמסאנא] שצריך למסור נפשו עליה ב'שעת השמד' היינו (אפילו) 'מנהג בעלמא' (הרה"ח רמ"מ פוטרפאס ע"ה אמר לי שזוכר זאת ממאמר משנת תרפ"ז, והעירני הרה"ח ר' יעקב שי' הלוי הורוביץ מדברי כ"ק אדמו"ר מהור"י צ' בצאתו לקוסטרומה, סה"מ תרפ"ז עמ' קצו "תורה, מצוות ומנהגי ישראל"), הנה נמצא כן כו"כ פעמים בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלתי מוגה, ולע"ע מצאתי בהתוועדויות תשמ"ה ח"ג עמ' 1940. ונקודת העניין גם בלקו"ש ח"ג עמ' 238 ("הטפל דטפל").

וראה בס' יראים סי' תג (בדפוס ישן סי' ה) שכתב בפשיטות כפירש"י: "יחבב תורה ודקדוקיה וישמח עצמו לקראת המצוות, ואפילו אינה מצוה אלא מנהג יהודית, ואם יעבירונו נראה כעובר מצוה ומפקירה, צריך שיהרג על הדבר ... פי' שעת השמד, שמכוונים עובדי

כוכבים להעביר מצות המקום ולהכעיס לפניו ...", עיי"ש. הובא להלכה גם בהגמ"י פ"ה מיסודי התורה אות ד.

ולדינא, הטור (יו"ד סקנ"ז) סתם כפירש"י, ואילו מרן בב"י העתיק פירש"י ומהרי"ק (שפירש כן גם בדעת הרי"ף), אך בהמשך העתיק מהר"ן שכתב ע"ז "מצות לא-תעשה" ולא העיר מאומה, ואחרי שעסק בענינים אחרים הביא את הרמב"ם של הזכיר "מנהג", ופירש דעתו, שלהרמב"ם מיירי שם באיסור ל"ת ומשמע לכאורה שלא פסק כהרמב"ם. ועד"ז העתיק הש"ך ס"ק ה'. ואף שבשו"ע (ס"א) העתיק "ערקתא דמסאנא" ללא פירוש, כיוון שלא נחלק על דברי הטור והעתיק כעיקר את דעת רש"י ודעימיה, לכאורה כך יש לפסוק.

וכן בס' 'אהלי יוסף' על דיני קידוש השם (למוהרא"י ריבלין מדריבין) ס"ב - סתם כדעת רש"י, ואת הדעות האחרת הביא רק כ"ויש אומרים".

[באם נניח שיש ספק בדבר, וראה בש"ך שם ס"ק א' מתה"ד סי' קצט, כיצד להורות במקרה של ספק פלוגתא דרבנותא בדיני קידוש השם].



אמירת י"ג מידות בניגון ובטעמים

הנ"ל

ע"ד מנהגנו בדבר י"ג מידות בניגון ובטעמים, הנה בכף החיים (קלא, כג) מביא הסתייגות מזה ממהר"ם זכותו בשם האריז"ל (אם כי הכה"ח עצמו רוצה לסייג הסתייגות זו),

וכיון שלשון מענה הרבי כפי שנבדק [היכל מנחם ח"ג עמ' רסה] הי': "איך האב פון דעם ניט געהערט" (ולא "וועגן דעם" שאז היתה המשמעות שלא שמע דיון על כך) הרי שהכוונה שלא נהגו אצלנו בזה. ודי בזה.



הערות בדיני השגת גבול בת"ת ודבר מצוה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעליו, וואשינגטון

א. בגמ' ב"ב כא, ב: "ומודה רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב דאמר מר וכו' קנאת סופרים תרבה חכמה", והבית יוסף חו"מ סי' קנו ד"ה חלק השלישי כותב שהרי"ף והרא"ש כתבוהו ואחריהם נמשכו הטור ורבינו ירוחם וגם הרמב"ם וכו', הגם שלא נקטינן כרב הונא בגמ' שם, ועיי"ש שביאר הפי' ב"מודה רב הונא".

ולמעשה פוסק הרמ"א בסי' קנו ס"ו דמלמדי תינוקות דינן כתלמיד חכם שקובע בכל מקום שירצה.

החתם סופר (בשו"ת חו"מ סי' עט בד"ה והרב"י) כותב שזהו לא רק במלמדי תינוקות אלא דגם "שארי עושי מצוה לרוב הפוסקים דקיי"ל כוותי' דכל עושי מצוה אינם מעכבים זע"ז".

וצל"ע מקורו דהחת"ס בהא דכ' "דקיי"ל שכ"ה בכל מצוה", היכן קיי"ל זה, ואף שבריש הסימן פ"ג שם, כתב השו"ע לגבי שאין שכנים יכולים למחות ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו "והוא הדין לכל מילי דמצוה שאינם יכולים למחות בידו", לכאור' א"א לדיוק מזה, דהרי כאן מפורש שכ"ה רק במלמדי תינוקות ומנין שכ"ה לכל מילי דמצוה? ובפרט שבגמ' מפורש הטעם משום קנאת סופרים תרבה חכמה וזה שייך בת"ת דווקא (עמ' בחת"ס שם בד"ה ונראה).

ובאמת יש להביא רא' קצת שהוא רק דין בת"ת ולא בכל מצוה, דהנה בשו"ע יור"ד סו"ס רמה כ' הרמ"א: רב היושב בעיר ולומד לרבים יכול חכם אחר לבוא וללמוד ג"כ שם אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון וכו', עיי"ש, ובשם תרומות הדשן הביא הש"ך (בס"ק טו): "ואי משום דיש קפוח פרנסה בדבר מחמת השכר שתפול לכיסו מגיטין וחליצה והשבעת נשים ושכר ברכת אירוסין ונישואין וכה"ג, כמה טצדקי על קבול פרס זה אנו בושים, ובטורח למצוא היתר לרובן, והאיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר בהם", ומסיים הש"ך: "ומשמע דפרס שהוא בהיתר ברור, אין לו לקפח הפרס ההוא", עיי"ש ועיי' שו"ת אגרות משה חו"מ ח"א סי' לח מש"כ אודות פתיחת ביכנ"ס ליד ביהכנ"ס קודם וציין ג"כ להנ"ל.

ולכאור' מבואר בזה דבמילי דמצוה עכ"פ אותם שיש בהם היתר על הפרס לא היתרו לקפח פרנסתו, וההיתר הוא מיוחד בתלמוד תורה. וצ"ע.



ידוע דאף שפסקינן כרב הונא ברי' דרב יהושע דעושה אדם חנות בצד חנותו של חברו וכו', בכל זאת יש אופנים לאיסור והוא: (א) שמפסיק חיותו לגמרי, (ב) שבעל חנות הראשון סומך לבו ובטוח שיקנו ממנו, (ג) שהשני נהנה ממה שהמציא חברו, ואופני האיסור תלויים בפירוש הראשונים בדברי הגמרא "שאני דגים דיהבי בסייאה". ולהלכה נקטינן ככל הפירושים כמבואר בשו"ע סימן קנו, ואכמ"ל בזה.

וצ"ב כשהתירו בת"ת האם ההיתר הוא גם באופנים הנ"ל שאסרו, או שמותר לגמרי ב"כל האופנים"?

והנה בחת"ס שם מפורש לכאור' דההיתר הוא גם במפסיק חיותי' לגמרי שכותב (בסוף דבריו בד"ה והרב") "ולהנ"ל ניחא דתינוקות של בית רבן קול מקרין, כדמשמע דמתניתין דס"ל פי' קול הפטיש וקול תינוקות של בית רבן לאוקמתא דרבא, אע"ג דמתני' מיירי נמי מטעם נכנסים ויוצאים, מ"מ אמת כן הוא שמפורסם בית מדרש של תינוקות ופוסק לחיותו של זה אחריו, ובכי הא מיירי רב הונא והלכתא כוותי' דליכא מאן דפליגי" עיי"ש.

אבל לכאור' נראה ראי' דבאופן כזה לא היתרו אף בת"ת; דבשו"ע חו"מ סי' רלז ס"ב כותב המחבר: "אסור למלמד להשכיר עצמו לבע"ב שיש לו מלמד אחר בביתו, אם לא שיאמר הבע"ב אין רצוני לעכב המלמד שלי. אבל אם שכר בעל הבית מלמד אחר יכול בע"ב אחר לשכור אותו מלמד עצמו". ובסמ"ע סק"ח מבאר דבהסברת הלימוד ועינונו אין כל המלמדים שוין וה"ל כדבר שאינו מצוי הנ"ל, וכן ביאר בנתיבות שם ס"ק ה. וכ"פ בשו"ע אדמוה"ז דיני הפקר סי' ו סי"ב, עיי"ש.

והיינו שהשוונו זאת לדין הפקר שאין בו דין עני המהפך בחררה או איסור יורד לאומנותו. ולכאור' אם נקטינן שבת"ת מותר לירד לאומנות חברו אף שמקפחו לגמרי, א"כ מה צריך להגיע לדין הפקר, - הרי אפשר לומר בפשטות שבת"ת אין שום הגבלות, ומזה שנחית לטעמא

לכאור' משמע שגם בת"ת אין היתר במפסיק חיות לגמרי, ורק מדין הפקר התירו.

ואולי גם מסברא מוכח כן, דהרי ההיתר הוא משום "קנאת סופרים תרבה חכמה" וזה שייך כשא' ילמד קרוב לשני, אז יהי' קנאת סופרים מזה שכל אחד יוכל לשלוח בניו למלמד היותר טוב, אבל אם מקפחו לגמרי מאי קנאת סופרים שייך כאן. הרי כל אחד יכול לבוא ולקפחו ולהוציא מעבודתו ואין כאן לא "קנאת סופרים" ובודאי לא "תרבה חכמה".

ומפורש כן בשו"ת אגרות משה (חו"מ סוף סי' ס) עיי"ש המעשה, ומסיים "ומה שיש לדון מהא דמודה ר"ה דמקרי דרדקא דלא מצי מעכב בב"ב דף כ"א, הוא רק שמלמד אחד יכול לקבוע מקומו דמקום קרוב למלמד האחד אבל לא לקבל התלמידים שכבר עסק המלמד האחר כמפורש בתוס' קידושין שם שגם במלמדים איכא דין עני המהפך בחררה".

ועדיין צריך לברר באופני איסור האחרים, כגון דעתו סומכת כשהשני נהנה מטרחתו, האם גם בזה אסרו בת"ת או התירו. ועצ"ע.



ברכת "הרב את ריבנו" ביחיד

הרב שלמה כהן
ירושלים עיה"ק

בעניין הוראת אדה"ז בסידורו שלא לברך ברכת הרב את ריבנו ביחיד, ידועים דברי הרבי בס' המנהגים עמ' 74 שהאדמו"ר (אך "מובן שאין זה הוראה לרבים") מברך לאחריה גם ביחיד, הן בלילה והן ביום, ומקורו צויין באג"ק חיי"ג עמ' שלז ושערי הל' ומנהג או"ת ח"ב סי' רפט (מכ' להרב יעקב לנדא ז"ל, שגם הוא סיפר - מובא בשוה"ג שם - מפורים תרפ"ד שהאדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ציוה לברך זאת גם ביחיד) מפורים תרח"ץ, ודבר זה נדפס גם ב'רשימות' חוב' קעז.

בס' 'שבח המועדים' (תשנ"ג, עמ' 144 הע' 14) הביא (מדה"ח וקיצושו"ע) שניתן, או (מפרמ"ג) שראוי, לברך ביחיד בלא שם ומלכות, אבל כנראה גם הוא אינו טוען שמנהגו בכך.



”ותתנני” לשון יחיד

הנ"ל

בהערות הרה"ח רי"ל שי' גרונר ל'סידור עם דא"ח עמ' 728, ציין לביאור העניין שאומרים בתפילת הדרך ”ותתנני” לשון יחיד, לשיחת י"ב תמוז תשכ"ד. ולע"ע לא מצאנו זאת שם, וגם לא בסמוך מאותה שנה או י"ב תמוז בשנים הסמוכות.



בענין ברכה לבטלה

הת' מנחם מענדל אשכנזי

תות"ל - 770

בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סעיף יט ”ואפי' במקום שתוקעין כל הל' קולות בתקיעות מעומד א"א שאם טעה התוקע בתקיעות מיושב נסמך על תקיעות מעומד ולא יהא צריך לחזור דכיון שבירך על תקיעות אלו צריך לעשותן כהוגן שלא תהא ברכתו לבטלה”, והמקור לזה הוא המג"א בס"ק יב. רק שבמג"א נאמר רק שצריך לעשותן כהוגן ואדה"ז מוסיף ”שלא תהא ברכתו לבטלה”.

