

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים
שלוחו של כ"ק אדמו"ר בניו ד'זורסי
מסור ונתון לכל עניני כ"ק רבינו נשיאנו
ובהפצת המעיינות חוצה,
מצליח לקרב את אחינו בני ישראל לאביהם שבשמים
איש המעש והחסד פאר המדות
רוח המקום והבריות נוחה הימנו
חבר המערכת בשנת תשס"ג
הרה"ת הנעלה והחשוב **יוסף יצחק שי'** וזוגתו החשובה
מרת **רחל דינה תחי'**

קנלסקי

לרגל הולדת בנם הבכור, והכנסו לבריתו של אאע"ה
בשטומ"צ
ביום ראשון ז' טבת תשס"ה
הילד **מנחם מענדל שי'**
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, לאריכות
ימים ושנים טובות
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה ונ"ה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובפרט בגליון מיוחד זה להשתדל לכתוב בעניני גאולה ומשיח ובתורת רבינו, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ י"ל בימים הסמוכים לפני יו"ד שבט, יש לשלוח ההערות לא יאוחר מיום ה' לפרשת בא ג' שבט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו ותיכף ומיד ממש.

המערכת

ב"ה

ש"פ שמות

ה'תשס"ה

גליון ז [תתצא]

תוכן הענינים

רשימות

7 ב"נ אם מחוייב ליהרג בעבירת שפיכת דמים

10 שיעור מצות הצדקה

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

12 חילוקי הדיעות בין יעקב ויוסף

14 בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

14 בענין פעולת המחשבה

שיחות

15 התוכחה דבפ' בחוקותי והתוכחה דפ' תבוא

נגלה

- 16 תקפה אחד בפנינו
 18 גזל ולא נתיאשו הבעלים
 21 תוד"ה 'שכנגדו קאמינא'
 25 תוס' ד"ה 'בכולי' בעי'
 26 ילפותא דרבי חייא קמייתא
 31 שבועת היסת
 33 מוכן הוא ליטלו

חסידות

- 34 בענין יראת העונש
 36 כוכבים גדולים מן החמה
 37 זה לעומת זה [גיליון]

רמב"ם

- 38 בדין ברב עם הדרת מלך
 42 ירדו לעז"נ ומתקנין שם תיקון גדול - מה ומתי?
 45 תפילין לדעת הרמב"ם והראב"ד
 47 הדרך לאהבת ה' במשנת הרמב"ם

הלכה דמנהג

- 53 טעות גוי
 56 אין עושין מצוות חבילות חבילות בק"ש
 57 ציון למ"מ שו"ע אדמוה"ז
 58 נישואין כשצד א' אינו חזק בקיום תורה ומצוות
 60 מוליד ריח בשבת

פשוטו של מקרא

- 64 ד"ה וישב ראובן
 65 כמה פירושים בפרש"י פ' וישלח
 67 פ' ויחי רש"י ד"ה 'וידבר על לבם'
 68 'דותן'

שונות

- 71 "היום יום" - כ"ח כסלו

- תוכן אימרת רבותינו - לפסוק "לו" - בית, "ולמקנהו" - סכות
 - מופיע בנחל קדומים 73
 מניעה משבועה 74
 תיבת "נא" בסידור קה"ת המתורגם לאנגלית 74
 הרחבת העניבה בהנחת תפילין 75
 האם סיפורי צדיקים תורה הם 76
 הערות למהדורה החדשה דשוע"ר 77

רשימות

ב"נ אם מחוייב ליהרג בעבירת שפיכת דמים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

במדרש רבה פרשתינו (שמות פ"א פט"ו): "ותיראן המילדות את האלקים כו' ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים, להן לא נאמר אלא אליהן. א"ר יוסי מלמד שתבע אותן להזדווג להם ולא קבלו ממנו, ותחיינן את הילדים, וכי מאחר שלא עשו כאשר דבר אליהן, אין אנו יודעין שקיימו את הילדים, למה הוצרך הכתוב לומר ותחיינן את הילדים, יש קילוס בתוך קילוס, לא דיין שלא קיימו את דבריו, אלא עוד הוסיפו לעשות עצמם טובות, יש מהם שהיו עניות והולכות המילדות ומגבות מים ומזון מבתיהם של עשירות ובאות ונותנות לעניות כו'".

ובס' פרשת דרכים (דרך האתרים דרוש שני) תמה בזה, דכיון שהמדרש עצמו מפרש דרישא דקרא ד'ולא עשו כאשר דבר אליהן וגו'" קאי בנוגע לדבר עבירה, א"כ מה מקשה אח"כ ד"ותחיינן וגו'" למה לי דכ"ש דידעינן זה מרישא דקרא, הלא רישא דקרא הו"ע בפני עצמו וסיפא דקרא הו"ע בפני עצמו שלא המיתו הילדים?

ותירץ עפ"י מה שחידש שם, דאף דנקטינן דב"נ אינן מצווין על קידוש ה', מ"מ זהו רק בנוגע לע"ז וגילוי עריות דילפינן מקרא, כדאיתא בסנהדרין עד, א. ובב"נ ליכא קרא. אבל בנוגע לרציחה דידעינן זה מצד הסברא, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו, כמבואר בסנהדרין שם. במילא זה שייך גם לב"נ, דיהרג ואל יעבור על איסור רציחה, עיי"ש בארוכה (מובא גם במל"מ הל' מלכים פ"י ה"ב). ועפ"י מבאר כוונת המדרש, דמקשה, דאם מסרו נפשן בנוגע לג"ע אף שלא נצטוו ע"ז, כ"ש דידעינן שמסרו נפשן בנוגע לאיסור רציחה בהילדים, וא"כ סיפא דקרא מיותר. ולזה מתרץ, דקרא משמיענו שהיו גם מסייעות כו', ועי' גם בס' מנחה חריבה סוטה יא, ב. שהביא דבריו, ותירץ עפ"י הקושיא שהובא בס' תורת הקנאות שם, לפי שיטת הרמב"ם דבמקום שהדין הוא דיעבור ואל יהרג אסור להחמיר ע"ע, א"כ איך מסרו נפשן ולא המיתו הילדים? ולהנ"ל ניחא, כיון שבזה היו מחוייבות.

הערת הרבי על מ"ש בתניא דיהרג בג' עבירות הוא גזה"כ

והנה ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", פכ"ה ע' קנ [על מ"ש בסש"ב שם שיהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא] כותב הרבי וזלה"ק: "לכאורה קאי אע"ז וג"ע בלבד, דרוצח סברא הוא - סנהדרין עד, א - והא דיעבור כו' הוא משום דאמרה תורה כו' כנ"ל". עכלה"ק.

והנה בענין מאי חזית דדמא דידך וכו' כתב רבינו יונה ע"ז כח, ב, וז"ל: "דילמא דמא דחבריה סומק טפי. וא"ת כיון שהדבר ספק, יהרוג אותו ואל יהרג הוא? י"ל שב ואל תעשה שאני, שאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידים, ורש"י פ"י שהטעם הוא שאין לו להרגו, ואעפ"י שיש ספק בדבר, לפי שעיקר האמונה הי', שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור, אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם כו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג כדי שיחי', חוץ מג' עבירות. ועכשיו, כיון שאומרים לו הרוג חבירך, אין כאן וחי בהם, שהרי המת לפנינו, א"כ נחזור לעיקר האמונה, שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח", עכ"ל.

דלפי פירוש הא' נמצא דמאי חזית כו' הוא מילתא דסברא דכיון שיש כאן ספק, לכן אמרינן ליה בכה"ג שב ואל תעשה ולא יעבור עבירה בידים, משא"כ לפירוש הב' נמצא משום דההיתר ד"וחי בהם" ליתא באיסור רציחה, כיון דבכל אופן יהי' נפש מישראל אבוד, ורק דמוסיפים, דלא נימא דדם זה סומק טפי מאידך, שלכן נימא שאכן שייך כאן הדרשה דוחי בהם בדם שהוא סומק טפי. מאידך הנה ע"ז אמרינן מאי חזית כו', אבל עיקר הדין הוא דברציחה ליכא ההיתר דוחי בהם.

וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה כתב: דאם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו נהרוג כולכם אם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובכס"מ שם הביא, דבירושלמי (תרומות פ"ח הי"ב) פליגי ר"י וריש לקיש בהך דינא ביחדוהו להם. והרמב"ם פסק כר"ל, והביא קושיית הרב משה הכהן מלוניל ע"ז, עיי"ש. ומסיק, דקשה באופן שיתדוהו להם, אפילו אם אינו חייב מיתה למה לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו' שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו,

(1) ראה רש"י יומא פב, ב. ופסחים כה, ב. וסנהדרין עב, א. ד"ה מאי.

ולכן כתב די"ל דסב"ל לר"ל דסברא זו אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם, דש"ד יהרג ואל יעבור. אלא שנתנו טעם וסברא להיכא דשייך, אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוה דינא הכי דיהרג ואל יעבור.

מאי חזית וכו' הוא סברא או עיקרו גזה"כ

ובס' דגל ראובן (ח"ג סי' ה') הביא ב' פירושים אלו מדיליה, וביאר די"ל דבזה גופא פליגי ר"י וריש לקיש בהפירוש דמאי חזית דמא דידך וכו', דר"י מפרש כאופן הא', דהא דברציחה יהרג ואל יעבור הוא לגמרי מצד הסברא, דשב ואל תעשה עדיף, ולכן סב"ל, דביחדוהו להם, מותר למסור כיון דאם לא כולם נהרגים. אבל ר"ל סב"ל דהטעם דבש"ד יהרג ואל יעבור הוא מפני, דבאיסור רציחה ליכא ההיתר דפקו"נ, ולכן אפילו ביחדוהו, דלא שייך בזה מאי חזית כו' כיון שיחדוהו, מ"מ אסור למסור להם אף דעי"ז יהיו כולם נהרגים, והרמב"ם פסק כר"ל.

ועיי"ש עוד שהביא שהמנ"ח (מצוה רצ"ו) נסתפק אם בטריפה וגוסס בידי אדם חל הדין של יהרג ואל יעבור, כגון שאונסים אותו להרוג טרפה וכו' אם יהרג ואל יעבור או לא, דמבואר ביומא פה, א. דפקו"נ חל גם על הטרפה עיי"ש, ומסיק דדין זה תלוי בהנ"ל: דלפי אופן הא', שכל הטעם דיהרג הוא משום הסברא דמאי חזית, כאן לא שייך סברא זו, כיון שהוא רק חיי שעה. אבל לפי אופן הב', דברציחה ליכא ההיתר דיעבור ואל יהרג, גם הכא אסור, עיי"ש. ולפי"ז יש לבאר ג"כ פלוגתת הרמב"ם והתוס' באופן דליכא מעשה עבירה, רק איסור בלבד, אם אמרינן יהרג ואל יעבור וכמבואר בארוכה בחי' ר"ח הלוי בתחילתו ואכמ"ל, וראה בכ"ז גם בגליון תשל"ח.

ולפי הנ"ל יוצא, דלפי פירוש הא' הוה הדין ברציחה דיהרג ואל יעבור מצד הסברא בלבד, שלכן במקום דלא שייך סברא זו באמת יעבור ואל יהרג, משא"כ לפי אופן הב' נמצא דהדין דיהרג ואל יעבור אינו מצד הסברא, שהרי אפילו במקום דהסברא נותנת שצריך לעבור ואל יהרג כנ"ל, מ"מ אמרינן שיהרג ואל יעבור משום שכן גזרה התורה דברציחה ליתא הדין דיעבור, ולפי"ז הרי אפ"ל דמ"ש אדה"ז דגזה"כ הוא" קאי גם על רציחה².

(2) ובמכתב הרבי באג"ק ח"א שהובא שם בלקוטי פירושים, לכאורה משמע דזה גופא הוה הספק בהפירוש דמאי חזית, עיי"ש, וראה גם ברשימות חוברת ב'.

והנה לפי לשון רבינו יונה הנ"ל מוכן דפירוש הב' מיוסד על הא דעיקר האמונה הוא דלולי ההיתר ד'וחי בהם', הי' הדין בכל עבירות שבתורה שיהרג ואל יעבור כנ"ל, ולפי"ז אפ"ל, דבזה גופא פליגי פירוש הא' עם פירוש הב', דפירוש הא' סב"ל דמצד עיקר האמונה לא הי' צריך ליהרג בכדי שלא לעבור, ורק לאחר שמצינו שיש עבירות שיהרג ואל יעבור, גילתה התורה הדין ד'וחי בהם דבכל התורה אינו כן, (וכמ"ש התוס' סנהדרין עד, ב. בד"ה בן נח) ולכן אי אפשר לפרש כפירוש הב', דברציחה, דלא שייך וחי בהם, הדרינן לעיקר האמונה דיהרג, ולכן צ"ל דמאי חזית מצ"ע הוה סברא דשב ואל תעשה עדיף, משא"כ פירוש הב' סב"ל, דעיקר האמונה הוא, שבכל התורה כולה צ"ל מצ"ע דיהרג ואל יעבור, וע"ז בא "וחי בהם" להפקיע שלא כעיקר האמונה, אבל ברציחה דלא שייך זה שפיר הדרינן לעיקר האמונה דיהרג.

ולפי כל זה יש לחזור לדברי המל"מ שחידש דאף דב"נ אינו מחוייב ליהרג גם על ע"ז וגילוי עריות מ"מ מחוייב ליהרג על שפיכת דמים כנ"ל, די"ל שזהו רק אי נימא כפירוש הא' שהוא מילתא דסברא א"כ זה שייך גם לגבי ב"נ, אבל אי נימא כפי' הב' דזהו משום דהדרינן לעיקר האמונה דיהרג, י"ל זה שייך רק בישראל, משא"כ בב"נ לא אמרינן הך כללא דמעיקר האמונה צריך למסור נפשו, ובמילא גם בשפיכת דמים אמרינן דיעבור ואל יהרג, ולפי הנ"ל יוצא דהרמב"ם דסב"ל כפירוש הב', וראה גם בהערת הרבי בספר המאמרים תש"ט ע' 123 (מובא בלקו"ש חי"ב ע' 213) דדייק שם מלשון הרמב"ם ריש פ"ה מהל' יסודי התורה, דלולי ההיתר ד'וחי בהם, הי' חיוב ליהרג על כל עבירות שבתורה. ומתאים לפי מה שנת' - נמצא דלדעת הרמב"ם אין ב"נ מחוייב למסור נפשו אפילו על איסור שפיכת דמים, ומסתימת לשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ב שכתב דב"נ שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו מותר לו לעבור, ולא חילק דשפיכת דמים שאני, משמע ג"כ שלא כהמל"מ.



שיעור מיצות הצדקה

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מיניסוטה

ב"מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" לאגרת הקודש סימן י' מעתיק כ"ק אדמו"ר [מהתניא - לאחרי השיעורים

דכמה מצוות וההמשך "וכן במעשה הצדקה וגמ"ח בממונו אף שהוא מהעמודים שהעולם עומד עליהם וכדכתיב עולם חסד יבנה אפ"ה יש לה שיעור קצוב]: חומש למצוה מן המובחר ומעשר למדה בינונית",

ומציין: "שו"ע יו"ד ר"ס רמ"ט. ושוב מעתיק: "בינונית כו" ומעיר: "הרמז ד"כו" - אולי על הסיום בשו"ע: "פחות מכאן עין רעה", ושם ס"ב: "[לעולם לא ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל] פחות מזה - שלישית השקל - לא קיים מצות צדקה". ובירושלמי פאה א"א: "עד היכן כו" ועיי"ש בבאר היטב סק"ג אם מעשר ממון חיוב הוא". עכ"ל.ק.

בהע' 21 כתבו המהדירים: "כ"ה בכתי"ק. ואולי צ"ל: סק"ב. ושם, שקו"ט אם מותר להשתמש במעות מעשר עבור עניני מצוה".

הנה לפום ריהטא לכאורה אינו מובן מהו הקשר של "השקו"ט אם מותר להשתמש במעות מעשר עבור עניני מצוה" עם מ"ש כ"ק אדמו"ר אם מעשר ממון חיוב הוא". אלא שאין הכי נמי - קשה להבין מהו כוונת כ"ק אדמו"ר בציון והערה זו.

דהנה הבאר היטב כותב בסק"ג: "[שלישית] השקל: כ' הש"ך שלפי החשבון לקמן סי' רס"ה ס"ה [צ"ל ריש סי' ש"ה] הוא עשרה גולדין פוליש, ע"כ נהגו בארצות האלו שהגבאי צדקה הולך בבהכ"נ שני וחמישי לגבות מעות צדקה מכל אחד ואחד, ואפי' נותן מהפחות שבמטבעות הוא נותן יותר משלישית השקל לשנה ומנהג נכון הוא עכ"ל". וכאמור, בהשקפה ראשונה צ"ע הכוונה.

והנה רוב שיעורי המצות שמביא אדמוה"ז הם קצובין ומדאורייתא, אבל בנוגע למצות הצדקה ישנן כמה שיעורין שתיקנו חכמים כפי הישג הנותן. ואדמוה"ז מביא במפורש רק מעשר וחומש, וכ"ק אדמו"ר מחדש, שאדמוה"ז מרמז לשאר השיעורים הקטנים יותר - א' ממאה, א' מחמישים וכו' - שהובאו בתלמוד (ירושלמי - הלכות ופסקי דינים - ומקור לכמה מדברי השו"ע כאן) ובשו"ע, עד להשיעור הקטן ביותר שמחוייב בו. ודוקא שיעורים אלו שמביא אדמוה"ז במפורש, הם שיעורים שאסור לבזבז יותר מהם (וע' בירושלמי ובביאור המפרשים וכן ב'אגדות ירושלמי - יפה מראה' שמפרש תקנת אושה שזה לכל היותר ובפירוש ה'פני משה' ועוד, ואכ"מ) אבל אין חיוב ליתנם, ובשעת הצורך חייב ליתן הרבה יותר מחומש וכו'. וכשמחלק סתם לצדקת אל יבזבז יותר וכו'.

וכ"ק אדמו"ר מציין לה"באר היטב" שמביא איך שמקיימים מצות הצדקה באופן דחייב, שכאו"א מחוייב בו, ולכל הפחות כזה, ובפועל ממש. ומהשיעור ד"לכל הפחות" מורה אדמוה"ז (בהמשך האגרת) ליתן הרבה יותר*.

אלא שעדיין צ"ע הלשון "מעשר" ("אם מעשר ממון חיוב הוא") ואולי צריך להיות פסיק או וא"ו ה(מוסיף ו) מחלק בין התיבות "באר היטיב סק"ג", ו"אם" ("ועי"ש בבאר היטב סק"ג [.] [או ו]אם מעשר ממון חיוב הוא" - ואז לברר השיטות אם מעשר ממון חיוב - שזה אריכות - ולפי דעת הסוברים שחיוב הוא אז מביא אדמוה"ז שיעור דחיוב במפורש) ותן לחכם וכו'.



לקוטי שיחות

חילוקי הדיעות בין יעקב ויוסף

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ צו תשמ"ה (התוועדויות ח"ג ע' 1642 ואילך), מבאר החילוק בין יעקב ליוסף, שאף שראה יוסף שאביו רוצה לברך את אפרים, בכ"ז 'התעקש' שיברך קודם את מנשה וכו'.

ומבאר, שיוסף ידע, מתוך המאורעות שאירעו לו עצמו, שאין כדאי להקדים הצעיר לבכור, שהרי זה מביא לקנאה, וכמו שהיה אצלו שויקנאו בו אחיו וכו' וכו', ולכן לא רצה שתהיה קנאה בין מנשה ואפרים;

"אמנם יעקב לא ידע מכל המאורע שבניו מכרו את יוסף למצרים בגלל הקנאה כו', שהרי בודאי לא סיפרו לו על כך, וגם יוסף - בודאי לא סיפר "לשון הרע" על אחיו, לא ראה כל חסרון בהקדמת אפרים למנשה . . אמנם, מכיון שיוסף לא היה יכול לומר ליעקב את טעמו

(* ראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (ג) המערכת

האמיתי על סירובו להקדים את אפרים למנשה, שהרי בודאי לא היה מספר לשון הרע - לכן לא אמר אלא 'כי זה הבכור שים ימינך על ראשו'. ועיי"ש עוד באריכות הדברים.

ויש להעיר לכאור':

הנה פירוש זה, שיוסף לא רצה שאביו יקדים את אפרים למנשה כיון שפחד מענין הקנאה בידעו מה שהתרחש איתו בעצמו - כן הוא באור החיים הק' עה"פ;

אמנם, שם נקט בפשטות שגם יעקב ידע מזה, ומבאר שם כיצד מרומז בפסוק תשובתו של יעקב לטענה זו על קנאה בין האחים כו'.

והחידוש בביאור זה של רבינו, הוא בביאור סברתו של יעקב - שיעקב לא ידע מכל המאורע של מכירת יוסף ע"י אחיו, וחשב שהעדפתו את יוסף על פני אחיו לא הביאה לתוצאה שלילית, ואדרבה: הביאה לענין חיובי.

ולכאור' צ"ע בזה, שהרי יעקב הוכיח את שמעון ולוי על זה ש"ברצונם עקרו שור", "רצו לעקור את יוסף שנקרא שור" (ויחי מט, ו וברש"י) - הרי שכן ידע ממכירת יוסף ע"י אחיו!

וגם מפשט הכתובים בס"פ ויחי (ג, יז), שאחי יוסף אמרו ליוסף בשם אביו "אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך", משמע להדיא שהיה פשוט בעיני יוסף ואחיו שיעקב ידע ממכירת יוסף ע"י אחיו - כי אם יעקב לא ידע מזה, איך יתכן שיצוה על כך? [כלומר: אף שבפועל יעקב לא ציווה זאת, כמבואר במפרשים - הרי לא יתכן שיאמרו בשמו של יעקב דבר שאינו מסתבר כלל שיאמר, כי אינו יודע בכלל מכל הענין!]

ואולי הפשט, שיוסף חשב באותה שעה שיעקב לא יודע מזה, ולאחר מכן התברר לו שבאמת יעקב כן ידע מזה (ע"י שהאחים עצמם סיפרו לו?). ועצ"ע. ובוודאי יעירו בזה וכו', ובעז"ה יתבררו דברי רבינו לאשורם.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ לבאר בכמה גליונות שעברו יסוד וטעם פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חט"ז (ע' ב ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "איסורי" - בין אדם למקום, אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "ממונא" - בין אדם לחבירו יעוי"ש באורך, ונראה להעיר ולבאר עפ"ז עוד פלוגתא דתלוי ביסוד הנ"ל וכדלקמן.

בחגיגה ה, א. נחלקו רב ושמואל בפירוש הפסוק "כי את כל מעשה האלהים יבוא במשפט על כל נעלם וגו'" (קהלת יב, יד), ופרש"י: "ואף על הנעלמות ממנו שעשה שוגג, הוא מביאו במשפט", "מאי על כל נעלם [אפי' דבר מועט במשמע - רש"י], אמר רב זה ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה [קצה דעת חבירו בדבר - רש"י], ושמואל אמר זה הרק בפני חבירו ונמאס ע"כ.

ויעויין בחדא"ג מהרש"א על אתר שכתב לפרש בזה וז"ל: "מריבויא דכל קדרשי לי', כפרש"י שהורג כנה. . דבר מועט נחשב, ושמואל הוסיף דהורג כנה הי' אפשר לו להשליכה ולא להורגה בפני חבירו כמה שאמר לגבי שבת, אלא אף הרק דאי אפשר לו בלא ריקקה, היה אפשר להבליעה בכסותו כמו לגבי תפלה", עכ"ל.

וחזינן בזה שנחלקו בפירוש "על כל נעלם" דקרא, אי הכוונה להורג כנה בפני חבירו כדעת רב או להרק בפני חבירו כדעת שמואל, ולפי ביאור המהרש"א נמצא, אשר בדעת שמואל יש בזה זהירות יתירה בענינים שבין אדם לחבירו [ד"אף הרק דאי אפשר לו בלא ריקקה ...], ואזיל בזה לשיטתי' הנ"ל, שנוטה לפרש הענין באופן השייך יותר לבין אדם לחבירו - ובנדו"ד זהירות יתירה בהנהגה שבין אדם לחבירו.



בענין פעולת המחשבה

הת' בן-ציון גייסינסקי

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א (ע' 82): "בג' כוחות הנפש מחשבה דיבור ומעשה שונה כח המעשה מב' הכוחות מחשבה ודיבור: ענינו של כח המעשה הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו. . משא"כ מחשבה ודבור ענינם בהאדם

עצמו . . אמנם בפרטיות - חילוק גדול בין מחשבה ודיבור (בשייכותה למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להן שייכות למעשה, ולכן ענינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזולת; משא"כ אותיות הדיבור..."

ויל"ע ממה שכתוב באגרות ח"א ע' קלט: "והנה פעולת האדם על העולם אשר מסביב לו היא ע"י מעשה דבור או מחשבה - ומצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב", ולכאור' איך מתאים השיחה להמכתב?

