

קובץ הערוות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון ו' [תתקנ]

שבת פרשת וישלח

יום הבהיר י"ד בסלו

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מודעה ובקשה

לקראת חג החנוכה הבעל"ט עומדים אנו להוציא לאור בעזרת השי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

אי-לכך שטוחה בקשתנו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות במיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום ראשון לפרשת מקץ - כ"ב' כסלו הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

יהי רצון שעל ידי כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

המערכת

יום הבהיר י' כסלו ה'תשס"ח
קראון הייטס, נ.י.
כאן צוה ה' את הברכה

שי"פ וישלח
יום הבהיר י"ד כסלו
ה'תשס"ח
גליון ו' [תתקנ]

תוכן הענינים

זכרון לראשונים

הערות והגהות על סידור תורה אור עם שערי תפלה. 4.....

גאולה ומשיח

הקורא לאברהם אברם עובר בעשה - בימות המשיח. 11.....

לקוטי שיחות

בנין בית המקדש ובית הכנסת. 17.....

האם הגיש אברהם למלאכים בשר בחלב. 21.....

שיחות

הטעם שאין הזמנת אורחים (כ"כ) בליל הסדר. 23.....

הצורך במקורות לענינים בדא"ח. 24.....

סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון]. 25.....

נגלה

המקיף את חבירו משלוש רוחותיו. 27.....

בענין בנין הכותל כשהקנו זל"ז. 33.....

יסוד שיטת רש"י בגדר הוצאה מלאכה גרועה. 39.....

בענין הלשון לבנות ולגדור. 41.....

ביאור דברי הרשב"א והמסתעף מזה ברש"י במתניתין. 43.....

חסידות

פירוש חדש ברמב"ם עפמ"ש כ בספר התניא. 45.....

אל תמעיטי או שיתבונן הרבה. 48.....

התוארים ע"ה ונבג"מ. 48.....

- 52..... ככתוב ולב נשבר רוח נשברה
 53..... שקו"ט אדה"ז עם המינים הכופרים בהשגח"פ
 57..... שמחה בהתגלות רק מבחי' ביטול בעצם

רמב"ם

- 61..... ולא שבט לוי בלבד
 68..... שיטת הרמב"ם בהלך זה בתוך שלו והחזיק
 73..... מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין תשע חנויות גבי מצה

הלכה ומנהג

- 75..... ברכת שהחיינו בליל ב' דחנוכה
 77..... פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדת נר במקום שהרוח שולטת
 78..... הליכה בעיר גדולה למי שעשה עירוב תחומין
 80..... אמירת 'אל תירא' בתפלת ש"ק [גליון]
 82..... מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 84..... הוכחת רש"י שמלאך א' בישר את שרה
 85..... סדר המאורעות בפ' לך לך [גליון]

שונות

- 86..... תיבת "נא" בסידור קה"ת המתורגם לאנגלית
 87..... מקור המנהג לתת צדקה בסיום החופה
 88..... הטעם שעשו צד את יצחק, ולא ישמעאל את אברהם
 89..... גדרו של לשון הרע [גליון]



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד חג החנוכה
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כ"ב כסלו

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

זכרון לראשונים

הערות והגהות על סידור תורה אור
עם שערי תפלה – נדפס בוויילנא תרמ"ז*

הרב חיים אליעזר הכהן ביחובסקי ז"ל
בן הרה"ח ר' דובער הכהן ז"ל
נכד גיסו של כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע

סדר קידוש ליום השבת

(א) בגמרא נקרא קדושא רבא, וכן אמרו כבוד יום גדול מכבוד לילה, ואעפ"כ בלילה יש ברכה לקידוש וביום אין ברכה. ואפ"ל שהוא ע"ד הענין מה שהספרדים אין מברכין על תפילין של ראש אף דשל ראש גדול מעלתו משל יד.

(ב) על כן וגו': בספרי פנחס סי' קל"ד כן בנות צלפחד כו' שכן כתובה פרשה זו לפני במרום, א"כ צריך לפרש כל כן שבתנ"ך שכן כתוב במרום, ובביאור הרא"ם לפס"ז מלשון בסיס ומלשון כן צדקה לחיים, ובה תוה"מ אות י"ח שהראה הקב"ה למשה וא"ל כן כתוב.

מוסף ליום שבת

(ג) תקנת שבת .. ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו: ראה ספרי ע"ט שמרת מה שבידך סופך לשמור לעתיד לבוא. ואפשר שאף למ"ד שמצות בטילות לעת"ל, שבטל החיוב אבל ירצו מעצמן לעשות.

* בהמשך למה שנדפס בקובץ היכל הבעש"ט גליונות ח' י' טו. וקובץ העו"ב גליונות תתקלו (עמ' 6), ותתקמא (עמ' 1). מוגש ע"י הרב חד"א טיפענברון, לונדון, לכבוד יום הבהיר י"ד כסלו. וזכות הרבים תלוי בו.

(1) שם: "שמור ושמעת אם שמעת מעט סופך לשמוע הרבה, אם שמרת מעט סופך לשמור הרבה, אם שמרת מה ששמעת סופך לשמור מה שלא שמעת, שמרת מה שבידך סופך לשמור לעתיד לבוא. ד"א זכה אדם ללמוד תורה וזכה לו לדורותיו עד סוף כל הדורות, ד"א שמור ושמעת כל שאינו בכלל משנה אינו בכלל מעשה".

(ד) כל השונה הלכות בכל יום וכו': לפי מאמרם במגילה כ"ו ע"ב² ואפילו שונה הלכות צ"ל דגם כאן כוונתו אפי' רק שונה הלכות בכ"י מובטח לו כו' ומכש"כ שימש ת"ח במשמע בהש"ס ובגמרא.

קידוש לבנה

(ה) שלום עליכם: מה שאומר לחבירו בלשון עליכם אפ"ל ע"פ גמרא ברכות מ"ג ב' א' וירח בשלשה א"כ עם הירח הוי כל אחד מהם כשלשה ע"כ אומר הוא עליכם וכן חבירו עליכם לשון רבים. ועצם האמירה לחבירו אולי יש להוציא מגמ' סנהדרין מ"ב א' מרימר ומר זוטרא מכתפי אהדי ומברכי, מכתפי יהי' פירושו שעמדו כתף בצד כתף שכל א' יקבל פני השכינה ולא יראה אז את חבירו בפניו רק פני כל אחד נגד השכינה. ואחר קבלת כל אחד פני השכינה מברך בשלום את חבירו באותו השלום שקיבל בקבלתו פני השכינה.

ובפי' ר"ח הגמ' מכתפי להו' ומברכי, מזה יש להוציא שהי' זקנים חלושים ולא יכלו לצאת החוצה ולא ברכו בבית רק הוציאו אותם אחרים על כתיפם וברכו בחוץ.

ועוד יש לחזק מנהג וואלין שמתקבצים הרבה אנשים לקדש הלבנה ביחד עם הצדיק שבעיר, ואצל מרימר ומ"ז הי' העולם כ"כ רב וגדול עד שאי אפשר הי' לצאת לחוץ מחמת רוב העולם שע"כ הוי' מכתפי להו' ומברכו כולם ביחד.

(ו) אומרים ג"פ סימן טוב ומזל טוב: אפ"ל ע"פ גמ' ב"מ כ"ב ב' סימן העשוי לידרס לרבא הוי' סימן³. א"כ אף שאנחנו בגלות בר"ה ודורסים

(2) "אמר רבא ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם ואפילו שונה הלכות". ושם ברש"י: "כלומר אפי' לא שימש תלמידי חכמים בהש"ס ובגמרא אלא במשניות ובברייתות".

(3) "אמר רב זוטרא בר טובי" אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה. איבעי להו אבוקה כשנים בהדי דיד' או דילמא אבוקה כשנים לבד מדידי'. ת"ש וירח כשלשה, אי אמרת בהדי דיד' שפיר, אלא אי אמרת לבד מדידי' ארבעה למה לי, והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר, אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דיד' שמע מינה".

(4) מוסיף "להו".

האזה"ע על הסימנים שלנו עכ"ז סימן טוב דהוי סימן ואפי' לרבה דאמר דלא הוי סימן אבל בגביהן לא מדרסא⁶ וע"כ מזל טוב זהו גביהן, וכידוע בענין אין מזל לישראל מאין יבוא עזרי ואפשר דלכן מדלגים ג' דילוגין להראות על גובה המזל, וכן להראות דאינו סימן הבא מאליו. ואולי דלכן יאשר רגליו לרמוז לפ"ד רבא דמקום הוי סימן. ואולי דלהכי מרמז נייעור הט"ק לרמז דקשר הוי סימן⁷.

ז) אחר קידוש לבנה ק"י: משמע דמצריך לקדש בעשרה. וי"ל ע"פ הירו' סנהדרין פ"א ה"א⁸ שמואל אמר אין קידוש החודש פחות מעשרה. וע"כ גם עתה זכר לקדוש החודש שהי' בירושלים נהגו גם עתה בעשרה.

ח) וינער שולי טלית קטן: מקור לזה אפשר למצוא בנחמ"י ה' פסוק י"ג גם חצני נערת (ופירשו שהוא כנף בגדו) ואמרה ככה ינער⁹, כן אנו אחרי אמירת עלינו ומקבלים אנו עול מלכות שמים ואומרים שככה ינער את מי שלא רוצה לקבל עליו.

עירוב תבשילין

ט) יקה בערב יו"ט פת משבת וכו': אולי רומז שצריך ליקח בידו ולא די במה שמונח על השולחן, ויש כדמות ראי' מתוס' סנהדרין מ"ח ע"א

5) במשנה שם כא, א: "כריכות ברה"ר הרי אלו שלו". ובגמרא כב, ב: "אמר רבה ואפילו בדבר שיש בו סימן, אלמא קסבר רבה סימן העשוי לידרס לא הוי סימן. רבא אמר לא שנו אלא בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן חייב להכריז, אלא קסבר רבא סימן העשוי לידרס הוי סימן. ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה: סימן העשוי לידרס, רבה אמר לא הוי סימן, ורבא אמר הוי סימן".

6) שם: "ת"ש כריכות ברה"ר הרי אלו שלו ברה"י נוטל ומכריז, והאלומות בין ברה"ר ובין ברה"י נוטל ומכריז. רבה היכי מתרץ לה ורבא היכי מתרץ לה? רבה מתרץ לטעמי' בסימן, ורבא מתרץ לטעמי' במקום. רבה מתרץ לטעמי' בסימן כריכות ברה"ר הרי אלו שלו משום דמדרסא, ברה"י נוטל ומכריז דלא מדרסא, והאלומות בין ברה"ר ובין ברה"י נוטל ומכריז כיון דגביהן לא מדרסא [וסימן העשוי לידרס הוא. רש"י]."

7) ב"מ כ, ב; כג, ב; כה, ב.

8) צ"ל הלכה ב. (ג, א). לפרסומי מילתא, פנ"מ. וראה שם אם תלמידים חברים מהו שיעלו למנין, וליכנס לקידוש החודש.

9) "מנער הייתי כנף בגדי ואמרתי אז כמו שנערת כנף בגדי והרי הוא נעור וריק מן האבק שהי' בו כן ינער וגו' (אלקים את כל האיש אשר לא יקים את הדבר הזה)". מצו"ד.

ד"ה נתנו¹⁰, דיחוד דרבור בעלמא לא מהני אא"כ נטלו¹¹.

(י) והמזכה מברך...¹²: מכאן משמע דבתחלה מזכה ואח"כ מברך אמנם בנגיד ומצוה (כ"ב ב' לובלין תרמ"ג) קודם שהי' מערב אומר הברכה ואח"כ מזכה לבני חצר ע"י אחר כי כן הוא הדין כי אחר שיערב בעדו אז יזכה לאחרים עכ"ל¹³. ואולי נחלק בין ע"ת לע"ח¹⁴.

תפלת טל

(יא) הקשה הרב יעקב הענקין¹⁵ פסח (תר) ע"ח למה בטל שהוא מלמעלה בסדר תשר"ק ובגשם שהיא מלמטה כמ"ש ואד יעלה הוא בא"ב. ואפשר עפמ"ש בעט"ר ד"ה תקעו בשם לק"ת מהאריז"ל כי תשרי גלגלת הזכר וניסן גלגלת דנוקבא. ובסי' מהרי"ד מוסף שבת דף ס"ט א' שבת"ת האותיות ביושר אבג"ד ובמל' תשר"ק. והביא בשם הפרדס. וע"כ יען שבניסן הוא גלגלתא ע"כ הבקשה בתשר"ק, ובתשרי גלגלת דדוכרא ע"כ הבקשה באבג"ד.

תיקון חצות

(יב) "שפטני אלקים וריבה ריב"י" (תהילים מ"ג פסוק א') ר"ת ש' אור'

(10) בסוגיא שם: "אם הזמנה מילתא היא". ומביא ממשנה: "כפה (צעף) שהוא טמא מדרס ונתנו לספר (תורה) טהור מן המדרס (בלא שום טבילה, דבטיל ל' שם מדרס)", עיי"ש.

(11) אלא א"כ נטלו ואמר זה יהי'...

(12) כן הוא באורחות חיים לר"א מלוניל הל' עירובין סי' ו, אבודרהם, תניא רבתי, סי' מנהגים ובמהרי"ל הל' עירוב תבשילין.

(13) וראה בב"ח סי' שצה, וגם במג"א סי' שסו ס"ק כ.

(14) = עירוב תבשילין לעירוב חצירות.

(15) הובא ממנו בס' כתיב רח"ב עמ' נו וקיט, כמה סיפורים ממנו. וראה סי' זכרון לבני ישראל, עמ' קפא דהי' מעיר סנאווסק, והי' מחסידי אדמו"ר מברבורסק. גם הובא בקונ' דברי צדק שמביא בשם האדמו"ר מליאדי שהפי' בגו"ר מרומז בפסוק "גור בארץ הזאת" (תולדות כו, ג) שהוא ר"ת "גשמיות ורוחניות". וראה בקונ' 'אנשים של צורה' (תשורת נישואין - וילהעלם אדר ס"ו) איך שהאדמו"ר מזויעהל ביקש ממנו ללמוד איתו שיעור בתניא.

שהוא 'תק"ז'¹⁶ רומז לעליית נשמה שהי' להבעש"ט בשנת תק"ז וע"י בקשתו נמשכה אז נשמת אדמו"ר הזקן שעמד במחלוקת נגד הלא חסידים שחלקו על תורת הבעש"ט וע"כ בשם 'שניאור' יש אותיות 'ש אור'.

סדר ההבדלה

(יג) (מה) שנהגו ליתן לקטן לאחוז ההבדלה לכאורה טעם פשוט שלא לבייש הגדול ששכח לומר אתה חוננתנו בתפלה.

(יד) הנה א - ל ישועתי אפתח ולא אפחד...: עפמ"ש בילקוט¹⁷ (בשם פרד"א פ"כ) בראשית ל"ד כל מי שמבדיל במוצ"ש או שומע מן המבדיל, הקב"ה קורא לו קדוש וסגולה ומצילו מצרת העמים, שנאמר והייתם לי סגולה מכל העמים, עכ"ל.

(טו) בברכת בורא מאורי האש יביט בד' צפורניו והמה כפויים על האגודל ולא יראה האגודל: יש טועים ורואים של שתי הידים וטעמם מפני שלא נזכר כאן באיזה יד אבל באמת טעות הוא אצלם ומה שלא הזכיר כי סמך על מ"ש מקודם לזה שיאחז הכוס בשמאלו ממילא מובן שהבטה בצפרניים הוא ביד ימין.

ועי' בלקוטי הש"ס דף כ"ה ע"ג אלו של היד שמאל אין צריך לראות אותם כלל למען לא יאחזנו בהם הקליפות כו', ואפשר שיוכל להיות שאם יגלה אצבעות השמאל לאור של האבוקה שאדרכה יתדבקו בהם יותר כו' יחזרו ויטמאו יד ימין וידבקו בה כו' וידו השמאלית צריך להיות בכל יראה כלל עכ"ל.

(טז) סימן ד' ברכות אלו הם: "יבנה"¹⁸. אולי ביבנה תקנו סדרם. וצירופם י"ה ב"ן. רומז דברכה א' וד' הם חיוב מצד ציוי ה' וברכה ב' וג' הם רשות והם כמו ענין בן שעושה מצד אהבה. ואם מקיימן כסדרן הרי בן

(16) ראה בכ"ז בס' בית רבי עמ' א ובהערה ט שם. אמנם אין זה כלל לפי המסורה מרבותינו ונשיאנו, וראה היום יום עמ' 13, וסה"ש תש"ג עמ' 141 ואילך באריכות, ובכ"מ.

(17) שמעוני, ושם: "בין השמשות דמוצאי שבת הי' אדם מהרהר בלבו אי לי שמא הנחש שהתעה אותי יבוא וישופני ונשתלחו עמוד שם אש להאיר לו ולשמרו מכל רע, ראה אדם ושמח בלבו ופשט ידיו לאורו ואמר ברוך... בורא מאורי האש - אמר עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדוש מיום החול שאין להבעיר אש ביום השבת"

(18) יין, בשמים, נר, הבדלה.

נכלל בעבד ואא"ס מקיפו מכל צד, וגם בן רומז לשני שמות הוי' הוי', ומרמז לב' בחי' שיהי' לע"ל והריחו ביראת ה'19, וגם והלכו גוים לאורך וכבוד ה' כו'20.

הושענות ליום ב'

יז) **אבן שתי'**: בכל בו ס"ב21 ובאו"ח צ"ד ד'22 בשם הרא"ש מלוניל דנקרא אבן שתי' שהיתה שם שתיית יין הנסוך. וצ"ל דהיה עשוי צנור מן המזבח שהי' בעזרה והוי' השתיין במזבח והי' יוצא צנור מן נקבי המזבח תחת לקרקע ודרך הם הי' הולך היין אל אבן שתיה שהיה בקדשי קדשים שעליו עומד הארון.

פיוט הנרות הללו

יח) **יש מ"ז תיבין**23. אפ"ל עפמ"ש בסק"ב24 שבת יבית נר יש ג' יחודים הוי' אד', הוי' אלקים, והוי' אהי', לנגד נה"י חג"ת חב"ד. וע"כ אחר שידליק הנרות שכבר ייחד ב' יחודים הקודמים יאמר מ"ז תיבות אלו לרמז על הוי' אהי' שעולים מ"ז ואותיות יש כאן כ"ד. אבל מי יודע אולי יש טעותים בדפוס במ"א סי' תרע"ו ס"ק ג'25 הנרות ד' אותיות ובכאן הוא ה' אותיות ועי' בה"ג לב"ש26 דהנרת דבהעלותך הוא ד' אותיות27.

(19) ישע' יא, יג.

(20) ישע' ס, ג.

(21) הל' ט' באב. ומביא גרסת הירושלמי "לישתי חמרא".

(22) הל' ט' באב אות ד: "ירושלמי. א"ר ישמעאל אילין נשיא דנהגי דלא למשתי חמרא מדעלי' אב מנהג שבו פסקו אבן שתי', שנאמר כי השתות יהרסון, ונ"ב אבן שתי' שהיתה שם שתיית יין הנסוך". וראה בשו"ת 'בצל החכמה' ח"ד ס' קנב.

(23) ראה סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות עמ' תרא הערה 13.

(24) ספרים קדושים בשם האריז"ל: פע"ח שער חנוכה פ"ד, וראה בס' בני' כסלו מאמר ג' א'.

(25) הלשון שם: "אחר שהדליק נר ראשון אומר הנרות ויהיו ל"ו תיבות מלבד ב' תיבות הראשונות רמז למנין הנרות (רש"ל), ובהני תיבות הנרות הללו יש ח' אותיות רמז לח' ימי חנוכה".

(26) בהגהות לבושי שרד.

(27) 'נרות' חסר ו'.

(ט) בתשב"ץ²⁸ סי' רנ"ח שכהני חשמונאי ובניו היו הולכים למלחמה ואמרו ז' פעמים ויהי נועם וכו' אורך ימים אשביעהו ונצחו, ותיבות יש בו כמנין כהנים ע"כ נכון לומר בעת הדלקת נרות חנוכה ז' פעמים ויהי נועם וב' אורך ימים. ובסידור ר' שבתי מראשקוב בכוונת חנוכה דף צ"ט סגולה מהרמב"ן יאמר ויהי נועם וכו' כל תיבה ז"פ אחר הדלקת נרות וטוב מאוד (נ"ב ובשם מורי ריב"ש נר"ו [הוא הבעש"ט] לאמר ז"פ ויהי נועם יושב בסתר כפשוטו והיה נוהג לומר ג"כ בימים נוראים ובכל עת צרה שלא תבא ויכוין ב' נונין) עכ"ל.

הנראה שסגולת הרמב"ן היא רק פסוק ויהי נועם ז"פ כל תיבה, וסגולת הבעש"ט לומר ז"פ ויהי נועם כל הקפיטול. ומהר"ם²⁹ רוצה שיכפלו אורך ימים.

סדר קריאת המגילה

(כ) חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום: משמע דלא ס"ל מ"ש בנב"י מה"ק או"ח סי' מ"א דקריאת לילה הוי רק דרבנן וקריאת יום הוי מדברי קבלה, דלפ"ז גדול קריאת יום מקריאת לילה, ורבינו סובר דשניהם שוין. ולפ"ד הנב"י יש מקום לברך ביום ג"כ שהחיינו.

ראיית מלך

(כא) מצוה להשתדל לראות מלך אפילו של או"ה³⁰: בענין הנהוג להוציא ס"ת ע' מכילתא יתרו פ"א ויצא משה לקראת חותנו כו'³¹ וי"א אף שכינה יצאת עמהם, ובשמו"ר כ"ז ב' וי"א אף ארון יצא עמהם³². ומדעת

(28) תשב"ץ קטן לרבינו שמשון בן צדוק ח"א: "בשם מהר"ם ז"ל כשהוא מתפלל ויהי נועם אומר לעולם אורך ימים וכו' ב' פעמים ואז יש בו כמנין כהנים בגימטריא, לפי שכהני חשמונאי ובניו היו הולכים למלחמה".

(29) הובא בתשב"ץ בשמו, ראה הערה קודמת.

(30) סדר ברכת הנהנין פי"ג ה"י.

(31) "ויצא משה לקראת חותנו. אמרו יצא אהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ויש אומרים אף שכינה יצאת עמהם".

(32) "א"ל הקב"ה אני הוא. . . שקרבתי ליתרו ולא רחקתיו, אדם זה שבא אצלי לא בא אלא לשם שמים להתגייר, אף אתה קרבהו אל תרחיקהו, מיד ויצא משה לקראת חותנו. אמרו יצא משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, וי"א אף ארון יצא עמהם לכך נאמר כבוד חכמים ינחלו".

י"א שיצא הארון יש מקום ליישב מה שפקפק רי"ה שי³³ על מה שיצאו בוורשא נגד החפץ חיים עם ספרי תורה³⁴ ואמר דאין מקור לזה, ואינהו דעבדו כ"א.



גאולה ומשיח

הקורא לאברהם אברם עובר בעשה - בימות המשיח*
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

למה השמיטו הפוסקים דין זה

אי' ברכות (יג, א): "תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם אברם - עובר בעשה, שנאמר: (בראשית יז, ה) והיה שמך אברהם. רבי אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר: (שם) ולא יקרא עוד שמך אברם - אלא מעתה, הקורא ליעקב יעקב הכי נמי? - שאני התם, דהדר אהדריה קרא, דכתיב (שם מו, ב) ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב. מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא: אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם (נחמיה ט) ! - אמר ליה: התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא".

ועי' מהרש"א בחדא"ג שם (ד"ה עובר) שהקשה וז"ל: "ודע כי הקורא לאברהם אברם לא זכרוהו הפוסקים דאית ביה לאו ועשה, ואפילו לא הי' רק אסמכתא בעלמא הו' להו להזכיר דאית ביה מיהא איסורא וצ"ע", עכ"ל. ועי' בהגהות הגרי"ב ובצל"ח ברכות שם, ובמגן אברהם סי' קנו

(33) ר' יעקב העניקין. ראה אודותיו הערה 15.

(34) אפשר דכוונתו להאירוע דחורף שנת תר"ץ, האסיפה הגדולה שאירגן בעל החפץ חיים לטובת יהודי פולין שבה השתתפו גדולי רבני פולין, האדמו"ר מגור ואלכסנדר ובעלז ועוד, והי' בראש משלחת גדולי התורה שהתיצבו בפני ראשי הממשלה דשם. ודבר פלא הוא שפרט זה אינו מוזכר כלל בספרי תולדותיו.

(* לעילוי נשמת אמי מורתי האשה החשובה מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה בקשר ליום היאהרצייט ביום ג' פ' וישב י"ז כסלו ת.נ.צ.ב.ה.

אכן הביא איסור זה, והדגול מרבכה שם כתב "לא מצאתי זאת במנין המצוות, ועי' בשו"ר כנה"ג בסוף הספר בכללים נפרדים אות כה" ושמ בכנה"ג הביא בשם הבאר שבע שאינו אלא מדרבנן, וכ"כ בפר"ח סוף סי' סז דאין זה אלא אסמכתא, ולכן לא מנו זה מוני המצוות.

ועי' שדי חמד ח"ג מערכת ל כלל קלז שהביא שה"באר אברהם" הכריח שהוא דרשה גמורה מדאורייתא, דאי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא מאי מקשינן בגמ' מהקרא דנחמ'י, דילמא אכתי לא נתחדשה הלכה זו? וכתב ע"ז השד"ח שה"ז ראי' נכונה, ועד"ז כתב ב'אומר השכחה' שם.

אמנם בכל אופן צ"ע דאפילו אי נימא דאינו אלא איסור מדרבנן ואסמכתא בעלמא הוא, מ"מ אכתי קשה למה השמיטו הרמב"ם והשו"ע איסור דרבנן וכדהקשה המהרש"א.

ועי' בתורה תמימה (לך יז, אות ח) שתירץ שלפי המתבאר מהתוספתא ברכות (פ"א ה"י-יב) לא קיי"ל דין זה כלל, דאין זה איסור אלא סיפור דברים בעלמא, וז"ל התוספתא: "...אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא יציאת מצרים מוסף על מלכיות, מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפילה, כיוצא בו לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל וגו' לא שיעקר שם יעקב ממנו אלא שיהא יעקב מוסף על ישראל ישראל עיקר ויעקב טפילה... כיוצא בהן לא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כתחלה הרי את אב לארם עכשיו הרי את אב לכל העולם כולו שנאמר כי אב המון גוים נתתיך" עכ"ל, הרי סב"ל להתוספתא שאין ציוויים אלו לעיכובא אלא סיפור דברים בעלמא וליכא איסור לקריאת שם אברם, אלא שניתוסף עליו שם אברהם, והוא העיקר, ולשון הגמ' שעובר בעשה או בלאו, אין הכונה לאיסור ממש ואינו אלא אסמכתא, ומצינו כיו"ב בכמה מקומות עכתו"ד.

אלא דמלשון בר קפרא ור' אליעזר משמע דסבירא להו שהוא איסור, ושיש חילוק בין אברהם ליעקב, ולא כהתוספתא, ועי' בצל"ח שם בארוכה שכתב דזה תלוי אם פסקינן כחכמים או כבן זומא לענין זכירת יציאת מצרים בלילות ואכמ"ל.

אין למדים מקודם מ"ת

וישנם שתירצו (ראה מהר"ץ חיות ברכות שם, ובספרו 'תורת האבות' (עמ' סט) וב'זוהר הרקיע' סי' פה, ובס' 'כפתור ופרח' פמ"ב) שהרמב"ם לשיטתו קאי, שאין למדים מקודם מתן תורה, וכמו שכתב בפייהמ"ש (חולין סו"פ גיד הנשה): "שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבנו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח, אלא לפי שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי", ולכן לאחר מתן תורה ליכא איסור זה כלל.

אבל בס' 'מכתב לחזקיהו' לבעל השד"ח (פסחים ד, א. לו, א מדפי הספר) הביא דברי המהר"ץ חיות, וכתב שישנם כמה אופנים דלמדים מקודם מ"ת, כגון אם אינו לימוד גמור אלא אסמכתא וכו', או שאינו כתוב באופן של סיפור אלא שכתוב "איסור" בזה למדים עיי"ש, ומפקפק בתירוץ המהר"ץ חיות, ועיי"ש עוד בנוגע למילתא דתלוי בסברא, וראה לקו"ש ח"א עמ' 65, ושיחת ב' כסלו תשי"ד אות ב ובכ"מ.

האיסור הוא רק בחיי אברהם

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה אות יט) תירץ קושיא זו וז"ל: "ולי נראה דרק בפניו הי' אסור לא לאחר מותו, דלא גרע ממקלל לאחר מותו דהיינו שמבזהו וכו'" עכ"ל, ובשוה"ג שם הובא לשונו "דלא נאסר כי אם לקרות בחייו בפניו משא"כ עכשיו" עיי"ש.

אבל יש להקשות ע"ז, וכמ"ש ב'עיון יעקב' (על העין יעקב ברכות שם) דליכא למימר שכל האיסור לקרות לאברהם אברם זהו רק בחיי אברהם, אבל אחר מיתתו לא, דא"כ מאי מוטיב ר' יוסי (בברכות שם) מהפסוק דנחמי' דכתיב אשר בחרת באברם וגו' הרי זה הי' אחר מיתתו? ולכאורה זוהי תמיהה גדולה על מהרי"ל דיסקין?

וכבר הובא תירוץ ע"ז מהגר"י אברמסקי ז"ל, דאף דהמהרש"א שם כתב דבר קפרא דאמר שעובר בעשה ור"א שאמר דעובר בלאו, "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", מ"מ י"ל דמהרי"ל דיסקין סב"ל דבאמת פליגי, ובר קפרא דקאמר שעובר בעשה דכתיב "והי' שמך אברהם וגו'"

ה"ז קאי רק בחייו, משא"כ לפי ר"א דקאמר שהוא בלאו דכתיב "לא יקרא את שמך אברם" מתפרש בכל עת ובכל זמן, ד"לא יקרא" הוא לשון "נפעל" ולא דוקא בחייו, וא"כ אפשר לומר שקושיית הגמ' שם מאשר בחרת באברם הוא רק לפי רבי אליעזר, אבל להלכה קיימ"ל כבר קפרא, ולכן נקטינן דזה אינו אלא בחייו.