וצלה"ב איך יכול להיות מצב שהוא יסמוך על תקיעות דמעומד והברכה תהיה לבטלה, הרי זה לא הפסק בין הברכה לתקיעה, כי אע"פ שעכשיו הוא מתפלל ורק לאח"ז יעשה את התקיעות דמעומד, הרי אדה"ז פוסק בסי' תקצב ס"ז שלא שייך הפסק באמצע מצוה אחת - שלכן אפי' אם דיבר בין תקיעות מיושב למעומד אין זה הפסק (אע"פ שנראין כב' מצוות), וא"כ ק"ו כאן שזהו ממש מצוה אחת שבירך ולאח"ז התחיל את התקיעות במיושב (והתחיל לא רק את התשר"ת אלא גם את התר"ת ותש"ת), רק שבבא אחת מהל' קולות היתה פסולה - הרי אפי' שהוא יתפלל מוסף ולאח"ז ישלים את הבבא הזאת בתקיעות מעומד, בכ"ז התפילה לא יכולה לעשות הפסק כי לא שייך הפסק במצוה אחת?

והנה בשלמא על הלשון של המג"א שצריך שתהא ברכתו כהוגן לא יקשה, שעדיף שסמוך לברכה יהיו כל התקיעות כהוגן בלי שיהיה הפסק של תפילה ביניהם, אבל ההוספה של אדה"ז לגבי ברכה לבטלה, ילה"ב - הרי אפי' אם ידבר ביניהם לא יהיה זה ברכה לבטלה?

[אולי אפשר לתרץ עפ"י חידושו של אדה"ז בסי' תקצג ס"ג שכתב "שאינן כאן מצוה כלל אא"כ תוקע ומריע ותוקע ג' פעמים". - ז.א. שאם עשה רק שתי תר"ת אין כאן מצוה כלל, וא"כ אולי אפ"ל שכל זמן שעוד לא עשה ג"פ תר"ת כשרים עדיין לא התחיל לעשות את המצוה, ולכן תפילה תהיה הפסק כי זה כאילו שמתפלל בין ברכה לתקיעה. אמנם לכאורה אפ"ל כך כי מהלשון בסי' תקצב ס"ז נפסק שאם דיבר בין ברכה לתקיעות מיושב צריך לברך עוד פעם משמע שאם התחיל כבר לתקוע זה לא הפסק, ואין צריך לברך פעם שניה].

ואולי אפ"ל באו"א: דהנה אדה"ז משנה כאן מלשון המג"א בעוד פרט, - שהמג"א כותב סתם שאפי' אם טעה במיושב לא נסמוך על מעומד, אבל אדה"ז כותב שאפי' במקום שתוקעין כל הל' קולות בתקיעות מעומד לא נסמוך על תקיעות מעומד.

ואפ"ל הטעם דכותב מקרה כזה, דכוונתו לומר שאם היתה לו טעות במיושב אז נסמוך על מעומד שכל שלושת התשר"ת או התר"ת שלו הוא יצא בהם י"ח במעומד, ולא שיצא י"ח שתי תשר"ת במיושב וישלים תשר"ת אח"כ במעומד, וא"כ יכול להיות שברכתו על השופר תהיה לבטלה כי אם המצוה היא דוקא תר"ת, ובתר"ת היה לו טעות, והוא סומך שאת כל התר"ת הוא יצא י"ח במעומד, א"כ היה הפסק של תפילה בין הברכה לתקיעה. ועצ"ע.



התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה [גליון]

הת' זאב וויינשטיין
תלמיד בישיבה

בגליון העבר (ע' 72) כותב הר' גדלי' אברלאנדער שי' דמי שיכול להתעכב ע"י הנרות כחצי שעה רק באם ידליק מאוחר יותר, שאין לאחר הדלקת המנורה בשביל זה, אלא עדיף שידליק בזמן ואל יתעכב על הנרות,

- דהא דאמרי' שמאחרין את המצוה כדי לקיימה בהידור יותר היינו רק אם המצוה עצמה מתקיים בהידור יותר, כגון לגבי ברית שיש הידור בהמצוה עצמה כשמקיימים אותו ברוב עם, אבל בנדו"ד אין שום הידור בהמצוה עצמה - שהוא ההדלקה - כשמתעכב ע"י הנרות אלא זה ענין והידור על המדליק וכו'.

ודבריו אינם מובנים כלל, דהא דמאחרין את המילה כדי להתקיים ברוב עם, בודאי אינו הידור במעשה המצוה - שהוא הסרת הערלה - ופשוט שלא ניתוסף כאן כלום בחפצא דמצות מילה, ורק בהגברא המקיים את המצוה להיות שנעשה ברוב עם הנה זה מוסיף שמחה בו - הקשורה עם מצות מילה בפרט, ולכן שפיר אפשר לדחות הברית.

והשתא מש"נ איחור הדלקת הנרות חנוכה כדי לשהות אצלם כחצי שעה, דבודאי הידור במצות הדלקת הנרות הוא, ומש"נ אם ניתוסף הידור במעשה ההדלקה דוקא - מ"מ היות דמהדר הוא בענין הנרות, ולא בענין אחר שפיר יש לדחות ההדלקה, דמש"נ מברית מילה הנ"ל, ויש להאריך בכ"ז עוד.

♦ ♦ ♦

פשוטו של מקרא

מענת כ"ק אדמו"ר בפירש"י ד"ה "וחתכם"

הרב מנחם מענדל וואלף

מנהל סניף קה"ת באה"ק

בשנת תשכ"ט שאלתי במכתב לכ"ק אדמו"ר שאלה בפירש"י עה"פ (נח ט, ב) "ומוראכם וחתכם יהיה על כל הארץ", וז"ל רש"י: "וחתכם" - "ואימתכם, כמו תראו חתת (איוב ו)". והקשיתי דלכאור' מכמה טעמים נוח וטוב יותר הי' לרש"י להביא דוגמא מבראשית לה, ה - "ויהי חתת אלקים וגו'".

וקבלתי אז מענה בכתי"ק על גליון מכתבי, ומשום מה לא קיבלתי בשעתו, ורק לפני כחצי שנה הביא לי המזכיר את התשובה, וז"ל "עיינ באבן עזרא עה"פ".

עיינתי באב"ע, ולצערי לא זכיתי להבין המענה בזה, פניתי לידידי הרה"ח וכו' ר' דוד פלדמן וענה לי במכתב כדלקמן (בלשונו):

"יש לפרש את מענה כ"ק אדמו"ר כדלהלן:

על הפסוק "וחתכם" שבפ' נח - כותב האבן עזרא: "מפעלי הכפל, מגזרת תראו חתת, כמו חתתכם", כלומר, התי"ו ד"חתכם" היא כפולה ("מפעלי הכפל"), במקום שתי תי"ו ("חתתכם"), כי, שורש התיבה הוא (לא "חת", בתי"ו אחד, אלא) "חתת" בשתי תי"ו, כבפסוק "תראו חתת", וא"כ, "חתכם" - "חתת (מורא) שלכם" - הוא "כמו חתתכם".

ועל הפסוק "ויהי חתת" שבפ' וישלח - כותב האב"ע: "דגשות תי"ו חתת להתבלע התי"ו", כלומר, כיון ששורש התיבה כשלעצמה הוא (לא "חת", בתי"ו אחד, אלא) "חתת", בשתי תי"ו, אזי כאשר תיבה זו דבוקה לתיבה שלאחרי, "חתת" של "אלקים", צריכה להיות בתוספת תי"ו: "חתתת אלקים" (כמו בתיבה יראה, ששרשה "ירא", שכאשר היא דבוקה ל"אלקים" - יראה של אלקים - אזי באה בהוספת תי"ו: "יראת אלקים". ולכן מודגשת האות תי"ו ד"חתת" - במקום התי"ו הנוספת. והרי זה כאילו כתב "חתתת אלקים" (משא"כ בפסוק "תראו חתת" (באיוב), שבו באה תיבת "חתת" כשלעצמה, אזי התי"ו אינה מודגשת).

ובנוגע לענייננו:

מהעיון בדברי האבן עזרא, נמצינו למדים שיש קושי בתיבת "וחתכם" - דלכאורה הי' צריך להיות כתוב "וחתתכם".

נאולי י"ל, שבגלל קושי זה רש"י הוצרך להביא פירוש נוסף מאגדה - ש"חתכם" הוא (לא מלשון אימה, שאז הי' צ"ל "חתתכם", אלא מלשון חיות).

ולכן צריך רש"י לפרש ולבאר, שגם תיבת "חתכם" בתי"ו אחד, פירושה "אימתכם", "כמו תראו חתת" - שזהו הפסוק היחידי שבו נכתב שורש התיבה בשתי תי"ו, והיינו, שאע"פ שכתוב "חתכם" בתי"ו אחד, הרי זה כאילו נכתב "חתתכם".

נאולי שפיר שאין מקום להביא הפסוק "חתת אלקים" שבפ' וישלח - שהרי גם שם ישנו הקושי שהי' צריך לכתוב "חתתת", כנ"ל. ובפ' וישלח סומך רש"י על פירושו בפ' נח שגם "חתכם" הוא כמו "חתתכם", ולכן מסתפק בפירושו התיבה בלבד: "חתת" - "פחד"."

- ע"כ לשונו במכתבו אליי, ועדיין יל"ע בזה, וראיתי לפרסם לתועלת קוראי הגליון ואולי יש למי מהקוראים להעיר ולהאיר עוד בזה.



בפירש"י ד"ה "ויצו את יוסף" (בראשית נ, טז)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשת ויחי ד"ה ויצו אל יוסף (נ, טז): "...ואת מי צו את בני בלהה שהיו רגילין אצלו שנאמר והוא נער את בני בלהה", עכ"ל.

ופירש הגור ארי' וז"ל: "דאין סברא שיהיו מגלים סוד שלהם שמכרו את אחיהם לשום אדם, ויותר היה ראוי להם לדבר עמו בעצמם משהיו שולחים על ידי אחר, ויגלו את חרפתם למכור אחיהם", עכ"ל.

והבאר בשדה כתב, וז"ל: "וא"ת א"כ מאי אביך אבינו מבע"ל, וי"ל דהיינו דקאמר כה תאמר ליוסף כלומר בלשון הזה והכוונה להקל חטאתם במקצת דמה שהורה היותו אביו של יוסף יותר מכולן באהבתו אותו ועשה לו כתונת פסים זה גרם להם למוכרו דמאה מיתות ולא קנאה אחת", עכ"ל.

והמשכיל לדוד כתב, וז"ל: "...וא"ת בניהם היו א"א דהיכי קאמרו פשע אחיך וכו' לא אורח ארעא שהבן יאמר כן על האב א"כ ע"כ אחיהם הקטנים היו", עכ"ל.

אבל לאחר כל זה, עדיין צריך עיון קצת:

א) למה פירש"י ששלחו רק בני בלהה ולא גם בני זלפה, שהרי כתיב בפרשת וישב (לז, ב): "... והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה וגו'".

וגם שם צריך עיון, שרש"י מעתיק רק תיבות "את בני בלהה" מן הכתוב ומפרש: "כלומר רגיל אצל בני בלהה" (ולא כתב בקיצור: "אצלם"). וכאילו מתעלם לגמרי שבפסוק נאמר גם "ואת בני זלפה". עדי כדי כך, שאינו מוסיף אפילו תיבת וגו' בד"ה את בני בלהה.

ואולי אפשר לתרץ מדוע פירש"י ששלחו האחים דוקא את בני בלהה ליוסף היות שהקירוב של יוסף לבני בלהה הי' יותר מלבני זלפה, לכאורה, היות שבלהה גדלתו כאמו כמו שפירש"י בפרשת וישב (לז, י).

(ב) מכללות פירש"י מובן שהאחים שלחו האחים שהיו יותר קרובים ליוסף היות שזה יהי' יותר טוב להצלחת השליחות.

- ואם כן למה לא שלחו את בנימין, שהרי הוא הי' קרוב יותר ליוסף גם מבני בלהה.

ועוד, שלכאורה הקירוב של בני בלהה ליוסף לא הי' בתכלית, וכלשון רש"י בפרשת ויחי ד"ה שמעון ולוי אחים (מט, ה): "... א"ת בני השפחות הרי לא היתה שנאתן שלימה".

ג) הלשון ברש"י בפרשת ויחי הוא "שהיו רגילין אצלו", דהיינו שבני בלהה באו ליוסף.

משא"כ בפרשת וישב הלשון ברש"י הוא: "כלומר רגיל אצל בני בלהה לפי שהיו אחיו מבזין אותן והוא מקרבן". שלכאורה הפירוש הוא שיוסף הלך לבני בלהה לקרבן.

ד. הא דכתב רש"י שם הרי לא היתה שנאתן שלמה צריך עיון:

(1) מה מכריח את רש"י לפרש שהי' להם אפילו קצת שנאה.

