

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון יג [תתקנז]

שבת פרשת ויקרא

פרשת זכור

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

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

ב"ה
ש"פ ויקרא - פרשת זכור
ה'תשס"ח
גליון יג [תתקנז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... אם מקבלים גרים מעמלק לעת"ל
11..... הגאולה כהרן עין [גליון]
13..... בענין הנ"ל
14..... כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב [גליון]

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 17..... מפני מה לא נבדקו הערב רב כסוטות
19..... הנהגת בעלי מוסר לרשום מעשיהם על פנקסים
19..... הדלקת המנורה ביום השמיני למילואים בין הערביים
25..... קבלת תורה שבעל פה בימי אחשורוש
26..... האם משה השתתף בנדבת המשכן
28..... בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים [גליון]

שיחות

- 29..... בענינים גשמיים להביט על מי שבדרגא פחותה ממנו

נגלה

- 30..... גדר מיגו
34..... חיוב שבועת היסת למחזיק בקרקע ג' שנים
35..... חזקת שלש שנים
40..... א"כ נתת דבריך לשיעורין [גליון]

חסידות

- 42..... ביאור בתניא פ"ג - גדר המדות דנפה"א [המשך]
49..... דיוק בדרך אפשר בספר התניא
50..... יחד בקול דברי אלקים חיים

גילוי עצם הנשמה בכח משה דוקא [גליון]..... 51
"שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה" [גליון]..... 51

רמב"ם

בדין מיגו במקום חזקה..... 54

הלכה ומנהג

בענין גזירה דרבה במשלוח מנות בפורים משולש..... 58

לפטור עצמו על חשבון חברו..... 61

הידור מצוה בחפץ שלו דוקא..... 63

חיוב תשלומי מיסים בזה"ז לשיטת אדה"ז..... 71

על הניסים ורצה..... 78

האם כנפות הטלית קטן צ"ל בחוץ [גליון]..... 81

בענין הנ"ל..... 82

עוד בענין הנ"ל..... 82

פשוטו של מקרא

סדר הזמנים במגילה, וביאור מהלך פרק ט'..... 84

"את האלקים התהלך נח"..... 89

שונות

דיין שאינו צריך לכלום..... 91



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמיני

יש לשלוח לא יאחר מיום ג', יח' אדר ב'

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-618-9777

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

אם מקבלים גרים מעמלק לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

משבא סנחריב בלבל את העולם

בנוגע למצות 'מחיית עמלק' כתב המנ"ח (סוף מצוה תרד) דהאידנא אין אנו מצווים בזה, כי כבר עלה סנחריב ובלבל את העולם וכל דפריש מרובא פריש (ברכות כח, א וש"נ, תוספתא קידושין פ"ה ה"ו) וראה גם לקו"ש חכ"א ע' 191 וז"ל: .. בזמן הזה אין ניט שייך צו מקיים זיין דעם ציווי פון מלחמת עמלק בפועל ווייל: (א) מצות מחיית עמלק איז נאחר ווען אידן זיינען על אדמתם (און אין א מצב פון מנוחה - "בהניח ה' א' לך מכל אויביך מסביב בארץ גו'): (ב) אפילו ווען ס'וואלטן געווען די תנאים הנ"ל, איז ניט מעגלעך צו דורכפירן מחיית עמלק, ווייל "כבר עלה סנחריב ובלבל את העולם וכל דפריש מרובא פריש עכ"ל, ובהערה 25 ציין למנ"ח הנ"ל, ולפי"ז מובן דלעתיד לבוא שיתברר ע"י מלך המשיח מי הם מזרע עמלק שוב יתקיים מצוה זו בפועל, וכמבואר בלקוטי שיחות חט"ז פ' תרומה ג' (ע' 304 הערה 49) שכתב בקשר למ"ש הרמב"ם בריש הל' מלכים דשלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה וכו' וז"ל: וכן הוא הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפי"א מהל' מלכים המלך המשיח וכו' ובונה במקדש, ובה"ד שם: יעמוד מלך כו' וילחום מלחמות ה' (סתם - כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו וכו' ומצב דמנוחה -) כו' "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" .. אז - ובנה מקדש במקומו עכ"ל.

ועי' גם בס' 'יד המלך' הל' מלכים (פי"ב ה"ב) שכתב דעמוני ומצרי ומואבי אף דכעת הם מותרים לבוא בקהל משום שכבר עלה סנחריב ובלבל את העולם וכל דפריש מרובא פריש, בכל זאת לעתיד יתוודע לנו מי הם להרחיקם מקהל ה', ועינינו רואות בהשמדת זכר עמלק דמקרא מלא דיבר הכתוב כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור,

והרשינו במכילתא ר' אליעזר אומר זה דורו של משיח וכו' ואיך יהי מצוה זו נוהגת כלל בימות המשיח, הלא גם עמלק כבר בלבל סנחריב ואיך נדע מי הוא מזרע עמלק? אלא ודאי דמשיח צדקינו יגלה לנו מי המה וכו', וגם בסהמ"צ להרמב"ם (מ"ע קפ"ז) כתב שמחייית עמלק תתקיים לע"ל בב"א עיי"ש.

והנה איתא ביבמות כד, ב, וע"ז ג, ב: "אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה" (דמשום גדולתן של ישראל הוא דעבדי) אבל המאירי (ע"ז שם) כתב וז"ל: ומ"מ הרבה נתגייירו מאליהם ע"י ב"ד של הדיוטות והם שאמרו עליהם גרים גרורים והיו ב"ד הגדול מחזיקין אותן בגרים מכל מקום, אלא שלא היו מקרבים אותם כ"כ עד שיהיו רואים מה סופם וכו' ואף לימות המשיח אין מקבלין אותם בב"ד הגדול אלא אחר דקדוק גדול וברור הכוונה עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א יבמות עט, ב, בד"ה מיד (ובערוך לנר שם) שכ"כ לגבי ימי דוד ושלמה דאם הוכיחו שנתגייירו מפני קדושת התורה ויושר חוקיה ומשפטיה מקבלים אותם) ונת' בס' ימות המשיח בהלכה' (סי' נז) שזהו גם שיטת הרמב"ם בנוגע ללעת"ל עיי"ש, הרי יוצא מזה דגם בימות המשיח שייך ענין הגירות אחר דקדוק גדול וכו' עיי"ש.

ולפ"ז שנת' דלעת"ל יתגלה מי הם מזרע עמלק, כדאי לעיין אם שייך גירות לעת"ל בזרע עמלק או שלא שייך בהם גירות כלל.

דעת המכילתא דאין מקבלין גרים מעמלק

והנה איתא במכילתא סו"פ בשלח עה"פ ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' וגו'.. ר' אליעזר אומר נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא אחד מכל אומות העולם להתגייר שיקבלוהו ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי (שמואל ב' א, יג) נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא אחד מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו, מיד ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך לכך נאמר מדור דור, הרי דסב"ל להמכילתא שאין מקבלים גרים מעמלק כלל, ושזהו הטעם שהרג דוד את גר העמלקי כיון דלא שייך בהם גיור, במילא נשאר בהם החיוב למחות זכר עמלק.

וראה גם בפסיקתא רבתי פ"ב: אמר אליעזר בן יעקב נשבע הקב"ה בכסאו שאינו מקבל גר מזרעו של עמלק לפיכך כשבא מבשר אצל דוד והוא שואל ואמר מי אתה (שמואל ב' א' י"ג) ואמר בן איש גר עמלקי אנכי ולא קיבלו דוד", ועד"ז איתא במדרש תנחומא פ' תצא עה"פ והי' בהניח, וראה בס' חסידים אות תתריט ובהגהות מקור חסד שם, ובפירוש הרוקח על התורה (דברים כח, יז) כתב עה"פ ויזנב בך וז"ל: בגימטריא זה מילה, למילה פירק לכן אין מקבלין גרים מעמלק עכ"ל, וראה בעל הטורים שם.

וכבר הקשו הרבה ע"ז מהמבואר בגיטין (נז, ב), וסנהדרין (צו, ב): "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" הרי מוכח ששייך גירות אפילו בעמלקי? (ראה עיון יעקב ועוד)².

יש גירסא בע"י סנהדרין שם, דזה קאי על 'ר' שמואל בר שילת" שהי' מלמד תינוקות כדאיתא בב"ב ח, ב, וכ"כ בסדר הדורות, וב'לקוטי לוי"צ' ריש מס' מגילה (ע' קסח) כתב: "ולכן רב שמואל בר שילת שהו' מבני בניו של המן תיקן הפגם דהמן שהי' מלמד תינוקות דוקא", וב'רשימות' חוברת ו' (ע' 142 והלאה) ובחוברת קע"ז (ע' 294) שקו"ט בזה שהרי הוא הי' בבבל עיי"ש בארוכה)

מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק

והנה מצינו כמה אופנים לתרץ דברי המכילתא: הגר"י ענגל בגליוני הש"ס (גיטין שם) ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רע"ב תירצו דבאומות הלך אחר הזכר (יבמות עח, ב) והן היו גרים מבנותיו של המן אבל הזכר הי' מאומה אחרת, לכן ליכא עלייהו האיסור לקבלם, והלשון ד"מבני בניו" הכוונה הוא ליוצאי חלציו.³

(1) וראה לקו"ש ח"ד ע' 90 הערה 21 שהביא דעת הירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) שהמן לא הי' עמלקי אלא הכתוב יחסו אחר רשע צורר בן צורר, אבל ע"פ פשטות הי' המן מזרע אגג וכו' כמבואר שם.

(2) ובבעל הטורים פ' תצוה (כח, ז) נראה דגרים שם מבני בניו של "נעמן", וראה בס' 'מרגליות הים' סנהדרין שם (אות יג) מ"ש בזה, ובספרו 'נצוצי אור' גיטין שם.

(3) בצפע"נ על התורה (בלק כד, כ, ובקונטרס השלמה ו, ב) תירץ משום דהמן הי' עבד למרדכי כדאיתא במגילה טו, א ובעבד, בניו מתייחסים אחר האם עיי"ש, אבל ראה בשו"ת

ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סי' נה) הביא רא"י דמבנות עמלק ליכא מצוה למחות ממ"ש הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק נ'), וז"ל: אמנם ספור משפחות בני שעייר ויחסם בפרט הוא מפני מצוה אחת, והוא שהשם יתעלה צוה למחות זכר עמלק לבד, ועמלק אמנם היה בן אליפז מן תמנע אחות לוטן, אך שאר בני עשו לא צוה להרגן וכו', ואלו לא התבארו היחסים ההם ופרטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה, לכן באר הכתוב משפחותיהם ואמר שאלו שתראו אותם בשעייר ומלכות עמלק אינם כולם בני עמלק, אבל הם בני פלוני ובני פלוני ונתיחסו לעמלק להיות אמם מעמלק וכו' עכ"ל הרי מבואר בהדיא בהרמב"ם שעל צאצאים שרק אמם מעמלק לא היה הציווי של מחיה עליהם כי אינם נקראים זרע עמלק בהיות ואביהם איננו מעמלק.

האם רק אין מקבלים לכתחילה או שזהו אפילו בדיעבד

וראה בס' בס' 'עמק ברכה' (מחיית עמלק ע' קכ) שהביא מכילתא הנ"ל, וכתב דלכאורה משמע משם דאפילו בדיעבד שקיבלו אותם להתגייר אין הגירות חלה, דהרי הבן גר עמלקי שהרגו דוד כבר נתגייר אביו ואעפ"כ הרגו דוד, והקשה ע"ז דלא מצינו בכל הש"ס דזרע עמלק אין גירותן גירות? ועוד דבהדיא אמרו דמבני בניו של המן למדו תורה וכו' הרי שהגירות חלה? ומסיק דעכצ"ל דהדין דאין מקבלים מהם גרים הוא רק דין דלכתחילה משום המ"ע דמחיית עמלק, אבל בדיעבד חלה גירותם, והא שהרגו דוד משום שלא האמין לו שנתגייר אביו כיון שאין מקבלים מהם גרים מתסמא שום בית דין לא קיבל אותו להתגייר ומפני זה הרגו, והא דקיבלו גרים מבני בניו של המן צ"ל דלא ידעו תחילה שהם מזרעו ולאחר הגירות נתברר להם שהם מזרע עמלק.⁴

⁴ קול מבשר' ח"ב סי' מב שהאריך להקשות עליו שזהו רק בעבד שמל וטבל לשם עבדות שיצא מכלל בני נח, לכן בניו הולכים אחר האם, אבל עבד גוי שלא מל ולא טבל הוא כמו גוי בן חורין דהלך אחר הזכר עיי"ש.

(4) וכעין זה רצה לומר החיד"א שם בעין זוכר וכו' והביא כן מ'מגילת ספר' (לאוין קט"ו) אבל מקשה ע"ז דמהמכילתא משמע דסב"ל דאפילו בדיעבד אין זה גירות כלל, וכן נקט הגר"י מקוטנא בס' 'יבין דעת' קכד, ד (ד"ה מש"כ באות יא).

אבל מסיים - בעמק ברכה - דאכתי קשה ממה דכתיב (ישעי' מד, ד) "וצמחו בבין חציר כערבים על יבלי מים" ופירש"י וצמחו בבין חציר - "בתוך עמלק על ידי גרים שיתוספו עליהם, בין חציר הוא עמלק שנאמר עליו והיתה נוה תנים חציר לבנות יענה (שם לד, יג)" הרי משמע מזה דמקבלים מהם אף לכתחילה.

ועי' גם בבית זבול ח"ג סי' כ"א דנקט ג"כ דדברי המכילתא הוא רק לכתחילה משום מצות מחיית עמלק, דמיד דנודע לו שהוא עמלקי חייבים להכריתו ולא להשהותו עד שיתגייר, אבל אם נתגיירו נתגיירו, והא דהרגו דוד הוא משום דכל הטעם דגירות מועיל הוא משום דקטן שנוולד דמי, וזהו דוקא אם הגר הזה אינו מונה עצמו על זרעו של עמלק, אבל הכא כששאל המלך שאל לו מי אתה, וענה לו עמלקי אנכי, וכן ענה לדוד שהוא בן איש גר העמלקי, ענה לו דמך בראשך כי פיו ענה לו שהוא נין ונכד לעמלק עיי"ש, אלא דלא מסתבר לומר כן, דלאחר שנתגייר אם יאמר שבא מעמלק זה גופא מחייב להמיתו.

ובס' 'עיני כל חי' להגר"ח פאלאג'י (סנהדרין שם) תירץ דההיתר שקיבלו מבני בניו של המן להתגייר כי הי' לאחר שבא סנחריב ובלבל העולם וכל דפריש וכו' ולכן היו מגיירים כולם, אלא דאח"כ הופיע רוח"ק ונבואה ונתגלה להם שבאו מבני בניו של המן עיי"ש.

ויל"ע לפי דבריו האם צריך לומר ג"כ דבדיעבד אם נתגיירו חל הגירות וכיון שלא ידעו וגיירום, לכן אפילו לאחר שנתברר להם שהיו מזרע עמלק לא נפקע גירותם, או אולי אפ"ל דבכלל לא חל גירותם אפילו בדיעבד, וכאן שאני שנתגיירו מכח היתר התורה דכל דפריש וכו' ולכן שוב אינו נפקע לעולם.

ומצינו שקו"ט כעין זה באחרונים, דבאור גדול (ריש פסחים) כתב דבכל התורה כולה כשסומכים על חזקה או רוב להתיר, אף שכן הוא עפ"י תורה, מ"מ אם אח"כ איגלאי מילתא שהי' אסור ודאי עבר למפרע, אבל יש אחרונים שכתבו דפליגי בזה רבי אליעזר ורבי יהושע בתרומות

(5) אבל עי' בס' 'מרגליות הים' סנהדרין שם (אות יג) דלא ניחא ליה בזה, דהרי בנוגע להמן עצמו ידעו שהוא מזרע עמלק אף שהי' לאחר שבא סנחריב וכו', ועכצ"ל משום דבזרע המלוכה לא הי' שום בלבול, וא"כ גם בבני בניו צ"ל כן, עיי"ש בארוכה.

פ"ח מ"א, ששנינו שם האשה -אשת כהן- שהיתה אוכלת בתרומה ובאו ואמרו לה מת בעלך או גירשך ר"א מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר, אעפ"י שהיתה מותרת לאכול תרומה משום חזקת חיים (כדאיתא במשנה גיטין כח,א), דדעת רבי יהושע הוא דכיון שאם היתה באה לשאול לבי"ד אם מותרת לאכול היו מורים להתיר לכן פטורה לפי שהיתה אנוסה, ור"א חולק, ולהלכה קיימ"ל כרבי יהושע כמ"ש ברמב"ם הל' תרומות פ"י הי"ב, ונמצא מזה לא כדסב"ל להאור גדול, אלא דאם סמך על חזקה או רוב אפילו אי איגלאי מילתא למפרע שהי' אסור לא עבר, (ראה בכ"ז בשו"ת חמדת שלמה יו"ד סי' א' ואבהע"ז סי' כ"ד בארוכה ובמשנה ראשונה תרומות שם ועוד).

ובחמדת שלמה שם ביאר דחזקה ורוב אינו בירור המציאות אלא דין תורה ללכת בתר חזקה ורוב, ובחזקה פשוט דהא דאמרינן שכשיש עכשיו ספק כגון אם זרק הגט קרוב לו או קרוב לה דגילתה התורה דניזול בתר חזקה דמעיקרא שהיתה בחזקת אשת איש וכיו"ב דשם ליכא שום בירור כלל בהמציאות אלא שכן גילתה התורה דנעמיד הדבר על חזקתו, ועד"ז הוא בענין רוב דמבואר בשטמ"ק ב"מ ו,ב, הידוע (מתוס' הרא"ש שם) דרוב אינו ודאי אלא דאמרה התורה ללכת בתר רוב, ובמילא שם הרי כל ההיתר מעיקרא הוה היתר בספק, ונמצא שיש בזה היתר מיוחד מן התורה אפילו בספק דאפילו אם המציאות אינו כן התירתו התורה, לכן שם אפילו אי איגלאי מילתא אח"כ שהי' אסור לא עבר כיון שהתורה התירה ספק זה, וא"כ עד"ז אפ"ל כאן דכיון שנתגיירו ע"פ היתר התורה דכל דפריש, כבר חלה גירותם ושוב לא נפקע, אבל יש לחלק דכאן שאני שהוא נוגע ללהבא וי"ל דלאחר שנתברר שהם מזרע עמלק נפקע גירותם להבא.

אבל לכאורה אפשר לומר הטעם דגם אחר שנודע להם שהם בני בניו של המן לא ריחקם, דמכיון שנתגלה להם זה ע"י רוח"ק וכו', לכן לא שייך לפסוק ע"ז שום דינים כיון דלא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול וכו' וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' עא עיי"ש. אבל ידוע השקו"ט בזה דיש דסב"ל דבבירור המציאות סמכין גם על נבואה וכמבואר בס' ימות המשיח בהלכה סי' י"ד וש"נ, דאי נימא כן הי' צריך לרחקם.

בדעת הרמב"ם

והנה כל הנ"ל הוא ליישב דברי המכילתא מהא דמבני בניו של המן למדו תורה וכו', אבל הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ב הל' יז) כתב: "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד.. חוץ מד' עממין בלבד והם עמון ומואב ומצרים ואדום שהאומות האלו כשיתגייר אחד מהן הרי הוא כישראל לכל דבר אלא לענין ביאה בקהל", הרי מבואר כאן שיש גירות גם בעמלק ולא כהמכילתא?

ועוד יותר כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ד): "שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר כן תעשה לכל וגו' רק מערי העמים לא תחיה כל נשמה, וכן הוא אומר בעמלק תמחה את זכר עמלק, ומנין שאינו מדבר אלא באלו שלא השלימו שנאמר לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל וגו'" הרי מבואר דסב"ל דאפילו ע"י השלמה וקבלת ז' מצוות בלבד כבר נפקע מהם החיוב להורגם.