אלא דתירוצו דחוק שהרי גם הרבה ראשונים שם כתבו דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי (ראה תוס' הרא"ש ותוס' ר"י הזקן ועוד), וכן מוכח גם מהמג"א הנ"ל דנקט הלאו והעשה ביחד, ועוד קשה דמהיכי תיתי לפסוק כבר קפרא ולא כרבי אליעזר?

האיסור יוחזר כשיקום אברהם אבינו לתחי'

ומצינו בס' 'בן יהוידע' (לבעל ה'בן איש חי') ברכות שם (בד"ה כל הקורא) שכתב כמהר"ל דו תירץ גם קושיא הנ"ל וז"ל: "מקשים אמאי לא נזכר דין זה בפוסקים מאחר דאית ביה לאו ועשה? ונראה לומר דאין זה נוהג אלא בזמן שאברהם אבינו ע"ה עודנו חי בעוה"ז קודם שנפטר וכן נוהג נמי אחר תחיית המתים, ואע"ג דהרמב"ם כתב הילכתא למשיחא, מ"מ דין זה שישנו בתחיית המתים שהוא אחר ביאת משיח לא כתבו, ולפי"ז שפיר פריך מן פסוק דנחמ' כי נחמיה הוא ספר אחד מן הכ"ד ספרים, ואינו בטל לעת"ל, וגם אחר תחיית המתים לומדים בו כשאר התנ"ך דאין בטל לימודם לעת"ל, ואותו זמן אאע"ה חי ואיך קורין אברם? ומשני דהכא לא איכפת לך וכו'" עכ"ל.

ועי' גם בס' 'לקוטי שמחה' (אות א ס"ב) שכתב עד"ז דהלאו והעשה עיקר הי' על בני ביתו ועל דורו, אבל גם לעתיד לבוא לתחיית המתים יהא אסור לקרוא לאברהם אבינו בשם אברם, ולכן הקשה ר' יוסי מקרא דנחמ' דהרי התנ"ך לא יתבטלו אז, וא"כ לעת"ל יהא אדם לומד זה המקרא, ונמצא דיעבור על לאו ועשה, ולכן מאחר דעכשיו ליכא לאו ועשה, ע"כ השמיטוהו הפוסקים עכתו"ד.

גם בס' 'תולדות זאב' (ברכות שם) כתב עד"ז, דאין האיסור לאחר מיתה דאין שייך קריאת שם לאדם רק לאדם שהוא חי בזה העולם ולא כשנפטר, והציווי לא נאמר רק לאנשי דורו כמו שמצינו בהסבת נחלות דלא נאמרה אלא לאותו הדור, ומביא רא' לזה מהא דמצינו דאיצטריך ריבויי דמקלל אביו לאחר מותו אלמא שיש חילוק בין מחיים ולאחר

מותו, וכע"ז איתא בפוסקים דכיבוד או"א לאחר מותם אינו אלא מדרבנן, ואף דלשון הגמ' הוא כל הקורא אברהם אברם ולא קאמר כל מי שקרא וכו', מצינו כהאי לישנא במגילה (טו, א), כל האומר רחב רחב וכו' ומוקי לה בידועה ומכירה.

ומבאר עפ"ז הא דמקשה בגמ' שם מיעקב, ומתרץ משום דאהדריה קרא דכתיב "ויאמר אלקים לישראל וגו' ויאמר יעקב", והאי קרא הוא בפ' ויגש, ולמה לא הביא מדסמך ליה (בפרשתנו) ויצב יעקב מצבה וגו' ועוד כמה פסוקים שם? ולהנ"ל ניחא דכל הפסוקים הוא מה שהתורה קורא אותו בשם יעקב אחר פטירתו, ולכן הביא מפ' ויגש ששם הקב"ה קראו יעקב בחייו עיי"ש, ותירץ גם הקושיא מנחמי' באופן אחר, דכוונת הגמ' דכיון דבחייו נעקר שם "אברם" לגמרי למה קורא אותו הנביא בשם זה, הלא הי' צריך לקרוא אותו בשמו האמיתי, דאף דליכא איסור אבל הרי שמו האמיתי הוא אברהם, ועד"ז תירץ גם בס' 'שלמה משנתו' ברכות שם, דלא קשיא ליה להגמ' שיש איסור לקרותו אברם, אלא דמוכח דשם אברם לא נעקר, דאם נעקר בחייו הי' לו לומר אשר בחרת באברהם ואתה שמת שמו אברהם עיי"ש.

אבל ביאור זה בהגמ' דוחק, דמשמע דקושיית הגמ' הוא מצד איסור, ועוד דאם קושיית ר' יוסי הוא כמו שכתבו לא מצד איסור, ודאי הי' פשוט גם לפי ההו"א תירוצי הגמ' שהנביא הי' מסדר שבחיה דרחמנא.

וחידוש זה - שהאיסור הוא רק בחייו - מרומז גם בס' 'עקידת יצחק' שער יח שכתב "ולזה הי' הקורא אברם עובר בלאו ועשה", וכן באברבנאל פ' לך שם כתב ג"כ בלשון עבר עיי"ש.

זמן תחיית המתים של האבות

אלא שיש להקשות על דברי הבן יהוידע הנ"ל, שהרי ידוע שהאבות וכו' קמים מיד בתחילה בביאת המשיח כמבואר בכ"מ וכדמוכח מהך דיומא (ה, ב), אהרן ומשה עמהם?

עוד יש להקשות ממ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ח): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו' שאינן בטלין לעולם", א"כ

לדעת הרמב"ם הלא ספרינו^כ יבטלו? ואולי יש לומר דסב"ל כמו שכתב המגיה בגליון הרמב"ם שם, שכוונת הרמב"ם במ"ש שיתבטלו הוא על קריאתו, דקריאת נביאים וכתובים לא יהיו על דרך החיוב עיי"ש, (וכדעת הראב"ד שם והמאירי מכות כג, ב), ונמצא לפי"ז דספרי נביאים וכתובים מצ"ע אכן קיימים לעולם גם לימות המשיח, אבל כבר דחה פירוש זה בלקוטי שיחות חכ"ו עמ' 222 הערה 34, וכתב דממ"ש הרמב"ם כל ספרי הנביאים וכו' משמע דלא קאי רק על הקריאה אלא על גוף הספר עיי"ש.

ואולי יש לומר להיפך, דתחיית המתים באברהם אבינו יהי' מיד בביאת משיח, משא"כ הא דכל ספרינו^כ יבטלו, הרי ידוע ביאור האחרונים טעמו של הרמב"ם דנביאים וכתובים עתידין ליבטל ע"פ מה דאיתא בתענית (ט, א), ד"תיב רבי יוחנן וקא מתמה מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא, א"ל אטו הא מי לא רמיזי והכתיב וכו' ופירש"י "ולא רמזה משה באורייתא שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה" עכ"ל, והיינו שאין דבר שלא רמוז בתורה, אלא שצריך חכמה רבה להבין הדבר מתוך התורה, ובימות המשיח שיתמלא הארץ דעה נבין לאשורנו מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים, ובמילא שוב לא יצטרכו להלימוד שבספרי נביאים וכתובים ולכן יבטלו בימות המשיח², א"כ י"ל שהביטול דנביאים וכתובים לא יהי' מיד בביאת משיח, אלא בהמשך הזמן כאשר יתמלא הארץ דעה וכו' (כמבואר בלקו"ש חכ"ז בחוקותי (א) סי"ח-יט שבמשך הזמן זה יביא לתקופה הב' עיי"ש) וא"כ קושיית הגמ' היא על כל משך זמן זה שאברהם יהי' בחיים וכו' עדיין לא נתבטלו.

והא שלא הביא הרמב"ם איסור זה בס' הי"ד, לכאורה אפ"ל משום שאינו מביא איסורים אלא מה שכבר הי' נהוג ויתנהגו גם לעתיד בימות המשיח, אבל איסורים אלו שיתנהגו רק בימות המשיח בלבד אינו מביא, ויל"ע בכללי הרמב"ם.

כ"ז כתבתי בחפזי, בסיוע ספרים מ"אוצר החכמה".



(2) ראה בשו"ת הרדב"ז סי' תרסו וקרובן העדה ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, ובס' משאת משה' להאלישיך מגילת אסתר (ט, כח), מובא בלקוטי שיחות חכ"ו שם, וכ"כ במרכבת המשנה הל' מגילה שם ובהקדמת הנצי"ב לשאלות בקדמת העמק פ"ב אות ה' ועוד בכ"מ.

לקוטי שיחות

בנין בית המקדש ובית הכנסת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מבואר בלקו"ש (חל"ו שיחה א לפרשת תרומה) דלדעת הזהר הרי במצות "ועשו לי מקדש" נכלל ציווי גם על בניית בהכ"נ. והיינו דנוסף לזה שיש בבהכ"נ דין קדושה מעין הקדושה שבבהמ"ק - שלכן אסור לאבד בהכ"נ כמו שישנו אסור זה בבהמ"ק - עד"ז יש חיוב של בנייה וקביעת מקום לבהכ"נ כמו שישנו חיוב זה לענין בהמ"ק.

אמנם בהערה 46 כתוב דדוחק לומר שכן הוא גם דעת הרמב"ם, דהא לענין האיסור לאבד מקומות אלו אכן כלל הרמב"ם (במנין המצות שבראש ספר היד במצות ל"ת סה) בהכ"נ ובהמ"ד יחד עם בהמ"ק, אמנם במצות "ועשו לי מקדש" (מ"ע כ) לא הזכיר בהכ"נ.

ונמצא לכאורה דפליגי בזה הרמב"ם והזהר, דאף דלשניהם דומה בהכ"נ לבהמ"ק לענין האיסור לאבדם, מ"מ לענין החיוב לבנותם חלוקים הם; דלעת הזהר גם בזה שוים הם - דמצוה לבנותם כו', משא"כ להרמב"ם הרי ציווי זה נאמר רק לענין בהמ"ק.

ב. ואולי יש לבאר שורש פלוגתתם בזה על יסוד שיטתייהו בעיקר מצות בנין בהמ"ק, ובהקדמה;

ידוע שיטת הרמב"ם (ריש הלכות בית הבחירה ועד"ז בסהמ"צ שלו מצוה כ) דעיקר מצות בנין בהמ"ק הוא בכדי שיהי' לנו מקום מוכן להקריב בו קרבנות, ומאידך ידועים דברי הרמב"ן (בפירושו לפרשת תרומה) דעיקר הענין בבנין המשכן (ומקדש) הוא בכדי שיהי' מקום להשראת השכינה.

ובביאור פלוגתתם מבואר בתורת רבינו בכ"מ (יעויין לדוגמא לקו"ש ח"ד עמ' 1346, ח"א שיחה ב לפרשת תרומה ועוד), דלהרמב"ם - שהוא ספר הלכות - הרי העיקר בכל דבר הוא מה שנוגע לעבודת האדם (ובענין בהמ"ק ה"ה הקרבת קרבנות וכו'), ומאידך הרמב"ן מסתכל על ענין הבהמ"ק עצמו בלי קשר לעבודת האדם שבו.

והנה רבינו מבאר (לקו"ש חי"א שיתח ג לפרשת פיקודי) דהרמב"ם אזיל לשיטתיה גם בזה דסב"ל שמשח יבנה בהמ"ק השלישי, לעומת כל הני שיטות דסב"ל שיתגלה ויבא מן השמים; דמכיון שלדעתו הרי העיקר בכל דבר הוא עבודת האדם שבו, לכן גם בהמ"ק השלישי יבא ע"י בניית ועבודת האדם.

ומאידך הרי שיטת הזהר היא, כידוע, דבהמ"ק השלישי לא יהא בניינא דבר נש אלא דיבנה ע"י הקב"ה. ולהנ"ל נמצא לכאורה דהזהר סב"ל ע"ד הרמב"ן - לעומת הרמב"ם - בעיקר מצות בנין בהמ"ק, דעיקרו הוה ענין השראת השכינה שבו ולא עבודת האדם.

ולפ"ז יש לבאר בטוב טעם עומק פלוגתתם בענין בנין בהכ"נ;

דלהרמב"ם דעיקר הענין בבנין בהמ"ק הוה עבור עבודת הקרבנות, מובן שמצוה זו אינה 'מתפשטת' גם לענין בניית בהכ"נ - דהא בבהכ"נ אין מקריבים קרבנות! (אלא דעכ"ז ישנו ענין נוסף בבהמ"ק שהי' מקום של קדושה, ובענין זה אכן ישנה השתוות לבהכ"נ כנ"ל, אמנם לא מצד ענין זה הי' עיקר חיוב הבנין כמשנ"ת).

משא"כ להזהר דעיקר ענין בנין בהמ"ק היתה מצד הקדושה שבו, שוב י"ל דחיוב זה מתפשט עבור כל בנין בהכ"נ דהוה מקום של קדושה וכו'.

ג. והנה מצינו פלוגתא מעניינת בין הט"ז והא"ר בענין האיסור לאבד ולנתוץ איזה דבר בבהכ"נ;

הט"ז (סי' קנא סק"ג) סב"ל דמותר לנתוץ רק אם הוא ע"מ לבנות במקומו דההיא נתיצה בנין מקריי", ומאידך הא"ר (הובא גם בפמ"ג שם) סב"ל דלא צריכים לזה שיחזור ויבנו במקומו אלא מספיק זה שהנתיצה הוה בדרך תיקון ולא בדרך השחתה (עיי"ש נפק"מ לענין קביעת שטענדר בכותל ואכ"מ).

וצלה"ב באיזה סברא פליגי?

ואוי"ל דתלוי בפלוגתא הנ"ל - בין הרמב"ם להזהר - באם יש חיוב לבנות בהכ"נ (כבהמ"ק), או דישר רק קדושה בבהכ"נ (כבהמ"ק) אבל לא חיוב בבנינו.

ביאור הדברים :

באם האיסור נתיצה הוא רק מחמת זה שהוא מקום מקודש ואשר לכן צריכים לכבדו, אז מסברא י"ל דהאיסור הוא רק כשנותן דרך השחתה, כדעת הא"ר.

משא"כ באם יש חיוב בעצם בנין בהכ"נ, אז לכאורה יש מקום לומר דהאיסור לנתון הוא (גם) משום שהנתיצה הוה פעולה הפכית מהציווי שעל הבנין, ושוב לא תהא הנתיצה מותרת אא"כ הוה פעולה של בנין ממש, כדעת הט"ז.

ד. אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בביאור זה ;

דהנה אדמו"ר הצ"צ (בשו"ת או"ח סי' כ) מבאר דשורש פלוגתת הט"ז והא"ר הוא כבר בדברי הראשונים ; דהרמב"ם כתב דהאיסור בנתיצת אבן בבהמ"ק (מהמזבח או מההיכל) הוא רק כשנותן בדרך השחתה (ואחריו נמשך הא"ר הנ"ל), משא"כ המרדכי הביא הספרי דאסור לנתון אבן וכו', והוסיף דאם נתן ע"מ לבנות מותר "דההיא נתיצה בנין מקרי" (ואחריו נמשך הט"ז הנ"ל).

והיוצא מזה לכאורה דשיטת הא"ר דמותר לנתון מבהכ"נ כ"ז שאינו בדרך השחתה, אינו מחמת זה שאין מצוה בבנין בהכ"נ, דהא שיטתו 'מתחילה' מביהמ"ק עצמו, דלגבי הבהמ"ק כבר אמר הרמב"ם דהאיסור הוא רק בדרך השחתה, והרי בבהמ"ק לכו"ע ישנה חיוב בנין, ונסתר לכאורה ההסברה שכתבתי.

אלא דלפכ"ז יש לעיין בפלוגתת הראשונים גופא, דמהו באמת שורש פלוגתא זו בדין איסור נתיצת אבן בבהמ"ק אם הוה רק בדרך השחתה או דאסור כל זמן שאינו בגדר בנין ?

ה. אמנם באמת נראה לקיים מה שכתבתי לעיל, ואדרכא לבאר לפ"ז גם פלוגתא זו בין הרמב"ם והמרדכי בדין איסור נתיצה בבהמ"ק עצמו כמשי"ת ;

דהנה לדעת הרמב"ם הנ"ל דעיקר המצוה בבנין בהמ"ק הוה בכדי שיהי' מקום מוכן להקריב בו קרבנות, י"ל דבנתיצת אבן אחת ליתא 'סתירה' לחיוב בנין זה, דהא בנתיצת אותו אבן לא נתבטל המקום המוכן

להקריב קרבנות (ובפרט לדעת הרמב"ם עצמו בענין הקרבת קרבנות בלי בהמ"ק). ושוב הרי האיסור בנתיצת אבן הוא רק מחמת הקדושה שישנה בבהמ"ק, וכבר ביארנו שאם זה הוה יסוד האיסור מסתבר שאינו אסור אא"כ הוה בדרך השחתה.

ומבואר היטב דעת הרמב"ם שאיסור נתיצת אבן מבהמ"ק הוה רק כשהוא בדרך השחתה.

אמנם מאידך לדעת הזהר ודעימיה דישנה לחיוב בנין בהמ"ק מצד השראת הקדושה עצמה, שוב י"ל דכל נתיצת אבן הוה פעולה הפכית מהחיוב לבנות מקום של קדושה, ושוב ה"ה אסורה כ"ז שאין תוכנה ענין של בנין.

ומבואר דעת המרדכי דפליג על הרמב"ם בהנ"ל.

ו. ולסיכום נמצא דהכל עולה בקנה אחד:

לדעת הרמב"ם דמצות בנין בהמ"ק הוא בכדי שיהי' לנו מקום להקריב שם קרבנות, הרי: (א) אין איסור בנתיצת אבן (גם בבהמ"ק) מצד החיוב בנין בהמ"ק אלא מצד הקדושה שבו לבד, ולכן אינו אסור אלא כשהוא בדרך השחתה. (ב) ולכן נמי אין חיוב בכלל בבנין בהכ"נ דהא לא מקריבים שם קרבנות. (ג) וא"כ מובן שכל האיסור של נתיצת בהכ"נ אינו אלא משום הקדושה שבו (דהא ליתא לחיוב בנין בכלל), ושוב אינו אסור אלא כשהוא בדרך השחתה כנ"ל.

ומאידך לדעת הזהר דמצות בנין בהמ"ק הוה בכדי שיהי' מקום קדוש, הרי: (א) האיסור בנתיצת אבן (בבהמ"ק) הוה מחמת זה שכל נתיצת במקום המקודש הוה פעולה הפכית מהציווי לבנותו, ולכן ה"ה אסור כ"ז שאינו נחשב לפעולה של בנין. (ב) ולכן נמי 'מתפשט' החיוב לבנות בהמ"ק על בנין כל בהכ"נ - דהוה מקום של קדושה. (ג) והאיסור נתיצת בכל בהכ"נ הוה נמי משום שסותר החיוב של בנינו כמשנ"ת.



האם הגיש אברהם למלאכים בשר בחלב

הרב מנחם מענדל מלול

ר"מ במתיבתא תות"ל מאנטרעאל

עה"פ (בראשית יח, ח) "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם ויאכלו", פרש"י: "בן הבקר אשר עשה - אשר תקן, קמא קמא שתקן, אמטי ואייתי לקמייהו".

ובלקו"ש ח"ו משפטים (ב) עמ' 150 בשוה"ג להע' 40 כתוב: "(א) שאכלו בזה אחר זה (ובלאה"כ מוכח כן - פירש"י שם עה"פ: קמא קמא כו.)". (ב) מי שאכל זה לא אכל זה. ואף שנתן להם ג' לשונות אף שנתן חמאה - הוא בכדי שתהא הבחירה ביד כאו"א ואולי ירצו כולם רק בבן הבקר. וה"ז הכנסת אורחים בהידור. וק"ל".

והנה ב'דעת זקנים מבעלי התוספות' כאן איתא:

"מלמד שהאכילם בשר בחלב. וכשרצה הקב"ה ליתן תורה לישראל אמרו המלאכים תנה הודך על השמים, אמר להם כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו ואתם כשירדתם למטה אכלתם בשר בחלב, שנאמר ויקח חמאה וחלב, מיד הודו להקב"ה. ומדרש זה חולק על מדרש אחר, קיים אאע"ה אפילו עירובי תבשילין (יומא כח, ב), פירוש תבשילין מעורבין, שלא הי' אוכל בשר בחלב, גם לא בשר ואח"כ חלב, אלא חלב ואח"כ בשר, דכתיב ויקח חמאה וחלב, והדר בן הבקר אשר עשה, וכן נמי פירש רש"י קמא קמא דתקין אמטי ואייתי לקמייהו".

ולכאו' ע"פ המובא לעיל מלקו"ש, אולי יש לתווכ בין שני המדרשים: דמכיון שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה לא האכילם בשר בחלב, ומ"ש ויקח חמאה וחלב היינו שהביאם ביחד כדי שתהא הבחירה בידם, ומ"מ המלאכים לקחו משניהם ולכן שפיר י"ל שעברו על איסור בב"ח.

והנה, בפסיקתא רבתי (איש שלום) פר' כה כ' וז"ל: "כשביקש הקדוש ברוך הוא לכתוב אותם להם שנית, לא היו המלאכים מניחים (אתם) [אותן], אומר להם הקדוש ברוך הוא אתם הם שמקיימים את התורה, תינוק הגמול בישראל מקיימה יותר מכם, יוצא מבית הספר אם היה לו לאכול בשר (בחלח) [וחלב], איפשר לו לאכול חלב עד שירחץ ידיו מן הבשר, ואתם כשנשלחתם אצל אברהם הביא לפניכם בשר (בחלב)

[וחלב] כאחת ואכלתם, שנאמר ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו, ע"כ.

ולכאורה זה תלוי בהגרסא האם הוא "הביא לפניכם בשר בחלב", דאז משמע שהביא לפניהם הבשר והחלב מעורבים - או בשר "וחלב", דמשמע שרק הביא אותם (בנפרד) לפניהם.

ומהמשך הלשון "הביא לפניכם בשר בחלב [וחלב] כאחת ואכלתם", משמע קצת שהכוונה כהנ"ל שה"כאחת" היא על ההבאה, דלולא זאת מהו כפל הלשון ד"בשר בחלב" ו"כאחת".

אלא שעדיין צ"ע, שהרי באם נאמר כן שאברהם הביאם ביחד והם עברו על איסור בב"ח, באיזה אופן עברו על האיסור? דאם אכלו שלא כדרך בישולו אין כאן איסור דאורייתא, ודוחק לומר שכל האיסור הוא שלא רחצו ידיהם בין חלב לבשר שלא כהתינוק היוצא מבית הספר שאסור לו לאכול חלב "עד שירחץ ידיו מן הבשר"².

ואולי י"ל דלכן כתב ה'דעת זקנים' שהמדרש הנ"ל חולק על המדרש האחר דקיים אאע"ה וכו' ואפילו עירובי תבשילין.

ובלא"ה מוכח שהמדרשים חלוקים שהרי במדרש אגדה (בראשית פ"ח) כתב: "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה. הביא חלב תחלה ואכלו, ואחר כך הביא בשר ואכלו, על הסדר של מקרא". וכן משמע ברש"י כנ"ל. ואילו כאן משמע שעברו על איסור בב"ח, ובפשטות פליגי המדרשים האם יצאו האבות מכלל ב"נ.



(1) וכמ"ש הפמ"ג בפתיחה לבב"ח, וכ"ה בהגהות רעק"א יו"ד סי' פז ס"ק א, דמביא מהמהרש"ל דבשר חם שנגע בגבינה חמה איכא למימר דאסור רק מדרבנן.

אלא שעדיין אפשר לתרץ דהא דעברו המלאכים על איסור בשר בחלב מדאורייתא ה': א. באם נאמר שצונן לתוך חם אף הוא דרך בישול (עי' פרי"ח סי' פז ס"ק ב). ב. ע"י עירוי חלב מכ"ר לתוך הבשר דאוסר כדי קליפה להאומר דהוא דרך בישול (שם). אלא שבשאר פוסקים מצינו חולקים בהנ"ל, ואכ"מ.

(2) וכן מוכח מפשטות הלשון גם במדרש תהלים (מזמור ח) "אמר להם הקב"ה בכל יום הייתם קטיגורין ביני לבין ישראל, לא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב, שנאמר ויקח חמאה וחלב ובן הבקר וגו' ויאכלו".

ועי' בלקו"ש חל"ה עמ' 264 דכתב: "וגם בכו"כ ספרי טעמי המנהגים דעברו על איסור בשר בחלב (וש"נ - פס"ר הנ"ל)".

שיחות

הטעם שאין הזמנת אורחים (כ"ב) בליל הסדר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין משנ"ת בשיחת חג הפסח תשכ"ט מקור למה שלא נהגו כ"כ לאפשר לאורחים להיות נוכחים בסדרי חג הפסח אצל רבותינו נשיאנו - ראה בהרחבה ב'אוצר מנהגי חב"ד' (להר"י שיחי' מונדשיין) עמ' קיז; וראה שם עמ' קטו-קית. [וראה מה שכתבתי ב'אהלי שם' ח"ו עמ' רנד].

הנני לציין עוד כמה פרטים:

(א) על הרמ"מ געלבשטיין (בעמח"ס משכנות לאביר יעקב) מסופר שהמשרת ר' חיים בער סירב לאפשר לו להיות נוכח ב"סדר" אצל הצמח צדק ואמר לו: "אפילו לנשיא מבבל לא אתן להיכנס אצל הרבי". ולבסוף הצ"צ בעצמו דאג שיקראו לו ותמה מדוע לא בא אל שולחן הסדר שלו. וכשהתנצל מדברי המשרת, נענה ע"י הצ"צ "לנשיא לא - ולך כן". [וי"א שהצ"צ ביקשו שלא יגלה ממה שראה אז].

(ב) ב'סיפורי חסידים' מועדים להרש"י זוין סיפור 313 מסופר על הנהגת בעל אבני נזר ש"לא היה נותן לחסידים להיות נוכח בשעת עריכת הסדר, ובקושי גדול היה לפעמים מרשה למי שהוא מהחסידים הוותיקים להסב על שולחנו בליל פסח" ונימוקו היה בפשטות: "בליל פסח צריך אדם מישראל להיות בן חורין, וחסיד כשהוא אצל רבו, אין הוא, החסיד, מרגיש טעם חרות כראוי".

ולהעיר מהשקו"ט בגמרא ובהלכה בתלמיד של תורה, דאפילו אינו רבו מובהק אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב אלא אם כן נתן לו הרב רשות וכן האוכל אצל תלמיד חכם מופלג בדורו כו' (כדהובא בשו"ע אדה"ז תע"ב סי"א-יב).

(ג) ב'המלך במסיבו' ח"ב עמ' קכז מובא עדות הרב אלי' סימפסאהן ע"ה שאצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע לא הניחו להיכנס (אך כנראה אלה שרצו עמדו מרחוק והבחינו בהנהגותיו, עיין שם).



הצורך במקורות לענינים בדא"ח

הנ"ל

בשיחת ש"פ האזינו ש"ת תשכ"ז התבטא כ"ק אדמו"ר (ע"פ הנחה בלתי מוגהת - 'שיחות קודש' תשכ"ז עמ' 8): בחסידות מובא כמה פעמים מ"ש השל"ה בפרשת מקץ אודות השייכות דפרשת השבוע לאירועי השבוע - אף על פי שחסידות עצמה היא גם מקור ("אע"פ אז חסידות אליין איז אויך א מקור").

ולכאורה צריך להבין: (א) הוספה זו למה באה. (ב) בפרט לאור מה שנתבאר במכתב מכ' טבת תשי"א (אגרות קודש חכ"א עמ' קיז): "ומה שכותב אשר יש אומרים שאין נוגע כל כך למצוא מקור או מקום מאמר חכמינו זכרונם לברכה או דין שהובא בדא"ח כי זהו בעצמו המקור - אני לא כן הוא עמדי. ולא עוד, אלא כשרואים במקור הרי כמה וכמה פעמים נתוסף הכנה גם בהענין בדא"ח. - ולכאורה הוא גם חסידישער, לומר אשר ישנו מקור ואני לא מצאתיו מלומר שאני יודע שאין מקור והרבי חידש זה ע"פ הוראה וכו'. [ומסיים שם] ובמוחש נראה בהגהות הצ"צ בדא"ח עד כמה נתייגע בזה. ואכ"מ", עכלה"ק.

וי"ל הביאור בזה בהקדים מה שהובא (ראה 'התוועדויות תשמ"ז ח"ד עמ' 28) דברי ר' הלל מפאריטש שאמירת מאמר ע"י הרבי היא בבחי' מתן תורה, כנתינתה מסיני, ע"י עצומ"ה ית', כסיפור החסידים אודות השקו"ט בין ר' הלל להצ"צ בפירוש המאמר של הצ"צ, וכששאלוהו היתכן שתהיה לו שקו"ט עם הרבי - בעל המאמר - בפירוש המאמר שלו? ! השיב, שאצל הרבי עצמו יש חילוק בין אמירת המאמר ללימוד המאמר אחר אמירתו מכיון שבעת אמירת המאמר הרי זה כנתינתה מסיני, משא"כ כאשר לומד את המאמר לאחריו אמירתו, שאז יש מקום לשקו"ט כו', ואדרבה - מהדרכים שהתורה נקנית בהם הוא "פלפול התלמידים" וכו'.

דוגמה נוספת:

כ"ק אדמו"ר מגדיר (תורת מנחם כרך לג עמ' 389 הערה 75) את אופן כתיבתו של הספר 'לקט יושר', של הנהגות של בעל תרומת הדשן - "כמו חסיד שכותב הנהגותיו של רבו, שלכן אינו כותב טעמים על ההנהגות (שזהו ענין בפני עצמו, ואינו שייך לספר זה)".

והנה כ"ק אדמו"ר ערך את מנהגי חב"ד, אחרי שרשמם ברשימותיו, וציין להם מקורות, מראי-מקומות ומקבילות וכו'. וכן חיפש יסודות בהלכה למנהגי חסידים וכו'. וכל זה בא להדגיש שני פרטים חשובים - ב' קצוות:

א) מחד, בעצם, חסידות והרביים הם עצמם מקור (גם בין אם לא ידוע לנו, ואף כשכן ידוע לנו מקור).