ואולי י"ל ע"פ הערה 18 שבהשיחה: בפנים השיחה מביא הרבי "וכמחז"ל בלאו דמחמר - וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל עניני המדינה" להסביר איך שדבור שונה ממחשבה מזה "שביכולת הדיבור להכריח הפעולה", וע"ז מסביר הרבי בהערה זה, שאין ראי' מענין דתמורה (שהדיבור פועל, אבל בתמורה "דבדיבורו עשה מעשה", ה"ז רק "שעושה מחולין לקדשים" ומזה יכולין להסביר גם בנוגע למחשבה שיש חילוק בין חולין לקדשים לסתם מחשבה.

אבל זה דוחק, משום שהרבי מביא דוגמאות בהמכתב לענין פעולת המחשבה הן מענינים דהקדש (נדרים קדשים והפרשת תרומה) והן ענינים סתם (להחשיב אוכלין למאכל אדם).

וי"ל שיש חילוק בין פעולה רוחנית (אפי' כשהוא בענין גשמי ע"ד עשיית חולין הקדש) ופעולה גשמית ממש. וי"ל שזה גם הביאור בהערה שבהשיחה ויל"ע.



שיחות

התוכחה דבפ' בחוקותי והתוכחה דפ' תבוא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בהדרן על מס' מכות משיחות תשכ"ח, שנדפס לקראת יום ההילולא ג' תמוז האחרון, נתבאר דברי הגמ' קרוב לסיום מס' מכות, בענין ד' הדברים שאמר משה, והנביאים שאחריו ביטלוהו. ובין הדברים הובא, שד' הדברים נחלקים לשנים, ב' הראשונים קאי על כללות עם ישראל,

וב' האחרונים קאי על יחידים שבישראל, ולפי זה נתבאר, דמ"ש "ובגוים ההם לא תרגיע" קאי על כלל ישראל, ומ"ש "ואבדתם בגוים" קאי על יחידים בישראל.

והעירני חכם אחד, דלכאוי' במפרשי התורה נתבאר להיפך, דהרי "ובגוים ההם לא תרגיע" הוא מקללות שבמשנה תורה (התוכחה דפ' תבוא), והפסוק "ואבדתם בגוים" הוא מקללות שבתו"כ (התוכחה דפ' בחוקותי), ומבואר בכמה מפרשים (כלי יקר ואור החיים ועוד), שההבדל בין קללות שבתו"כ וקללות שבמשנה תורה הוא, דבפ' בחוקותי קאי על כלל ישראל, ובפ' תבוא נתחדשו הקללות על היחיד. אמנם בשיחה שם מכריח מדוע כן הוא הפירוש בפסוקים אלה, היפך פירוש המפרשים הנ"ל. ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

תקפה אחד בפנינו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ו, א): "בעי ר' זירא תקפה א' בפנינו מהו, היכי דמי, אי דשתיק אודויי אודי לי', ואי דקא צווח מאי הוה לי' למיעבד, לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח, מאי, מדאשתיק אודויי אודי לי', או דילמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו לי' רבנן". עכ"ל.

ושלש שיטות בדבר (כולם הובאו בשטמ"ק) מתי צווח, שיטת הרשב"א והנמוקי" (וכ"כ המ"מ הל' טו"נ פ"ט הי"ג) ששתק כל שעת התקיפה, וצווח לפני שיצא מבי"ד, ז.א. שגם אחר התקיפה שתק עדיין, ורק לפני שיצא מבי"ד צווח, ועדיין מסתפק בגמ' שאפ"ל שאין השתיקה כהודאה, כי עדיין י"ל שסמך שהבי"ד יעשו מה שצריכים.

שיטת הריטב"א היא ששתק כשתקפה ועודה בידו, וצווח תיכף כשהוציאה מידו, ז.א. שאם שתק גם אחר שהוציא מידו, אמרי' שבודאי הודה לו, אף אם צווח אח"כ, ואין מקבלים הטענה שלכן שתק לפי ש"קא חזו לי' רבנן", כי תיכף כשראה שאחר שהלה תקף הטלית

ממנו לא עשו הבי"ד שום דבר, הו"ל לצוות, ומדשתק גם אז, ראי' שאכן הודה לו.

שיטת רבו של הריטב"א היא שצריך לצוות בסוף התקיפה, עוד קודם שיוציאנה מידו לגמרי, ואם שתק גם בסוף התקיפה עצמה. ה"ז ראי' שהודה לו.

ויש להעיר, שאף שבפשטות תלוי המחלוקת בהבנת דעת בנ"א, עד כמה מוכן אדם לחכות מלצוות, כשהתקיפה נעשה בפני הבי"ד, מ"מ יש להוסיף שזה קשור עם עוד ענין, והוא בהגדרת הכלל ד"שתיקה כהודאה דמיא".

דהנה בכ"מ שנאמר בנוגע איזה דבר שהוא "כמו" דבר שני, יש לבארו בג' אופנים, ואבוה דכולהון הוא גדר "שלוחו של אדם כמותו", שמבארו רי"ע (בספרו לקח טוב כלל א') בג' אופנים, והובאו בלקו"ש בהרבה מקומות:

(א) השליח נעשה ממש כהמשלח (לענין זה), וכשהשליח עושה הפעולה, ה"ז שהמשלח עשה הפעולה. (ב) אה"נ השליח אינו ממש כהמשלח, ונשאר מציאות לעצמו, מ"מ ה"ז כאילו המשלח עשה הפעולה, היינו שמעשה השליח מתייחסת להמשלח. (ג) גם מעשה השליח אינה מתייחסת להמשלח, ואי"ז כאילו עשאה המשלח, ומ"מ חידשה התורה שמה שעשה האדם השני, ה"ז מועיל להמשלח (באם מינהו להיות שלוחו).

ועד"ז אפ"ל בכל הדברים שאמרי' בהם הגדר ד"כמו", כמו בשוה כסף ככסף, טעם כעיקר, ב' דברים אינם ברשותו של אדם והתורה עשאה כאילו הם ברשותו, וכן בהרבה דברים (וראה שערי ישיבה גדולה ח"ז ע' קסד ואילך שמצוין שם ל"ה מקומות בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע שנקודת הדיון הוא הג' אופנים הנ"ל).

ועד"ז י"ל בנוגע להא ד"שתיקה כהודאה דמיא": (א) ה"ז כאילו הודה ממש בפיו. (ב) אי"ז הודאה ממש, מ"מ ה"ז כאילו הודה היינו שזה מגלה כוונתו להודות. (ג) באמת לא הודה, ומ"מ היות ושתק ולא מיחה, מקבלים טענת התובע, כי לא הי' שום דבר לסלק תביעתו.

הנפק"מ בין האופנים הוא בנדון שיש דבר המוציא ומבטל השתיקה מלהיות כהודאה, ומגלה שאין שתיקתו הודאה, דלאופן הא' צריכים טענה חזקה להפוך מהודאה לאינה הודאה, ולאופן הב', וכ"ש לאופן

הג', כל זמן שיש סברא, אף שאינה חזקה, שהוא אכן מיחה, ה"ז מבטל הסברא שהוא הודה ע"י שתיקתו.

ובזה הוא דנחלקו: רבו של הריטב"א ס"ל כאופן הא', ולכן כששתק בתחלה, ה"ז כאילו אמר בפיו שמודה לו, ופשוט שמה שצווח אח"כ אינו מועיל כלל, ורק באם עושה דבר שמורה שמעולם לא שתק באמת, אז אי"ז כהודאה, ולכן רק אם צווח לפני גמר התקיפה אמרי' ש"אגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו לי' רבנן", שהפי' בזה הוא שבאמת לא שתק, כי מה ששתק הי' זה לפני שהענין נעשה, משא"כ באם נגמר התקיפה, ושתיק כל משך התקיפה, הרי שהי' כאן שתיקה גמורה, כבר אין מועיל מה שצווח אח"כ, כי זהו כאילו אמר בפיו שמודה לו, שאז אין מועיל צוויחתו אח"כ.

הריטב"א ס"ל כאופן הב', ולכן אפ"ל שאף שהיתה שתיקה גמורה, מ"מ היות ואי"ז ממש כאילו הודה בפיו, לכן יכול לגלות תומ"י כוונת שתיקתו, שלא היתה הודאה, אבל זה אפ"ל רק תיכף לאחר גמר שתיקתו, אבל אם גם לאחר גמר התקיפה ושתיקה, עדיין שתק, הרי כבר נתגלה כוונתו, וה"ז כאילו הודה, ואא"פ לשנותו.

משא"כ הרשב"א והנמוק"י ס"ל כאופן הג', שאי"ז ראי' כלל שהודה, כ"א שמקבלים טענת הצד שכנגד, כי לא הי' כאן מה שסותרו, הנה כ"ז שיש מקום לומר שאכן יש כאן מה שסותר טענתו, כי סו"ס צווח, ויש איזה אמתלא למה לא צווח לפני"ז, כי חשב שהבי"ד יעשו מה שצריכים כ"ז שהוא עומד לפניהם, הנה זה מספיק שלא לקבל טענת התובע, וכבר אין כאן שתיקה כהודאה.



גזל ולא נתייאשו הבעלים

הנ"ל

אי' בב"מ (ז, א): "גזל ולא נתייאשו הבעלים, שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינה שלו, וזה לפי שאינה ברשותו". ובקצוה"ח (סי' רי"א סק"ג) מביא מחלוקת בעה"מ ורמב"ן בנוגע כשרוצה הגזולן להחזיר הגזילה, אם יכולים הבעלים להקדישו, וז"ל: "ואם הגזולן רוצה להחזיר הגזילה, נראה דהדר הו"ל פקדון, ויכולים הבעלים להקנות ולהקדישו, וכן נראה מדברי בעה"מ פ' שור שנגח ד' וה', ע"ש. מיהו הרמב"ן בס' המלחמות שם כתב עלה וז"ל: ולא זו בלבד שפי' בגזל

ולא נתייאשו הבעלים אינו כלום. שאע"פ שהוא רוצה ליתן לו אינו קדוש, כיון שבתורת גזל הוא אצלו ע"ש", עכ"ל הקצוה"ח.

ונראה לבאר שרש מחלקותם ע"פ שיטת הרגצובי, כפי שמובא בלקו"ש (חי"ז ע' 209) וז"ל: באיסור גניבה (או גזילה) ישנו חומר מיוחד בזה שהיא פעולה נמשכת, בכל רגע שאין מחזירים הגניבה (וגזילה) עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול").

ובזה מבאר הרגצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פי"ד ס"ד. וש"נ) מה שהרמב"ם (הל' סנה' פי"ח ה"ב) חושב הלאווין ד"לא תגזול" ו"לא תגנובו" בכלל "לאו שניתן לתשלומין", ולא בכלל "לאו שניתן לעשה": בלאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בעת מעשה העבירה, ובמילא כשנתנה התורה עשה לנתק ולתקן הלאו, צריכים לומר שהתיקון חל למפרע על מעשה העבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כל זמן שלא שילם, בכל רגע מזמן הפעולה ואילך - ה"ז פעולה נמשכת, ולכן כשמחזיר (הגניבה וגזילה), ה"ז רק "לאו הניתן לתשלומין" - בהוה, שמכאן ולהבא לא יעבור (נפסק הפעולה נמשכת), אבל אין זה מתקן הלאו בעבר, עכ"ל.

ולכאורה צריכים לעיין למה ס"ל להרגצובי (וכנראה מקבל כ"ק אדמו"ר זי"ע סברתו) שגניבה וגזילה הוא פעו"נ, והרי צ"ל סיבה לומר כן, כי לא בכל פעולה אמרינן שהיא פעו"נ.

והביאור בזה: פעו"נ אמרי' בדבר שהפעולה גורמת תוצאה שהיא היפך טבע הדבר, כלומר: בדבר רגיל, כמו בקנין רגיל, כשאדם קונה דבר מחבירו, כיון שהדבר נעשה באופן טבעי, אין שום סיבה לומר שהקנין מתחדש בכל רגע. אבל בדברים מיוחדים, שהם היפך כפי שצ"ל באופן רגיל, בזה אמרים שהיות והפעולה פועלת דבר שהוא היפך המציאות, הנה כשהפעולה נגמרת צריך בפשטות הדבר לחזור לקדמותו, כפי שהוא אמיתת מציאותו, ולכן כדי שישאר הדבר כפי שפעלה הפעולה צ"ל פעולה נמשכת, שכאילו הפעולה הראשונה נעשית עוה"פ ועוה"פ.

ע"ד מה שמסביר ב'שער היחוד והאמונה' (פ"ב), בתוכן הענין של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" שהקב"ה מחי' ומהוה את העולם בכל רגע מחדש, ואם יפסיק לרגע אחד להחיות את העולם, יבטל ויהי' כאין ואפס. הסיבה לדבר: [שמה שהעולם נעשה למציאות יש, הוא היפך המציאות האמיתית, לכן צריך בכל רגע ורגע מחדש

להוות ולחיות אותו שוב באופן דפעולה נמשכת, דאל"כ יחזור העולם למציאותו וטבעו האמתי כמקודם ויהי' אין ואפס. ומביא דוגמא ע"ז מקריעת ים סוף שכל הלילה היתה צריכה להיות רוח קדים כדי שיעמדו המים ולא יפלו, וזאת מכיון שטבע המים הוא ליפול, וכדי לפעול היפך הטבע והמציאות, צריכה הפעולה להימשך ולהתחדש בכל רגע מחדש, ועד"ז הוא בנוגע לבריאת העולם.

[ובלקו"ש בכ"מ כותב] בנוגע כמה פעולות שהם פעו"נ, מטעם הנ"ל, ולדוגמא (ח"ד ע' 1254) הרבי מסביר הדין דהקדש, דאדם יכול לשאול על ההקדש ולהחזירו למצבו הקודם להיות חפץ של חולין, וזה מפני שמלכתחילה כל הפעולה דהקדש היתה פעולה מחודשת, הפך הטבע הרגיל של כל דבר חולין, ולכן כדי שיחול עליו קדושה צריכה פעולת ההקדש להיות נמשך כל רגע ורגע מחדש, וממילא יש באפשרות האדם להפסיק את פעולת ההקדש, וכד"מ חוזר הדבר למצבו וטבעו הרגיל].

עד"ז הוא בנוגע לגזילה, כי לפועל הרי החפץ שייך להבעלים, ובעצם ה"ז ברשות הבעלים עכשיו, ומה שנמצא עכשיו ברשות הגזול, ה"ז היפך ממה שהוא באמת, ורק בהרגע שגוזלו ה"ה לוקחו מבעלותו האמיתית, כי אז עושה המעשה גזילה, משא"כ תיכף אחר שגזלו, הרי זה בעצם חוזר להיות תחת רשותו האמיתית, אלא לפי שלפועל לא החזירו לבעליו האמיתים, ה"ה חוזר וגוזלו עוה"פ, וכן בכל רגע ורגע, וה"ז כאילו בכל רגע נמצא החפץ ברשות הבעלים, והגזולן מושכו לעצמו וחוזר חלילה.

[ודאף שרק בקרקע אמרי' שבכל מקום שהוא נמצא, ה"ה נמצא ברשות הבעלים, ולא במטלטלים. ה"ז לפי שבפועל לקח החפץ מרשות הבעלים, מה שאא"פ לעשות בקרקע, אבל בהגיון ובעצם, כ"ה גם בנוגע למטלטלין, שבעצם בכ"מ שהוא ה"ה ברשות הבעלים, אלא שלפועל אינו כן, כי מה שאינו מחזירו ה"ה כאילו גוזלו עוה"פ ועוה"פ].

עפ"ז י"ל שבזה הוא דנחלקן הבעה"מ והרמב"ן: הבעה"מ ס"ל שהוה פעו"נ, ובמילא כשהגזולן רוצה להחזירו, ה"ה מפסיק אז את פעולת הגניבה מלימשך, ולכן כבר חזרה לבעלותו האמיתית מבלי שפעולת הגזילה תתחדש עוה"פ, ובמילא כבר אינה גזילה בידו, כי מה שהיא בעצם ברשות הבעלים נאמר כן באמת בפועל, כי אין הגזולן

מושכו לעצמו עוד, וה"ז כפקדון שיש לו ביד אחרים, שיכול להקדישו, כמ"ש התוס' לעיל (ז, א. ד"ה הקדישה).

משא"כ הרמב"ן ס"ל שאין גדר גזילה ענין פעו"נ, ובמילא כשגזלה נשאת היא עכשיו באמת ברשות הגזול, וכדי שלא תהי' עוד גזלה צריך הגזול להחזירה לבעלי, ואין מספיק מה שרוצה להחזירה, כי לפועל עדיין לא חזרה לרשות הבעלים, כי לא נשתנה שום דבר בנוגע להחפץ, ולכן אינו יכול להקדישה עדיין. משא"כ באם זה פעו"נ, הרי מעולם לא יצא החפץ מרשות הבעלים, כ"א שתמיד ה"ז ברשותו, אלא שהגזול תמיד כאילו מושכו לעצמו, וכשמפסיק מלמושכו לעצמו, ה"ז בד"מ ברשות הבעלים כמקדם, ויכולים הבעלים להקדישו.



תוד"ה 'שכנגדו קאמינא'

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת ליובאוויטש - מנטשטער, אנגלי'

בגמ' ב"מ ה, א. תוד"ה "שכנגדו קאמינא", הקשה: "מ"ש דבחשוד על השבועה אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל, אמאי לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם".

[וכבר הקשו האחרונים דמה שי"ך קושיא זו לסוגיא דידן, הא דבחשוד, שכנגדו נשבע ונוטל, הוא משנה מפורשת בשבועות, וכבר האריכו האחרונים בזה].

ותי' בב' אופנים: א) "הכא אי אמרינן משלם לא שבקת לי' חיי, דכל העולם יביאוהו לידי שבועה, ויטלו כל אשר לו". ב) "ועוד דהתם אמר לי' שבועה דאורייתא אית לי עליך או תשבע או תשלם, אבל הכא הוא ברצון ישבע, אם נניחנו, ולכך לא ישלם". [וצ"ב מהו כוונת התוס' בתי' השני 'דהתם א"ל כו', דלכאור' פשטות כוונת התוס' הוא, דהיכי דאינו יכול לשלם, אי משום שאומר איני יודע אי משום שאינו מכחיש העד, אזי אמרינן מתוך, אבל היכי דאדם יכול לישבע, ורק שאין מניחים לו לישבע, אזי לא אמרינן מתוך. אבל לכאור', איך מוסיף בסברא זו, הסבר על הא שבכלל אומרים מתוך, מטעם 'שבועה דאורייתא אית לי' עליך, או תישבע או תשלם'.

ולכאורה משמעות הדברים, שיסוד חיוב שבועה הוא, 'שבועה דאורייתא יש לי עליך', והיינו שיש לי זכות לתבוע שבועה, ויש לי גם

זכות לומר 'או תישבע או תשלם', שזהו מונח בהזכות לתבוע שבועה, אבל היכא שהוא ברצונו הי' נשבע, לא נובע מהזכות לתבוע שבועה, זכות ממון. וצ"ע].

והנה פשטות משמעות התוס' הוא, דלתי' הא' בתוס', הא דלא אמרינן מתוך בחשוד, הוא מדרבנן, דמדאורייתא גם בחשוד אמרינן מתוך, ורק משום 'לא שבקת חיי', תיקנו חכמים שיהא כנגדו נשבע ונוטל [וכמפורש בד"ה מתוך (לקמן צח, א) דמדאורייתא אמרינן מתוך בחשוד ורק מדרבנן תקנו שיהא כנגדו נשבע ונוטל].

אבל לתי' הב' משמע שזהו הסבר לדאורייתא, היינו שמדאורייתא בחשוד לא אמרינן מתוך, דדוקא "התם" היינו היכי דאינו יכול לישבע ואמרים מתוך, מזה דאמר לי' שבועה דאורייתא אית לי עליך כו'.

וכן מפורש בב"ח סצ"ב דההבדל בין ב' התירוצים הוא האם הא דלא אמרינן מתוך בחשוד הוא דאורייתא או דרבנן. וכן מפורש בתומים שם, וכבר ביארו האחרונים דההבדל בין ב' תירוצי התוס' תלוי בהגדר של חיוב שבועה האם הוא חיוב לברר ע"י שבועה וא"כ אין החשוד "יכול" לישבע או רק חיוב לישבע. (ראה בהגנ"ט ובחי' ר"ש שקופ)

והנה בהגהות רא"א הורוויץ אב"ד דפינסק בסוף הגמ', מבואר דס"ל דב' התירוצים של התוס' ס"ל דמדאורייתא אמרינן מתוך בחשוד והחילוק בין ב' התירוצים הוא רק בהטעם שלא אמרינן מתוך בדרבנן.

וההוכחה שלו מהגמ' בשבועות (מז, א) דמפרש הא דקתני בהמשנה דבשניהם חשודין, חזרה שבועה למקומה, ור"א דס"ל מדין מתוך מפרש המשנה, 'חזרה שבועה למחויב לה' ומתוך שאינו יכול לישבע משלם.

והיינו דנחלקו ר"א ורב ושמואל, האם אמרינן מתוך. והנה לפי רב ושמואל הדין שכנגדו נשבע ונוטל הוא דין דרבנן מחודש לגמרי, היינו דמדאורייתא הי' החשוד צ"ל פטור, וחכמים תקנו שכנגדו נשבע ונוטל. וא"כ, היכי דשניהם חשודים, חזרה שבועה למקומה - לסיני, ופטור.

אבל לר"א לכאור' הפשט הוא, דלולא הדין דשכנגדו, הי' הדין דמתוך, ורק דחכמים תקנו, דבמקום מתוך, שיהא כנגדו נשבע ונוטל. אבל כששניהם חשודים, וא"א לבצע שכנגדו נשבע ונוטל, חזרה שבועה למחוייב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם.

וא"כ לכאו' יש לנו הוכחה ברורה, דגם בחשוד אומרים מתוך. ומשו"ה, כששניהם חשודים, חזרה שבועה למקומה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. וא"כ טוען הא"א הורוויץ, דא"א לומר דתי' הב' של התוס' ס"ל, דמדאורייתא אין מתוך בחשוד, וא"כ ע"כ זהו רק אופן ב' בטעם תקנת חכמים.

אבל לכאורה לפי"ז צ"ע על הב"ח והתומים וכו', שלמדו, דהת' הב' של התוס' ס"ל, דמדאורייתא אין דין מתוך בחשוד.

והנה לכאורה יש להוכיח, שעכ"פ יש שיטה, דבחשוד לא אמרינן מתוך מה"ת.

דהא ס"ל לתוד"ה 'ותרי כפילי' ב"ק (קח, א) דמדאורייתא אין חשוד על שבועה ואין פסול לשבועה. דא"כ אין דין מתוך מדאורייתא בחשוד, שחשוד יכול לישבע מדאורייתא.

וע"כ לפי' התוס' בב"ק מוכרחים לומר, דהא דחזרה שבועה למקומה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, הוא דין מדרבנן, והיינו דמדאורייתא חשוד צריך לישבע, ומדרבנן אינו יכול לישבע. ותקנו דבחשוד, שכנגדו נשבע ונוטל, והיכי דכשנגדו ג"כ חשוד, תקנו, שחזרה שבועה למקומה, ואף שיכול לישבע מה"ת. כיון דמדרבנן לא מניחים לו לישבע, נתנו עליו מדרבנן הדין של אי"ל ומשלם.

וא"כ, ה"ה דאפשר לומר, לפי תי' הב' של תוס', דמדאורייתא אין דין מתוך בחשוד (אף אם מדאורייתא פסול), והי' צ"ל פטור, ורק מדרבנן תקנו, שכנגדו נשבע ונוטל. והיכא דשניהם חשודים, חזרה שבועה למקומה, ותקנו דמתוך שאי"ל משלם.

והנה לכאורה אפשר להוכיח עוד שיטה, דס"ל דבחשוד לא אמרינן מתוך, מה"ת. דהנה בהסוגיא דההוא רע"י (ה, א) מקשה הגמ' 'ותיפוק לי' דהוה לי' רועה". והנה בפ"י הקושיא נח' רש"י והראב"ד. רש"י פ"י "אדאביי מקשה", והיינו, למה הקשה אביי, דאינו יכול לישבע בגלל שהוא גזולן, תיפוק לי' דהוה לי' רועה.

אבל הראב"ד הקשה על רש"י, דכיון דגזולן פסול מה"ת, ורועה אינו פסול אלא מדרבנן, א"כ אין מקום לקושיא כזו, ופי' הראב"ד, שהקושיא היא, איך ביאר ר"ז כוונתו; אם איתא לדר"ח, א"כ שכנגדו נשבע ונוטל, הא כיון דכשמסר הבהמה להרועה, ידע שהרועה חשוד על שבועה, א"כ לא שייך הכא הדין, שכנגדו נשבע ונוטל.

והיינו, דס"ל להראב"ד, דהדין דבחשוד, שכנגדו נשבע ונוטל, הוא רק כשלא ידע הכנגדו שהוא חשוד או שנעשה חשוד אח"כ. אבל אם מלכתחילה התעסק עם חשוד, וידע שלא יוכל לישבע, א"כ ויתר על זכותו לישבע וליטול.

והנה אי ס"ל להראב"ד, דבחשוד אמרינן מה"ת מתוך, לא שייך כל הסברא הנ"ל.