וכיון שהרמב"ם לא חילק בנוגע לגירות בין עמלק לשאר האומות, משמע דסב"ל דמקבלים מהם גרים גם לכתחילה, ואפילו אם הוא עמלקי מאביו וכו' וזה סותר לדברי המכילתא?

דברי הרבי בענין זה

ובשיחת ש"פ בא תשמ"ז סעי' כ' (תורת מנחם' תשמ"ז כרך ב' ע' 370) עמד הרבי על רמב"ם הנ"ל דשייך השלמה גם בעמלק, והקשה ע"ז דמנלי' להרמב"ם לומר כן, שהרי החמירה התורה במחייתו יותר מז' עממין, שצריך למחות אפילו זכר עמלק שלא יהיו אומרים גמל זה של עמלק? ובתו"ד אמר די"ל שמקורו הוא מהא דאיתא בגמ' (כנ"ל) "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" ומוכח מזה שהבבלי חולק על המכילתא שאין מקבלים מהם גרים.

אח"כ כתב אחד להרבי שכן נמצא גם בספרי החיד"א ובכ"מ (כדלהלן) וענה ע"ז וזלה"ק: נת' ות"ת. העירותי והארכתי בעיקר מהמבואר בדא"ח עה"פ ואחריתו עדי אובד דלאחרי כהנ"ל עצ"ע עכלה"ק.

[היינו דעיקר הקושיא בהשיחה הוא ע"פ המבואר בדא"ח בענין ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד שהוא שורש ומקור לעל הקליפות, ולכן בנוגע לז' עממין (ז' המדות) שייך ענין הברור וכו' משא"כ בנוגע לעמלק השורש ומקור לא שייך ענין הברור, ואיבודו זהו תיקונו, ואיך מתאים זה עם ההלכה שעמלק שהשלים אין הורגין אותו? ועיי"ש בסעי' כח הביאור בענין "כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו", וראה גם שיחת פורים תשי"א (סעי' ה') שהביא קושיא זו ממאמר כ"ק אדמו"ר נ"ע פורים תר"פ ד"ה ראשית גוים עמלק עיי"ש].

וכדברי הרבי סב"ל גם להחיד"א בכמה מקומות (ראה בס' פתח עינים סנהדרין שם, ובס' עין זוכר (מערכת ג' אות א'), ובס' ראש דוד ר"פ יתרו, ודברים אחרים דרוש כ"ד) שכתב שמקורו הוא מהא דבתלמודא דידן איתא דמבני בניו של המן למדו תורה וכו', וכתב החיד"א דהך ברייתא חולק על המכילתא וסב"ל דעמלק הוא כשאר אומות העולם שמקבלים מהם גרים, וזה מתאים גם למ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ח ה"ו: "גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה" הרי בהדיא דלא סב"ל כהמכילתא דלא שייך בהם גירות והרגו דוד משום החיוב להרגו, אלא סב"ל להרמב"ם שבאמת ה' ישראל, ומ"מ הרגו מצד הוראת שעה וכו', וכ"כ גם ביד דוד סנהדרין שם, וכן נקט בס' 'כלי חמדה' פ' שופטים (ו, יח) וכתב דהרמב"ם סב"ל דר' אלעזר המודעי במכילתא שם שאומר "נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים וכו'" חולק על ר"א וסב"ל דהשבועה לא היתה שלא לקבל גרים וכו' (וכ"כ החיד"א שם בסו"ד), והטעם בזה הוא, דכיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לכן פסק מהם היחס מעמלק לגמרי ואינו מזרע עמלק עיי"ש בארוכה.

ועי' גם בחי' הגרי"ז על התורה (שמואל א' טו, יח) על הפסוק "וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמת את החטאים את עמלק וגו'", דמדקאמר את החטאים ולא חוטאים (כדאיתא בברכות י, א': "יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב"), דמכאן מקור לשיטת הרמב"ם דעמלק אם קיבל ז' מצוות והשלים אין הורגים אותו (וראה בזה בס' 'הדרת קודש' (שמואל ע' יט) ובהפרדס שנה ס"ב חוברת א' ע' 12).

ויוצא מכל הנ"ל להלכה לפי דעת הרמב"ם, דלעת"ל אף שאז תתקיים מצות מחיית עמלק בשלימות, מ"מ אלו מהם שירצו להתגייר באמת וכו' יוכלו להתגייר.

ישנם עוד שיטות בענין זה, ראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תק"ח, ודובב מישרים ח"ג סי' ס"ו, ושו"ת שרידי אש ח"ב סי' ק"ד, וברכת הנצי"ב על המכילתא ס"פ בשלח ועוד עוד, אבל אין להאריך עוד.



צילום מכי"ק הנ"ל



הגאולה כהרן עין [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

בגליון תתקנה (עמ' 12) עמדתי על דברי רבינו (בלקו"ש ח"ב הוספות לפ' ראה) שנאמרו בהתוועדות כ' מנ"א תשט"ו שהוכיח משי' חכמים בתענית (יז, ב) ובסנהדרין (כב, ב) דכהן אסור לשתות יין בזה"ז, דחיישינן שמא יבנה המקדש "ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא", דכיון דאפשר

להפיג יין ע"י מהלך מיל מוכח דחיישינן שמא יבנה המקדש בפחות משיעור זה.

ותמהתי, שהרי מפורש בש"ס שם שלא היו אוסרים החכמים שתיית רביעית לבד, כי אפשר להפיגה במהירות, ורק שתי' יותר מרביעית דא"א להפיגה ע"י שינה כ"ש ודרך מיל ראוי לאסור, ובפשטות כוונת הש"ס דלפיכך אסרו אפי' רביעית משום חשש שמא ישתה יותר, דאז א"א להפיגה במהירות. אבל הגבורת ארי פי' דבאמת רביעית מותרת, ורבנן אסרו רק יותר מרביעית. עכ"פ איך אפשר להוכיח משי' החכמים דחיישינן שמא יבנה המקדש בפחות מכדי שיעור הילוך מיל?

והצעתי, דאפשר שכוונת רבינו לדייק מהא דמקשה הש"ס רק משינה כל שהוא, ולא מדרך מיל, ע"ש. וע"ז הקשיתי דאף דבגמ' מקשה משינה כ"ש מסתבר דהק' היא בעיקר על דרך מיל כי אין אדם בעה"ב על שינתו.

ובגליון העבר (עמ' 14) חרה אפו של הרב פ.ק. שי' ואורייתא מרתחא ליי', דכיון דפשוט שכוונת רבינו היא כמו שכתבתי, איך העזתי לכתוב שפי' זה בגמ' דחוק ובלתי מסתבר.

הנה באמת מה שכתבתי בביאור דברי רבינו אינו פשוט כלל, והנני מסופק אם מיום שנאמרו הדברים בשנת תשט"ו הי' אפי' אחד שהבין כן כוונת רבינו (לבד מהרב הנ"ל). דפשטות לשון רבינו משמע דאין ההוכחה מדיוק בלשון הש"ס, כ"א מאיסור שתיית רביעית יין כשלעצמה, דמזה גופא היא ההוכחה דאפשר שיבנה המקדש בפחות משיעור הילוך מיל.

ועל גוף הדיוק בלשון הגמרא הוספתי להעיר דלכאור' אינו דיוק, כי בפשטות כוונת הש"ס להקשות מדרך מיל ולא משינה כ"ש, כי א"א לאדם להפיל עצמו בשינה ברגע כמימרא.

וכוונתי היתה להקשות על הביאור שחדשתי בדברי רבינו, אבל לא על עצם דברי רבינו, כמובן ופשוט.

שוב כותב הרב הנ"ל דעצם ההערה שלי על הש"ס, דאיך אפשר להקשות משינה כל שהוא והרי אין אדם בעה"ב ליפול בשינה ברגע כמימרא, היא "בעה"ב טישע" קושיא, ויש לתרצה בפשיטות שכיון שיש אנשים שיכולים ליפול בשינה תיכף ומיד כשעולה ברצונם, הי' להם לחכמים להתיר לכהנים כאלה לשותות רביעית יין.

הנה דחה בקש קושיא חזקה, דמעולם לא שמענו ולא ראינו אנשים שבכחם להפיל עצמם בשינה ברגע כמימרא, והוא היפוך הטבע לגמרי. ואם יש בנמצא אנשים אחדים שיש להם כח זה, פשיטא שההלכה לא תתחשב כלל עם הך מיעוטא דמיעוטא.

והת' מ.מ.כ. שי' (שם עמ' 15) רצה לבאר דברי רבינו, דמזה שהש"ס תי' דהחשש הוא שמא ישנה יותר מרביעית, דאז א"א להפיגה ע"י שינה כ"ש ודרך מיל, משמע דהא דליכא חשש בשתיית רביעית עצמה הוא רק מחמת שכן יכולים להפיגה בדרך מיל, אבל אם הי' נמשך יותר מכדי הילוך מיל להפיג רביעית יין, היו גוזרים גם על רביעית, ומזה מוכח דחיישינן שמא יבנה המקדש בפחות משיעור זה.

ולא התחלתי להבין כוונתו, דאולי החשש הוא רק שמא יבנה המקדש במשך שעה או שעתיים לדוגמא, ומ"מ לא היינו גוזרים על רביעית כיון שאפשר להפיג היין בפחות משיעור זה, ואיך אפשר להוכיח דסובר הש"ס דמהרה יבנה המקדש הוא בפחות מכדי הילוך מיל ? !

והדברים עדיין צע"ג, וה' יאיר עינינו.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

. בגל' תתקנה (עמ' 12) הקשה הרב א.ז.ו על מש"כ כ"ק אדמו"ר שיש ראי' מהגמ' שמשויח יכול לבוא בפחות מהילוך מיל, ע"ש. ובגליון הקודם (עמ' 15) תירץ הת' מ.מ.כ. שי' שהראי' מהגמ' היא, דמאחר שכל החשש הוא רק ביותר מרביעית, אבל ברביעית לבד אין חשש מאחר שדרך מיל מפיגה את היין, וזהו וכל ההיתר, מכאן ראי' שמשויח יכול לבוא בפחות מהילוך מיל, ובמילא בהילוך מיל יוכל לעבוד עבודה.

והנה מלבד שהפי' הוא דחוק מצ"ע, הרי בהשיחה הוא מדייק מזה שלדיעה א' כהנים בזמן הזה אסורים לשותות יין, אף שבשיעור מהלך מיל יפוג היין, היינו שזה שבשיעור יפוג היין הוא טעם לאיסור ואינו טעם להיתר.

אלא הפי' הוא כמו שכתבתי בגליון הקודם (עמ' 14), וכן הרב א.ז.וו. הזכיר זה בשאלתו, שבגמ' רואים שעיקר ההיתר הוא מצד שינה, אבל מצד דרך מיל לא היו מתירים, ומזה ראי' שמשית יכול לבוא בפחות משיעור מיל.



כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב [גליון]

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד

מכון סמיכה מאריסטאון, נ.ד.

בגליון תתקנ"ג (עמ' 19) הבאתי מש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"א עמ' קמ"ג שעל אף שמפשוטות לשון המשנה בסנהדרין ר"פ חלק משמע שישנם יהודים שאין להם חלק לעולם הבא, באמת גם להם יהי' חלק. דהנה מבואר מהרמב"ם שאם עשו תשובה יש להם חלק לעוה"ב, ומתבאר מהגמ' שלפני הגאולה כל ישראל יעשו תשובה (ואדה"ז מוסיף בגלגול זה או בגלגול אחר) ובמילא כל ישראל יהי' להם חלק לעוה"ב. לאח"ז מביא הרבי שבהכרח לומר שיהי' כן, שהרי ביארו המפרשים טעם הדבר שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כי לכל ישראל יש להם חלק אלוהי ממצע ולא יתכן שהנשמה תתבטל לעוה"ב, ובהכרח שיהי' להם חלק. ועפ"ז מקשה הרבי הרי יש משנה מפורשת שיהיו כאלו שאין להם חלק לעוה"ב, ומתרץ שכוונת המשנה היא שהם לא יקומו בגופם (שזהו הפירוש בעוה"ב נשמה בגוף) כ"א בגוף אחר, נמצא שהנשמה היא נצחית והגוף אין לו חלק לעוה"ב אלא כלה. עכת"ד.

והקשיתי ע"ז שהרי לכאורה גם לאחר ביאור הרבי נמצא שהמצב המדובר במשנה לא יהי' לפועל, שהרי לפועל כל ישראל יעשו תשובה ומבואר מהרמב"ם שמי שעושה תשובה יש לו חלק לעוה"ב, היינו נשמה בגוף הקודם? ותיצתי שהרמב"ם מדבר כשעשה תשובה לפני מותו, ואז זה עוזר שגם גופו יקום לעוה"ב, ומ"ש אדה"ז שתשובה מועלת בגלגול אחר, הנה מכיון שבגלגול אחר היינו בגוף אחר, במילא זה יכול לעזור בשביל נפשו (שהיא אותה הנפש) אבל לא בשביל גופו (שהרי לא שב בעודו בגופו) ויקום לתחי' בגוף אחר.

והנה באג"ק ח"ב עמ' ע"ג הערה 15 * מביא כ"ק אדמו"ר ביאור אחר בדברי המשנה (היינו איך שייך מציאות הנ"ל שאין להם חלק לעוה"ב

והרי א"א שהנשמה תתבטל), וז"ל: "זה עתה ראיתי במדרש תלפיות ענף חלק לעוה"ב, בשם ר' בחיי והריקנטי, וז"ל: מה ששנינו ואלו שאין להם חלק לעוה"ב פירוש אין להם חלק ידוע בפני עצמן, אבל הם נהנים וניזונים מכמה אוצרות של צדקה הגנוזים לאותם שלא זכו". היינו שכמו לדוגמה בסעודה בביתו של עשיר יתכן שיש עניים שמסובין על שולחנו ואוכלים אותו מאכל כמו העשיר ואעפ"כ יש חילוק בין העשיר והעני דהעשיר שייך לסעודה מצד עצמו משא"כ העני שאין לו חלק מצד עצמו בהסעודה אלא הוא אוכל בתורת צדקה, עד"ז לעת"ל לכלל ישראל יש חלק מצד עצמם לעוה"ב, משא"כ אלו שאין להם חלק מצד עצמם לעוה"ב "נהנים וניזונים מכמה אוצרות של צדקה".

ולכאורה גם בזה יש להקשות ע"ד הנ"ל שמכיון שכל ישראל יעשה תשובה, ומבואר מהרמב"ם שע"י תשובה הוא יוצא מהגדר של אין להם חלק לעוה"ב, נמצא שאין לך אדם מישראל שיקבל מהאוצרות של צדקה הנ"ל, דהרי ע"י תשובה הוא מקבל חלק מצד עצמו לעוה"ב.

וי"ל בזה ע"ד הנ"ל: דהנה יש לעיין בהא דניזונין מן הצדקה, אי קאי על הגוף או על הנשמה? ולכאורה נראה שמדובר על הגוף שהרי עיקר הגילוי לעתיד לבא יהי' בהגוף, ויתירה מזו מבואר בכ"מ (ראה לדוגמה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שיט ואילך) דעיקר העלי' דלעתיד שבא ע"י הירידה דהגלות היא בעיקר ע"י הירידה דהגוף, דבנוגע להנשמה היא תמיד באמנה איתו ית' והיא חלק אלוה ממעל גם בממשות הגוף ומוכן שאין בזה ענין הגלות כ"כ, וכפתגם אדמו"ר הריי"ץ שרק הגוף הוא בגלות ולא הנשמה, ובמילא עיקר העלי' לעתיד לבוא הוא בהגוף, ואדרבה "הנשמה ניזונית מן הגוף", ומבואר שם שמה שהנשמה ניזונית הוא בתורת צדקה כי מצד הדין רק הגוף מקבל מהעלי' דלעתיד, וזה שהנשמה תקבל הוא בתורת צדקה.

ומוכן דהא דכל ישראל יש להם חלק מצד עצמם לעוה"ב מדובר על הגוף, דהרי בנוגע להנשמה הרי אדרבה כל ישראל אין להם חלק מצד עצמם (מצד הדין) אלא כולם מקבלים בתורת צדקה וכו"ל, ולפי זה שוב י"ל דהא דתשובה בגלגול אחר מועילה הוא רק בנוגע להנשמה, ואיך זה יועיל להגוף בגלגול אחר כנ"ל, וזה שאעפ"כ הגוף יקבל (וישפיע להנשמה) היא מהאוצרות של צדקה.

והנה לפי כל הנ"ל יש לתווך בין הביאור באג"ק ח"א להביאור בח"ב, דבהשקפה ראשונה נראה דבח"א מבואר דאלו שאין להם חלק לעוה"ב - היינו לגופם - נשמתם יקומו בגוף אחר, משא"כ להביאור בח"ב מבואר דאלו שאין להם חלק לעוה"ב - היינו חלק מצד עצמם - יקבלו מהאוצרות של צדקה, היינו שגופם יקום, שהרי הגוף אחר לא עשה מהעבירות שבגללם אין לו חלק לעוה"ב ולמה יצטרך לקבל מאוצרות של צדקה.

די"ל דגם להביאור בח"ב הנשמה תקום בגוף אחר, וכהביאור בח"א, וזה שיצטרך לקבל מהאוצרות של צדקה הוא, כי בכדי שהגוף יקבל חלק מצד עצמו לעתיד היא ע"י מעשי ועבודת הגוף בזמן הזה ובמילא כשאין עבודת הגוף בזמן הזה (כי זה גוף אחר דבפשטות הכוונה בזה הוא גוף חדש שלא עבד עבודתו בזה"ז) זה שהגוף יקבל מהגילויים דלעתיד הוא מתורת צדקה.

ע"פ הנ"ל אפשר להסביר תמי' נוספת, דהנה ענין זה, שגם אלו שעליהם נאמר "אין להם חלק לעוה"ב" גם הם יקומו לתחי', מוזכר בכמה מקומות בלקו"ש, ובכל המקומות שראיתי מצויין להביאור בח"א (ראה לדוגמא לקו"ש ח"י עמ' 2 הערה 15) שנשמתם תקום בגוף אחר, ולכאורה תמוה, דמכיון דיש שני ביאורים בהמשנה דאין להם חלק לעוה"ב, למה הרבי לא מציין להביאור בח"ב?

וביותר אינו מובן דבלקו"ש ח"י עמ' 344 ואילך מבואר הענין ד"כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", דנוסף לזה שמצד נשמתם הכרחי שיש להם חלק לעוה"ב גם הגוף שיש בו בחירת העצמות אי אפשר שיתבטל, ובהכרח שיהי' לו חלק לעוה"ב. וראה שם (עמ' 346) "סאיז ניטא קיין גוף וואס קען ניט נתברר ווערן ווארום דער גוף פון יעדער איד איז מעשה ידיו של הקב"ה איז ניט שייך אז ער זאל ניט קענען נתברר ווערן". ובהערה 28 כותב "חוץ מאלו שאין להם חלק לעוה"ב שגופם כלה (ראה תשובות וביאורים שם אות ד' [נדפס אג"ק ח"א הנ"ל] וש"נ) וראה לקו"ש ח"י ע' 409 הערה 71 ובשוה"ג שם ואכ"מ". ולכאורה הכוונה בציון לחלק יח הוא לתרץ תמי' שמתעוררת כשלומדים את ההערה. דלכאורה מכיון שמבואר בפנים השיחה שגופו של יהודי יש בו בחירה עצמית ולכן לא יתבטל לעתיד לבוא, איך אפשר לומר שיש סוג יהודים שגופם כלה? וע"ז מציין הרבי ללקו"ש ח"י דהענין מבואר שם.

ואם נאמר שהכוונה באג"ק ח"ב היא שכל ישראל יקומו לתחי' בגופם (היינו שאין גופם כלה), הי' לו לציין לזה, דגם לפי זה מתורצת המשנה דאין להם חלק לעוה"ב. ועל כרחך צריך לומר דגם להביאור באג"ק ח"ב גופם כלה אלא שהגוף האחר יצטרך לקבל בתורת צדקה וכנ"ל.