דלכאורה מפסוק זה גופא שרש"י מביא שם לראי' "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה וגו'", משם גופא ראי' להיפך שלא היו שונאים אותו כלל. שאם הי' שם אפילו קצת שנאה לא היו מדברים עמו כלל, כמו שפירש"י בפרשת וישב בד"ה ולא יכלו דברו לשלום (לז, ד): "... שלא דברו אחת בפה ואחת בלב".

(2) רש"י פירש בפרשת מקץ בד"ה עשרה (מב, ג): "... אלא לענין האחוה היו חולקין שלא היתה אהבת כולם ושנאת כולם שוה", עכ"ל.

והנה מזה שפירש רש"י שם "אהבת כולם ושנאת כולם", ולא אמר רק "שנאת כולם", משמע, שבין האחים היו מהם שלא היו שונאים אותו כלל, רק שלא הי' אהבתם בתכלית, ומי הם - לכאורה בני בלהה ובני זלפה.

ואם כן איך מתאים זה עם מה שפירש"י בפרשת ויחי "שלא הי' שנאתם שלימה", שאם גם בני בלהה ובני זלפה היו שונאים את יוסף אפילו קצת, על מי הי' כוונת רש"י בזה שכתב "אהבת כולם".

ולכאורה הי' די אם הי' אמר רק שלא הי' שנאת כולם שוה, דהיינו שבבני בלהה וזלפה לא היתה שנאתם שלמה, משא"כ בשאר האחים.

ולאידיך גיסא, ממה שכתב רש"י (שם) בד"ה וירדו אחי יוסף: "ולא כתב בני יעקב מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבם להתנהג עמו באחזה", עכ"ל. - משמע לכאורה של נשאר שום שנאה מן האחים ליוסף שהרי התחרטו במכירתו, שהפירוש הפשוט בזה הוא שהשנאה שהיה להם ליוסף עזבה אותם.

ולפי זה הי' מתאים יותר אם רש"י הי' אומר רק שלא הי' אהבת כולם בשוה.



הערות בפירש"י עה"ת – בראשית

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

כי במקלי

בראשית לב, יא רש"י ד"ה כי במקלי, לא היה עמי לא כסף ולא זהב כו' אלא מקלי לבדו כו'."

והיינו ש"במקלי" זה כמו "אני עם מקלי".

- ולהעיר, שבתרגום אונקלוס אינו מתרגם כלל תיבת במקלי, אלא מתרגם משמעות התיבה (כדפירש"י) ארי יחידי עברת ית ירדנא כו' והיינו שלא היה אתו שום דבר (ואף אחד) רק המקל -

ורש"י לא מסתפק בפ' זה, כי אז היה צ"ל כתוב כי רק במקלי עברתי גו', שאז מובן היטב החסדים והאמת גו', שמקודם היה לו רק מקל ועתה הייתי לשני מחנות.

וגם שעתה ההזכרה של מקל אינה מובנת כ"כ. שהרי אין זה דבר חשוב כ"כ בערך האדם ששייך להזכירו עם האדם. כמו צאן ובקר שמצינו בתורה שמסופר שעבר עם צאנו וכו'. שעפי"ז יש לבאר טעמו של התרגום אונקלוס - כנ"ל - שלא באר כלל תיבת במקלי.

ונמצא - לפי התרגום - ש"במקלי" הוא תיאור על העברת האדם (יעקב) בלבד, והיינו לומר שיעקב עבר בלי כלום. ובודאי שהיה בידו מקל שכן דרך הולכי דרכים, אבל - לפי התרגום - אין חשיבות להזכירו (ואין התורה מתכוונת להזכיר המקל בשביל המקל עמו) כמו שאין התורה צריכה לספר שעבר עם בגדים ואוכל. אלא שמ"מ הזכירה

התורה את המקל, שזה בא להדגיש את גודל החסד שממקל (בלבד) הגיע לשני מחנות.

אלא שגם לאחר הסבר הנ"ל, עדיין לא מיושב כ"כ שפיר ענין המקל שהזכירה התורה, אם זה לא דבר חשוב (וכנ"ל שהתרגום לא מצא לנכון לתרגמו). ולכן הביא רש"י את המדרש (לישב פש"מ) שנתן מקלו בירדן ונבקע הירדן.

שלפי המדרש: א) משתנה הפירוש ב"מקלי" שאין הכוונה (אני) עם המקל (בלבד) אלא ע"י המקל עברתי את הירדן. ב) ובעיקר, שלפירוש זה המקל הוא חשוב עד למאד ולכן מובן למה התורה הזכירה אותו.

אלא שאי אפשר להעמידו בפירוש ראשון שהרי בודאי אין בתיבות כי במקלי (בפש"מ) שנתן מקל בירדן וכו'.

ולהעיר שלפי השני אינו מובן המשך הפסוק ועתה הייתי לשני מחנות. דבשלמא לפי הא' שעברתי רק עם מקל מובן החסד שעתה הייתי לשני מחנות, אבל מה הקשר שנתתי מקלי בירדן ונבקע הירדן ל"ועתה הייתי לשני מחנות".

וכבר העיר בשפתי חכמים שלפי זה הנה שני הדברים נכללים בחסדים ואמת שעשית את עבדך כי במקלי עברתי - 1) הנס שנתן מקלו בירדן ונבקע הירדן. 2) ועתה הייתי לשני מחנות.

ולכאורה גם זו סיבה שא"א להעמיד פירוש זה (של במקלי) בראשונה שבפש"מ אין כ"כ משמעות שבמקלי זה בין החסדים, שאם נאמר כן, היה צ"ל כי במקלי עברתי את הירדן הזה וגם הייתי לשני מחנות.

וישב יעקב

בראשית לז, א רש"י ד"ה "וישב יעקב וגו'" - "אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה כו' ד"א וישב יעקב הפשטני הזה נכנסו גמליו כו'", ובד"ה "אלה תולדות יעקב" (בפסוק ב) - "ועוד נדרש בו וישב ביקש יעקב לישב בשלוה כו'".

וא"כ מצינו כאן שלשה ביאורים בענין וישב יעקב, ולכאורה בפש"מ לא חסר ביאור.

ובפשטות י"ל שכיון שכבר מסופר לעיל (לה, כז) "ויבוא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע היא חברון גו'", הרי אני יודע שיעקב ישב בארץ כנען. וא"כ כל הפסוק הזה מיותר.

וגם בפסוק הב' "אלה תולדות יעקב" אינו מובן, שאם רוצה לספר תולדות יעקב למה מדבר רק על יוסף.

וע"ז ביאר רש"י שבעצם בא כאן לבאר תולדות יעקב בעצמו, כלומר המאורעות, ובאמת הי' יכול לכתבם אצל "ויבוא יעקב אל יצחק אביו וגו'", אבל כיון שרצה לכתוב גם את תולדות עשו (הכולל מאורעות וגם תולדות כפשוטו) עכ"פ בקיצור, ומפני שרצה לכתבם בקיצור כיון "שלא היו ספונים וחשובים לפרש היאך נתיישבו וכו'", לכן הקדימם כדי לגמור מהר עם זה, ואחרי זה "פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה וכו'".

אלא שיכולה להתעורר שאלה, שאם ישובי עשו ותולדותיו אינם ספונים וחשובים למה מזכירים בכלל? הנה ע"ז מביא רש"י ראיה "וכן אתה מוצא בעשרה דורות שמאדם ועד נח פלוני הוליד פלוני וכשבא לנח האריך בו וכן בעשרה דורות שמנח ועד אברהם קצר בהם כו'". שגם שם אפשר לשאול אותה שאלה למה הביא אותם בכלל, והביאור הוא שהתורה סיפרה לנו את סדר השתלשלות האנשים (האומות).

- ועפ"ז יומתק הלשון ברש"י "וכן אתה מוצא בעשרה דורות שמאדם ועד נח) פלוני הוליד פלוני כו'", שלכאורה מיותרות תיבות אלו, שהיה יכול לומר "וכן אתה מוצא.. מאדם עד נח שקצר בהם וכשבא לנח האריך כו'". וכמו שרש"י בעצמו אומר להלן "וכן בעשרה דורות שמנח ועד אברהם קצר בהם ומשהגיע כו'".

שעפ"י הנ"ל מובן, שבזה מתרץ את השאלה למה לי בכלל לכתוב, אלא, שצריך לדעת - בקצרה עכ"פ - את סדר ההשתלשלות איך (וממי) נולד נח ועד"ז ממי נולד אברהם. ולכן כתב רש"י פלוני הוליד את פלוני, שזה העיקר (מהקיצור). -

שעד"ז הוא גבי ישובי עשו ותולדותיו, שהתורה כותבת אותם כדי לדעת בקצרה עכ"פ סדר ההשתלשלות ומקומות מגוריהם של בני עשו, שהוא בנו של יצחק.

אבל בודאי אינם חשובים וספונים להאריך בהם איך נתיישבו וסדר מלחמותיהם כו'.

שבכל הנ"ל מתרץ רש"י את השאלה הראשונה למה כתוב "וישב יעקב" לאחר שכבר כתוב שיעקב גר בארץ כנען, כי כאן לא בא לספר (רק) שיעקב גר בארץ כנען, אלא שבא לספר "ישובי יעקב ותולדותיו... כל גלגולי סיבתם כו'", ולכן התחיל כאן מאז שיעקב ישב בארץ כנען

(שעד אז לא ראוי כ"כ להקרא ישובי יעקב, שהיה אצל לבן, או שהי' בדרך).

שעפי"ז יובן במילא השאלה השניה למה הזכיר כאן רק את יוסף ("אלא תולדות יעקב - יוסף גו'"), שהרי אינו בא (רק) לספר את סדר ההשתלשלות של המשפחה "פלוני הוליד פלוני" אלא בא לבאר מאורעות יעקב עצמו "אלה ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל יישוב", "(ו)סיבה ראשונה יוסף בן שבע עשרה וגו' ע"י זה נתגלגלו וירדו למצרים", שלפי זה מה שמזכיר את יוסף הוא לא בגלל יוסף אלא לספר גלגולי יעקב.

ומה שמביא משל למרגליות שנפלה בין החול כו', שלכאורה מובן הענין מאיליו שבעשרה דורות שבין אדם לנח לא היו חשובים להאריך בהם, ועד"ז מנח עד אברהם, וכן אצלנו בקשר לעשו ויעקב, ואולי שבמשל זה רואים שאף שאינו צריך את החול, אבל בע"כ ממשמש בהם בגלל המרגלית, כך גם בדורות האלה שבין אדם לנח כו' התורה כותבת אותם בגלל אברהם ונח כו'.

והרי זה דומה למה שכתוב (עד"ז) בסוף פ' וירא (כב, כ -כג) "ויהי אחרי הדברים גו' ילדה מלכה גם היא בנים גו'". (פסוק כא) "את עוץ בכורו גו'". (פסוק כב) "ואת כשד גו'". (פסוק כג) "ובתואל ילד את רבקה גו'". ומפרש רש"י (בפסוק זה) "כל היוחסין הללו לא נכתבו אלא בשביל פסוק זה" (שכאן מסופר איך שרבקה נולדה).

ואח"כ מביא רש"י "ד"א וישב יעקב, הפשטני הזה, נכנסו גמליו טעונים פשתן כו' כך יעקב ראה כל האלופים הכתובים למעלה תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולן מה כתוב למטה אלה תולדות יעקב יוסף וכתוב והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה כו'".

וילה"ב - מה מוסיף מדרש זה לפשט"מ? וי"ל בדא"פ, שאף שהתבאר בארוכה ענין "וישב יעקב גו'" ו"אלה תולדות יעקב יוסף גו'", שזה בגלל שרוצה לפרש ישובי יעקב ותולדותיו וגלגוליו, שבה מיושב (גם) הקשר שבין יעקב ליוסף דוקא. אבל מ"מ לא מיושב כ"כ ההקדמה של "וישב יעקב", שהרי כנ"ל ידוע שהיה בארץ כנען. ואם בשביל לספר תולדותיו וישוביו היה מספיק להתחיל "ואלה תולדות יעקב והיה ממשיך יוסף בן שבע עשרה גו'", בדומה לתחילת פ' תולדות, שבא בהמשך לתולדות ישמעאל שבסוף פ' חיי שרה, ואח"כ ממשיך "ואלה תולדות יצחק בן אברהם" (אלא ששם הכוונה תולדות כפשוטו - "יעקב ועשו האמורים בפרשה"). וכן כאן היה יכול להתחיל

(בהמשך לסוף פ' וישלח ששם מדובר אודות יישוב עשו ותולדותיו שאינן חשובים להאריך בהם) "ואלה תולדות יעקב גו'".