דהנה לכאור', סברת הראב"ד הוא רק סברא בזכות תקנה דרבנן על שכנגדו נשבע ונוטל. והיינו, דאם מדאורייתא הי' צ"ל פטור בגלל שחשוד, ומדרבנן נתנו להשכנגדו זכות לישבע וליטול, וא"כ י"ל דאז ידע שהוא חשוד, ואז ויתר על זכותו.

אבל אם מדאורייתא חשוד יש לו דין מתוך, וא"כ פשוט דאף ידיע שהוא חשוד, עדיין יש דין מתוך מה"ת, והא דתקנו שכנגדו נשבע ונוטל, הוא לטובת הנתבע, וא"כ אין מקום לומר דמשום ידיע שהוא חשוד לא יהי' הדין שכנגדו, והוא רק תקנה בדין מתוך, לטובת הנתבע, כפשוט.

היוצא לנו מכל הנ"ל, שע"כ יש שיטות שאין מושג מה"ת מתוך בחשוד; או משום, שאין מושג של חשוד מה"ת, או מזה שרואים שלשיטת הראב"ד לא אומרים שכנגדו בידע שהוא חשוד - ופשוט שגם לא אומרים מתוך - וא"כ ע"כ אין דין מתוך בחשוד. וא"כ הפשט בהגמ' ד'חזרה שבועה למקומה', ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, היינו מדרבנן כנ"ל. וא"כ שפיר נוכל לומר, דלתי' הב' של התוס' מדאורייתא לא אמרינן מתוך, דחשוד.

והנה הסמ"ע בסצ"ב סקכ"א הוכיח שהראב"ד לא ס"ל כתי' הא' שבתוס' הנ"ל. דהא התוס' ס"ל, דהא דלא אמרינן מתוך בחשוד, הוא משום לא שבקת חיי, וזה שייך (לכאור') כשידע שהוא חשוד, ומשו"ה תקנו שכנגדו נשבע ונוטל. ולפי' הראב"ד, דבידוע שהוא חשוד, לא אמרינן שכנגדו. א"כ לא שייך תי' התו'. וכן בביאור הגר"ח שם (סק"כ) ג"כ ביאר, שהראב"ד הנ"ל ס"ל כתי' הב' של התוס', ובפשטות מצד אותו הסבר של הסמ"ע, דאם הדין שכנגדו הוא רק באין ידוע שהוא חשוד, א"כ א"א לומר שתקנת שכנגדו הוא משום לא שבקת.

אבל לכאורה בל"ז לכאור' ע"כ צ"ל, דס"ל להראב"ד, דמדאורייתא לא אמרינן מתוך בחשוד כנ"ל, וא"כ א"א לומר שס"ל כתי' הא' של התוס' הנ"ל, דס"ל דמדאורייתא אמרינן מתוך בחשוד, וע"כ ס"ל כתי'

הב' של התוס', דמדאורייתא לא אמרינן מתוך בחשוד, ומדרבנן תקנו שכנגדו, וס"ל להראב"ד, דהיכא דידע שהוא חשוד, לא תקנו כנ"ל.



תוס' ד"ה 'בבולי' בעי'

הנ"ל

בתוד"ה בבולי' בעי (ג, ב) מבואר: דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך.

ולכאורה יש להעיר, דהא דיש לדון באם שייכי הדין דמתוך בשבועה דרבנן הוא רק אי נקטינן, דאם אינו רוצה לישבע צריך לשלם או יש מקום לדון מה הדין אם אינו יכול לישבע, אבל אם באינו רוצה לישבע ג"כ אינו משלם, א"כ אין מקום לדון באינו יכול לישבע.

דהנה בשבועה דאורייתא פשוט, דאם אינו רוצה לישבע חייב לשלם, ואם אינו יכול לישבע, וכמו בנסכא דר"א, אזי נחלקו ר"א ורב ושמואל, האם אמרינן דאינו יכול לישבע דינו כמי שאינו רוצה לישבע וצריך לשלם או כיון דאינו יכול לישבע נפטר מדין שבועה.

אבל בשבועה דרבנן להלכה פסק הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"א ה"ד) דלא נחתינן לנכסי' אם אינו רוצה לישבע אלא משמתין אותו. והמקור הוא הסוגיה בשבועות (מח, א) "מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן . . איכא ביניינו מיחס לנכסי', בדאורייתא נחתינן לנכסי' ובדרבנן לא נחתינן לנכסי' ולרבי יוסי דאמר בדרבנן נמי נחתינן לנכסי'".

היוצא לנו שיש נ"מ בין ר"י ורבנן האם נחתינן לנכסי', ולהלכה פסק הרמב"ם והשו"ע כרבנן דלא נחתינן לנכסי'.

ועפ"ז לכאורה להלכה אין מקום למתוך, בשבועה דרבנן. ורק לשיטת ר"י דס"ל דגם בשבועה דרבנן נחתינן לנכסי', יש מקום לדון האם אומרים מתוך.

[ואולי הי' אפ"ל דשייך דאמרינן מתוך, אבל גם על הדין דמתוך לא נחתינן לנכסי', אבל א"כ הי' אפ"ל דאף דהגמ' דנה האם אמרינן שכנגדו בשבועה דרבנן, אין זה סתירה, דגם שייך מתוך, אבל מצד הדין דמתוך לא נחתינן לנכסי', אז אם שכנגדו נשבע ונטל שפיר נחתינן, אבל א"כ מהו שמעיר התו' אחרי שהגמ' אומרת 'שתקנתא

לתקנתא לא עבדינן בדרבנן, "ומתוך לא שיך הכי כדפי", מהו ההכרח דלא אומרים מתוך].

ובקצות ססצ"ב חקר מהו הטעם שלא אמרינן מתוך בשבועה דרבנן, דכיון דמתוך הוי דין דאורייתא. אמאי באמת לא אמרינן מתוך, ומסיק שם, דבעצם שיך דין מתוך דרבנן, עיי"ש.

והנהגה בהא דלא נחתינן לנכסי בשבועה דרבנן, אי תפס אי מהני? דהנהגה הקצות בספ"ז סקי"ב מביא בשם מהר"ם רקנטי ש"מחוייב שבועה דרבנן ואינו רוצה לישבע והתובע תופס משלו מספקא לי, וצ"ע. ולי נראה בזה, כיון שאין הבי"ד יורדין לנכסים, אם אינו רוצה לישבע גם הוא אין לו כח למיעבד דינא לנפשי' בנכסים, וצריך להחזיר...". עיי"ש.

ולכאורה יסוד השאלה היא האם הפי' הוא דבעצם, כיון שאינו נשבע חייב לשלם, ורק אם אינו רוצה לישבע אלא לשלם אגן לא נחתינן לנכסי', היינו שמדינא יכולים לתובעו בדיינין, אבל אם תפס לא מפקינן מיני'. או הפשט הוא, דמלכתחילה יש רק חיוב שבועה, ואין חיוב תשלומים, אם אינו רוצה לישבע. וממילא לא שייכי כלל המושג של תפיסה.

ולכאורה, בשלמא לפי' המהר"ם רקנטי, שבעצם שיך חיוב תשלומים, אם אינו רוצה לישבע שיך לזון האם שיך הדין דמתוך. אבל לפי' הקצות דס"ל דלא מהני תפיסא, והיינו לכאורה משום, דלכתחילה אין חיוב תשלומין, א"כ מה שיך לזון בדין מתוך [ועוד יותר, דס"ל להקצות שבעצם שיך באמת מתוך בדין דרבנן]. ולכאורה ע"כ צ"ל, דאפילו אי נקטינן דלא מהני תפיסה, בעצם מונח בהחיוב שבועה דרבנן, או תשבע או תשלם, ורק דא"א להוציא בדיינין, וגם דלא מהני תפיסה. וצ"ב. [שוב ראיתי דב'אבני החושן' חולק על הקצות בספ"ז דהעיר בזה עיי"ש].



ילפותא דרבי חייא קמייתא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגמ' (ב"מ ג, א) יליף ר"ח מק"ו, דכמו שמודה במקצת הטענה חייב לישבע על השאר, עד"ז כשעדים מעידים שחייב במקצת הטענה, הר"ז מחייבו לישבע על השאר "שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת

עדים מק"ו". ובהמשך הגמ' מבואר מהו הק"ו (היינו, מהו ה'חומר' שיש בהעדאת עדים על פיו): "ומה פיו שאין מחייבו קנס [דילפינן מקראי דמודה בקנס פטור - רש"י] מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

והמובן מזה לכאור', דהא דפיו אין מחייבו קנס - דלא כעדים - הוה חיסרון וחלישות בכחו של פיו ביחס להכח של עדים, ושלכן יכולים ללמוד דין עדים מדין פיו בדרך 'קל וחומר'.

ומקשים ע"ז האחרונים מהא דאנן פסקינן כרב (ב"ק עה, א. רמב"ם הל' גניבה פ"ג), דהמודה בקנס ואח"כ באו עדים ה"ה (עדיין) פטור מתשלומי קנס (דלא כשיטת שמואל שם), דהמובן מזה לכאור', דהא דבהודאת פיו ה"ה פטור מקנס, אי"ז משום שפיו אין בכחו לחייבו בקנס - דאז ה' צריך להתחייב כשבאו עדים אח"כ - אלא אדרבא משום שהודאת פיו פוטרו מתשלומי קנס, ושלכן נשארה הפטור גם כשבאו עדים אח"כ. וא"כ הרי אין בדין זה שום חלישות בכחו של פיו ביחס לעדים ! ?

ועד"ז מקשה הקצות (סי' א סק"ו) - מתוך סוגיין - אדברי הש"ך (שם) שמשמעותם הוא שהודאה הוה 'פטור' מיוחד מתשלומי קנס; דאיך אפשר לומר כן, הרי מסוגיין מוכח דהא דמודה בקנס פטור, הוה משום שאין בכח ההודאה לחייבו בקנס, ולא שע"י ההודאה נפטר ממנה ! ?

ועכ"פ צ"ע, איך יתרץ הש"ך קושיית הקצות מתוך סוגיין, ואיך נפרש סוגיין אליבא דרב (דהילכתא כוותיה כנ"ל), בדינא דמודה בקנס פטור (ועיויין באוצר מפרשי התלמוד מה שהביא בזה ביאורים שונים, וכאן נבאר הדברים באו"א).

ב. והנה הגמ' פריך אק"ו זה "מה לפיו שכן מחייבו קרבן [חטאת] תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן". והיינו שמדין קרבן רואים, שאדרבא, יש בפיו חומר וכח שאינו בעדים ! ?

ובביאור כח זו (שיש בפיו יותר מבעדים לחייבו קרבן) נחלקו הראשונים בסוגיין; דלשיטת התוס' הר"ז מיוסד על סברא ד"אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש", אמנם לשיטת רש"י וכו"כ מהראשונים (יעיין ברמב"ן ועוד), הר"ז מיוסד על לימוד מקרא, דכתיב (ויקרא ד): "או הודע אליו, ולא שיודיעהו אחרים".

ולכאורה ילה"ק, דבשלמא לשיטת התוס' מובן איך שרואים בדין זה 'חומר' בכחו של פיו על עדים - דהרי האדם נאמן ע"ע יותר מעדים כנ"ל, אמנם לשיטת רש"י ודעימי', היכן יש כאן כח בפיו יותר מבעדים, הרי זהו דין תורה שהחיוב להביא חטאת הוא רק במקרה ש"הודע אליו חטאתו וגו'", משא"כ כשחסר תנאי זה, לא חל עליו החיוב להביא חטאת, ולכאו' אין בזה משום חיסרון בכחם ונאמנותם של העדים ! ?

ג. וביותר תמוה, מה שבהמשך הגמ' מקשה "מה לפיו שכן מחייבו אשם . . . מה לפיו שכן מחייבו אשם... [משא"כ עדים]", ומבואר בראשונים דהא דהגמ' הקשתה מחומש ומאשם (אף דכבר דחתה הפירכא מקרבן חטאת), הוא משום, שבהן כתובה בתורה הלשון "והתודה", ושלכן סב"ל להגמ', דבהן בודאי א"א שעדים יחייבוהו בלי הודאתו שלו [והיינו, שאפי' לר"מ שאמר שעדים כן יכולים לחייב את האדם בקרבן חטאת, מ"מ בחומש ובאשם - סב"ל להגמ' - בודאי א"א שהעדים יחייבוהו].

ולכאו' לפ"ז אינו מובן בכלל, איפה יש פה כח בפיו על עדים. הרי המדובר אינו בשאלה של נאמנות כלל [ובלשון הרמב"ן "דבאשם והתודה כתיב, וההודאה היא המחייבתו, והיאך נחייבו בלא הודאה ואפי' יבא אליהו ויאמר"], אלא דהתורה חייבה אשם וחומש רק להמתודה על חטאו, וא"כ הא דעדים אין מחייבים אותו בזה ע"י הודאתם אינו מחמת איזה חלישות וחסרון בכוחם כלל ! ?

ד. והנה על קושיא זו של הגמ' - מה לפיו שכן מחייבו אשם וכו' - תירצה (הגמ'), דלר"מ אכן יכולים העדים לחייבו גם חומש ואשם (מחמת הק"ו שהובאה בגמ' לפנ"ז "אם הביאוהו שניים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל"), ור"ח כר"מ סב"ל גם בזה.

וביאר זה הראשונים (ראה רמב"ן הנ"ל, ועוד), דמחמת הק"ו הנ"ל של ר"מ, הרי העדאת עדים נחשבת כהודאת פיו ממש (ויותר), ושלכן, הר"ז כאילו שנתקיים ה'והתודה' הנצרך לחייב אשם וחומש, עכת"ד.

ולכאו' הרי גם זה תמוה, דמה ענין 'כח' העדים להמציאות של 'והתודה'? ומדוע א"א לומר דאע"פ שכח העדים גדולה משל פיו - מחמת אותה ק"ו של ר"מ - מ"מ יש דינים המתחייבים מחמת מציאות של 'ידיוי' שע"י האדם עצמו דוקא ?

והיוצא מכ"ז לכאו', דגם הסברא של הק"ו דר"ח וגם הסברות בהפירכות שעליה (בהמשך השקו"ט של הגמ'), אינן מתאימות להמושגים הרגילים של 'קל' ו'חומר'. וצ"ע בביאור ובהגדרת הדברים.

ה. ונראה לבאר כ"ז, ע"פ מה שיש לחקור בעצם דינא דר"ח שגם העדאת עדים בכחה לחייב שבועת מב"מ מק"ו, דלכאו' יש לבארו בב' אופנים: א) דאכן הפסוק ד"אשר יאמר כי הוא זה" שממנה נלמדה חיוב שבועת מב"מ, מדברת על מודה במקצת, אלא דמכח הק"ו לומדים דעד"ז הוא הדין בהעדאת עדים - דגם עדים יכולים לחייב שבועה זו. ב) דר"ח מחדש שהפסוק ד"כי הוא זה" אינה מדברת בהודאה גרידא, אלא גם על מקרה של העדאת עדים (והיינו דאע"פ שלשון הפסוק מורה על ענין של הודאה - "אשר יאמר" - מ"מ מלמדנו הק"ו שנכלל בפסוק זה לא רק ציור של הודאה לבד אלא גם ציור של העדאת עדים).

ובסגנון אחר קצת: לאופן הראשון, הרי הק"ו דר"ח באה לחדש דין שבועת מב"מ בהעדאת עדים, משא"כ לאופן השני, הרי הק"ו באה (רק) לגלות לנו כוונת התורה בעיקר חיוב שבועה זו - שאינה רק על מעשה של הודאה, אלא גם על העדאת עדים על מקצת הטענה.

ונראה דבד"כ מתפרשת ק"ו באופן הראשון - שבא להוסיף וללמד דין חדש מלבד מה שמבואר בקרא. אמנם בסוגיין נראה דיש סברא גדולה לפרש כאופן השני; דהרי הגמ' הקשתה אר"ח "מאי ק"ו", והיינו דמדוע צריכים לק"ו ללמדנו דינא דר"ח? ולכאו' הרי קושיא זו תמוה, דהרי התורה חייבה רק מודה במקצת בשבועה, ואיך נדע שגם העדאת עדים מחייב שבועה בלי ק"ו וכיו"ב? אלא ע"כ דהגמ' סברה, דהא דגם העדאת עדים מחייב בשבועה, אינה דין נוסף על חיובא דמב"מ, אלא דנכלל בעצם החיוב (יעויין בנח"ד).

אלא דע"ז תירצה הגמ', דאכן יש סברא שהעדאת עדים לא יחייב שבועת מב"מ (וא"כ לא נכלל בהחיוב השבועה), ושלכן צריכים להק"ו דר"ח ללמדנו, שכן מחייב שבועה. אלא דבזה יש לחקור (כנ"ל), באם למסקנא אכן נתקבלה הסברא לחלק בין הודאה להעדאת עדים, ורק הודאה חייב מקראי, והק"ו בא להוסיף שגם העדאת עדים מחייב, או שהק"ו באה לסתור אותה סברא לחלק ביניהם, ושוב נקטינן כסברת הגמ' מעיקרא, ששניהם נכללים בעיקר חיובא דמב"מ מקראי (וראה בגליון העבר מה שחקר עד"ז הגרי"ל שפירא שי').

ו. ואוי"ל, שלאופן השני הנ"ל אכן שונה ק"ו זו - והסברות שבה - מק"ו דעלמא; דבכלל, הרי בק"ו באים לחדש ולהוסיף (על המבואר בקרא), מיוסד על הסברות שלנו ב'קל' ו'חומר', משא"כ כאן, כשבאים לדון (ולגלות) בכוונת התורה, הרי המדה של 'קל' ו'חומר' יכולה להיות רק מה שמצינו שהתורה החשיבה לקל או חומר. והיינו, לאיזה ענין נתנה התורה יותר כח בהתחייבויות שונות, ולאיזה פחות.

ובמילים פשוטות: כשהתורה אמרה שמודה במקצת הטענה מחייב שבועה, ולנו יש ספק באם כוונת התורה היתה להודאה דוקא או שנכלל בזה גם העדאת עדים, אז צריכים לברר למי נתנה תורה יותר כח לחייב חיובים שונים - פיו או עדים; דבאם התורה החשיבה כח העדים שמחייבים יותר מפיו, אז נמצא דבכללי החיובים של התורה, הרי עדים 'חומר' ביחס לפיו, ושוב נפרש, דגם כאן כשפיו מחייב שבועה הרי הכוונה בזה הוא גם לעדים (ובאם ההיפך הוא הנכון, אז גם כאן לא נפרש כן כמובן).

וזה היתה כל השקו"ט של הגמ' - גם בהסברות של גוף הק"ו וגם בהפירכות שעליה - האם מצינו בתורה שעדים מחייבים יותר מפיו (שיטת ר"ח ור"מ) או לא.

(ויש להוסיף שלדרך זה אולי בכלל אין ליכנס לסברות - דמהו הסיבה שפיו אינו מחייב קנס, או שעדים אינם מחייבים חטאת או אשם וכיו"ב - דכשדנים על כוונת התורה אז צריכים לקחת בחשבון רק עצם הדינים המפורשים בתורה ולא הסברות שיש לנו בהסברת הדינים - ה'טעמא דקרא').

ומבואר נמי מדוע לר"מ ור"ח, באם פיו מחייב את עצמו באיזה דבר (אפי' ע"י וידוי שלו), הרי גם עדים מחייבים אותו בדבר זה, הואיל, ולדעתם הרי תוכן הילפותא כאן (ועד"ז הילפותא דר"מ) הוא, דהיות שבתורה רואים, שלעדים יש יותר כח לחייב איזה חיוב משל פיו, אז בפשטות מפרשים, שבכל מקום שהתורה אומרת לנו, שפיו מחייבו באיזה דבר, נכלל בזה שגם עדים מחייבים אותו בדבר זה.



שבועת היסת

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

ב"מ ה"ב תוד"ה ותקנתא "ומשאל"מ ל"ש הכא כדפרישית", וכתב במהר"ם ב' פירושים: א) דכוונת התוס' לב' הטעמים שכ' לעיל בסוגיין דבחסוד ל"ש דין משאל"מ. ב) דכוונת התוס' למ"ש לעיל ג"ב דבשבועה דרבנן לא אמרינן הכלל משאל"מ כשבועה דאורייתא.

וההבדל בין ב' פירושים אלו הוא, אי חלוק שבועת היסת משבועת התורה, דלפי' הא' אמרינן בשבועת היסת משאל"מ כשבועת התורה, אלא שהכא גם בשבועת התורה לא אמרינן משאל"מ. וכצד זה נקט ג"כ הקצוה"ח, ומפני שהוקשה לו מאיזה טעם לא נאמר בשבועה דרבנן משאל"מ, ולכן מסיק דבאמת אמרינן כן גם בשבועה דרבנן. משא"כ לפי' הב' ל"ש דין משאל"מ בשבועת היסת. וצ"ב מאי שנא דבשבועת היסת לא אמרינן משאל"מ?

וי"ל בזה בהקדם, דהנה לעיל בתוד"ה אין, הביאו ב' לשונות בגמ' שבועות אי חיוב שבועת היסת הוא רק היכא דאיכא דררא דממונא או אפי' היכא דליכא דררא דממונא. וי"ל בפשטות, דב' הלשונות פליגי אי שבועת היסת הוא כעין שבועה דאורייתא או לא, דהנה בשבועה דאורייתא כגון בע"א או מוב"מ איכא סיבה לחייבו שבועה, דהן מה שע"א מעיד כנגדו והן מה שהודה במקצת ונראה כמשקר, סיבות טובות הן לחייבו שבועה. ועפ"ז, אם נאמר דגם חיוב שבועת היסת הוא דוקא כשיש דררא דממונא, י"ל שהוא כעין דאורייתא דרק בדררא דממונא איכא סיבה מספקת לחייבו שבועה;

משא"כ אם נאמר דלא בעינן דררא דממונא, אין שבועת היסת כעין דאורייתא דסיבה מסוימת איכא לחייבו שבועה, אלא תקנה מיוחדת היא שתיקנו חכמים דכל כופר הכל חייב שבועה. והגם שבכל שבועת היסת יש לה סיבה וגורם, והיינו החזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו, אמנם כבר כתבו התוס' להלן (ו"א ד"ה אלא) דגם בקרקע דלא מהני החזקה דא"א תובע אא"כ יש לו תקנו חכמים שבועת היסת דלא פלוג, וי"ל הביאור בזה כנ"ל, דצורת התקנה דשבועת היסת היתה שבכל ענין חייב כופר הכל בשבועה גם אי ליכא סיבה וגורם.

ויש לבאר יותר גדר שבועת היסת לפי הלישנא קמא דלא בעינן דררא דממונא, דהנה ברש"י ד"ה היסת כ: "שבועה שהסיתו חכמים

לכך להסיתו להודות". ונראה בביאור דבריו, דהנה בגדר שבועת התורה י"ל דהיכן דאיכא ראי' ובירור נגד הנתבע (אלא שלא מספיק בבירור זה להכריע הדין נגדו ולחייבו ממון, אבל סו"ס נוטים הדברים לומר שחייב הוא), צריך הוא בירור דשבועה כדי לפטור את עצמו. בסגנון אחר: ענין שבועה דאורייתא הוא בירור, ומחייבין אותו רק במקום שסיבה איכא שהנתבע יברר לנו טענתו. אמנם גדר שבועת היסת אינו במקום שהוצרך הנתבע לבירור נוסף על עצם כפירתו, אלא תקנה מיוחדת הוא בכופר הכל שנאמרה בעצם כפירתו, דחייב הוא שבועה כדי שיודה או ישבע, ואם לא ישבע לא נחשב כפירתו לכלום דהוי כאילו הודה לו שחייב. וזהו כוונת רש"י דשבועת היסת היא שבועה שהסיתוהו חכמים לישבע כדי שיודה. והבנתי דברים אלו מדברי המהרי"ט ח"א סקנ"א וח"ב אהע"ז סכ"ז.

ולהעיר, דלכ' יש לבאר עפ"ז ג"כ דיוק לשונו של ר"נ "משביעין אותו שבועת היסת", ולא חייב לישבע וכיו"ב, כיון דאין יסוד השבועה חיוב נוסף שמוטל עליו לברר טענתו, אלא דינא הוא בעצם טענתו משביעין אותו כדי שיהא טענתו טענה. ולהעיר דגם בשבועת השומרין ל' הגמ' (ו,א) הוא "משביעין אותו", וידוע מה שהאריכו באחרונים דבאמת אין שום סיבה לחייב שומר שבועה, ויסוד חיובו הוא רק "להפיס דעתו של בעה"ב". ואכ"מ ועצ"ע.

וכ"ז הוא הסבר הלשון דס"ל דלא בעי דררא דממונא בשבועת היסת, אמנם לאידך לישנא דבעי דררא דממונא הוא משום דס"ל דכמו דגדר שבועה דאורייתא הוא שיש סיבה וגורם שצריך הנתבע בירור דשבועה, עד"ז בשבועת היסת, כיון דאיכא דררא דממונא סיבה הוא שצריך הנתבע בירור ע"י שבועה.