אלא החילוק בין הביאור בח"א להביאור בח"ב הוא רק איך ליישב ענין זה (שגופם כלה ונפשם תקום בגוף אחר) בתוך דברי המשנה; דבחלק א מבואר שעוה"ב פירושו תחה"מ שהיא נשמה בגוף, ואלו אין להם חלק לעוה"ב פירושו שלא יקום נשמה בגופו אלא בגוף אחר. ובחלק ב מבואר דהמשנה מדבר על הגוף איך שיהי' לעתיד לבוא, דכל ישראל יש להם חלק (דהיינו) מצד עצמם לעוה"ב, משא"כ אילו שאין להם חלק מצד עצמם יקבל בתורת צדקה (היינו שבח"א מדייק בתיבת עוה"ב ובח"ב מדייק בתיבת חלק).



לקוטי שיחות

מפני מה לא נבדקו הערב רב כסוטות

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר, אנגלי'

בלקו"ש חט"ז תשא (ד) מחדש, מיוסד על דיוקי הל' בהפסוקים ובפרש"י, שאף שלגבי בנ"י מבואר דלאחרי חטא העגל היו ג' סוגי מיתות; אלה שהיו להם עדים והתראה בסייף, עדים בלא התראה במגפה, בלי עדים ובלי התראה בדקום המים, כמבואר ברש"י (לב, ב) - זהו דוקא בבנ"י, אבל לערב רב היו רק ב' סוגים; עדים והתראה בסייף, ועדים בלא התראה במגפה, אבל אלו שלא הי' להם לא עדים ולא התראה לא בדקום המים, עיי"ש שמוכיח כן.

וע"ז שואל בהמשך השיחה (ס"ד): "פארוואס האט מען טאקע דעם ערב רב ניט משקה געווען? איז רש"י דאס מבאר אין זיין פירוש אויף 'וישק את בני ישראל' און אין זיין פירוש בהמשך הפרשה:

"אויף 'וישק את בני ישראל' זאגט רש"י 'נתכוין לבדקם כסוטות' - ווי פאסט דא דער ענין פון "סוטות"? איז עס מובן פון פירוש רש"י אין המשך הפרשה. אויף "פסל לך" זאגט רש"י: 'משל למלך כו' והניח ארוסתו עם השפחות כו' כך המלך זה הקב"ה השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל' - ד.ה. אז דער חטא העגל איז בדוגמת דעם קלקול פון אן ארוסה, און דערפאר - 'נתכוין לבדקם כסוטות'.

"ועפ"ז איז מובן בפשטות פארוואס דעם ערב רב האט מען ניט משקה געווען - ווארום וויבאלד אז 'השפחות אלו ערב רב', ד.ה. זיי זיינען ניט 'ארוסתו של הקב"ה', איז דאך ביי זיי ניט שייך דער ענין פון 'לבדקם כסוטות'."

ולכאורה צ"ב, דהנה הא דמשהו ישראל לארוסתו והערב רב להשפחות, אינו מתאים לכאורה גם עם הא דהערב רב נהרגו בעדים והתראה או בעדים בלי התראה. והיינו ממנ"פ, אם נקטינן דהמדרש דמשהו ערב רב לשפחות צריך להתאימו בכל הפרשה, א"כ לכאורה צ"ב למה נהרגו - הא שפחה שזנתה אין דינה בהריגה כאשת איש, ואם אומרים שאעפ"כ לגבי חיוב הריגה דינה כאשת איש, א"כ למה א"א לבדקה כסוטה.

ושמעתי שאפשר לבאר זה, דהנה הא דנידונו במיתה בעדים והתראה או בעדים בלי התראה זה פשוט דכיון דהיו חלק מכלל ישראל שאסור בג"ע ודינו במיתה - נתחייבו מיתה.

אבל הא דבדקום כסוטות, אינו רק בגלל שעברו על איסור ע"ז, אלא בגלל שעם ישראל הוא אשתו על הקב"ה וע"ז ע"ז זהו בגידה בבעל וממילא שייך לבדקם כסוטות.

וא"כ פשוט שאף שערב רב נכלל בשאר המיתות עבור העגל, אבל לא שייך לבדקם כסוטות, שהרי הם כשפחות. והיינו דהגדר דלבדקם הוא רק באשתו ולא בשפחות - אף שמחוייבים בכל מצוות התורה וממילא שייך חיוב מיתה על ע"ז.

וזה מתאים עם הא דבפרשת סוטה כתיב "ומעלה מעל באשה" - והיינו שאין הבדיקה דסוטה מצד האיסור דא"א שזינתה גרידא, אלא דהבדיקה

הוא על המעילה בהבעל ובגלל זה הבעל הוא זה שמשקה אותה, ואינה שותה אלא כשהוא רוצה להשקותה, דהא דנים על המעילה. וא"כ הא דנתכוין לבודקם בסוטות הוא רק באלו דנוסף על איסור ע"ז שייך אצלם הענין דבגידה בבעל, והיינו ארוסתו ולא השפחות - הערב רב. ופשוט.



הנהגת בעלי מוסר לרשום מעשיהם על פנקסים

הרב מרדכי מנשה לאופר
אשדוד, אה"ק

בספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 587 הערה 120: "להעיר מהנהגת כמה בעלי מוסר שהי' להם פנקס מיוחד שבו היו כותבים המעשים טובים כו. . כדי לעורר ולזרז עשיית החשבון צדק".

וכבר ציינתי ב'פרדס חב"ד' גליון 18 עמ' 298 מקורות [לשערי תשובה (שער ראשון אות ח) ולסה"ש תש"ד עמ' 61].

ומצאתי בספר קב הישר פנ"ה - כדברים הבאים: "ויאמר ה' אל משה: כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע' - הזהיר הקב"ה למשה רבן של ישראל, על הכתיבה, כי זהו תועלת גדול לזכרון. ואם למשה רבינו הזהיר הקב"ה - ק"ו לשאר בני אדם שצריכין להרהר תמיד במעשים ולפשפש בהם שמא חטאו - אזי יכתוב חטאו, שיהיו לו לזכרון לתקן את החטא. או אם ימצא באיזה ספר איזה דבר תיקון לחטאיו - ירשום על ניר מיוחד מיד, כדי שיוכל לתקן בלי עכוב".



הדלקת המנורה ביום השמיני למילואים בין הערביים

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בפ' פקודי (מ, כב ואילך) מתאר הכתוב את סדר העבודות כפי שנעשו על ידי משה במשכן, ביום השמיני למילואים:

עריכת לחם הפנים - "ויתן את השולחן באהל מועד . . ויערך עליו ערך לחם וגו'".

העלאת הנרות - "וישם את המנורה באהל מועד . . ויעל הנרות וגו'".

הקטרת הקטורת - "וישם את מזבח הזהב באהל מועד . . ויקטר עליו קטרת סמים".

הקרבת קרבן התמיד - "ואת מזבח העולה שם פתח משכן אהל מועד ויעל עליו את העולה ואת המנחה".

והנה, בציווי הקב"ה למשה, המסופר לפני כן (מ, ד ואילך), מפורטות ב' הפעולות הראשונות: "והבאת את השולחן וערכת את ערכו, והבאת את המנורה והעלית את נרותיה" - אבל ב' הפעולות האחרונות אינן נזכרות בציווי הקב"ה, ונראה כאילו עשאן משה מעצמו.

ובטעם הדבר, מבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' פקודי), שיש הבדל כללי בין ב' הפעולות הראשונות לאחרונות:

ב' הפעולות האחרונות היו פעולות רגילות, חלק מעבודת התמיד הסדירה במשכן - והחידוש היה רק בזה שמשה עשאם (ולא אהרן), בגלל שזה היה יום מיוחד - היום השמיני למילואים, אבל לא היה חידוש בעצם הפעולה;

ואילו ב' הפעולות הראשונות היה בהם חידוש מיוחד, הוראת שעה: ערכת לחם הפנים לא היה זמנה ביום השמיני למילואים, כי הרי יום השמיני למילואים היה יום א' בשבוע, וערכת לחם הפנים זמנה ביום השבת. וגם העלאת הנרות היה בה חידוש: בדרך כלל המצוה היא להעלות את הנרות בין הערביים, ובבוקר המצוה היא רק להטיב את הנרות ולא להדליקן, ואילו כאן היה חידוש מיוחד שמשה נצטווה להדליק את הנרות כבר בבוקר.

ולפי זה מבואר "מה שבציווי ה' למשה נאמר רק "וערכת את ערכו . . והעלית את נרותיה" - אף שמשה עשה ביום זה כל העבודות - כי החידוש שבהציווי היה (לא שמשה עשה זאת, אלא) עצם הענין" (לשון לקו"ש שם עמ' 229 הערה 30).

עד כאן תוכן דברי כ"ק אדמו"ר שם.

ב. והנה כאשר לומדים הביאור הנ"ל, נשאר לכאורה דבר א' לא ברור מספיק – והוא: מה היה ביום השמיני למילואים בנוגע למצות הדלקת הנרות בין הערביים.

דהנה, בנוגע להעבודות הרגילות שנעשו ביום זה – הקטרת הקטורת והקרכת קרבן התמיד – ברור שמשה עשה אותם כסדרן, הן בבוקר והן בין הערביים, וכפי שמפורש ברש"י (שם כז) על הפסוק "ויקטר עליו קטורת": "שחרית וערבית", ומובן בפשטות שכן הוא גם בנוגע להתמיד.

אך בנוגע להדלקת הנרות, הנה כיון שנתבאר שדברי הכתוב "ויעל הנרות" מכוונים להדלקת הנרות שהיתה בבוקר, באופן דחידוש יוצא מן הכלל – נשאלת השאלה, מה היה עם הדלקת הנרות בין הערביים?

דמצד הסברא אפשר לומר בג' אופנים:

בפשטות – כיון שמשה עשה את כל העבודות ביום זה, הרי הוא עשה גם את הדלקת הנרות בין הערביים. ואדרבה – קל וחומר: אם משה הדליק את הנרות בבוקר, שלא בזמן, קל וחומר שהדליק גם בין הערביים, בזמן ההדלקה הקבוע. ולפ"ז נפרש שבמלים "ויעל הנרות" מתכוונת התורה גם להדלקה שהיתה בבוקר באופן דחידוש, וגם להדלקה בין הערביים בזמן הקבוע.

אך אפשר לומר גם באופן אחר: כיון שענין זה דהדלקת הנרות יצא מן הכלל, והקב"ה צוה את משה באופן דחידוש להדליק את הנרות בבוקר, הרי כיון שנשתנה הענין מסדרו הרגיל שוב נשתנה לגמרי, (וכהכלל: "דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש"), ולכן משה לא הדליק את הנרות בין הערביים באותו יום, כי ההדלקה בבוקר היתה "במקום" ההדלקה בין הערביים. ואין זה דומה לקטורת ותמיד, שלא היה עליהם ציווי כלל, ולכן הבין משה שיש לעשותם כסדרם וא"צ בציווי – כי כיון שכן היה ציווי בענין הדלקת הנרות והקב"ה לא פירט שידליק גם בבוקר וגם בין הערביים הרי משמע שיש להדליק רק בבוקר.

אפשר גם לומר באופן שלישי, "ממוצע":

מחד גיסא, אין סברא לחדש שביום השמיני למילואים התבטלה לגמרי הדלקת הנרות בין הערביים; אולם מאידך גיסא, לא מסתבר לומר שמשה

הוא שעשה זאת, כי כיון שהתורה מספרת על כל הפעולות שעשה משה, ואינה מספרת על כך שהדליק בין הערביים - משמע שלא הדליק בין הערביים.

ואין לומר שהמלים "ויעל הנרות" מכוונים גם להדלקה בין הערביים (כנ"ל באופן הא') - כי הניחא בנוגע למלים "ויקטר עליו קטורת סמים" אפשר לפרש שהם מכוונים גם להקטרה בבוקר וגם להקטרה בין הערביים, כיון ששניהם היו מאותו "סוג" - עבודה רגילה, אבל הדלקת הנרות של הבוקר ובין הערביים היה ביניהם הבדל גדול, כיון שזה היה הוראת שעה וזה היה עבודה כסדרה, ולכן לא מסתבר שבאותם מלים מתכוונת התורה לשני ענינים שונים זה מזה.

ולכן צריך לומר שבאמת היתה הדלקת הנרות בין הערביים, אך אותה כבר לא עשה משה, אלא אהרן. כלומר: הדלקת הנרות בין הערביים יצאה מכלל עבודת היום השמיני למילואים שנעשתה על ידי משה - והיא נעשתה על ידי אהרן, כשם שלמחרת וכו' הדליק אהרן.

ג. והנה, בלקו"ש ח"ו שם משמע לכאורה שנקט כאופן הא' הנ"ל - שמשה הוא שהדליק גם בין הערביים.

כי בתוך השיחה מקשה על מה שרש"י כותב "ויקטר עליו קטורת - שחרית וערבית", שפירושו המפרשים שרש"י בא לחדש שהקטיר הקטורת לא רק בבוקר אלא גם בין הערביים, ומקשה ע"ז (עמ' 227): "אויך די נרות המנורה האט מען זיכער אנגעצונדן נאכאמאל אין זעלבן טאג, ווארום הדלקת הנרות דארף דאך זיין בין הערביים, האט דאך רש"י געדארפט שטעלן אט די באווארעניש (אויך) ביי "ויעל הנרות"?", עכ"ל.

ובהערה 29 מיישב קושיא זו, וז"ל: "ועפ"ז יומתק מה שרש"י אינו מפרש גבי "ויעל הנרות" שזה היה גם בערבית כמו שפירש גבי "ויקטר עליו קטורת" - כי מה שהעלו את הנרות בערבית אין זה שייך כלל להחידוש ד"ויעל הנרות" שבפסוק. ופשוט".

ומזה משמע לכאורה, שבאמת משה הוא שהדליק את הנרות גם בערבית, אלא שרש"י אינו מזכיר זאת בפירושו על המלים "ויעל הנרות", כי מלים אלה באים ללמד את החידוש שמשה הדליק הנרות בבוקר, ואין שייכת לכאן ההדלקה שהיתה בערבית לפי הסדר הרגיל.

אמנם בלקו"ש חי"ח עמ' 97 מבואר בפשיטות - על יסוד השיחה בח"ו - ש"הדלקת המנורה דורך משה איז דעמאלט געווען א חידוש וענין מיוחד - נאר אינדערפרי - און די הדלקת המנורה בין הערביים, אויך בשמיני למילואים, איז געווען דורך אהרן".

ובלקו"ש שם אינו מספיק מבואר מהיכן נלקחה מסקנה זו, אבל מובן הוא לפי האופן הג' שנת"ל (וראה בלקו"ש שם עמ' 99 שמזכיר את האופן הב' הנ"ל ושוללו. עיי"ש), והיינו, שכיון וביחס להקטרת הקטורת והקרבת התמיד מספרת התורה על כך שמשה עשאם, ואילו ביחס להדלקת הנרות בין הערביים התורה לא מספרת - כי המלים "ויעל הנרות" מכוונים רק לחידוש של הדלקה בבוקר, ואין לכלול בהם גם את ההדלקה של בין הערביים שהיתה לפי הסדר הרגיל - לכן מסתבר שהדלקה זו לא היתה כלולה בהסדר דיום השמיני למילואים שנעשה ע"י משה, אלא היא נעשתה ע"י אהרן.

[ועצ"ע בהשינוי לכאורה בין ח"ו לחי"ח. ואולי י"ל שבאמת גם בח"ו הרי כד דייקת זו הכוונה. ואכמ"ל].

ד. אמנם עדיין צ"ע בסברא, דלמה באמת נשתנתה הדלקת המנורה בין הערביים משאר עבודות יום השמיני למילואים (כמו הקטרת הקטורת והקרבת התמיד)?

כלומר: כיון שרש"י כותב ש"אף ביום השמיני למילואים שהוא יום הקמת המשכן שימש משה והקריב קרבנות צבור, חוץ מאותן שנצטווה אהרן בו ביום" - הרי למה נשתנה הדלקת המנורה בין הערביים שהיא לא נכללה בשימוש זה של משה!?

ויש לומר בפשטות:

משה שימש באותן עבודות השייכות ל"יום השמיני למילואים"; אבל הדלקת הנרות בין הערביים, אף שבפועל היא נעשית ביום, הרי ענינה ומטרתה של עבודה זו הוא התוצאה - שהנרות ידלקו "מערב עד בוקר", היינו בלילה.

ויומתק ע"פ המבואר בשיחה שם (חי"ח עמ' 99), שהטעם באמת שאהרן הדליק בין הערביים ולא הסתפקו בהדלקה דמשה בבוקר, הוא כי עיקר המצוה הוא שהמנורה תדלק כל הלילה, ולכן הדלקת משה בבוקר

לא הספיקה, "הדלקת משה געקענט ברענען בלילה נאר שעות מועטות ביותר און עס האט געמוזט זיין הדלקת הנרות דורך אהרן".

שלפי זה יובן, שזה שהנרות דלקו במשך כל היום, ואפילו כמה שעות בלילה - הרי זה מיוחס למשה דוקא, שהוא שימש ביום השמיני בכל העבודות; והדלקת הנרות של אהרן, אף שהיתה בפועל ביום השמיני למילואים, הרי תוכנה וענינה היה ה'דאגה' לכך שהנרות ידלקו בהמשך הלילה, ואינה נחשבת מעבודות היום.

ה. ויש להוסיף ולבאר לפי זה מה שמבואר בשיחה שם בחי"ת, שחנוכת המנורה היתה על ידי אהרן, כי אף שמשם הדליק כבר בבוקר של היום השמיני למילואים, הרי אין זו הדלקה בזמנה אלא ענין יוצא מן הכלל בתור הוראת שעה, וההדלקה הראשונה בזמן הקבוע - בין הערביים - היתה דוקא על ידי אהרן.

ולכאורה אפשר להקשות ע"ז, הרי סוף סוף פעולת ההדלקה היא אותו הדבר, וא"כ אף שלפי הוראת שעה היתה ההדלקה של משה כבר בבוקר, הרי מבחינת תוכן הענין אפשר שפיר להחשיב פעולת הדלקה זו כחנוכת המנורה, ומה ההכרח לומר שהחנוכה של המנורה מתייחסת לאהרן רק בגלל שהוא הדליק בין הערביים ולא בבוקר.

אך לפי הנ"ל אפשר להוסיף ביאור, שאין זה רק הבדל בזמן, האם הדליקו בבוקר או בין הערביים, אלא הבדל בתוכן פעולת ההדלקה:

דהנה ידוע (ראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך מנורה) שהטעם שצותה תורה להדליק את המנורה דוקא בין הערביים הוא כי ענין נרות המנורה הוא להאיר את חושך הלילה, משא"כ ביום שרגא בטיהרא מאי אהני.

וא"כ, אף שמשם הדליק את הנרות כבר בבוקר, הרי כיון שעל ידי הדלקתו לא נפעל הענין דלהאיר את (כל) הלילה, נמצא שענין המנורה - להאיר את חושך הלילה - לא נתחנך על ידו;

ודוקא אהרן, שהדליק בין הערביים ו'הצליח' להאיר גם את חושך הלילה, על ידו נפעלה חנוכת המנורה.



קבלת תורה שבעל פה בימי אחשורוש

הרב מנחם מענדל סופרין

ליעדו, אנגלי'

בלקן"ש ח"ג שיחת פורים (עמ' 918) מבאר הגמ' מגילה (טז, ב) "אורה זו תורה וכו'" ובס"ג כתב וז"ל: "אויף דעם וואס די גמ' טייטשט "אורה זו תורה" פרעגט מען - תורה ווערט אלע מאל אנגערופן מיטן נאמען "אור" לשון זכר, פארוואס שטייט דא "אורה" לשון נקבה?

ענטפערט דער אלטער רבי אז תורה דא מיינט מען תורה שבע"פ - וואס זי איז מקבל פון תורה שבכתב - און דעריבער טייטשט דא "אורה" לשון נקבה". עכ"ל.

והנה, איתא בגמ' שבת (פח, א): "ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא¹. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

ובתוד"ה כפה עליהן הר כגיגית כתבו: "ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצאתה נשמתן".