לכן מביא את המדרש "ד"א וישב יעקב הפשתני הזה גו'", שלפי זה הנה פסוק "וישב יעקב" אינו שייך כ"כ לתולדות ומאורעות יעקב, אלא הוא כעין פסוק בפני עצמו. ויתכן שמתפרש "בארץ מגורי" - מלשון פחד, וגם תיבת "וישב" אולי מתפרש שישב וחשב "מי יכול לכבוש את כולן", ועל זה בא המשך הפסוק השני "אלה תולדות יעקב יוסף גו'", שזה תשובה ל"וישב יעקב גו' בארץ מגורי גו'" ש"תמה ואמר מי יכול לכבוד את כולן". ועל זה בא המשך הפסוק השני "אלה תולדות יעקב יוסף גו'", שזה תשובה ל"וישב יעקב גו' בארץ מגורי גו'" ש"תמה ואמר מי יכול לכבוש כו'" שהתשובה היא כמו שכתוב "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה כו' ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה כו'".

ועד"ז אין לשאול למה מזכיר בתולדות יעקב רק את יוסף, שהרי - לפי זה אין בא לפרש כאן את התולדות - כפשוטו - של יעקב, אלא בא לענות לתמיהתו של יעקב ("מי יכול לכבוש את כולן"), והתשובה היא שזוהו ניצוצו של יוסף שעליו כתוב "ובית יוסף להבה", וזה מרומז ב"אלה תולדות יעקב יוסף גו'".

והנה עפ"י הנ"ל, שמדרש זה הביא רש"י כדי ליישב יתור הפסוק של "וישב יעקב גו'", יומתק מה שרש"י כתב בתחילת פירוש זה "ד"א וישב יעקב הפשתני הזה כו'". שלכאורה תיבת "וישב יעקב" מיותרת, שהרי קאי על פסוק זה, וכבר כתב בדיבור המתחיל (בתחילה) תיבות וישב יעקב וכו' כפעמים יש שרש"י מביא פירוש שני (ושלישי) ואינו חוזר שוב על דיבור המתחיל, אלא שבא לומר שזה מה שקשה, ובמדרש הזה יתורץ.

ולאידך מובן שאין פי' זה יכול להיות הראשון, שהרי בפשט"מ קשה לפרש שבארץ מגורי אביו ו"וישב יעקב" היינו שאמר "מי יכול לכבוש את כולן (האלופים)", וכן לפרש ש"אלה תולדות יעקב יוסף" הכוונה "ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה ושורף כו'".

אלא שאעפ"כ מביאו רש"י שלפי פי' מדרש זה יורדות שתי קושיות (חזקות: 1) היתור של "וישב יעקב גו'" (2) וכי התולדות של יעקב הן יוסף בלבד.

ורש"י אינו מסתפק בפירוש זה (של המדרש) ומביא (בתוך פסוק ב') "ועוד נדרש בו וישב בקש יעקב לשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף כו'".

שלכאורה בכללות בא לתרץ אותן קושיות שנתבארו לעיל, שוישב יעקב גו' מיותר, ולמה אמר שתולדות יעקב הוא יוסף (בלבד).

שלפי מדרש זה, "בקש יעקב לישב כו'", גם נדרש פסוק זה "וישב יעקב גו'" בפני עצמו (ולא שבא לספר שישב בארץ מגורי בארץ כנען), ולכאורה בא לתרץ גם את הקושיא הב' של תולדות יעקב (הוא רק) יוסף, ש"אלה תולדות יעקב יוסף, נדרש קפץ עליו רוגזו של יוסף", שזה לא שייך לשאר הבנים.

אלא שצ"ע למה לא כתב רש"י פירוש זה לעיל בפסוק ראשון "וישב יעקב", ליד הפירוש הראשון והשני.

וי"ל בדרך אפשר, שפירוש זה הכניסו דוקא כאן, מפני שכאן פירש גם את "אלה תולדות יעקב יוסף גו'" יותר קרוב לפשוטו, כלומר שתולדות הם כפשוטו. שהרי לפי הראשון שבפסוק ב', בד"ה "אלה תולדות יעקב" - מפרש שתולדות יעקב היינו ישוביהם וגלגוליהם (ולא תולדות כפשוטו), שעפ"י ממילא מתורץ למה אומר רק יוסף, שאינו בא לדבר על בניו של יעקב, אלא על יישובי ומאורעות יעקב עצמו עד שבאו לכלל ישוב, ו"יוסף בן שבע עשרה שנה גו'" היא סיבה ראשונה שעפ"י נתגלגלו וירדו למצרים, וכמו שרש"י בעצמו מסיים "זהו אחר יישוב פשוטו של מקרא להיות דבר דבור על אפניו".

אבל אחרי זה מביא "ומדרש אגדה דורש תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל ושהיה זיו איקונין של יוסף כו'", כלומר שלפי ביאורים אלה הנה מתפרש תולדות כפשוטו, בנים, ולמה מדובר רק על יוסף, הנה על זה מבאר מפני כמה דברים, שבגלל הדברים האלה מובן שיש טעם להזכיר רק את יוסף.

ועפ"י יש להוסיף שלמה הביא עוד מדרש, שלפי מדרש זה מתפרשים גם "וישב יעקב" וגם "אלה תולדות יעקב יוסף", (קצת) יותר קרובים לפשט"מ מלפרש ש"וישב יעקב" קאי על הפחד מהאלופים (של עשו). וכן את התולדות יעקב יוסף אינו צריך לפרש על ניצוץ שיוצא מיוסף כו' שאינו מונח ב"אלה תולדות יעקב יוסף גו'",

אלא תולדות יעקב כפשוטו, אלא שהסיבה להבאת יוסף לכאן (ולא שאר בנים) כי מכאן רואים איך שקפץ עליו רוגזו של יוסף.

ולאידך כמובן שאי אפשר להעמיד פירוש זה הראשונה, שאין בתיבת "וישב (יעקב)" - "בקש לישוב בשלוה".

נסעו מזה

בראשית (לז, יז) רש"י ד"ה "נסעו מזה" - "הסיעו עצמן מן האחוה". ובד"ה "נלכה דותינה" - "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו".

והנה כל הפרשה מתפרשת לכאורה בלי שום קושי - כפשוטה. גם תיאורי המקום וגם הבקשות של יעקב וכו', ומספר שהלך לשכם ולא מצא את אחיו ופגשו איש ושאל את האיש "הגידה נא לי איפה הם רועים", וענה לו שנסעו מכאן ושמע שאומרים נלכה לדותן, והלך לשם ופגשם שם. וכשאחיו ראו אותו מרחוק ויתנכלו וכו'.

ואעפ"כ מוציא רש"י ענין זה (פסוקים אלה) מפשוטו של מקרא, ומפרש נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחוה, ועד"ז נלכה דותינה - לבקש לך נכלי דתות כו'.

- ולהעיר, שלכאורה "נכלי (דתות)" - הוא פירוש על תיבת "נלכה (דותינה)", שכיון שלא הלכו (לפי פירוש זה) א"כ תיבת "נלכה" - הרמז ל"נכלי" בחילוף מקום אותיות (כמו כבש = כשב). -

ורש"י בעצמו כותב בד"ה "נלכה דותינה כו'" - "ולפי פשוטו של מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו".

וא"כ קשה, דהרי פירושים שהביא אינם בפשש"מ, ורש"י אומר (לעיל לג, כ ועוד) "ואני ליישב פשש"מ באתי".

שעפ"ז צריך לומר שהפירוש של פשש"מ, שהוא שם מקום, הנה אף שזה "לפי פשוטו" אבל אינו מיושב, והרי רש"י בא ליישב פשש"מ, ואם יש צורך, מפרש עפ"י מדרשי חכמינו המיישבים את ה(פשוטו של) מקרא.

ובענינו, שכבר מתחילת הפרשה רומז הכתוב שאין כאן ענין של רעיית צאן (אמיתי), בזה שנקוד על תיבת "את (צאן)", שזה בא לומר שצריכים לשים לב לתיבת "את" במיוחד ולהבין את הרמז שבזה, שהלכו אחיו לרעות "את" - שהלכו לרעות את עצמן. (שזה כאילו חסרה תיבת עצמן שנדרשת בהמשך לתיבת את (המודגשת ע"י

הנקודות). שאילו לא היתה מודגשת הרי היא מתפרשת טוב עם ההמשך "את צאן", אבל כיון שהיא מודגשת הרי בע"כ יש כאן כוונה בתיבה זו כבפני עצמה, וכנ"ל - שזה כאילו כתוב. את עצמן. וכמובן שהלכו עם צאן, שהרי סוף סוף כתוב במפורש "את צאן", וגם יעקב אמר ליוסף (לז, יד) "ואת שלום הצאן", אבל עיקר כוונתם היתה לרעות את עצמן.

שהרי בכלל יש כאן ענין לא כ"כ רצוי (לכאורה), שהרי עד עתה היה יוסף (לז, ב) "רועה את אחיו בצאן", כלומר שהיה ביחד אתם, ולא נזכר שכלה המרעה כאן, וא"כ למה הלכו לשכם, וגם שכתוצאה מזה לא לקחו את יוסף ביחד אתם לרעות את הצאן, ובכלל למה להתרחק מאבא אם אפשר להשאר בסמיכות אליו, ואולי זקוק לעזרתם, והרי גם משכם (דותן) שלחו אחד האחרים לעזור לאביהם, כדפירש"י (לז, כט) בד"ה "וישב ראובן" - "ובמכירתו לא היה שם שהגיע יומו לילך ולשמש את אביו", וא"כ היו צריכים להיות בקרבתו.

וא"כ עצם ההליכה משם לשכם הוא כבר ענין לא רצוי כ"כ.

שעפ"ז יובן שזה רמז גלוי ע"י נקודות על תיבת את שהלכו לרעות את עצמן.

- וי"ל שמפני כבודן לא נכתב במפורש אבל נרמז במפורש. -

שעפ"י כל הנ"ל מובן שהסתום כאן יתר על הגלוי, כלומר שאף שהכתוב במפורש בסיפור הענין, הוא נראה די פשוט ומובן, אבל בעל כרחך אין זה (לגמרי) פשוטו של מקרא. וא"כ אין פלא כלל שהפירוש הראשון (והפשוט - לפי ערך - שיש להעמידו כפירוש ראשון) הוא ש"נסעו מזה" הוא שהסיעו עצמן מן האחזה, ו"ודותינה" הכוונה נכלי דתות.

אלא שאעפ"כ אומר רש"י (על דותינה) שכיון ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הנה אף שנראה שיש כאן רמז, אבל מ"מ "לפי פשוטו שם מקום הוא". ולכאורה הכוונה היא גם על נסו מזה, מכפי פשוטו היינו שנסעו משכם.



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א" [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה - דיני טעויות בתפילה'

ברש"י פ' וישב לז, לד"ה ויתאבל על בנו ימים רבים - כב שנה ... כנגד כב שנה שלא קיים יעקב אבינו כבוד אב ואם. כ' שנה בבית לבן וב' שנים בשוכו בבית לבן. וזהו שאמר יעקב ללבן: זה לי עשרים שנה בביתך (לעיל לא, מא) לי הן, עלי וסופי ללקות כנגדן. וכתבתי להקשות בגליון תשפו (ע' 95) ע"ז; דהלא עצם ישיבה בבית לבן הי' משום מצות כבוד אב ואם, דהרי רבקה אמרה ליעקב לברוח לבית לבן וישב שם עד "ושלחתי ולקתיך משם", והיא לא שלחה עד שיעקב יצא מבית לבן, ראה רש"י לה, ח ד"ה ותמת דבורה, א"כ הרי קיים בעצם העכבה בבית לבן מצות כבוד אב ואם ואמאי נענש.

וזה עתה ראיתי בחזקוני לה, ח שהקשה זאת וכותב לתרץ שרבקה שלחה את דבורה אחר יעקב להחזירו ולא רצה לבוא, ודבורה שהתה עם יעקב בבית לבן ומתה בדרך אצל יעקב, ולפי"ז מיושב דברי רש"י*.



ויחזק ה' את לב פרעה [גליון]

הנ"ל

ברש"י (ז, ג) ד"ה ואני אקשה בסוף, "ואעפ"כ בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ד' את לב פרעה". וכתבתי להקשות (שם) ע"ז; דגם במכה הז' מכת ברד כתיב ויחזק לב פרעה ולא כתוב ויחזק ה' את לב פרעה. ואעפ"כ הי' החזקת לב פרעה ע"י השי"ת, דהרי בפ' בא כתיב כי אני הכבדתי את לבו, דמיירי על מכת ברד (עיי' באוה"ח) וא"כ מהו ההכרח דבה' מכות הראשונות לא הי' החזקת לב פרעה ע"י השי"ת, וצ"ע. שוב ראיתי בחזקוני וארא ז, ג שמתרץ שלפי שכתב בתרי': כי אני הכבדתי את לבו (בא י, א), כלומר הכבדתי כבר במכת ברד, והרי הוא כאילו כתיב ביה "ויחזק ה' את לב פרעה", משא"כ בחמש מכות הראשונות אילו הקשה ה' את לב פרעה הי' כתב כן בקרא.