ב) מאידך, מוטלת עלינו חובת היגיעה והחיפוש אחרי המקורות (באם ישנם) "יגעתי ומצאתי" ובפרט למנהגים והוראות שנזכרו בדא"ח. ולכן, גם כשהמקור הוא בשל"ה, שבחסידות ובמיוחד בשיחות כ"ק אדמו"ר הפליאו בערכו וכו', הרי ביקש כ"ק אדמו"ר להדגיש שבעצם חסידות עצמה היא מקור.

ועוד י"ל בזה:

כשמדובר בעניינים עיקריים של תורת חסידות (עצמה) - א"צ למקור כשמדברים בעניינים שהם עצם מעצמה של חסידות,

ולדוגמא: גם ספר התניא שהוא "לקוטי אמרים" ו"מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים כו'" הרי [דרך לימודו אינה לעיין במקורות (שהם ענין בפ"ע) - כגון אין ענין שלומד התניא יחפש מה מופיע לפני כן ברמב"ם או בשל"ה וכו'] - נהייתה שיטה אלוקית מבוססת מצד עצמה ובפ"ע - אף שכמובן לפרטים רבים יש מקורות וכו'. וק"ל.



סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון]

הרב יוסף יצחק פלדמן
תושב השכונה

בגליון תתקמה (עמ' 16) הבאתי דברי אדה"ז (באג"ק שלו ח"א סי' לד עמ' פט) אודות שיטת הגר"א בסמכות דברי האריז"ל, וז"ל רבנו הזקן: "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה, ושהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזער מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה כו', וגם הכתבים נשתבשו מאד וכו'. ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הבחירה לבחור לו

הטוב והישר מכל כתבי קודש הקדשים האר"י ז"ל לאמר שמועה זו נאה והיא מפי אליהו ז"ל וזו אינה מפי אליהו ז"ל".

וכתבתי לפרש, "לאיש אשר אלה לו" - פירוש: לאיש (הגר"א) שאלה לו - שיש לו גלוי אליהו וגם חכמתו גדולה (כדוגמת האריז"ל) - לו משפט הבחירה לבחור כו'. (והבאתי סמוכין לזה ממה שכתב הגר"ח מוולאזין בהקדמתו לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא).

ובגליון הקודם (עמ' 22) השיג עלי הרב מ.מ. שי' וכתב שפירושי מוטעה. והכוונה ב"לאיש אשר אלו לו" היא, לאיש שאינו מאמין בקבלת האריז"ל.

ואני אומר - לאו דוקא:

סגנון הלשון "לאיש אשר אלה לו, לו כו'" משמע שמדובר בהמיוחד באיש הזה דוקא, שגדלה מעלתו "אשר אלה לו", ובגלל זה - לו משפט הבחירה כו'.

אם נאמר שהכוונה רק לאיש שאינו מאמין בקבלת האריז"ל, הרי הדבר אומר דרשני, מה הצורך באמירה זו להדגיש המיוחד באיש הזה דוקא?

אבל האמת יורה דרכו שמילים אלו הם פתיחה לסיום דבריו - ש"לו משפט הבחירה לאמר שמועה זו נאה והיא מפי אליהו כו'". והביאור בזה: גם במחנה הגר"א ודאי סברו שלא כל הרוצה - יטול השם להכריע בדברי האר"י איזה שמועה לקרב ואיזה כו' (אדרבה י"ל שאצלם היתה זהירות יתירה בזה שהרי פרשו מלימוד זה). ברם אדם גדול בענקים כהגר"א - "איש אשר אלה לו" - "לו משפט הבחירה לבחור כו'".

ברם לפי"ז צ"ע מדוע סתם רבנו דבריו ולא פירש הדברים "אשר אלה לו"?

וי"ל שבכוונה רבנו העלים עומק כוונתו כאן וכתב דבריו בלשון דיכול להשתמע לתרי אנפי כי סמך על הקורא שיבינם לפי דרכו ודעתו. ולפי"ז דברי רבנו מתפרשים כחומר, כי כל דבריו כאן הם המשך למה שכתב קודם על הדברים ש"ידוע לנו בבירור גמור". ועל זה מוסיף כאן, אשר גם זה ידוע לנו בבירור גמור על שיטת הגר"א בנוגע לעצמו, שלאיש

(הגר"א) אשר אלה לו - שיש לו גלוי אליהו וגם חכמתו גדולה כמו שהי' להאריז"ל כפי שהזכיר רבנו לעיל - לו משפט הבחירה לבחור כו'.

וכפי שכתבתי בגליון תתקמה, שכל זה - הזהירות מלזלזל בדברי האר"י ח"ו והמיוחד בהגר"א דוקא שהי' לו גלוי אליהו וגם חכמה גדולה כמו האר"י שלכן יכול לחלוק על האר"י - מפורש באר היטב בהקדמת הגר"ח מוולוז'ין לספרא דצניעותא. וא"כ ודאי ידעו מזה גם בחייו של הגר"א. וא"כ ודאי י"ל שזהו מה שנרמז בדברי האגרת.



נגלה

המקיף את חבריו משלוש רוחותיו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בב"ב (ד, ב) "המקיף את חבריו משלוש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית, אין מחייבין אותו [=את הניקף, לשלם כלום]. רבי יוסי אומר אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

ומשנה זו הובאה גם בב"ק (כ, ב), והגמ' שם רוצה להוכיח מהרישא ש"זה נהנה וזה לא חסר" חייב. וז"ל הגמ' שם: "תנן המקיף את חבריו משלוש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו, הא רביעית מחייבין אותו, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר חייב. [ומתוך:] שאני התם דאמר ליה את גרמת לי הקיפא יתירא". עכ"ל הגמ'.

ומפרש שם רש"י שהמשנה איירי שהחיצון [המקיף] גדר מחיצות אלו בינו ובין הניקף שנמצא באמצע שדותיו, וכל זמן שעשה רק ג' מחיצות לא אהני ליה כלום, כי עדיין פתוח הוא מרוח רביעית, ולכן אין מחייבין אותו לשלם כלום, אבל אם גדר גם מרוח רביעית, אז חייב לשלם חלקו בכל המחיצות.

אמנם התוס' חולקים ע"כ, וז"ל (בד"ה את): "מתוך פי' הקונטרס משמע דמיירי בגדר שבין שדהו לשדה ניקף. וקשה דהיכי חשיב ליה זה

נהנה וזה אין חסר, הואיל שכל הגדר לא נעשה אלא להפסיק בין שדותיו לשדה ניקף, ועוד דהוה ל' למימר את גרמת לי כל זה ההיקף, דהקיפא יתירתא משמע שגרם ל' להרבות. אלא נראה שמבחוץ סביב לד' רוחותיו הקיף, והקיפא יתירא משום שמחמת שדה האמצעי ההיקף גדול יותר מדאי". עכ"ל.

וכפי שהרבה לומדים, המחלוקת בין רש"י לתוס' הוא שלרש"י הסיבה שהמקיף עשה המחיצות הוא כדי למנוע היזק ראייה מחבירו. והא דלא מחייבין לחבירו מעיקרא להשתתף בבניית הכותל כדי שהוא לא יזיק להמקיף בהיזק ראייה, ה"ז לפי שכאן ה"ז בקעה, ובבקעה אמרו לעיל (ד, א) שבסתם בקעה אמרינן שהיזק ראייה לאו שמיה היזק. ורק אם המקיף עשה כל הד' מחיצות, אז מחייבין גם הניקף לשלם.

משא"כ לפי התוס' הסיבה שהחיצון עשה את המחיצות סביב שדותיו מבחוץ הוא למנוע רגלי אדם ורגלי בהמה מבחוץ, ואין לזה קשר להיזק ראייה בינו ובין הניקף.

וכמה מפרשים לומדים שזהו מחלוקת גם בין רש"י ורשב"ם בסוגייתנו בב"ב (אף שיש מדייקים ולומדים באופן אחר), כי רש"י כותב (בד"ה אין) וז"ל: "אין מחייבין אותו - לתת כלום כדאמר' דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא". עכ"ל. הרי שהמדובר הוא אודות היזק ראייה, ובמילא מוכרח הוא שהגדר הוא בין המקיף והניקף, דהא אם זה מבחוץ, איזה שייכות יש כאן להיזק ראייה מעיקרא, ורש"י רק מבאר מדוע מעיקרא אין מחייבין את הניקף להשתתף בעשיית המחיצה, כי סתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא.

אמנם הרשב"ם מוסיף שם בהגה"ה, וז"ל: "ולוי נראה טעמא משום דאכתי לא מהני ל' מידי, שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעית, אבל אם גדר רביעית מחייבין אותו, כדאמר' בגמ', ואע"ג דאמרינן לעיל סתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא, ה"מ בין בקעה לבקעה, וכותל ד' אמות, לשם הוא דלא בעינן, (מ"ט) דליכא היזק ראי', אבל בשביל היזק בהמות שלא יכנסו לשדה, צריך לגדור גדר של עשרה טפחים, המונע מליכנס בהמות". עכ"ל. הרי שהוא לומד שהוא לא בין בקעה לבקעה, (והמחיצה היא למנוע היזק ראייה), כ"א זה מבחוץ, כדי למנוע כניסת בהמות, כשיטת התוס', וראה כו"כ ראשונים בקשר לזה.

והקשו ראשונים (רשב"א וכו'), שאם זה בשביל היזק ראייה בין המקיף והניקף, אינו מובן, מה הועילו חכמים בתקנתם שבבקעה אין דין היזק ראייה (היינו שאין לחייב את השכן בבניית הגדר), הרי מי שרוצה שהשכן שלו ישלם בעד הכותל, יבנה כל הכותל תחילה, ואז בהכרח יתחייב חבירו לשלם לו.

ותירצו שאם ראה את חבירו בונה הכותל ומוחה בו, אינו חייב לשלם, גם אם כבר בנה הראשון כל המחיצות, ורק אם ראה שבונה, ולא מיחה בו, אז מחייבין אותו. ובמילא הועילו חכמים בתקנתם, כי מי שאינו רוצה לבנות כותל, ימחה בשכינו כשבונה הכותל. (ובאמת כתבו כן גם לפי השיטה שאירי בכותל שבנה המקיף מבחוץ, שאם מחה בו אין מחייבין אותו).

אבל עדיין צ"ע, כי איך אפשר לחייבו לפי שלא מיחה בו, והרי למה ימחה בו כשרואה שבונה כותל המביא לו תועלת, כי למה שלא ירצה ששדהו תהיה מוקפת מבלי שיצטרך לשלם עבור זה. כלומר, אף שלא מיחה בו מורה שניחא ליה במה שעושה חבירו, מ"מ מי אמר שניחא ליה עד כדי כך שישלם כסף על זה.

והנה עוד דבר צ"ע - דבנוגע לקושיות התוס' בב"ק על שיטת רש"י, הרי את הקושיא השניה ("דהוה ליה למימר את גרמת לי כל זה ההיקף, דהקיפא יתירא משמע שגרם לי להרבות"), תירץ רש"י בעצמו, במה שכתב "וגדר ראובן את הראשונה סמוך לשדה שמעון לבד מחיצות חיצונות שהיו לו בינו לשאר הבקעות". הקיפא יתירא, דאי לאו שדה של שמעון בין שדותיו הוי סגי לי' מחיצות חיצונות והווי כל שדותיו גדורים, והילכך חסר הוא בשבילו", היינו שכל המחיצות הפנימיות נקראים "הקיפא יתירא", כי מביטים על כל המחיצות שעושה, וזה כולל המחיצות החיצונות והפנימיות, והיות שבלא השדה הפנימית היה מספיק לו המחיצות החיצונות ולא היה צריך מחיצות הפנימיות, נקראים מחיצות אלו "הקיפא יתירא".

ובנוגע לקושיא הא' של תוס' ("דהיכי חשיב לי' זה נהנה וזה אין חסר, הואיל שכל הגדר לא נעשה אלא להפסיק בין שדותיו לשדה ניקף") תירץ הרשב"א שהיות וסתם בקעה כמקום שנהגו שלא לגדור הוא, ואין חבירו מחויב לבנות כותל, לכן ה"ז נקרא לא חסר מחמתו, כי אין חבירו גורם לו

היקף זה כלל, היות שפטור הוא ע"פ דין לבנות כותל למנוע ראייתו (ומה שהוא רוצה למנוע ראיית חברו אליו, הרי זה כל כולו מחמת עצמו).

אבל צ"ע בזה, כי מה איכפת לן שע"פ דין אין חברו חייב בבניית כותל, הרי סו"ס כל סיבת בניית הכותל ע"י ראובן הוא מחמת ששמעון נמצא בשכנותו, וא"כ הרי זה חסר מחמתו. וכן הוא באמת תי' הגמ' "את גרמת לי הקיפא יתירא", שזה אכן נקרא חסר מחמתו, אבל אי"מ מה היה הקס"ד שלא יהיה נקרא חסר מחמתו, כנ"ל.

והנה אף שהרבה דשו בכהנ"ל, יש להוסיף בכ"ז בהקדים מה שכתבתי בגליון תתקמז (עמ' 22) שיש לבאר גדר ה"כותל" בב' אופנים: (א) שזה בבחי' "שלילה". (ב) שזהו בבחי' "העדר". כלומר, החילוק בין "שלילה" ו"העדר" הוא, ש"שלילה" פירושו הוא שיש לענין שייכות כאן, אולם שוללים אותו. ו"העדר" פירושו שמלכתחילה אינו שייך לכאן. וכהמשל, דבלילה הרי הוא העדר האור, אבל אם מכסים האור בוילון ביום ה"ז שלילת האור. ובנדו"ד: באם השכן מעתיק מושבו מכאן, ה"ז העדר היזק ראייה. לאידך, כשעוצם עיניו הרי זה שלילת היזק ראייה. ולכן, יש לחקור האם כשבונה כותל נקרא שעושה דבר הגורם העדר היזק ראייה (שאינן כאן שייכות ואפשרות להיזק ראייה), או שנקרא שע"י הכותל שולל הוא ההיזק ראייה. ועיי"ש שע"י זה נתבארו כמה פלוגות בין רש"י ותוס', שלרש"י ה"ז בבחי' "שלילה", ולתוס' ה"ז בבחי' "העדר", וכן נתבארו כמה פלוגות בין שאר ראשונים.

ועד"ז י"ל גם בנוגע למ"ד שהיזק ראייה לאו שמיה היזק (אפילו בחצר), שיש לחקור האם זהו בבחי' "שלילה", או בבחי' "העדר", ז.א. האם לשיטה זו מעיקרא אין שום דין היזק ראייה, היינו "העדר", או שבעצם שייך שיהי' דין היזק ראייה ושיחייבו חכמים לבנות כותל, אלא שלפועל "שללו" חכמים את זה מאיזה טעם [כי מקבלים סברת השני שיעצום עיניו ולא יביט, או שאין ההיזק גדול כ"כ שיחייבוהו בבניית כותל, וכיו"ב, אבל עכ"פ הרי זה בגדר היזק ראייה, אלא ששללו חכמים את החיוב].

וכמו שבנוגע לבניית כותל, למ"ד שהיזק ראייה שמיה היזק, נתבאר שם שנחלקו בזה רש"י ותוס', שלרש"י ה"ז "שלילה" ולתוס' ה"ז "העדר", כן נחלקו רש"י ותוס' גם בזה, שלרש"י מ"ד היזק ראייה שמיה היזק ה"ז

בבחי "שלילה", ולתוס' ה"ז בבחי "העדר". ויש להביא לזה כמה הוכחות. ואין כאן המקום לזה.

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע לבקעה, שסתם בקעה כמקום שנהגו שלא לגדור הוא, היינו שגם למ"ד שבחצר היזק ראייה שמיה היזק, בבקעה הו"ל לאו שמיה היזק, יש לחקור האם בבקעה הוא בבחי "שלילה" או בבחי "העדר", ז.א. האם בקעה אינה בגדר היזק ראייה (ורק אם נהגו לגדור חייבים בזה), או שבעצם גם שם יש היזק ראייה, אלא שהחכמים שללו את זה מאיזה טעם.

ומסתבר (אף שפשוט שאי"ז מוכרח), שלרש"י, כמו שהכותל הוא בבחי "שלילה", וכן למ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק ה"ז בבחי "שלילה", כ"ה בנדו"ד, שבבקעה ה"ז בבחי "שלילה", ולתוס' שבכותל וכן למ"ד לאו שמיה היזק, ה"ז בבחי "העדר", כ"ה בנדו"ד בבקעה.

והנה עפ"ז יובנו סברות מחלוקת רש"י ותוס', שלרש"י איירי כאן במחיצות שבין מקיף לניקף, ונעשו כדי למנוע היזק ראי', ולתוס' לא איירי בזה, (כ"א במחיצות סביב המקיף), כי לרש"י, שגם בקעה ה"ה בגדר היזק ראי', אלא שחכמים לא חייבו בזה, אפ"ל שהמקיף בעצמו אכן רוצה להזהר מזה, כי זהו חשש אמיתי (אף שלפועל לא חייבוהו חכמים), וגם מובן מדוע נקרא שהניקף נהנה מזה, כי סו"ס ע"י מחיצות אלו נמנע ממנו היזק ראי' של המקיף, והרי מניעת היזק ראי' הוא דבר הנצרך גם בבקעה (אף שסתם בקעה לא חייבו חכמים).

אבל התוס' אא"פ שילמדו כן, כי לדעתם אין כל גדר של היזק ראי' בבקעה, וא"כ אין סיבה שהמקיף יעשה מחיצות בינו לבין הניקף, כי אין זה חשש כלל, ואם מישהו עושה כן, ה"ז שהוא מחדש חשש חדש של היזק ראי', ואין מסתבר שכן עשה, וגם: אם לפועל עושה כן המקיף, אין לומר שהניקף נהנה מזה, מטעם שסו"ס הועילו המחיצות למנוע ממנו היזק ראי' של המקיף, כי אין להיזק ראי' שום "מציאות", וא"כ אי"ז הנאה בשבילו.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ לרש"י, איך אפשר לחייבו לאחר שגדר הראשון כל הד' רוחות, רק מפני שלא מיחה. והקשינו שאף שזה מורה שניחא ליה, מ"מ איך אפשר לחייבו ממון רק בגלל שניחא ל' בהגדר - אמנם עפהנ"ל י"ל בזה שהיות שלרש"י בעצם יש דין היזק ראייה גם בבקעה, ובעצם הי'

חייב לשלם, אלא שפטרוהו חכמים, ולכן תיכף שניחא לי' בזה, חוזר שוב החיוב שיש לו בעצם. כלומר, זה פשוט שמה שניחא לי' בזה אין מספיק להטיל עליו חיוב חדש, כי לזה צריכים סיבה חזקה. אבל אם בעצם יש עליו חיוב זה, אלא שדחוהו רבנן, אז גם סיבה כל דהו מספיקה להחזיר החיוב עליו, ולכן ע"י שניחא לי' מתחייב בזה.

אמנם לתוס', היות ואין שייך כאן היזק ראי' כלל, ואי"ז נקרא שנהנה הניקף, כנ"ל, אין לומר שרק מפני שלא מיחה, זה מספיק לחייבו, מטעם שע"ז שלא מיחה גילה דעתו שהוא אכן רוצה בחידוש זה למנוע היזק ראי', כי הרי זהו מקום שבעצם אין חשש זה וחיוב זה הוא חיוב חדש לגמרי, לשיטתם, שהרי בבקעה אין גדר היזק ראי' בעצם, ואפ"ל שרק מצד דניחא לי' יחול עליו חיוב חדש, כנ"ל, [ואף שהמקיף אכן חשש לזה, הרי זהו ענין שלו. ואי"ז מספיק לחייב את הניקף בחיוב חדש]. ולכן מוכרחים ללמוד שזהו מטעם אחר, שהמחיצות הן מבחוץ, למנוע רגל בהמה, ובזה אפשר לחייבו. (וה"ז באופן אחר ממ"ש הרשב"א בפירש"י).

ועפ"ז יש לבאר גם הקס"ד בב"ק לרש"י דבבקעה ה"ז נקרא "לא חסר", אף שלפועל עשה את המחיצות רק מחמת שכנו, כי הקס"ד היא שבבקעה לא שייך הגדר של היזק ראי', והוא בבחי' "העדר", ולכן לא איכפת לן שעשה כותל כדי שחבירו לא יסתכל בו, כי אין לזה שום חשיבות בהלכה, כי בבקעה אין שום גדר של היזק ראי', ואם איזה יחיד רוצה למנוע היזק ראי' של חבירו, ה"ז ענין שלו, ואין לנו להכניס בזה מציאות של חבירו, כי מציאותו של חבירו אינו אשם בזה כלל, כי אין בזה שום גדר של היזק ראי'.

אבל המסקנא היא שאכן זה נקרא "חסר", כי "א"ל את גרמת לי הקיפא יתירה", היינו שהמסקנא היא שזהו בבחי' "שלילה", היינו שבעצם יש כאן גדר של היזק ראי' (אלא שלפועל לא חייבוהו חכמים לבנות כותל מאיזה טעם), וא"כ מה שעשה המקיף הכותל, ה"ז כל כולו מטעם הניקף, ולכן ה"ה נקרא "חסר" על ידו.

וכ"ז מתאים רק לשיטת רש"י דס"ל כנ"ל שהוא בבחי' "שלילה", ולכן אפשר לו ללמוד כנ"ל, שהמסקנא היא שהיזק ראי' בבקעה הוא בבחי' "שלילה", אבל התוס' אפ"ל להם ללמוד כן, כי הם ס"ל שהבקעה היא בבחי' "העדר", ולכן אם ילמדו כנ"ל, נמצא ששיטתם היא היפך מסקנת

הגמ', לכן לומדים שהמחיצות הם מבחוץ, ואין בזה משום היזק ראייה ביניהם, והקס"ד הוא שזה נקרא "לא חסר", כי המחיצות נעשו רק בשביל עצמו, למנוע רגל בהמה מבחוץ, והמסקנא היא שזה אכן "חסר", מטעם ה"הקיפא יתירה".

הרי שיש לנו (עוד) ג' סיבות מדוע נמנעו התוס' מללמוד כרש"י (נוסף על מ"ש בפירוש, ועל מ"ש שאר המפרשים, הראשונים והאחרונים): (א) לשיטתם אין שום סיבה למה שהמקיף יעשה מחיצה בינו ובין הניקף, כי אין שום גדר של היזק ראי' בבקעה. וגם אינו נקרא שנהנה הניקף בזה. (ב) לשיטתם אין לחייבו כלום, אפי' לאחר שגדר הרביעית מטעם שלא מיחה, כי "לא מיחה" אינו מספיק לחייבו על היזק ראייה. (ג) לשיטתם אינו מובן המסקנא, וכ"ז תלוי בזה שהתוס' לומדים שמה שאמרו שבסתם בקעה אין בזה דין היזק ראייה ה"ז בבחי' "העדר", משא"כ לרש"י ה"ז בבחי' "שלילה", כנ"ל, ולכן לדעתו מתאים ללמוד שמירי כאן במחיצות שבין שניהם, וגדרם מטעם היזק ראייה.



בענין בנין הכותל כשהקנו זל"ז

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

קושיית אחי רע"א על ראיית הגמ', תירוץ, ודחייתו

בגמ' ריש מסכתין (ב, ב) איתא: "וטעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו, ש"מ היזק ראייה לאו שמ' היזק.

ובשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' קפד) כ': "מה שהקשה לי אחי הגנ"י בריש ב"ב. טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו. אלמא היזק ראייה לא שמיה היזק. הא למ"ש הרא"ש דבחצר השותפים דמחוייבים לבנות בגויל וגזית כמנהג המדינה היינו רק היכא דכל אחד רוצה שיסייע לו חבירו בהוצאתו אבל אם טוען אבנה משלי בהוצא ודפנא אין חבירו יכול למחות. כיון דלפי שעה מסלק לו ההיזק. וא"כ דלמא מש"ה קתני רצו דהיינו דבזה ע"י הקנין א"י לומר אבנה משלי בהוצא ודפנא. ומחוייבים לבנות מחיצה של אבנים כמנהג המדינה אבל בלא רצו יכול לומר אבנה משלי בהוצא ודפנא. וליכא כפיה לבנות בגויל וגזית.

לכאורה רציתי לומר דבאמת גם בקנין לעשות מחיצה כל שאחד אומר אבנה משלי בהוצא ודפנא סגי בכך. דהקנין היה ג"כ שרוצים לסלק ההיזק ראייה מהם. ואף אם היזק ראייה לא שמיה היזק מ"מ רצו הם למנוע מזה וכיון דמסלק לו ההיזק לגמרי לפי שעה די בכך. אך קשה עלי להוציא מזה דין חדש. דכפי הנראה מפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה היינו כמנהג המדינה. ונתחייב זה לזה לעשות כותל כמנהג. וא"י לומר אבנה משלי בהוצא ודפנא. וסתמא כמפורש כאלו הקנו במפורש לעשות כותל אבנים כמנהג המדינה עכ"ל, ואח"כ מתרץ באו"א, כדלהלן.

ב' אופנים בהסברא דהקנין הוא ג"כ על ענין היזר

והנה יסוד הדברים של התי' הא' הוא מה שכתבו כמה אחרונים דאף למ"ד היזק ראייה לא שמי' היזק, מ"מ כשהקנו זל"ז הרי פי' הקנין הוא לא התחייבות לכותל גרידא, כ"א התחייבות להשמר מהיזק ראייה, וכן נקט בפשטות בחי' חת"ס (ב"ב ב, א ד"ה שרצו), ועפ"ז ביאר מה שהביאה הגמ' ברייתא דמחיצת הכרם, דאל"כ הו"א דלא שייך שיתחייבו בהיזר, דכיון דע"פ דין לא שמי' היזק א"כ אינו אלא נפש רעה, וע"ז מביאים מברייתא דמחיצת הכרם, דכמו דשייך חיוב בגרמי, כמו"כ שייך התחייבות בהיזר אף שפטורים מדינא, עכתו"ד ע"ש.

ובאמת סברא זו אפ"ל בב' אופנים: (א) שמה שהקנו הוא לעשות כותל, אבל יש בכלל ההקנאה שכותל זו תהי' כותל המונע היזר, והיינו דזה דאמרינן דגם ללישנא קמא יש בכלל הקנין התחייבות למנוע היזר, הרי זה להחמיר, אבל לא להקל לפוטרו לגמרי מכותל [ונ"מ דמקום שמנהג המדינה בכותלים עם חלונות (כמ"ש התוד"ה הו"א במסיפס) או של זכוכית וכיו"ב, מ"מ מחוייב לבנות כותל גמור (בלי חלונות)], ועכ"פ יש בכלל הקנין התחייבות (לכה"פ) על כותל. (ב) או אפ"ל (וזהו האופן שמחדש רע"א בה"לכאורה רציתי לומר" שלו) שהסברא הוא דגם לל"ק כשהקנו זל"ז הרי כל הקנין הוא רק על מניעת היזר, ואין שום התחייבות על כותל, שלכן גם לאחר שהקנו יכול לכנוס לתוך שלו ולבנות בהו"ד (לדעת הרא"ש).

ובההו"א של רע"א - שמחדש כאופן הב', כנ"ל, שלכן מצד הקנין ג"כ יכול כ"א לכנוס לתוך שלו ולבנות מהו"ד - יש חידוש נוסף, שמבאר כן אף להדיעה דהיזר שמי' היזק, דהא ר"ל דאף להדיעה דהיזר שמי' היזק

מ"מ כשהקנו זל"ז הוי הקנין התחייבות רק על היז"ר ולא על גוף הכותל. ובזה ישנה חידוש נוסף, דלכ' ילה"ק ע"ז דכיון דהיז"ר שמי' היזק א"כ מה צריכים קנין על הענין דהיז"ר, וא"כ הי' צ"ל דמוכת מיני' ובי' דהקנין - להק' לישנא - הוא על עצם בניית הכותל; ונאולי סב"ל דהסברא דהקנין הוא על היז"ר הוא משום דזהו כל ענינה של הכותל (וע"ד מהשנת' בהערה 14 לענין מחיצה), ולכן כשמדברים על כותל הוי כאילו מדברים להדיא על היז"ר שזהו התוכן של הכותל². וא"כ הרי להלישנא דהיז"ר שמי' היזק הוי סברא זו יותר חזקה. ועצ"ע].

ומה שחזר בו רע"א לבסוף "דכפי הנראה מפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה היינו כמנהג המדינה וכו'", לכ' לא משמע דחזר בו רק מחידוש האחרון, היינו רק ממה שר"ל סברא זו גם להלישנא דהיז"ר שמי' היזק, דמ"מ הוי הקנין על היז"ר (וכנ"ל דבזה לכ' הוא עיקר החידוש בתיורצו), דמשמע דמה שחזר בו הוא לענין כל קנין, גם להלישנא דהיז"ר לא שמי' היזק (שאודות קנין זה מדובר בהסוגיא). אלא שאכתי אפ"ל שחזר בו מכללות הסברא, וסב"ל דהקנין הוא רק על כותל ולא על היז"ר, אבל אפ"ל דאינו חוזר בו מכללות הסברא, וגם למסקנתו מחייב הקנין הענין דהיז"ר, ורק דסב"ל דעכ"פ נתחייב גם בכותל, ואינו יכול לכנוס לתוך שלו כו'.

הראיות שהקנין הוא רק על היזק ראוי, ודיון בהם

והנה עי' בחידושי ר' נחום (אות לג) שמסיק דגם כשהקנו זל"ז הוי הקנין רק על היז"ר ולא על כותל, ולכן עדיין יכול לכנוס בתוך שלו. ומביא ראוי מפרש"י בסוגיין (בד"ה וטעמא דרצו) שפי' "לבנות כותל (ד) מדעת שניהן הוא דחייביה חכמים שיבנו בין שניהן" כו'. והק' דמהו "חייבי" (או חייבום - ב"ח) חכמים", דמה ענין חכמים לכאן, הרי מיירי לל"ק דכל החיוב בא מצד הקנין שלהם? וכ' דמדויק מזה דגם להק' לישנא הוי יסוד החיוב מה שחייבום חכמים [ולא הבנתי, דגם לפי דבריו

(1) ולהעיר מפרש"י בד"ה הו"א במסיפס בעלמא: "דאיהו נמי מחיצה איקרו ורצו דקתני אחלוקה קאי", והיינו דאף דנתרצו על בניית מסיפס, שנקרא מחיצה (וזהו כוונת "מחיצה" בהמשנה), מ"מ מפרשים כוונתם על החלוקה (שזהו מה שמחייב אח"כ המסיפס בדרך ממילא).