ויתבאר עפ"ז פלוגתת הראשונים אי עד המסייע פוטר משבועת היסת כמו שפוטר משבועה דאורייתא או לא (ועי' במהרי"ט שם מה שכ' בזה), דלרוב הראשונים לא שנא בין שבועה דאורייתא לשבועת היסת, אמנם הרמב"ם ס"ל דאין עד המסייע פוטר אלא משבועה דאורייתא ולא משבועת היסת, וי"ל דאי גדר שבועת היסת הוא בירור (כשבועה דאורייתא), מסתבר דאין אנו מחייבין אותו לברר דבריו ע"י שבועה רק באיכא סיבה מספקת לכך, ולכן כשע"א מסייעו ה"ז מחליש הסיבה לחייבו שבועה, ושוב אין צורך לבירור דשבועה; משא"כ הרמב"ם והבעה"ת ס"ל דשאני חיוב שבועת היסת דתקנה הוא שנאמרה בעצם כפירתו דכל כופר הכל חייב בשבועה, ולכן לא שנא אי

איכא עד המסייעו, עדיין חיוב שבועת היסת מוטל עליו, ואי לא ישבע אין כפירתו כלום.

ועוד יש לבאר ע"פ הנ"ל, דהנה בתוס' כ' דמסוגיין משמע דהלכה כלישנא קמא דלא בעינן דררא דממונא, ובסוף דבריהם כ' "ואי טעין איני יודע בכל ישבע שאינו יודע", וצ"ע איך שייך דין זה של "איני יודע" לכאן? וע"פ הנ"ל מובן, דאחר שכ' התוס' דכופר הכל חייב בשבועה בכל ענין גם אי ליכא דררא דממונא, ומשום דחיוב שבועת היסת הוא גם אי לית לה סיבה וגורם, אלא עצם כפירתו מחייבו שבועה כנ"ל, הנה ממשיך התוס' דכמו דאמרינן כן לחומרא, כן הוא גם לקולא בטוען איני יודע, דאין מחייבין אותו ממון כשבועה דאורייתא שיש לנו סיבה (ונטי') לחייבו, דבשבועת היסת לא יותר מחיוב שבועה גרידא הטילו חכמים עליו, ולכן חייב לישבע שאינו יודע, ותו לא מידי.

ועפכ"ז י"ל לגבי הדין דמשאיל"מ בשבועת היסת, דתליא בב' האופנים שנת' בגדר שבועת היסת, דא"נ דגדר שבועת היסת הוא כעין דאורייתא דאיכא סיבה לחייבו שבועה, מסתבר שנאמר גם הדין דמשאיל"מ, אבל אי גדר שבועת היסת הוא תקנה מחודשת והיא חיוב שבועה בלבד שנאמרה בכל כפירה, הרי פשוט שלא אמרינן משאיל"מ.

והנה, מאחר שהסיקו התוס' בד"ה אין דשבועת היסת הוא גם בדליכא דררא דממונא, והיינו דיסוד תקנתו חיוב שבועה בכל כפירה, מסתבר לומר דכוונת התוס' במ"ש "כדפרישית" הוא דשאני שבועה דרבנן משבועה דאורייתא ולא שייך גבי' משאיל"מ. ודאתינן להכי, אולי י"ל עוד פ"י במ"ש התוס' "כדפרישית", דכוונתו למה שפ"י בתוד"ה אין בגדר שבועת היסת, שנתקנה גם במקום דליכא דררא דממונא וכו' דממילא מובן דל"ש גבי' משאיל"מ, וכמשנ"ת.



מוכן הוא ליטלו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגמ' ב"מ ק, א. רש"י ד"ה הילך הוא: "וזה שמודה עליו מוכן הוא ליטלו ואיכא למ"ד דהילך פטור בפ"ק". עכ"ל.

ויש לדקדק מש"כ "מוכן הוא ליטלו" ולמה לא קאמר מוכן הוא ליתנו, וע"ד מה שפ"י ד, א. בד"ה והילך: "והן שלך בכ"מ שהן" או ע"ד מ"ש ה, א. ד"ה לאו: "קחנה בכל מקום שהיא".

ובדרך חידוד י"ל, דרש"י לעיל מיני' פי', דקושיות הגמ' הכא, הוא בדרך ממ"נ דצ"ל פטור, משום דלא הוה מודה במקצת, דלא הוה הודאה ממין הטענה. ואף אם סב"ל כר"ג דהודאה שלא ממין הטענה חשיבא הודאה, מ"מ הילך הוא.

והנה לפי ר"ג דחייש לשבועה אף בהודאה שלא ממין הטענה, מ"מ כתבו התוס' בב"ק שלהי המניח, ובשבועות מ, א דפטור אף על השעורין, ולכאו' לפי זה קשה, למה חשיבה הודאה. ובקצוה"ח סי' פ"ח סק"י כתב: "דמכיון דחייב מדיני שמים [ובאבני מילואים הוסיף דאם תפס מהני], חשיב הודאתו הודאה" (וכתב דזה רק אם טעם דפטור על השעורין הוא משום הודאת התובע ולא משום מחילתו עיי"ש).

וי"ל דלפי זה שפיר מובן, למה הוה הילך. דלכאו', אם פטור על שעורין למה חשיב הילך, הרי אינו מחוייב ליתן כלום [וכבר תמה כן בס' מעייני החכמה ק, ב. עיי"ש"ב]. אמנם אם מחוייב ביד"ש והלה יכול לתפסו, שפיר חשיב הילך ג"כ.

והשתא א"ש מש"כ רש"י "מוכן הוא ליטלו", דלר"ג חשיב הילך רק משום דיש כאן דין נטילה מצד התובע, דאם תפס לא מפקינן מיני', אמנם איה"נ אין הנתבע מחוייב ליתן כלום. ודו"ק.



חסידות

בענין יראת העונש

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי'

במאמר ד"ה שובה ישראל תרנ"ט (נדפס לאחרונה בסדרת "חסידות מבוארת") איתא בזה"ל: "הגם דכללות יראת העונש הוא לגרמי' שירא מפני איבוד הישות שלו, מ"מ לגרמי' זו דיראת העונש אינה רע גמור דהלא מזהירים ע"ז האותי לא תיראו כו' וכן מזוזים על קיום התורה ומצוות על ידי פחד העונשים, א"כ הרי בהכרח לומר שאינה רע גמור, כי אם דענין יראת העונש הוא מקליפת נוגה שחצי' טוב וחצי' רע, והיינו דבסור מרע הוא טוב. וצריך האדם לעורר בעצמו לפעמים יראת העונש, כשרואה שיצרו מתגבר עליו ח"ו לעשות איסור, לא מבעי

איסור תורה אלא אפילו איסור קל של דברי סופרים, צריך לעורר בעצמו יראת העונש. דכאו"א מישראל מאמין ביסורי גיהנם ר"ל אשר צריך האדם לירא מזה שהרי מתיירא באמת גם מיסורי עוה"ז וכ"ש יסורי גיהנם שהם גדולים באין ערוך כידוע. וזהו שאמרו רז"ל יזכיר לו יום המיתה, היינו מה שאח"כ יהי' דין וחשבון על כל דבר ויהי' העונש לעושי רע כרעתו, ואם היות שבעוה"ז לא יענשו אותו. והוא מצד ומשלם לשונאיו אל פניו כו', אבל אח"כ יהי' חשבון ויענשו בעונש קשה ר"ל ועל ידי זה יהי' ניצול מהחטא ובזה עם היות שהלגרמי' דיראת העונש הוא מקליפת נוגה, מ"מ הוא מהטוב שבנוגה, והטוב שבנוגה ג"כ אינו טוב דקדושה כלל וכלל, מ"מ הוא יותר טוב מהרע גמור דמעשה האיסור ר"ל. ובמה שיכול להציל את עצמו מהרע גמור צריך להציל את עצמו, והיינו גם בלהגרמי' דיראת העונש כו'. ועוד דמיני' ובי' לישידי בי' נרגא, ובכדי להתגבר על הרע שמצד הקליפה והסט"א, צ"ל ע"י יראת העונש שמקליפת נוגה כו', ואיך שיהי', הרי יראת העונש שמצד הגבורה שומר מן החטא כו", עכ"ל.

והנה כתב הרמב"ם בספר המצוות במנין העשין "והמצוה הרביעית היא שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו ולא נהי' ככופרים ההולכים בקרי אבל נירא ביאת ענשו בכל עת והוא אמרו יתעלה (ואתחנן ו, ג) את ה' אלקיך תירא". ובספר החינוך מצוה תלב כתב: "להיות יראת ה' על פנינו תמיד לבלתי נחטא, כלומר שנירא ביאת ענשו ולא יהי' לבבנו בלי מגור אליו כל היום, ועל זה נאמר [דברים י, כ], את ה' אלהיך תירא . . . שורש המצוה ביראת ה' נגלה לכל רואי השמש, כי השמירה הגדולה מן החטא הוא יראת ענשו. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, ובכל מין האדם. וזאת אחת מן המצוות התמידיות על האדם שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד, ומי שבא דבר עבירה לידו חייב להעיר רוחו ולתת אל לבו באותו הפרק שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם וישיב להם נקם כפי רוע המעשה, ועובר על זה ולא שת לבו בכך באותן שעות, ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון. ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זרזו ונזכר עלי'".

ועפ"ז הנני לשאול שאלת תם, באם זהו מהות המצוה, שהקב"ה, אשר קדשנו במצוותיו, צונו לירא מ"ביאת ענשו" בכל עת, איך שייך לומר דיראה זו ה"ה מהטוב שבנוגה, ש"אינו טוב דקדושה כלל וכלל"?



כוכבים גדולים מן החמה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

במאמר ד"ה המצנפת של כהן גדול תקע"ב, שנדפס לראשונה לקראת י"ט כסלו השתא - מגוף כתי"ק של אדמו"ר הצ"צ, והוא מה שרשם כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר ההנחות משנת תקע"ב - ע' ו-ז: "כי הנה החמה נראית גדולה יותר מן הכוכבים, ובאמת יש כוכבים שגדולים יותר מן החמה (בהרמב"ם פ"ג מה' יסוה"ת ה"ח כתב ואין בכל הכוכבים כוכב גדול מן השמש, עכ"ל. וע"ש, שזהו אפילו בכוכבים הנראים, כ"ש בכוכבים שאינן נראים. א"כ מש"כ שיש כוכבים גדולים מן החמה, הוא ט"ס. רק צ"ל שיש כוכבים גדול מכדור הארץ, אף שכדור הארץ גדול מן הירח ארבעים פעמים, עכ"ז יש כוכבים גדולים מכל כדור הארץ), אך הסיבה מפני שהחמה בגלגל הרביעי, והכוכבים בגלגל הח', רחוקים מאד מן הארץ. לכן אין נראים רק קטנים מאד. והיינו, כי החמה, לפי שקטנה במדריגה, לכן נראית לכל. משא"כ הכוכבים, שלהיותם מבחי' עליונה מאד וא"א להתגלות כולה. . ואז נראית גדולה".

ובהערת המו"ל מס' 37 על המוסגר: "פיסקא זו (עד סיום המוסגר) היא הגהת כ"ק אדמו"ר הצ"צ, וקאי על נוסח רשימת המאמר שהיתה לפניו".

ובהע' 38: "ראה הלשון במאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ד ע' א'רלא: מדדו בשיעור כל כוכב שהוא למעלה הרבה מגלגל החמה כו'. ועד"ז נזכר באוה"ת סוכות ע' א'תשכז".

ויש להעיר בזה:

(א) מזה שכל המאמר נעתק מכתב יד קדשו של הצמח צדק, ומ"מ יש בו הגהה שממנו, שיש בו ט"ס, נראה בפירושו, שאין זו הנחה של הצ"צ, אלא העתקה שהעתיק בכתי"ק ממניח אחר. וא"כ יש ללמוד מזה, שבדרך כלל אין לדעת אם רשימות הצ"צ ממאמרי אדה"ז הן הנחות שלו או העתקות ממניחים אחרים. ולכאו' מן הראוי היה להעיר על זה בפתח דבר.

(ב) מ"ש הצ"צ בהגהה, שבמקום לומר שהכוכבים גדולים מן החמה, יש לתקן שהם גדולים מכדור הארץ, לכאו' אינו מובן, שהרי בהמשך המאמר מבאר, מדוע החמה מאירה יותר מן הכוכבים אף שהם גדולים

ממנה, כפי שנעתק לעיל. ולמאי נפק"מ שהכוכבים גדולים מכדור הארץ. ומה גם שאפשר לתקן שהם "למעלה מן החמה", כנוסח אדמו"ר האמצעי שם.

(ג) לפי חכמת התכונה בתקופה האחרונה, אכן יש כוכבים הגדולים בהרבה מן החמה. וייתכן מאד שרבינו הזקן העתיק דבר זה מכתבי התוכנים מבני ישראל שקדמו לו, וחלקו בזה על הרמב"ם. וא"כ צ"ב מדוע תיקן הצ"צ את הנוסח שיתאים לדברי הרמב"ם.



זה לעומת זה [גיליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתצ (ע' 37) מקשה הרב וואלבערג שי' על מ"ש בתניא שרשע וטוב לו הוא לעומת צדיק ורע לו, והוא מקשה ע"ז, איך יכולים לדמות ה"טוב" של הרשע וטוב לו, לה"רע" של צדיק ורע לו, שהרי הצדיק ורע לו אינו מרגיש הנה"ב שלו כלל רק שלא נהפך לטוב, ולכן אומרים ש"ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם", משא"כ רשע וטוב לו, הטוב שבו הוא בגלוי שהרי הוא מקיים מצוות בגלל הטוב שבו. עי"ש.

ולבאר זה צריכים להקדים בענין השם בינוני, שלכאור' למה הוא נקרא "בינוני" והרי הנה"ב אינו גובר בו לעולם, והנה"א גובר בו תמיד?

אלא שהביאור בזה הוא כמו שאומר בתניא פי"ב "אינו יכול להוציא תאוותו מכח אל הפועל, כי המוח שליט על הלב בתולדתו" והיינו שבעצם כחות הנה"א והנה"ב אצל הבינוני הם בשוה, אלא מצד "כי המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו" לכן אינו יכול להוציא תאוותו מכח אל הפועל", או כמו שאומר בסוף פי"ב "רק שלזה מועיל הרשימו במוחין ויראת ד' ואהבתו המסותרת בחלל הימני להתגבר ולשלוט על הרע הזה המתאוה תאוה שלא להיות לו שליטה וממשלה בעיר". או כמו שאומר בפ"ג "והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב". (ועי' בלקוטי ביאורים ושיעורים בספר התניא, ביאור כ"ק אדמו"ר למה צריכים אלו ג' הענינים).

ולכן ברשע וטוב לו גם כשיש לו נפילה רק לפרקים ורק בלבוש א', הרי מכאן הראי' שהנה"ב אצלו חזק יותר מהנה"א (כי אם לא הי' כן, הרי הי' עוזר לו הטבע של מוח שליט על הלב, או הרשימו מהתפלה, או העזר מלמעלה) ולכן נק' רשע וטוב לו, שהטוב בטל להרע, וזהו כמו בצדיק ורע לו, שהרע בטל להטוב, שבזה יש ג"כ רבבות מדרי' כמ"ש בתניא פ"י.

וגם בענין השאלה השני' למה אומרים רשעים יצה"ר שופטן, שהרי ברשע וטוב לו גם היצ"ט שופטן ע"ש.

וזה ג"כ יכולים לבאר בהקדים שגם בבינוני אינו מוכן למה אומר "בינונים זו"ז שופטן" והרי אינו דומה האופן שהיצ"ט שופטן, להאופן שהיצה"ר שופטן, כי היצ"ט לא רק ששופטן אלא גם מושל עליו, והיצה"ר רק שופטן, ואין לו ממשלה אלא הביאור שזה שהיצה"ר אינו מושל עליו ורק היצ"ט, הוא מצד המכריע הוא הקב"ה העוזרו. וא"כ מצד עצמם הם שוים בהכח שלהם, וכנ"ל.

ועפ"ז יכולים לבאר גם בענין קושיא הנ"ל, כי מאחר שהרשע וטוב לו, הלא היצה"ר לפעמים גובר, א"כ מזה ראי' שהיצה"ר הוא יותר חזק, כי אם היו שניהם שוים, הרי אז הי' היצ"ט תמיד גובר, מצד המכריע, וכנ"ל.

ולכן אומרים יצה"ר שופטן, ולא זו"ז שופטן כי אינו דומה הכח של היצה"ר לכח היצ"ט כי הוא יותר חזק, ולכן הוא עיקר השופט.



רמב"ם

בדין ברב עם הדרת מלך

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ העבר (ע' 40) הבאנו דברי הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"א הל' י"ד: "שחט השוחט וקיבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח".

והקשינו: א) בכלל בשיטת הרמב"ם, למה יש מעלה בהושטה מיד ליד בק"פ, מאחר דס"ל דהולכה שלא ברגל אינה הולכה וא"כ באיזה מצוה מתעסקים. ב) למה דין זה דהושטה מיד ליד, הוא דוקא בק"פ ולא בשאר קרבנות.

גם דנו אם בכל המצוות אמרינן ברוב עם, וכי יש מצוה להניח תפילין ברוב עם או לאכול מצה ברוב עם, וצ"ע.

והבאנו מהמרדכי סוף מס' מגילה, שדימה הסוגיא דהולכה מיד ליד, לענין להביא הס"ת מן הארון ולתתה ליד החזן, וכן כשאחד מתפלל שחרית, והשני קורא, ושלישי מתפלל מוסף. וע"ז דנו עד היכן יגיעו הדברים לומר ברוב עם. וכי נאמר בקידוש, שאחד ימלא הכוס, והשני ישיט, והשלישי יקדש, וכדו'.

והבאנו מהרמב"ם בהל' בכורים פ"ד הט"ז: "כיצד מעלין את הביכורים כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד כדי שלא יעלו יחידים שנאמר ברוב עם הדרת מלך", ע"כ. ודנו, למה הדגיש הרמב"ם השלילה "כדי שלא יעלו יחידים", ולא החיוב "כדי שיעלו ברבים", וצ"ע.

גם דנו, דלפעמים מצינו, דבשביל ברב עם מוותרין על קיומו של היחיד להמעלה של ברב עם, כמו בהולכה בק"פ. ובכמה הלכות מצינו שמוותרין על ברב עם משום מעלת היחיד.

והנה קושיא א' הנ"ל ישבנו, דלשיטת הרמב"ם הולכה כזו נקרא הולכה, ונמצא שכל אחד עשה קצת מהמצוה, וזהו כוונת הרמב"ם במה שכתב "כדי שיתעסקו רבים במצוה".

והנה ליישב קושיות האחרות, ולהבין בכלל מתי אמרינן ברב עם, ומתי לא אמרינן. יש להקדים מה דאיתא בגמ' יומא סח, ב: "הרואה כה"ג כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כה"ג כשהוא קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהם שווה כאחת". ובגמ' (הנ"ל) ע, א: "פשיטא (ר"ל פשוט הוא דמי שרואה זו לא רואה זו). [ומתרצת הגמ'] מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות. (ופרש"י - ומהו דתימא האי נמי איעבורי הוא שמניח זו והולך לראות זו). [ומקשה הגמ'] ומאי מצוה (ר"ל מאי מצוה יש בראיית הקריאה או בראיית פר ושעיר הנשרפין). [ומתרצת הגמ'] ברוב עם הדרת מלך (ר"ל המצוה היא 'ברוב עם הדרת מלך', היינו שיהא בשעת הקריאה או

בשעת שריפת פר ושעיר 'ברוב עם הדרת מלך'. [ומסיימת הגמ' קמ"ל, (ופרש"י - קמ"ל דלא מעביר הוא מאחר שאינו עסוק בה).

ויש לדייק מסוגיא זו, דהרי לא מצינו בתורה או בשאר מקומות, מצוה לראות שריפת פר ושעיר או לראות כהן גדול כשקורא, ואדרבא מהגמ' מוכרח שאין מצות ראי' כלל. ורק הסיבה היחידה לראות הכה"ג או שריפת הפר היא משום 'ברב עם', הרי ד'ברב עם' אינו דין בהמצוה שעושה, כ"א אחריות צבורית להוות מציאות של 'ברב עם', היינו דאע"פ דאין נוגע לו הענין של ראית הקריאה או שריפת הפר ושעיר, מ"מ יש לו התחייבות שיהי' כאן ברב עם. נמצא שברב עם אינו ענין השייך למה שעושה במיוחד, כ"א אחריות ציבורית, ואילו היתה ראי' בקריאת התורה או השריפה ענין השייך למצוותו שלו, הי' אפשר לומר דענין ברב עם הוא להגדיל המצווה באופן של הידור, וההידור הוא שתהיה "ברב עם". אבל עכשיו דהראי' לא שייך למצוותו שלו, אלא להציבור, ובזה יש הענין ד'ברוב עם הדרת מלך'. וא"כ, מה השייכות למצוות הכהן בקריאת התורה או לשריפת הפרה. וע"כ שיש מצוה לדאוג שיהיה "ברב עם" כשעושה המצוה, וזה אחריות שלו להציבור.

ולפי"ז יתכן לומר דלא שייך ברב עם כ"א על ענייני ציבור, אבל ענינים המוטלים רק על יחידים לא שייך ברב עם, דמה השייכות ד"ברב עם" על מצות היחיד מאחר שזה אחריות הכלל ולא אחריות היחיד כמ"ש. ומשו"ה אין מצוה להניח תפלין "ברב עם". דהנחת תפלין של היחיד אינו ענין ציבורי, שיהא אחריות לעשות בציבור או על הציבור. וכן אכילת מצה, וכדו'. ורק במצוות שמוטלים על הציבור שייך ענין "ברב עם".

ולפי"ז א"ש למה הביא הרמב"ם הדין דברב עם דוקא בקרבן פסח, ולא בשאר קרבנות. משום דקרבן פסח יש לה דין קרבן צבור, כמבואר בכמה מקומות, שקרבן פסח דינה כקרבן מציבור ומשו"ה יש לה מעלת ברב עם משא"כ שאר קרבנות שהם קרבנות יחיד, אין בהם דין ברב עם. ובקרבנות ציבור כמו קרבן תמיד מצינו ג"כ ענין ברב עם כמבואר ביומא כא, א. דהרבה כהנים עסוקים בעבודה כדי שיהא ברוב עם. עיי"ש.

ועדיין צריכין לבאר למה דוקא בקרבן פסח חלקו ההולכה לכמה כהנים משום ברב עם, ולא בקרבן תמיד.

והנראה לומר דהנה בסידור יעב"ץ הביא סדר קרבן פסח ע"פ עדות נכרי שהי' שם, וכתב שם: "ונותנה לחבירו וחבירו לחבירו עד מקום המזבח ושבראש המזבח הי' מחזיר הכף ריקם ונותנה לחבירו..."

באופן שכל כהן וכהן הי' מקבל כף א' מלאה ומחזיר כף אחרת ריקנית, ולא הי' זל"ז עיכוב כי הי' כ"כ זריזים בעבודה זו עד שהיו הכפות נראות רצות ובאות 'כחצים ביד גיבור', ושלישים יום מקודם, היו מרגילים עצמם בעבודה זו, עיי"ש. ומשמע דסדר זה הי' לתועלת העבודה מאחר שהשקיעו כ"כ זמן להתרגל לזה, וגם שהי' בזריזות הכי גדולה, וא"כ הרי הי' זה לתועלת הקרבן ותועלת הרבים, וא"כ א"ש למה דווקא בקרבן פסח, עשו הולכה ע"י כמה כהנים.

ומ"מ הרמב"ם כתב ע"פ הגמרא משום ברוב עם, ולפי דברנו למה צריכים לזה, הרי הי' לתועלת הקרבן, וא"כ הי' לו להרמב"ם להדגיש זאת. ועכצ"ל, דאילו לא הי' מעלה של ברב עם, לא הי' שייך לחלק ההולכה, והיינו מאחר שהיא מצוה אחת איך יכולים לחלקו לחלקים, אלא מאחר שיש מעלה ברב עם, א"כ יכולים לחלק ההולכה בכדי שיהי' ברב עם. ורק מאחר שנקבע שיש לחלק ההולכה אז מחלקים דוקא הולכה, בשביל התועלת של זריזות, ומשום הטעם דזריזות לבד לא היינו מחלקין המצוה, מאחר שמוותרין על קיום המצוה של כ"א כדבעי ודי לנו אם לא הי' כ"כ בזריזות, ורק מאחר שיש מעלה של ברב עם בקרבן פסח אז מקפידין על הזריזות ועושין כל הסדר הנ"ל, נמצא דכל סברא שלעצמה לא הי' מהני לחלק ההולכה ודו"ק. וכ"ז שייך רק משום דכל הענין דברב עם היא לימוד על אחריות ציבורית שיש לכל אחד במצות השייכים להציבור.

היוצא מדברינו ד'ברוב עם' אינו מעלה במצוה הפרטית כ"א תועלת בפני עצמה שתהא 'ברב עם הדרת מלך'. ומשו"ה זה שייך דוקא למצוות שהם נחלת הציבור, שמאחר שאכן זו שייכת לציבור שייך דע"י יתהווה ענין של ברב עם, משא"כ במצות היחיד אינו שייך להציבור וממילא אין בה מעלה של ברב עם. דבודאי אין לו אחריות ציבורית על מצות היחיד.