ובפני יהושע מתרץ, ד"כפיית הר כגיגית לא היה אלא בשביל תורה שבע"פ², שבשבילה כרת הקב"ה ברית עם ישראל, כדאי' בפ' הניזקין . . . ובמי אחשורוש . . . קיבלו עליהם כל התורה שבע"פ כמו תושב"כ".

וזה מתאים עם פי' אדה"ז ד"ליהודים היתה אורה" קאי על תושבע"פ.



(1) כמו שנאמר במשלי (י, כג) "כי נר מצוה ותורה אור".

(2) "שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה שקבלוה באונס" (רש"י שם).

(3) ועד"ז מבאר בבן יהוידע על גמ' שבת הנ"ל, דהם קיבלו תושב"כ, ולא היו רוצין לקבל תושבע"פ אשר בכל תיבה ותיבה של המקרא תלוי בה תלי תלים של הלכות.

האם משה השתתף בנדבת המשכן

הת' יוסף הלוי גורביץ

שליח בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בלקו"ש ח"ו שיחה ב לפ' ויקהל עומד רבינו על פירש"י ר"פ ויקהל (לה, ד) "זה הדבר אשר צוה ה' לי לאמר לכם", ומבאר שכוונת רש"י לחדש שהציווי על מלאכת המשכן הי' רק לשאר בני, אבל לא למשה.

ועפ"ז מבאר את דברי רש"י (לט, לג) "שלא עשה משה שום מלאכה במשכן" - דלכאור' הוא תמוה כיצד לא קיים משה ציווי הקב"ה "קחו מאתכם תרומה גו'" - אלא דכיון שהציווי למשה הי' רק "לאמר לכם", ממילא לא הותר למשה להשתתף במלאכת ההבאה.

ובהערה 10 שם כותב: "בדוחק י"ל, שכוונת רש"י ב"מלאכה" היא ל"מלאכת עבודת הקודש" (עשיית המשכן וכליו), שזה עשו רק "בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב". אבל ממ"ש רש"י "שום מלאכה", מסתבר שכוונתו היא גם להבאה (נדבת המשכן) שנקראת ג"כ "מלאכה" (פרשתנו לו, ו-ז). וראה גם תנחומא פקודי יא: "לא נשתתף הוא (משה) עמהן במלאכת המשכן. כיצד הנדבה ניתנה ע"י ישראל כו'". וראה בארוכה שיחת ש"פ פקודי תש"ל. ע"כ.

שעפכ"ז יוצא שמשה לא התנדב כלום למשכן.

וצ"ב איך יתאים זה עם המבואר בשיחת ש"פ פקודי ה'תשד"מ (התוועדויות ח"ב עמ' 1147) דהטעם מדוע לא הוצרך משה לתת חשבון מה נעשה עם הזהב שניתן למלאכת המשכן (כמו שעשה בכסף ובנחושת) הוא מפני שהמניין היה כדי להוציא עצמו מן החשד, אבל הזהב שהתנדבו בני לא הספיק לכל צרכי הזהב שבמשכן, ומשה הוצרך להשלים את החסר משלו - ומובן שבשעה שהוסיף משל עצמו אין מקום לחשד שמא נטל מהזהב שהתנדבו אחרים. עיי"ש.

שלפ"ז יוצא שמשה כן השתתף בנדבת המשכן ? !

ודוחק לומר שמה שמשה השלים את החסר לא נחשב כחלק ממלאכת ההבאה, דהרי מצינו בנשיאים שהשלימו את החסר - כמובא ברש"י (לה, כז) "כך אמרו נשיאים יתנדבו ציבור מה שמתנדבין, ומה שמחסרין אנו

משלימין אותו כו" - ואעפ"כ נק' זה בתורה בשם הבאה "והנשאים הביאו גו'". הרי דגם השלמת החסר נחשב ממלאכת ההבאה.

והנה, על אותה הקושיא עליה עומד בשיחת ש"פ פקודי הנ"ל (מדוע לא נזכר החשבון מה עשו עם הזהב), ישנו ביאור אחר (כמוזכר בשיחה עצמה), ונדפס בלקו"ש חכ"ו שיחה ב לפ' פקודי. וע"פ המבואר שם הטעם לנתינת החשבון היה כי המשכן היה צ"ל ממון ציבור, וע"י המלאכה היה לאומנים חלק במשכן, ולשם זה היה צ"ל המנין ע"י משה לאשוויי ממון ציבור לגמרי. וענין זה היה רק בכסף ובנחושת אבל לא בזהב, עיי"ש הביאור.

ואולי י"ל שאכן אין שני הביאורים עולים בקנה א', והשיתה בח"ו אזלא על פי המבואר בחכ"ו, שאין צריך לומר שמשה השלים את החסר למלאכת המשכן.

אמנם לכא' דוחק לומר כן, ומב' הצדדים; מחד גיסא, הרי בהתוועדויות שם הוכיח שנדבת הזהב לא הספיקה לכל כלי הזהב שבמשכן, וא"כ מוכרחים לכא' להגיע להמבואר שם שמשה השלים את החסר. ומאידך גיסא, הרי המבואר בח"ו מבוסס על מדרש תנחומא והובא בפירש"י, שמשה לא השתתף בנדבת המשכן!

ולהוסיף, שבהתוועדויות שם נימק את הצורך בביאור נוסף, בכך שצריך עדיין ביאור ע"פ דרך הלימוד דפשוטו של מקרא. ונמצא שע"פ פשש"מ צ"ל שמשה כן השתתף בנדבת המשכן?

1) ואולי י"ל בדא"פ, דלהאופן המבואר בח"ו יש לתרץ קושיא זו באופן אחר מהמבואר בהתוועדויות, ובהקדם קושיא נוספת שהקשה שם; הרי בני" התנדבו יותר מדי המלאכה, ומדוע לא מסופר בתורה מה עשה משה עם הנותר (ותירץ שם שאכן לא התנדבו יותר מן הצורך, ע"ש הביאור). ויש לתרץ ב' הקושיות חדא בחברתה (באופן אחר): דמהנותר מנדבות המשכן קנו את הזהב החסר למשכן (מסוחרים שעברו במדבר, כמובא בכ"מ), ולא הוצרך משה להוסיף מדילי'.

אמנם ביאור זה מתאים רק להמבואר בחכ"ו, שמן הדין לא היה צורך לתת חשבון הזהב. משא"כ להמבואר בהתוועדויות, שמעיקר הדין ה' עליו לתת חשבון על הזהב (ואין חילוק בין הזהב לכסף ונחושת), ביאור זה איננו מספיק (מלבד שע"ז אינו מתורץ מדוע לא נתן משה חשבון מזהב לבד), דעדיין קשה שהו"ל לתת חשבון מהנותר וכמה זהב קנו מזה.

ואולי ימצא אחד מקוראי הגליון דרך לתווך בין ב' הביאורים.



בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים [גליון]

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

בגליון האחרון (עמ' 23 ואילך) כתבתי לתווך בין המדרש (שמו"ר פ"נ, ב) להגמרא דברכות (נה, א) בענין הקדמת עשיית המשכן לפני הארון או להיפך, דבמדרש שמייירי בעיקר אודות 'כבודה של תורה' לכן ס"ל דעדיף להקדים עשיית הארון תחילה, וכמ"ש הרמב"ן (ר"פ תרומה) דעיקר ותכלית המשכן הוא 'מקום מנוחת השכינה שהוא הארון', משא"כ בגמרא דמייירי בעיקר אודות 'שישרה הקב"ה דירתו בתחתונים', לכן ס"ל דעדיף, להקדים עשיית המשכן תחלה, וכמ"ש הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה ועוד) דעיקר ותכלית המשכן הוא 'להיות מקריבים בו קרבנות'.

ונראה לבאר מדוע במדרש דוקא נאמר בעיקר אודות עשיית הארון ובגמרא נאמר בעיקר בענין עשיית המשכן, ועפ"י מה שנת' בלקוטי שיחות שם חט"ז ס"ז: שבמשכן ישנם שני ענינים: א) שבמשכן תהי' אלקות בגלוי, באופן של איחוד. ב) שהשראת השכינה תהיה 'בתחתונים' באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, בדומה למצות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים. ואלה שני הענינים של 'ארון' ו'קרבנות' והמשכן בכלל וכו'.

ועי' לקוטי שיחות חלק יח (עמ' 448) דהרמב"ם פסק (פי"א מה' מלכים) דמשיח בונה מקדש, כי הרמב"ם הוא ספר הלכות, ועפ"י הלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על כל בני ישראל, לפיכך מדגיש החלק של בנין ביהמ"ק שיבנה ע"י בני"י שע"י מקיימים המצוה בשלימות, משא"כ החלק שיבא משמים אינו שייך להחיוב ומצות בנין ביהמ"ק שחל על בני"י, ולכן הזהר והמדרשים כותבים הצד שיבנה בידי שמים, כי מצד פנימיות התורה מדגישים ענין שלימות ותכלית המכוון של ביהמ"ק דלעתיד, 'בניינא דקוב"ה', שיש לה קיום נצחי וכו', ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דהגמ' והרמב"ם הם בעיקר ענינים של הלכה ולמעשה, לפיכך הם מדגישים בעיקר ענין 'השראת השכינה' בתחתונים באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, ולכן עיקר ותכלית המשכן הוא, 'להיות מקריבים בו קרבנות', ענין המצוות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים.

משא"כ המדרש והרמב"ן שהם מדגישים בעיקר ענינים של פנימיות התורה, לפיכך כותבים הצד של התורה והארון שענינם הוא שתהי' במשכן השראת אלקות בגלוי באופן של איחוד.

[וכידוע אודות המחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן בענין השכר דלעתיד, אם זה נשמות בגופים או לא - וכאן זה גם לשיטתם, ואכמ"ל].



שיחות

בענינים גשמיים להביט על מי שבדרגא פחותה ממנו
הרב מרדכי מנשה לאופר
אשדוד, אה"ק

ב'התועדויות תשמ"ה' כרך ב עמ' 984 (ובכ"מ) הובא הפתגם שבענינים גשמיים על האדם להביט על מי שיש לו פחות ממנו ("על הארץ - מתחת") משא"כ בענינים הרוחניים יש להביט על מי שבדרגא נעלית ממנו - "בשמים - ממעל".

[וראה מה שציינתי בהערות וביאורים גליון תתז עמ' 83 למקור הדברים].

ויש להביא מקור מפורש "ומעשה רב" לחלקו הראשון של הפתגם מהנהגתו של רבי עקיבא המובאת במסכת נדרים (נ, א): "אתא אליהו [הנביא לר"ע ואשתו רחל] . . אמר להו הבו לי פורתא דתיבנא [מעט תבן] . . אמר לה רבי עקיבא לאנתתי [לאשתו] חזי גברא דאפילו תיבנא לא אית ליה", ובר"ן שם: "לנחם אותם ולהראות להם שיש עניים יותר מהם". וק"ל.

נגלה

גדר מייגו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ב (כט, א) מבאר רבא איך אפשר למחזיק שעשה חזקה בבית של חבירו ג' שנים להביא עדים שדר בו ביום ובלילה - ע"י "דאתי בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיני", ודרינן בי' תלת שנין ביממא ובליליא", והקשה רב יימר לרב אשי "הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו לי' אגר ביתא להאי", ומתרץ שאיירי "כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי".

וכתבו התוס' (ד"ה הני) וז"ל: "וא"ת ואמאי הוו נוגעין בעדות, הא איכא מייגו, דה"מ אמרי פרענא לך אגר . . וי"ל דהאי לאו מייגו הוא שיראים לומר פרענו לך, כי שמא יזכה האחר [בדין - ב"ח] ויתבע מהם פעם שנית". עכ"ל.

אמנם הרמב"ן כתב וז"ל: "ואיכא למימר, האי מערער הא לא מחזיק בארעא, ואידך קאי בה, ואינן נאמנין לומר נתננו". עכ"ל. ואח"כ מביא עוד תירוצן, כתירוץ התוס' וכו'.

ולכאור' אי"מ מ"ש שאינן נאמנין לומר שנתנו דמי השכירות למערער, לפי שהוא לא מחזיק בארעא, והמחזיק אכן קאי בה - והרי אפשר שהמחזיק נמצא שם שלא כדין, ובאמת ה"ז שייך להמערער, ולכן נתנו לו השכר. והרי לפי האמת, אם לא נקבל העדות של המחזיק, אכן יתחייבו לשלם למערער, ולמה אא"פ שהם נתנו לו השכר מעיקרא, כי לדעתם זה באמת שייך לו.

ולכן י"ל שאין כוונת הרמב"ן שלפועל, אם יטענו שפרעו להמערער, שלא יהיו נאמנין, כ"א שאין להם מייגו שהיו יכולים לומר כן, כי אין זה רגיל שהשוכרים יפרעו להמערער כשהוא לא מחזיק בארעא, ולא להמחזיק שקאי בה, ולכן אין אומרים שיהיו נאמנים לומר שאנחנו גרנו שם ופרענו להמחזיק במייגו שהיו יכולים לומר שפרענו להמערער, כי אי"ז טענה רגילה, אבל אם אכן יטענו כן לפועל, יהיו נאמנין, כלומר:

מ"ש הרמב"ן "ואינן נאמנין לומר נתננו", הכוונה שאינן נאמנין במה שטוענים עכשיו, במיגו שהיו יכולים לומר נתננו להמערער, (ואף שדוחק הוא בלשונו, מ"מ כן מסתבר).

ועפ"ז יש לבאר סברת התוס' שלא כתבו תירוץ זה, ובמילא להבין במה נחלקו תוס' והרמב"ן האם אפשר לתרץ כן, וכדלקמן:

דהנה ידוע חקירת האחרונים בגדר "מיגו", שאפשר לבארו בב' אופנים: (א) זהו בירור בעלמא, שהיות ואם הי' שקרן, הי' יכול לשקר בטענה יותר טובה, ולא עשה כן, ה"ז ראוי שאומר אמת, היינו שזהו בירור שכלי, (ב) נותנים לו זכות הטענה שהי' יכול לטעון. היינו שהיות ואם הי' טוען הטענה האחרת הי' נאמן, לא אבד זכות נאמנותו במה שטוען טענה זו, ונאמן גם בזה.

אבל ידועה התמי', שאיזה סברא היא זו, שהיות והי' נאמן בטענה האחרת, נאמן גם בטענה זו, והרי אינו טוען הטענה האחרת, ומה לי שהי' יכול לטעון אותה טענה.

והביאור בזה יובן בהקדים מה דיש לחקור בענין טענין ליתמי - שי"ל בזה בב' אופנים:

(א) שכדי לעשות טובה ליתומים וכו' טענין כל מה שהי' אפשר שהנתבע בעצמו הי' טוען, ז"א בעצם כשמישהו - לדוגמא - מביא שטר, אין כאן שום חששות ע"ז. (לא רק מה"ת, מטעם עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, כ"א גם לא מדרבנן), ומה שחייבים מדרבנן לקיים השטר, ה"ז רק לפי שהלוח טוען דבר נגד השטר, ועי"ז מתחדש חשש, וזה גורם גם אצלינו לחייב לברר אמיתית השטר. ולכן כשאין הלוח כאן, אין שום חשש על השטר. ומה שאנו טענין בשבילו, ה"ז רק שאנו מחדשים חשש, לפי שדואגים אנו שכל מי שרוצה יכול לזייף את השטר, ולתבוע את היורשים, והם לא יוכלו להגן על עצמם, ולכן טוענים אנו בשבילו, וכ"ה בשאר האופנים שטוענים ליתמי.

(ב) בעצם, כשמישהו מביא שטר (וכיו"ב בשאר הטענות) אין ברור (מדרבנן) האם זה אמת, ומוטל על המלוה לברר אמיתית השטר (או טענתו האחרת). ורק באם נמצא כאן הנתבע, והוא מודה שהשטר אמת, או טוען איזה טענה, ומודה ששאר החששות אינן כאן, דנין אנו רק בנוגע

הטענה שטען. ולכן כשאין הנתבע כאן, ישנה כאן בעצם כל החששות, ועל המלוה לברר אמיתית השטר (או הטענה).

וזהו הפי' "שטענין ליתמי", לא שאנו מחדשים איזה טענה (היות והנתבע אין כאן לענות על טענת התובע), כ"א שבעצם יש טענה הלזו, ועל התובע בעצם לברר טענתו. והלשון "טענין ליתמי" הוא רק שם המושאל, כי אין אנו טוענים, כ"א המצב מצ"ע גורם שהוא יענה על טענה זו.

והנה עפ"ז יש לבאר ג"כ גדר זכות הטעה במיגו:

היות ובעצם יש לנו כל החששות, אלא שמברר חשש א' מכל החששות, הנה עדיין נשאר שבעצם יש החשש האחר ג"כ, ולכן אם החשש האחר הוא לטובתו, אין אנו מבטלים אותו, וזוכה בדין מצד אותו החשש שיש כאן בעצם, כי אף שהוא טוען טענה אחרת, וה"ז כאלו הודה שחשש זה (שהי' יכול לטעון, היינו שיש כאן בעצם) אינו אמת, ואיך אפשר לחשוש החשש הזה - אינו כן, כי לא נקרא שהודה, כי סו"ס אומר, שתביעת התובע אינו אמת, ואינו מודה לתביעתו, וגם התביעה בעצם ה"ה חלושה, כי יש כאן חשש הב' בעצם, לכן אומרים שמאמינים אותו נגד תביעת השני מטעם שיש כאן זכות טענה האחרת. היינו לא שנותנים לו זכות טענה זו, כ"א שחוששים אנו החשש הזה בעצם.

נמצא דכל ענין נאמנות מיגו הוא שמדגישים את החשש שיש כאן בעצם - והוא ע"ד ענין טענין ליתמי כנ"ל.

ראי' לדבר זה הוא ממ"ש התוס' בכתובות (יט, א ד"ה מודה) וז"ל: "מודה בשטר שכתוב א"צ לקיימו, וא"ת ומ"ט לא מיהמן דאי בעי אמר מזויף, וי"ל דשמא ירא לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מיגו. ופי' הקונ' במק"א דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום, כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות, כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום", עכ"ל.

והקשו האחרונים דהן אמת שבטענת פרוע לא הצריכוהו קיום, מ"מ למה לא נאמינו שפורע הוא - אף שאי"צ קיום בעצם - במיגו דמזויף, ולמה הוה הדין מודה בשטר שכתבו (- היינו שטוען פרוע) אי"צ לקיימו,

ואין נאמן לומר פרוע הוא; היינו שלפרש"י עדיין אין מתורץ קושיית התוס'.

ותירצו, דאם נאמר שמיגו פי' שיש לו זכות הטענה, ולא שהוא בירור, (היינו שמכיון שהי' יכול לטעון טענה אחרת, הנה גם כשאין טענה, יש לו הנאמנות של אותה הטענה), ה"ז מובן - כי טענת מזויף אינה טענה עצמית שיש כאן, כ"א אם טוען כן מצריכים קיום, אבל כשטוען טענה אחרת, אין כאן חשש דמזויף, וא"כ אא"פ ליתן לו זכות טענה זו, כי אין כאן זכות כזה (רק כשטוען כן בפועל), ולכן אין לומר כאן מיגו.

וזה מתאים עם הנת"ל שהגדר דמיגו שהוא זכות הטענה פירושו שבעצם יש כאן כל החששות שאדם יכול לטעון, ולכן אף שבפועל טוען הנתבע רק טענה אחת, מ"מ אי"ז מבטל שאר החששות, כי יש כאן בעצם שאר החששות, ולכן נותנים לו הזכות של אותן הטענות, כי הן כאן בלא"ה. ולכן בנדרון דמזויף, שחששו לזה רק אם טוען כן בפועל, ולא שיש כאן חשש זה בעצם [שזהו פי' דברי רש"י (שמביאם התוס')] "ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצרכוהו קיום" - היינו שאין כאן בעצם חשש דמזויף, כ"א שאם טוען כן מקבלים טענתו. ולכן אא"פ בפרוע שנאמינו במיגו דמזויף, היינו שניתן לו זכות טענת מזויף, כי אין כאן זכות טענה כזו, דהרי אי"ז חשש בעצם (רק כשטוען כן בפועל) - וכנ"ל הרי זכות הטענה פירושו שנותנים לו הזכות דחששות אלו שיש כאן בלא"ה בעצם.