(2) ולהעיר ממארז"ל "מעולם לא קריתי כו'" והביאור בזה בלק"ש (חי"ז פ' אחרי (א)).

מה שייך כאן "חייבום חכמים" הרי להך לישנא מצד ה"חכמים" ליכא שום חיוב דהיז"ר, דלא שמ' היזק, וכל מה שחייבים הוא משום שחייבו את עצמם, ומה שייך זה לחכמים? ולכ' כוונתו דלפי לשון זה נפרש דהם מתחייבים רק בכללות הענין דהיז"ר, אבל זה גופא משערים החכמים מה נחשב היז"ר, וזהו הטעם דמתחייב כמנהג המקום וכו', משום דכך שיערו חכמים דזה מה שנחשב היז"ר. אמנם גם עיקר הדקדוק לא הבנתי, דהא קאי על מאי דקתני במתני' ד"בונין את הכותל באמצע" בע"כ, והיינו דחכמים מחייבים אותם בזה, ואילו ה' הדין דהיז"ר שמ' היזק, ה' צ"ל הדין דחכמים חייבום בזה מטעם היז"ר, אבל מזה דקתני "רצו לעשות גודא" (להך לישנא) ורק אז הוא דבונים כו' בע"כ, מוכח דלא חייבום חכמים לבנות מצד היז"ר, כי מצד הקנין שלהם כשהקנו זל"ז].

ועוד מביא ראי' (באות ד) מדברי המשנה דבגויל ו' טפחים ובגזית ה' וכו', ומבואר בראשונים (תד"ה בגויל ועוד), דאף דקתני הכל כמנהג, מ"מ אין המנהג מחייב להוסיף בגויל על ו' (ולהרא"ש גם אינו יכול לפחות, וגם לתוס' דאינו יכול לפחות מהו"ד), ולכ' אי נימא דכל ההתחייבות הוא רק לבנות כותל, א"כ ה' צ"ל תלוי לגמרי בהמנהג, דזהו מה שנק' כותל במקום זה, ולמה אינו מחוייב להוסיף על ו' וגם אינו יכול לפחות מהו"ד (ולדעת הרא"ש אינו יכול לפחות מהשיעורים דמתני' כלל). ולכ' משמע מזה דהקנין הוא רק התחייבות על היז"ר.

[והנה נת"ל דהסברא אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל שהתחייבו עצמם בכותל, ורק שחיוב הכותל (ואופן הכותל שנתחייבו בה) הוא לשמור מהיז"ר, ואפ"ל שכל הקנין הוא רק על היז"ר. והנה מזה שאינו יכול לפחות פחות מהו"ד אין ראי' לאופן הב', דהא אפ"ל דהקנין הוא על כותל, ורק דמפרשים כוונתם דנתכוונו לכותל ששומר משום היז"ר, ולכן בפחות מהשיעורים ששיערו חכמים דבעינן להיז"ר אינו יכול לבנות. אבל מזה שאינו צריך להוסיף בגויל על ו' וכו', משמע לכ' דאין חיוב כלל על כותל כ"א על היז"ר, דאם ה' החיוב על בניית כותל ה' צ"ל לגמרי כמנהג המדינה. אבל אולי אפשר ליישב זה, דאפ"ל דמה שבונים כמנהג המדינה זהו לא משום שזה בלבד הוא מה שנקרא "כותל", והרי נתחייבו בכותל, דהא אפ"ל בפשטות דשם כותל כולל כל מיני וסוגי כותל בכ"מ, והמנהגים בכ"מ הוא לענין איזה סוגים בונים במקום זה, אבל לא לענין מה נקרא כותל. ומה דמחוייב לבנות כמנהג המדינה הוא משום הטעם

שיכול לטעון שאינו רוצה לעשות ממנו אנפרות או שאינו רוצה להתעצם עמו בב"ד³ כו' כמ"ש הראשונים, וטענות אלו (אם שייכות או לא) תלויות במנהג המקום. ולפ"ז מובן בפשטות דאי"ז שייך ביותר מהשיעורים ששיערו חכמים שאין בהם חשש הנ"ל].

והנה ראיית רע"א שמטעם זה חזר בו מההור"א שלו, הוא "דכפי הנראה מפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה היינו כמנהג המדינה. ונתחייב זה לזה לעשות כותל כמנהג. וא"י לומר אבנה משלי בהוצא ודפנא. וסתמא כמפורש כאלו הקנו במפורש לעשות כותל אבנים כמנהג המדינה". ואולי כוונת ראייתו הוא דאם הי' הקנין רק על היז"ר, א"כ לא הי' צ"ל הדין דבונים כמנהג המדינה, רק היו החכמים צריכים לשער מה נוגע להיז"ר [ולפ"ז פשיטא ללישנא דהיז"ר שמי' היזק דהתקנה הוא גם על כותל, דאל"כ תיקשי לי' גם להך לישנא אמאי בונים כמנהג המדינה. אבל עכ"פ לא הבנתי הראי', דלכ' זה כבר תי' הראשונים, אי משום אנפרות אי משום להתעצם, וצ"ב].

דברי רש"י שקושיית הגמ' על הקנין הוא לב' הלישנות, ויישוב קושיות הראשונים

עכ"פ חזינן דאפ"ל ג' אופנים בהקנו זל"ז (ללישנא דהיז"ר לא שמי' היזק), דאפ"ל דהקנין הוא על גוף הכותל ואפ"ל דהקנין הוא על היז"ר. ולהאופן דהקנין הוא על היז"ר אפ"ל בב' אופנים, ד"ל שהקנין הוא על כותל כזה שיש בה שמירה מהיז"ר (וכנ"ל אפ"ל דזהו המסקנא דרע"א), ואפ"ל שהקנין הוא רק על ההתחייבות למנוע היז"ר (שזהו ההור"א דה"רציתי לומר" דרע"א, וזהו המסקנא של ר' נחום).

והנה עי' בפרש"י בריש הסוגיא (בד"ה וטעמא דרצו) שכ' "לבנות כותל דמדעת שניהן הוא דחייביה חכמים שיבנו בין שניהן ולקמן פריך כשרצו מאי הוי ליהדרי בהו". ועמדו על כך הראשונים דלכ' מהמשך הגמ' בסוף הסוגיא מבואר דמק' רק ללישנא בתרא ולא ללישנא קמא, דקאמר (ג, א) "כי רצו מאי הוי נהדרו בהו, א"ר אסי א"ר יוחנן שקנו מידן, וכי קנו מידן מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא, בשקנו מידן ברוחות,

(3) והנה הנמו"י הזכיר הסברא דאינו רוצה להתעצם עמו בב"ד רק לענין החשש שביתיים יהי' ניזוק בהיז"ר, אבל ברשב"א שאינו רוצה לצעוק תמיד, והיינו שהוא סברא בפנ"ע שרוצה שיקיים חיוב בניית כותל באופן שלא יצטרך לצעוק עליו תמיד בב"ד.

רב אשי אמר כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק, וזה בתוך שלו והחזיק". ומשמע דמיירי לל"ב, דרק אז הוי הקנין קנין דברים בעלמא. ועי' ברמב"ן שהשאיר דברי רש"י בקושיא, וברשב"א (ג, א ד"ה וכי רצו) פי' הסוגיא לפי' פרש"י "פרש"י ז"ל דבין להאי לישנא בין ללישנא דמחיצה גודא קא פריך דהתם נמי כי רצו לעשות כותל והתנו כן אם רוצין לחזור בהן חוזרין דבמה נשתעבדו ופריך בשקנו מידן, והדר פריך וכי קנו מידם ללישנא דמחיצה פלוגתא מיהא מאי הוי ליהדרו בהו דקנין אינו חל אלא או בקרקע או במטלטלין א"נ בשעבוד אבל בדברים בעלמא לא חאיל וכי קנו לחלוק קנין דברים בעלמא הוא שהחלוקה אינו דבר שיש לו גוף" [ומשמע דמה דצריך לפרש לפרש"י הוא המשך הסוגיא, ולכן מפרשה באמת רק לחד לישנא, אבל לא הוה קשיא לי' מהתחלת השקו"ט].

ומעתה, אי נימא דהקנין הוא על בניית הכותל, א"כ מובן דהקושיא ד"קנין דברים בעלמא הוא" והמשכיו הוא רק ללישנא דהיז"ר שמי' היזק (והקנין הוא על חלוקה). אבל אי נימא דאף ללישנא קמא הוי הקנין על הענין דהיז"ר, א"כ א"ש קושיית הגמ' "קנין דברים בעלמא הוא" אף להך לישנא. ומתריך הגמ' שקנו ברוחות. ויש לבאר זה בהקדם דהנה הובא כמ"פ חקירת האחרונים בענין היז"ר אי הוי ההיזק מצד שמזיק גופו וגורם לו צער ובושה במה שרואה אותו, או דההיזק הוי נזק ממנו, מצד מניעת השתמשות בהחצר (כמ"ש הסמ"ע סי' קעח ס"ק ד, ועי' בזה בארוכה באבן האזל פ"ב מהל' שכנים הט"ז ועוד).

ואי נימא דהיז"ר הוי מצד מניעת ההשתמשות בהחצר, א"כ אפשר להבין כל השקו"ט דהגמ' גם להלישנא דלא שמי' היזק, והקנין הוא על הענין דהיזק ראי' גופא. דלצד זה, הרי הענין דהיזק ראי' הוא שמחסר על ידי זה בזכותו המלאה של חבריו בהחצר, בזה שמונע ממנו חלק מההשתמשות בחצירו. וא"כ מתרצת הגמ' שהקנין ע"ז הוא שקנו ברוחות, היינו שכ"א הקנה לחבריו את הזכות שלו לבטל את הזכות וההשתמשות שלו בהחצר, ע"י שמקנה לו ברוחות [ועי' פרש"י ד"ה "ברוחות" שכ' "ומעתה נקנה חלק מזרחי לזה ואין לזה חלק בו", שפעולת הקנין הוא שבעלותו בחלקו הוא באופן שמבטלת כל חלק של חבריו בה, גם הזכות שיש לו למנוע תשמיש השני ע"י ראייתו], וא"ש מה שפרש"י דהשקו"ט הוא לב' הלישנות.



יסוד שיטת רש"י בגדר הוצאה מלאכה גרועה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בספר 'מי טל' (למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א) על מלאכת הוצאה ס"י ה כתב לבאר שיטת רש"י והתוס' בגדר הוצאה מלאכה גרועה, דהתוס' ס"ל דגם לאחר דגלי לן קרא דהוצאה מלאכה היא עדיין היא מלאכה גרועה, משא"כ רש"י ס"ל דלאחר דגלי לן קרא דהוצאה מלאכה היא תו לא הוי גרועה, יעוי"ש יסוד הדברים בכ"ז.

ובאותו ד שם הקשה על רש"י מהא דכ' התוס' בטעם דהוצאה מלאכה גרועה משום דמה לי מוציא מרה"י לרה"י כו', ולכאור' מזה הוכחה דגם לאחר גילוי הקרא עדיין הויא גרועה, ומה יענה רש"י על הוכחת התוס'.

ושוב כתב לבאר זה דאזלי לשיטתייהו ביסוד מלאכת הוצאה אם הוא משום לתא דב' 'מקומות' (כהתוס') או ב' 'שמות' (כרש"י), ואזלי לשיטתייהו ביסוד חיובא דמושיט. והרי דברי התוס' בטעמא דמלאכה גרועה משום דמ"ל מוציא מרה"י וכו' מבוארים שפיר אך ורק להשיטה דיסוד המלאכה הוא משום ב' 'מקומות' (וכמו שביאר היטב ס"י ד), ולפ"ז תו לא ק' על רש"י דהרי ס"ל ביסוד המלאכה דהוא משום ב' 'שמות', יעוי"ש בארוכה.

ב. אכן לכאור' עצ"ע בשיטת רש"י, דהרי בטעמא דהוצאה מלאכה גרועה היא הובא עוד טעם בדברי שאה"ר, והוא משום שבאותו רשות מותר לטלטל משא גדול ומרשות לרשות אסור כגרוגרת (יעוי"ן ברשב"א, ושאה"ר וראה עוד לקמן), וא"כ מה יענה רש"י על הוכחה זו, דהרי מזה מוכח לכאור' דגם לאחר גילוי הקרא שפיר הוי בגדר מלאכה גרועה. וצ"ע.

ג. ולכאורה האי טעמא דמלאכה גרועה אינו תלוי בב' השיטות אם הוצאה היא משום ב' 'שמות' או ב' 'מקומות', וגם להשיטה דיסוד החיובא הוא משום ב' 'שמות', שפיר הוי הוצאה מלאכה גרועה משום שבאותו רשות מותר לטלטל משא גדול וכו'.

זאת ועוד, הרי כמה מהראשונים שהביאו האי טעמא, שפיר אזלי כהשיטה דחיובא הוא משום לתא דב' 'שמות': (א) הרשב"א הביא טעם זה, והרי ס"ל בדף ו, א דחיובא דמושיט הוא גם משום העברה שבאמצע,

וראה בארוכה 'מי טל' סי' מו, דשפיר אזיל בהשיטה דהוא משום ב' 'שמות', וגם לשיטתו בעירובין (לג, א) [וכ"כ הריטב"א לשבת (צו, א) בשם רבינו האי גאון] שפיר אפ"ל דאזיל כהשיטה דהוא משום ב' 'שמות' וכמוש"נ ב'מי טל' סי' ד הערה ד יעוי"ש. ב) המאירי גם הביא האי טעמא שבאותו רשות מותר לטלטל משא גדול וכו' בכ"מ (ב, א; צו, ב), וראה 'מי טל' סי' מו ששיטתו במושיט היא כשי' הרשב"א (שבת ו, א) דגם העברה הוי חלק מהמלאכה, ולפ"ז תו ליכא הוכחה דהיסוד בהוצאה הוא משום שהם ב' 'מקומות', ושפיר אפ"ל דס"ל דהוא משום ב' 'שמות'.

ד. הריטב"א (שבועות ב, א) גם הביא טעם זה, ויעוי"ש בריטב"א שבת (צו, א) שהביא שיטת רבינו האי גאון ושיטת רש"י בחיובא דמושיט ולא כמפורש ב'מי טל', אך בין אם ס"ל כרבינו האי גאון או כרש"י י"ל דליכא הוכחה דחיובא דהוצאה הוא משום ב' 'מקומות' ולעולם אפ"ל דהוא משום ב' 'שמות', והיינו עפמש"כ ב'מי טל' סי' ד הערה ד (בשיטת רבינו האי גאון) וסי' מח בשיטת רש"י. ודוק.

ולהמבואר, הנה כל הני ראשונים שהביאו האי טעמא דמלאכה גרועה שמום שבאותו רשות מותר לטלטל משא גדול וכו', הרי מתבאר בדבריהם דס"ל דחיובא דהוצאה הוא משום ב' 'שמות' [והיינו ע"פ שיטתם בחיובא דמושיט וכמוש"נ], וא"כ עד"ז אפ"ל בשיטת רש"י. ושוב קשה בשיטת רש"י מאחר דגלי לן קרא תו לא הויא הוצאה מלאכה גרועה, הרי עדיין שייכא הך טעמא דלעיל.

ואולי יש מקום לתרץ שי' רש"י ע"פ המבואר ב'מי טל' סי' ג ביסוד הני ב' טעמים במלאכה גרועה, דתלוי ביסוד איסור המלאכות אם הוא דין בהגברא או בהחפצא יעוי"ש בארוכה. אכן יעוי"ש בדברי האו"ז ועצ"ע. גם יעויין שי' רש"י בסי' טו ועצ"ע בכ"ז.

ה. ודאיתנין להכי הנה בחי' [שנדפסו ע"ש] הר"ן [וכן בחי' שנדפסו ע"ש הריטב"א והם באמת חי' הר"ן] הובא טעם התוס' בטעמא דמלאכה גרועה דמ"ל מוציא מרה"י וכו'.

ויעויין בדבריהם (עג, ב) וב'מי טל' סי' לה, והמתבאר שם דס"ל [בשי' הבבלי] דחיובא דמושיט הוא משום העקהנ"ח, ולפ"ז מוכח דס"ל כדעת התוס' בחיובא דהוצאה דהוא משום ב' 'מקומות', ונמצא מבואר שפיר דאזלי לשיטתייהו בהא שהביאו טעם התוס' במלאכה גרועה.

ו. וביסוד הדברים היה נראה לומר [ולהוסיף על דברי האחרונים ועמש"כ ב'מי טל' סי' ג] בביאור יסוד הני ב' טעמים במלאכה גרועה, דתלוי בחיובא דהוצאה אם הוא משום ב' 'מקומות' או ב' 'שמות' ואזלי כל הני ראשונים לשיטתייהו בכ"ז וכמוש"נ.



בענין הלשון לבנות ולגדור

הת' בצלאל מ.מ. בסמן

נו"נ בשיבת מנחם מענדל ליובאוויטש מאנסי

א. הרא"ש בסי' א מבאר דברי המשנה ריש מכילתין וז"ל בא"ד: מקום שנהגו לבנות פי' לבנות כותלי חצירות דומיא דקתנו וכן בגינה מקום שנהגו לגדור ואינו תלוי במנהג שאר בנייני העיר שאף אם נהגו לבנות בנייני הבתים בגזית אין צריך כל כך בנין חזק למחיצה החולקת ודי בכפיסים או בלבינים". ע"כ בהנוגע לענינו.

ובפפולא חריפתא ס"ק א מבאר וז"ל: "דבגינה ודאי לית לן למימר שיכופו זה את זה כמנהג בנייני הבתים. ועוד דהא קתני לגדור משמע גדר שבין הגינות ולא בנין אחר והשתא אית לן למימר דהה"נ גבי חצר אע"ג דקתני לבנות לא קאמר אלא בנין שהנהיגו בין חצירות ולא כבנייני בתים ומשום דגבי חצירות מקרי כותל להכי קתני לבנות משא"כ גבי גינה דמקרי גדר קתני לגדור ומ"מ בשניהם אי"צ כבנייני בתים ואפי' בחצר דיגיד עליו ריעו". ע"כ. וצ"ב למה בחצר נקטה המשנה הלשון "לבנות" שמשמע שהוי לשון חזק יותר מלגדור אצל גינה.

ב. ונראה לומר בהקדם דברי הרשב"א (ב, א ד"ה איכא מרבוותא) וז"ל: "איכא מרבוותא ז"ל דפירשו דאפי' למאן דאמר היזק ראייה שמיה היזק וכל שרצו בונין את הכותל בעל כרחן, הני מילי בעיר חדשה וכל שכן במקום שנהגו ממש לגדור, אבל במקום שנהגו כולן שלא להקפיד על היזק ראייה אין מחייבין אותן לבנות, אלא אם רצה כונס לתוך שלו ובונה. והביאו רא' מהיזק ראייה דגינה דחמיר טפי מהיזק דחצר, דאפי' מאן דאמר דלא שמיה היזק בחצר, בגנה מודה, וכדאמרינן בגמ' (לקמן ב, ב) גינה שאני, ואפי' הכי משמע בגמ' דדוקא סתם גנה מחייבין הא מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין, אלמא כל שכן בחצר דלא חמיר כולי האי דאם נהגו שלא לגדור אין מחייבין. ואין דינם יפה בעיני דאפי' תמצא

לומר דבגנה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו בחצר מחייבין. ולא אמרו בגמ' דגינה חמירא אלא למאן דאמר היזק ראי' לאו שמייה היזק". ע"כ.

והנה מדברי הרשב"א מוכח שנקט כהשיטה דחצר חמור מגינה, וע"פ יסוד זה יש לבאר דברי המשנה, בהקדים דבר נוסף: דהנה הרא"ש בסי' ה' כותב בא"ד: "וי"מ הא דכייפי אהרדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה היינו דוקא כשמעמידין הכותל על הקרקע של שניהם ואין אחד מהן רוצה להיות כונס בתוך שלו ולבנות משלו דמצי כל חד למימר איני רוצה לוותר קרקע ולא לבנות אם לא בבנין בר קיימא אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא כיון שמסלק היזק ראייה מחבירו דיו. . וי"מ שאפי' אם רוצה לכנוס לתוך שלו ולגדור בהוצא ודפנא חבירו מעכב עליו לפי שאומר לו אינה מחיצה של קיימא ואצטרך לצעוק עליך תמיד כשתפול המחיצה לסלק מעלי היזק ראייתך". ע"כ.

ואף שהרא"ש מסיק שם כשיטה הראשונה, מ"מ מסתבר שלכו"ע צ"ל שבמקום שיש יותר היזק ראי' עושים מחיצה, ולכן בחצר מצד ההיזק של ביני ביני כשהכותל יפול כו"ע מודו שחייב לבנות כותל, והמח' הוא רק כשיש מחלוקת בין שניהם איזה סוג כותל לעשות.

ולפ"ז נראה לבאר דברי המשנה שמכיון שההיזק בחצר הוא יותר מההיזק של גנה וכן בקעה, כמבואר בדברי הרשב"א - וככל שההיזק גדול יותר מסתבר שהמנהג הוא לעשות מחיצה חזקה יותר, א"כ יוצא שהכותל של החצר הוא יותר חזק ולכן נקטה המשנה בלשון "לבנות" משא"כ בגנה. אבל לפי השיטה האחרת המובא ברשב"א ע"ע.

[ועצ"ע מלשון לבנות אצל בקעה שלכו"ע הוא יותר חזק, אבל גם שם מתחילה משתמשים בלשון "לגדור" כנ"ל. ויש ליישב בדוחק קצת, שהמדובר שם בכותל שנפל וחולקים על האבנים, ואם הוא כותל קטן שרק גודרים אין מקום כ"כ למחלוקת].



ביאור דברי הרשב"א והמסתעף מזה ברש"י במתניתין

**הת' אהרן מאיר נמס
תלמיד בישיבה**

איתא במשנה (ה, א): "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות וכו' מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו כו' בחזקת שלא נתן עד שיביא רא"י שנתן"

ובתוד"ה מארבע אמות כ' וז"ל: "איירי כגון דידעינן דקדם חד ורצייה לחבריה והיה מסרהב כדמשמע לישנא אין מחייבין אותו ולכך הוי בחזקת שלא נתן וא"צ להעמיד בשעשה חזית". עכ"ל.

ובביאור כוונתם כתב המהר"ם דהוקשה להם מאי קאמר בחזקת שלא נתן וכו', הרי יכול לומר אני בניתי כל מה שלמעלה מד' אמות ולא אתה, ולכן פירשו דקדים חד ורצייה לחבריה ובמילא יש חזקה שלא נתפייס אח"כ. (ופשוט שכן צריך לפרש ברישא אלא שהקשו התוס' מהסיפא כי הקושיא היא יותר חזקה על עצם הדין ולא רק על טעם הדין).

והנה רש"י לא הזכיר כלום מזה, אמנם בנחלת דוד ועוד אחרונים כתבו דמוכח מרש"י דלמד דלא כתוס'. דכתב רש"י בד"ה עד שיביא: "התובע עדים שתבעו ולא נתן לו", נמצא דרש"י מפרש עד שיביא ראיה, היינו שתבעו לפני עדים ולא נתן, ואילו לפי תוס' כך מדובר ברישא דקדים חד ורצייה לחבריה ואעפ"כ הוה בחזקת שנתן. וכן כתבו בשיטה מקובצת בכוונת רש"י דכתבו "התובע עדים שתבעו ולא נתן לו" היינו שתבעו לבנות עמו ולא נתפייס שוב אינו נאמן לומר שהשתתף בבניית הכותל.

ולכאורה אפשר לומר דגם רש"י סובר דמדובר דקדים חד ורצייה לחבריה - ובהקדים, דגם הרשב"א הקשה כקושיית התוס', רק שהקשה על הרישא איך כתוב בחזקת שנתן, וכי איזה תובע ונתבע יש כאן שצריך לומר בחזקת שנתן, והלא החיוב הוא על שניהם בשווה. ותירץ, וז"ל: "וי"ל כגון דאיכא עדים דארצייה חד מינייהו לחבריה וסירב מלבנות עמו ואפ"ה הרי זה בחזקת דנתן דכיון שדין זה הוא גלוי לכל שחייב הוא לבנות עמו עד שיסלק ממנו היזק ראיה חזקה פורע הוא וכו'".

ולכאורה יש לדייק בדבריו דכתב "וסירב מלבנות עמו", דאולי דייק לכתוב כן לומר דאין המדובר דקדים חד ורצייה לחבריה לפני עדים לאחר הבניה לשלם, דבמקרה כזה לא יהיה נאמן שוב לומר פרעתי, וזוהי כוונת המשנה עד שיביא ראיה היינו שיביא עדים שתבעו לאחר הבניה וסירב לשלם לו. והסברא לחלק מונח בדברי הרשב"א "דכיון דדין זה גלוי לכל שחייב הוא לבנות עד שיסלק ממנו ההיזק ראיה חזקה פורע הוא", כלומר דהסברא בזה היא דכיון דגם הוא מחוייב בבניית הכותל עד שיסלק ההיזק ראיה משניהם, אע"פ שכשהתחיל לבנות סירב לתת לו בוודאי יתן לו בהמשך - אמנם לאחר שנבנה הכותל וכבר נסתלק ההיזק ראיה מביניהם, עכשיו כשתבעו לפני עדים ומסרב לו, אין לנו חזקה שישלם לו בהמשך הזמן, לפי שנסתלק כבר ההיזק ראיה מביניהם ואין מה שידחוף אותו לשלם, ויכול להתחמק מהשני שכבר נמנע ממנו ההיזק.

ועפ"ז אפשר לומר שכן הוא כוונת רש"י "עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן לו", היינו אחרי שהושלמה הבניה ורוצה שישלם לו וסירב. - אמנם גם לרש"י ברישא מדובר דקדים חד ורציה לחבריה לבנות עמו והוי בחזקת שנתן.

אמנם ברש"י תהיה הסברא שונה ממה שהסברנו בדברי הרשב"א, דהנה בטעם שהוא בחזקת שנתן כתב רש"י בד"ה הנ"ל וז"ל: "דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי לא היה בונה משלו אלא היה צועק עליו בב"ד". וסברא זו אפשר לומר דקיימת גם בתבעו לבנות עמו ולא נתרצה, דהרי אע"פ שתבעו לפני עדים יש חזקה שלא יתחיל הבניה עד שיקח אותו לבי"ד ויצעק עליו עד שישתתף עמו בבניה, אבל אחרי שכבר בנה ותבעו לשלם והלה אינו נותן לו מכאן ולהבא, אינו נאמן שפרע דאין חזקה דלעיל - דלא יתחיל לבנות עד שיצעק עליו בבי"ד.

אבל לכאורה קשה, דאחרי הבניה אם תבעו וטען פרעתי היה נאמן, כי בפשטות בנה הכותל אחרי שבנה ההוצאות כי היה צועק עליו בבי"ד, ולמה כשמסרב לתת מגרע כוחו עד שאח"כ אינו נאמן לומר פרעתי? ואולי יש לדחוק דזה שאינו אומר פרעתי בתחילה אלא פשוט אינו נותן ומתחמק ממנו, מראה שלא השתתף בתחילה כשבנה הכותל ושוב אינו נאמן לומר פרעתי כי כבר הוחזק כפרן, וע"ז אין שוב חזקה רק אם אינו נותן לו לפני הבניה אז יש חזקה שלא יתחיל הבניה עד ששילם לו ונאמן.

כ"ז הוא חידוש שאוי"ל בדברי רש"י, אמנם בפשטות אפשר לומר דרש"י באמת אינו לומד דקדים חד ורצייה לחבריה - ואעפ"כ יש כאן תובע ונתבע וצריך להגיע לדין בחזקת שנתן וכו' דיש לומר דאיירי דיש עדים דאחד מהם בנה הכותל דהיינו שהוא קנה אבנים ושכר פועלים ושילם להם מכיסו אלא שהשני נאמן לומר לו ששילם מחצית מכיסו יוצא לפי"ז שעניינו רואות שהאחד בנה הכותל, ואעפ"כ החזקה שהוא זה ששילם הוא אומדנא בעלמא שמועיל עד שיש עדים נגד זה, ודבר זה מרומז ברש"י ד"ה בחזקת שנתן: "אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתי משלי" דהיינו דהמדובר דברור לנו ע"י עדים שהוא שכר פועלים והוא בנה אותו.



חסידות

פירוש חדש ברמב"ם עפמשי"כ בספר התניא

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב הלכה א-ב: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר (ואתחנן ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך, ונאמר (שם ו, יג) את ה' אלקיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול..."

ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין האהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם".

הנה בפשטות התכוון הרמב"ם להספרי עה"כ והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, וז"ל (בפיסקא לג): "למה נאמר, לפי שנאמר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, איני יודע כיצד אוהבים את המקום ת"ל והיו הדברים גו' תן הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם ומדבק בדרכיו". והפי' הפשוט בהספרי

הוא, שע"י "הדברים האלה" דהיינו דברי התורה, בא לידי הכרה בהקב"ה ועי"ז לאהבו. וכמש"כ החינוך (מצוה תיח) "...שמתוך כך אתה מכיר כו' כלומר שעם ההתבוננות בתורה תתישב האהבה בלב בהכרח".

גם בספר המצות כתב הרמב"ם עד"ז "מצוה ג - היא שצונו באהבתו יתעלה, וזה שנחשוב ונתבונן במצותיו ומאמרי ופעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה". אבל הרמב"ם ביד"ו לא הזכיר כלל ההתבוננות בתורה, כ"א ההתבוננות במעשי ה' וברואיו הנפלאים, וא"כ (נוסף על מה שע"ב אמאי נטה מדברי חז"ל, ומחדש דרך אחרת לבא על ידה לאהבת ה'), צ"ע - איך הביא את מה ש"אמרו חכמים" כמקור להלכה זו (שההתבוננות במעשיו כו' מביאה לאהבה), בשעה שאין דבריו מתאימים (לכאורה) עם דבריהם. וכבר עמד ע"ז הרא"ם שם.