ולפי דברינו אין ענין כלל בראיית הכ"ג או שריפת פר ושעיר, וכוונת הגמרא היא רק שיהי' שם. כמו שדייקנו מלשון "מאי מצוה", ומשני, "ברב עם". ומעניין, שראיתי ב'תשובות אגרות משה' שדן בענין מצוות של ראי', ורצה להוכיח מהגמ' שלנו שיש מצוה לראות הכ"ג או שריפת הפרה. ודימה זה לראיית נר חנוכה, וגם לזה שהנשים יראו בנוול הסוטה. ולפמ"ש אין זה שייך לסוגיין כמ"ש. ואגב, הוא כתב שם, דבודאי ענין ראיית הכ"ג ושריפת הפרה היא רק משום שהוא קרבן ציבור, דבלאו הכי לא שייך חיוב ראי', ע"ש. ואולי זה מתאים למ"ש לעיל בענין ברב עם.

ולפמ"ש יש לכאר דברי הרמב"ם בהל' ביכורים שהבאנו, שהרמב"ם כתב השלילה "כדי שלא יעלו יחידים" ולא כתב החיוב, ואפ"ל דהיינו משום דאין הבאת בכורים חיוב צבורי, וא"כ אין כאן סיבה חיובית להביא הביכורים ברב עם, רק דהרמב"ם למד דיש דין שני של ברב עם, היינו במקום שיש טעם לשלול היחיד או משתמשים בדין ברב עם, והיינו דרוב עם מצד עצמו לא הי' מחייב ענין זה כ"א מאחר שיש טעם לשלול היחיד או משתמשים בדין ברב עם. וא"כ העיקר בביכורים היא משום שלא יעלו יחידים, היינו שיש איזה בעי' עם הבאת ביכורים ע"י יחידים (בפשטות דזה חסרון כבוד וכדו') ואז יש כאן דין של ברוב עם. וכן מצינו אצל מנחות דעבדין אפילו מנחת יחיד על ידי ב' או ג' כהנים וכו' משום ברב עם, והתם ג"כ הטעם היא משום השלילה "כדי שלא יתבזה עליהם קרבן המנחה, שיאמרו לקרבן מועט כזה, למה יצטרך לריבוי אנשים. וה"נ משום השלילה של אי כבוד, יש דין של ברוב עם.

היוצא מדברינו עכ"פ בשיטת הרמב"ם דיש שני אופנים של ברב עם, על צד החיובי, הוא במצות שהם נחלת הציבור, והדין של ברב עם הוא, שמצות הציבור יגרום "הדרת מלך" ע"י ברב עם. ואופן שני היא ע"י צד שלילי, היכא דיש איזה חסרון, כשהמצוה נעשה בלי 'ברב עם', אז חל הדין ברב עם אפילו על מצות פרטיות השייכות ליחידים, ודו"ק. ואפשר לומר, דשניהם עולים בקנה אחד. דברך כלל לא שייך ברב עם למצות היחיד משום דאין מקום לאחריות ציבורית על מצות היחיד, אבל כשיש חסרון באיזה מצוה כשנעשה ביחיד אז היא נעשה נחלת הכלל וא"כ שייך בה אחריות ציבורית. ויש לעיין בכל המקומות שמשתמשים עם הדין ברב עם, ולראות עם זה מתאים עם כלל הנ"ל ורובם ככולם מתאימים ודו"ק.



ירדו לעז"נ ומתקנין שם תיקון גדול – מה ומתי?

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי'

במסכת סוכה (פ"ה מ"ב) שנינו: "מוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תקון גדול". ובגמרא שם (נא, ב): "מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר כאותה ששנינו (מדות פ"ב מ"ה) חלקה היתה בראשונה והקיפוה גזוזטרא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". וכך שנינו בתוספתא (סוכה פד, א):

"בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה, היו אנשים רואין מבפנים ונשים רואות מבחוץ, וכשראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש, עשו שלש גזוזטראות בעזרה כנגד שלש רוחות ששם נשים יושבות ורואות בשמחת בית השואבה, ולא היו מעורבין".

אבל ברמב"ם הלכות לולב פ"ח הי"ב כתב: "כיצד היו עושין, ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו כו". וכבר העירו שמפשות לשון המשנה משמע שלא עשו את התיקון אלא "במוצאי יום טוב הראשון", ודלא כמ"ש הרמב"ם.

ובהגהות הגר"מ גינצבורג¹ על הרמב"ם² כתב דמ"ש המשנה "מוצאי יו"ט הראשון" - "אפשר זה הי' בפעם ראשון שעדיין לא היו יודעין שיהי' קלקול אבל בשנה השנית היו עושין מערב יו"ט". וכ"כ בספר 'משמרת מועד' עמ"ס סוכה³ שם, ע"ש. [ועפ"ז הסביר את הלשון "ירדו לעז"נ" - ודלא כלשון המשניות שם בתיאור המשך המאורע דשמחת בית השואבה: "היו מפקיעין כו' היו מרקדין וכו'", - כי זה שירדו לעז"נ לא הי' זה הסדר הרגיל בכל שנה ושנה אלא סיפור עובדא חד פעמית].

אבל, מלבד מה שפירוש זה לא א"ש כי אם לפי הגירסא "ירדו לעז"נ" משא"כ לפי הגירסא "היו יורדין", עוד צ"ב לפי זה, המשך לשון המשנה "ומתקנין" - דלפי פירושו הול"ל "ותיקנו". ודוחק הכי גדול הוא לומר דלצדדין קתני ו"ירדו" [במוצאי יו"ט הראשון], מיירי אך ורק בשנה ראשונה ו"מתקנין" קאי אכל שנה ושנה [בעיו"ט הראשון].

ובערוך לנר שם ד"ה במתניתין כתב ליישב דברי הרמב"ם באו"א, והוא דיש לומר דהגמרא "הכי קאמר, דהתיקון הי' כיון דהקיפוח גזוזטרא מעיו"ט התקינו במוצאי יו"ט שיהיו האנשים למטה וזה לבד הי' התקון, שהפרישו האנשים מהנשים אבל הגזוזטראות כבר היו

(1) אחד מגדולי חסידי גור בעיר לאדו.

(2) נדפסו בפעם הראשונה מכת"י בספר 'הר המלך' (יו"ל ע"י צא"ח נחלת הר חב"ד) ח"ז (תנש"א) ע' שכו ואילך.

(3) להרב משה מרדכי קארפ, קרית ספר תשס"ב.

מעיו"ט משום מלאכת חול המועד". ועד"ז כתב בספר משנה לחם (מהדו"ת לספר לחם שמים) להיעב"ץ עמ"ס סוכה שם בפירושו השני ד"דילמא התיקון שמפרישין הנשים מבין האנשים ומושיבין אותן למעלה זהו בלבד מה שהיו עושין במוצאי יו"ט.

ואולי י"ל סמוכין לפירוש זה מלשון הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ב) שיש בו הוספה על ש"ס דילן: "ומתקנין שם תיקון גדול, מה תיקון היו עושין שם, שהיו מעמידין האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, כהא דתנינן תמן וחלקה היתה בראשונה והקיפוח כצוצטרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהו מעורבין".

[ובספר 'מרכבת המשנה' על הל' עבודה זרה פ"ו ה"י כתב: דמדברי הרמב"ם בפירוש המשנה מבואר דמפרש "שהתיקון הוא שגזרו בכל שנה שישבו הנשים למעלה", וכוונתו למ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש "והוא שהיו מכינים מקום לנשים ומקום לאנשים ומקום הנשים למעלה על מקום האנשים גבוה ממנו". אבל ברמב"ם מהדורת קאפח העיר שבכת"י פיה"מ איתא "ומקום גדור לאנשים", וצ"ע אם גירסא זו הולמת פירוש זה].

ומה שהכריחו להרמב"ם לפרש כן, י"ל עפמ"ש בשושנים לדוד (ועד"ז במשנה לחם וערוך לנר) עמ"ס סוכה שם ד"אף על גב דריהטא דמתניתין משמע טפי כרש"י, יותר נראה נכון כהרמב"ם ז"ל, משום דלפירש"י קשה למה יכוונו לבנות הגזוזטרא במועד דוקא?

אבל עדיין צ"ע בענין זה ממ"ש הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ה ה"ט "עזרת הנשים היתה מוקפת גזוזטרא כדי שיהיו הנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבין", ומדכלל הלכה זו בכלל תיאור צורת העזרות וכו' [וגם לא הזכיר שמחת ביה"ש] משמע שכן הי' כל השנה כולה⁴, [וכמ"ש במרכבת המשנה הל' ע"ז שם שמדברי הרמב"ם אלו "משמע שהיתה מוקפת תמיד ולא לפי שעה" וכ"כ בספר 'עבודת המלך' על הרמב"ם שם "דעז"נ היתה תמיד מוקפת גזוזטרא והתיקון הגדול שעשו הוא שלא לערבב הנשים עם האנשים"]. וא"כ צע"ק מה תקנו במוצאי יו"ט הראשון של חג, שהלא הגזוזטרא עצמה עמדה שם כל השנה כולה, ואם כוונת המשנה היא להפרדת

(4) וכדמשמע מסתימת לשון המשנה במס' מדות שם.

האנשים והנשים, הלא לפי דברי הרמב"ם בהלכות לולב כבר נעשה הפרדה זו בערב יו"ט הראשון.

וע"כ נראה דאם באנו לתווך בין כל דברי הרמב"ם הנאמרים בענין זה ולהביאם אל עמק השווה, אין לנו מנוס כי אם לפרש כמ"ש ה'משנה לחס' שם בפירושו הראשון דמ"ש במשנה "ומתקנין שם תקון גדול" - "אינו נקשר למעלה [למ"ש בתחלת המשנה "מוצאי יו"ט הראשון של חג ירדו לעזרת נשים"] אלא דבר אחר בפני עצמו הוא, לומר שכבר [לפני החג] היו מתקנין שם כך (ע"ד 'יורים תולעים ויבאש' ⁵), ומערב יום טוב הי' נעשה הכל", ונצטרך לומר שגם בעיו"ט לא בנו את הגזוזטרא (כי כבר היתה עומדת וקיימת מאשתקד), אלא שאירגנו הדבר וסידרו את המקום באופן כזה שלא תהי' עירבוביא במוצאי יו"ט, כי כולם יבואו על מקומם הנכון.



תפילין לדעת הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

רמב"ם הל' תפילין פ"ג ה"ה: "כיצד סדור הפרשיות בתפילה של ראש מכניס פרשה אחרונה שהיא והיה אם שמוע בבית ראשון שהוא על ימין המניח, ושמע סמוכה לה, והיה כי יביאך בבית שלישי סמוכה לשמע וקדש לי בבית רביעי שהוא לשמאל המניח תפילין - כדי שיהא הקורא שלפניו כנגד פני המניח קורא על הסדר הוזה כגון זה, ואם החליף סדר זה פסולות". והשיג עליו הראב"ד בארוכה: "רבינו האי גאון ז"ל אינו אומר כן . . ולפיכך תפס הגאון ז"ל דרך פשיטות הגמרא ושם הויות באמצע". עכ"ל .

ועי' בארוכה בתורה שלמה מילואים לחלק יב סי' מד, דביאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה: כי לשניהם כותבין הפרשיות כסדר כתבתן בתורה, אלא דרש"י והרמב"ם מניחין מימין הקורא קדש, והי' כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע. ולהראב"ד מתחילין מימין המניח,

(5) לשון הכתוב בשלח טז, כ. ובפירוש רש"י שם: "הרי זה מקרא הפוך, שתחלה הבאיש ולבסוף התליע, כענין שנאמר (שם כד) ולא הבאיש ורמה לא היתה בו, וכן דרך כל המתליעים".

קדש, והי' כי יביאך והי' אם שמוע, ולאחריו¹ שמעו ועי' במגדל עוז, דמביא תמיהת הראב"ד על הרמב"ם "כי המניח עיקר מן הרואה". - (ולמה הלך הרמב"ם אחרי הרואה והקורא)? ותי' המגדל עוז "י"ל אדרבה הקורא עיקר, כי המניח מראה לו האות שבו, והוא קורא ומתיירא, כדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ואמר ר' אלעזר הגדול אלו תפילין שבראש, אלמא בראייה תליא מילתא", עכ"ל.

שוב אנו רואין הכלל דלקו"ש חל"ד נצבים ב' (עי' בגלי' העבר). דלהרמב"ם העיקר מה שפועלין בעולם, ולפיכך הולכין אחר הקורא. ולהראב"ד העיקר היא פעולת המצוה והקשר עם הקב"ה, ולפיכך הולכין אחר ימין המניח.

ויש להוסיף בזה עפ"י מה שנתבאר ב'רשימות' חוברת קנ"ז - בנוגע לד' זוגות תפילין דרש"י ור"ת והראב"ד ושמושא רבא. ושם מבאר, דרש"י ור"ת הולכין מימין הקורא², ולהשמושא רבא והראב"ד הולכין מימין המניח³. כי תפילין דשמושא רבא והראב"ד, הרי שרשם בכתר ואין שם קורא, כי תכלית ההשתלשלות (שמשם שייך מציאות של קורא) היא מחכמה, ולכן סבירא להו שהולכין אחר המניח. משא"כ לרש"י ור"ת ששרשם מחכמה ובינה, הולכין מימין הקורא.

ומביא שם ג"כ מאגרת הרמ"ז סי' ה', בביאור הטעם שאין מברכין על תפילין דר"ת. כי לפי סוד האמיתי מדרגת תפילין דר"ת גבוהה משל רש"י.

והנה האר"י ז"ל כתב, שאין לברך על מצות תפילה של ראש דרש"י, מפני שאין בכחנו להשיג ולהמשיך האור המושפע ממדרגה שרומזת לה ברכת תפילה של ראש דרש"י. ומכאן אני דן ק"ו לתפילין דר"ת שאפי' של יד גבוהה משל ראש דרש"י. ובהמשך הענין שם, שכדי

(1) תפילין דשמושא רבא הם ג"כ מימין המניח אבל הם כסדרן ממש: קדש, והי' כי יביאך, שמע, והי' אם שמוע. משא"כ להראב"ד והי' אם שמוע קודם לשמע, כי נחלקו בזה כמו רש"י ור"ת בפירוש דברי הגמ' במנחות לד, ב. שמע והי' אם שמו משמאל. ועי' בארוכה בכ"ז ב'רשימות' חוברת קנ"ז הענין עפ"י נגלה ועפ"י קבלה.

(2) אלא שנחלקו דרש"י ה"ה כסדרן ממש, ולר"ת והי' אם שמוע קודם לשמע.

(3) ונחלקו ג"כ כמו רש"י ור"ת, דלשמושא רבא, שמע קודם לוחי' אם שמוע, כמו רש"י. ולהראב"ד והי' אם שמוע קודם לשמע, כשי' ר"ת.

ללבוש תפילין דראב"ד ושושא רבא, צריכין גוף נקי ומחשבות טהורות ונקיות. עיי"ש בארוכה.

וי"ל בזה, דכיון דלהרמב"ם העיקר לפעול בעולם, וזה שייך יותר ע"י תפילין דרש"י לפיכך פוסק, להניח תפילין כרש"י מימין הקורא. ולהראב"ד, העיקר היא הקשר עם הקב"ה, הקשור עם עתיקא קדישא למעלה לגמרי מסדר השתלשלות - והרי"ז עיקר החיוב להתקשר עם ה' בדרגא הכי נעלית, ולפיכך פוסק שצריכין להניח תפילין כאלו, שצריכין גוף נקי ומחשבות טהורות ונקיות ביותר.

וי"ל בזה עוד, עפ"י מה שנתבאר בריבוי מקומות בשיחות רבינו, הסיבה שרוב מנין ובנין בני ישראל אינם בדרגת תורתם אומנתם, רק יחידי סגולה. ע"ד מאמר הגמ' במסכת שבת, "הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן". כי העיקר הוא לברר העולם דוקא, וזה מתקיים דוקא עי"ז שרוב מנין ובנין בני ישראל עוסקין בעניני העולם. ועד"ז י"ל, שזוהי הסיבה שרוב מנין ובנין בני ישראל מניחין תפילין דרש"י ור"ת (שלשניהם הולכין מימין הקורא, ורק לר"ת מקדימין והי' אם שמוע לשמע). כי העיקר הוא לברר העולם. - ורק יחידי סגולה שתורתם אומנתם, עם גוף נקי ומחשבות טהורות ונקיות ביותר, מניחין תפילין דשמו"ר וראב"ד⁴.



הדרך לאהבת ה' במשנת הרמב"ם

הת' מנחם מענדל ברונפמן
קבוצה תות"ל - 770

א. בהלכות יסודי התורה (פ"ב ה"ב) כתב הרמב"ם: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים, ויראה מהן חכמתו - שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב, ומשבח, ומפאר ומתאוה... שעל ידי ההתבוננות במעשיו הפלאיים ובבריאה העצומה, יראה מהן חכמתו של הבורא אשר ברא בריאה כה גדולה, מתעוררת בליבו אהבה עזה ותשוקה גדולה אל המקום ב"ה.

(4) וביניהם יזכר לטובה סבי הרה"ח יצחק מתמיד הי"ד (עי' לקו"ש ח"ב ע' 507) שכידוע הי' תורתו אומנתו, ולמד תורה ח"י שעות ביממה, ומסר נפשו ע"ז, והניח רגליו במים קרים כל לילה, שלא יישן, ויוכל לעסוק ולהתייגע בלימוד התורה.

והנה, ספר משנה תורה להרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות" (כמ"ש בהקדמה), וידוע שאין הרמב"ם שב פעמיים על אותה ההלכה (אפי' אם יש לה מקום גם כאן וגם כאן). אלא הוא סומך על המעיין שיידע את ההלכה שכבר נאמרה, ואינו כופל לפסוק שוב. אלא אם כן יש בה משום חידוש דין, עם זאת, בעניין זה (הדרך לאהבת ה') הרמב"ם אינו מסתפק במה שכתב בזה כאן, אלא מוסיף בהל' יסוה"ת (פ"ד הי"ב): "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים, ממלאך וגלגל ואדם וכיו"ב, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים - מוסיף אהבה למקום". גם בהלכה זו שב הרמב"ם על העיקרון, אשר באמצעות ההתבוננות במעשיו העצומים ובבריאה הפלאית, ורואים מזה את חכמתו הנשגבה של הבורא אותם, מגיעים לאהבת ה'.

הוספה זו, אפוא, צריכה הסברה: ראשית, אפילו בפשטות (מבלי להיכנס לרמת הדיוק הידועה בדברי הרמב"ם, וכדמצינו ריבוי פעמים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע, אפילו דיוקים מסדר ומיקום ההלכה וכדו', והשלכתם של דיוקים אלה גם בנוגע תוכן הדברים!) - הנה חזרה פעמיים על אותם הדברים באותם ההלכות (הלכות יסודי התורה), הוא דבר המצריך עיון, לפשר הוספה זו. וכאמור, במיוחד בנוגע הרמב"ם אשר אינו חוזר (גם לא בהלכות אחרות - אלא א"כ יש בדבר חידוש). וא"כ, צריך ביאור מדוע הרמב"ם אינו מסתפק במ"ש בפרק ב' (שהדרך לאהוב את ה' - היא בהתבוננות "במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים" של הקב"ה), אלא כותב שוב אותם הדברים (לכאורה) בפרק ד' (ש"בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו . . . ויראה מהן חכמתו של הקב"ה" אזי מתעוררת בקרבו אהבת לה')?

שנית, לא זו בלבד שהרמב"ם חוזר על אותו העניין (לכאורה), אלא אף מתבטא (בפעם השניה, בפרק ד') אשר באמצעות התבוננות זו - "מוסיף אהבה למקום". ואם הם הם הדברים האמורים לעיל בפ"ב, צ"ב מה הוספה יש כאן.

ב. וראיתי מי שרוצה ליישב דברי הרמב"ם באופן כזה:

הרבי (בתורת מנחם - התוועדויות, תשד"מ ח"ג ע' 1554) מבאר החילוק בין ב' הפרקים הראשונים בהל' יסודי התורה להרמב"ם (העוסקים ב"מעשה מרכבה" - הקב"ה), לבין ב' הפרקים שלאחרי זה (העוסקים ב"מעשה בראשית" - בתיאור נפלאותיה של הבריאה). מיוסד על דברי הרמב"ם (שם), אשר בסיום ב' הפרקים הראשונים כתב, שכל הדברים הללו עמוקים ואין ההסבר אלא "כטיפה מן הים".

ואילו בסיום ב' הפרקים דמעשה בראשית כתב הלשון, שהסבר אינו אלא "כמר מדלי" (ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 121):

ההפרש בין הפרקים הללו מוצא ביטוי, לא רק במובן צר של התוכן (אשר כל אחד מהם עוסק בעניין אחר - זה ב"מעשה מרכבה" וזה ב"מעשה בראשית") - אלא גם במובן רחב יותר: בצורת הגישה אל כל אחד מן הדברים.

ב' הפרקים הראשונים (שכאמור עוסקים במעשה מרכבה) מלמדים הדרך והגישה של "השגת השלילה" - היינו שהלכות מעשה מרכבה נועדו לבטא גדלות השי"ת באופן שהשגת השלילה. ואילו ב' הפרקים שלאח"ז (העוסקים במעשה בראשית) מלמדים הדרך והגישה של "השגת החיוב". היינו, שהלכות מעשה בראשית נועדו לבטא גדולות הקב"ה באופן שהשגת החיוב.

ביאור הדבר:

השגת החיוב ענינה - לידע אודות ה"חיובי" שבהדבר עצמו, הדברים שיש לו. על ידי כן באים למסקנה על גדלותו ומעלתו. וכך הוא גם אהבת ה' הנוצרת כתוצאה מהשגת החיוב. שרואים מעלות חיוביות שיש בו (ע"ד תפילת נשמת כל חי וכיו"ב), ועי"ז אוהבים אותו ית' ומפארים ומרוממים. לעומת זאת, השגת השלילה ענינה - ההיפך המוחלט. ענינה (אינו לידע מה יש לו, להיפך), לידע במה אינו מוגדר, מה הוא אינו. וכתוצאה מכך, להבין נשגבותו ורוממותו של הדבר. וכך הוא עניין אהבת ה' הנוצרת מתוך השגת השלילה, ששוללים מהקב"ה כל גדר ועניין, ומבינים רק שהוא אינו מוגדר בשום מעלה ואינו זה או זה ח"ו, ועי"ז כן אוהבים, משבחים ומפארים אותו ית'.

אשר על פי זה, רצו ליישב כפילות הרמב"ם בעניין הדרך לאהבת ה':

בפעם הראשונה שהרמב"ם דן בענין - בפ"ב ה"ב - עוסק הוא רק בדרגת השגת החיוב. כי הרי הרמב"ם כתב ש"בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים". היינו, שידיעת ה' כאן, בפרק זה, נובעת מתוך עדותה של הבריא (השגת החיוב, שרואים מעשיו וברואיו, ועי"ז משבחים ואוהבים).

אך בפעם השניה - בפ"ד הי"ב - עוסק הרמב"ם בהשגת השלילה. פה הלשון היא: "בזמן שאדם . . יראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים". דהיינו, שהאדם רואה בראשונה חכמתו של

הקב"ה (ומזה מגיע אח"כ לברואים - אך הגעה זו היא בהפשטה דהשגת השלילה).

לפי ביאור זה רצו להסביר מדוע כותב הרמב"ם בפעם השניה - בפ"ד הי"ב - "מוסיף אהבה למקום" (ע"י ההתכוונות במעשים והנבראים): אם היינו יוצאים מתוך נקודת הנחה שהרמב"ם בפרק ד' עוסק באהבת ה' הנובעת מהשגת החיוב - תמוה: אם אכן מדובר על אהבת ה' מהשגת החיוב (שמבינים גדלותו וחכמתו ית' של הבורא באופן חיובי ומזה אוהבים אותו), ולעיל בפרק ב' מדובר על אהבת ה' מהשגת השלילה, א"כ, מה יש פה הוספה באהבה? מדוע "מוסיף אהבה למקום" ע"י השגת החיוב דווקא? והלוא אופן אהבת ה' הנובעת מהשגת השלילה - נעלית היא ועמוקה הרבה יותר (דגדלות הקב"ה בזה, נשגבת ומרוממת היא מדבר אשר יוגדר במה, אלא היא בלתי מצוירת כלל ואין לה שום קץ ותכלית) ו"בכלל מאתיים מנה"!

ולכן, כנראה, הסבירו שבפעם הראשונה שהרמב"ם מתאר את הדרך לאהבת ה' - בפרק ב' - מדובר על הדרגא התחתונה שבאהבת ה', זו הנובעת מהשגת החיוב, ואילו בפעם השניה - בפרק ד' - הרמב"ם מתאר את הדרך השניה והנעלית לאהבת ה' - מהשגת השלילה. ואזי הוא מתבטא, שאם יתבונן באופן דהשגת השלילה, הנה הוא "מוסיף אהבה למקום".

ג. וברצוני להראות שפירוש זה בדברי הרמב"ם תמוה. שכן, הובא לעיל ברור בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע, הסבר ההפרש בד' הפרקים הראשונים דהל' יסוה"ת (אשר כדברי הרמב"ם ב' הפרקים הראשונים עוסקים ב"מעשה מרכבה" וב' הפרקים שתיכף לאח"ז עוסקים ב"מעשה בראשית"): את "מעשה המרכבה" לומדים בגישת "השגת השלילה". משא"כ את "מעשה בראשית", שענינו - "השגת החיוב".