אבל כ"ז הוא אם גדר מיגו הוא זכות הטענה, אבל אם זה בירור בעלמא, אז אפ"ל גם מיגו הזה, כי סו"ס הי' אפשר לו לטעון מזויף. ומדלא טען כן, ה"ז ראי' שאומר אמת.

והנה עפכנה"ל י"ל שכן הוא בנוגע נדו"ד, המיגו שהיו יכולים לומר פרענו להמערער, שהיות ואי"ז רגיל, אי"ז חשש בעצם, ורק אם יטענו כן בפועל, נקבל טענתם, וא"כ אם גדר מיגו הוא זכות הטענה, אא"פ בנדו"ד המיגו הזה, כי בעצם אין כאן חשש הזה, וא"כ אין ליתן להם זכות נאמנות של טענה זו (אף שאם היו טוענים כן בפועל היו נאמנים - כמו בפרוע מיגו דמזויף, להשיטה שמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, שאף אם יטעון מזויף יהי' נאמן, מ"מ אין ליתן לו המיגו, כי מזויף אינו חשש בעצם, כנ"ל).

אבל זהו רק אם מיגו הוא זכות הטענה. אבל אם זה רק בירור, אז אפשר ליתן להשוכרים המיגו הזה, כי לפועל הי' אפשר להם לטעון שפרענו להמערער, והיו נאמנים, ומדלא טענו כן, ה"ז ראי' שאומרים אמת.

וי"ל שלכן לא תירצו התוס' כהרמב"ן, כי התוס' ס"ל שמיגו הוא בירור, וא"כ אי"ז סיבה שלא ליתן להם המיגו, והוצרכו לתרץ באופן אחר, משא"כ הרמב"ן ס"ל שמיגו הוא זכות הטענה, לכן ה"ז טעם מספיק מדוע אין ליתן להם מיגו זה.

[ופשוט שכל הנ"ל מתאים רק אם נקטינן שהתוס' ס"ל שמיגו הוא בירור, והרמב"ן ס"ל שמיגו הוא זכות הטענה, אבל ידוע שהאחרונים מביאים ראיות מדברי התוס' לכאן ולכאן, וכן מדברי שאר ראשונים, כולל הרמב"ן, ולכן אם ס"ל להתוס' והרמב"ן באופן אחר, אין לומר ביאור הנ"ל, ונצטרך לומר ביאור אחר].



חיוב שבועת היסת למחזיק בקרקע ג' שנים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר, אנגלי'

ב"ב (כט, ב): "רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא זבון ההיא אמתא בהדי הדדי מר אישתמש בה ראשונה שלישית וחמישית ומר אישתמש בה שניה רביעית וששית נפק ערער עילוה אתו לקמיה דרבא אמר להו מאי טעמא עבדיתו הכי כי היכי דלא תחזקו אהדדי כי היכי דלדידכו לא הוי חזקה לעלמא נמי לא הוי חזקה". ובתוד"ה דלא תחזקו אהדדי: "ואע"ג דתנן לקמן (מב, א) השותפין אין להם חזקה זה על זה פרש"י דהכא הוזקקו לעשות כן לפי שלא היה להם עדי שותפות וקשיא לר"י דא"כ אותו שהחזיק שנה ראשונה יאמר שהוא שלו כיון שאין עדים שיש לחבירו חלק וכו'".

ובקצוה"ח סי' קמ ס"ק א תירץ קושיית התוס' לפי הראשונים דס"ל דאם החזיק ג' שנים אי"צ לישבע שבועת היסת, וא"כ מובן למה עבדו הכי כי היכי דלא ליחזקו אהדדי, ואף דהראשון שיחזיק בהאמתא יכול לטעון שהיא שלו אפילו אם היא אצלו רק שנה אחת (או אפילו יום א'),

אבל יצטרך לישבע שבועת היסת, ורק אם יחזיק ג' שנים לא יצטרך לישבע עיי"ש.

ולכאורה צ"ע, דהנה הא דהמחזיק ג' שנים אין צריך לישבע, הכוונה ג"ש היא כלפי המרי' קמא, שהיינו שאם המ"ק מערער שהקרקע שלו והמחזיק טוען שקנהו וכיו"ב ויש לו חזקה ג' שנים א"כ אמרינן שחזקת ג' שנים דינו כעדות ואינו צריך לישבע שבועת היסת להמ"ק.

אבל פשוט שאם אחר יטעון כנגד המחזיק ויאמר שמכרו לו וכיו"ב, צריך המחזיק לישבע שבועת היסת כפשוט - שזהו דין שבועת היסת, שאף אם טוען כנגד מוחזק מ"מ צריך לישבע שבועת היסת.

וא"כ בנידון דידן דשניהם קנו האמתא מהמ"ק, אם א' יחזיק בהאמתא ג' שנים והשני יטעון שהוא שותף עמו בהקרקע, למה אין המחזיק צריך לישבע שבועת היסת נגד הטוען, הרי אף דלהנטען יש חזקת ג' שנים, אי"ז מועיל לפוטרו משבועת היסת לכו"ע, רק כלפי המ"ק שטוען לא מכרתי והחזקה מעידה שמכר, אבל באופן שהמ"ק אינו מערער והשני טוען שהוא שותף למה לא יצטרך לישבע היסת?



חזקת שלש שנים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא בגמרא (ר"פ חזקת הבתים): "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה [שהיא] ג' שנים משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ל' מחזקת תם וקם ל' בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

והגמרא שקו"ט בשיטה זו, ובהמשך הדברים איתא "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה ! ? [ומתרצת] טעמא מאי דקאמרינן דילמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה?".

והנה בביאור הילפותא משור המועד כתבו כמה ראשונים (רבינו יונה, רמב"ן, ר"ן וכ"ה משמעות דברי רש"י) דאין כאן סברא או בירור בחזקה

זו, אלא דכמו דבשור המועד משתנית חזקת השור מתם למועד ע"י ג' נגיחות, עד"ז בג' אכילות משתנית ה' מוחזקות' של השדה מהמרא קמא להמחזיק (יעויין בדבריהם בפרטיות).

ועפ"ז מבארים קושיית הגמרא מהא דחזקה שאין עמה טענה; דהיות שכבר נהי' למוחזק בשדה ע"י אכילתו בה ג' שנים, א"כ מדוע צריך לטעון שום דבר בכדי לזכות בה? דכמו במטלטלין דהמוחזק בהן אין צריך לטעון שום דבר עד"ז כאן לא הי' צריך לטעון.

ובביאור תירוץ הגמרא כתב הר"ן דאה"נ דגם בלי טענה נהי' כבר למוחזק בשדה, אמנם זה שאינו טוען שום דבר מהוה 'ריעותא' בחזקתו ומגרע אותו, ושוב אינו זוכה בשדה מדין מוחזק (ואולי לזה כיוון הרמב"ן ג"כ בהסברת התירוץ). וכבר העירו דלפ"ז נמצא לכאורה דהוא הדין גם לענין מטלטלין דבלי טענה לא יזכה גם מי שמוחזק בהן (וכן הוא באמת שיטת הקצות בריש סי' קלג).

אמנם רבינו יונה ביאר התירוץ באופן אחר וז"ל: "דלא ילפינן משור המועד אלא דמהניא חזקה למהוי ראייה למה שהוא טוען שלקחה הימנו. . לפיכך כל זמן שאינו טוען כלום קרקע בחזקת בעליה עומדת. והא דלא אמרינן הכי במטלטלין אלא הרי הן בחזקת התפוס בהן אע"פ שאין עם התפיסה טענה, התם לפי שכבר יצא מרשות הראשון שהרי זה תפס בהן, ועוד דאחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן וכיון דאינן עשויין להשאל ולהשכיר ודאי מיד הראשון באו לידו".

והיוצא מדבריו לכאורה דבקרקע הרי בזה שנמצא בתוכה עוד לא נהי' למוחזק ולכן צריך גם לטענה בכדי לזכות בה, משא"כ במטלטלין שכבר נהי' מוחזק בהן (עי"ז שתופסן בידו וגם מחמת הסברא דאחזוקי כו') לא צריך לטענה.

ב. וצריך ביאור: דבריו אלו של רבינו יונה מסבירים היטב עצם ההבדל בין מטלטלין לקרקעות שמחמתן במטלטלין ישנה חזקה בזה שאדם תפוס בהן גרידא משא"כ בקרקעות שצריכים לחזקת ג' שנים דוקא, אמנם המדובר כאן הוא אחרי שכבר ישנה לחזקת ג' שנים אשר אז ישנה ילפותא משור המועד שכן נהי' מוחזק (גם) בקרקעות, ושוב מאי טעמא להבדל זה - שבקרקעות צריכים לטענה משא"כ במטלטלין?

ובמילים פשוטות: אחרי שישנה חזקה של ג"ש לכאורה נהי' מוחזק (גם) בקרקעות, וא"כ מדוע ישנו הבדל גם אז בין מטלטלין לקרקעות שלזה צריכים טענה ולזה לא?

והנה באמת יש מקום לחשוב דגם אחרי ג"ש לא נהי' האדם למוחזק בקרקעות במקום המרא קמא, אלא שזוכה בהן ע"י חזקתו ע"ד מי שזוכה בקרקע ע"י שטר, והיינו שהחזקה משמשת לו כראי' והוכחה להוציא הקרקע מיד מי שמוחזק בו עד אז.

ואשר לפ"ז מובן דישינו הבדל גדול בין מוחזקות במטלטלין שעצם המוחזקות בהן עושה אותו למוחזק, למוחזקות בקרקעות המשמשת לו (רק) כראיה בכדי להוציא הקרקע מהמוחזק. ולכאורה יתבארו בזה היטב דברי רבינו יונה דעסקינן בהו.

אמנם לכאורה אין כל זה מתאים עם דברי רבינו יונה בעצמו בהסברת הילפותא דחזקת ג"ש משור המועד ;

"דתלתא זמני יוצא כל דבר מחזקה ראשונה ועומד בחזקה שהוא נמצא בו עכשיו . דכיון דאכלה תלת שנין בלא ערעור ומחאה ומבטל חזקת בעלים ראשונים ועומדת בחזקת המחזיק והוה ליה קמא מוציא מחבירו ועליו הראיה וכו'".

אשר כ"ז מוכיח לכאורה דלא כסברא זו אלא דע"י החזקת ג"ש אכן נהי' למוחזק בשדה, ושוב צ"ע כנ"ל דא"כ מדוע נשתנה דינו ממוחזק במטלטלין לענין הצורך בטענה ! ?

ג. וע"כ נראה לבאר דבריו באופן אחר, ובהקדמה: בהסבירו ההבדל בין מטלטלין לקרקעות כתב: "התם [במטלטלין] לפי שכבר יצא מרשות הראשון שהרי זה תפס בהן, ועוד דאחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן וכיון דאינן עשויין להשאל ולהשכיר ודאי מיד הראשון באו לידו".

והיינו שהזכיר ב' סברות שקיימות במטלטלין ולא בקרקעות: א) במטלטלין ישנו המושג שהוא "תפוס בהן" (משא"כ בקרקעות כמוכר), ב) במטלטלין ישנה להסברא דאחזוקי איניש כו' אשר זה מורה ד"ודאי מיד הראשון באו לידו" (משא"כ בקרקעות דליתא לסברא זו כ"כ כמבואר בריטב"א כאן ועוד).

והנהגה הא דבחזקת מטלטלין בעינן לב' סברות אלו (גם מה שתפוס בהן וגם מה דאחזוקי איניש כו') מבואר באחרונים דהוא רק בכדי להוציא ממרא קמא; דהנהגה פשוט דכשאין מרא קמא אז לא צריכים להסברא דאחזוקי איניש כו', דמספיק עצם הדבר שאדם מוחזק במה שבירדו (בלי שום סברות) בכדי לחייב מי שבא להוציאו ממנו להביא ראיה ברורה לדבריו, אמנם במקרה שישנה למרא קמא אז לא מספיק מה שאדם תפוס בדבר גרידא ובעינן גם להך סברא דאחזוקי איניש כו' אשר מוכיח ומברר ד"ודאי מיד הראשון באו לידו".

ומבואר נמי באחרונים (ראה חידושי הגרנ"ט בריש מכילתין ועוד) דסברא זו של אחזוקי איניש כו' אינו מוציא ממרא קמא מחמת עצמו (היינו מחמת הסברא והבירור של חזקה זו), אלא דהוא פועל שהאדם יחשב למוחזק בדבר עי"ז שנמצא תח"י, ושוב ה"ה זוכה בו מיד המר"ק מחמת זה דהוא כבר נחשב למוחזק.

ביאור הדבר: מאחר שישנה מרא קמא אז יש מקום לומר דהא דאדם שני תפוס בדבר אינו עושהו למוחזק בו, אלא דהוא תופס בדבר שהוא של חבריו (המר"ק), אמנם מחמת סברא זו דאחזוקי כו' כן נחשב למוחזק בדבר עי"ז תפיסתו בו, ושוב זוכה בו מיד המר"ק.

והיוצא מזה דבכדי להוציא ממר"ק עי"ז חזקה בעינן לב' פרטים: גם שיהי' מוחזק בדבר, וגם שיהי' בירור והוכחה ה'מבארת' איך שתפיסתו בדבר אכן עשהו למוחזק.

ועפ"ז נראה לבאר המשך דברי רבינו יונה כמין חומר; דמאחר דבמטלטלין בעינן לב' פרטים הנ"ל בכדי להוציא מוחזק ממר"ק, ומאידך בקרקעות ליתא לשניהם, אז מובן מדוע גם אחרי שישנה לחזקת ג"ש בקרקעות דעי"ז נחשב למוחזק (כמו שלמדים משור המועד), עדיין יש צורך גם לטענה; דטענה זו נצרכת בנוסף להחזקה ע"ד הצורך בהסברא דאחזוקי כו' הנצרכת במטלטלין בנוסף למה שכבר מוחזק בהן עי"ז שתופסן בידו.

ביאור הדבר: כמו שבמטלטלין אף דהוא מוחזק בהן עי"ז תפיסה מ"מ צריכים להסברא ד'אחזוקי' ה'מבארת' לנו איך זה שהוא נהי' להמוחזק - ד"ודאי מיד הראשון באו לידו" - ובלי זה לא נהי' מוחזק עי"ז תפיסתו לבד, עד"ז בחזקת ג"ש הרי אף דהילפותא משור המועד עשהו כאילו

שהוא כבר 'תופס' בקרקע, עדיין צריכים לאיזה טענה שיסביר איך זה שיצא הקרקע מרשותו של המר"ק והגיע לידו בכדי ש'תפיסתו' בה תחשב כמוחזקות להוציא מהמר"ק.

פלוגתת הראשונים בביאור הילפותא משור המועד

ד. ודאתנין להכא יש להוסיף ביאור בפלוגתת הראשונים בכללות הסוגיא ;

הנה הזכרתי לעיל מה שלדעת רוב הראשונים הרי בהילפותא משור המועד ליכא שום בירור וסברא, אלא לימוד שאחרי ג"פ משתנית החזקה וכו'.

אמנם לשיטת התוספות ילפינן משור המועד דכמו דשם הוחזק נגחן ע"י ג' נגחות עד"ז כאן הוחזק (המר"ק) לשתקן עי"ז ששתק במשך ג' שנים, ומזה ישנה הוכחה שאכן כבר מכר השדה להמחזיק, דאל"כ מדוע ה"ה 'שתקן' ? ! (עכ"פ כן נקטו האחרונים בשיטת התוספות)

ויל"ע במאי פליגי, דיש שהסבירו שזה קשור עם חקירה בגדר שור המועד ; אם הפשט הוא שבג"פ הורגל להיות נגחן או שנתגלה שהוא נגחן מעיקרא. אמנם לכאורה מסתבר יותר שקשור עם שאלה בגדרי חזקה עצמה ולא רק בגדרי שור המועד שבעצם אין לה שום שייכות לחזקת ראייה.

ולפי הנ"ל אולי יש להסביר הדבר כך : דהנה הזכרנו ביאורו של הגרנ"ט דהסברא של 'אחזוקי איניש בגזלנותא' כו' אינו 'עובד' בתורת בירור נגד המר"ק, אלא רק שפועל שמי שתפוס בהמטלטלין ייחשב למוחזק וממילא זוכה בדבר שמוחזק בו.

אמנם יש מהאחרונים שחלקו ע"ז וסב"ל דחזקה זו מהני בתורת בירור והוכחה נגד המר"ק (יעויין באנציק' תלמודית ערך חזקת מטלטלין שהביא ב' השיטות ושקו"ט בהן).

(ונפק"מ פשוטה בין ב' האופנים הוא במקרה שישנה להסברא של אחזוקי איניש כו' אמנם אין האדם תפוס בדבר אז ; דבאם הסברא מהני רק לשוותו מוחזק לא מהני במקרה כזה, משא"כ באם מהני מתורת בירור דכן מהני בפשטות).

ועכ"פ היוצא מזה ב' אופנים בהבנת מה נצרך בכדי להוציא איזה דבר מחזקת מר"ק - הוכחה ובירור שיצא מחזקתו הראשונה, או דין 'מוחזק' לשני (אלא דכדי להחשב מוחזק צריכים לאותה סברא של 'אחזוקי' כנ"ל).

(ולכאורה הי' אפ"ל דשאלה זו - איזה סוג כח צריכים בכדי להוציא מחזקת מר"ק - תלוי' בהגדרת חזקת מר"ק עצמה, אשר נסתפקו ונחלקו בזה האחרונים, ראה קונטרס הספיקות כלל א אות ה, ובאנציק' תלמודית ערך חזקת מרא קמא ואכהמ"ל).

ועפ"ז י"ל דבזה פליגי גם התוספות ושאה"ר בהסברת הילפותא משור המועד ;

דהתוספות סב"ל דבכדי להוציא ממר"ק צריכים להוכחה המבררת איך יצא הדבר מרשותו של הראשון (והיינו דלמדו כאותם אחרונים דהא ד'אחזוקי איניש' כו' מהני מדין בירור ולא מדין מוחזק), ולכן פירשו עד"ז הילפותא משור המועד דיש בה הוכחה לטענת המוחזק.

משא"כ שאה"ר סב"ל דבכדי להוציא ממר"ק צריכים לדין מוחזק ולא להוכחה ובירור (ע"ד ביאורו של הגרנ"ט בחזקת מטלטלין), ושוב פירשו כן גם הילפותא משור המועד כמשנ"ת.



א"כ נתת דבריך לשיעורין [גליון]

הנ"ל

בריש חזקת הבתים (כט, א) קס"ד רבא לומר שהטעם לחזקת ג' שנים בקרקעות הוא ד"ש שתא קמיינת לא קפיד איניש, תרתי לא קפיד, תלת קפיד". והקשה ע"ז אב"י "אלא מעתה כגון הני דבי בר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו, הכי נמי דלאלתר הוי חזקה? וכי תימא הכי נמי, א"כ נתת דבריך לשיעורין" ! ? ומטעם זה אמר רבא טעם אחר לחזקת ג"ש, עיי"ש.

והקשה הרשב"א: "תמיהא לי, דאדרבה מהאי טעמא הו"ל לרבא למימר דאפי' דבר אלישיב לא נחזיק עליהו בבציר מתלת, משום דכל מדת חכמים כך הוא, שמתקנין על דרך הרוב ודרך הכלל, לא על דרך

הפרט, בארבעים סאה הוא טובל מים שכל גופו של אדם טובל בהן, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו טובל, ואפי' קטן שכל גופו עולה בעשרים סאה. אלא שיש אחרת כיוצא בזה בפ"ק דקדושין (יא, א), א"ה בנתיב דר' ינאי דלא מקניאן נפשיהו בתרקבא דדינרי, וצריך לי עיון".