(*) ראה לעיל בגליון זה ע' 18 מ"ש עוד בזה הרב מ.מ. לאופר שי'. המערכת.

שונות

אופן השתלשלות ההלכה

הרב אהרן חייטריק
תושב השכונה

מן הראוי לבאר את אופן השתלשלות ההלכה מזמן התלמוד עד ימינו;

דהנה לכל הלכה ראש וראשון הוא למצוא מקורה בתושב"כ, (ב) איך פירשו התנאים הפסוק במשנה וכו', (ג) איך פירשו זאת האמוראים בגמרא, (ד) איך פסקו הגאונים, (ה) איך פירשו הראשונים (-כאן יש להדגיש אשר על פי רוב זה תלוי בגירסת הגמרא שהיו לפניהם), (ו) איך פסקו הפוסקים הראשונים, ואיך למדו מזה לשאלה חדשה שאינה בגמרא ובגאונים, (ז) איך פסקו ראשוני האחרונים כמו הבית יוסף וכו', (ח) איך פסקו האחרונים עד כ"ק אדה"ז, - וגם זה תלוי איזה ספרי הפוסקים היו לפנייהם בשעה שפסקו,

- ולדוגמא, רבינו הזקן בסי' רמט קו"א ד מציין וז"ל "ואף אם אין כוונת המ"א אלא שכ"כ מחמת שלא ראה גוף התשובה מהר"ם גאלאנטי וגוף ספר הזכרונות רק מה שהעתיק בכנסת הגדולה משמם". ובסי' רנב קו"א יב כתב "וכ"כ בהדיא בריא"ז ספ"ק עיי"ש אלא שיש שם חסרון וט"ס (וצ"ע)" -

(ט) פסק כ"ק אדמו"ר הזקן, שהוא הפוסק האחרון שלנו הלכה למעשה.

להלן ניקח רק דוגמא אחת לסדר ההשתלשלות הנ"ל - ההלכה בענין "פת הבאה בכיסנין", שהיא אחת מההלכות שמזמן הגאונים עד ימינו רבו בה השיטות והפירושים בראשונים, בצורה מורכבת ו"מסובכת" מאד, וארשום בענין זה רק פרט אחד ובקיצור:

בגמרא ברכות לז, ב: "אמר רבא האי ריהטא דחקלאי דמפשי ביה קמחא מברך בורא מיני מזונות, מ"ט דסמירא עיקר, דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו, מ"ט דובשא עיקר, והדר אמר רבא אידי ואידי בורא מיני מזונות, דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות".

ושם בד' מב, ב "רב הונא אכל תריסר ריפתא בני תלתא בקבא ולא בריך". ופי' רש"י והרי"ף דפת הבאה הכיסנין אכל.

וכ' הרי"ף "לחמניות מערבין בהם ומברכין עליהן המוציא ואוקימנא בדקבע עליהן".

והנה בפירוש מהו "פת הבאה בכיסנין" מצינו כדלהלן: הערוך בערך 'כסן' כתב בשם רב האי גאון "הם כעכי והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושין אותה כעכין יבשין וכוססין אותה בבית המשתה ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלין ממנו קמעה", ובשם רבינו חננאל כתב [-וכן מובא בכמה ראשונים בשמו ובטור סי' קסח להלכה, וראה בב"י שם] "פת עשויה כיסין מלאים סוכ"ר ושקדים ואגוזים כמין כעכין ... תני בתוספתא ברכות פ"ד הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני כיסנין וראה לדברי הגאון", עכ"ל. (מובא באוצר הגאונים ברכות שם, וראה גם בערוך השלם).

השאלה המורכבת יותר היא - מה נקרא "הממולא" ובאיזה אופן נאפה, מה הוא עיקר ומה טפל;

דהנה הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ג ה"ט כתב "עיסה שלשה בדבש או בשמן ... ואפהו היא נקראת פת הבאה בכיסנין אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא" - עכ"ל,

הב"י מפרש שדעת הרמב"ם בשלא נתן מים אלא מעט, ומביא שיש מפרשים שנילושה במים, ראה גם בשיטת אלאשבילי בגמרא שם.

והריטב"א בהל' ברכות פ"ב כתב "ומפני שהיא דקה ואין דרך לאכלה אלא לתענוג כעין פירות".

ועל הגמרא הנ"ל כתב הריטב"א "ריהטא דחקלאי פירוש שמערבין קמח מעט עם מים הרבה, ונותנים בו דבש הרבה, ועל ידי שהוא דבר רך ומתפשט בשפיכתו נקרא ריהטא שהוא תרגום ריצה. דחקלאי פי' שם שבשדות דמפשי ביה קמחא בורא מיני מזונות, אבל אין מברין בו קמח כמו בתבשיל קדרה דאמרינן לעיל, ולא אתא לאשמעינן הכא אלא דאפילו לא מפשי קמחא מברך עליה בורא מיני מזונות, ולא אמרינן דובשא עיקר ואע"פ שהרבה נותנים בו, והכי אסיקנא".

ועי' במאירי שכ' "וריהטא דמחוזא הנזכר בסוף הסוגיא זו הוא חביץ קדרה, אלא שבמחוזא היו מכניסים בה דבש הרבה והיו סבורים

מתוך כך לברך עליה שהכל, ובחקלאי ר"ל העשויים בכפרים בורא מיני מזונות, ואינו כן אלא שניהם בורא מיני מזונות כדרך שכתבנו". וראה שם לדף מב, א בענין פת הבאה בכיסנין.

רבינו ישעי' מטרני הזקן הנודע בשם "תוספות רי"ד"

- (אף שפסקיו לא נדפסו אלא בעשרים שנים האחרונות, אבל השפעתו על ההלכה למעשה גדולה מאד, מהא שראשוני הפוסקים מביאים פסקיו ופסקו כמותו, בפסקיו חשוב בעיקר הגירסות שהוא גורס בגמרא, [בד"כ הוא מביא בפסקיו לשון הגמרא הנוגע להלכה ומפרשם]) -

בפסקיו על מס' ברכות לדף לז, ב כתב וז"ל: "אמר רבא האי ריהטא דחקלאי עיקר סמירא הוא מברכים עליה בורא מיני מזונות, דמחוזא דעיק דובשא הוא, מברכין עליו שהכל, פי' הוא חביץ קדרא, וחקלאי, בני הכפרים מברכין בו קמח, אבל דמחוזא בני כרך, משימין שם דבש הרבה ומברכין עליה שהכל, ולא היא - אידי ואידי בורא מיני מזונות, דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמש' המינין מברכין עליה בורא מיני מזונות.

"מהכי שמעי' דמלייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה, אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכין עליהו המוציא לחם מן הארץ, דבתר חמשה המינין אזלינן ולא בשר דגים וגבינה דחשיבי לאינשי, דכי היכי דבמעשה קדירה חשיבי חמשת המינין ומברך עליהן בורא מיני מזונות, הן הכי נמי במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא" עכ"ל (והשוו הגירסאות שלו לדקדוקי סופרים).

ומובא הפסק הנ"ל בשם נכדו רבינו ישעי' האחרון הידוע בשם ה"ריא"ז" בספר 'שלטי הגיבורים' על הרי"ף, וכן בפסקיו שנדפסו רק לאחרונה בגמרא ברכות פ"ו אות יג איתא וז"ל: "וכן פת הבאה בכיסנין והוא פת העשוי בדבש או במיני תבלין, שעושין אותו כעין מיני מתיקה לקנוח סעודה, מי שקובע סעודתו עליו מברך עליו המוציא בתחלה וברכת המזון לבסוף, ומי שאינו קובע סעודתו עליו מברך עליו בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

"ומז"ה ביאר, שהמלייתות הנאפים בתנור, שהן מלאין בשר או דגים או גבינה או ירקות מברך עליהם המוציא, וכן נראה בעיני עיקר שהן עשויין פת ולפתן (כאחד), ולקביעות סעודה הן עשויין", עכ"ל (-) בפסקיו שנדפסו בשנת תשכ"ד מכת"י, אבל נעתקו כבר לפני כמה

מאות שנה בספר שלטי הגבורים על הרי"ף ונדפסו ברי"ף דף ל, א, כנ"ל).

הלכה זו הובאה בעל 'שבלי הלקט' [אחד מספרי הפוסקים הראשונים], ערוגה שלישית סדר ברכות סי' קנט, ומשם הובא בספר התניא [כידוע, לגבי ספר זה יש דעות בחוקרים אם הוא קיצור משבלי הלקט או שהוא חיבור בפני עצמו, ואכמ"ל], ובס' האגור שגם הוא מביא בשם רבינו ישעי', ובכל ספרי הפוסקים.

והנה רבינו הזקן מביא הלכה זו בסי' קסח סע"ט וסע"י ובקו"א ב, וז"ל רבינו בסעיף ט 'פת הבאה בכיסנין יש מפרשים שהיא פת עשויה כמין כיס שממלאין אותה קודם אפייתה בדבש או בצוק"ר או שקדים או אגוזים או שאר כל מיני פירות או תבלין, אע"פ שהעיסה עצמה נילושה במים לבד, ונאפת בתנור או במחבת בלא שום משקה ... מברכין עליו בורא מיני מזונות וגם המילוי נפטר בברכה זו שהוא טפל למין דגן",

ובסעיף יו"ד כ' "וכל זה כשהמילוי הוא בפירות וכיוצא בהם מדברים שאין דרך לקבוע סעודה עליהם בלא ללפת בהם את הפת ... אבל אם המילוי הוא ... כגון בשר ודגים וגבינה וביצים וירקות ... אין מילוי זה מוציא את הפת הממולאת בו מתורת לחם גמור",

ובקו"א ב, כשמבאר מקור הלכה זו: "וכן הוא דעת רמ"א בסי' קסח סי"ג, וכן הוא בהדיא בריא"ז שממנו מקור הדין בשבלי הלקט ואגור (שהוא הר"י מטראני שהביאו הרא"ש רפ"ק דסוכה והר"ן פי"ו דשבת כמבואר בשלטי הגבורים שם בשבת)".

והנה אגב כהנ"ל יש לבאר לשון אדה"ז הנ"ל בקו"א שם "וכן הוא בהדיא בריא"ז שממנו מקור הדין וכו'".

א. צ"ע אריכות לשון רבינו כאן לציין מי הוא הראשון. ב. וכן מה שכתב שהריא"ז הוא מקור ל'שבלי הלקט', דלכאור' לפי מה שידוע היום - בשבלי הלקט אינו מביא הריא"ז. ג. מדוע יש לציין שראשון זה מובא ברא"ש ור"ן.

ולהבין זה יש להקדים, אשר עד זמן החיד"א, היתה ערבוביא ובלבול מי היה 'רבינו ישעי', רק היה ידוע שהיה ראשון ופסקיו הביאו רק הפוסקים שחיו באיטליא, והראשון ביניהם היה ה'שבלי הלקט' [וגם השבלי הלקט לא היה מצוי, ובדפוס היה רק קיצור], הריקאנטי, ספר התניא, האגור, ובשלטי הגבורים על הרי"ף, אבל מי

היה, וגם שנכדו נקרא בשמו, וכן מה חיבר וכו', לא היה ידוע חוץ מגבולות איטליא.

יש אפילו שחשבו ש"הריא"ז הוא ה'אור זרוע'. ויש שחשבו שהוא מהר"י מדורא, הרבה מעתיקים שלא שמעו עליו כתבו השם בר"ת ר"י" והבאים אחריהם חשבו שהוא ר"י בעל תוס' או כדומה [דלכן אפשר שפעמים כאשר מובא ברא"ש ה"ר"י" הכוונה להרי"ד, וכן בר"ן, ואכמ"ל]. ויש שחשבו דהרי"ד והריא"ז ו"מז"ה הם שלשה אנשים נפרדים, ולא שנים. עד שבא החיד"א ובירר כל הנ"ל בספרו "שם הגדולים".

בעת שכ"ק אדה"ז כתב השו"ע בתחלת שנת תק"ל, עדיין לא היה נדפס "שם הגדולים", ואולי גם אח"כ לא היה בנמצא ברוסיא, [כמדומה הצ"צ לא מציין לספרי החיד"א] - לכן מציין רבינו ונותן בו סימנים, שהרא"ש והר"ן מביאים הלכה בשמו.