אבל תירוצו ועד"ז תי' המשכיל לדוד הוא דחוק בלשון הרמב"ם וכמש"כ רבינו בלקו"ש חל"ד ואתחנן (ב), ושם יש לרבינו דרך אחרת בביאור הרמב"ם עיי"ש.

אבל לכאורה י"ל עוד דדברי הרמב"ם מתפרשים על נכון ובהרווחה ע"פ דברי אדה"ז בתניא שמחדש פי' חדש לגמרי בספרי, והוא ב'חינוך קטן' (עה, ב), ואלו דבריו:

הדרך באופן פרטי לעורר אהבת ה' היא עיי"ז "שיבין וישכיל בגדולתו של מ"ה הקב"ה דרך פרטית כאשר יוכל שאת בשכלו ומה שלמעלה משכלו ואח"כ יתבונן באהבת ה' הגדולה ונפלאה אלינו לירד למצרים ערות הארץ להוציא נשמותינו מכור הברזל שהוא הס"א ר"ל לקרבנו אליו ולדבקנו בשמו ממש והוא ושמו אחד דהיינו שרוממנו מתכלית השפלות והטומאה לתכלית הקדושה וגדולתו ית' שאין לה קץ ותכלית אזי כמים הפנים אל פנים תתעורר האהבה בלב כל משכיל ומתבונן בענין זה בעומקא דלבא לאהוב את ה' אהבה עזה ולדבקה בו בלב ונפש כמו שיתבאר במקומה באריכות.

והנה ענין אהבה זו רצה מרע"ה ליטע בלב כל ישראל בפרשה ועתה ישראל וגו' בפסוק הן לה' אלהיך השמים וגו' רק באבותיך חשק וגו' ומלתם וגו' בשבעים נפש וגו' ואהבת וגו'. ועי"ז צוה כבר תחלה והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוין היום על לבבך כדי שעיי"ז תבא לאהבה את ה' כדאיתא בספרי ע"פ זה".

הרי לנו פי' חדש בהספרי, דמש"כ שם "תן הדברים האלה על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם", הכוונה להדברים האמורים בפרשת "ועתה ישראל" - היינו למה שנאמר י"ב פרשיות אחרי זה בפרשת עקב!

והנה שם בפרשה נאמר "הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה. . . כי ה"א הוא אלקי האלוקים ואדני האדונים האל הגדול הגבור והנורא וגו'" וי"ל שלדעת הרמב"ם כוונת הספרי ב"תן הדברים האלה על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם", היא התבוננות עמוקה במושגים אלה, דהיינו התבוננות בגדלות הבורא. וזהו כוונת הספרי לדעתו.

אבל לדעת אדה"ז נראה דאין זה מספיק לעורר אהבת ה', וכבר תמה מאד ע"ז ב'ספר הברית' להגאון ר' פנחס מווילנה (י"ל בשנת תקנ"ז, שנת הוצאת התניא לאור) במאמר יד, דלכא' התבוננות בגדלות הבורא מעורר יראת הרוממות, כבוד והדר, וכיו"ב אבל לא אהבה. וכמדומני שראיתי קושיא זו גם בשל"ה, אבל מקומו נעלם ממני כעת.

וי"ל דלהכי ס"ל לאדה"ז דלא די בהתבוננות בגדלות הבורא, כ"א דרוש המשך ההתבוננות, והיינו דעל אף עוצם גדולתו ורוממותו ית', מ"מ ירד למצרים "להוציא נשמותינו מכור הברזל שהוא הס"א ר"ל לקרבנו אליו ולדבקנו בשמו ממש וכו'", וזה ג"כ מפורש להדיא במקראות שם בפרשת ועתה ישראל, "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם כו' בשבעים נפש וכו'".

ואף דבתניא (פרקים ט; יב; יג; טז; יז; יח וכו') הזכיר אדה"ז רק התבוננות בגדלות א"ס ב"ה להוליד אהבה, נראה שקצר בזה, וכוונתו לכל ההמשך של ההתבוננות המובא בקיצור בהקדמה שם ובארוכה בפמ"ו. ובפרט דכפי הידוע בתחילה סידר אדה"ז שעהייה"א לפני ח"א מספר התניא, ורבינו אמר שגם למסקנא נשאר רושם מזה, ולכן השאיר אדה"ז בהקדמה שם הל' "כמו שיתבאר במקומן", ונמצא דהקדמת שעהייה"א היא היתה אמורה להיות ההקדמה לכל התניא כולה, ולכן בכל ח"א סמך על מה שכתב שם באותה הקדמה.



אל תמעיטי או שיתבונן הרבה

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאוויי, נ.י.

בקונטרס כ"ף מרחשון תש"נ - מאמר ד"ה ואשה אחת גו' תשמ"ו מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע ממאמר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע: "ועוד פירוש בכלים רקים אל תמעיטי, שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן בלי דעת במוח ובלי דחילו ורחימו..." ובהערה 17 שם: צע"ק, דבפסוק נאמר "אל תמעיטי" ובהמאמר "שיתבונן הרבה".

והנה בלקו"ש ח"ה עמ' 334 מובא ג"כ תורת אדמוה"ז הנ"ל, ועל התיבות "שצריך להתבונן הרבה" מעיר בהערה 128 שם: כנראה זהו פי' - אל תמעיטי.

אולי יש לומר בדרך אפשר שבלקו"ש שם מצוטט מאמר אדמוה"ז הנ"ל בשלימותו אות באות, ולכן מתאים יותר להעיר שכנראה הפי' ב"אל תמעיטי" היינו שצריך להרבות, כי כאן ההערה באה לפרש את המאמר של אדמוה"ז גופא. לאידך גיסא במאמרו של כ"ק אדמו"ר שרק מיוסד על אותו מאמר, אבל אינו בא לצטט את כל המאמר ההוא, זה המקום לדייק ולהעיר ולעורר על אי-התאמה לכאן בין לשון הפסוק למאמר אדמוה"ז. ודו"ק.



התוארים ע"ה ונבג"מ

הת' שמחה יצחק זאיאנג

ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

א. בד"ה וירד ה' תרמ"ג ס"ה (סה"מ תרמ"ג עמ' פ) מביא משל ע"כ שהצמצום לא נגע באותיות הרשימה, וז"ל: "ויובן זה מהמשל המובא בלק"ת בביאור לד"ה את שבתותי הנ"ל על ענין הצמצום ושנשאר רשימה לאחר הצמצום, הוא כמו עד"מ לימוד התוס' שנכתבה השכלת ר"י בעל התוס' בדיו על הנייר באותיות, הנה האותיות אינם עצם ההשכלה, אלא שמתוך האותיות מובן השכלת ר"י בעה"ת ע"ה עומק סברתו והשכלתו, ודוקא מי שהוא בר שכל בעצם מבין ההשכלה מהאותיות, אבל מי שאינו בר שכל אף שמבין את האותיות עצמן מציאותם ומהותם ותופס האותיות,

מ"מ אינו מבין את השכל מתוך האותיות כלל, ולא נשאר אצלו כ"א האותיות, ולא עצם ההשכלה שבתוך האותיות. . אמנם, הנה מבואר במשל הנ"ל שמהאותיות אינו מובן השכלת ר"י בעה"ת נבג"מ, היינו דוקא מי שאינו בעל שכל אינו מבין מתוך האותיות, אבל מי שהוא בר שכל ה"ה מבין מתוך האותיות כל עומק השכלת ר"י בעה"ת. . שמי שהוא בר שכל ה"ה מבין מתוך האותיות את עומק השכלת ר"י בעה"ת". עכ"ל.

ולהעיר משינויי הלשון בנוגע לר"י, שבכ"מ כתב ר"י בעה"ת סתם, ובכ"א כתב את התואר ע"ה, ובכ"א כתב את התואר נבג"מ. וע"פ הידוע בגודל הדיוק בלשון רבותינו נשיאנו, אולי אפשר לומר (בדרך אפשר) בטעם שינויי הלשונות - בהקדם הלשון בלקו"ת שם (בהר מג, ג. ובשינוי לשון קצת - אוה"ת ויקרא כרך ג עמ' תתקט), וז"ל: "ויובן זה יותר כמו עד"מ בדיבור תוספת, שהשכלת ר"י בעל התוספת נכתבה בדיו ונייר, הרי אין הדיו ונייר מערך מהות השכלת ר"י המונחת ומיוחדת עמו בגנזי מרומים, רק שהחכם והלומד יוכל להבין ולעמוד על ההשכלה ע"י אמצעות האותיות (והיינו לפי שהוא חכם ויש לו לב להבין מצד עצמו) עם היותן גשמיים בדיו ונייר. אכן מי שאינו חכם לא יבין כלום מההשכלה, ואף שתופס האותיות היטב, מ"מ, ההשכלה היא בהעלם והסתלקות ממנו, כיון שאין ההשכלה מערך מהות האותיות מצד עצמן". עכ"ל.

ועד"ז הוא בדרמ"צ (קלד, ב): "עד"מ דיבור תוספת הנה השכלת ר"י בעל התוספת מבוארת באותיות אלו, והנה גוף הדיבור שבכתב ובדפוס הן אותיות גשמיים, ואין להן ערך כלל למהות השכלת ר"י בעל התוס' ז"ל שמייוחדת עמו בגנזי מרומים". עכ"ל. ושם (לה, ב): "עד"מ בהשכלה עמוקה הנכתבת בספר באותיות, שאין האותיות מערך עצם ההשכלה, כמו השכלת ר"י בעל התוס' הכתובה באותיות שבדיבור התוס', שבודאי

(1) ראה גם סה"מ תש"ט עמ' 227 (הערה ד"ה נפש רצון). תש"י עמ' 36 (הערה ד"ה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש). עמ' 135 (הערה ד"ה דרך הזכוכית. . . אדומה ירוקה ולבנה). אג"ק ח"ג עמ' ריט (לקו"ש ח"ה עמ' 441). לקו"ש ח"ה עמ' 136 בשוה"ג הג' להערה 27 (נדפס גם בלקו"ש חל"ט עמ' 207 בהערה 68). ועוד. - וראה ימי מלך ח"ב עמ' 805 ואילך. וש"נ.

אין לומר שמהות השכלתו של ר"י נתאחדה עם האותיות, כי השכלתו רוחני' ומנוחתו בגנזי מרומים עם נשמתו. עכ"ל.

ב. והנה, התואר "נשמתו בגנזי מרומים", מורה על הריחוק והבדלה. שהרי, נשמתו היא במרומים - ולא בתחתונים, ובזה גופא היא בגנזי מרומים (המורה על ההעלם וסתימות). ועד"ז הוא גם בנוגע לתואר "זכרונו לברכה", שמורה על הריחוק - עד שצריכים לזכרון.

[וראה תו"מ ח"א עמ' 26 בהערה 24 (בנוגע לזה שאין להשתמש בהלשון "נבג"מ" בנוגע לאדמו"ר מהוריי"צ), וז"ל: "איזה (וואָס פאַר אַ) גנזי מרומים"? ...! "גנזי מרומים" הו"ע השייך להארות וגילויים, ואילו הרבי . . קשור עם העצם שלמעלה מהארות וגילויים, וכיון שהעצמות הוא (בהמקום שבו נעשית כללות העבודה) כאן למטה (כמבואר בדרושי חסידות), נמצא גם הרבי כאן למטה!". עכ"ל.]

ועד"ז מבואר בתו"מ שם עמ' 106, וז"ל: "בשמח"ת תרצ"א אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר: "איך זאָג ניט אויף דעם טאַטן "נשמתו עדן", ווייל איך בין ניט קיין אָדרעסין שרייבער, און ווידער פאַר מיר איז דער טאַטע ניט נסתלק געוואָרן וכו'". ועד"ז בנוגע לכ"ק מו"ח אדמו"ר - שאין לומר עליו "נשמתו עדן", כי: (א) מי הוא זה שיכול ליתן "כתובת", להגביל את מקומו ל"גן עדן", ג"ע התחתון או ג"ע העליון, או למעלה מזה עד אין שיעור, (ב) למה לנו לשלחו מאתנו? ! הוא בודאי אינו רוצה להיפרד מאתנו, ונמצא אתנו!". עכ"ל.

ובהמשך הענין שם, ש"מאותו טעם שאין אומרים "נשמתו עדן", אין אומרים גם "זכר צדיק לברכה", כי, ענין הזכרון ("זכר") שייך רק על דבר הרחוק שנופל בו ענין השכחה, משא"כ בנדו"ד שלא שייך ענין השכחה ח"ו, אין צורך בזכרון, כמו שאין צורך בזכרון בנוגע לאדם חי". עכ"ל. וכמבואר בלקו"ש ח"י עמ' 516 (במענה לשאלה - למה לא נזכר על רשב"י התואר זי"ע), וז"ל: "י"ל ע"פ ביאור הראגצובי (בחוקותי כו ס"ק מב) דביצחק אין שייך זכירה כו', והרי דוקא לרשב"י נאמר בפ' דמגין יותר מבחיי, ואמר שפטר כו' עד כו'". עכ"ל].

משא"כ התואר "עליו השלום", שמורה על הקישור וחיבור. דזהו כל ענין השלום, שמקשר ומחבר בין ב' ענינים, וגם כאשר הם הפכים (כמובן בפשטות. וראה לקו"ת נשא כז, רע"א. לקו"ש ח"ג עמ' 777. ח"כ עמ' 777).

180. ועוד). וכמבואר בכ"מ בדא"ח בענין השלום (בנוגע לקישור וחיבור של חסד וגבורה, מיכאל וגבריאלי, מים ואש; פמשמ"ע ופמשמ"ט; עליונים ותחתונים; ועוד²).

ג. ועפ"ז יש לומר, דמה שמביא את התואר נבג"מ, הוא, בנוגע לזה "שמהאותיות אינו מובן השכלת ר"י בעה"ת נבג"מ". וכזה מתאים התואר נבג"מ דוקא, כיון שתואר זה מורה על הריחוק והבדלה, כנ"ל.

ומדויק בלשון הלקו"ת אוה"ת ודרמ"צ שם, שבהם, לא הובא לשון זה (נבג"מ) בתור תואר על ר"י, אלא כביאור על הריחוק והבדלה שבין ההשכלה והאותיות הכתובים על הנייר. וכהלשון בלקו"ת שם, ש"אין הדיו ונייר מערך מהות השכלת ר"י המונחת ומיוחדת עמו בגנזי מרומים". ועד"ז הוא באוה"ת ודרמ"צ קלד, ב שם. ומדויק יותר בהלשון בדרמ"צ לה, ב שם: "שבדאי אין לומר שמהות השכלתו של ר"י נתאחדה עם האותיות, כי השכלתו רוחני ומנוחתו בגנזי מרומים עם נשמתו". עכ"ל.

ובזה יובן גם מה שבדרמ"צ קלד, ב מוסיף (בנוגע לענין זה) גם את התואר ז"ל ("ואין להן ערך כלל למהות השכלת ר"י בעל התוס' ז"ל שמיחדת עמו בגנזי מרומים"), כי - גם ענין הזכרון (ז"ל) מורה על הריחוק והבדלה, כנ"ל.

אבל, מה שמביא את התואר ע"ה, הוא, בנוגע לזה "שמתוך האותיות מובן השכלת ר"י בעה"ת ע"ה עומק סברתו והשכלתו". דעם היות שהם אותיות בלבד, מ"מ, "מתוך האותיות מובן . . עומק סברתו והשכלתו". ולכן, בנוגע לענין זה מתאים התואר עליו השלום, כיון שענין השלום מורה על הקישור וחיבור, כנ"ל.

ועפ"ז יש לומר, דמה שבכ"מ אינו כותב שום תואר, הוא לפי, שבמקומות אלו אין הדגשה לא על ענין הריחוק והבדלה (שהאותיות מצ"ע אינם שייכים להשכלה שבהם), ולא על ענין הקישור וחיבור (שמ"מ, מי שהוא בר שכל יכול להבין את ההשכלה מתוך האותיות).

(2) לדוגמא: חיבור מקום ולמעלה ממקום בביהמ"ק (שנבנה ע"י שלמה דוקא) - סה"מ תרמ"ג עמ' קג; חיבור סוכ"ע וממכ"ע ע"י התורה (שנק' שלום) - סה"מ תרע"ח עמ' קמד. תרפ"ב ריש עמ' כא. ועוד.

וכמו מש"כ בתחילת הענין "שנכתבה השכלת ר"י בעל התוס' בדיו על הנייר באותיות", שאין בזה כ"א סיפור דברים, ולא הדגשה על איזה ענין (קירוב או ריחוק). ועד"ז הוא גם בשאר המקומות.

[ומה שבסיום הענין כ' ש"מי שהוא בר שכל ה"ה מבין מתוך האותיות כל עומק השכלת ר"י בעה"ת" (ועד"ז הוא גם בהמשך לזה, "שמי שהוא בר שכל ה"ה מבין מתוך האותיות את עומק השכלת ר"י בעה"ת") - ואינו מוסיף בזה את התואר ע"ה, אולי אפשר לומר, שהוא לפי - שבזה מודגש גם הריחוק והבדלה, כיון שמודגש בזה שדוקא "מי שהוא בר שכל" מבין את השכל מתוך האותיות. משא"כ בתחילת הענין (לפני שכ' שדוקא מי שהוא בר שכל מבין מתוך האותיות), ששם הלשון הוא "שמתוך האותיות מובן השכלת ר"י בעה"ת ע"ה עומק סברתו והשכלתו" - שם מובא התואר ע"ה].



ככתוב ולב נשבר רוח נשברה

הת' יהודה ליב אלטיין
תות"ל 770

איתא בתניא פכ"ט: "ולזאת צריך לבטשה ולהשפילה לעפר דהיינו לקבוע עתים להשפיל עצמו להיות נבזה בעיניו נמאס ככתוב ולב נשבר רוח נשברה היא הס"א וכו'".

ובמ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב כתב ע"ז וז"ל: "ככתוב. מדכתב "ולב" ובקרא תילים נא' יט' הוא "לב" מוכח ד"ככתוב" קאי אלפניו נבזה גו'".

ולכאורה צ"ע, דהוה לי' להוכיח דמלת ככתוב לא קאי אתילים נא' יט', מזה שבתילים שם הוא בסדר הפוך "זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה", דלא כלשון אדה"ז "ולב נשבר רוח נשברה", דמוכח מזה דמלת "ככתוב" קאי אלפניו, אפסוק נבזה בעיניו נמאס (תילים טו, ד). וצ"ע.



שיקו"ט אדה"ז עם המינים הכופרים בהשגח"פ

הת' בן ציון אבצן

תלמיד בישיבה

בשער היחוד והאמונה פ"ב מתחיל: "והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך כי אף שידידו מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורך".

והיינו שאדה"ז מביא דעת המינים שסוברים שיש לדמות בריאת העולם ע"י הקב"ה לעשיית כלי (מחומר פשוט) ע"י אומן. ולפי"ז אין הבורא משגיח על הברואים בהשגח"פ, כיון שהעולם יצא והתפרד להיות מציאות עצמי, שקיים בלי הכח של הקב"ה. ועד"ז אינם מאמינים באותות ומופתיים שבתורה, המורים על יכולתו לעשות כרצונו בעליונים ובתחתונים (ראה הכוונה להנחת תפילין, סידור עמ' 12), ואי נימא דהעולם הוא מציאות נפרדת, האיך נאמין שעדיין ביכולתו לעשות כרצונו. נרק את"ל שהקב"ה מבטל גדרי העולם לגמרי, אבל שבהעולם כמו שהוא יהי' נסים, הוא מופרך עפ"י שכל. ואכ"מ].

וממשיך אדה"ז: "אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין והוא פלא גדול יותר מקרי"ס עד"מ שהוליד ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואלו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקרי"ס עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

והיינו שאדה"ז שולל דעה וסברא זו לא רק מפאת אמונה אלא גם מצד שכל, שאין לדמות מעשה שמים וארץ לעשיית הכלי כלל, כיון שעשיית

הכלי הוא יש מיש, משא"כ בריאת שמים וארץ הוא יש מאין, והיינו שחלוקים באופן התהוותם. אמנם החילוק אינו רק באופן התהוותם (אם לכתחילה הי' יש או אין), אלא גם בביטולם לאחר שנתהוו. ומוכיח כן מזה שאנו רואים במוחש בדבר המתחדש, ולדוגמא קרי"ס, דבלי כח המחדש ליכא קיום להדבר המתחדש.

והנה, מאריכות לשון אדה"ז משמע שגם להמינים יש סברא מוצדקת. ובלא"ה צ"ע, דאפי' אם תמצי לומר שסברתם מוטעית היא, קשה לומר שלא חשבו על סברא זו שחידוש תלוי בכח המחדש. נורק שטעו ללמוד שלא הוי חידוש בכלל. ופרט לזה, בכ"מ בדא"ח (לדוגמא ד"ה האומנם תרמ"ג ס"ח ואילך) מצינו אותו אריכות הביאור (בכללותה) גם בלי קשר לסברת המינים (בתור מינים), דמשמע מזה שיש הצדקה לסברא זו מצ"ע. וא"כ צ"ע מה הוי יסוד הסברא של המינים, ותו האיך אשתמיט מיניהו סברא פשוטה כזה (של כח המחדש), ובעיקר צ"ב מה הוי גודל החידוש בביאור אדה"ז.

ושמענו כמה ביאורים בדבר :

(א) שבהקס"ד סוברים שהקב"ה עשה את העולם מחומר מוכן, והוי ע"ד עשיית יש מיש, ולמסקנא אמרינן שהי' בריאה יש מאין. והגם שלעצמם הדברים צודקים, בפשטות לא חזינן שזה הוי עיקר הביאור של אדה"ז. דלזה הי' צריך לבאר רק איך שהוי בריאה יש מאין, ותו לא.

(ב) שבהקס"ד סוברים שאה"נ העולם הוי בריאה יש מאין, אבל מצד האין לא הוי מופרך שיהי' עולם, ולמסקנא אמרינן שמצד האין מופרך שיהי' מציאות של עולם. ופרט לזאת שגוף השקו"ט צ"ב, שוב לא חזינן שזה הוי עיקר הביאור של אדה"ז, דלזה הי' צריך לבאר רק איך שמצד האין מופרך שיהי' מציאות העולם.

(ג) שאפילו בלאה"כ סברת המינים (ועד"ז י"ל בהקס"ד לעצמו) הוי מצד חומריות והגשמת שכלם, ואדה"ז מבאר הענין איך שהוא ע"פ שכל כפי האמת. וגם זה קשה להעמיס בדברי אדה"ז שהרי משמע שחידושו של אדה"ז הוי גם לגבי איך שהוי מוכח מהעולם מצ"ע, (ולא מצד חומריות נוספת של אנשים פרטיים).

והנה מצד פשטות הלשון של אדה"ז משמע שבהקס"ד הי' אפשר לדמות מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו. ולמסקנא מבאר שהגם שיש סברא מוצדקת לומר כן, אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול בינם. והיינו דלפי אמיתית הענינים אין לומר כהמינים, וכלשונו הק' בריש הפרק שמכאן יש תשובת המינים וגילוי שורש טעותם. [והא דנקט שיש הבדל גדול בין מעשה אנוש ובין מעשה שמים בלי להדגיש שהוי מעשה ה', קשה לומר שכאן מחדש שהוי בריאה יש מאין, וכנ"ל. וי"ל דהא דהוי בריאה יש מאין מוכח דהוי מעשה ה', וכידוע הבריאה יש מאין אינו בחיק הנבראים כלל. ועצ"ע]. ואילו לפי כל ביאורים הנ"ל השקו"ט הוי בהאם המעשה של בריאת שמים וארץ דומה לעשיית כלי, דבהקס"ד אמרינן שדומים זל"ז ולמסקנא מחלקינן ביניהם. אבל לפי ביאור זה אמרינן גם לפי המסקנא שהמעשה דומה, ומ"מ דינו שונה לחלוטין.

וי"ל הביאור בזה ובהקדים כמה נקודות: א) המינים שעמהם אדה"ז שקו"ט אינם כופרים בעצם מציאות הבורא, אלא בהשגחתו וכחו בעולם לאחר שבראו. ב) ומסתעף שגם הם סוברים נתהווה מציאות אמיתית שלא הי' קודם². ג) ולכן אם רוצים לומר שגם כשהעולם קיים הי' בחדא מחתא בטל לגמרי, ע"כ הביטול צריך להיות גם מצד מציאות וענין הנברא.

ועפ"י ז"ל שבנדו"ד כו"ע מודי שמצד הבורא העולם בטל במציאות, ורק שחולקים האם הביטול הוי גם מצד העולם. שהמינים סוברים שאם הביטול הי' גם מצד העולם, ומצד ההתחדשות שבו וכמשנ"ת, הי' צריך להיות מוכח בעולם עצמו. ומזה שמצד הישות נראה שלא הוי מחודש, ואדרבה דהוי עצמי, אפשר להוכיח שהביטול לא הוי מצד העולם. וטעמא איכא בדבר, שע"ד כמו שאצלנו כשאדם פועל בדבר שחוץ ממנו, כחו מתלבש ונתפס בהדבר שבו הוא פועל, (וכידוע החילוק בין אור וכת, שכח בא גם בתפיסה), עד"ז י"ל אצל ברה"ע שמכיון שבורא ומהווה דבר

1) והגם שידוע שבריאה יש מאין אינה בחיק הנבראים כלל, י"ל שמדובר רק על מה שנפעל ע"י, שכאן מתהווה דבר יש מאין וכאן רק פועל בדברים שכבר נמצאים שזה הוי חילוק שאי"ע, מ"מ בציוור גוף המעשה דומה, וראה לקמן.

2) והיינו שגם לשיטתם עכ"פ אפשר (ואוי"ל שמוכרח) לומר שמציאות העולם הוי מציאות אמיתי, ולא שהוי רק דמיון.

שחזן ממנו דוקא, [ורק שלמעלה הוי כן ברצונו דוקא], לכן כח ההתהוות בא בהתלבשות ותפיסה בתוך הבריאה. ואדרבה, י"ל שזה שהוי כן אצל בנ"א משתלשל מזה שהוי כן בהבריאה.

[ויש למצוא יסוד לזה גם לפי אמיתית הענינים. דהנה מבואר בכ"מ (ראה לדוג' ד"ה וידעת תרנ"ז) שדוקא בהישות של עולם הבריאה נמצא מוחשיות באלקות. והיינו שיש ענין בישות של עולם הברי', ולכן מתלבש בתוכו להוותו כן].

ובזה מבאר אדה"ז שהגם שלפי השכל י"ל כן, ואדרבה שבפשטות כך מוכח מצד העולם, אבל כ"ז הוי אימת שאנו מסתכלים מצד השכל עצמו. אבל אם נתחיל עם יסוד עכ"פ של אמונה, מצד זה האותות ומופתים שבתורה, אפשר לבאר שהעולם בטל מציאות ומצד ענין העולם הגם שבפשטות לא מוכח הכי וכמשנ"ת. די"ל שלא סתרי אהדדי, דנימא שמצד עצם הבריאה כיון שהעולם מחודש לכן העולם בטל לכח המחדשו, והא שלא מוכח כן מצד העולם לא הוי מצד עצם הבריאה אלא מצד ישות שניתוסף⁴ בהבריאה. ויש לבאר זה עפ"י מה שמבואר בכ"מ (ראה ד"ה האומנם שם) שהישות של עולם הבריאה דנפעל ע"י הפרסא לא הוי דין בעצם הבריאה אלא הוי ענין נוסף בשביל עבודת האדם, שהביטול מיש לאין יהי ע"י עבודת האדם.

ובאמת ראה בלקו"ש (ח"ט עמ' 159) ששם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שאדה"ז מתחיל ביאורו בשעהיה"א עם מאמר של הבעש"ט שידוע שתורותיו בעיקרם הוו מיוסד על אמונה ולא כ"כ על שכל. ורק אח"כ מבאר כן גם לפי השכל, ועד לשכל של אלו שלפנ"ז היו מינים, עיי"ש.

ולפי"ז אפשר להבין מה שמבאר אדה"ז לקמן בפ"ג, וזלה"ק: "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות את החיות ורוחניות שבכל

(3) והא דמשמע דהא דמחלק אדה"ז בין מעשה אנוש ומעשה ה' הוי מצד מה שמבאר בנוגע להמתהווה שהוא מחודש וכו' ולא מצד החילוק בדינו של מעשה שמים וארץ, י"ל שהא גופא שנאמר כן הוי מצד החילוק בהדין של המעשה בריאת שמים וארץ מה שא"א לומר כן בנוגע למעשה אנוש, ואכ"מ שמבואר כאן רק גוף השקו"ט.

(4) ויש להעיר ממה שמבואר בדא"ח (סה"מ קונ' ח"ב עמ' 668) גודל החידוש בזה. דהנה אי נימא שישות העולם לא הוי דין עצמי בהבריאה אלא בשביל עבודת האדם, נמצא שהאדם לא פועל חידוש אמיתי. והא דכן נחשב לעבודה חשובה הוי דוקא מצד אוא"ס ב"ה, עיי"ש.

נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו לא הי' גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו, והיינו שגם מצד הנברא י"ל שאמת בטל במציאות לגבי הדבר ה' ית', וכאילו נאמר שלא חסר מעשה בביטולו, ורק שלפועל אין רשות לעין לראות מצד ענין אחר, ולא שהנברא בעצם ענינו הוי העלם והסתר על הדבר הוי, וכמשנ"ת.

ורק שמצד לשונו של אדה"ז ש"טח מראות עיניהם מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו וכו'" משמע שגם מצד מעשה הבריאה עצמה יש לחלק בינו ומעשה אנוש וכו'. וגם שעדיין עלינו להבין אמאי מאריך אדה"ז לבאר ענין ההתחדשות והמסתעף, ועוד חזון למועד אי"ה⁵.