לפי זה צ"ל פשוט, שבפעם הראשונה בה דן הרמב"ם בדרך להגיע אל אהבת ה' - שהוא בב' הפרקים הראשונים, בפעם הזו מדובר על אהבת ה' מהשגת השלילה (מתאים לביאור הרבי ש"מעשה מרכבה" צ"ל באופן דהשגת השלילה).

ואילו בפעם השניה, בפרק ד', (שהוא פרק העוסק במעשה בראשית) הרמב"ם מדבר באהבת ה' המגיעה מהשגת החיוב.

אבל לפי ההסבר הנ"ל (שרוצים להסביר ברמב"ם) יוצא ההיפך הגמור. אשר דוקא בפרק ב' (בפעם הראשונה) עוסק הרמב"ם באהבת ה' שמהשגת החיוב. אבל מאידך בפעם השניה, בפרק ד' - עוסק

הרמב"ם באהבת ה' שמהשגת השלילה, וזו פשר ההוספה באהבת ה' שכותב הרמב"ם בפעם הב' ("מוסיף אהבה למקום"). מזה יוצא אפוא, שבכל מקום הרמב"ם תיאר את אהבת ה' - היפך ענינו של אותו המקום. וברור שזו שגגה לומר כן.

ד. והנראה פשוט, שהפירוש בדברי הרמב"ם הוא ההיפך הגמור, כנ"ל. ואדרבה, לפי ביאור זה, גם בפשוטם של דברים ממש מתיישבים יותר: בפרק ב', כאשר הרמב"ם כותב: "והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ" - מתכוון לאהבת ה' שע"י השגת השלילה. וזה מה שדייק לומר כאן "שיתבונן האדם במעשיו וברואיו", היינו, שאין מתייחסים למעשים ולנבראים כדבר בפני עצמו (הבטל אל הקב"ה ונמצא תחת שליטתו), אלא להקב"ה בלבד (ואלו מעשיו ונבראיו בכל רגע ורגע ממש). וכמו"כ שדייק לכתוב ש"יראה חכמתו שאין לה ערך ולא קץ". כלומר: אשר באמצעות סוג השגה זו, השגת השלילה, יגיע למסקנה שלחכמת השי"ת אין לה ערך ולא קץ - שלא מכיר באיזה דבר חיובי, אלא רק בשלילת השלילה ממנו ית'.

לעומת זאת, בפרק ד', כאשר הרמב"ם כותב: "בוזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים, ממלאך וגלגל ואדם וכיו"ב, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום" - מבהיר את הדרך לאהבה הנובעת מהשגת החיוב.

וזהו מה שמדייק הרמב"ם לכתוב "מתבונן בדברים האלו", שכן בהשגת החיוב (בה רואים עניין "חיובי" ומעלה בבורא) תופסים הנבראים מקום כדבר (הבטל אל הקב"ה וכו', אבל) בפני עצמו. וכן מ"ש "ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים". וכד דייקת יושם אל לב, אשר זה בניגוד ללשונו בפרק ב' (שם כתב: "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו" - היינו - איך שהם מיוחסים לבורא ולא בפ"ע).

ה. אלא שלפ"ז דרוש באמת הסבר, מדוע באהבת ה' הנובעת מהשגת החיוב, יש בה משום הוספה ("מוסיף אהבה") על אהבת ה' הנובעת מהשגת השלילה (הנעלית יותר, ובכלל מאתים מנה)?

ולפענ"ד נראה:

הן אמת שבפעם הראשונה, בפרק ב', הרמב"ם עוסק באהבת ה' המגיעה מהשגת השלילה. ועם זה, ולמרות זה, יש "תוספת" אהבה למקום - דווקא מהדרך השנייה (הנחותה יותר, דהשגת החיוב).

הביאור בזה: ידוע מ"ש ב"עבודת הקודש" (לר' מאיר גבאי ח"א, פ"ח - ומובא ריבוי פעמים בתורת החסידות): "כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול, כמו כן יש לו כוח בגבול. דאם תאמר שיש לו כח בבלתי בעל גבול ואין לו כוח בגבול - הרי אתה מחסר בשלימתו, והוא שלימותא דכולהא". ובסגנון אחר קצת: אם אתה אומר שאין לו כוח בגבול, נמצאת מחסר בבלי גבול שלו ח"ו.

כלומר: ברור ואין שום ספק שהקב"ה הוא בלי גבול, ודווקא בגלל זה, בוודאי שיש לו גם כוח בגבול. כי בלי גבול אמיתי ("בלי גדר") - אין לו שום גבול, וגם הגבול אינו הגבול שלו.

ודוגמא לזה (ליתר ביאור) מהמבואר בלקו"ש (חי"ט שיחה לחג הסוכות) לגבי המבואר בספרים שחג הסוכות הוא "חג האחדות". אשר בזה שחג הסוכות הוא חג האחדות - ב' ענינים:

(א) שהמצוה בחה"ס היא לישוב בסוכה, שאז: הן כל הגוף נמצא בסוכה ומקיים המצווה (משא"כ מצוות אחרות שהם בפרט וחלק מן הגוף, כמו תפילין וכו'). והן מ"ש ש"ראוים כל ישראל לישוב בסוכה אחת" - וזה מורה על אחדות.

(ב) אשר בארבעת המינים, הנה בכל מין ומין מוגדש עניין האחדות: לולב עליו כפותין. הדס - המשולשים דהעלים צריכים לצאת ממקום אחד. ערבה - גדלים באחזה. ואתרוג - גדל בכל ארבע עונות השנה.

ומבואר בלקו"ש שם, דהגם שבפשטות מעלת המוגדשת בסוכה, נעלית בהרבה מהאחדות המודגשת ע"י ד' מינים (כי האחדות דסוכה היא בלי גבול, ואילו האחדות דסוכה היא בתוך הפרטים), מכל מקום, יש מעלה גדולה (המביעה בלי גבול גדול יותר) דווקא בהאחדות המודגשת בארבעת המינים:

שכן, האחדות דסוכה היא אמנם בלי גבול (שלכן "כל ישראל" ראויים לישוב בה, וכל הגוף מקיים המצוה), אולם, מעלה זו מתאפשרת בעקבות העובדה שהסוכה אינה מבחינה במציאות של פרטים. אין בסוכה שום נתינת מקום לענין של פירוד (והרי מעצם ענינה, הסוכה בנויה באופן דבית - "תשבו כעין תדורו" - מקיף). ואם כן, הגם שהאחדות היא "בלי גבול", עם זאת יש בה גדר: שהיא בלי גבול, ואינה יכולה להסתדר ולהבחין בגבול ופרטים. ואין בזה את תוקף הבל"ג של האחדות.

דווקא האחדות של ד' מינים - מתבטא בה תוקף עניין האחדות ואמיתיות הבל"ג שבה (כי אין בזה שום גדר):

אשר חרף העובדה שיש כאן פרטים (לולב, הדס וכו') - עם כל זה, מתוך הפרטים עצמם, מתוך הריבוי והפירוד - עולה ומזדקרת תמונה אחת בלבד: אחדות! עיי"ש

ו. לפ"ז יש לבאר בנדו"ד:

מה שהרמב"ם כותב על האופן השני להגיע לאהבת ה' (ע"י השגת החיוב), שדווקא הוא "מוסיף אהבה למקום" - כוונתו: הן אמת ש"השגת השלילה" נעלית יותר, אולם תוקף האדנות, הבעלות והאחדות של הקב"ה על הבריאה מבוטא דווקא כאשר זה נובע מהבריאה בעצמה ובאופן דהשגת החיוב. (שגם כשנראה שיש משהו חיובי וכו' - דכל זאת שלימות הכול הוא הקב"ה). שיש לו כוח גם בגבול. שכאשר גם ע"י השכל האנושי הכי פשוט מגיעים למסקנה בדבר חכמת ה' - אין לך הוכחה גדולה מזו על ה"בלי גדר" של הקב"ה (וזהו ג"כ בפשטות העניין ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים").



הלכה ומנהג

טעות גוי

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' מדות ומשקלות ס"ב: "ואפילו השוקל או המודד בחסר כל שהוא לנכרי עובר בלא תעשה וחייב להחזיר, וכמו שאסור להטעותו בחשבון שנאמר וחשב עם קונהו וגו' והרי הוא בכלל כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול לרבות העושה עול לנכרי. ואינו דומה לאונאה שהוא רואה מה שקונה וטועה מעצמו בשיווי המקח וטעותו מותרת כאבידתו אבל זה מטעהו וגונב ממש הוא".

ולפום ריהטא יש כאן סתירה מרישא לסיפא, שברישא מבואר שאסור רק כשיש ב' הפרטים לאסור: א) להטעותו. ב) בחשבון

(משא"כ כשטועה מעצמו מותר אפילו בחשבון, וכשהטעות הוא בשיווי המקח מותר אפילו להטעותו). ואילו בסיפא מבואר שמותר רק כשיש ב' הפרטים להתיר: א) כשטועה מעצמו. ב) בשיווי המקח (משא"כ להטעותו אסור אפילו בשיווי המקח, וכשהטעות הוא בחשבון אסור אפילו כשטועה מעצמו). ולכאורה לאו רישא סיפא ולאו סיפא רישא, שברישא נראה שמותר: א) כשטועה מעצמו בחשבון. ב) כשמטעהו בשיווי המקח. ובסיפא נראה ששניהם אסורים.

למעשה רואים מסקנת רבנו בשני פרטים אלו במקום אחר:

א) דין טעה מעצמו בחשבון מבואר לקמן הל' גזילה ס"ד שמותר: "קנה חפץ מנכרי אסור להטעותו בחשבון בנתינת מעות בעד החפץ. . ומכל מקום אם הנכרי טעה מעצמו מותר". הרי מפורש שגם כשטעה מעצמו בחשבון מותר, ואינו צריך להודיעו.

ב) דין להטעותו בשיווי המקח מבואר לעיל הל' אונאה סי"א שאסור: "וכל דין אונאה אינו אלא בישראל אבל נכרי הטועה בשיווי המקח או בשיווי המטבע אין צריך להודיעו טעותו. . אבל אסור להטעותו בין בשיווי מקח בין בחשבון".

ולפי זה לא מצאנו ידינו ורגלינו לכאורה בדעת רבנו, שהרי מהמפורש בדבריו רואים, שאין כל חילוק להלכה בין טעות בשיווי המקח לבין טעות בחשבון המעות, שלהטעותו אסור בשניהם, כמפורש בהל' אונאה שם, וכשטועה מעצמו מותר בשניהם, כמפורש בהל' גזילה שם.

וא"כ מהו טעם הוספת תנאי זה בדברי רבנו בכל המקומות האלו, שבטועה מעצמו דייק להוסיף תנאי זה (הן בהל' אונאה שם והן בהל' מדות ומשקלות שם) "בשיווי המקח". ובאיסור להטעותו דייק להוסיף תנאי זה (הן בהל' מדות ומשקלות והן בהל' גזילה) "בחשבון בנתינת המעות"?

נראה עתה במקור חילוק זה בפוסקים הראשונים:

המקור לחילוק זה שבין טעה מעצמו לבין הטעהו, מצויין בהל' גזילה שם עה"ג: רמב"ם פ"ז ה"ח מהל' גניבה. מרדכי (ב"ק רמז קנח).

לשון הרמב"ם שם: "אסור להטעות את העכו"ם בחשבון". ובהל' גזילה פ"א ה"ד: "טעות העכו"ם כאבידתו ומותרת. והוא שטעה

מעצמו אבל להטעותו אסור". בשני מקומות אלו לא נזכר חילוק בין טעות בשיווי המקח לבין טעות בחשבון המעות.

לשון המרדכי שם: "גזל כנעני אסור וטעותו היה מותר כעובדא דשמואל, פירש ראבי"ה דוקא כשהכנעני טועה בעצמו אבל לא שמתעהו". גם כאן לא נזכר חילוק בין טעות בשיווי המקח לבין טעות בחשבון המעות.

אמנם המקור לחילוק זה שבין אונאה בשיווי המקח לבין הטעהו בחשבון המעות, מצויין על הגליון בהל' אונאה ובהל' מדות ומשקלות, שהוא בסמ"ע סי' רלא סק"א, וגם שם נראה שיש סתירה לכאורה בין רישא לסיפא, שז"ל שם: "אע"ג דלענין אונאה כ' הטור והמחבר בס' רכז [סכ"ו] דאינו עובר עליה בעכו"ם, שאני אונאה דכתיב ביה עמיתך, וגם לית ביה משום גזל כיון דראה מה שקנה, משא"כ מדה, דעל הימנותו סמך ליתן לו מדה שלימה". ולכאורה תחלת תירוצו הוא לחלק בין ראה מה שקנה (שטעה מעצמו) לבין סמך על הימנותו (דהוי כהטעהו), ומסיים בחילוק בין טעות באונאה (מחיר) לבין טעות במדה (בחשבון).

ולכאורה יש לבאר שהמקור לחילוק הסמ"ע הוא, בגמרא מפורשת בכורות יג, ב: "לכנעני מאל תונו איש את אחיו נפקא", וכן הובא לימוד זה בשוע"ר שם הל' אונאה, ומצויין לגמרא שם. והיינו שהוא לימוד מיוחד באונאה דוקא, והיינו דוקא כשטעה בשיווי דוקא, משא"כ כשטעה בחשבון, שזה אינו נכלל כלל בדיני אונאה (כמבואר בשוע"ר הל' אונאה ס"ה, וש"נ), לכן אסור אף בנכרי.

[בסמ"ע שם אינו מביא הלימוד מהפסוק "אחיו" כבגמרא בכורות שם, אלא "דכתיב ביה עמיתך". והמקור לזה הוא בתוס' ב"מ סא, א ד"ה לעבור, שאין אונאה בנכרי "דכתיב עמיתך". וכן בשוע"ר שם הל' אונאה מצויין לתוס' ולסמ"ע שם, אף שמביא הלימוד שבכורות שם. אלא שבכל אופן הן בגמרא והן בתוס' מבואר שזהו לימוד מיוחד בהל' אונאה דוקא (טעות במחיר). ועל כן מחלק הסמ"ע ובשוע"ר בין טעות במחיר לבין טעות בחשבון].

אמנם לפי כל זה אינו מובן כלל לכאורה מהו התירוץ שבסמ"ע ובשוע"ר, שהרי סוכ"ס קי"ל בהל' גזילה שגם טעות בחשבון מותר כשטעה הנכרי מעצמו, וכמפורש בגמרא ב"ק קיג, ב. וברמב"ם הל' גזילה פי"א ה"ד. וברמ"א חו"מ סי' שמח ס"ב. וסוכ"ס פוסק רבנו בהל' אונאה שם שאסור להטעותו אפילו בשיווי המקח. והיינו שאין

כל חילוק בין טעות בחשבון לבין טעות במחיר, ואין כל צורך ללימוד מיוחד באונאה.

ואולי יהי' החילוק בינם בסתם, כשלא ברור אם טעה בעצמו או בטעה מחמת שהישראל הטעהו. ועדיין יש לעיין בזה.



אין עושין מצוות חבילות חבילות בק"ש

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושל"ח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע רבינו סי' רע"א סע' יב "ואי אפשר לו לצאת ידי שניהם שיקדש אותו על אותו כוס עצמו שבירך עליו ברכת המזון לפי שברכת המזון היא קדושה בפני עצמה והקידוש הוא מצוה בפני עצמו ואין אומרים ב' קדושות על כוס אחת שאין עושין מצות חבילות חבילות", ע"כ. המקור לדין זה, 'דאין עושין מצות חבילות חבילות' נמצא בפסחים קב, א. ובמקומות אחרים בש"ס.

ונסתפקתי בדבר המצוי אצלנו בימות הקיץ, שאנו מתפללים מנחה קודם הפלג, ומעריב מיד אחרי פלג המנחה, ואוכלין ארוחת ערב קודם זמן ק"ש, וצריך לחזור ולומר ק"ש אחרי צאת הכוכבים. האם מותר לומר ק"ש אחד בשעת ק"ש שע"י המטה, ולצאת ידי חובתו, משום החיוב של ק"ש של ערבית, וגם משום החיוב של ק"ש על מטתו. או אפשר יש כאן החסרון של - 'אין עושין מצות חבילות חבילות'.

דהנה המקור לק"ש שע"י המטה נמצא בברכות דף ד, ב. "אמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שקרא קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותה על מטתו", ע"כ. והובא להלכה בשו"ע או"ח סי' רלט ס"א. ויש לחקור, אם שייך בענין שלנו החסרון של 'אין עושין מצות חבילות חבילות'.

ועיין באנצקלופדיה תלמודית שמביא דעת המגדל עוז על הרמב"ם שבת פכ"ט הי"ג והמאירי בפסחים: שמצוה של תורה ומצוה של דבריהם, מותר לעשותן באחת, ובלבד שיקדים של תורה תחילה (ואפלו אם היו שתיהן של דבריהם, מותר). ולכאורה, לפי דבריהם, אין שום שאלה, כיון שק"ש שעל מטתו לא הוה דאורייתא. אבל נראה לומר, שזהו דוקא במקום שעושה שתי מצות נפרדות, אז אמרינן שמותר לעשותן ביחד אם מקדים המצוה שהיא של תורה, אבל במקום

שהוא מכוון לצאת שתי מצות בפעולה אחת, וודאי יש החסרון של 'אין עושין מצות חבילות חבילות'. וכדחזינן מהא דמס' ברכות מט, א. שאין חותמין ברכה אחת בשני ענינים, לפי ש'אין עושין מצוות חבילות חבילות', ולפיכך אין חותמין בברכת המזון בברכה שלישית, מושיע ישראל ובונה ירושלים, עיין שם.

והנה יש ב' דיעות בהטעם ש'אין עושין מצות חבילות חבילות', לפי דעת רש"י ותוס' במס' סוטה ח, א. הטעם הוא משום, שלא יהא נראות עליו המצות כמשא. אבל לפי דעת התוס' במו"ק ח, א. הטעם הוא שיראה לבו פנוי למצוה אחת. אבל נראה לומר, שכל זה לא שייך בענינינו, דהנה עיין שם בברכות ד, א. שכל הטעם שחז"ל תקנו ק"ש על מטתו, הוא משום שמירה. וא"כ, כשאדם קורא ק"ש סמוך לשינה, משום המצוה דאורייתא של ק"ש, אזי ממילא יש לו שמירה, ואין עליו שום חיוב של ק"ש אחרת, וא"כ לא שייך כאן החסרון של אין עושין מצוות חבילות חבילות, והנה כל זה הוא בדיעבד שלא קרא ק"ש מקודם שהוא הולך לישון, אבל בוודאי לכתחילה, צריך לקרוא ק"ש של ערבית בהזדמנות הראשונה, אחרי צאת הכוכבים.



ציון למי"מ שו"ע אדמוה"ז

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשו"ע אדה"ז סי' תנא ס"ק כה בענין כלים שנשתמשו בהם בכלי ראשון. מובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' ה אות כג [כרך ה' א' ב, ג] מביא חלק מלשון רבינו בסימן זה וז"ל:

"ומה שכתב דיש אומרים דאפילו כלי חמץ שנשתמש בהם ע"י האור בלבד מועלת להם הגעלה בכלי ראשון אחר שהעבירו מן האש, בעניותי כעת לא ידעתי מי ומי הסוברים כן, דאף דבמחבת פסק מרן דלחמץ סגי בהעגלה, ומסתמא היינו הגעלה בכלי ראשון אחר שהעבירו מן האש, כדכתב גבי סכין בסע' ג, מכל מקום יש לומר, דדוקא במחבת סגי בהכי, משום דיש הרבה פוסקים שסוברים, איסורין סגי בהעגלה, משום דעל ידי שנותנים בה שמן, לא מיקרי תשמישו על ידו האור, אבל בכלי שודאי, שתשמישו על ידי האור, נהי דיש לומר דמהני ליה הגעלה, למאן דאמר דחמץ היתרא בלע מיקרי ובהיתרא בלע סגי הגעלה במקום ליבון, מכל מקום מאן לימא לן דגם הגעלה

ובהיתרא בלע סגי הגעלה במקום ליבון, מכל מקום מאן לימא לן דגם הגעלה ברותחין שהעבירן מן האור מהני ליה, דלמא בענין מיהא הגעלה ברותחין על גבי האור דאין סברא להפליג כל כך בהיתרא בלע דבמקום שצריך באיסורא בלע ליבון ממש ספיק בהיתרא בלע ברותחין שאינם על גבי האש", ראה שם בארוכה.

בדפוס ראשון מצויין: עולת שבת. טור יו"ד סי' קכא פר"ח. בשו"ע הוצאה חדשה מצויין, שהיש אומרים הוא: ר"ן סוף ע"ז [לח, ב] ד"ה גרסינן בגמ' דרש.

ראה בשדי חמד שם תתקצה, א.

הן הרב אשכנזי והן בהוצאה החדשה לא ציינו להשדי חמד הנ"ל.

ב. בשדי חמד בכרך הנ"ל א' סו, ד. העיר על מה שכתב בשער הכולל בערב פסח שמביא לשון אדה"ז בשו"ע סי' תמח סע' טז בענין מי שנזכר ששכח למכור חמץ בערב פסח שחל להיות בשבת, אם אפשר ליתן החדר שבו נמצא החמץ במתנה לנכרי, וכתב השדי חמד שלא מצא דין זה בשו"ע רדה"ז, וזה פלא, שכן הלשון שמעתיק נמצא שם.



נישואין כשיצד א' אינו חזק בקיום תורה ומצוות

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

דעתו הק' של כ"ק אדמו"ר אשר באה לידי ביטוי באגרותיו ומענותיו, אשר באופן כללי "אין לערב ענין שידוך עם חינוך של המדובר (או) המדוברת לקרבם לתורה ולמצוותי". כלומר, כאשר צד אחד אינו חזק דיו, הרי בדרך-כלל אין בכוח קשר הנישואין לגרום ל"ייסודי התורה והמצוה" כדבעי. ו"בכלל על מצות כאלו", אפשר להמליץ את סגנון חז"ל (ברכות מט, א. וש"נ): "אין עושים מצות חבילות" - ראה ספר שידוכין ונישואין קה"ת תשנ"ח ע' 54-55.

והעיר אחד כמה הערות ויובאו להלן כשתשובתן בצידן:

(א) שאלה: לכאורה מצינו בגמ' (פסחים קיג, א) "בתך בגרה שחרר עבדך". ובפשטות, הכוונה לעבד כנעני - שעליו אחז"ל (גיטין יג, א) "עבדא בהפקירא ניהא ליה" (והכוונה כמבואר בדא"ח בענין נה"ב -

ומוכן גם בפשטות - להפקרות כמוכן הרוחני), ואילו כאן מדובר בכן ישראל, שבכל מצב "מלאין מצוות כרימון", למה לא לקרבו ע"י הנשואין?

מענה: (1) מחז"ל הנ"ל לא נפסק כלל להלכה, (2) בסגנונו משמע שאם אומרו, לא אמרו אלא בדיעבד, (3) ברוחק אולי אפ"ל, שמדובר ב"עבדך" עבד כנעני שהי' מחוייב במצוות כמשה ו) בביתו של הישראל כבר התחנך לתומ"צ בחיי היומיום, כפי שכל יהודי באותם ימים הי' מקיים תומ"צ כדבעי, משא"כ בזה"ז.

ובהתייחסויות כ"ק אדמו"ר מדגיש, שאם מדובר במישהו שכבר הרגיל א"ע לחיות בפועל (תקופה סבירה), ודעתו איתנה להמשיך לשמור תומ"צ - שאני, ולזה דרוש בחינה ונסיון וכו'.

ובאמת דברי כ"ק מיוסדין על דברי חז"ל בכ"מ (נוסף למעלת נישואין עם ת"ח וכו' - וולאידך "כל המשיא בתו לע"ה כאילו כו" ראה פסחים מט, א ואילך ועוד) מפורש, שאחד החסרונות בנישואין לע"ה "ע"ה כו' ונשותיהן כו" וברש"י (ד"ה נשותיהן שרץ): "שאינן זהירות במצוות".

ואם בדרורות קודמים כך, עאכו"כ באכשור דרי (בתמי").

(ב) שאלה: הרי מצינו מפורש (מובא גם בפרש"י עה"פ וישלח לב, כג) "נענש יעקב שמנעה (=את דינה) מאחיו שמא תחזירנו למוטב, (=והעונש ש)ונפלה ביד שכם".

מענה: לכאורה קושיא הנ"ל מודגשת עוד יותר בסגנון המדרש (ב"ר פע"ו) "לא ביקשתה להנשא למהול הרי היא נישאת לערל. . דרך היתר. . נישאת דרך איסור כו"'

אבל באמת אולי אפשר לדייק מאחז"ל זה וסגנונותיו השונים (ראה תורה שלמה עה"פ שם ס"ק קז וש"נ), שדווקא במקרה נדיר זה, הרי דווקא מפני שכלפי שמיא גליא שהיה בכוחה של דינה להחזירו למוטב, לכן נענש יעקב.

אבל בכלל "אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות" ויש לבחון תמיד המצב, וכמודגש במענותיו של כ"ק אדמו"ר, שהעיקרון הוא תוקף ההחלטה של המתקרב (ובחינתן בפועל היעמוד בזה). ותלוי בכל מקרה לגופו. והמענות נכתבו לפי מצב השואלים כו'.