מקורו של הניקוד בסידור אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

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

רקעי¹

מתקנת ועד ג' ארצות משנת שס"ז: "ימנו אנשים מדקדקים שיבדקו הסדורים ... נדפסו בהן דברי מינות וטעיות". בעקבות מצב זה בא המדקדק הגדול רבי שבתי סופר מפרעמישלא [לקמן רש"ס], תלמיד רבי מרדכי יפה בעל הלבוש, והדפיס את סידורו המוגה ומדויק בפראג בין שנת שע"ז לשע"ח. סדור זה הנו הסדור המדויק הראשון שזכה לעלות על מזבח הדפוס. כנראה שלא שרד אף עותק מהסדור. [שני חלקים מהסידור עם ביאורים נדפסו מתוך כת"י בשנים תשמ"ז ותשנ"ד].

סידורו של רש"ס נהיה היסוד לרוב סידורים שנדפסו מאז. גם החסיד בעל השל"ה ז"ל צוה² להדפיס סדור שער השמים שלו עפ"י

(1) הבא לקמן בפרק זה מיוסד על המבואות של 'סדור מה"ר שבתי סופר מפרעמישלא', ב' חלקים (תשמ"ז-תשנ"ד).

דקדוק של המדקדק הגדול מהרש"ש³ מפרעמסלא" (הסכמת רבי יהודה ליב בעל ה'שארית יהודה' אחיו של אדמו"ר הזקן ב'הסכמתו' לסידור).

מימיו ועד כמעט לדורנו התפארו מדפיסים רבים שסדורם הוגה ויוצא ע"פ סדורו של רש"ס. אולם לאחר עיון ובדיקה בסדורים אלו הרי שרק בדברים מועטים היה להם סדורו למורה דרך. וכבר כתב רבי גבריאל מקראקא בשנת תס"ד (בהסכמה לסדורו של ר' עזריאל דלקמן): "כי כל סדורי תפלות שנדפסו מכמה שנים מימות החסיד המופלא המדקדק הגדול מוהר"ר שבתי סופר מפרעמסלא כולם לא נאמר בהן כי טוב".

בשנת תס"ד נדפס בפרנקפורט דמיין סדור 'דרך שיח השדה' ע"י רבי עזריאל ב"ר משה מעשיל מווילנא ובנו רבי אלי' שהיה תלמיד ר"ד אופנהיים, והוא מהדו"ק שלהם. ובשנת תע"ג בברלין מהדורה ב', ומהדורה ג' בשנת תע"ח בוילהרמשדורף (אח"כ נדפסו עוד פעמיים). לדבריהם עיקר יסודם ע"פ רבי שבתי ומהר"ל מפראג. ריבוי המהדורות והדפוסים מעיד על הסידור שהיה נפוץ מאד בזמנו.

ר' זלמן הענא

ר' שלמה זלמן ב"ר יהודה ליב כ"ץ מק"ק הענא (הנאו) [לקמן: רז"ה], מחכמי אשכנז (נולד בהנאו תמ"ז, נפטר בהנובר תק"י), היה מגדולי המדקדקים בדורות האחרונים, חיבר כמה חיבורים בחכמת הדקדוק. בשנת תפ"ה הדפיס ביעסניץ את סידורו 'בית תפלה', ובו תיקן את לשון התפילות של כל השנה ע"פ דקדוקי הלשון, ולא נמנע מלשנות מלים בסדר התפילה. בשוה"ג העיר בקצרה על עיקרי תיקוניו, ומציין לעיין ב'שערי תפלה' שלו, נדפס שם באותו שנה, שבו נימק בארוכה את היסודות לתיקוניו.

(2) ב'קונטרס הסידור' (נדפס בסוף סדור תורה אור מהדורת קה"ת) עמ' 746 העיר הרא"ח נאה שלא מצא סמוכין לזה, וכן העיר שהנוסח שבסידור אינו מתאים לביאור השל"ה. וכתבתי מזה במקו"א. אבל לאחרונה כתבו מהדירי סדור הרש"ס הנ"ל (ח"ב עמ' ריד), שבדקו את סידור השל"ה מהדורת אמשטרדם תע"ז "ומצאנו בתפלת חול נוסחאות כנוסח מהרש"ס (אבל יתכן שהועתק מסדור ר"ע ור"א מווילנא ... אשר אמץ כמה מנוסחאות מהרש"ס)..." וא"כ למרות שהנוסח אולי אינו מתאים לביאור השל"ה אבל מקורו טהור, עכ"פ חלק הדקדוק שבו.

(3) צ"ל: מהרש"ס = מה"ר שבתי סופר.

בהקדמתו ל'שערי תפלה' כותב רז"ה: "ואנכי הרואה ראה ראיתי סידורי התפלות שבידינו בלתי מדוייקים ... ושמתי אל לבי ... לתקן המעוות. והנה קדמוני האב והבן יחדיו אשר נקבו בשמותם מהור"ר עזריאל מווילנא ובנו מהר"ר אלי' הם הדפיסו סדר התפלה המיוסדת כפי דעתם על פי הסדור אשר חבר המדקדק הגדול מהור"ר שבתי סופר מפרעמ"סלא ז"ל אשר היה שלם מאד בחכמה הזאת. ובאמת הדברים אשר יצאו מאתו הם נכונים מאד, הוא האיש אשר הקיל הרבה מזה החלי, ואולם כל מה שהוסיפו וגרעו האנשים האלה בנפשותם נשחת מקורו ... ולא יתכן כלל ... לכן בדקתי אחריהם עד מקום שידי מגעת, ויגעתי ומצאתי כי שגו הרבה מאד...". רוב רובם של התיקונים ב'שערי תפלה' הם נגד הנוסח שבסידורים הנ"ל.

ובהקדמה ל'בית תפלה' מוסיף: "אחרי אשר השלמתי וגמרתי מחברת שערי תפלה אשר חברתי עברתי על סדר התפלה שנדפס על ידי מוהר"ר עזריאל מווילנא ובנו מהור"ר אלי' ושמתי עין עיוני להסיר משם כל סיג... ומצאתי עוד שגיאות רבות ועצומות אשר לא הבאתי זכרונם במחברת שערי תפלה והביאותים בבית תפלתי והעליתי זכרונם על הגליון ... ובראיות שאין בהם דופי...".

ולפי המבואר לעיל שסידורי ר' עזריאל ובנו היו נפוצים ניתן לומר לכאורה שבכל מה שרז"ה חולק עליהם, הרי הוא חולק על הנוסח הנפוץ והמקובל בזמנם.

[כדאי להעיר אשר כהיום שאפשר כבר לבדוק דעתו של רבי שבתי מפי כתבו ולא מכלי שני ושלישי מתברר שהרבה מהדברים שבהם חולק רז"ה על האב ובנו, הרי דוקא הנוסח שלהם מתאים לדעתו של רש"ס, ולדוגמא מש"כ רז"ה באות י: בְּמִצְוֹתָיו הִבִּיט דְּגוּשָׁה (והיעב"ץ אף אינו חולק עליו), הרי רש"ס כותב בפירוש (ח"ב עמ' 9): הִבִּיט רַפָּה; באות יא מִנְקֵד בְּבִרְכַּת אֲשֶׁר יֵצֵר: אֶחָד, אֲצֵל רִש"ס (שם עמ' 10) מִנְקֵד: אֶחָד. אבל הניקוד שם "אֵי אִפְשָׁר" כן מתאים לדעת רש"ס ולא כדעת האב ובנו, ואכמ"ל].

חכמי דורו והבאים אחריו, ובראשם ר' יעקב עמדין, היעב"ץ (תנ"ז-תקל"ו) בספרו 'לוח ארש' (אלטונא תקכ"ט), ר' אהרן משה מגריידינג בספרו 'אהל משה' (זאלקווא תקכ"ה), ר' ראובן הלוי גריסהאבר בספרו 'ענף עץ עבות - עבותות אהבה' (פיורדא תק"ד) ור' מרדכי הלבפשטאט מדיסלדארף ב'קונטרס השגות' (פראג תקמ"ד) חלקו על

שיטת הדקדוק ונוסחאותיו של רז"ה, ולדעתם תיקוניו אינם אלא שיבושים.

ראוי לציון דעתו של הגאון בעל נודע ביהודה (בהסכמתו ל'קונטרס השגות' הנ"ל)⁴ "בעו"ה נשתבשו ספרי התפלה מאד וכבר קמו אב ובנו ר' אליה ור' עזריאל וילנא זה רבות בשנים והדפיסו סידור ודקדקו בו לפי כחם ולפי ידיעתם. וקם אחריהם המדקדק הגדול שהיה מופלג מאד בחכמה זו, בעל בנין שלמה, והדפיס סידור שקראו שערי תפלה. אמנם לרוב קנאתו באלו שקדמוהו שינה כמה דברים בזרון, וכמה פעמים אגב חריפתיה שבשתא, כי היה נקל בעיניו להמציא כללים חדשים אשר לא נזכר בהמדקקים הראשונים, ולכן אף שהיה מופלג בחכמה זו אין לסמוך על מה שחידש..."

השוואת ניקוד אדה"ז לרז"ה ויעב"ץ

ב'הערות וביאורים' גליון תתג עמ' 86-80 כתבתי ע"ד כמה דברים בסידור אדה"ז שניקודם מתאימים, וכנראה מיוסדים על דברי הרז"ה. שם העתקתי גם הערתו של חכ"א, אשר "כדי לקבוע את דעתו של אדה"ז, יש לעשות רשימה מכל ההבדלים שבין ר"י עמדין לבין רז"ה, ולראות כיצד נקט אדה"ז באותם מקומות. וגם אם נמצא שבאחד למאה הוא קבע כרז"ה, עדיין אין זה אומר שזו שיטתו, ואזלינן בתר רובא".

לקמן הנני עושה השוואה בין דברי רז"ה והיעב"ץ לסידור אדה"ז עד תפילת הודו של שחרית בימות החול.

השתמשתי בדפוסים הראשונים המדויקים⁵: 'שערי תפלה' יעסניץ תפ"ה; סידור 'בית תפלה' יעסניץ תפ"ה; 'לוח ארש' אלטונא תקכ"ט; סידור 'עמודי שמים' אלטונא תק"ה; 'סדר תפילות מכל השנה' קאפוסט תקע"ו.⁶

(4) תודתי להרב דוד יצחקי שעל שמסר לי העתק מחוברת נדירה זו.

(5) באדיבות ספרני ספריית אגודת חסידי חב"ד, תודתי בזה נתונה להם.

(6) ולהעיר ממש"כ ר"י מונרשיין ב'גדיל תורה' (ירושלים) גליון ה' עמ' 82 על סידור זו: "מעיקרו אינו מתייחס לדגושים ורפים ודיוקים וכיו"ב, והעיקר בו הדא"ח ולא הנוסח" (וראה 'גדיל תורה' נ"י גליון לה עמ' רלה ואילך). אבל כיון שזה הסידור הראשון עם נוסח אדה"ז שהגיע לידינו ע"כ השתמשתי בו, בהשוואה לסידור 'תורה אור'.

מתוך דברי הרז"ה ציינתי רק את חידושי-תיקוניו שאותם הוא מבאר ב'שערי תפלה' (ואלו מצויינים לקמן לפי מספר הסעיף בספרו) וכן אלו מתוך סידורו שהיעב"ץ משיג עליהם (ואלו נעתקו לקמן בלי ציון לסעיף). דברי היעב"ץ הבאתי מתוך 'לוח ארש' (ומצויינים לקמן לפי מספר הסעיף בספרו), וציינתי לסידורו באם נמצא שמה נוסח שונה וכן ציינתי מהסידור דעתו המסכימה לכל שאר התיקונים של רז"ה שלא התייחס אליהם ב'לוח ארש' (ואלו נעתקו לקמן בלי ציון לסעיף).

ההשוואה אינו אלא בקשר לניקוד ומלים ספורות, כי בנוסח הכללי ודאי שסידור אדה"ז ע"פ האר"י ז"ל שונה מנוסחת רז"ה והיעב"ץ שהם לפי נוסח אשכנז, ולדוגמא ברכות השחר וברכת התורה הם לפי סדר שונה, ועוד. ברשימה דלקמן ציינתי הכל לפי הסדר והנוסח הכללי של סידור אדה"ז.