שמחה בהתגלות רק מבחי' ביטול בעצם

הת' ישי אליפי'
תלמיד בישיבה

א. בסה"מ מלוקט ח"ב מאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"א (עמ' קנ) מבאר כ"ק אדמו"ר ענין השמחה הבאה מצד הענוה וביטול (ועד שגם כשהשמחה היא בהתגלות, מ"מ היא בבחי' ביטול). וזלה"ק: "דענין הענוה הוא לא שהענינו טועה בעצמו ואינו יודע את מעלותיו כ"א דהגם שהוא יודע את המעלות שלו . . מ"מ אינו נעשה עי"ז למציאות בעיני עצמו ועאכו"כ שאינו בבחי' ישות, כי יודע את האמת שהמעלות שלו אינם כחו ועוצם ידו כ"א ניתנו לו (הכחות ע"ז) מלמעלה, ובאם היו נותנים כחות אלו לאחר הי' ג"כ במדרגה זו, ומצד הענוה והביטול שלו הוא חושב, שאילו היו כחות אלו אצל אחר הי' מגלה אותם עוד יותר. וענוה זו מביאה אותו לשמחה גדולה ושלימה, דשלימות השמחה היא דוקא במי שהוא בטל וכו'. ומכיון שהשמחה באה בסיבת הענוה

5) אחרי כתיב כ"ז העירני ח"א ממה שמבואר בלקו"ש (ח"ח עמ' 278) שההכרח של המינים הוא שאם לא נאמר כן יצא שיש ריבוי ח"ו בהקב"ה, עיי"ש. ונראה שאין זה נוגע להא דמבואר בפנים, דכאן מדובר על ההכרח שכלית מצד העולם, משא"כ התם מדובר על הכרח מצד מה שיתעף אם לא נאמר אחרת. ומ"מ י"ל ששני הנקודות עולות בקנה א', ואכ"מ.

והביטול, לכן גם השמחה עצמה (גם כשהיא בהתגלות) היא בבחי' ביטול". ע"כ.

ולכאור' צלה"ב:

(א) הל' "אינו נעשה עי"ז למציאות בעיני עצמו" צ"ב; דבשלמא זה שאינו בבחי' ישות, מובן - דמכיון דעושה חשבון דהמעלות שלו אינם בגלל עבודתו כ"א ניתנו לו מלמע', לכן אינו מחזיק טובה לעצמו ואינו מרגיש עצמו ל"יש" בגלל מעלותיו.

אבל לאידך אומרים דהעניו יודע מעלותיו - וא"כ לכאורה צ"ל דמרגיש עצמו כמציאות עכ"פ, דבפועל הרי יש לו המעלות (רק דאינו מחזיק טובה לעצמו ולכן אינו בבחי' ישות)?

(ב) מאמר זה מיוסד על מאמר ד"ה זה בסה"מ עטר"ת (עמ' פז ואילך), ויש לדייק בשינוי שנמצא בין שני המאמרים:

דבשני המאמרים מבארים ענין הענוה וסיבתו מהחשבון דחושב דמעלותיו אינם מכח עצמו, כ"א מה שניתנו לו מלמע'. אבל בסה"מ עטר"ת (עמ' צא) כתוב דחושב "ואלו היו אלו הכחות אצל אחר הי' ג"כ במדריגה זו. ואפשר הי' עוד מגלה את הכחות יותר".

משא"כ במאמר בסה"מ מלוקט כ' בפשיטות "ומצד הענוה והביטול שלו הוא חושב, שאלו היו כחות אלו אצל אחר הי' מגלה אותם עוד יותר". היינו דאינו מסתפק דאפשר יגלה אותם יותר, כ"א בוודאות שהי' מגלה אותם עוד יותר?

ב. ויובן זה בהקדם מה שמבואר בלקו"ש חל"ח עמ' 42 די ש ב' דרגות בגדר ענוה (ומבאר שם עוד דרגה אבל אינו נוגע לעניננו):

(א) ענוה ע"פ חשבון וטעם: אף שיודע מעלותיו מ"מ אינו מחזיק טובה לעצמו כי יודע שכל מעלותיו ניתנו לו מהקב"ה, ואילו היו הכחות הללו ניתנים לאחר, הי' ג"כ במדריגה זו, ואפשר שהוא יגלה הכחות יותר ויגיע ע"י עבודתו למדריגה עליונה יותר.

(ב) ענוה וביטול בעצם: לא רק שאינו מחזיק טובה לעצמו, אלא משפיל את עצמו ומרגיש א"ע למטה מכל אדם עד שפשוט אצלו (ולא רק אפשר) שאם הי' להשני הכחות שהקב"ה נתן לו, הי' בודאי מגיע למדרגה למעלה יותר ממנו.

וי"ל דשני מדריגות אלו שייכים לשני ענינים המבוארים בהמאמר. ולהבין זה יש להביא תמצית הביאור בהמאמר:

בתחילת המאמר מדייק במ"ש "ויהיו חיי שרה גו' שני חיי שרה" - מהו כפל הלשון? ומבאר דהם כנגד שני ענינים שונים. ומביא מאמר הזהר דשרה תיקנה חטא עה"ד ועי"ז זכתה לחיין עילאין, ומסיים שם "ועל דא דילה הוו חיין". ועי"ז מבאר ד"ויהיו חיי שרה" הו"ע מה שזכתה לחיין עילאין, ו"שני חיי שרה" הו"ע דילה הוו חיין (שהחיים נעשו שלה).

ומבאר דחטא עה"ד הו"ע השמחה בבחי' מורגש. וע"י שרה דוקא נעשה התיקון שהו"ע השמחה בבחי' ביטול, להיות דשרה היא בחי' מלכות שהו"ע הביטול, ועי"ז זכתה לחיין עילאין. - ועוד יותר, זכתה דדילה הוו חיין, שהחיין הן שלה גם במורגש, דלהיות שהמלכות היא בבחי' ביטול בעצם לכן גם המורגש שלה הוא בבחי' ביטול. ובעבודה הוא דגם כשהשמחה היא בהתגלות מ"מ היא בבחי' ביטול. ולאח"ז מבאר ענין השמחה בבחי' ביטול המובא לעיל. ע"כ תמצית המאמר.

וי"ל דהענין ד"ויהיו חיי שרה" דזכתה לחיין עילאין (דע"י הביטול דשרה [בחי' מלכות] נעשה השמחה בבחי' ביטול) - מתאים גם לדרגה הא' הנ"ל בגדר ענוה. דגם כשענוותנותו וביטולו מיוסדים ע"פ החשבון הנ"ל, גם זה מביאו לשמחה גדולה. והשמחה היא בבחי' ביטול מכיון שבאה בסיבת הענוה והביטול.

משא"כ הענין ד"שני חיי שרה", "דילה הוו חיין" (דע"י הביטול עצמי דשרה [בחי' מלכות] שהיא בבחי' ביטול בעצם) - מתאים לדרגה הב' הנ"ל בגדר דענוה, דרך כשהביטול הוא בבחי' ביטול בעצם, רק אז גם המורגש (השמחה בהתגלות) הוא בבחי' ביטול - וכמ"ש בהדיא בהמאמר "דלהיות שהמלכות היא בבחי' ביטול בעצם לכן גם המורגש שבה הוא בבחי' ביטול". וגם מבואר בהדיא בסה"מ עטר"ת (עמ' צו) "ובחי' מלכות

ע"ה שהיא בבחי' יש, מ"מ מאיר בה האור. . אך זהו מפני שהעצם הוא בבחי' ביטול. והיינו שגם היש אינו בחי' ישות ח"ו כו". אבל אם הביטול יהי' מצד החשבון והטעם הנ"ל, אז יהי' מוגבל רק למצב המתאים לבחי' ביטול - אבל המורגש שהוא היפך הענין דביטול, לא יהי' בבחי' ביטול.

ג. ועפ"ה הנ"ל יובן שינוי הלשונות בין שני המאמרים; בסה"מ מלוקט מבאר ענין השמחה בבחי' ביטול גם כשהשמחה היא בהתגלות - ולכן א"א לבאר דזהו ענוה וביטול ע"פ חשבון וטעם (דרגה הא') כמשנ"ת לעיל, אלא דזהו בחי' ביטול בעצם דוקא. ולכן כתב בפשיטות ד"חושב שאילו היו כחות אלו אצל אחר הי' מגלה אותם יותר" - דזה פשוט אצלו להיותו בחי' ביטול בעצם.²

משא"כ בסה"מ עטר"ת מבאר כללות הענין איך השמחה באה מצד הענוה וביטול. ולכן גם הביטול ע"פ חשבון וטעם מספיק להביאו לידי שמחה גדולה - ולכן מביא כדרגה הא', דחושב ד"אלו היו אלו הכחות אצל אחר הי' ג"כ בדריגה זו. ואפשר הי' עוד מגלה את הכחות יותר". (ובאמת לעיל מיניה הביא גם הביאור דביטול בעצם (דרגה הב') לפי ששני הדרגות מבארים איך השמחה היא בבחי' ביטול).

ועפ"ז גם יובן מ"ש בסה"מ מלוקט שם "דהגם שהוא יודע את המעלות שלו. . מ"מ אינו נעשה עי"ז למציאות בעיני עצמו": דמכיון שמדובר כאן על אופן הביטול שהיא בחי' ביטול בעצם, לכן אינו נעשה אפי' למציאות בעיני עצמו להיותו בטול בעצם. וכמ"ש בסה"מ עטר"ת שם (כשמביא הביאור הראשון בענין ביטול בעצם) "השפלות דענוה הוא מצד העדר הרגש עצמו שאינו מחשב א"ע למציאות גם בכל הטוב שלו. . וסיבת הדבר הוא מפני הביטול בעצם".



(1) וזהו מ"ש בהשיחה הנ"ל (לקו"ש חל"ח עמ' 42) בהערה *25 דדרגה הא' "ענוה ע"פ חשבון וטעם, שכיון שיסודה הוא טעם ושכל הרי היא במדה וגבול".

(2) והחשבון שלו הוא רק תוצאה מהביטול העצמי שלו כמ"ש בסוף הערה *25 שם בביאור דרגה הב': "ענוה שאינה מצד חשבון וטעם אלא יסודה "ביטול עצמי שלו" שהוא "איין" לגבי הקב"ה, ואופן ענוה זו "אינה לפי המדה כלל". ו"חשבון" הנ"ל (שפשוט אצלו שהשני הי' בודאי למעלה ממנו) הוא רק תוצאה מה"ביטול עצמי שלו" וכו".

רמב"ם

ולא שבט לוי בלבד

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

דברי הרמב"ם ע"ד ייחודו של שבט לוי וההולכים בעקבותיו
א. בסוף הלכות שמיטה ויובל (פי"ג הי"ב-יג), כתב הרמב"ם¹:

"ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביתוה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים², שנאמר (ברכה לג, י), 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'³. לפיכך הובדלו מדרכי העולם; לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר (שם, יא) 'ברך ה' חילו', והוא ברוך הוא זוכה להם⁴ שנאמר (קרח יח, כ) 'אני חלקך ונחלתך'.

(1) חלק מדברי הרמב"ם הללו הובאו (בשינויים קלים) גם ב'ספר החינוך', סוף מצוה שמב.

(2) להעיר, שלפי דעת הרמב"ם ייחודו של שבט לוי הוקבע כבר בשנים קדמוניות - טרם היה ישראל לגוי, וכמ"ש בריש הל' עבודה זרה (פ"א ה"ג): "יעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בשיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלימוד, והי' הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים". ומבואר מדברי הרמב"ם אלו, שכבר מאז ומקדם היו הלויים (ואבוהון דכולהו - לוי עצמו) נבדלים ומיזערים לגדלות: ללמוד וללמד, להזהר ולהזהיר.

(3) להעיר ג"כ ש"מצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים" (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב).

(4) ראה, בנוגע לכהנים, ברמב"ם הל' ביכורים פ"י ה"ה: "כיון שזיכה לו הקב"ה בתרומות שהן לחמו ויינו, וזיכה לו במתנות בהמה וקדשי מקדש שהבשר שלו, זיכה לו בראשית הגז ללבשו, ובגזל הגר והחרמים ושדה אחוזה ופדיון בכורות להוצאותיו ושאר צרכיו, שהרי אין לו חלק בנחלה ובבזה".

וראה גם 'מורה נבוכים' ח"ג פל"ט: "מתנות עניים ענינם מבואר גם כן, ענין התרומה והמעשר כבר ביאר סיבתם, כי אין לו חלק ונחלה עמך", וכבר ידעת סיבת זה כדי שיהי זה

ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם⁵ אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם⁶ הרי זה נתקדש קדש קדשים⁷ ויהי ה' חלקו

השבט כולו מיוחד לעבודת השם ולידיעת התורה, ולא יתעסק לא בחרישה ולא בזריעה רק יהי להשם לבד, כמ"ש יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה וגו', ותמצא דברי התורה במקומות רבים הלוי הגר והיתום והאלמנה, ימנה אותו תמיד בכלל העניים בעבור שאין לו קנין⁸.

(5 באגרת רבינו זי"ע מיום ג' תמוז ה'תשכ"ד (לקוטי שיחות ח"ח עמוד 325) כתב (על התיבות "כל באי העולם") בזה הלשון: "כולל גם אומות העולם - ראה ראש השנה פ"א מ"ב [בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר (תהלים לג, טו) היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם]... כי חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא (רמב"ם הל' מלכים סוף פ"ח)..." עכ"ל.

ויש להבהיר, שמבואר מדבריו דס"ל דזה שגם גוי מ'אומות העולם' יכול להגיע לדרגת 'קדש קדשים', אין זה בגלל יכולתו להתגיייר (וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים שם: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל כו' ולכל הרוצה להתגיייר משאר האומות") ואח"כ יוכל להתעלות למדרגות גבוהות ככל ישראל ('ככם כגר'), כי אם שגם בהיותו גוי יכול להתקדש עד כדי כך ש'יהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים", וכך דקיי"ל ש'חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא'.

[במקום אחר (לקוטי שיחות חכ"ח עמ' 104 הערה 4) ציין כ"ק אדמו"ר לכמה מקומות בספר 'משנה תורה' שבהם השתמש הרמב"ם בביטוי "באי עולם" או "באי העולם", והכוונה נראית ברורה, שר"ל "כל בני אדם", ואלו הם:

(א) הל' תשובה פ"ג ה"ג: "בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה"; (ב) שם פ"ו ה"ג: "ולמה ה' שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח כו' כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו"; (ג) הל' ספר תורה פ"י ה"א: "שהוא העד הנאמן לכל באי עולם"; (ד) הל' סנהדרין פ"ב ה"ג: "הרי כל באי עולם בצורת אדם הראשון הם נבראים"; (ה) הל' מלכים פ"ח ה"א: "וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח". ועליהם יש להוסיף: (ו) נוסח התפלה הנמצא ב'סדר תפלות לכל השנה' הנקבע בספר 'משנה תורה' להרמב"ם בסוף ספר 'אהבה': "קבץ קוץ מארבע כנפות הארץ יכירו וידעו כל באי עולם כי אתה הוא האלקים לבדך לכל ממלכות הארץ"].

(6 ע"פ קהלת ז, כט: "לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים".

והנה בספרו 'מורה נבוכים' חלק ג פ"ב הגדיר וביאר שלשה מיני 'רעה' שנפגעים בהם בני אדם בעולם הזה, ו'המין השלישי מן הרעות הוא מה שימצא כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו, וזהו הרוב... ומרעות זה המין יצעקו בני אדם כולם... ועל זה המין מן הרעות אמר שלמה (משלי יט, ג) אולת אדם תסלף דרכו וגו', וכבר ביאר גם כן בזה המין מן הרעות שהוא פועל האדם בעצמו, והוא אמרו 'לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים

ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללויים, הרי דוד עליו השלום אומר (תהלים טז, ה), 'ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי'. עד כאן לשון הרמב"ם.

והנני בזה להעיר ע"ד הפשט⁸:

"אלא כל איש ואיש כו" - שני אופנים בביאורו

ב. לכאורה יש מקום לעיין במה שכתב הרמב"ם בנוגע ל"כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו", דיש לפרש כוונתו בשני אופנים:

(א) שמדבר מכל איש ואיש אשר - כמו שבט לוי ממש - אין לו עסק בנחלת שדה וכרם ואינו זוכה לפרנסתו בכח גופו, כי הבדיל א"ע מכל התעסקות בדרכי העולם וכל ימיו ושנותיו מוקדשים אך ורק לעבודת ה', ללמוד וללמד ולהורות דרכיו לרבים⁹.

את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', והחשבונות ההם הם אשר הביאו עליו אלו הרעות, ועל זה המין נאמר (איוב ה, ו) כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל, ואח"כ ביאר מיד שהאדם הוא אשר ימציא זה המין מן הרע, ואמר (איוב שם, ז) כי אדם לעמל יולד וגו', וזה המין הוא הנמשך אחר המדות המגונות כולם, ר"ל רוב התאוה במאכל ובמשטה ובמשגל, ולקחתם ביתרון כמות, או בהפסד סדר, או בהפסד איכות המזונות, ויהי סיבה לכל החליים והמכות הגשמיות והנפשיות", ע"ש בארוכה.

הרי מבואר מדבריו ב'מורה נבוכים' דס"ל להרמב"ם שהכתוב בקהלת]לכד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים[¹⁰, מדבר כלפי סוג הרעה "שימצא כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו" על ידי המשכו "אחר המדות המגונות כולם". ועל כן נראה פשוט דבמ"ש הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל "כל איש ואיש . . אשר . . הלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם" כוונתו היא, לכל איש שלא הביא על עצמו רעה על ידי המשכו אחרי תאוות עולם הזה בלי רסן. וכיון שהלך אך ורק בדרך הישר, לא (סבל מ"החשבונות ההם" ולא) נגרע מאיכות הטוב אשר בו עשה האלקים את האדם.

(7) ע"פ דברי הימים א כג, יג: "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם".

(8) דברי הרמב"ם אלו הובאו ונתבארו בארוכה ובכמה אופנים שונים (בדרכי פשט, דרוש רמז וסוד) בשיחות ואגרות רבינו זי"ע בכ"מ. ואכ"מ.

(9) וכ"מ ממ"ש בספר החינוך (הנ"ל הערה 1) שם: "להבדל לעמוד לפני ה' לעובדו, לדעת דרכיו הישרים והצדיקים וללמדם לאחרים, פורק מעל צוארו עול חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם".

וממקומו אתה למד, שהרי הרמב"ם כתב את דבריו אודות "כל איש ואיש אשר הבינו מדעו" בהמשך ישר לדבריו מענין התפקידים שהוטלו על שבט הלוי ו'הבדלתם' לעבוד את ה'. וע"כ נראה שכיוון לאותו סוג וגדר של הבדלה המיועדת לשבט הלוי, דהיינו שדיבר כלפי המורמים מעם בכל דור ודור שהבדילו את עצמם להתמסר אך ורק להתפקידים המיועדים לשבט לוי. ומה הם התפקידים המיוחדים לשבט הלוי? גם זה מפורש ב'משנה תורה' על אתר: א. "לעבוד את ה' לשרתו"¹⁰; ב. "להורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים".

לפי אופן זה הראשון, תורף דברי הרמב"ם כך הוא: הרשות נתונה לכל מי שירצה להבדל מדרכי העולם. וכמו ששבט לוי הובדלו מדרכי העולם ולא השתתפו במלחמות ישראל ולא נחלו בארץ ולא זכו לעצמן בכח גופן, גם הוא לא יחרוש ולא יזרע וכו' ולא יעסוק במשא ומתן; וכמו ששבט לוי זכה להם הקב"ה מתנות כהונה ולוי' וכו' כדי לזונם לפרנסם כך גם הוא יהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים ויתנו לו מתנות [דבר המספיק לו] שמהן יתפרנסו¹¹.

ב) שאין הרמב"ם מייחד את דיבורו בהלכה זו לאלו שהובדלו מדרכי העולם לבדם [אשר בהכרח אין סדר זה נחלת הכלל ושייך רק ליחידי סגולה], אלא כוונתו שכל איש ואיש אפילו אלו שאינם נבדלים מדרכי העולם, יכולים להתקדש 'קדש קדשים' על ידי ההתמסרות לחיים מקודשים, דהיינו חיים המקדשים - כל כולם - לעבודת ה'. ואע"פ שעוסק במשא ומתן ונוהג במנהג דרך ארץ, הרי כבר כתב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ג ה"ג) שאפשר להיות "עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא

10) ראה גם רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג ה"א: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר (עקב י, ח), 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי', ומצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש".

11) וראה גם רמב"ם הל' חגיגה פ"ב הי"ד: "חייב לשמח העניים והאומללים שנאמר (ראה טז, יא) 'והלוי והגר והיתום והאלמנה', מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו... ומצוה בלוי יותר מן הכל לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר, לפיכך צריך לזמן לויים על שולחנו ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם. וכל העוזב את הלוי מלשמחו ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה, שנאמר (ראה יב, יט), 'השמר לך פן תעזוב את הלוי'... ובשו"ת 'בנין שלמה' (להגר"ש הכהן מוילנא) סי' לג (בדפוס ירושלים תשנ"ב עמ' רסא ואילך) דבזה"ה ה"ה בת"ח ומורי הוראה שתורתם אומנותם וכו' דוגמת שבט הלוי, ע"ש בארוכה.

ונותן וכו' מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהי' גופו שלם לעבוד את ה'".¹²

לפי האופן השני תורף דברי הרמב"ם כך הם: כל אחד ואחד ממש יכול להתדמות ללויים במדה מסויימת. והיינו, דכמו שהלויים היו מיוחדים לעבוד את ה' תמיד, כמו כן כל איש ואיש - אפילו אם אינו משבט לוי ועל כן הוא עוסק בדרכי העולם - יכול להיות עובד ה' תמיד (וכנ"ל מהל' דעות); וכמו ששבטו של לוי זכו למתנות מיוחדות מאת ה' כדי לעזור להם במשימתם המיוחדת, כך יזכה גם הוא לסייעתא דשמיא והקב"ה יספיק לו את צרכיו בזה ובבא.

ואם כי, בדרך כלל, ביארו המפרשים את דברי הרמב"ם כאופן הראשון¹³, נראה שיש מקום לפרשו גם כאופן השני¹⁴.

דיוקים בלשון הרמב"ם המתבארים לפי אופן השני דוקא

ג. ועל פי אופן השני הנ"ל, יובן מה ששינה הרמב"ם בסגנונו מהי"ב (כאשר מדבר אודות שבט לוי) להי"ג (כשמדבר אודות כל איש ואיש אשר ידבנו לבו):

א. בהלכה יב, בתיאור שבט לוי, כתב "שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים", ואילו בהי"ג,

(12) "ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא. ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו (אבות פ"ב מ"ב), וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא שאמר שלמה בחכמתו (משל"ג, ו), בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך" (רמב"ם הל' דעות שם).

(13) ראה, לדוגמא, מעשה רוקח ורדב"ז הל' שמיטה ויובל שם.

וראה שו"ת 'קול מבשר' (להגאון ר' משולם ראטה ז"ל) ח"א סי"ז כתב, וז"ל: "ועיין ברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל שכתב, למה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל עם אחיו, מפני שהובדל לעבודת ה' ולהורות דרכיו ומשפטיו לרבים שנאמר 'יורו משפטיו ליעקב ותורתך לישראל', ולא שבט לוי לבד אלא כל איש ואיש וכו' ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללויים, יעו"ש לשונו הזהב. הרי, דמי שתורתו אומנתו ויושב להורות לרבים ואינו עוסק בשום מלאכה צריך לקבל פרנסתו משל ציבור, כמו מעשרות ומתנות כהונה שזכתה התורה לכהנים וללויים".

(14) וכמדומני שפירוש זה יוצא גם מדברי רבינו זי"ע באיזהו מקומן. ואכ"מ.

בתיאור נדיבי הרוח מכל באי עולם, כתב "להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'", ואילו "להורות דרכיו כו' לרבים" לא קתני; כי באמת, בהלכה זו לא מיירי מאלו שייחדו את חייהם "להורות דרכיו לרבים", וכנ"ל.

(ב) בהלכה יב, בתיאור שבט לוי, כתב ש"הובדלו מדרכי העולם" וביאר כוונתו ש"לא עורכין מלחמה כו' ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן", משא"כ בהי"ג בתיאור 'נדיב הרוח', לא כתב שהובדל מדרכי העולם, ובמקום זה הוסיף שני דברים שהם מתפקידי כל אדם הראוי לשמו, ואלו הם: (א) "לדעה את ה'" - וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות (פ"ג שם) ש"צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד"; (ב) ש"הלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם", שכוונתו בזה¹⁵ שלא נמשך אחרי המותרות וכו' המקלקלים את האדם, אשר גם זה הוא הדרך הישר שיבור לו כל אדם וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות (שם ה"ב ובפ"ד הי"ח).

קושיית ה'מעשה רוקח' על הרמב"ם ותירוצה - ע"פ הנ"ל

ד. והנה בספר 'מעשה רוקח' על הרמב"ם שם הקשה, איך יעלו בקנה אחד דברי הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל עם דבריו בפירוש המשנה (עמ"ס אבות פ"ד מ"ו) ובהל' תלמוד תורה (פ"ג ה"י),¹⁶ אשר שם כתב הרמב"ם דברים כדרבנות וכמסמרות נטועים נגד העוסקים בתורה בלא דרך ארץ ומטילים עול פרנסתם על הציבור! ולכאורה: אם לשבט לוי הותר ליקח ממון הציבור כדי שיוכלו להבדל מן העולם ולעבוד את ה' בלבד, למה לא יעשה כן כל איש ואיש אשר נדבה רוחו אותו להיות תורתו אומנתו ולקיים מש"נ "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל", וע"ש שכתב לתרץ "בחדא מתרתי: או דהכא איירי ביש לו דבר מועט ויתברך בה או דהכא

(15) כמשנ"ת לעיל הערה 6, ע"ש בארוכה.

(16) "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים, 'כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם', ועוד צו ואמרו 'אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן', ועוד צו ואמרו 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות' ו'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון', וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות".

איירי במסגף עצמו כדי לעסוק בתורה", ע"ש¹⁷.

[ואולי אפשר ליישב קושיא זו באו"א, לפי שיטותיהם של כמה מנושאי כלי הרמב"ם שכתבו לחלק בין המטיל עצמו על הציבור, שעל הנהגה כזאת צעק הרמב"ם ככרוכיא, לבין מי שהציבור מטילים אותו עליו ולפרנסו ברצון קיבלו עליהם, שבכה"ג גם לפי דעת הרמב"ם אין בזה שום איסור¹⁸. ועפ"ז אפשר לומר דכוונת הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל

(17) וראה גם ברדב"ז הל' שמיטה ויובל שם: "ודקדקתי בדבריו ז"ל שכתב 'ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו', שהקב"ה יזכה לו להרויח בעולם דבר המספיק לו ולא שישליך עצמו על הציבור".

(18) ראה (לדוגמא) מ"ש בספר 'ראשון לציון' (לבעל 'אור החיים' הקדוש) הל' צדקה (סי' רמח סכ"א), דמ"ש הרמב"ם בהל' תלמוד תורה ובפירוש המשנה עמ"ס אבות "דייק הרמב"ם ז"ל דכל זה לא מיירי אלא במי שהוא מטיל פרנסתו על הזולת, שיושב ולומר ובהכרח על הציבור לפרנסו, אבל אם הציבור או היחיד מבקשים ממנו ללמוד בעדם או לזכות לאו איסורא עביד, דכן מצינו היתר בהדיא 'שמח זבולון כו' ויששכר באהלך' ושמעון אחי עזרי' וכיוצא בזה, אלא דבזה לא מיירי כלל אלא דוקא בנידון הנזכר שמטיל פרנסתו וצרכי עצמו על הזולת כמאן דתובע שכר לימודו דבזה פשיטא שהוא נוטל חייו מן העולם, וכן דייק רמב"ם בפירוש המשנה בהדיא.

אלא דאודיעך דיש הרבה חילוקים בצד ההיתר בענין זה, האחד הוא דמותר לגמרי כהא דמשתתפין שנים, אחד יוצא להכין טרף ואחד לומד ומשתתפין, כל אחד חולק עם חברו כל ריוח שיהי' לו וזה כשמעון ועזרי'. והשני הוא, שלומד ומתפרנס מן הצדקה כדרך העניים מצד כי לא מצא אופן שיתפרנס וילמוד אפילו חלק מהיום זה יותר טוב הוא לו שילמוד ויתפרנס מהצדקה, ועכ"פ לא שיתיל עצמו על הצבור לומר פרנסוני ויבא עליהם בכח תורתו דבאופן זה אסר הרמב"ם בכל מציאות שיהי'. והחלק השלישי הוא, שיש לפנינו שני דרכים; האחד, שיכול להתפרנס משלו וללמוד חלק מהיום, והשני שיקח מאדם מיחיד או מרבים שנדבה רוחם לתת לו פרנסתו ללמוד כל היום לקיים 'עץ חיים היא למחזיקים בה', הי מניייהו יבחר האדם, ועל זה אמרו [ברכות ת, א] 'גדול הנהנה מיגיעו יותר מרא שמים' שיותר יבחר לו האדם שיהנה מיגיעו וילמוד חלק מהיום מליהנות מהזולת וילמוד כל היום כאשר ביארתי בחיבורי על הש"ס ספר חפץ ה' [עמ"ס ברכות שם]. ושם כתבתי כי זה הי' בזמניהם, משא"כ בזמנינו שנתמעטו הלבבות והדעות ואפילו חובת האדם לדעת דינים הצריכים הלאו שילמוד כל היום וישג לדעת מה יעשה ממצות הקב"ה, נ"ל שיותר טוב ללמוד כל היום, ובתנאי שלא יבא להכריח לזולת לפרנסו, אלא אם כן אם הם בקשו ממנו להנהיגו וללמוד כל היום יהגה וילמוד תורת ה' החביבה". עד כאן דברי 'אור החיים' הקדוש.