ובגליון הקודם (עמ' 28 ואילך) כתב הרב י.ל.ש. שיחי' ביאור ארוך לתרץ קושיית הרשב"א עיי"ש, ואולי יש לתרץ באופן אחר כמשי"ת.

(ולכאורה חשוב להדגיש דהא דיש מקום לנסות לתרץ קושיא של הרשב"א, הוא מחמת זה דשאר הראשונים על הסוגיא - חוץ מהריטב"א - לא נתקשו בדבר זה, ומשמעות הדברים הוא דלדעתם אכן אין מקום לקושיא, וא"כ יש מקום לבאר מדוע באמת לדעתם אין כאן קושיא).

דהנה קושיית הרשב"א מיוסד ע"ז דכך הוא הדרך בתקנת חכמים שמתקנין ע"ד הרוב וכו', אמנם לכאורה יש מקום לומר דכאן אינו ענין של תק"ח כלל אלא בירור והוכחה שכלי לטענת המחזיק שכבר קנה השדה מיד המר"ק;

(ואכן בהמשך הסוגיא בתירוץ הסופי של רבא שקו"ט האחרונים האם חזקת ג"ש מיוסד על ענין של תק"ח או על בירור שכלי, ולהצד שהוא בירור שכלי ביארו כמה דהוא בירור גמור מדאורייתא, ואכמה"ל).

ואשר לפי זה לכאורה אין מקום להקשות דהחכמים יתקנו באופן של 'לא פלוג' כמובן.

אלא דעדיין לא יתורץ לפ"ז הקושיא מהסוגיא השניה שהזכיר הרשב"א, דשם כן מדובר לכאורה בתק"ח - כמה יהא השיעור עבור כסף קידושין, דע"ז דקאמרי ב"ש שהוא דינר (ולא כדעת ב"ה שהוא פרוטה) מחמת זה שנשים מקפידות על עצמו, הקשתה הגמרא דא"כ הרי בנתיב דרבי ינאי דמקפידות על עצמן ביותר לא יתקדשו אפילו בתרקבי דדינרי! ? והרי שם דכן הוה תק"ח מדוע לא תירצה הגמרא שחכמים מתקנים ע"ד הרוב וכו'?

ולכן אולי י"ל הביאור בזה באו"א קצת מהנ"ל; דבמקום שגדרה של התקנה הוא מה שסומכים על דעת האדם הר"ז כאילו שחכמים אומרים שאין סומכים על הכח והתקנה שלהם אלא על דעתן של בנ"א.

ועפ"ז תתבאר היטב מדוע בב' סוגיות אלו דוקא לא קיבלה הגמרא סברא זו שהלכו בתר רוב ותיקנו תקנתם באופן של לא פלוג: דהא בב' סוגיות אלו הרי סברת הגמרא היתה שאכן לא סמכו רבנן על איזה כח ותקנה שלהם אלא על דעתן של בני"א; שטבע בני"א הוא להקפיד אחרי ג"ש ומזה שלא הקפיד הר"ז הוכחה שכבר מכר את השדה, ושטבע האשה היא להקפיד על עצמה ולא להתקדש בפחות מפרוטה (אף דלגבי דיני התורה בכלל כן מהני פרוטה).

וע"ז הקשתה הגמרא בב' הסוגיות דאם חכמים לא סמכו על תקנה משלהם אלא על דעתן של בני"א, מדוע אינו משתנה במקרה שדעת בני"א שונה מהרגיל.



חסידות

ביאור בתניא פ"ג – גדר המדות דנפה"א [המשך]*

הרב נחמן שפירא
משפיע בישיבה

ח. והנהי' בהטעם שמקדים בחי' יראה לפני אהבה לפי הביאורים שהובאו בכ"מ (ראה משכיל לאיתן על התניא כאן עמ' 145 וש"נ), דהיראה היא השער לה', דכדי שתהי' לאדם תשוקה לאלקות - אהבה, צריך שיהי' אצלו תחילה ביטול הישות (יראה), כהכלל הידוע שבין יש ליש צריך להיות מצב של אין באמצע, בדוגמת גרעין הנזרע שכדי שיצמח ממנו עץ צריך הגרעין להרקב תחלה.

וזה מתאים עם המבואר במ"א במעלת אהבת ה' "שהאהבה תנועתה בנפש קירוב והמשכה וא"כ אינו לעצמו כ"א הוא הדבר ההוא למה

(* לעילוי נשמת זקנתי מרת רייזל בת ר' לוי יצחק ע"ה, אמו של אאמו"ר ר' לוי יצחק ב"ר נחום ע"ה, ליום היארצייט י"ז אדר.

שיכסוף ויאהב וישתוקק", וזהו מהמעלות שבאהבת ה' על יראת ה', שביראה אפשר שהאדם ישאר במהותו ורק שירא ומפחד מדבר שחזין ממנו, ובאהבה מכיון שתנועתה היא קירוב והמשכה הרי מהותו של האדם הוא בחי' האלקות שאליו כוסף, ולכן כשהאדם אוהב את ה' הרי צ"ל שלבבו יתהפך מתאוות עוה"ז לאהבת הוי", אלא שכדי שיתהפך לאדם אחר צריך תחלה לבטל את מציאותו הקודמת, וזה נעשה ע"י יראה.

ולפי ביאור זה יש לפרש בתניא כאן, שהיראה היא רק הקדמה לענין האהבה, ולכן דוקא באהבה כ' "והיא כלות הנפש", להדגיש שדוקא כשמגיע לאהבה כרשפי אש אז מתהפכת נפשו לגמרי לה'.

אבל לכאור' פי' זה צע"ג, כי - כפי שנת"ל - כל הכוונה בתניא כאן היא לבאר את המדריגות באהבה ויראה שכולן הן מהות הנפש האלקית, ולא רק מדה אחת של אהבה. זאת ועוד, בודאי שדוחק גדול לפרש דהיראה אינה כ"א הכנה לאהבה, כשמדובר ביראת הרוממות שהיא דרגא נעלית יותר מאהבה.

[ולהעיר ממש"כ במאמרי אדה"ז הקצרים בביאור הטעם שמתחיל ביראת הרוממות (נעתק בליקוטי פירושים (חיטריק) לתניא כאן (עמ' קז): "כי הנה ענין יראה הוא ביטול ממהותו כשמשגיג איזה דבר הגבוה וגדולה ממנו אז מהותו הוא בבחי' ביטול לפי שעה . . אבל התעוררות בחי' יר"ע הנ"ל מוכרח להיות תחילה כי בשעה שמשגיג איזה דבר גבוה אז הוא באותה שעה בבחי' ביטול", שמשע קצת שאין היראה רק הקדמה לאהבה].

גם ידועה השאלה: (א) מדוע מביא כאן בחי' אהבה כרשפי אש, ולא שאר בחי' אהבה כמו אהבה כמים, אהבה בתענוגים³ שמבאר בפרקים לקמן (ועי' פ"ט, פמ"ג ופמ"ד וכו'). ובפרט לפי הנ"ל, הרי דוקא באהבה זו מציאותו ותאוותיו מתהפכים לתענוג באלקות.

(2) כ"ה הלשון במאמר ד"ה כי קרוב תרפ"א, נדפס בסה"מ תשי"א עמ' 323.

(3) ולהעיר מהביאורים בתניא כאן פ"ג, שמ"ש "ומקור המים והליחות מהמוח כו" שהוא בחי' חכמה שנק' מים כו" מרמז לאהבה כמים (אהבה בתענוגים).

(ב) בההתבוננות שמולידה את המדות אהוי"ר לא כתב התבוננות בפ"ע על יראה והתבוננות בפ"ע על אהבה, אלא אותה התבוננות שמולידה את יראת הרוממות מולידה אח"כ אהבה "ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כו".

אכן כן כתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ב "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו כו' ויראה מהן חכמתו כו' מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את השם הגדול כו' וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחריו ויפחד כו'". אבל ברמב"ם מקדים אהבה ליראה ובתניא כאן מקדים יראה לאהבה.

ט. ויובן בהקדם; דהנה בחי' אהבה כרשפי אש הובא בתניא פ"ט, פמ"ג, פמ"ד ופ"נ; בפ"ט: "להתבונן בגדולתו אשר עד אין חקר ואין סוף ולהוליד מהן על ידי הדעת היראה במוחו ופחד ה' בלבו ואהבת ה' כאש בוערה בלבו כרשפי שלהבת להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה בו בא"ס ב"ה בכל לב ונפש ומאד".

בפמ"ג (סב, א) מדבר במעלת "אהבת עולם הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' אין סוף ב"ה הממכ"ע וסוכ"ע וכולא קמי' כלא ממש חשיב . . אשר על ידי התבוננות זו ממילא תתפשט מדת האהבה שבנפש מלבושי' דהיינו שלא תתלבש . . וגם מי שאין מדת אהבה שבנפשו מלובשת כלל בשום תענוג גשמי או רוחני יכול להלהיב נפשו כרשפי אש ושלחבת עזה ולהב העולה השמימה". ובשניהם אינו מזכיר ע"ד הצמאון.

והמקום העיקרי, בביאור ובאריכות, נמצא בפ"נ (ע, ב). אבל מצינו כמה שינויים לגבי בחי' אהבה כרשפי אש שמבאר כאן, דו"ל: "אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כולנה כמעלת הזהב על הכסף והיא אהבה כרשפי אש מבחי' גבורות העליונות דבינה עילאה שע"י ההתבוננות בגדולת א"ס ב"ה דכולא קמי' כלא חשיב תתלהט ותתלהב הנפש כו' כרשפי אש עזה העולה למעלה וליפרד מהפתילה והעצים שנאחזת בהן והיינו על ידי תגבורת יסוד האש אלקי שבנפש האלקית ומזה בא לידי צמאון וכמ"ש צמאה לך נפשי ואח"כ לבחי' חולת אהבה ואח"כ בא לידי כלות הנפש ממש כמ"ש גם כלתה נפשי". עכ"ל.

והנה שם מביא את הפסוק "צמאה לך נפשי" תחלה, ולכאור' הטעם לכך הוא משום ששם הביא רק את ההתבוננות בגדולת א"ס ב"ה דכולא קמי' כלא חשיב שזהו לגבי עצמות (וכמו שגז"ל בגליון הקודם ס"ב),

ולכן כתב רק "צמאה לך נפשי". אבל דוחק גדול לפרש כן, שהרי ממשיך "ואח"כ לבחי' חולת האהבה ואח"כ באה לידי כלות הנפש ממש כמ"ש גם כלתה נפשי". והרי"ז שינוי עיקרי, בעוד שבפ"ג מתחיל "והיא כלות הנפש כמ"ש נכספה וגם כלתה נפשי", ואח"כ מביא הפסוקים דצמאון, "צמאה נפשי לאלוקים וכתוב צמאה לך נפשי", הרי בפ"ג מדגיש ד"חולת אהבה" בא "אח"כ" - אחר הצמאון, "צמאה לך נפשי", "ואח"כ באה לידי כלות הנפש ממש כמ"ש גם כלתה נפשי". ובהדגשה "ואח"כ לבחי' חולת אהבה ואח"כ כו' כלות הנפש" (והיינו דבחי' חולת אהבה וכלות הנפש הוא למע' מבחי' צמאון דצמאה לך נפשי). בדיוק ההיפך מהסדר בפ"ג.

והביאור בזה יובן ע"פ הידוע בהחילוק בין אהבה כמים ואהבה כרשפי אש, ד"אהבה הנמשכת כמים הוא בחי' לדבקה בו להיות נמשך אחריו כמים ולא להיות בבחי' פירוד ח"ו, אבל מ"מ עצמות הנפש הוא עדיין בבחי' יש, אבל אהבה כרשפי אש, שהאש בטבע מפרר ומפריד כו', כך היא בחי' אהבה כרשפי אש היא אהבה שמפררת כחות הנפש ממהותם ועצמותם ותשפך נפשו אל אוא"ס ב"ה לאשתאבא בגופא דמלכא ולא להיות בבחי' יש כ"א שתיכלל בבחי' אין וז"ע אהבה דבחי' כמעלת הזהב על הכסף הנזכר בתניא פ"נ (אוה"ת מג"א עמ' קכו. וראה לקו"ת בהר"מ, סע"ג, קונטרס העבודה פ"ד עמ' 25 ואילך תו"ש עמ' 224, 226).

וי"ל דזהו בכללות, אבל בפרטיות יש חילוק בין בחי' האהבה כרשפי אש וכלות הנפש שבפ"ג לבין האהבה שבפ"ג, ע"ד החילוק שבין אהבה כמים לאהבה כרשפי אש, וכדלקמן.

י. נקודת הביאור בזה:

כפי שנת"ל, יש עוד נקודה עיקרית שרבינו הזקן רצה להדגיש כאן בפ"ג, בשכל ומדות דנפה"א. והוא, שלא רק שהשכל ומדות דנפה"א הם מהות הנפש, אלא הם גם מבטאים ביטול והעדר מציאות הנפש לגבי אלקות. כלומר, שהגדר של יראה ואהבה לאלקות אינו רק הרגש אלוקי של האדם, אלא זהו ביטוי של תכלית הביטול והעדר המציאות שלו, שדוקא בזה נרגש אמתיות האלקות - שאין כאן שום מציאות, גם לא מציאות ותוכן של קדושה, שהוא ירא מהקב"ה ואוהבו (בל' התניא יש מי

שירא יש מי שאוהב), אלא נרגש ביראה ואהבה שלו אלקות בלבד, היינו ביטולו לאלקות לגמרי.

והנה באהבה כרשפי אש יש ב' תנועות וענינים: א) שרוצה לצאת ממציאותו ולהיכלל לגמרי באלקות, שבזה מתחיל מצמאון נפשו ואח"כ בא לכלות הנפש ממש, שבזה נרגש הרצון והשאיפה להידבק באלקות. ב) תנועת הריחוק והביטול והעדר המציאות שלו, שמתבטאת בעיקר בהצמאון, שצמאה נפשו מאוד להקב"ה שאינו יכול להגיע ולהשיג, ובזה הכלות הנפש הוא פרט בהצמאון, שמתבטל לגמרי בזה שאין לו ואינו יכול להגיע אליו.

ובזה שונה בחי' אהבה כרשפי אש שבפ"נ מזו שבפ"ג; בפ"נ ההדגשה היא על מעלת הזהב על הכסף, מעלת אהבה כרשפי אש - כלות הנפש לאלקות. היינו, אף שהמעלה דאהבה זו היא שרוצה לצאת ממציאותו, אבל סו"ס ההדגשה שבזה היא כלות הנפש להיות דבוק באלקות בתכלית. והסדר בזה "כרשפי אש שלהבת העולה למעלה ולפרד מהפתילה והעצים שנאחזת בהן" (שם ע, ב), והמכוון בזה הוא כמ"ש שם בהמשך הפרק (עא, א) "תשוקת הנפש שבלב בחלל הימני כשמתגברת ומתלהבת ומתלהט במאד מאד עד כלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אבי' חיי החיים ב"ה ולצאת ממאסרה בגוף הגופני והגשמי לדבקה בו ית'". (וראה בארוכה קונטרס העבודה פ"ד)⁴.

ולכן הסדר בזה הוא "ומזה באה לידי צמאון כו' ואח"כ לבחי' חולת אהבה", היינו שהאהבה היא כ"כ חזקה אצלו עד שהיא בבחי' "חולת אהבה", ואח"כ באה לידי "כלות הנפש ממש", שמדגיש יציאתו לגמרי מהגוף לידבק בהקב"ה, כפי שמפרש כנ"ל "להשתפך אל חיק אביה חיי החיים ב"ה, לצאת ממאסרה בגוף הגופני והגשמי לדבקה בו ית'".

וכדמוכח מהמשך תער"ב ח"ג עמ' א'רמו שמבהיר דמ"ש בתניא פ"נ "לפי המוכן שם גם בחי' כלות הנפש היא בחי' אהבה ברשפי אש (והיינו שאין זה בחי' אהבה בתענוגים שהיא בחי' מים כו' כמ"ש בפ"ט), שמזה שצריך להבהיר שאין זה אותו הדרגא משמע שיש ביניהם צד השווה

(4) ועד"ז בפ"ט שם, "וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה בו בא"ס ב"ה".

שהם בבחי' דביקות. ומפורש הוא בהמשך "וי"ל דאהבה זו בבחי' הרצון היא במדרי' אחת עם בחי' אהבה בתענוגים שבבחי' התענוג כו"⁵. וראה שם עמ' א'תכד "אבל בחי' הכתר בעבודה היינו שהוא בבחי' התכללות ממש כמו הניצוץ הנכלל בהאבוקה כו', והוא מ"ש בסש"ב פ"נ ואח"כ בא לידי כלות הנפש ממש וכמ"ש וגם כלתה נפשי כו'". וראה שם עמ' תתכא.

משא"כ כאן באהבה כרשפי אש "והיא כלות הנפש", היא להיפך - על הצמאון והכיסופין שלו לאלקות "לגדולת א"ס ב"ה", לכן מתחיל בהכתוב "נכספה וגם כלתה נפשי", ואח"כ ממשיך בפסוקי צמאון "צמאה נפשי לאלוקי" ו"צמאה לך נפשי", דהצמאון מדגיש יותר את ביטולו למדריגה באלקות שלא יוכל להשיג.

וזהו גם הטעם שבפ"נ מדייק "עד כלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אביה חיי החיים ב"ה", שמדגיש קירובו והרגשתו באלקות "חיק אביה חיי החיים ב"ה", ואילו כאן בפ"ג "ישוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה" בלי שום רגש של קירבה אל "חיק אביה" וכיו"ב, ומ"ש כאן "לגדולת א"ס ב"ה" הכוונה למש"כ לפני"ז "גדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית", ובהצמאון נרגש ריחוקו וביטולו לגדולת א"ס ב"ה שלא יוכל להגיע לזה.

יא. ותוכן כל הענין כאן הוא לבאר ולהבהיר, שאף שבד"כ מבואר החילוק דיראה ואהבה, דיראה גם במדריגות הכי נמוכות הוא בחי' ביטול, ואהבה גם במדריגות הכי נעלות היא בחי' ישות, כי אהבה ענינה דביקות, והדביקות היא התפשטות שנמשך להאהוב, משא"כ יראה ענינה הוא הכנעה וביטול [ראה תו"א קיד, סע"ג. דרך חיים סב, ד ואילך. דרמ"צ ק, ב ואילך. קונטרס העבודה פ"ג. ספר הערכים ערך אהבת ה' ס"ד, ובכ"מ] - אין הדבר כן בבחי' אהבה כרשפי אש המבוארת כאן בפ"ג, דהיא באה לאחרי ובהמשך לתנועת היראה, יראת הרוממות, ותנועת הביטול לאלקות לגמרי שמתבטאת בכלות הנפש, צמאון - וכתוצאה מזה גם האהבה ענינה הוא צמאון וביטול.

(5) הכוונה בזה שכפל הוא כפי שממשיך "ולכן עסק התורה והמצוות מאהבה הוא בבחי' שוב להיות לו ית' דירה בתחתונים שזהו כמ"ש בספ"י כו' רק ששם הוא בדרך ממילא וכאן הוא ע"י אשר זאת ישיב אל לבו כו'".

משא"כ בפ"נ, שם : א) האהבה באה כענין בפ"ע, ולא בהמשך לענין היראה וכיו"ב, ב) יתירה מזו, בהמשך הפרק מדגיש את התוצאה שבאה ממנה שהיא בחי' שוב "ואם רץ לבך שוב לאחד", לפעול דירה בתחתונים, (ראה המשך תער"ב ח"ג שם) ולא בחי' צמאון. ועד"ז בפ"ט, עם היות שגם שם האהבה באה לאחר היראה, אבל התכלית שם (אינה הביטול דנה"א, אלא) "שיעלה ויבא ויגיע למדרגת אהבה רבה וחיבה יתרה ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש והיא הנקראת בכתוב אהבה בתענוגים", שעיי"ז דוקא אפשר להפך את בחי' המים שבנה"ב שיתענג באלקות (וראה עד"ז בקיצורים והערות הגהת אדנ"ע שם שזהו החילוק בין אהבה כרשפי אש שפועל רק אתכפיא ואהבה בתענוגים שפועל אתהפכא). היינו שהכוונה היא שסו"ס יבוא מאתכפיא לשנותה ולהפכה מתענוגי עוה"ז לאהבת ה'.