ר' זלמן הענא שערי תפלה, סידור בית תפלה (י) ברכת המצות: בְּמִצּוֹתֵינוּ הבִּיטָה דְּגוּשָׁה ברכת אשר יצר: הָלָלִים (יא) יִסְתַּם אֶחָד ... יִפְתַּח אֶחָד מֵהֶם אי אפשר להתקים, אל"ף בחיריק	ר' יעקב עמדין לוח ארש, סידור עמודי שמים בְּמִצּוֹתֵינוּ (ח) הָלָלִים (ט) אֶחָד (י) אֵי, "אי בחיריק בלשון חז"ל הוראתה כענין מלת אם... בעל דיננו זה אינו מבינו ללשון חז"ל..." (יג) מְשַׁמְרָה, "הדפיס... בלי מפיק, והוא שבוש מבואר" (טו) זָמֵן (טז) אֲשֶׁר נָתַן, "דבמטבע ברכות קפדינן אלישנא דקרא [איוב לח, לו]..." עֲנִיִּים (יח) עֲרוּמִים, "נח ודגש... ואין לנו אלא לשון הכתוב" (יט) שְׁעָשָׂה (יז) עֲשֵׂנִי	אדמו"ר הזקן קאפוסט תקע"ו, תורה אור בְּמִצּוֹתֵינוּ הָלָלִים אֶחָד אי מְשַׁמְרָה, וב'תורה אור': מְשַׁמְרָה זָמֵן ⁷ הַנּוֹתֵן עֲנִיִּים עֲרוּמִים, בלי דגש שְׁעָשָׂה עֲשֵׂנִי, וב'תורה אור': עֲשֵׂנִי ⁸
--	---	--

(7) ראה גם לקמן בברכת שעשה לי כל צרכי. ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' מו ס"א: "וכשהולך יברך המכין מצעדי גבר, ויש נוהגין לומר אשר הכין".

מְעִינִי בַּפֶּתַח, וּבִתְּרוֹתָא אֲדִירָא: מְעִינִי הַבֵּית דְּגוֹשָׁה	מְעִינִי הַבֵּית דְּגוֹשָׁה	כח) הַמַּעֲבִיר שָׁנָה מְעִינִי, הַנּוֹטֵן קְמוּצָה כט) שְׁתַּרְגִּילֵנוּ בְּתוֹרַתְךָ... קְמוּצוֹתֶיךָ... קִיצֵר טוֹב, הַבֵּית דְּגוֹשָׁה נדבקנו במצותיך ל) וְאֵל תִּשְׁלַט (וְלֹא: יִשְׁלַט) בְּנוּ יֵצֵר הָרַע וְהִתְחַקְנוּ מֵאֲדָם רַע
וְהִתְחַקְנוּ יִשְׁלֹט	כא) וְהִתְחַקְנוּ יִשְׁלַט	
וְהִתְחַקְנוּ	בסידור: וְהִתְחַקְנוּ, כא[2] וְהִתְחַקְנוּ	
נְכוּף	כב) נְכוּף, "כ"ה בְּכָל הַסְּפָרִים... וְלִשְׁוֹן רִגְלִי הוּא בְּדַרְבֵּי חַז"ל..."	לא) וְקָפָה אֶת יֵצֵרֵנוּ
לְהִשְׁתַּעֲבֹד	לְהִשְׁתַּעֲבֹד	לב) לְהִשְׁתַּעֲבֹד לְךָ, הַבֵּית דְּגוֹשָׁה שְׁתַּצִּילֵנִי הַיּוֹם, בְּכִינוּי יָחִיד
שְׁתַּצִּילֵנוּ, וּבִתְּרוֹתָא אֲדִירָא: שְׁתַּצִּילֵנִי שְׁהוּא	כג) שְׁתַּצִּילֵנוּ שְׁהוּא	לג) שְׁהוּא בֶּן בְּרִית, וְעַד"ו בְּבְרִייתָא דְר' יִשְׁמַעְאֵל: שְׁהוּא צִירִךְ לְפָרִט... לְכָל... כְּעִנְיָנוּ, הַשִּׁי"ן בְּסִגְוֹל כֹּרֶכֶת הַתּוֹרָה: וְהִשְׁתַּעֲבֹד נָא, עִם וִי"ן
וְהִשְׁתַּעֲבֹד ¹⁰	כד) הִשְׁתַּעֲבֹד, בְּלִי וִי"ו	יד) אֶת דְּבָרֵי תוֹרַתְךָ בְּפִינוּ, הַתִּי"ו הַשֵּׁנִי בְּשׁו"א יג) בְּפִינוּ וּבְכִי כָל עֵמֶךְ
תוֹרַתְךָ, וּבִתְּרוֹתָא אֲדִירָא: תוֹרַתְךָ וּבְכִי	תוֹרַתְךָ בסידור: וּבְכִפּוּת, כה) וּבְכִפּוּת, "אֵף שֶׁהָאֵמֶת אֲתוֹ... אִם הִיתָה כֵּן הַנוֹסְחָא הַשְּׁנִי..."	יד) עֵמֶךְ בֵּית יִשְׂרָאֵל, בֵּית דְּגוֹשָׁה וּצִאצִּאי עֵמֶךְ
בֵּית	בֵּית	
וּצִאצִּאי כָל עֵמֶךְ ¹¹	כו) וּצִאצִּאי צִאצִּאינוּ וּצִאצִּאי עֵמֶךְ	יז) אֵלּוּ דְּבָרִים שְׁאִין לָהֶם שְׁעוֹר, הַשִּׁי"ן בְּחִירִיק וּבְלִי יִו"ד אַחֲרֵיהּ
שְׁעוֹר	שְׁעוֹר	

(8) לדעת הרא"ח נאה ב'קונטרס הסידור' שם עמ' שעד הרי זה טעות ב'תורה אור'.

(9) ראה מה שהעיר בזה הרא"ח נאה שם עמ' שעו ס"א.

(10) ראה שו"ע שם סי' מז ס"ה.

(11) ראה שו"ע שם ס"א ו'התוועדיות תשמ"ה' ח"ב עמ' 799.

יח) וְהִרְאִינוּ, הִרִי"ש בשו"א ש'אדם עֲשֵׂה אוכל מַפְרוֹתֵיהֶם	כח) וְהִרְאִינוּ כט) ש'אדם אוכל פְּרוֹתֵיהֶם, "כ"ה בכל ספרי המשנה... סמך לו על נוסח הנמצא בגמרא ודאי, והוא מעשה ידי אדם בטל..." וראה אות ל	יח) וְהִרְאִינוּ כט) ש'אדם אוכל פְּרוֹתֵיהֶם
יט) שחרית וְעֶרְבִית, בפת"ח הע"ן כא) וְלֵנִית המת	יט) שחרית וְעֶרְבִית כא) וְלֵנִית, "דבר פשוט שכצ"ל בלי ה"א הפעיל, ולחנם הרחיב פה... בדברים ידועים"	יט) שחרית וְעֶרְבִית, בפת"ח הע"ן כא) וְלֵנִית המת
ו) אדון עולם אשר מְלַךְ ז) כל יצור נברא (נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי") ח) בחפצו כל, הכ"ף דגושה ט) ועם רוחי גְּוִיָּתִי הגימ"ל דגושה ירא שמים בסתר כבגלוי	ג) מְלַךְ ד) יציר, "ובדברי רז"ל נמצא לרוב שישתמשו בשם זה" כל גְּוִיָּתִי לד) בסתר, "כ"ה הנוסחא בכל ספרי סידורים הנמצאים... וזה התוספת מדעתו לאין צורך..." בסידור: אָנוּ, יותר נראה: אָנִי כל אוהבך לפיכך בְּעוֹלָמְךָ תָּרוּם כל לְבָדְךָ מ) בְּכָל שְׁנֵקָרָא וְקָמִים מג) שִׁירִי/שִׁירִי	ו) אדון עולם אשר מְלַךְ ז) כל יצור נברא (נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי") ח) בחפצו כל, הכ"ף דגושה ט) ועם רוחי גְּוִיָּתִי הגימ"ל דגושה ירא שמים בסתר כבגלוי לה) רבון כל העולמים... מה אָנוּ לו) הלא כָּל הגבורים, הכ"ף דגושה לז) בני אברהם אֶהְיֶךָ, הה"א בפת"ח והבי"ת בשו"א לח) לְפִיכָךְ אנחנו, הכ"ף קמוצה והיא רפויה לט) את שמך בְּעוֹלָמְךָ, הבי"ת דגושה ובניקוד שו"א מ) תָּרוּם ותגביה, התי"ו דגושה מב) יכירו... כָּל באי עולם, כ"ף דגושה מג) הוא אלהים לְבָדְךָ, הדל"ת בשו"א מד) ומי בְּכָל מעשה ידך, הכ"ף בחול"ם ולא בקמץ מה) שְׁנֵקָרָא עלינו, בשי"ן מו) וְקָמִים לנו, ה"ו"ד בסגול מז) איזהו מקומן... שִׁירִי הדם, השי"ן בחיר"ק והיו"ד
יח) וְהִרְאִינוּ, הִרִי"ש בשו"א ש'אדם עֲשֵׂה אוכל מַפְרוֹתֵיהֶם	כח) וְהִרְאִינוּ כט) ש'אדם אוכל פְּרוֹתֵיהֶם, "כ"ה בכל ספרי המשנה... סמך לו על נוסח הנמצא בגמרא ודאי, והוא מעשה ידי אדם בטל..." וראה אות ל	יח) וְהִרְאִינוּ כט) ש'אדם אוכל פְּרוֹתֵיהֶם
יט) שחרית וְעֶרְבִית, בפת"ח הע"ן כא) וְלֵנִית המת	יט) שחרית וְעֶרְבִית כא) וְלֵנִית, "דבר פשוט שכצ"ל בלי ה"א הפעיל, ולחנם הרחיב פה... בדברים ידועים"	יט) שחרית וְעֶרְבִית, בפת"ח הע"ן כא) וְלֵנִית המת
ו) אדון עולם אשר מְלַךְ ז) כל יצור נברא (נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי") ח) בחפצו כל, הכ"ף דגושה ט) ועם רוחי גְּוִיָּתִי הגימ"ל דגושה ירא שמים בסתר כבגלוי	ג) מְלַךְ ד) יציר, "ובדברי רז"ל נמצא לרוב שישתמשו בשם זה" כל גְּוִיָּתִי לד) בסתר, "כ"ה הנוסחא בכל ספרי סידורים הנמצאים... וזה התוספת מדעתו לאין צורך..." בסידור: אָנוּ, יותר נראה: אָנִי כל אוהבך לפיכך בְּעוֹלָמְךָ תָּרוּם כל לְבָדְךָ מ) בְּכָל שְׁנֵקָרָא וְקָמִים מג) שִׁירִי/שִׁירִי	ו) אדון עולם אשר מְלַךְ ז) כל יצור נברא (נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי") ח) בחפצו כל, הכ"ף דגושה ט) ועם רוחי גְּוִיָּתִי הגימ"ל דגושה ירא שמים בסתר כבגלוי לה) רבון כל העולמים... מה אָנוּ לו) הלא כָּל הגבורים, הכ"ף דגושה לז) בני אברהם אֶהְיֶךָ, הה"א בפת"ח והבי"ת בשו"א לח) לְפִיכָךְ אנחנו, הכ"ף קמוצה והיא רפויה לט) את שמך בְּעוֹלָמְךָ, הבי"ת דגושה ובניקוד שו"א מ) תָּרוּם ותגביה, התי"ו דגושה מב) יכירו... כָּל באי עולם, כ"ף דגושה מג) הוא אלהים לְבָדְךָ, הדל"ת בשו"א מד) ומי בְּכָל מעשה ידך, הכ"ף בחול"ם ולא בקמץ מה) שְׁנֵקָרָא עלינו, בשי"ן מו) וְקָמִים לנו, ה"ו"ד בסגול מז) איזהו מקומן... שִׁירִי הדם, השי"ן בחיר"ק והיו"ד

נחה נְיִתּוּחַ וכליל לאשים	מד) נְתוּחַ, "הטיל בו יוד, וזה שיבוש מבואר"	נְתוּחַ
לְאִשִּׁים אשם גְּזִילַת מח) בכל מקום בְּעֶזְרָה, הבי"ת בקמ"ץ	מה) לְאִשִּׁים, השי"ן דגושה מו) גְּזִילוֹת	לְאִשִּׁים גְּזִילוֹת בְּעֶזְרָה
פְּיוּצָא בהם, לפעמים יו"ד רפה ולפעמים דגושה מט) רְבִי (ולא: רְבִי) ישמעאל אומר	מז) פְּיוּצָא, יו"ד דגושה	פְּיוּצָא, יו"ד רפה
נדרשת בָּהֶן	נ רְבִי	רְבִי, וב'מענה לשון' בְּזוּהַר: רְבִי
לטעום טַעַם אחד, במ"ם	מט) נדרשת, "יתרה כנטולה ודאי"	נדרשת
וכן שני פְּתוּבִים	נג) טַעַן, בנו"ן "עשה... נגד כל הנוסח[א]ות והקדומות"	טַעַן
בהקדמה ל'שערי תפלה': הַלְלוּיָהּ	נב) כְּתוּבִים, "הדגיש הכ"ף בטעות" הַלְלוּיָהּ	כְּתוּבִים הַלְלוּיָהּ, אבל ב'תורה אור' בהללויה שלפני הודו הגדול בשחרית לשבת: הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ

מסקנות

השוואה חלקית דלעיל מוכיח לכאורה שהרבה מחידושי-תיקוניו של רז"ה נתקבלו ע"י אדה"ז, וקבעם כן בסידורו, גם במקום שרז"ה בעצמו מודה שתיקונו הוא נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי".