וראה גם 'ערוך השולחן' יו"ד סי' רמו סל"ט וס"מ: הרמב"ם 'גינה אותם שהם בעצמם קבעו להם חוקים על יחידים ועל קהלות והם בעצמם בקשו ממונ, ע"ש, אבל אם הציבור קבלו עליהם חכם פלוני שישלמו לו כך וכך שכירות וכך וכך הכנסה וודאי דגם לדעתו היתר גמור הוא ורבים וגדולים תפסו בכוונתו שאוסר לגמרי ליטול ממון בעד הרבנות והשיגו עליו בחזק יד. ולענ"כ גם הרמב"ם אינו חולק על זה דכשהציבור מקבלים עליהם

היא, דאלו שיבחרו להבדל מדרכי העולם כמו שבט לוי, יזמין להם הקב"ה אנשים שירצו לפרנס אותם מרצונם הטוב].

אמנם נראה שלפי אופן שני הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם, קושיא מעיקרא ליתא, דמ"ש הרמב"ם "כל איש ואיש מכל באי העולם" לא מיירי באלו המניחים חיי שעה ועוסקים אך ורק בחיי עולם, אלא מכל איש ואיש, כולל אלו שיש להם נחלת שדה וכרם ונהנים מגיע כפיהם. ועליהם כתב הרמב"ם שיכולים להתקדש 'קדש קדשים' על ידי ההתמסרות לחיים המוקדשים לגמרי לעבודת ה', והקב"ה יתמוך בהם ויסייע אותם ויספיק להם צרכיהם.

ועל פי זה אין שום סתירה מדברי הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל לדבריו בהל' תלמוד תורה ובפירוש המשנה הנ"ל, כי אין בדבריו בהל' שמיטה ויובל שום שייכות להנהגת יושבי אהל ובעלי הוראה הנבדלים מדרכי העולם וסומכים, למחייתם וכלכלתם, על יחידים וציבורים.



שיטת הרמב"ם בהלך זה בתוך שלו והחזיק

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' שכנים פ"ב ה"י: "מקום שאין בו דין חלוקה שרצו שותפין לחלקו אף על פי שקנו מידם כל אחד מהן יכול לחזור בו, שזה קניין דברים הוא כמו שביארנו, אבל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני אינן יכולים לחזור בהם, וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו וזה בעצמו והחזיק בחלקו אע"פ שלא קנו מידם אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו". ע"כ.

ובמ"מ שם הביא מהשיטות בזה, וכתב: "לשון הגמרא שם. ויש מי שפירש שאפילו החזיק שלא בפני חבירו ולא אמר לו לך חזק וקני קנה שאין זה כמכר שצריך או אמירה או חזקה בפניו כמו שנתבאר פ"א מהלכות מכירה שאין זה אלא בירור חלקים לבד וזהו שאמרו והלך זה בעצמו והחזיק ויש מי שפירש שאפילו לא החזיק אלא אחד זכה הלה

להחזיקו ולנהוג בו כבוד פשיטא דזהו כבוד התורה ולא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם כמו שנתבאר".

בחלק האחר ואו או קאמר שהרי אפילו חליפין גמורין שנו בתוספתא החליף מטלטלין במטלטלין קרקע בקרקע מטלטלין בקרקע קרקע במטלטלין כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו ע"כ".

ובהגהות מיימוניות שם: "וכגון שאמר זה לזה אתה תקח רוח פלוני ואני רוח פלוני".

והנה הרמב"ם לא הזכיר שום דבר אודות לך חזק וקני, ומשמע מדבריו דסובר כמו השיטה המובא בהמ"מ דלא בעינן לך חזק וקני. וצ"ע שהרמב"ם לא הזכיר חידוש זה, דחזקה שבדרך כלל בעי לך חזק וקני כאן לא בעי. וכמ"ש הרמב"ם פ"א מהלכות מכירה ה"ח: "כיצד בחזקה, מכר לו בית מכר לו שדה או שנתן אותה במתנה כיון שנעל או גדר או פרץ כל שהוא והוא שיועיל במעשיו הרי זה קנה, במה דברים אמורים כשהחזיק בפני המוכר או הנותן, אבל שלא בפני המוכר או הנותן צריך שיאמר לו לך חזק וקנה ואחר כך אם החזיק קנה אע"פ שאינו בפני הבעלים". ע"כ. הרי חזינן דבפשטות זהו מדיני החזקה וכאן דלא בעי לך חזק וקני הי' לו להזכירו.

ויותר מזה יש לדקדק דלשון הרמב"ם בהל' מכירה צריך עיון קצת, דכתב "אבל שלא בפני המוכר או הנותן צריך שיאמר לו לך חזק וקנה ואחר כך אם החזיק קנה אע"פ שאינו בפני הבעלים". דלכאורה הי' לו רק לכתוב "צריך שיאמר לו לך חזק וקנה", ולמה חזר עזה"פ "ואחר כך אם החזיק קנה אע"פ שאינו בפני הבעלים". וכמו שמצינו שהמחבר בחור"מ ס' קצב ס"ב: "בד"א, כשהחזיק בפני המוכר או הנותן; אבל שלא בפניו, לא קנה, אלא אם כן אמר לו: לך חזק וקני". ע"כ. ולמה חזר הרמב"ם על כל ענין החזקה.

והנראה דמדברי הרמב"ם מוכח דס"ל דדין בפני הבעלים ולך חזק וקני אינו דין צדדי המכשיר לעשות קנין חזקה, כ"א שהיא חלק ממעשה הקנין, ר"ל דבלא נוכחות הבעלים או בלי אמירת לך חזק וקני אין כאן מעשה חזקה, ומשו"ה הדגיש הרמב"ם "ואחר כך אם החזיק קנה אע"פ שאינו בפני הבעלים", היינו דיש מעשה חזקה גם בלי הבעלים.

ולפ"ז הי' לו להרמב"ם להדגיש חידוש זה דיש חזקה שלא בפניו ובלי לך חזק וקני.

כמו"כ לא הזכיר הרמב"ם דהסכימו ביניהם רק כתב "וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו וזה בעצמו והחזיק בחלקו אע"פ שלא קנו מידם". ואע"פ שההגה"מ כתב כן בפשיטות מ"מ צ"ע למה לא הזכירו הרמב"ם.

גם יש לדייק קצת בלשון הרמב"ם שכתב בלשון יכול לחזור בה או אינו יכול לחזור בה, ולכא' הול"ל ש"קנה" דהרי יותר מזה שאינו יכול לחזור בו הרי גם קנה חלקו.

ובלשון אינו יכול לחזור גופא צ"ע מ"ש "אבל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני אינן יכולים לחזור בהם", והול"ל שקנו מידם לקנות רוח פלוני, דמאי נ"מ לן מה רוצה.

גם יש לדייק מ"ש כשהחזיק כ"א בחלקו "אע"פ שלא קנו מידם אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו". מהו הלשון "לחזור בחבירו", הו"ל לומר כמ"ש לעיל מיני', אינן יכולים לחזור בהם.

והנה להבין כל הנ"ל יש להקדים שכמה שיטות נאמרו בענין זה, דבגמרא (ג, א) איתא: "כי רצו מאי הוי נהדרו בהו א"ר אסי א"ר יוחנן שקנו מידן. וכי קנו מידן מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא בשקנו מידן ברוחות. רב אשי אמר כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק, וזה בתוך שלו והחזיק". ודנו הראשונים בחידושו של רב אשי.

שיטה הפשוטה ביותר היא מ"ש הרשב"א: "יש מפרשים דרב אשי לא בא לחדש דבר אלא דשתי אוקימתות הן ואין חידוש ביניהם ובעלי הגמרא סדרום שניהם בגמרא לרווחא דמילתא", וא"כ אין כאן שום חידוש.

התוס' כתבו: "ונראה לר"י דהא קמ"ל דאע"ג דקאמר לקמן בחזקת הבתים (נג, א) שלא בפניו צריך למימר לו לך חזק וקני הכא כיון שאמרו אתה תקח רוח צפונית ואני רוח דרומית והלך והחזיק לו כל אחד בשלו זה שלא בפני זה נעשה כמי שקנו מידם ברוחות אע"פ שלא אמרו זה לזה לך חזק וקני".

הרשב"א הביא גם כמו התוס' וביאר הטעם: "הכא דאינו זוכה בשל אחרים אלא בירור חלקים בלחוד הוא כיון שנתרצו ברוחות והלך זה בעצמו והחזיק אפי' שלא בפני חברו ואע"פ שלא א"ל לך חזק וקנה".

הרא"ש ג"כ הביא כמו תוס' וכתב הטעם: "ואף ע"ג דבעלמא (לקמן נג, א) אמר דחזקה שלא בפניו צריך לומר לך חזק וקני ה"מ בדבר שאין לו חלק בו אלא בקנין זה. אבל הכא שהקרקע היא של שניהם מועלת חזקה מדעתו שלא בפניו אפילו לא א"ל לך חזק וקני.

ואע"פ שכולם סוברים שלא בעינן לך חזק וקני כאן, מ"מ חלוקים הם בסברתם למה הוא כן. דלדעת התוס' הסברא היא "כיון שאמרו אתה תקח רוח צפונית ואני רוח דרומית והלך והחזיק לו כל אחד בשלו זה שלא בפני זה נעשה כמי שקנו מידם ברוחות". וקשה להבין דבריהם אם הדגש היא על האמירה דאתה תקח רוח צפונית ואני רוח דרומית, או הדגש היא על זה שהחזיק לו כל אחד בשלו זה וממילא נעשה כמי שקנו מידם ברוחות, או הדגש על שניהם ביחד, וצ"ע.

הרשב"א הדגיש הא דאינו זוכה בשל אחרים אלא בירור חלקים בלחוד הוא, היינו דאין זה חלוקה כ"א בירור חלקים ובבירור חלקים לא צריכים לך חזק וקני.

והרא"ש ס"ל דהוא משום שכבר יש לו חלק בו בלי קנין זה, מחמת שהקרקע היא של שניהם. הרי שהדגיש זה שיש לו בעלות בקרקע זה בלי הקנין, ואולי י"ל דסובר דלך חזק וקני נותן לו רשות לעשות החזקה ובמקום שכבר יש לו בעלות אינו צריך רשות. אבל מ"מ אינו מדגיש מה שהדגישו התוס' והרשב"א.

והנה הרשב"א הביא שיטה אחרת בחידושו של רב אשי: "דאפי' לא החזיק אלא אחד מהן כיון שהחזיק זה זכה האחר בחליפין וקמ"ל דחליפין קונין בקרקע כמו שקונין במטלטלין". והרא"ש הסכים להרשב"א וכתב: "לא שיהו שניהם צריכין להחזיק אלא כיון שהחזיק אחד מהם נסתלק מחצי האחר ונקנה לחבירו כדרך ששנינו במטלטלין כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין". ע"כ, רק דלהרא"ש אין זה חידושו של רב אשי, ועדיין הוצרך לביאור הנ"ל שהחידוש היא דלא בעינן לך חזק וקני.

והב"י הביא בשם ההגה"מ שיטה אחרת בענין זה והיא: "דהאי והחזיק לאו חזקה ממש קאמר כגון נעל ופרץ וגדר אלא הילוך לאורך ורוחב חלקו. . . וקא משמע לן אף על גב דבעלמא לא קני בהילוך. . . הכא בקנין רוחות סגי בהילוך בעלמא כיון שבירר כל אחד רוח לעצמו והלך לארכה

ולרחבה גמר בדעתו שיהא זה חלקו ואינו יכול לחזור בו, הילכך צריכים כל אחד להחזיק חלקו בהילוך ולא זכה השני במה שהחזיק האחד בחלקו על ידי הילוך כי הילוך היא חזקה גרועה, "ע"כ.

היוצא מדבריו דאין זה חזקה כשאר חזקות דהיא רק בהילוך בעלמא. וממילא לא צריך לך חזק וקני וגם מאחר שהיא חזקה גרועה לא מהני בה חליפין, וקנין זו נקרא "קנין רוחות" שהיא רק לברר חלקו. ולהעיר שלפנינו לא נמצא ההגה "מ הנ"ל.

נחזור לשיטת הרמב"ם דאולי יש לומר דלמד בלישנא דגמרא דהקשה "כי רצו מאי הוי נהדרו בהו", דכל עיקר הדיון בגמרא הוא בנוגע לחזור מהסכמתם. וכשתירץ ר' יוחנן שקנו מידן, ר"ל וממילא אינן יכולין לחזור, ואין כאן קנין על החלוקה רק קנין לעשות חלוקה. וע"ז הקשה בגמרא, "קנין דברים בעלמא הוא" פירוש דכיון דהקנין היא שלא לחזור בהם א"כ לא מהני הקנין. וכשתי' הגמרא שקנו מידן ברוחות, ר"ל דעכשיו אינו קנין דברים (וכמ"ש הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ה ה"ד: "הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן. . שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע"), כ"א קנין על דבר מסויים, וא"כ מהני קנין על החלטת חלק השדה שלא יוכלו לחזור בהן.

וזהו מ"ש הרמב"ם אבל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני, שזהו כל הקנין שהן רצין לחלוק, וממילא זה נוגע רק "שאינן יכולים לחזור בהם".

ולפ"ז גם רב אשי כשתירץ כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק ר"ל דמשו"ה מהני בה קנין דברים שלא יחזור כל אחד בחבירו. ומאחר שלא עשו הקנין ביחד כתב הרמב"ם שאינו יכול לחזור בחבירו.

ונמצא דלהרמב"ם כל הדיון היא רק על היכולת לחזור בו מהרצון לחלוק. ונמצא שאין שום אחד מהן קונה דבר עכשיו רק קונה ההתחייבות לחלוק. ואינה קנין דברים כמ"ש דלהרמב"ם קנין דברים היא "שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע" והכא הקנין שלא לחזור בהם היא על דבר מסויים וידוע.

ולפ"ז אתי שפיר כל הדיוקים בהרמב"ם הנ"ל. דמשו"ה לא דבר אודות לך חזק וקני כאן, מאחר שאין כאן קנין בהשדה א"כ מה ענין חזק "וקני", ולא הוצרך לפרש הענין. ואולי אפשר לומר דגם מ"ש בהגהות מיימוניות,

שאמר זה לזה אתה תקח רוח פלוני ואני רוח פלוני, לא הוצרך הרמב"ם לפרשו דהרי כל הקנין היא על "שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני", וע"כ אנו יודעין מה שהן רוצין. ושאר הדיוקים כבר ביארנו.



מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין תשע חנויות גבי מצה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ב ה"י: "הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל, ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל, ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה.

וע"ז משיג הראב"ד "א"א לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא". והמעין בסוגיית הגמ' פסחים (ט, ב), יראה דרש"י פירש סוגיית הגמ' דתשע חנויות לענין בדיקה דרבנן והתוס' פירשו לענין ביטול או לענין אכילה דאורייתא.

ובשיטת הרמב"ם ורש"י למה מחמירין בספק באיסור דרבנן דבדיקה - מצינו שני ביאורים:

המגיד משנה מביא דברי הרא"ה "דאע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספיקא יותר משאר ספיקות של דבריהם". ובלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' תלט ס"א, "שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות".

אבל צ"ב דא"כ אמאי בשאר ספיקות לקמן הי"א מקיל הרמב"ם ופוסק דבכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע - וכפי שהקשה הלחם משנה. ועוד, דלפי ביאור הרא"ה גם בספיקות שאינו קבוע נחמיר.

ויבאר הדבר ע"פ מה שכתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (שם) וז"ל "ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק. שאף שכבר זה הוא ספק חמץ ספק מצה מכל מקום כיון שבודאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו הרי נגרעה חזקת

בדיקתו והספק שהוא מצה והספק שאכלו עכבר אינם מועילים כלום שכך הוא תקנת חכמים לבדוק בכל מקום שאינו בחזקת בדוק אע"פ שיש בו כמה ספיקות להקל", עיי"ש, (סברא זו היא ג"כ בפרי חדש סי' א, ובבית אדם שער רוב וחזקה סי' יח) - וכפי שציין הצ"ח במס' ברכות (כא, א) לדברי הש"ך ביורה דעה כללי הס"ס כלל כ דספיקא דרבנן היכא שיש חזקת איסור לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא - וצריך לומר שבעקרון מסכים הראב"ד להך סברא וכפי שביאר הצ"ח דבה"ז וה"ח פוסק הרמב"ם שצריך לבדוק מספק והראב"ד שתיק לי מצד דינו של הש"ך דבחזקת איסור לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. וא"כ אמאי נחלקו הרמב"ם והראב"ד בספיקא דתשע חנויות דלהרמב"ם ספק זה פועל חזקת איסור וצריך לבדוק שוב. ולהראב"ד ספק זה אינו פועל חזקת איסור, ואמרינן גבי בדיקה ספיקא דרבנן לקולא?

ב. וי"ל הביאור בכ"ז ע"פ מה שמצינו ביאור שני בדברי הראשונים בדעת הרמב"ם דמחמיר גבי ספיקא דתשע חנויות (הובא ברבינו מנוח על הרמב"ם ובכסף משנה ובגליון רעק"א על הרמב"ם), "דבעידנא דאתיילד ספיקא אם הוא חמץ או מצה הוי איסורא דאורייתא הילכך בעי בדיקה דספיקא דאורייתא לחומרא".

וראה מה שנתבאר בארוכה בלקו"ש (חט"ו עמ' 453 ובכ"מ) במחלוקת הבבלי והירושלמי אי מתחשבין בההוה או בהעתיד - ועפ"מ ש"כ בהל' חול המועד דדעת הרמב"ם היא כדעת הבבלי דמתחשבין בעיקר בההוה, א"כ קי"ל כדעת רבינו מנוח דכיון דבעידנא (היינו ההוה עכשיו) דאתיילד ספיקא הוי דאורייתא ופוסקין שזה פיתא (חמץ) א"כ יש בכוחו של פת זו להרע חזקתו של הבית הבדוק.

אבל הראב"ד שסובר כדעת הירושלמי שמתחשבין בעתיד א"כ הו"ל ספיקא בבדיקת חמץ ואין בכח ככר זו להרע לחזקת הבית - משא"כ אם ככר ודאי של חמץ נכנס לבית יסכים הראב"ד דצריך בדיקה כיון דהורע חזקת הבית.

ג. ועפ"ז מובנת ג"כ פלוגתת הרמב"ם והטור, דהטור פוסק בסי' תלט כדעת הראב"ד ומקיל מהראב"ד דאפי' לא ביטל והוי ספיקא דאורייתא מקילין אי הוי ככר קטן שאפשר שיאכלנו העכבר דהו"ל ספק ספיקא - ובסי' תלט בשו"ע אדמו"ר הזקן קו"א ס"ק א מבאר דהרמב"ם חולק על

הטור ומחמיר אפי' כשהכזר קטן. והיינו מטעם הנ"ל כיון שהרמב"ם סובר שמתחשבים בעיקר בההוה - א"כ עכשיו ודאי נכנס חמץ להבית ומרעא לי' חזקתי' וצריך בדיקה - ולא איכפת לן שיש הרבה ספיקות כביאור הרא"ה שבדיקה על הספק נתקנה, משא"כ להטור - כהראב"ד - מסתכלין על העתיד, וא"כ כיון שכזר קטן זה מסתבר שהכזר יאכלנו בעתיד, מסתכלין עכשיו כאילו ספק ספיקא של כזר נכנס להבית, ואין בכוחו של ספק ספיקא זו להרע החזקה.



הלכה ומנהג

ברכת שהחיינו בליל ב' דחנוכה

הרב יוחנן גורארי'

רב הראשי חולון וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

מי שקנה מנורת חנוכה חדשה יקרה ויפה לפני ליל שני דחנוכה ורוצה להשתמש בה בפעם הראשונה בלילה השני של חנוכה ולברך אז "שהחיינו" בעת ההדלקה, יש לדון האם רשאי לעשות כן, או לא?

והנה, לכאורה רשאי לברך שהחיינו, שכן מצינו מעשה רב מאחד מגדולי קמאי, הוא המהרש"ל ז"ל, שנהג כן. עדות לזה הובאה על ידי תלמידו בספר מטה משה (סי' תתקפט), וז"ל: "ואני כשהייתי שואב מים ממעייני הישועה ממקור מים חיים הנובעים מים של שלמה מורי הגאון [=המהרש"ל] ז"ל, ראיתי שקנה לו שרגות קטנות של כסף, ובליל שני [דחנוכה] התחיל להדליק ובירך להדליק ושעשה ניסים ושהחיינו". ולכאורה מפורש יוצא מעובדא זו של המהרש"ל שמותר לברך שהחיינו על מנורה חדשה בעת נר ב' דחנוכה.

ולענין טעמו של המהרש"ל בהנהגה זו, כתב שם להלן במטה משה: "וטעמו כדאיתא בברכות (נד, א במשנה) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים מברך שהחיינו. אף שהרא"ש ובנו הטור כתבו דבשעת קנין יש לברך אף על פי שלא נשתמש בה עדיין, מכל מקום הי' ניחא ליה להסדיר ברכת שהחיינו עם אלו שתי ברכות כמו שמסדין שהחיינו דלולב עם

ברכת נטילה, ושהחיינו דסוכה עם קידוש היום, וכמו שמסדרים ברכת על נטילת ידים עם שאר הברכות בבית הכנסת כאשר הנהיג הוא ז"ל". וראה באליה רבה (סי' תרעג ס"ק טו).

והנה הפרי מגדים (סי' תרעג, א"א ס"ק יב) אחרי שהביא העובדא הנ"ל של המהרש"ל שבירך שהחיינו בליל ב' דחנוכה בעת הדלקת הנר, כתב: "בגמרא [שבת כג, א] ממעט זמן, דלא תימא בכ"ה - נס נצחון, וכ"ו - נס דשמן, ואם כן יש ב' שהחיינו".

ובספר 'חידושי מהרצ"א' (על הלכות חנוכה, מהגה"ק מדינוב, מהדורת תשס"ב, עמ' קנה) כתב: "עובדא דמהרש"ל שהשתדל להביא את עצמו לידי חיוב שהחיינו גם בליל ב', ונסתפק הפרמ"ג אנו מהו למיעבד הכי. ונראה לי, דלהנך תירוצים דביום ראשון הנס משונה מנס הימים אחרים, מהראוי להשתדל להביא עצמו לידי חיוב שהחיינו בליל ב' לפי שבו התחיל הנס החדש דנרות. מה שאין כן להנך תי' דגם ביום הראשון היתה נס ההדלקה אין צריך להשתדל".

ומכל מקום, מסיים הפרמ"ג הנ"ל: "אנו קיימא לן דאין מברך שהחיינו בליל ב', רק מהרש"ל ז"ל עשה כן לחיוב מצוה, וסדרן ב' ברכות אנרות בליל ב', ושהחיינו אכלים חדשים. ומכל מקום צריך עיון אם יש לנו לעשות כן, דלא מחזי כיוהרא, ושאינו אדוננו רש"ל ז"ל. ועוד, דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב'".

ויש להעיר עוד ממה שכתב אדה"ז בשולחנו (סדר ברכת הנהנין פרק יב, ה"ה) ש"על... כלי תשמישי אדם אפילו כלי כסף וזהב, אין נוהגין לברך כלל לא בקנייתם ולא בתשמישם". ומקורו מהמגן אברהם (סי' רכג ס"ק ה). ומוסיף על זה אדה"ז "וכן עיקר". ולפי זה אין לברך בסוף פעם על מנורה חדשה לא בקנייתה ולא בשימושה (הראשון).

לאור הנ"ל נראה שלא יברך על המנורה החדשה שהחיינו בעת הדלקת נר ב' דחנוכה.



פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדת נר במקום שהרוח שולטת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

איתא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סי' רעז ס"א:

"נר דולק שהוא מונח קרוב אל הדלת. . בענין שכשיפתחו הדלת יוכל לכבות אם ינשב הרוח מבחוץ אסור לפתוח הדלת כנגדו שמא יכבנו הרוח ואף שאינו מתכוון לכיבוי ודבר שאינו מתכוון מותר מ"מ כיון שאם ינשב הרוח א"א שלא יכבה פסיק רישי' ולא ימות הוא לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח", עכ"ל.

ובהלכות יום טוב סימן תקיד ס"י כתב רבינו:

"אסור להעמיד נר דולק במקום שהרוח שולטת שם אפילו אין רוח מנשב כלל גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב ונמצא בא ליד כיבוי ואע"פ שהוא אינו מתכוין כלל לכיבוי מ"מ כיון שהרוח מנשבת א"א בלא כיבוי וכן אסור לפתוח דלת או חלון כנגד נר הדולק אפילו אין רוח מנשבת כלל כמו שנתבאר בסימן רע"ז לענין שבת ע"ש", עכ"ל.

וצריך עיון למה לא אמר רבינו בהל' יום טוב שאסור להעמיד נר דולק במקום שהרוח שולטת אפילו אין רוח מנשב כלל [לא מפני גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב אלא (כמו שכתב בהלכות שבת)] ששם יתחיל הרוח לנשב מיד כשיעמידנו שם.

ואולי אפשר לחלק בין מה שכתב רבינו בהלכות שבת לבין מה שכתב בהלכות יום טוב, דבהלכות שבת שהמדובר בנוגע לפתיחת הדלת, הרי אינו יודע באותו רגע שפותח הדלת מהו המצב בחוץ אם מנשב הרוח או לא, הגם שרגע לפני שפתח הדלת ידע שלא הי' מנשב הרוח.

משא"כ בהלכות יום טוב שהמדובר בהעמדת נר דולק במקום שהרוח שולטת שם, הרי יכול לידע באותו רגע ממש אם מנשב הרוח או לא. ואם כן, למה אסור להעמיד שם הנר דולק, והרי עכשיו ברגע זה ממש של העמדת הנר אין הרוח מנשב. ולכן אמר רבינו שהוא משום גזירה.

אבל לפי זה נמצא לכאורה שבפתיחת הדלת גופא יש לחלק אם הוא עומד בפנים ופותח הדלת או אם הוא עומד בחוץ ופותח הדלת:

שאם הוא עומד בפנים, הרי חוששים שמא ברגע זו ממש כשיפתח הדלת ינשב הרוח, שהרי ברגע זו ממש אינו יודע המצב בחוץ.

משא"כ אם הוא בחוץ ופותח הדלת הרי גם ברגע פתיחת הדלת יודע המצב בחוץ, שהרי הוא עומד בחוץ, וצריכים לומר שאז טעם האיסור הוא משום גזירה, על דרך שכתב רבינו בהלכות יו"ט.



הליכה בעיר גדולה למי שעשה עירוב תחומין

**חיים אליעזר הלוי הבר
כפר חב"ד, אה"ק**

נחלקו הראשונים בדין עירוב תחומין: לדעת הרמב"ם (הל' עירובין פ"ו), ההגבלה שלא ללכת יותר מאלפיים אמה ממקום הנחת העירוב חלה אף בנוגע לתוך עירו של המערב, וכן פוסק המחבר סי' תח ס"א. ואילו לדעת הטור (סי' תח), שיעור אלפיים אמה ממקום העירוב אמור רק ביחס למקומות מחוץ לעיר, מה שאין כן בתוך העיר (בה לן בשבת) ניתן ללכת ללא הגבלות מרחק. וכן פסק הרמ"א.

בשורות הבאות ננסה לברר מהי דעת רבינו הזקן בנידון.

רבינו לא מתייחס בשולחנו (סי' תח) למחלוקת זו. אין הוא מביא את שתי הדעות, וגם לא מכריע כמי ההלכה. ברם, כאשר מעיינים ב"לשונו הזהב", מוצאים כמה וכמה דיוקים המורים כי דעתו כדעת הטור והרמ"א. ואלו הם:

(א) בתארו את מקום הנחת העירוב, בוחר רבינו במקרה בו העירוב הונח "בסוף אלפים מן העיר". יש כאן דיוק כפול:

"בסוף אלפים": לפי הרמב"ם, כאשר העירוב מונח "בסוף אלפים" מהעיר, אין לזוז בעיר לשום מקום, גם לא לביתו, כי כולה רחוקה מהעירוב. מזה שרבינו כן הביא מקרה כזה, משמע שפוסק כי גם אז אפשר ללכת בעיר, כדעת הטור.

"מן העיר": לפי הרמב"ם, מיקום העירוב מושפע בעיקר מריחוק מבית בעל העירוב, לא מהעיר. כי אם העירוב קרוב לגבול העיר, אך רחוק מביתו - לא יוכל המערב ללכת לביתו. העובדה שרבינו מגדיר את העירוב לפי "העיר" דוקא, מלמדת, כי אין משמעות למיקום בית המערב בתוך העיר, כדעת הטור.

(ב) כותב: "וזהו הנקרא עירוב תחומין, שמערב התחומין זה עם זה": בדרך כלל, ההגדרה 'תחום' לא חלה על תוך העיר, ואף לא על שוליה ('עיבורה'), אלא על אלפיים אמה מסביב לה². מובן אפוא שהפירוש הפשוט לאמירה "שמערב התחומין זה עם זה" הוא - שה'תחום' הרגיל שסביב העיר, מתערבב עם 'תחום' העירוב המרוחק יותר. זה מתאים עם דעת הטור. כי לפי הרמב"ם, גם תוך העיר "מתערב" עם תחום העירוב³.

(ג) "ואינו יכול להלך חוץ לשער העיר לצד צפון ולצד דרום": כאמור, לפי הרמב"ם, אם הניח עירוב אלפיים אמה מהעיר לצד מזרח, אינו יכול ללכת בתוך העיר אפילו פסיעה אחת. רבינו מדגיש שרק "חוץ לשער העיר" אינו יכול ללכת, הוי אומר: בתוך העיר אפשר ללכת גם לצפון וגם לדרום וגם למערב.

(ד) "ואפילו לצד מזרחה אינו יכול להלך על פני כולה אם היא רחבה יותר מד' אלפים": פירוש הדברים; תחום עיר הרחבה עשרת אלפים, הוא אלפיים על פני כל רחבה (ויותר). ואילו תחום העירוב הינו כאלפיים לכל הצדדים, ובסך הכל כארבעת אלפים לרוחב בלבד. כאשר העירוב הונח במרחק אלפיים מהעיר לצד מזרח, יכול האדם לצאת מהעיר מזרחה אך ורק ברוחב ארבעת אלפים, ובכך הוא מפסיד את שאר הרוחב.