ועפ"י מובן הטעם שמקדים יראת הרוממות לאהבה כרשפי אש, שאין הכוונה שהיראה היא ההקדמה והשער להגיע לבחי' תכלית הדביקות שע"י אהבה, אלא להיפך, שמתבטל לגמרי - "יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית" שנגרש בזה אלקות, שמתבטל לגמרי לגבי אלקות. וזוהי אמיתית מדת היראה שבנפש, שנגרש שיראתו וביטולו הוא מצד אלקות. ואח"כ "ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש", שביטול זה בא ונמשך (גם) בבחי' ודרגת אהבה ד"כלות הנפש" וצמאון לאלקות, שמגיע לבחי' עליונה יותר בביטולו שהביטול נחקק ופועל בכל מציאותו - שלכן מאריך "בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה". והיא כלות הנפש כדכתיב נכספה וכו', שבוזה מדגיש שהביטול והעדר המציאות שלו שנעשה בו ע"י יראת הרוממות, הרי הוא כעת פעל וחדר בכל מציאותו עד לפרטי פרטים, שכל פרטי נפשו מצד מציאותם מתבטלים⁶ ונכלים בצמאון לאלקות⁷.

6) ולכן מזכיר רק יראה סתם "היראה במוחו ופחד ה' בלבבו" ולא "יראת הרוממות". ודוחק לומר שסומך על מ"ש בפ"ג ולא נחית לפרט עוה"פ.

7) עי' לעיל אות ח המובא ממאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תצ ובהגהה בלקוטי פרושים שם.

8) ומש"כ במאמרים הקצרים הנ"ל "ואח"כ הוא בחי' אהבה שרוצה להתדבק וליכלל עם דבר הגבוה", לכאן אין הכוונה לאהבה כרשפי אש שמבואר בפ"ג, אלא הסדר בכלל,

יב. וי"ל שזהו החילוק בין המבואר בתניא כאן להמבואר בפ"ב דהל' יסוה"ת - אף שגם ברמב"ם כותב שאותה ההתבוננות מביאה אהבה ויראה, ובחי' היראה המבואר שם הוא בחי' יראת הרוממות (וכמ"ש בפירוש לרמב"ם שם, ובקנאת סופרים לסהמ"צ מ"ע ד), וגם האהבה אינה אהבה דבחי' קירוב אלא בבחי' ריחוק - התאוה והצמאון - הרגש ותנועה של ריחוק (כמבואר בארוכה בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' ואתחנן).

אבל בהרמב"ם מתחיל "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואים הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ואין לה קץ", שההתבוננות היא בעינינים הקרובים למציאות האדם, ולכן מתחיל "מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים", ולאח"ז "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחור ויפחד ויודע שהוא ברי' קטנה" שבאה לבחי' ריחוק וביטול יותר - בחי' יראה.

ואילו בתניא ההתבוננות היא שמתבונן ומעמיק בגדולת ה' עצמו לא במעשיו וברואיו הנפלאים, ובזה גופא לא רק בבחי' ממכ"ע אלא בבחי' סוכ"ע וכולא קמי' כלא חשיב, הרי דבר הראשון שנולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית. ואח"כ בא לבחי' ביטול יותר ע"י האהבה וכו"ל. ועוד יש להאריך בזה, ויתבאר בעה"ת בל"נ.



דיוק בדרך אפשר בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בתניא סופ"ט איתא: "אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש לטובת האדם שיתגבר עלי' וינצחנה כמשל הזונה שבזה"ק".

שתחילה נפעל הענין דיראה - ביטול מהותו כשמשגיג דבר הגבוה, ואח"כ הוא בחי' אהבה שהו"ע להתדבק. ועצ"ע.

(9) משא"כ לפנ"ז שכ' 'וזהו הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו' מדבר באופן כללי - ע"פ הסדר הרגיל דהספירות והכחות שאהבה (חסד) באה לפני יראה (גבורה) וכו'.

ויש להעיר שענין זה מביא רבינו גם בסוף פרק כט, אבל מביא שם כמה פרטים מהמשל שבזוה"ק שאינו מביא בפרק ט, דשם איתא:

"רק שניתן לה רשות לבלבל האדם בדבר שקר ומרמה להרבות שכרו כפיתויי הזונה לבן המלך בשקר ומרמה ברשות המלך כמ"ש בזה"ק".

ועוד, שבפרק ט איתא: "שיתגבר עלי' וינצחנה", משא"כ בפרק כט כתב רבינו: "להרבות שכרו".

ולכאורה גם מה שכתב רבינו בפרק ט "שיתגבר עלי' וינצחנה" הוא כדי להרבות שכרו. ואם כן למה משנה רבינו בלשונו בפרט זה.



יחד בקול דברי אלקים חיים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר, אנגלי'

בתו"א פ' ויקהל (פז, א), בהמשך למה שמבאר "שהתפשטות מדת מלכותו ית' הנק' ג"כ שמו הוא לעד דהיינו עד אין קץ ותכלית וכו'", ממשיך, "וז"ש בברכת יוצר ומשמיעים ביראה יחד בקול דברי אלקים חיים ומלך עולם שאין משיגים רק ההמשכה שנמשכ' מאלקים חיים ומלך עולם שקול הוא המשכה כנודע. אבל עצמותו ומהותו ית' הוא קדוש ומובדל כו'", עיי"ש.

והנה ממ"ש "שקול הוא המשכה", משמע ש"בקול" קאי על דברי אלקים חיים, שהוא הנמשך והם משיגים (רק) המשכה זו. והיינו (כאילו) שיש פסיק בין "יחד" ו"בקול".

ולכאורה פשטות הכוונה הוא שמשמיעים יחד בקול, דברי אלקים חיים. היינו ש"בקול" הוא המשך ל"ביחד", ובסידור ג"כ יש פסיק בין "בקול" ו"דבריי". וזה לכאורה לא כפשטות המשמעות בהמאמר הנ"ל. וצ"ב.



גילוי עצם הנשמה בכח משה דוקא [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 59) נעמד הת' י.א. שי' על הקושיא בסוף ס"ד של המאמר ואתה תצוה "ולכאור' י"ל שהפי' בכתית למאור, שע"י כתית (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור, הוא ביאור ע"ז שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר. . . אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר שהפירוש בכתית למאור בא לאחרי הענין דרעי' מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם לזה שמשה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפני'."

ומקשה "ולכאורה צ"ב בהקושיא בסוף ס"ד - דלכאור' שפיר מובן השייכות בין ביאור הענין דרעי' מהימנא להענין דכתית למאור, כי שניהם מגלים הענין דמס"נ, וכמשנת"ל בס"ג וס"ד שמרדכי חיזק האמונה שתהי' בפני' ע"י שעורר את בני" לקים תומ"צ במס"נ". עיי"ש מה שביאר.

והנה, אף שבס"ג הזכיר "דראשי אלפי ישראל שבכל דור הם מחזקים את האמונה דישאל (שבדורם), שהאמונה שלהם תהי' בפנימיות. וכמו מרדכי כו'", שמזה משמע שגם מרדכי המשיך האמונה בפני', וכן בסוף הסעיף "שמשה [ואתפשוטותא דילי' שבכל דרא] זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות". היינו שגם האתפשוטותא דמשה ממשיכים האמונה בפנימיות, אבל באותו מאמר מפורש שדוקא משה ממשיך בפנימיות משא"כ רועי ישראל שבכל דור ממשיכים שהאמונה תהי' במס"נ, וכן אח"כ בהמשך המאמר.

וזהו מה שמקשה איזה שייכות יש בין כתית שמביא למס"נ, לכך שמשה ממשיך האמונה שתהי' בפני'.



"שמתלבשות בהן בשעת

מעשה או דבור או מחשבה" [גליון]

הת' דוב בער דאלווען

תלמיד בישיבה

בתניא פ"ו: "ועשר בחינות אלו הטמאות כשאדם מחשב בהן כו' נקראים לבושי מסאבו לעשר בחינות אלו הטמאות, שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה".

ובגליון תתקנד (עמ' 34) הקשה הרב י.ל.א. שי', שלכאור' התיבות "שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה" מיותרות. ותירץ, שההדגשה היא על תיבת "בשעת מעשה כו'", שבזה בא אדה"ז להדגיש החילוק בין ההתלבשות דנה"א להתלבשות דנה"ב, שבנה"ב התלבשות הקליפה בלבושי האדם היא רק בשעת המעשה או דבור או מחשבה, משא"כ בצד הקדושה ההתלבשות היא תמידית.

והוכיח כן ממ"ש בפכ"ה שיחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד, "ועיין שם דגם למטה לא נעשה נפרד רק אם עוסק בדברים בטלים, ואף גם זאת כשחוזר אח"כ לתורה ולתפלה חוזר ומתייחד כו'". ע"ש.

ובגליון תתקנה (עמ' 47) העיר הת' ח.א.ח. שי' על דבריו, דלכאור' מתניא פכ"ג ופכ"ט מוכח שלא כדבריו, אלא בין בצד הקדושה בין בצד הקליפה ההתלבשות היא בשעת מעשה בלבד, ע"ש. ועל ההוכחה מפכ"ה כתב ש"אינו שייך להתלבשות הנפש בלבושי כ"א ביחוד הנפש עם הקב"ה". עכ"ד.

ונראה להוסיף ולבאר בדבריו:

מה שהוכיח הרייל"א שי' מפכ"ה, הרי שוברו בצדו, ש"יחוד זה (רק) למעלה הוא נצחי לעולם ועד", "אלא שלמטה הוא תחת הזמן ובאותה שעה לבדה שעוסק בה בתור' או במצוה כי אח"כ אם עוסק בדבר אחר נפרד מהיחוד העליון למטה", היינו שהיחוד אינו נצחי למטה (וכאן הרי מדובר אודות ענין שהוא "למטה", שהתלבשות הנפש בלבושיה הוא ענין מעשי ולא ענין רוחני, וכדלקמן). ומה שכתב הרייל"א שזהו "רק כשעוסק בדברים בטלים, ואף גם זאת כשחוזר אח"כ לתורה ולתפלה חוזר ומתייחד", נשגב מבינתי תוכן דבריו, שודאי שאם ממשיך לעסוק בתורה ומצוות אינו נפרד מהיחוד למטה, אבל מיד כשמפסיק לעסוק בתורה (דהיינו שעוסק בדברים בטלים) הרי הוא נפרד מהיחוד! ומה שאח"כ שב ומתייחד אם עוסק שוב בתורה, אין הכוונה שחוזר ליחוד שהיה לפני"ז (וכאילו לא הפסיק), אלא שחוזר ומתייחד באלוקות, שזהו מהות היחוד שהיה קודם לכן.

ואין זה שאדה"ז מחדש דבר (ואפשר להיות באופן אחר) שכאשר מפסיק לעסוק בתורה ה"ה נפרד מהיחוד, אלא שזהו דבר מובן מאליו וא"א לומר אחרת, כדמשמע מדבריו "כי אח"כ אם עוסק בדבר אחר כו'".

והטעם לזה הוא פשוט; כאשר מדברים על ענינים השייכים לנפש ("למעלה"), אז אפשר לומר שגם כשמפסיק להרהר בד"ת, מ"מ פעל במעשה זה יחוד עליון למעלה, שפעולה זו היא נצחית. אבל בענינים השייכים לגוף ונפש (למטה), א"א לומר על פעולה שנפסקה שהיא נצחית, כמו שא"א לומר שגם לאחר שהאדם פסק לדבר ה"ה עדיין ממשיך לדבר וקשור עם האדם עמו דיבר, שכן הדיבור אינו רוחני, ולאחר שפסק ה"ה נגזו ואיננו. (ואף שיתכן שדיבורו פעל בעולם, כמו שע"י דבורו פעל על אנשים לעשות כדבריו, אין זה שהדיבור ממשיך אלא שלדיבור זה היתה השפעה (רוחנית - שכלית) על אותם אנשים).

ובעניננו, כשהאדם מחשב בעניני תומ"צ, הנה בשעה זו ישנה פעולה גופנית של מחשבה, שזהו ענין הקשור עם השכל וחומר המוח. ומלבד זאת, ישנה הפעולה הרוחנית הנפעלת על ידי מעשהו; דבשעת המחשבה, הנה כיון שמחשבה זו היא מצד הקדושה הרי שבשעת פעולת המחשבה הרי הוא קשור לקדושה, שלבושי נפש האלוקית הם שמתלבשים בו (וכנגד זה בקליפה "עשר בחינות אלו הטמאות כשאדם מחשב בהן כו' נקראים לבושי מסאבו לעשר בחינות אלו הטמאות, שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה"). אבל אי אפשר לומר, שגם אחרי פעולת המחשבה עדיין הוא קשור לקדושה ונה"א מתלבשת בו מבחינה זו, שהרי כעת אינו מחשב מחשבות קדושות, היינו שאינו קשור עם כוחות הנה"א.

אלא שבמחשבה זו ישנו ענין נוסף, והוא, שבשעת המחשבה ה"ה מיוחד בתכלית עם אוא"ס, ופעולה זו היא נצחית, שבכל מצוה ה"ה ממשיך המשכות ויחודים, וזהו ענין נצחי. (וכן לאידך, כאשר אדם רח"ל עובר עבירה הרי הוא פוגם בנפשו, ופגם זה מונעו מלהתיחד עם אוא"ס עד שיעשה תשובה, גם אם כעת אינו עובר עבירה).

וזהו כוונת דברי אדה"ז בפכ"ה "אלא שלמטה הוא תחת הזמן וכו'" - שבפעולה רוחנית אין הגבלת זמן ומקום ולכן "יחוד זה הוא נצחי לעולם ועד". אבל פעולה גשמית ה"ה מוגבלת בהגבלות זמן ומקום, ולכן "ובאותה שעה לבדה שעוסק בתורה או במצוה וכו'".

ועפ"ז נמצא, דמלבד הראיות שהביא הת' הנ"ל כנגד דברי הרייל"א, הנה לכאור' מוכח דלא כדבריו מצד הבנת הדברים, דכיון שבפ"ו אדה"ז

מדבר על התלבשות הנפש בלבושיה, שענין זה אינו קשור עם פעולה רוחנית שיכולה להמשך גם אחר הפסק הפעולה, מוכרחים לומר שקשר זה מתבטל אחר גמר הפעולה, בין בנה"א בין בנה"ב - שא"א לכנות לבושי הנפש "לבושי מסאבו" כשאנו מחשב בעניני קליפה, וכן א"א לומר שלבושי האדם הם לבושי הנה"א, כשבשעה זו איננו עוסק בתומ"צ!



רמב"ם

בדין מיגו במקום חזקה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז: "ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה [הוא] מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידים אותן על כשרותן, ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו, ונאמר כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב".

יוצא מדבריו דדין עדות אינו בירור שכן היא האמת כ"א שנצטוינו לחתוך את הדין על פיהם, והיינו דאחר הגדת עדות כשרה אין כאן דיון עוד והדין נחתך על פיהם, שכן נצטוינו.

והנה בבבא בתרא (ה, ב) כ' התוספות ד"ה מי אמרי' וז"ל: "הקשה הר"י בר מרדכי, והא הך חזקה עדיפא משטר, דבשטר אינו גובה אלא בשבועה ובהך חזקה גובה בלא שבועה וא"כ מאי קא מיבעיא ליה הא פשיטא דמיגו במקום עדים לא אמרינן כ"ש במקום חזקה דעדיפא טפי ואומר ר"י דלא קשה כלל דודאי עדים עדיפי מחזקה דאי אמרי שפרעו אפי' בתוך הזמן פטור ואי אמרי אפילו אחר זמן ידענו שלא פרעו היה גובה מן היתומים בלא שבועה ומה שצריך שבועה ביש לו שטר זהו לפי

שאינו מוכיח מתוך השטר אם פרע ואם לאו דזימנין דזייר ליה אפשיטי דספרא כדאמרין בפ"ק דב"מ (יז, א), "עכ"ל.

ולכאורה דברי התוס' צ"ע:

(א) האם לא ידעו התוס' בקושייתם שיש חילוק בין עדים ושטר, דכות עדות היא יותר משטר.

(ב) אם באמת יסדו קושייתם על הנחה זו דשטר יש לה תוקף של עדות א"כ הי' להם לתרץ רק "דלא קשה כלל דודאי עדים עדיפי מחזקה דאי אמרי שפרעו אפי' בתוך הזמן פטור ואי אמרי אפילו אחר זמן ידענו שלא פרעו היה גובה מן היתומים בלא שבועה" ודי בזה מאחר שאין דמיון בין שטר לעדים, ולמה המשיכו לפרש "ומה שצריך שבועה ביש לו שטר וכו'" הרי זה אינו נוגע לעיקר תירוץ.

(ג) בתירוץ כתבו דכות השטר היא משום שטרך בידי מאי בעי, האם לא ידעו בקושייתם שזהו כל תוקף השטר.

ואולי יש לפרש דברי התוס' בהקדים מה שמצינו דיון בענין שטרך בידי מאי בעי. דיש אומרים שגדר שטרך בידי היא גדר חזקה, כמו שאר חזקות, ובדרך כלל כן הוא משמעות כמה מהאחרונים דמשתמשים בלשון "חזקה" על הענין של שטרך בידי מאי בעי. וכן מצינן גם ברשב"א בבא בתרא (ע, א) ד"ה ולימא דכתב: "איכא למידק א"כ אף במודה בשטר שכתבו לא יהא צריך לקיומו כיון דלא אמרי' מיגו במקום חזקה דשטרא בידו מאי בעי", ע"כ, וכן בקצוה"ח סי' פז ס"ק כח הוסיף דהיא חזקה טובא, וז"ל: "וקשה דהא קי"ל סוקלין ושורפין על החזקות וכיון דחזקה דשטרך בידי מה בעי ע"כ חזקה טובה היא דמהני לאפקועי ממונא", ע"ש. ובשו"ת רבי עקיבא איגר סי' קלז, כתב דהיא כמו אנן סהדי ויש לה כח עדות, וז"ל: "החזקה דשטרך בידי הוי כמו הוכחה ואנן סהדי, והוי כמו כת עדות, ושוב אמרינן תרי כמאה", ע"כ.

יוצא מדבריהם דשטרך בידי מאי בעי היא בגדר ראי', ובזה גופא יש כמה אופנים, או דהיא חזקה גרידא, או חזקה טובא, או דהיא אנן סהדי, ובאיזה אופן שיהי' היא ראי' שהלוה לא שילם חובו.

ויש דעה אחרת, והיא ביאור הגר"ח דכח השטר בידו הוא מצד תנאי של המלוה, בשעה שמבקש ממנו השטר שזה יהי' ראי', היינו שכל זמן

שהשטר ביד המלוה לא יוכל לטעון פרעתי. והאור שמח ג"כ הולך בדרך זו בקצת שינויים בההסבר.

יוצא מדבריהם דשטרך בידי מאי בעי אינו בגדר ראי' כ"א הוא חלק מכח השטר שמציאות השטר פועל באיזה אופן שהוא שהמלוה יהי' נאמן כל זמן שהשטר בידו.

והנה אפשר לומר גדר אחר בזה דשטרך בידי מאי בעי אינו דין נוסף בשטר או מצד הוכחה או מצד תנאי במלוה בשטר, כ"א שהיא חלק מהעדאת עדות שבשטר, ר"ל דמאחר דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ועדותן היא דהי' כאן הלואה, וכל זמן שהשטר קיים ביד המלוה, הרי עדותן לא נתבטלה ועדיין יש עדים שלה וחיוב לשלם. ולפ"ז נמצא שחלק מעדות שבשטר היא שלה ומחוייב לשלם.