וראה ביאור פרש"י זה בלקו"ש חל"ה ע' 150 ואילך - והמסקנה (שם ע' 154) שנשי ובנות ישראל צריכות תוך כדי זהירות בתכלית לקרב ולהחזיר למוטב את בנות ישראל התועות.



מוליד ריח בשבת

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שורמען אוקס, קאליפורני'

מרגלא בפומי' דאינשי לומר, דבהשאלה אי מותר ליתן מי-בושם דהיינו מה שקוראין "דיאדראנט" או "קאלאן" "פערפום" וכדו' על הגוף¹ בשבת, דנחלקו בזה, דאדה"ז דאוסר והמשנ"ב מתיר.

ומפורש כן בכמה מספרי מלקטי זמנינו, דבס' שמירת שבת כהלכתה פי"ד סע' לב. כתב וז"ל: "מותר ליתן מי-בושם על הידיים ועל שאר חלקי הגוף". ובהע' צב וז"ל: "מהא דסי' קכ"ח במ"ב סוס"ק כ"ג וע"ש בכף החיים ס"ק מ"ד ובשו"ע הרב סי' תקי"א סוסע"ז. דלענין דינא כל שהוא מכוי' להוליד ריחא, בין בגוף האדם בין בכלים, אסור. ואינו מותר, אלא אם שופך את מי הבושם לתוך ידו, כדי להריח בהם. ובמ"ב הנ"ל משמע, דיש לחלק בין נותן מי-בושם על הגוף, לבין נותנם לתוך מים ע"מ לרחוץ בהם. וכן שמעתי מהגרש"ז אויערבאך (זצ"ל), "עכ"ל.

וכן הוא בספר ל"ט מלאכות (ריביאט) ח"ד ע' 1192 ואילך וז"ל (מתורגם ע"י מאנגלית): "אין שום איסור ליתן ריח על גופו או שערו של אדם, ומצייין שם הע' 310 למנ"ב הנ"ל וז"ל: מבואר (במנ"ב) דבגוף האדם לא שייך מוליד ריח. ומצייין להשש"כ הנ"ל", ע"כ.

אולם, כד דייקת שפיר בהסוגיא ובדברי המשנ"ב עצמו, לא ברירא לי כלל דהמשנ"ב בא לחלוק על כ"ק אדה"ז ומתיר לתת בושם על

(1) הנדון בפנים, הוא רק הנוגע לאיסור מוליד ריחא בשווי"ט, ואשר לכן, השאלה היא רק על מוצרים השייכים לאיסור זה בלבד. דהיינו דבר לח ונוזל וכדו'. ולא נכנסנו לשאלות אחרות בתחום זה כמו ממשק ששייך בחומר דש או זורה - השייך לשאלת זילוף "ספריי" או סחיטה שייך לנייר או בגד מבושם הנק' "ווייפס" דמסקנת רוב הפוסקים שאפי' אלו שמתירים לשים מי-בושם, אוסרים בדבר גוש, משום ממשק. וכן מסכימים, שאין איסור זורה בדבר זילוף "ספריי", לשיטת המג"א. וכן מפורש בשו"ת מנח"י ח"ו סי' כ"ו המובא לקמן בפנים, ובסחיטה אכמ"ל והאריכו המלקטים.

הגוף² בשבת, אלא נראה לומר דגם להמשנ"ב אסור לתת מי בושם על הגוף בשבת.

ונחזי אנן:

גמ' ביצה כב, ב: "איבעי' להו מה לעשר (פירות בעשן בשמים לקלוט טעם הבושם - פרש"י) . . א"ר יהודה על גבי גחלת אסור, ע"ג חרס מותר. ורבה אמר, ע"ג חרס נמי אסור, משום דקא מוליד ריחא". ופרש"י: "שנכנס בחרס שלא הי' בו ריח, ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש, קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה", ע"כ.

ובשו"ע אדה"ז ס' תקיא ס"ז מביא רבינו, דההיתר היחידי לעשן פירות ביו"ט, הוא כשמתכוין שיקלטו הפירות שעם הבושם, ויהיו יותר טובים לאכילה, אבל אסור לעשן פירות כדי שיקלטו הריח, ויהנה מריחם, ואע"פ שע"י שיקלטו הפירות טעם הבושם ויהיו טובים לאכילה, ממילא נולד בהן גם ריח חדש. מ"מ, כיון שהוא אינו מתכוין להוליד, לא גזרו עליו. והטעם ע"ז כתב שם בקו"א (כמצוין בהערה ע"ו בהוצא' חדשה) "כיון שבריח התירו, פסיק רישא".

והנה הט"ז בס' תקיא, סק"ח. כתב וז"ל: "וראיתי בקצת קהילות השופכין שמן של ריח שקורין שפינגרד לתוך המים ביו"ט לצורך נטילת ידי הכהנים לדוכן, ואיסור קא עבדי, דמולדין ריח במים, ואפי' שופכים בערב יו"ט, מ"מ מולדין ריח ביו"ט ע"י הכהנים, וזה גיחא להו, ומכוונים לכך, ע"כ יש למנוע מלעשות כן". וכן החמיר שם המג"א בסקי"א.

והנה רבינו שם בקו"א סק"א מביא ע"ז דברי השו"ת חכ"צ סי' צ"ב שחולק על דברי הט"ז והמג"א וס"ל, דאין איסור מוליד ריחא באוכלין, ורבינו מאריך בדברי החכ"צ³. למסקנא מוכיח רבינו, דאסור להוליד ריח באוכלין, ודוקא שאינו מתכוין מותר, ומסיים, וכן עיקר.

(2) על בגדים ובתוכם פאה נכרית - ועל הכלים אסור לכו"ע וכדלקמן בפנים לא נחלקו אלא על הגוף.

(3) ודברי הקו"א מוסברים בטוב טו"ד בס' נימוקי יו"ט שם. וראה גם בתשו' בנו הג"ר יעקב עמדין בתשובותיו שאילת יעבץ (ח"ג סי' מ"ב) שחולק על כל דברי אביו ומתיר על ראיתו, מ"מ מסיק שם, דמ"מ נראין דברי אביו וכו', שכל זה בודאי לא נעלם ממנו ז"ל, ולא חשש החכ"צ לדחיות אלו, ע"ש.

אך לקושטא דמלתא בשו"ת חכ"צ שם כתב גם, דלא שייך אולודי ריחא בבשר האדם, ומביא ראיות ע"ז. אלא דעיקר נידון הח"צ, הוא לחלוק על דברי הט"ז האוסר מוליד ריח במים, וע"ז מסיק החכ"צ, דבמידי דמאכל ומשקה לא אשכחן, דשייך בהו מוליד ריח. ועל פרט זה חולק עליו כ"ק אדה"ז, ולא מיירי כאן בהל' יו"ט, בפרט זה דמוליד ריח בבשר אדם. ואולי מכיון שרבינו מקיים דברי הט"ז והמג"א בהא דאסרו ליתן שמן ורד לתוך המים, שמיועד לנטילת ידי הכוהנים נכלל בזה, שחולק על החכ"צ גם בהא דיש איסור מוליד ריח בבשר אדם. ודו"ק וצ"ע.

והנה בשו"ת גנת וורדים ח"ג או"ח כלל ג' סי' ט"ז ס"ל כמו החכ"צ דבגוף האדם אינו שייך מוליד ריח אך כ' טעם אחר: דמכיון דריח הגוף אינו מתקיים, לית ב' משום נולד, ובידיים איכא תו טעמא רבה דסתם ידיים עסקניות הן, ע"כ.

והנה המשנ"ב בסי' קכ"ח שם סקכ"ג אחרי שמביא דברי הט"ז המג"א וחכ"צ הנ"ל כתב, וז"ל: "ובנתונים מע"ש ועיו"ט, בודאי יש לסמוך עלייהו להקל אף דמוליד ריחא בידי הכהנים כמו שכ' בשע"ת".

ומזה למד הגרשז"א בשש"כ שם, דהמשנ"ב מחלק בין נתינת המי וורד לתוך המים ביו"ט דנולד הוא, ואסור לבין נתינת העשוי כבר על גוף האדם, דקיל טפי.

ומזה מביאים המלקטים הראי' שלדעת המשנ"ב מותר לשים מי בושם על כל חלקי הגוף, ולא רק על הידיים.

ואיני מבין הדמיון, דאולי טעם המשנ"ב הוא רק כה"ג דהתיר אדה"ז, דבאינו מתכוון להוליד ריח שרי. וכאן, עיקר כוונת הכהנים הוא ליטול ידיהם, הנה אף שנוולד ריח בידים ע"י השמן שבים וניחא להו (כדברי הט"ז שם בסי' תקי"א), הרי זה פס"ר שהתירו בריח, וכדברי אדה"ז בקו"א שם. ומאיפה א"כ יש ללמוד מכאן היתר לשים ריח ישר על שאר חלקי הגוף, שכוונתו ברורה, רק לריח טוב שבזה ולא לדבר אחר?

ואם כוונת המשנ"ב (וכמו שמסביר לכאו' הגרשז"א בהע' בשש"כ שם) להקל, כדעת החכ"צ. דאין מוליד ריח בגוף האדם, למה להקל רק בכהנים מערב שבת ועיו"ט, הרי אין (לדעתם) שום איסור במוליד ריח. אלא מחוורתא, שההכרעה בין הט"ז והמג"א לבין החכ"צ, שמכיון

שכאן אין כוונת ה'הנהגה' בשביל הריח, אלא ליטול ידיהם, ובזה יש להקל.

והנה מצאתי סמוכין לדברי השו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' כ"ו דס"ל דהמשנ"ב מתיר רק בידים לבד, ע"ש. נמצא, דלפי הבנת המנח"י בהמשנ"ב דאינו מתיר אלא ליטול ידים במי בושם מטעם דעסקניות הן, ולהלכה למעשה, מחמיר במנח"י גם על הידיים.

וכן כתב בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' כ"ג, דאסור לנשים לרחוץ פניהם במי ורדים, כיון שהם מתכוונים להוליד בהם ריח טוב, והטעם, דבגוף האדם איכא משום מוליד ריחא. וראה גם בזה בכף החיים או"ח סי' קכ"ח אות מ"ד אחרי שמביא כל הפוסקים נקט להחמיר, וראה גם אריכות בזה בשו"ת באר משה ח"ח סי' כ"ד ומסיים, שנכון להחמיר, אך המיקל יש לו על מי לסמוך.

והנה מהראיות שמביא הח"צ, הוא מהמבואר בגמ' שבת קיא, א. וכדנפסק להלכה בשו"ע סי' שכ"ז סעי' ג' וז"ל: "החושש במתניו, לא יסוך שמן וחומץ. אבל סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד משוח, דמוכחא מילתא דלרפואה קעביד, ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד, ודרך בני אדם לסוכו אפי' בלא רפואה מותר", ע"כ.

ומזה מביא הח"צ הוכחה, דאין איסור מוליד ריחא, בגוף האדם.

ובשו"ע אדה"ז ג"כ כתב שם בסעי' ג' וזלה"ק: "ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד ודרך בני אדם לסוכו שלא לרפואה, מותר לסוך בו אפי' לרפואה". עכלה"ק וע"ש.

והמשנ"ב גם מעתיק לשון הרמ"א ואינו מעיר כלום, ולכאור' רא"י אלימתא היא, ולא ראיתי בכל הספרים הדנים בענין זה, שמדברים מהלכה זו, ולמה א"כ מביאים ממרחק, מנידון נטילת ידי ה'הנהגה', שמשמענו דין זה דרך אגב, המשנ"ב להתיר ואדה"ז לאסור. הרי יש רא"י מוכחת מכאן בהל' שבת להתיר בין המשנ"ב ובין לאדה"ז, ובכל הגוף ולא רק ידיים?

ומוכרחים לומר, שהפשט בהלכה שם בסי' שכ"ז הוא ג"כ, דכוונתו לסוך בשמן על בשרו, או לרפואה או להכאתו, וזה שהוא שמן ורד שיש לו ריח טוב, הוא רק דרך אגב, ואין כוונתו לזה כלל. ולכן אה"נ, דינו שמותר בין המשנ"ב ובין לאדה"ז, והן הן הדברים שבארנו, דבמקום שאין כוונתו לריח, מותר. ויומתק לפי"ז פסק

המשנ"ב, דמתיר נטילת ידי הכהנים במים מעורבים עם שמן ורד, דאין כוונתם לריח אלא לנטילה.

וממילא, אין ללמוד מזה שום קולא בנתינת בושם על גוף האדם, שכוונתו רק לריח, דמנ"ל להתיר.

אלא דהעולה לדינא הוא, דבמקום שאין שאר איסורים, וכמו למשל מה שנק' סבון-שבת, שאין איסור 'ממחק', שמוותרים להשתמש בהם בשבת, מותר להשתמש בהם, אף אם יש להם ריח טוב, ואף לדעת אדה"ז, כי אין כוונתו להריח⁴. אבל לתת דברי בושם על שאר חלקי הגוף, יש מקום לומר דאסור אפי' לדעת המשנ"ב⁵.



פשוטו של מקרא

ד"ה וישב ראובן

ר' יוסף וולדאמן
תושב השכונה

פרש"י ד"ה וישב ראובן (לז, כט): "במכירתו לא הי' שם, שהגיע וזמו לילך ולשמש את אביו", ע"כ.

יש לתמוה על פירש"י זה, מן המפורש בפרשה זו לפני כן, שיעקב שלח את יוסף לאחיו להתעניין בשלומם.

מדוע הי' צורך בזה אחרי שכל יום הי' מגיע אחד מן האחים לשמש את אביו?

מצאתי קושיא הנ"ל גם ב'באר בשדה' (ובש"ח הארוך מביא קושיא זאת מ'נחלת יעקב' והניחו בלי תירוץ).

(4) וכמוכן דמי 'דיאדאראנט' שאין להם ריח כלל ג"כ מותר, ובפרט שיש פוסקים המתירים בושם אם כוונתו לא לשם ריח טוב אלא רק להעביר ריח רע וכדו'.

(5) הן אמת שלדעת החכ"צ, והגו"ר, ועוד. שמתירים במפורש, וס"ל שאין איסור מוליד ריח בגוף האדם, אבל רוב האחרונים ובתוכם שו"ע אדה"ז בקו"א הנ"ל, המהרש"ם בתשובות שו"מ, הבן איש חי בשו"ת רב פעלים ועוד, נקטו כהט"ז והמג"א נגד החכ"צ ודעימ'.

וכותב לתרץ וזה לשונו: "ונ"ל דבני יעקב שאלו רשות מאביהם שרוצים לילך לשכם לרעות את עצמם (?) איזה ימים, ובאותם הימים אחר שנתרחקו, לא היו באים שום אחד מהם לשמש את אביהם, שכבר הי' יוסף בבית שישמשנו, וכשראה יעקב שנתעכבו שם ימים רבים, נתיירא ושלח את יוסף לראות שלומם. ואחר שהשליכו את יוסף בכור, הלך ראובן לשמש את אביו שהגיע יומו", עכ"ל.

אבל אחרי כל ביאורו הנ"ל, נשארנו בקושיא הידועה של כ"ק אדמו"ר, היתכן שבפרש"י לא נמצא איזה דיבור על זה. מזה יש לנקוט, שהדבר מובן מתוך פשטות הכתובים.

וכמדו' שיש לבאר בפשטות, באופן כדלהלן:

הנה מסופר בתחלת הפרשה "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם". ופרש"י שם: "כל רעה שהי' רואה באחיו בני לאה הי' מגיד לאביו...".

מפשטות הכתובים נראה, שנתקבלו דבריו אצל אביו, שנאמר שם שבני לאה שנאו אותו "על דבריו" ובפרש"י שם "על דיבתם רעה שהי' מביא לאביהם". מזה ששנאו אותו על הנ"ל מוכח, שידעו שנתקבלו דבריו אצל יעקב.

עוד הוכחה מזה שגער בו אביו (בפסוק י') רק בנוגע החלומות, כמו שנאמר שם "ויגער בו אביו ויאמר לו מה החלום הזה אשר חלמת וגו'" ולא בנוגע ה"דיבתם רעה" שהי' מביא לו עליהם.

מהנ"ל מוכח, שיעקב סמך על יוסף בנוגע לידיעת מצבם וענינם של בני לאה, ולמרות שהגיעו אליו בני לאה מדי יום ביום לשמשו, כבפירש"י הנ"ל, בכל זאת סמך על יוסף למסור לו דו"ח אובייקטיבי על מצבם, וכפי שכבר הוכח לו לפני כן, שהעלימו ממנו בני לאה עניניהם, שהיו לא לפי רוח אביהם.



כמה פירושים בפרש"י פ' וישלח

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

ד"ה על פניו

בפירש"י פרשת וישלח ד"ה על פניו (לב, כב): "כמו לפניו וכן (ירמי' ו, ז) חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד (ישעי' סה, ג) המכעיסים

אותי על פני. ומ"א על פניו אף הוא שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה",
עכ"ל.

הרא"ם כתב על פירש"י, וז"ל: "לא באו באגדה זו לתקן מלת על,
שתהי' כמשמעה. שהרי אינו נופל על המנחה לשון עוברת על הכעס,
ולא לשון עוברת על פניו, אלא שבפירוש הראשון יהי' פירוש פני פנים
ממש, ולפי האגדה יהי' פירוש פניו כעסו", עכ"ל.

אבל הגור ארי' כתב, וז"ל: "ומדרש אגדה וכו': דרשו כן מדכתיב
על פניו ולא כתיב ותעבור המנחה לפניו, אלא על פניו כמו על אפי ועל
חמתי היתה לי העיר הזאת (ירמי' לב, לא) ורוצה לומר שעל כעסו שלח
לו המנחה הזאת", עכ"ל.

וכן על דרך זה כתב הנחלת יעקב, וז"ל: "...ונראה דלפי זה א"ש
לשון על, כי כן מצינו בלשון רז"ל על כרחו. וה"נ פי' על כעסו.
ולאפוקי ממ"ש הרא"ם", עכ"ל.

אבל לפי זה צריך להבין:

(א) שהן הפסוק שרש"י מביא (מירמי' ו, ז): "...חמס ושוד ישמע בה
על פני תמיד וגו'", והן הפסוק שרש"י מביא (מישעי' סה, ג):
"...המכעיסים אותי על פני וגו'" מדברים בענין שהקב"ה בכעס על
בנ"י, כמובן מפשטות הכתובים שם. ואם כן מהו הרא"י מפסוקים אלה,
שהפירוש של "על פניו" הוא כמו לפניו, אולי הפירוש של על פני
הנאמר שם הוא מלשון כעס כמו שכתב: "...על אפי ועל חמתי היתה
לי העיר הזאת וגו'".

(ב) כנ"ל, שני הפסוקים מדברים בענין הכעס, ועוד שני הפסוקים
מדברים לירושלים. בירמי' נאמר בפירוש בפסוק שלפני זה: "...כרתו
עצה ושפכו על ירושלים וגו'". ובישעי' מפרש שם המצודת דוד וז"ל:
"על פני בירושלים מקום השראת השכינה", עכ"ל.

ואם כן, נוסף לזה שאינו מובן למה צריכים שני ראיות שהן לכאורה
דומים זה לזה, אינו מובן למה מקדים רש"י הרא"י מירמי' קודם
לישעי'.

(ג) בשני הכתובים שרש"י מביא נאמר "על פני תמיד", ואם כן אינו
מובן למה בהרא"י שמביא רש"י מירמי' מעתיק גם תיבת "תמיד" מן
הכתוב, משא"כ בהרא"י שמביא מישעי' אינו מעתיק גם תיבת "תמיד"
מן הכתוב. ולכאורה גם בלא תיבת תמיד מובן הרא"י משם.

(ד) למה אין רש"י מביא רא"י ממה שנאמר בפרשת כי תשא (לג, יט):
 "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וגו'". וכן ממה שנאמר (שם לד,
 ו): "ויעבר השם על פניו וגו'".

שלכאורה הפירוש הפשוט בפסוקים אלו הוא "לפניך", "לפניו".
 והיתרון בפסוקים אלו על הפסוקים שהביא רש"י הוא, נוסף לזה
 שהם פסוקים מתורה גופא, עוד זאת שאין יכולים לפרש הלשון "פני"
 שנאמר בהם מלשון כעס (משא"כ הפסוקים שהביא רש"י, כנ"ל).
 ועוד שמדברים בנוגע לבשר ודם, על דרך הפסוק בפרשת וישלח.
 משא"כ הפסוקים שרש"י מביא מדברים בנוגע להקב"ה.
 דרך אגב: בישעי' (סה, ג) הנ"ל, מפרש המצודת ציון בד"ה על פני
 וז"ל: "לפני, וכן על פניך יברכך (איוב א, יא)", עכ"ל.
 משא"כ באיוב על פסוק הנ"ל, מפרש המצודת ציון וז"ל: "בעבור
 כעסך וכו'", עכ"ל.

בד"ה "אכפרה פניו"

בפירש"י ד"ה אכפרה פניו (לב, כא): "אבטל רוגזו וכו'", עכ"ל.
 צריך עיון, שהרי רש"י מפרש כאן פניו מלשון רוגז.
 ואם כן, בפרשת אחרי (יז, י) שנאמר: "...ונתתי פני וגו'", ורש"י
 פירש שם "פנאי שלי", למה לא פירש שם (גם) מלשון רוגז.



פ' ויחי רש"י ד"ה "וידבר על לבם"

הנ"ל

בפרש"י בפרשת ויחי ד"ה וידבר על לבם (ג, כא): "דברים
 המתקבלים על הלב וכו'", עכ"ל
 יש להעיר שמצינו פירש"י כעין זה והוא בפרשת וישלח (לד, ג) ד"ה
 על לב הנערה: "דברים המתיישבים על הלב וכו'".
 וצריך להבין השינוי לשונות בפרש"י, שכאן כותב "המתקבלים",
 ושם כותב "המתיישבים"*.

(* אולי אפשר לומר, שההפרש בין "מתיישבים" ל"מתקבלים" הוא, שמתיישבים
 על הלב שייך יותר להורגת רגש הלב, משא"כ מתקבלים על הלב זה שייך יותר להבנת

ואולי אפשר לומר, שהלשון מתיישב, הוא יותר מהלשון של מתקבל. ואם כן, בפרשת ויחי שהאחים הי' במצב לב של יראה (כמובן מהפסוקים שם), ובכלל אדם הירא מאיזה דבר שיהי', אינו במצב של התיישבות. לכן כתב רש"י שם, שדבריו של יוסף (רק) התקבלו אצלם. אבל מה שאינו מובן עדיין הוא, למה העתיק רש"י תיבת "וידבר" מן הכתוב בפרשת 'ויחי' ולא בפרשת 'וישלח'.



'דוּתֵן'

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

כתיב (בראשית לז, יד ואילך): "וישלחהו [יעקב את יוסף] מעמק חברון ויבא שכמה. וימצאהו איש . . . ויאמר האיש נסעו מזה, כי שמעתי אומרים נלכה דותינה; וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בדותן".

ומצינו בפרש"י כמה אופנים שונים בפירושו המלים "נלכה דותינה":

בפירושו עה"פ (ד"ה זה) כ' וז"ל: "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו".

לעומת זאת, בסוטה (יג, ב. ד"ה משכם גנבוהו) כתב רש"י כמעט להיפך, וז"ל: "ודותן אינה מקום; והאי דכתיב 'ויאמר האיש נסעו מזה' וגו' - כך אמר לו . . . שמעתי אומרים, 'נלכה ונבקש דתות ודנין היאך להמיתו, אם יבא אצלנו'".

הדברים שמקובלים על השומע שהם דברי אמת. ולכן בדינה שהיתה לא מיושבת ביותר, שהיתה שבוי' ביד זר ואויב שענה אותה - שכס, לכן דיבר אלי' דברים המתיישבים על הלב שלא תדאג, ושתהי' רגועה שבסוף יהי' טוב וכו'. משא"כ כאן, שאחיו דאגו מה יהי' בעתיד, ולא הי' מצבם בהווה דומה כלל למצב דינה. אשר לכן הסביר יוסף לאחיו שהם יבינו, שלא עולה על הדעת שהוא ינקום בהם, ולכן דיבר עמהם דברים המתקבלים על הלב, שלא יעשה עמהם רע בעתיד.

והטעם שרש"י מעתיק מלת 'וידבר' פה, משום שלכאור' מלת 'וידבר' מיותר, שהרי הי' באמצע הדיבור עמהם, והי' ל"ל, וינחם אותם על לבם וכיו"ב, משא"כ שם מלת וידבר מובן, שהרי לא דיבר אתה עד עכשיו, ולכן לא מעתיקו רש"י.

וע"ז מפרש רש"י שדיבור זה האחרון (וידבר על לבם) לא היתה סתם באופן של ניחום—שלא ידאגו-כ"א דברים (של טעם) המתקבלים על הלב.

ובפירושו למס' סנהדרין (קב, א. ד"ה בשכם מכרו אחיו את יוסף) כ' וז"ל: "ודותן דכתיב בקרא - היינו כפר הסמוך לשכם, ונקראת על שם שכם¹. אי נמי כמדרשו, שהיו דנין עליו להרגו".