והשתא; לפי הרמב"ם, הפסד שאר הרוחב אמור גם על חלקה הצפוני והדרומי של תוך העיר עצמה. רבינו, לעומת זאת, כתב שהפסד הרוחב

(1) ובכלל, בכל הסימן מתייחס רק לעיר, לא לבית. ואין לומר שבאומרו עיר כוונתו לבית, שהרי בהמשך כן מפרט "ששבת ולן בבית".

(2) דוגמא לדבר מהרמב"ם הל' נדרים פ"ט הט"ז: "נדר שלא יכנס לעיר זו - מותר להיכנס לתחומה, ואסור להיכנס לעיבורה".

(3) דיוק זה אינו מוכרח, כפשוט, אך בכל זאת הוא "חזי לאצטרופי" ליתר הדייקים. ולהעיר, שהביטוי האמור אינו מופיע ברמב"ם ולא בשולחן ערוך. זו הוספה של רבינו, שמקורה מהמגיד משנה.

קיים רק "לצד מזרחה", והיוצא מזה דניתן ללכת בתוך העיר לכל רחבה, וכל ההפסד אינו אלא מחוץ לה בצד מזרח.

מכל הדיוקים האמורים אפשר לכאן' ללמוד בבירור דדעת אדמו"ר הזקן בסי' תח כדעת הטור והרמ"א, שמותר ללכת בלי הגבלה בתוך העיר שלן בה⁴. ואכן, סגנון רבינו בסימן זה דומה בעיקר ללשון וסדר הטור, ולא ללשון המחבר.

עם זאת, יש לסייג: א. יתכן מאוד שסי' תח מקוטע, ויש המשך שלא הגיע לידניו⁵. ב. ב'פסקי הסידור' כותב רבינו ש"העירוב יהיה בתוך אלפים מביתו", ולא "מהעיר". ומשמע מזה יותר כדעת הרמב"ם⁶.

ויש לברר אצל רבנים ומורי הוראה כיצד לנהוג למעשה.



אמירת 'אל תירא' בתפלת ש"ק [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם (עמ' 5) נדפס בענין אמירת אל תירא בתפלות שבת קודש. והובא שם חקירת הרב דלאזני הרא"ק היות ששבת אין צריך שמירה, לא היו צריכים לומר ג' פסוקים אלה.

בנוגע לכלל זה ששבת אין צריך שמירה, כותב אדה"ז בסי' רסז ס"ה:

4 על רקע זה תמוה ניסוח הערת העורכים במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז, וזה לשונם בציון יב (ההדגשה אינה במקור): "כלומר, לסוף אלפים מביתו (שלן בו, והוא בתוך העיר) למזרח העיר, וכיון שלן בעיר לכן יכול לילך, אף שכלתה מדתו בתוך העיר". והרי כבר הוכחנו כי לדעת אדה"ז אין שום משמעות למיקום ביתו בתוך העיר, העיקר שהעירוב יונח "לסוף אלפים מן העיר". ומלבד זאת, דבריהם אינם מסתדרים עם שום שיטה - כי לפי הרמב"ם, אי אפשר ללכת בכל העיר; ולפי הטור, לא משנה המרחק מביתו אלא מהעיר.

5 מכמה סיבות: א. דרכו של רבינו להביא את שתי הדעות ואז להכריע, ואילו כאן מתעלם לגמרי מדעת הרמב"ם. ב. בשו"ע יש ד' סעיפים, ואילו כאן יש סעיף אחד וחסרים הלכות הנידונות בשו"ע (ויש לברר האם הכותרת "ובו סעיף אחד" כתבה רבינו, או זו הוספת המדפיסים). ג. בפרט שהמשך הסימנים - תט והלאה - לא הגיע לידניו.

6 בדרך אפשר ניתן לתרץ שבפסקי הסידור מדבר גם על מקרה בו בית האדם נמצא לא בתוך עיר כלשהי. ועצ"ע (ולפלא שלא ראיתי מי שיעורר על סתירה זו).

"שהרבים הם שאינם צריכים שמירה בשבת אבל יחיד צריך שמירה וכו'".
 עפ"י כלל זה - בכל תפלה ובקשה וכיו"ב - יש לבאר אם זהו להרבים או ליחיד. לדוגמא:

(א) אי אמירת שומר [את] עמו ישראל לעד בליל שבת. כותב ע"ז אדה"ז שם: "לפיכך אין חותמים שומר עמו ישראל לעד, שכללות עם ישראל אינם צריכים שמירה בשבת".

(ב) בהערה 21 שם: לכאורה קשה דבטור שם משמע שצריכים שמירה, דשם מביא דברכה א' מעין שבע לא נתקנה אלא מפני המזיקין.

אבל לפי כלל הנ"ל דאדה"ז אין מקום לקושיא זו, כי אדה"ז בסי' רסח סי"ג כותב: "תקנו חכמים שאחר תפלת לחש יאמר הש"ץ ברכה אחת מעין שבע . . לפי שבתי כנסיות שבימיהם היו בשדות ששם מצויים מזיקים . . אבל בליל שבת היו באים לבית הכנסת וחששו שיש שאינן ממהרים לבא ושוהין לאחר תפלת הצבור וישארו יחידים בבית הכנסת ויסתכנו לכך האריכו תפלת הצבור כדי שיהי' פנאי ליחיד לגמור תפלתו".

ז.א. שתפלה זו נתקנה בשביל היחיד, והרי יחיד צריך שמירה.

(ג) אחרי אמירת הפיוט שלום עליכם, הכניס אדה"ז שני פסוקים - שתוכנם ענין השמירה: "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך". "ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם" - כי מדובר ע"ד שמירת היחיד.

(ד) בגליון הנ"ל ריש עמ' 9: אמנם יש להעיר לדחות ממה שכתוב בשו"ע אדמו"ר שאין אוכלין [מקדשין] שבת עד אחר שעה ז', ובהערה 23 שם: היות דיש ענין של סכנה צריכים שימור בזה.

אבל עפ"י הכלל הנ"ל, גם קושיא זו מתורצת - כיון שמדובר ע"ד כל יחיד ויחיד שהוא לא יעשה קידוש ויאכל.

(ה) בסי' תפא ס"ב כותב אדה"ז: "נוהגין [בליל א' דחה"פ] שלא לקרות על מטתו רק ברכת המפיל ופרשת שמע, שפרשה זו מוזכרת בגמרא, אבל לא שאר דברים שנוהגין לקרות בשאר לילות כדי להגן, כי לילה זה לילה המשומרת היא מן המזיקין".

זה שכותב "בשאר הלילות" - נכלל בזה גם לילי שבת, שאז כן אומרים

שאר הדברים כדי להגן - כי גם כאן מדובר ע"ד היחיד שקורא את ק"ש שעל המטה, וצריך הגנה.

עפ"י כל הנ"ל - מובן מנהגנו שבתפלות של שבת קודש אומרים ג' הפסוקים של אל תירא וגו' - כי שייכים הם לכל יחיד.



מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשנים שעברו דנו בגליונות 'הערות וביאורים' אודות מה שבסמינר מסוים לבנות באה"ק נהגו שהבנות הולכות לביתו של המנהל בלילות חנוכה ואוכלות שם מזונות, והמנהל מדליק בפניהן המנורה, ובזה יוצאות ידי חובתן. וראה בכ"ז גליון תתקכט (עמ' 114) וגליון תתקלא (עמ' 65), ושם דן הרב א.ז.ו. שי' בכמה פרטים שבזה. ובכמה מהם נראה לענ"ד שלא דייק די הצורך:

(א) כתב שם: "שאם מדליקין בבית הוריהן של הבנות הרי הן נפטרות בהדלקת בני ביתן אע"פ שאינם נוכחות שם". (כך מצטט ממ"ש הגר"י פרקש שי' בגליון תתקל (עמ' 51), ואינו חולק ע"כ).

אמנם בשו"ע ר סי' רסג ס"ט כתב, שאינו מועיל אלא אם כן הדליקו בביתו משלו, וז"ל: "אפילו אם מדליקים שם (=בביתו) אלא שאינן מדליקים משלו אינו נפטר בהדלקתם, אף אם הוא בענין שכשהיה אצלם נפטר בהדלקתם, כגון שסמוך על שלחנם, שנעשה מכלל בני ביתם ונפטר בנר שלהם, מכל מקום עכשיו שאינו אצלם אינו נפטר בנרם". וכיון שלומדים זאת מחנוכה, מובן שכן הוא לענין נרות חנוכה.

(ב) עוד כתב שם, שאף מ"ש הרמ"א (סי' תרעז ס"א), שידליק במקום שאוכל דוקא, ולא במקום שינה, היינו דוקא אם יש לו ב' בתים ממש אחד מיוחד לאכילה ואחד לשינה, אבל כשיש לו בית ממש לשינה ואילו לענין אכילה אינו אלא אכנסאי בזה פשיטא לי' דאינו נפטר מהדלקה בביתו ע"י הדלקה במקום אכילתו.

אמנם הרמ"א למד זאת משו"ת הרשב"א ח"א סי' תקמב, שכותב "מי שאוכל על שלחן בעל הבית, ואפילו שוכב בבית שני בפני עצמו, אינו צריך להדליק [במקום שינה], אבל צריך להשתתף על בעל הבית כאכסנאי". הרי מפורש שגם אכסנאי נפטר מהדלקה בביתו ע"י הדלקה שבמקום אכילתו.

ג) עוד כתב שם בנידון בחורים הלומדים בישיבה, דכיון דמקום שינתם הוא מקום מיוחד להם, ושם מניחים כל חפציהם וכו', א"כ הרי ודאי דהשם "בית" מתייחס יותר לחדרו מאשר למקום אכילתו ששם אוכלים כל הישיבה ביחד, ואין לכל או"א מקום מיוחד ומסוים.

אמנם השאלה שבשו"ת הרשב"א שם (סי' תקמא) היא: "מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו, אפילו פתח בבא לנפשיה דינו כאכסנאי נשוי או לא". ומזה מובן דמירי במי שיש לו בית לעצמו, שישן שם עם אשתו ובניו, ורק אוכל אצל חמיו, ומ"מ עיקר ההדלקה היא בבית חמיו שאוכל שם, ולא בביתו, ששם היא קביעות דירתו וחפציו ושינתו.

ד) עוד כתב שם: "הסמינר משכיר דירות ממש עבור התלמידות, ובכל דירה דרות כמנין תלמידות, ודירות אלו יש להן מטבח אשר בה אוכלות התלמידות ג"כ. ואע"פ שעיקר הסעודות אוכלות במקום אחר, מ"מ הר"ז דומה לאדם שיש לו דירה ממש בה הוא דר עם בני משפחתו. . . דלכאורה פשוט דהוא מחויב להדליק בביתו אע"פ שרוב אכילתו אינו שם. וא"א לו לצאת כלל בהדלקה במקום אכילתו".

אמנם כבר נתבאר לעיל שדוקא בזה מירי בשו"ת הרשב"א, שהרי כשדר עם אשתו ובניו במקום שינתו, מסתמא גם שם אוכלים לפעמים, ובפרט הילדים, אלא שעיקר הארוחות אוכלים אצל חמיו. ובזה פוסק הרשב"א שעיקר ההדלקה היא בבית חמיו שאוכל שם, ולא בביתו, ששם היא קביעות דירתו וחפציו ושינתו.

ה) עוד כתב שם, שגם כאשר אחד מדליק בחדר האוכל, אינו מוציא בזה את כל הבנות שאוכלות שם, כיון שאין הבנות אוכלות שם משלו, כי אם מאוכל המוסד.

אמנם לפי זה יהי' כן גם בכל בית, אם בעל הבית נוסע לאיזה מקום לחנוכה, מדליק בבית אחד מבניו, האם אין הוא מוציא בזה את האם

ושאר הבנות שבבית? הרי ברור לכאורה, שכיון שהוא חלק מאנשי הבית, שכולם אוכלים משלחן אחד, א"כ מספקת הדלקתו שיהיה זה איש וביתו, לכל שאר בני בית זה. ואפילו אם הן אינן אוכלות משלו (של המדליק), אלא של בעל הבית (שאינו עתה בבית ואינו מדליק). ולפי זה יוצא אם כן, שאין כל הבנות צריכות להשתתף בפריטי, עם השמן של המדליק בחדר האוכל של הבנות בסמינר.

ומה שחילקו שם בין האורח שאוכל בחנם, לבין הבנות בסמינר, שמשלמות שכר לימוד, שכולל גם את מה שאוכלות בחדר האוכל - לכאורה חילוק זה אינו מבוסס די צרכו.



פשוטו של מקרא

הוכחת רש"י שמלאך א' בישר את שרה

הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפ' וירא עה"פ (יח, ב) "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", כותב רש"י (ד"ה והנה) שא' בא לבשר את שרה וא' להפוך את סדום (ולא שכולם בישרו והפכו וכו'), שאין מלאך א' עושה ב' שליחויות. וממשיך: "תדע לך שכן כל הפרשה הוא מזכירן בלשון רבים 'ויאכלו' ו'יאמרו אליו', ובבשורה נאמר 'שוב אשוב אליך' ובהפיכת סדום הוא אומר 'כי לא אוכל לעשות דבר' 'לבלתי הפכתי'". ע"כ.

ולכאורה יש להקשות טובא, שהרי מאריכות לשון רש"י וממשמעות דבריו "שכן כל הפרשה הוא מזכירן בלשון רבים 'ויאכלו' ו'יאמרו אליו' ובבשורה נאמר 'ויאמר' שוב אשוב אליך'" נראה ברור דהוכחתו היא מהמילה "ויאמר" בלשון יחיד (בניגוד ל"ויאכלו" ו"ויאמרו אליו בלשון רבים) ולמה אינו מביא הוכחה מהלשון "שוב אשוב" דהוי יותר חזק, דהא מהלשון יחיד ד"ויאמר" יש להוכיח דאמרו רק מלאך א' אבל אי"ז מוכיח דהשליחות הי' מיוחד למלאך א' - משא"כ מהמילים "שוב אשוב" מוכח שהשליחות היה מיוחד למלאך א' בלבד ולכן רק הוא שוב בלי אחר!

ויש לבאר הנ"ל עפ"י פירש"י על מילים אלו "שוב אשוב" לקמן.

דבד"ה "שוב אשוב" אומר רש"י וז"ל "לא בישרו המלאך שישוב אליו אלא בשליחותו של מקום אמר לו. ע"כ. [פירוש שהקב"ה ישוב אליו כמ"ש לקמן "ויאמר ה' וגו' למועד אשוב אליך" עיקר שפתי חכמים] נמצא ד"שוב אשוב" הם דברי הקב"ה שאמרם ומסרם לשרה.

וא"כ פשוט דאין להוכיח ממילים אלו דרך שליח ר' בא לבשר לשרה דיתכן [אם לא שנאמר "ויאמר" בלשון יחיד] דשניהם אמרו דברים אלו של הקב"ה "שוב אשוב" [והל' יחיד הוא דבריו של הקב"ה!] וי"ל דלכן מוכיח מהלשון יחיד ד"ויאמר" ולא כתיב "ויאמרו" מכאן מוכח דרך מלאך א' מסר דברי הקב"ה בבשורת שרה.



סדר המאורעות בפ' לך [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בגליון תתקמח (עמ' 85) הקשה הרב י.י.ק. שי' בשיטת רש"י בנוגע הזמן דברית בין הבתרים, דברש"י פ' בא מבואר דגזירת ברית בין הבתרים היה ל' שנה קודם לידת יצחק, והיינו כשהי' אברהם בן שבעים שנה, ובפשטות הכתובים אברהם יצא מחרן לא"י כשהיה בן שבעים וחמש, ואח"כ היה ברית בין הבתרים, ולומר שהיה בא"י ב' פעמים - כמבואר בכמה מפרשים - הוא דוחק גדול בפירש"י, עיי"ש בארוכה. וביקש הסברה ולו בדוחק.

ואולי י"ל בדוחק, דהנה רש"י דייק בפ' בא ד"גזירת ברית בין הבתרים היתה ל' שנה קודם לידת יצחק", וא"כ י"ל דגזירה לחוד וברית לחוד - דהיינו דאף דברית בין הבתרים היה באמת אחר שאברהם היה בן ע"ה שנה כפשטות הכתובים, אבל הגזירה דגר יהי' זרעך לא נתחדש אז - וכפשטות הפסוק (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהי' זרעך", והיינו שהוא מודיע לו עכשיו מגזירה שנגזרה לפני זה, והפסוק בפ' בא מגלה לנו שהגזירה נגזרה ל' שנה לפני לידת יצחק.

והנה בדרז"ל מבואר דגזירת ברית בין הבתרים היה כתוצאה משאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" (נדרים לב, א), וא"כ פשוט שא"א לבאר

כנ"ל, דהא גזירת ברית בין הבתרים היתה תיקף לפני הברית גופא, בשעה שאברהם אמר במה אדע.

אבל רש"י אינו מביא מאמר הגמ' הנ"ל בפירושו, ומפרש שהכוונה "במה אדע" היינו באיזה זכות. וא"כ י"ל כנ"ל שהגזירה כבר נגזרה כשהיה אברהם בן ע' שנה.



שננות

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 תהלת ה' המתורגם לאנגלית [תח"י ההוצאה דשנת תשל"ח], יש מקומות שהרב המתרגם שי' התעלם לגמרי מתיבה זו, כמו בפ' העקידה, ב'אהבת עולם ("רחם נא עלינו") וב'ברכה מעין שלוש' ("רחם נא ה' אלוֹקינו"), בברכת 'עננו', ברוב ההושענות ובהקפות, ב"אנא ה' הושיעה נא" שבהלל ובי'הוא רחום'; בידיד נפש', ועוד.

ויש מקומות שתרגם לשון בקשה, כמו "נא גבור" ב'אנא בכח'; "יהמו נא רחמין" (ב'על הצדיקים'); "נא אל תשכחנו" ו'הבט נא והושיעה" ב'הוא רחום'; "נא אל תשיבנו" ב'אבינו מלכנו'; "סלח נא" (בא"א); "רחם נא קהל עדת ישרון" בהושענות, ועוד.

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

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



מקור המנהג לתת צדקה בסיום החופה

הרב דוד קרין

שליח כ"ק אדמו"ר - עפולה, אה"ק

בכמה מקומות היו לאחרונה דיונים ארוכים כיצד נקבעים מנהגי חב"ד. אבל על אופן נוסף לקביעת מנהגי חב"ד, לא ראיתי שידברו - והוא טעות של 'הבחור הזעזער', טעויות הקלדה!

ידוע המנהג אותו הרבי הזכיר עשרות פעמים, שביום החופה בבוקר¹ (על כל פנים לפני החופה)² החתן והכלה נותנים לצדקה מממונם יותר מרגילותם. כדאי גם שתהיה צדקה למטרות 'הכנסת כלה'³.

בספר 'שמחת עולם' (עמ' 69) מובא מנהג נוסף שגם בסיום החופה יתנו צדקה. וכן נמצא גם ב'אוצר מנהגים והוראות - יורה דעה'⁴. והמקור לזה כביכול הוא יחידות כ"ד ניסן תשמ"ח, כפי שמובא בהתוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 191⁵.

אולם זאת היא טעות הקלדה, כי האות ס' השתרבבה לפני המילים 'יום החופה'! - וההוכחה לכך היא ששם בהערה 7 מצויין לשיחה המוגהת בלקוטי שיחות⁶. כשמסתכלים במקור רואים שכתוב "ביום החתונה אינדערפרי" ולא מדובר על סיום החופה. גם במקורות שמצויינים שם

(1) יחידות לחתנים וכלות, כ"ב כסלו תשמ"ג, הובא ב'לקוטי שיחות' ח"כ עמ' 575 ואילך. וראה מקומות שנשמנו בהערה 2. ובכ"מ.

(2) מספר פעמים ביחידות לחתנים וכלות (ליל ט"ו אדר ב' תשד"מ (התוועדויות ח"ב עמ' 1287). ט"ו תמוז תשמ"ו (התוועדויות ח"ד עמ' 84). ועוד.

(3) יחידות לחתנים וכלות כ"ה תשרי תשמ"ג. (אין הנחה מודפסת מהיחידות, אך כך שומעים ברור בהקלטה).

(4) 'היכל מנחם' ירושלים תשס"ז עמ' קמב.

(5) ב'אוצר מנהגים והוראות' מצוין בטעות לשנת תשמ"ה במקום תשמ"ח.

(6) ח"כ עמ' 575 והערה 16 שם.

בהערה 16, לא מדובר בסיום החופה. נוסף לכך, בסרט ההקלטה של יחידות זו אפשר לשמוע כיצד הרבי אומר במפורש "ביום חופתם".

אירע פעם שבערב שהיתה יחידות לחתנים וכלות, היתה חופה, והחתן והכלה היו ביחידות, וכשנגשו לקבל דולר אמר הרבי "בוודאי שיש קופת צדקה על שולחן החתונה, ובאם לא, תניחו קופת צדקה על השולחן, ותשימו בה את השטר לצדקה". - אבל זה לא בסיום החופה אלא בסעודת החתונה. ומ"מ אין זה הוראה למנהג לתת צדקה בסיום החופה.



הטעם שעשו צד את יצחק, ולא ישמעאל את אברהם **הרב חיים אליעזר הלוי הרב** **כפר חב"ד, אה"ק**

מובא בזהר אשר אברהם ויצחק הם חסד וגבורה. ומבואר בחסידות, שדבר זה התבטא בתכונותיהם, ופעולתם בעולם, ואף בתולדותיהם ישמעאל ועשו (כמבואר בארוכה בלקו"ש חט"ו תולדות (א)).

והנה, על הפסוק "ויהי עשו איש יודע ציד" (תולדות כה, כז) מפרש רש"י, שעשו רימה את יצחק כאילו הוא "מדקדק במצוות". וזה הביא לכך ש"ויהאב יצחק את עשו, כי ציד בפיו".

יש כאן שני פרטים שלא מצינו (לכאורה) אצל אברהם וישמעאל: א. עשו רימה את אביו, משא"כ ישמעאל; ב. יצחק אהב בייחוד את בנו עשו בגלל סיבה ("כי ציד בפיו"), משא"כ אברהם לא הבדיל בין יצחק לישמעאל כאשר ה' אמר לו (חיי שרה כב, ב) "בנך .. אשר אהבת" וכדפרש"י שם.

ולכאורה יש לומר הטעם בפשטות, וחדא מתורצת בחברתה:

אברהם היה בקו החסד, וראה את בנו באור חיובי, "לו ישמעאל יחי" לפניך". לכן לא נזקק ישמעאל לרמות את אביו כדי לרכוש אהבתו;

(7) יחידות לחתנים וכלות בדר"ח מר-חשון תשמ"ט. (התועדויות תשמ"ט ח"א עמ' 286).

אך יצחק היה בקו הדין והגבורה, דהיינו לצמצם השפע ולתיתו רק למי שראוי לכך. לפיכך חש עשו שכדי שיצחק יאהבהו, הוא מוכרח לרמותו ולהראות עצמו כצדיק. כפי שאכן קרה בפועל.

לאור זה, ניתן גם להסביר מדוע חשש יעקב ש"הבאתי עלי קללה" מיצחק, ואף רבקה הצדיקה זאת, כדבריה "עלי קללתך בני" ("תהי קללתו עלי". אבן עזרא). ולכאורה, זהו "חושד בכשרים" - שיצחק יקלל את בנו, אתמהא ? !

ואולי יש לומר כנ"ל, שמשום שיצחק היה בקו הגבורה, ובני ביתו ידעו זאת לפי הנהגתו, לכן הם חששו שהוא יקפיד ויקלל.

ואכן, מצינו צדיקים קדושי עליון (ואף מרבותינו נשיאינו), שאנשים פחדו מאד שמא תבוא מהם 'קפידה'. ולעומתם היו צדיקים שאף פעם לא הקפידו.



גדרו של לשון הרע [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי

בגליון הקודם (עמ' 88) הביא הרב י.ד.ק. שי' 'היום יום' של י"ג חשוון וז"ל: "אז מ'האט געלערענט ערכין און געקומען צום מארז"ל (טו, ב) לשון תליתאי קטיל תליתאי, האט דער בעש"ט דאס אויסגעטייטשט: לשון הרע הרג'ט אלע דריי: דעם אויסטראכטער דעם דערציילער און דעם צוהערער" ע"כ בנוגע לענינו.

והקשה ב' קושיות: א) ההבדל בין 'לשון הרע' ל'שם רע' הוא שלשון הרע הוא מעשה אמיתי ושם רע הוא דבר שאינו אמת, וא"כ איך אמר הבעש"ט גבי לשון הרע - הממציא (דער אויסטראכטער) - שזהו לכאור' הגדר של שם רע. ב) לכאורה השלישי הוא זה שמספרים עליו הלשון הרע, מלבד המספר והמאזין וצ"ע, ע"כ מדבריו.

והנה בלקוטי שיחות ח"ה פ' נח (עמ' 44) מביא כ"ק אדמו"ר הגמ' הנ"ל בערכין "לשון תליתאי קטיל תליתאי" ומפרש "אז לשון הרע מאכט

א שאדן ניט בלויז דעם וואס רעדט און דעם וואס הערט, נאר אויך דעם אויף וועמען מען רעדט".

ובהערה 47 כתב וז"ל: "הבעש"ט מפרש (הובא בהיום יום ע' קד): "דעם אויסטראכטער דעם דערציילער און דעם צוהערער" (ואפשר שזהו ע"פ פירוש רבינו גרשום שם). ומש"כ בפנים הוא ע"פ הרמב"ם שם [הל' דיעות פ"ז ה"ג]... עכ"ל.

וזה לשון רבינו גרשום "לשון תליתיאי. שהאומר שמעו מאחד ואמרו לאחד דהו"ג בני אדם". וכנראה כוונת כ"ק אדמו"ר הוא שהאומר שמעו מהממציא ואמרו להמקבל, ואם כן השלישי אינו זה שמספרים עליו הלשון הרע. ולפי פירושו השלשה הם הממציא, האומר מה ששמע מהממציא והמקבל.

ואולי יש לומר דכיון דהאומר מה ששמע מהממציא לא היתה כוונתו להוציא שם רע אלא לספר לשון הרע לכן קרא הבעש"ט לשון הרע הגם דלגבי הממציא הוי זה מוציא שם רע.

ועוד י"ל ש"לשון הרע" הוא גם שם כללי למי שמספר בגנות חבירו וכדאיתא בגמ' ערכין (טו, א) "תניא א"ר אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע מנלן ממרגלים ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה" הרי לשון הרע כולל גם מי שמוציא שם רע.

[ומצינו דוגמתו ב"חטא" שבאופן פרטי קאי על חטא בשוגג אבל הוא גם שם כללי לכל סוגי עבירות].

ומסיימין בטוב.



לעילוי נשמת
האשה מרת בתי' דבורה
בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה
נפרסטק
נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניה
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא ומשפחתם שיחיו
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חנה גאלדא ומשפחתם שיחיו
נפרסטק



לעילוי נשמת
האשה החשובה
רבת הפעלים עסקה בצ"צ באמונה
מרת מוסיא ע"ה
בת הרה"ח ישראל הלוי ע"ה לוין
המכונה "ר' ישראל נעוולער"
נפטרה ביום י"ח כסלו ה'תשנ"ה



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת חי' שרה
ומשפחתם שיחיו
זלמנוב

לעילוי נשמת
אבינו מורנו הו"ח אי"א
הרה"ת ר' יעקב זלמן חיים ע"ה
בן הרה"ח ר' אברהם מרדכי לוי יצחק ע"ה
סעמיועלס
נפטר ביום ועש"ק פ' וישב יעקב'
כ"ג כסלו ה'תשמ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים קיילא
ומשפחתם שיחיו
סעמיועלס



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א מוה"ר יוסף חיים ע"ה
בן הו"ח אי"א ר' זאב אברהם ז"ל
סלאווין
נפטר ביום ועש"ק פ' וישב
כ"ב כסלו ה'תשל"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו

לעילוי נשמת
התמים ר' יוסף יצחק ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'
קייזן
נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
האשה החשובה והכבודה
מרת חנה עטקא
בת ר' נטע זאב ע"ה
גערליצקי
נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
מרת חנה לאה ע"ה
בת ישעיהו ע"ה
לשס
נפטרה ביום י"א כסלו ה'תשנ"ט
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת
אי"א נר"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה
גופין
נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א
אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית
ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות
בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל
במשך עשר שנים
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שיחיו
גופין

לזכות
החתן התמים
שלום בער שיחי' קסלמן
והכלה מרת **לאה שתחי' לאבקאווסקי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שישי ו' כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **מרים** שיחיו
לאבקאווסקי



לזכות
החתן התמים
יהודה לייב הלוי שיחי' הבר
והכלה מרת **הדסה אסתר** שתחי' **בוטמאן**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
במוצש"ק פרשת תולדות ר"ח כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **שמואל** הלוי וזוגתו מרת **רחל לאה** שיחיו הבר
הרה"ת ר' **שמואל מנחם מענדל** וזוגתו מרת חי' **רחל** שיחיו **בוטמאן**

לזכות
החתן התמים
מנחם מענדל הכהן שיחי' בלעסאפסקי
והכלה מרת **איידליא שתחי' אבצן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ט' כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **אהרן הכהן וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו בלעסאפסקי**
הרה"ת ר' **יוסף יצחק וזוגתו מרת שירה שיחיו אבצן**



לזכות
החתן התמים
הרב **שלמה שיחי'**
והכלה מרת **חנה פייגע חי' שתחי'**
מינקאוויטש

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום חמישי י"ב כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחת **שייפער שיחיו**

לזכות
החתן התמים
הרב אברהם שיחי'
והכלה מרת רבקה מינדל שתחי'
חזנוב

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי י"א כסלו ה'תשס"ח
בהונולולו האוואי

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

✧

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' יצחק וזוגתו מרת פרל צירל שיחיו קראסניאנסקי
הרה"ת ר' ברוך בן-ציון וזוגתו מרת טובה מיכל רות שיחיו חזנוב