יש להמשיך בהשוואה הנ"ל לאורך כל הסידור, ורק אז ניתן לקבוע באם רוב תיקוניו של רז"ה נתקבלו או נדחו ע"י אדה"ז. וכן יש לבדוק בסידורו נוסחאות שהיעב"ץ לא העיר עליהם, וש"מ דניחא ליה, ולהשוותם לסידור אדה"ז.

לגבי חלק מהתיקונים שנתקבלו ע"י אדה"ז ניתן אולי לומר שלא לקחם אדה"ז ישירות מתוך ספריו, אלא מתוך סידורים מאוחרים יותר (של"ה, אר"י ז"ל, ועוד) שכבר הושפעו מספרי רז"ה. ולא בדקתי את זה כעת ועוד חזון למועד אי"ה. אבל לפי ה"מסופר מפי חסידים בשם הצ"צ אשר רבינו הזקן כשתיקן הסידור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות..." (בית רבי ח"א פכ"ז) מסתבר לומר אשר ספרי רז"ה נכללים בין הספרים האלו, ולא שהסתמך על כלי שני ושלישי.

אדה"ז אינו הראשון בין מנהיגי החסידות שסמך על רז"ה, בדומה לזה¹³ כתב כבר תלמיד הבעש"ט בעל מאיר נתיבים ה"ה הגר"מ מרגליות (בצוואתו בספר 'סוד יכין ובוועז' פ"ח): "התפלה תהיה מתוך הסידור של דקדוק אם אפשר להתפלל מתוך סידור של המנוח ר' זלמן הענא שהיה בקי בחכמה זו, ומי שירצה להתפלל ע"פ כונות האר"י ז"ל יגיה הסידור שלו שבו הכוונות ע"פ דקדוק של בנין שלמה הנ"ל, ויאחז בזה ומזה אל ינח ידו".

בנוגע לכל הנ"ל יש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק שלו (ח"ב עמ' קכד): בנוגע להלל הגדול שבתפילת שבת: "...שהרי בודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסינודור את הקאפיטל, אלא שהורה שכאן בתפלת שבת צריך להדפיסו...", והארכתי בזה ב'הערות וביאורים' גליון תשפט עמ' 103-104 ושם גליון תשצא עמ' 85-88 האם אדה"ז ניקד בעצמו את כל הסידור, או שהגיה בעיקר את הנוסח. וא"כ צ"ב בנוגע לכל השינויים כהנ"ל מי החליט עליהם וע"פ איזה שיטה זה נבחר.

ולא באתי אלא להעיר ותן לחכם וכו'.



כלי האצטרול"ב

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בסידור עם דא"ח (דף קצא, ב-ג) נאמר: כמו שרואים בגרעין התפוח הנזרע על כל צורת התפוח ע"י כלי ההבטה, כמבואר בספרי הטבע. עכ"ל. וכך גם במאמר זה שבס' פיה"מ מהדו"ב (דף מז, ג).

ובמאמרי אדה"א שמע"צ (עמ' א'תנב): כמו שיכולים לראות בכלי העשוי לזה בגרעין של התפוח כל מהות ואופן גידול התפוח כידוע.

וכעין ענין זה (ללא איזכור כלי כלשהו) בס' מאמרי אדה"ז עה"ת פ' שלח (עמ' תרלד): וכנאמר בספרי הפילוסופים שיכולים לראות בהטפה והגרעין כל מה שיוצא ממנו.

(13) וכפי שהעיר הרב נחום גרינוואלד ב'הערות וביאורים' גליון תתג. ומש"כ בזה ר' אהרן ברקוביץ ב'הערות וביאורים' גליון תתט עמ' 88 אינו מובן!

אבל במאמרים אחרים (שנכתבו ע"י אדמו"ר האמצעי), ניתוסף גם שם הכלי, "אצטרלוב":

בביאורי הזוהר פ' בלק (קג, ב): כידוע בכלי האצטרלוב שיכולים להביט בגרעין כל ציור התפוח (וכך גם במא' זה שבס' מאמרי אדה"ז תקס"ח, עמ' ער).

בס' דרך חיים (סג, ד): כמו שרואין בכלי האצטרלוב הגרעין הנטוע כל מהות התפוח (בדפוסים האחרונים נדפס "אצטרלוג", אבל בדפוס הראשון מפורש "אצטרלוב", וכך גם במפתחותיו של רבינו שם).

במאמרי אדמו"ר האמצעי פ' שמות (עמ' ט): וכנודע בנסיון בכלי האצטרלוב.. כמ"ש בס' הטבע.

מהדוגמאות הללו נראה, שהשתמשו בביטוי "אצטרלוב" לכלי המגדיל - מיקרוסקופ בלע"ז (וראה בס' הברית ח"א מאמר יג: שנראה בחוש ע"י המיקראשקאפי הגדול, המגדיל דבר הנראה אל העין אלפי אלפים פעמים ממה שהוא, ויובט על ידו בזרע כל צומח, גוף הצומח ההוא בנוי ומתוקן ושלם ונגמר בצביונו בצלמו ובמתכונתו, דרך משל, בגרעין של פרי עץ יובט אילן שלם עם שרשיו וענפיו וסעיפיו ועליו ופריו וכו').

וכמדומני שבמאמרי אדמו"ר מוהר"ש נמצא הביטוי "אצטרלוב" במשמעות נוספת, דהיינו כלי שמביטים בו למרחוק (כעין מישקפת או טלסקופ).

והנה הכלי "אצטרלוב" ידוע כבר למעלה מאלפיים שנה, והשתמשו בו האסטרונומים ויורדי הים לשם חישוב מיקום הכוכבים בשמים, בהתאם לגובהם וזווית הימצאם וכו'. ברם, לא היה זה מכשיר שבו צפו בכוכבים (כעין טלסקופ), אלא כלי לעריכת החישובים.

וכך מגדיר הרשב"א בתשובותיו (ח"ד סי' קב, ובקיצור בח"א סי' תשעב) את האצטרלוב: כתוב ורשום בלוחות נחושת בעט ברזל.

והובא להלכה בשו"ע או"ח סי' שז סעיף יז, וסי' שח סעיף נ. והמג"א בסי' שז (ס"ק כה) ביאר: אצטרלוב - היינו כלי של החוזים בכוכבים. עכ"ל. אך כנ"ל, החוזים בכוכבים לא השתמשו בו כדי לצפות בכוכבים, אלא כדי לחשב את מיקומם - דבר חיוני לאסטרונומים (חוזי העתידות) ולאסטרונומים (תוכנים). ובבאה"ג סוס"י שח: כלי העשוי להבין מתוכו חכמת התכונה.

אדמו"ר הזקן השתמש בלשונו של הרשב"א ובהגדרתו של המג"א גם יחד (סי' שז אות לא): מותר להביט בשכת ככלי של החושים בכוכבים (שקורין אצטרלו"ב) .. דמה הפרש בין כתוב ורשום בעט ברזל בלוחות נחושת, לכתוב בספר.

בספרי הטבע שנכתבו בלה"ק תרגמו את האצטרולב, לעתים, ל"כלי המחזה" ו"כלי ההבטה", ואולי מכך נתגלגל ונתפתח השימוש בשם אצטרולב גם לכלי ראייה למרחק (ובפרט בצירוף דברי המג"א שהוא "כלי של החושים בכוכבים"), וגם לכלי המגדיל (וכפי המובא לעיל מהסידור: "כלי ההבטה").

וגם בלשון השואל בשו"ת הרשב"א שם (סי' קב), מצינו שמדמה כלי זה למ"ש בגמ' עירובין (מג, ב) שפופרת היתה לרבן גמליאל והיה מביט בה מתחילת אלפים לסוף אלפים - דהיינו כלי הבטה למרחקים.



שיבושים בחקר נוסח התפילה [גליון]

הנ"ל

בגל' תתי (עמ' 86) הערתי על שיבושים בחקר נוסח התפילה, הנובעים מהעדר אבחנה בין מה שיצא מידי אדמו"ר הזקן בסידורו לבין מה שיצא מידי המדפיסים.

והנה באותו גל' (עמ' 70) נתפרסמו עוד שיבושים כיו"ב, שהכותב דייק ודקדק ב"לשונו של אדמו"ר הזקן" במ"ש קודם 'יקום פורקן', וב'כגוונא' (קודם 'ולומר ברכו').

וכבר הערתי פעמים רבות אודות הפסקים וההלכות הנדפסים בסידור "תהלת ה'", שאין הם לשונו הזהב של רבינו הזקן, אלא לשונם של המדפיסים, שלא הקפידו לשמור על לשון רבינו ועשו בו ככתוך שלהם (בין הדוגמאות שנקטתי בזמנו, הוא שינוי הלשון בפירוט הזמנים שאין אומרים בהם 'תחנון', הנדפס קודם "למנצח", ששינוי מלשון אדמו"ר הזקן בגלל חוסר הבנתם. יעו"ש).

והקרוב ביותר ללשונו של אדמו"ר הזקן הוא בסידור "תורה אור", שממנו אין לזוז אלא רק בראיה מוכחת.

ובנדוד, הכותב הסתמך על הנוסח שבסידור "תהלת ה'" "יחיד המתפלל אינו אומר יקום פורקן זה וכו'", ואילו בסידור "תורה אור" נאמר: "יחיד המתפלל אינו צריך לומר יקום פורקן זה וכו'".

ובסיום "כגוונא" הביא את הלשון "אם מתפלל ביחידות יאמר זה אחר בנהירו דאנפין", אבל בסידור "תורה אור" הלשון הוא: "ביחיד יאמר ג"כ סיום המאמר אחר בנהירו דאנפין".

עוד הביא שם את "לשון אדה"ז בסידורו בתחנון שאחרי שמו"ע של שחרית ומנחה.. המתפלל ביחיד אין אומר זה וכו'", ולשון זה אינו נמצא כלל בסידור "תורה אור", וגם ב"תהלת ה'" לא היה בנמצא, עד שהוסיפו המדפיסים במהדורות מאוחרות יותר (ואח"כ חזרו והשמיטוהו). ובסידור אדה"ז כלל לא נדפסה תפילת המנחה.

ובהמשך הביא את "לשון אדה"ז במחזור.. יחיד המתפלל בביתו וכו'". אבל המחזור גם הוא אינו מאדמו"ר הזקן (חוץ מהנדפס בסידור "תורה אור" בתפילות ר"ה ויוהכ"פ)!

יתכן וכל הדיוקים שדקדק הכותב שרירים וקיימים גם לפי הלשונות דלעיל, ואני לא באתי אלא להעיר על הצורך להבחין בין לשון אדמו"ר הזקן לבין לשון המדפיסים.



'חידושי תורה' ו'פלפולים' בפנימיות התורה ובחסידות חב"ד [גליון]

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין חידושי תורה ופלפולים בפנימיות התורה - שהאריך הרב נחום גרינוואלד כיד ה' הטובה עליו בגל' תתי (ע' 83), ראה שיחת ש"פ וישב תשמ"ב (התוועדות תשמ"ב כרך ב' עמ' 566) "ידוע גודל האזהרה שלא לחדש חידושים בפנימיות התורה" אשר יעשה פסל גו' ושם בסתר" (נסתר דתורה) אלא הלימוד צריך להיות באופן של התבוננות והבנה והשגה בדברי רבותינו נשיאינו - הובא בניצוצי רבי בגליון שלט (פרשת שמות ש.ז.) עמ' 12.



סגולה לילדים - הכנסת אורחים [גליון]

הנ"ל

בענין הכנסת אורחים והנכתב בגליון תתט (עמ' 33) ותוספתו של הרב א. ברקוביץ בגליון תתי ממדרש תנחומא - מצאתי בספרו של הרב י.ד. אדלר 'על פי תורה' (בראשית) הנדפס בירות"ו בשנת תשנ"ט עמ'

קצד אשר בענין "שכר ועונש בהכנסת אורחים" ציין את שכרה של הכנסת אורחים בגללה זוכים לבנים ובהערה 141 ציין המקור:

"מדרש תנחומא ר"פ תצא וכד הקמח ערך אורחים. וראה מה שכתב הרמ"ק רמ"מ מליובאוויטש באגרות קודש ח"ג אגרת תש"ז בשם הרה"ק המגיד ממעזריטש, רמז בכתוב (תהלים קיט ט'): "במה יזכה נער" - במה יזכה לבן זכר, "את ארחו" - על ידי מצות הכנסת אורחים".