וא"כ לכאורה סותר רש"י את דברי עצמו, שבסוטה כ' שדותן אינה שם מקום, ובב' המקומות האחרים כ' שאכן שם מקום היא.

ועוד קשה על רש"י מהא דכתיב גבי אלישע (מלכים ב' ו, יג-יד)², "ויוגד לו [למלך ארם] לאמר הנה בדותן . . ויבואו לילה ויקיפו על העיר", דמשמע מכאן תרתי:

(א) שאכן ישנו מקום בשם דותן (דלא כמ"ש רש"י בסוטה ש"דותן אינה מקום"),

(ב) שדותן היא עיר ולא כפר כדברי רש"י בסנהדרין. (וכבר נתעורר בזה בתורה תמימה (בראשית שם אות יז), והניח בצ"ע.)

והנה על קושיית התו"ת, יש לתרץ בדא"פ, דבאמת היתה דותן כפר ולא עיר, אלא שדרך הכתוב לקרוא לכל מקום מיושב, גם אם קטן הוא, בשם עיר³. (ויש להביא סימוכין לכך מס' יהושע (יה, כא) במנין הערים שבנחלת בנימין, ש"כפר העמונה" נמנתה כאחת מ"ערים שתיים עשרה"). ולכאורה מהמשך הכתובים בס' מלכים שם יש מקום לומר, כדלהלן, שדותן היתה לא יותר מעיר פרוזות קטנה, וא"כ אפשר שיונח עלי' שם כפר:

(1) לפי חוקרי זמננו נמצאת עיר דותן כעשרים ק"מ צפונה לשכם (ועל שמה נקרא הישוב "מבוא דותן" הסמוך). זיהוי זה מסתמך על ס' יהודית (מהספרים החיצונים), שם מוזכר כמ"פ עיר מבצר בשם "דוּתִים" על יד עמק יזרעאל, ועל דבריו של אבסביוס (כומר נוצרי שחי בא"י בסוף תקופת הירושלמי), שזיהה את עיר זה עם דותן המקראית. אך כמובן שאין בכ"ז ולא כלום.

(2) הרשב"ם בפירושו ע"פ כ' וז"ל: "לפי הפשט שם העיר, וגם בשופטים היא נזכרת". אך לא מצאתי זכר לזה בס' שופטים, ונראה דט"ס יש בדבריו וצ"ל "במלכים".

(3) מלת "כפר" ביחיד אינה נמצאת בתנ"ך, ובריבוי נמצאת רק בג' מקומות: "כפרים" (שה"ש ז, יב; דהי"א כז, כה), או "כפירים" (נחמ' ו, ב). מצינו גם "חצרים", שהן ערי פרוזות, בניגוד לערי חומה (כגון "בתי החצרים" (ויקרא כה, לא), ו"ערים וחצריהן" בהרבה מקומות בס' יהושע), אך לא מצאתי שיקרא הכתוב לאיזה מקום "חצר" בל' יחיד ובנפרד, אלא בנסמך כחלק משם העיר, כגון "חצר אדר" ו"חצר עינן" שבגבול א"י (במדבר לד, ד. שם, ט).

(א) כתיב (מלכים שם, טו): "וישכם משרת איש האלקים לקום, ויצא, והנה חיל סובב את העיר וסוס ורכב", והעירני הרה"ת רפאל שי' יאוואראווסקי דמשמע שהמשרת ראה את החיל מיד בצאתו מבית אלישע, ולא היתה חומה מפסקת ביניהם. (אך יש לדחות שהמשרת הלך לשער העיר כדי להכין את מקום ישיבת אלישע עם תלמידיו, שבכל התורה כולה מצינו שהי' דרכם של החכמים לישב בשער העיר, ושם הציץ מבעד לשער וראה את החיל.)

(ב) עוד כתיב (שם, יח): "ויירדו [הארמים] אליו", ומשמע מזה שלא הוצרכו לפרוץ אל העיר כדי למצוא את אלישע⁴. (ולפי"ז י"ל שמה שלא נכנסו לעיר מיד הוא מפני שקשה לחפש אחר אדם א' בלילה, ולכן הקיפו על העיר לשמור שלא יוכל לברוח, וחיכו עד שיאיר היום שאז יכנסו ויחפשו אחריו.)

(ג) אמנם הוצרך מלך ארם לשלוח "סוסים ורכב וחיל כבד" (שם, יד) כדי להקיף את העיר, ומזה משמע קצת שבאמת היתה עיר גדולה. אך לאידך גיסא, בהמשך הכתובים (שם, יח ואילך) מסופר שאלישע התפלל "הך נא את הגוי הזה בסנורים", והולך אותם במצב זה לשומרון; מזה נראה לכאור' שהחיילים ש"ירדו אליו" לא היו כ"א מעטים, שהרי איך היו יכולים עם רב לילך מרחק כזה (שכם נמצאת כעשר ק"מ משומרון), בראי' לקוי' (כמ"ש רש"י שם, "רואה ואינו יודע מה הוא רואה"), בעקבותיו של איש אחד, בלי להיכשל איש באחיו? ועפ"ז אפשר לומר, שה"חיל כבד", בראותם לאור הבוקר שדותן היא באמת עיר קטנה ואנשים בה מעט, שלחו רק גדוד קטן כדי לבלוש בעיר ולאסור את אלישע, והם הם האנשים שהוכו בסנורים ושהולך אותם אלישע לשומרון. (אך אפשר לדחות שאף אם נניח שכן הדבר שהי' זה גדוד קטן, היו יכולים חיל הארמים לעשות כן משום שידעו שלא יצטרכו להילחם באנשי העיר כדי לאסור את אלישע, כבהע' 4.)

היוצא מזה שדברי הכתוב במלכים מתפרשים יפה בין אם נאמר שדותן היתה עיר גדולה או קטנה, וא"כ אין בזה סתירה למ"ש רש"י

4) אלא שאפ"ל בדרך אחרת, שאנשי דותן סברו כדעת ר' יוחנן (בירושלמי תרומות פ"ח ה"ד) שאם ייחזרוהו להם כשבע בן בכרי מותר למוסרו בידיהם, אף אם אינו חייב מיתה, ולכן הוציאוהו מחוץ לעיר ואז ירדו הארמים אליו. עוד י"ל, שכיון שאלישע ראה כבר - והראה למשרתו - שמלאכים מגינים עליהם (שם, יז), יצא את העיר מרצונו, כדי שלא להכניס את אנשי העיר ורכושם בסכנה, כאשר יכנסו הארמים לחפש אחריו.

בסנהדרין שדותן הוא כפר הסמוך לשכם. אך עדיין קשה עמ"ש רש"י בסוטה ש"דותן אינה מקום"? ואפשר לתרץ בדוחק שאין כוונתו לומר שאין מקום בשם זה, כ"א להדגיש שכאן אין הפי' במלת "דותן" שם מקום כ"א רמז על "נכלי דתות". וצ"ע.



שזנרת

"היום יום" – כ"ח כסלו

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

*"הנהוג אצל הצ"צ כי באחד מלילי חנוכה היו עושים כעין פארבריינגען עם בני הבית, והיו באים גם כלותיו, ונקרא "לאטקעס אווענט". וכן היה אצל רבינו הזקן ואדמו"ר האמצעי. בין הספורים שהיו הרביים מספרים בסעודה זו, היו ספורים אשר בכל חנוכה היו משוחחים אודותם, אף שכבר דברו מזה בשנה העברה...".

ולכאורה יש להעיר מכאן בנוגע השקו"ט בלקו"ש ח"י [ע' 142] ששם מדייק הרבי בנוגע לענין סעודות בימי החנוכה, אם יש בזה ענין וגדר בנס דחנוכה ע"פ הלכה.

א. מ"ש "פארבריינגען" והיינו מסיבה. וזה מודגש עוד יותר [בהמשך הפתגם]: "סעודה" והרי "סעודה" - מורה שיש קביעות של מסיבה וכו'. ובמיוחד מה שנקבו לליל זה בשם מיוחד "לאטקעס אווענט", משנה לשנה.

ב. מה שהשתתפו גם כלותיהם. כנראה שסיפור פרט זה, הוא להורות על החידוש שבדבר, (מפני כל כבודה בת מלך פנימה וכו'), והרי פרטי זה עצמו מוכיח שזה קביעות של כל בני המשפחה. וכמו ביום טוב שעליו נאמר "ושמחת וגו' אתה ובנך ובתך וגו'" (דברים טז, יא).

(* לע"נ אמי מורתי האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ, ג' טבת. תנצב"ה.)

“אאמו”ר היה נותן דמי חנוכה בליל נר הרביעי או החמישי”.

ולכאורה הרי בפשטות אפשר לומר שזה תלוי בקביעות ימי השבוע, שבאם חל ליל הרביעי בליל ש”ק, אזי הי’ חלוקת דמי חנוכה במוצאי שבת שהוא ליל נר החמישי..

אבל לכאורה יש לעיין בזה:

והוא ע”פ מ”ש הרבי בשיחה קדושה (ראה שיחת מוצש”ק וילך תשל”ט סע’ מ’), שהנהגת כ”ק אדמו”ר מהורש”ב הי’ - ע”פ קבלה - שלא להוציא כסף במוצאי שבת קדש על הוצאות, ולכן ציוה לאשתו הרבנית שהיא תקבל הכסף ממנו בערב שבת.

ועפ”ז נמצא שי”ל בדא”פ גם בנוגע לדיוק “ליל נר הרביעי או החמישי”. שאצל כ”ק אדמו”ר מהורש”ב, באם נר הרביעי חל בליל מוצש”ק, אזי מצד הנהגה הנ”ל (ע”פ קבלה- לא להוציא כסף וכו’), הי’ לכאורה דוחה החלוקה לנר החמישי ביום א’.

ויש לחקור אם דמי חנוכה הוא בדומה להוצאות כסף על צרכים וכו’. שהרי ע”פ חסידות וכן בפשטות מבואר שענינם דמי חנוכה, הוא המשכה יתירה שניתנית אז לבנים ובנות וכן למושפעים (ראה ש”פ מקץ תשט”ז), בדוגמת תוספות מתנות בחנוכת המזבח (כמבואר בדרושי חסידות).

וכן כשזה נקרא בשם ‘מתנה’, הרי בהלכה, גדר ענין המתנה הוא “דאי לאו דעביד ל’ נייחא דנפשא לא יהיב ל’ מתנתא”.

הנה בזה לכאורה י”ל בא’ מב’ אופנים:

א. תענוג - הרי זה גם ענין של תענוג קורת רוח מיוחדת שמתבטא בנתינת המתנה. ואילו הוצאות הפרנסה הוא בגדר “עול רחיים על צוארו”.

ב. תשלום - מבואר בחסידות (סה”מ תר”פ ע’ רנז) שענינו דמתנה הוא דאי לאו דעביד ל’ נייחא לנפשי’ לא יהיב ל’ מתנתא, “דאחר העבודה שבאתערותא דלתתא, אתערותא דלעילא נותנים מלמעלה בחי’ מתנה...”.

ועפ”ז יש להעיר מה שבשיחת יט כסלו תשי”ב, אמר הרבי שבעוד עשרה ימים (נר חמישי דחנוכה) יהי’ ענין מיוחד, ונוגע איך שיהיו הנהגות בעת הסדרים וכו’.

אבל בנוגע לעניינינו- נידון זה - הרי נתינת דמי חנוכה לתלמידי הישיבה אצל הרבי הי' "ושננתם לבניך אלו התלמידים" שהתמימים הם הבנים [בדוגמת ברכת הבנים בערב יוהכ"פ וכו'].

ומבואר בפירש"י מסכת כתובות מט, ב: "ואע"ג דמתנה כמכר לענין שעבוד התם הוא דאי לאו דעביד ליה ניהא לנפשיה לא יהיב ליה מתנה אבל בנו ליכא למימר הכי".

ועפ"ז נמצא שבנידון זה - תלמידי הרבי שנחשבים כבנים או המבואר ב"היום יום" כאן, ה"ז בני המשפחה כבנידון של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב) - וא"כ זהו גדר של מתנה, קשור במיוחד עם נחת רוח ועונג לבד.



תוכן אימרת רבותינו - לפסוק "לו" - בית, "ולמקנהו" - סכות - מופיע בנחל קדומים

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

ידועה אימרת רבותינו עה"פ (וישלח לג, יז) "ויעקב נסע סוכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכות". (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' טז, ואילך; וראה תורת מנחם ח"ג ע' 67 ואילך. שערי המועדים סוכות ע' קי; קטז ועוד) ש"לו" לעניני הנשמה בנה בית ענין של קבע, ואילו "למקנהו" עניני הגשמיות עשה סכות, לשון עראי.

יש לציין, שתוכן הענין מבואר בספר נחל קדומים להחיד"א עה"פ: "דידוע דכל קניני העה"ז הבל המה, וחסידי הראשונים כל עצמם ודעתם ומגמתם שבתם וקימתם לעוה"ב, ושם היו בונים בית ע"י תורתם ומצותם ודבקותם. ועניני העה"ז היו להם עראי כאהל רועים. . יעקב בחיר שבאבות כל חשקו בבית העוה"ב הקיים. וז"ש ויבן לו דייקא לעצמו כי העושר המדומה לא יתיחס לו כי לא במותו יקחנו ולכן ויבן לו בית עיקרי וקיים. ולמקנהו כלומר כל קנינו עשה סכת חסר עראי דעראי. על כן קראי שם המקום סוכות להודיע כי כל עניני העה"ז עראי".



מניעה משבועה

הנ"ל

רמב"ם הל' שבועות פי"ב הי"ב: "וטובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל". וגם לעיל ה"ח כתב: "צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כגוים". ובס' מ"מ (קה"ת תשמ"ה) ע' שמא - צוינו כמה מקורות.

ויש להוסיף עוד כמה מ"מ עפמ"ש באחרונים:

(א) ויקרא רבה ו, יג: "המשביע את חבריו לשקר, סוף שיצא ריקם מכל ממונו. ר' יונה אומר אפילו על אמת".

(ב) ירושלמי גיטין פ"ה ה"ד: "אדם מבריח עצמו מן השבועה, ואין מבריח עצמו מן התשלומין".

(ג) מדרש עשה"ד (מובא בתורה שלימה עה"פ כ, ז): "אמרו רבותינו, חייב אדם לשמור שפתיו מן השבועה ואפילו באמת אין אדם רשאי להשבע" (עיי"ש מעשה נפלא).

(ד) בשו"ת חת"ס (ח"מ סימן צדי"ק) הוכיח מפסוק מפורש בקהלת ל, ב. עיי"ש.

ויש להאריך עוד ואכ"מ.



תיבת "נא" בסידור קה"ת המתורגם לאנגלית

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

כידוע, ברוב המקומות בתורה הפירוש "נא" הוא "עתה", ובמיעוטם ל' בקשה. ויש הרבה מחלוקות בזה בין המפרשים, ובפרט בין אונקלוס לפירש"י.

והנה בסידור זה [תח"י ההוצאה דשנת תשל"ח], יש מקומות שהרב המתרגם ש' התעלם לגמרי מתיבה זו, כמו בפ' העקידה, ב'אהבת עולם - ר'חם נא עלינו', וב'ברכה מעין שלוש' - ר'חם נא ה' אלוקינו', בברכת 'עננו' - ברוב ההושענות ובהקפות, ב"אנא ה' הושיעה נא" - שבהלל וב'והוא רחום'; ב'ידיד נפש', ועוד.

יש מקומות שתרגם לשון בקשה, כמו 'נא גבור' - ב'אנא בכח';
 "יהמו נא רחמיך" - ב'על הצדיקים'; 'נא אל תשכחנו' ו'הבט נא
 והושיעה' - ב'והוא רחום'; 'נא אל תשיבנו' - ב'אבינו מלכנו'; 'סלח נא
 - באא"א'; "רחם נא קהל עדת ישורון" בהושענות, ועוד.

ויש מקומות שחילק, כמו "רפא נא לה" שתירגם ב'ידיד נפש'
 וב'סליחות לתחלואי ילדים' ל' בקשה (אם כי אונקלוס, חזקוני, ספורנו
 וראב"ע פירשו ל' עתה!) ומה'נא' שלפניו שם ("א-ל נא", שלרוב הנ"ל
 הוא לשון בקשה) התעלם; "למה יאמרו הגויים איה נא אלקיהם"
 שב'הלל' תרגם זאת "עתה", ואילו ב'והוא רחום' התעלם מזה!

שאלתי זאת כמה מבינים, וגם מכב' הרב המתרגם בעצמו, ואין
 תשובה לע"ע.



הרחבת העניבה בהנחת תפילין

הרב שמעון אהרן הכהן רוזנפלד

תושב השכונה

עיינן בסידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות לחבירי הרה"ת
 לו"י ראסקין במילואים סי' ט דשקו"ט בנוגע לאם מנהגינו להרחיב
 ולקצר העניבה בהנחת תפילין בכ"י.

ולהעיר שזקני הרה"ח הר"א סימפסאן - שכידוע הי' דייקן גדול
 במנהגי הרבי נ"ע ומובא ממנו בספר המנהגים כמה מהנהגת הרבי נ"ע
 - הורה לי בנוגע להנחת תפילין - שלפני שמניחים את התפילין בהתיק
 אחר התפילה מצמצמים את העניבה ובבוקר לפני הברכה פותחין את
 העניבה.

ומדי דברי אודות מנהגים שנהג זקני רציתי להעיר על מנהג של זקני
 שבכ"י הי' אומר פרק בתניא לפי מספר שנותיו (כפי שנוהגים לאמר
 פרק בתהילים) - מתחיל מלק"א, שער היחוד והאמונה וכו'. (ואבקש
 מקוראי הגליון להודיעני אם ידוע להם מקור מנהג זה ואם כך נהגו
 זקני חסידים אחרים).



האם סיפורי צדיקים תורה הם

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי'

בגליון 'התקשרות' שי"ל לש"ק פ' ויחי שנה זו (גליון 544) במדור 'ניצוצי רבי', הובא מ"ש רבינו זי"ע, למסור למארגני ה'פגישה' עם הסטודנטים שבלייל שבת-קודש, היות והוא 'ניטל' לא יהיו שיעורים בתורה, אלא רק נאומים, סיפורים, וכיוצא בזה. עוד הובא שם בשם הרה"ח ר' יוסף וויינברג שליט"א, שרבינו אמר לו בנוגע להשיעור בתניא על הרדיו בלייל זה, שיספר איזה סיפורים מרבתינו נשיאינו.

ולכאור' יש להוכיח מזה, דס"ל לרבינו, שאין סיפורי צדיקים בגדר תלמוד תורה ממש, דאלה"כ איך אפשר לעסוק בהם בלייל ניטל לפי מה שנוהגים (לוח 'היום יום' י"ז טבת) "שלא לתלמוד בניתל". . כדי שלא להוסיף חיות". ואף שגדול ענין סיפורי צדיקים, מ"מ הר"ז כמו שאר מצוות שעושים גם בלייל ניטל, אבל אין זה בגדר ת"ת.

וכ"מ ממ"ש רבינו במכתב מיום כ"ו אדר ה'תשט"ז (אג"ק חי"ב אגרת ד'קפה): "מאשר הנני קבלת מכתבו . . בו כתב אודות חידוש השיעורים, וטוב עושה אשר מדבר ג"כ וועגען דעם ארום פון חסידות, וע"ד מרז"ל פתח במילתא דבדיחותא, ובפרט שגם סיפורי צדיקים וסיפורי החסידים - מנהג של ישראל סבא תורה היא". ומדהמיון בין ה'סיפורים' ל'מילתא דבדיחותא' (אף שחילק ביניהם), משמע שסיפורי צדיקים אינם תורה ממש. וביותר משמע כן ממ"ש דהם בכלל "מנהג של ישראל סבא תורה היא", והרי קיום מנהגי ישראל אינו בגדר תלמוד תורה, (ומ"ש "תורה היא" ר"ל שיש בקיומם קיום רצון התורה), וא"כ ה"ה לסיפורי צדיקים שיש בהם משום הנהגה טובה או מצוה כשאר מנהגי ישראל, אבל לכלל תלמוד תורה ממש לא הגיעו!.

אמנם יש להעיר מלשון רבינו (לקו"ש ח"ח ע' 298), "און די שיעורים זיינען אויך ניט אין די טיפע ענינים פון תורה, נאר, מער ניט

(1) ועד"ז צ"ל בפירוש דברי רבינו במכתב ט"ז כסלו ה'תשי"ג (אג"ק ח"ז אגרת א'תקמ) ש"סיפורי צדיקים נשיאי החסידות . . מעלת הסיפורים מצדיקים, איך שנמצא בהם (הדגשת המעתיק) נשמתא ונשמתא דנשמתא דאורייתא" דהיינו שנמצא בהם בהעלם, וכדמשמע גם מהמשך לשון המכתב שם "שסיפוריהם, אף שלכאורה הם לבושה לגופא, יכולים להאיר [בהם] הנשמתא דנשמתא".

ווי לימוד דינים פון קיצור שולחן ערוך, אגדות חז"ל אדער ספורי צדיקים, וכיון דכולהו בחדא מחתא מחתינהו, משמע קצת, דגם ספורי צדיקים הם בגדר תורה ממש, וכמו הלכות ואגדות².

וכ"מ קצת, מהא דאיתא בכ"מ במעלת ה"זכרונות מחיי צדיקים קדושים וטהורים" ע"פ ה"ידוע במעלת ספר בראשית הקודם לספר שמות וכו' כי הוא מלא סיפורי צדיקים³, ועל שמו נקרא ספר הישר⁴.

ולכאורה, ע"פ הנ"ל, אין צורך לברך ברכת התורה לפני העסק בסיפורי צדיקים. ועצ"ע. ואבקש מקוראי הקובץ לחוות דעתם בכל הנ"ל.



הערות למהדורה החדשה דשוע"ר

הרב מנחם מענדל רייצעס קרית גת, אה"ק

(א) בסימן שז ס"כ, נדפס: "השואל מחבירו בשבת ואין הלוח מאמינו" - וכן הוא במהדורות הקודמות. והוא טעות הדפוס דמוכח (שהרי: א. מדובר פה על שאילה ולא על הלוואה, ב. מי שצריך

(2) ולהעיר ממ"ש רבינו זי"ע בשיחת כ"ד טבת ה'תשי"ב: "לא מכבר קבלתי מכתב מאחד וכו' כותב לי, שאיתא בספרים, שסיפורי צדיקים הם בבחינת 'מעשה מרכבה' . . לא מצאתי בספרים פתגם זה, ולכן משאיר הנני זאת על אחריותו של הנ"ל".

(3) להעיר ממ"ש בשו"ת 'אפרקטא דעניא' ח"א סל"ד שהביא מ"ש בשו"ת 'נהרי אפרסמון' (חיו"ד סי' נ"ד), דרב העיר שהוא אבל תוך יב"ח מותר לילך לבית המשתה (עכ"פ אחר שלשים יום), ד"כיון שנהוג שהרב אומר דברי תורה על חתונה, הוי כרבים צריך לו, שבסימן שפ"ד דמותר". והוסיף ה'אפרקטא דעניא' 'דאפילו שאינו נוהג לומר ד"ת ממש, מ"מ הו"ל בכלל רבים צריכים לו, דודאי אינו דומה סעודה שהרב אב"ד מיסב בה, דמורא רבם עליהם . . לסעודה דכל אפין שוין בה ואיש כל הישר בעיניו יעשה . . ועוד, דאפילו אינו אומר ד"ת בדרך דרוש הנהוג, מ"מ ודאי אי אפשר בלא מילי דאורייתא או עובדא דצדיקא, וכבר פירשו הספרים הקדושים [מ"ש בבראשית רבה פ"ס, ח הובא בפירושו רש"י עה"ת פ' חיי שרה כד, מב] יפה שיחתן של עבדי אבות כו', עובדין דאבות אלו הצדיקים, וגם החוש מעיד דספורי צדיקים עושים יותר רושם מדרושי מוסר. וראיתי בשם הרה"ק מהר"י מרוזין זצ"ל, שאמר [ע"פ לשון הכתוב פ' תרומה כו, ה; ויקהל לו, יב] 'מקבילות הלולאו'ת', דכתיב (ק"ג, א) 'הללו עבדי ה' הללו את שם ה'', דהנך ב' 'הללו' מקבילות ושוות זל"ז. ופי' 'הללו עבדי ה' את עבדי ה', ודפח"ח ושפ"י".

(4) לשון רבינו במכתב מיום כ"ד אלול, השי"ת (אג"ק חכ"א ז'תתסג).

להאמין הוא המלוה ולא הלוה (!) - ופשוט שצריך להיות "ואין הלה מאמינו", וכמו בסיום הסעיף: "כשאין הלה מאמינו".

(ב) בסימן תעה סעיף ג: "אעפ"י שבכל יו"ט חייב האדם לבצוע על לחם משנה כמו שיתבאר בסימן תקכ"ט". ובהערות ציינו, שבשוע"ר שם לא נזכר. - ולפלא שלא ציינו לשיחת כ"ק אדמו"ר (התוועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 594 ואילך), שביאר באריכות השמטה זו, עיי"ש.

(ג) בסימן תרכה: "מצוה לתקן הסוכה ולבנותה כולה מיד למחרת יוה"כ אחר יציאה מבית הכנסת, מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה". - יש לציין (לכאור') להתוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 183 שמבאר הדיוק בזה.