ביאור הענין, בהקדים, דהנה ענין הגדת עדות של שטר לכאורה צ"ע בכלל, לפי שידוע שיטת הרמב"ם בהלכות עדות פ"ג ה"ד, דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מכתב ידן, אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, ע"כ. והקשה עליו הרמב"ם בספר המצות שרש"י, מה שאנו דנין בגטין בעדי חתימה בלבד והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא על פי עדות השטר וזה לדברי הכל.

וביאר הגר"ח שיטת הרמב"ם, דשני דינים הם, עדות בכתב פסולה, ועדות שבשטר כשרה, ובזה גם הרמב"ם סובר כן, ורק דאם באנו לדון איזו מקרי' עדות שבשטר, בזה חולק הרמב"ם וס"ל, דאין שטר אלא מה שנעשה לקנין, כמו גירושין וקידושין ושחרורים וקנינים וכדומה, דאיכא עלייהו דין שטר מדין תורה, אבל מה שנעשה רק לראיה בזה דעת הרמב"ם דלא מקרי שטר, אלא עדות בכתב, ועל כן פסול בהו מפי כתבם. ועל כן כל שטרי ראייה, אף דנעשו כדין שטרות, מ"מ לא חייל עלייהו דין שטרות, והויין רק עדות בכתב, ופסולים משום מפי כתבם, ורק מדרבנן הוא דעדותן מתקיימת ונוהג בהן דין שטרות, אבל אה"נ דשטרי מעשה

וקננין גם לדעת הרמב"ם הם מדין תורה, ומועילין בין לגמר מעשה ובין לעדות.

היוצא מכל הנ"ל דמאחר שחל עלה שם שטר יש בה כח הגדת עדות, וי"ל דהגם דשיטת הרמב"ם דשטר רא' היא רק מדרבנן משום שלא תנעול דלת בפני לוי' מ"מ מאחר שנתנו חכמים שם שטר עלי', א"כ מדרבנן יש לה כח עדות. ולפ"ז י"ל דכמו שבגט דעיקר עדותן של העדים היא על כשרות השטר, מ"מ מאחר שיש לה הגט אז הם מעידין גם על מעשה הגירושין, כמו כן י"ל דבשטר הלואה דעיקר עדותן היא על ההלואה, מאחר דאמרינן שטרך בידי מאי בעי, הרי זה הגדת עדות על החיוב לשלם.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי התוס' דהחילוק מקושייתם לתירוץם תלוי ביסוד הדין דשטרך בידי מאי בעי, היינו דגם בקושייתו ידע דכח השטר תלוי' בענין שטרך בידי מאי בעי, רק דסבר כמו שכתבנו דזה נעשה חלק מהגדת עדות של השטר, ומאחר שנעשה חלק מהגדת עדות א"כ בודאי הוא יותר חזק ממיגו, דהרי בעדות "נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים" ועדות של שטר "שנחקרה עדותן בב"ד", ה"ה כמו שאר עדות.

ולפ"ז ממשיכים התוס' דמאחר דהך חזקה עדיפא משטר א"כ מיגו לא יהני כנגדה, ד"כ"ש במקום חזקה דעדיפא טפיי", דלחזקה ג"כ יהי' כח זה דנחתוך הדין על פיה ולא נאמר מיגו.

והיינו דהתוס' ס"ל עכשיו דשטרך בידי יש לה כח הגדת עדות, וא"כ אם צריכין שבועה במקום הגדת עדות זו כשגובין מן היתומים ע"כ צ"ל דמפני תקנת יתומים הצריכו שבועה אף במקום עדים כזה. (ולשיטת הרמב"ם יש לומר דהם אמרו והם אמרו מאחר דעדות שבשטר היא רק מדרבנן, אבל אין לנו הוכחה דהתוס' סברי כהרמב"ם בזה). ומ"מ הא דחזקה דלא בעינן שבועה ע"כ משום דהיא חותך את הדין יותר מעדות שבשטר.

וע"ז תירצו התוס', דכל ענין שטרך בידי אינה דין עדות רק הוכחה וכדומה, כמו שהבאנו למעלה, ואדרבה, אילו היתה בה גדר עדות לא הי' שייך אצלה שבועה, וע"כ דאינה מטעם עדות. וא"כ אין להוכיח שחזקה היא כעדות ושאר דבריו מובנים בפשטות.

הלכה ומנהג

בענין גזירה דרבה במשלוח מנות בפורים משולש

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

ידועה הקושיא הנזכרת בשיחות הרבי (בלקו"ש ח"ז שיחה לחה"פ ו"ש"נ) מהאחרונים, דכמו דמצינו דמשום גזירה דרבה דחו המצוות דשופר ולולב כו', למה לא דחו כמו"כ מטעם זה מצות אכילת מצה כשחל חה"פ בשבת, עש"ב, וכפי שיובא בפרטיות להלן.

ולכ' ילה"ק יתירה מזו, בנוגע להקביעות דשנה זו, דהנה כ' בשו"ע (סי' תרפח ס"ו) "יום חמשה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום. . ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת". והוא מהירושלמי, דדריש מ"לעשות אותו ימי משתה גו'", כמו שהביאו הנו"כ שם.

אמנם הביאו הט"ז והמג"א וכו' שם "ור"ל חביב האריך בראיות שהסעודה היא בשבת ועשה כן מעש' בירושלים וגם משלוח מנות בשבת כי המנו' הם מהסעודה", וכבר האריכו בזה האחרונים בהראיות לכאן ולכאן מהש"ס, יעויין בנו"ב המצויין בנו"כ שם ועוד.

ולכ' יש לתמוה על דעת הרלב"ח, דלמה לא גזרו על משלוח מנות בשבת, דשמא יעבירונו? ויתירה מזו, דבכל שאר המצוות הוי רק חשש דשמא יעבירונו (מצד שאינו בקי וכיו"ב), משא"כ משלוח מנות דעיקר קיומה הוא ע"י העברה מרשות לרשות (וצריך עצות בכדי שלא יהי' בזה איסור העברה מרשות לרשות¹)? ואפי' בנוגע לסעודת פורים ילה"ק, דכיון דהסעודה קשורה עם המצוה דמשלוח מנות (כמבואר בפוסקים

1) ויש לברר בנוגע למנהג בני א"י בפועל בזה"ז, דודאי מחמירים לצאת ב' הדיעות הנ"ל בנוגע לזמן הסעודה ומשלוח מנות, דהא אפשר לקיים שניהם, וא"כ אלו שאין סומכין על העירוב (או במקום שאין עירוב עכשיו והי' מוקף חומה מימות יהושע בן נון) איך מקיימים מצות משל"מ בשבת.

הנ"ל, דהמנות הם בשביל הסעודה), א"כ גם בנוגע להסעודה שייך למיגזר עכ"פ שמא יעביר המשלוח מנות? ועי' בתוס' מגילה (ד, ב ד"ה ויעבירנה) שהק' בנוגע למילה ובנוגע התקיעה דמוצאי יוה"כ ע"ש, ובמה שתי' שם לא יתורץ בנדו"ד (דכאן איירינן בשבת, וגם הוי חשש גדול כדלעיל) וא"כ צ"ע כנ"ל?

[וקושיא זו יש לשאול גם לדעת השו"ע דזמן הסעודה הוא ביום ראשון, לפמ"ש במו"ק (הובא בשע"ת לשו"ע שם) דגם לדידן דהסעודה הוא ביום ראשון "מ"מ משלוח מנות יהיה בשבת דבר בעתו מה טוב ופרסומי ניסא", וא"כ יש לשאול כנ"ל דלמה לא גזרו גזרה דרבה בנוגע להמצוה דמשלוח מנות?]

והנה בהשיחה שם (הערה 7) הביא תי' ההעמק שאלה (על הקושיא אמאי לא גזרו באכילת מצה) "שבילילה אין דרך לצאת כ"כ, ומשו"ה לא גזרו במצה וכו', שהם בלילה" ע"ש, אבל תי' זה בודאי אינו מועיל לענין סעודת פורים ומשלוח מנות שהם דוקא ביום (ובלילה לא יצא יד"ח).

ובס"ב שם הביא עוד תי' בנוגע למצה (מההעמק שאלה) "דהי' המנהג לפנים דע"ה היו מעמידין עם ת"ח שיבואו לבתייהם ללמדו סדר הלילה, כמבואר ברי"ף שלהי פסחים, משו"ה לא הי' מקום לגזור" (ל' ההעמק שאלה שם).

ומובן לכאור' דגם תי' זה אין מספיק לנידו"ד (בנוסף להקושיות על תי' זה בהשיחה שם), כי: א) הרי בנדו"ד אי"ז תלוי באי-בקאות, כנ"ל, כ"א שעיקר אופן קיום המצוה דמשלוח מנות הוא ע"י הוצאה מרשות לרשות, וא"כ מה יועיל שהבקי יסתובב? ב) ועיקר: מובן בפשטות שאי"ז ענין לפורים, כי מנהג זה הי' רק בפסח שיש בה הרבה הלכות. ובכל אופן אי"ז שייך דהא אין לזה זמן מיוחד (שיהי' אפשר לשלוח אז שלוחים).

וע"ש (ס"ג) שמביא עוד תי' מהחמדת ישראל, דרך במצוות ששייך לקיימן ע"י ת"ת עכ"פ, דכל העוסק בתורת עולה כו', אז דחו המצוה כי אי"ז דחייה לגמרי, דהא אפשר לעסוק בהתורה של המצוה, משא"כ מצה שגם נשים חייבות, והרי פטורות מת"ת, לא הי' אפשר לדחות, דא"כ לגבי הנשים יודחה לגמרי.

אמנם ג"ז אינו מועיל לכ' לנידו"ד, חדא דא"כ מאי שנא ממגילה, דג"כ נשים חייבות, דאף הן היו באותה הנס, ואעפ"כ דחו אותה, וצ"ל כמו שמבואר בארוכה בפנים השיחה, ע"ש בארוכה, וא"כ ה"ה נמי לענין משלוח מנות (כא' מהאופנים שנת' שם), והדק"ל.

ולכאור' מוכרחים לתרץ כמ"ש בהשיחה שם לענין מצה, דבמקום שאין עניני המצוה אינם נמשכים מצ"ע עכצ"ל דלא שייך הגזירה דשמא יעבירונו, ע"ש בארוכה, ולכן מוכן "אז דאס וואס בפסח שחל בשבת האבן די חכמים ניט גוזר געווען די גזירה דרבה, איז עס מצד דעם וואס די ענינים וועלכע ווערען נמשך דורך אכילת מצה וכו' ווערען ניט נמשך בשבת מצ"ע, און וויבאלד אז אויך בשבת דארף מען אנקומען צו אכילת מצה וכו' - איז דערפון גופא א רא"י אז דא איז ניטא וואס צו חושש זיין "שמא יעבירונו" כו". וא"כ ה"ה בנוגע למשלוח מנות, דהענינים שנמשכים כו' אינם נמשכים בשבת (והיינו דגם האחרונים שתי' באו"א מוכרחים לתי' זה בנדו"ד).

ואולי אפ"ל עוד דהיא הנותנת, דבשאר המצוות אין עצם קיום המצוה קשורה עם העברה מרשות לרשות או העברת ד' אמות, ולכן יש חשש שאגב טרדא דמצוה ישכח ויעביר ד"א ברה"ר, משא"כ במשלוח מנות שעיקר קיום המצוה הוי הוצאה מרשות לרשות, ובשבת הרי צ"ל עיקר קיום המצוה באו"א, ובזה אין חשש שיקיים המצוה שלא באופן שצריך. בסגנון אחר, הכל חייבין בתק"ש, ובכדי לקיים מצות תקיעת שופר חוששים שמא ישכח על שבת, משא"כ כשהכל צריכים לדעת שקיום המצוה גופא היא באו"א מצד השבת (אי מצד שמביאים המנות לביה"כ וכיו"ב קודם שבת או כע"ז) בזה אין גוזרים שמא ישכח ולא יקיים המצוה באופן שלמדו אותו לקיים בשנה זו. ועויל"ע.

ובאו"א אואפ"ל דהנה לכ' יש לשאול, אמאי לא גזרו בכלל על מצות צדקה שאין מצוה בשבת מחשש דשמא יעבירונו (והרי מצינו דאיכא המצוה גם בשבת, אף שיש בזה חשש, וידוע השקו"ט במשנה הראשונה במס' שבת דהעמידוה בעני ועשיר דליכא פטור דטעה בדבר מצוה כו' ע"י ברע"ב ותו"ט שם ועוד) ? ואפ"ל דכיון שזהו מצוה כללית, ואין לה זמן מיוחד, לכן גם לא ביטלו אותה בזמן מיוחד, משא"כ בכל הנך דאמרינן בהו גזירה דרבה. ועפ"ז אפ"ל עד"ז בענין משלוח מנות, דביסודה הוי

מצוה כללית דאהבת ישראל (כמבואר במפרשים, ומובא בכ"מ) דבכל השנה זמנה הוא, ובכה"ג לא דחוה. ובאתי רק להעיר.



לפטור עצמו על חשבון חבירו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בהגה לשו"ע חו"מ סי' קסג ס"ג כותב הרמ"א: "מי שמחל לו השר חלקו במסים אם בא ע"י בקשתו צריך ליתן להקהל חלקו ואם פטרו מעצמו הרי הוא שלו לבד (רא"ש) וי"א שקודם שנתפשר עם השר אין כח ביד השר לפטור אחד מהם או להקל על אחרים או להפרידם זה מזה כו".

ועי' בדרכי משה לטור שם שבתחילה מביא דעת הר"מ ע"ד אחד שהלך לשר אחר שנתן עליהם מס וביקש ממנו למחול חלקו מן המס שאם הוא עשה זה קודם שאנשי העיר נתפשרו עם השר, אם השר מחל חלקו צריך הוא להשתתף עם הקהילה אבל אם השר מחל לו מעצמו אז הוא שלו לבד, אבל בסוף כותב הד"מ "מיהו אפשר דאפילו קודם שנתפשר אין כח ביד השר לפטור אחד או להפרידן כו' אפילו עושה המלך מעצמו כו' דסתם הקהילה משותפים בעניני מסים ואין יכולים להפריד זה מזה, וכ"כ הרשב"א סי' תתיא והמהרי"ו ג"כ פסק כדברי המהר"ם". והדרכי משה ממשיך לומר שהרא"ש והתרומת הדשן הסכימו לדברי הרבינו שמחה שאם השר עשה זה מעצמו אז הרי הוא שלו.

ובשו"ע רבינו הל' נזקי ממון ס"ג: "וכן חיל מלך שבא לעיר ובני העיר חייבים ליתן להם אכסניא אסור לאחד ליתן שכר לשר החיל לפוטרו מליתן אכסניא כי על ידי זה יגרום נזק לישראל אחר (אלא אם כן נותן עד שלא נכנס לעיר). וכן בכל שאר עניני מסים אסור למי שחייבים במס להשתדל אצל השר לפוטרו אם על ידי זה יכביד על אחרים והעושה כן נקרא מסור". ובקו"א ס"ק א: "עיינ דרכי משה סי' [ק]ס"ג דלמסקנת מהר"ם אסור משום דאין שותף חולק כו'. אבל לפי הסלקא דעתך דמהר"ם דהאיסור רק משום נזק האחרים בסבתו, יש לחלק בין שר העיר לאכסניא שיכולה לילך לעיר אחרת. וצ"ע".

יצריך להבין דברי רבינו שמסיים בקו"א "וצ"ע", עיין בביאור אמרי יעקב ד"ה להשתדל שכותב שהרמ"א הביא בשם י"א שקודם שנתפשרו עם השר אין כח ביד השר לפטור אחד מהם והט"ז שם הבין שי"א זה פליג על המחבר. וממשיך האמרי יעקב לומר שלהלכה כיון שהש"ך ס"ק טז פירש דברי י"א זה שהביא הרמ"א דמיירי שהשר עושה כן לפי בקשתו של היהודי אבל אם השר עושה כן מעצמו גם י"א ס"ל דמועיל לפטרו וא"כ לדינא שוה דעתו של הש"ך לדעת הט"ז דמועלת פטור השר.

והנה דברי הש"ך הם בניגוד לדברי רבינו שכותב בפירוש דלמסקנת מהר"מ אסור דאין שותף חולק שלא מדעת חבירו ז.א. שאפילו במקרה שכהשר פטר אותו מעצמו אין לו רשות לפטרו.

והנה הא דרבינו כותב כן בפשטות שלמסקנת המהר"מ אסור אפילו אם עושה כן השר מעצמו - ולא כהש"ך - אע"פ שהמהר"מ כותב "מיהו אפשר" היינו משום שהדרכי משה מסיק "אבל מהרי"ו בתשובה סי' ל"ה פסק כדברי מהר"מ" - שאינה מועלת הפטור ממסים אפילו אם השר עושה זה מעצמו - א"כ לשונו של הדרכי משה מוכיח שכן הוא מסקנת דעת מהר"מ.

ומה שהניח רבינו בקו"א הדבר ב"צ"ע" היינו משום שהרמ"א הביא ב' דעות ולפי דעה הראשונה - הרבינו שמחה והרא"ש - אם השר פטר מעצמו אז הוא אין צריך להשתתף בהמסים, וע"כ הניח רבינו זה בצ"ע אם נפסק כמהר"מ או כרבינו שמחה והרא"ש, אבל רבינו אינו סובר כהש"ך שגם דעת המהר"מ שאם פטרו השר מעצמו אין צריך להשתתף בהמסים.

ועוד נראה לומר שמה שכותב רבינו בהקו"א "וצ"ע" היינו משום שמהר"מ כותב "מיהו אפשר" ז.א. שגם המהר"ם מסתפק אם באמת דבר זה דומה להא דאסור לעשות הסכם בשותף אחד בלי דעת השותף השני, דהא אפשר לומר ששותפות אינו שייך אלא בשותפות בנכסים ולא בהתחייבות של מסים.

והנה מה שכותב רבינו בסוגריים "(אלא אם כן נותן לו עד שלא נכנס לעיר)", הלשון "נותן לו" משמע שאפילו לכתחילה מותר לעשות זה. ולכאורה כל זה הוא רק לדעת הרבינו שמחה והרא"ש דהאיסור הוא משום דאסור להזיק אחרים בסבתו ולא כדעת המהר"מ שהטעם הוא

משום שאין שותף חולק בלי דעת חבריו שלפי דעת המהר"מ אפילו אם לא נכנסו החיילים לעיר אסור לתת מעות כדי לפטור עצמו כיון שכל בני העיר הם שותפים במסים וא"כ צ"ע מדוע כתב רבינו בסוגריים שמותר לתת מעות לשרי החיל לפני שנכנס לעיר כדי לפטרו.

ו"ל שדעת רבינו שכיון שלפי הרבינו שמחה והרא"ש מותר לתת לו עד שלא נכנס לעיר, א"כ אע"פ שיש מחלוקת בדבר כל אחד יכול לומר קים לי כדעת הרא"ש והרבינו שמחה וע"כ מי שרוצה להקל יכול להקל.

וא"כ לפי הש"ך יכול כל אחד להקל משום שאין שום מחלוקת בזה ולדעת רבינו אע"פ שיש מחלוקת בזה מ"מ רבינו נוטה שיכול להקל ולתת מעות להשר, ומ"מ ממה שרבינו מכניס אותו בסוגריים משמע שהוא אינו פוסק כן בוודאות כיון שלפי מסקנת המהר"מ אסור לתת מעות לשר החיל לפטרו כיון שהוא שותף עם כל בני העיר לכל עניני מסים.



הידור מצוה בחפץ שלו דוקא

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

עובדא הוי במנין שהי' בבית פרטי באופן עראי וביום ראשון בבוקר הגיע אברך להתפלל והבחין ששכח להחזיר טליתו לשקו מש"ק והמנין מצומצם ונמצא עכשיו רק עם תפילין בלי טלית גדול ואין זמן לחזור הביתה.

ושאל כדת מה לעשות אם להתחיל בציבור עכשיו מלובש רק בתפילין - והטלית יניח אח"כ - או ימתין לבואו הביתה ויתפלל שם ביחידות ביחד עם הטר"ת כנהוג.

ויש לציין שבמקרה זה לא הי' עוד טלית במקום לשאול, וממילא אין להיכנס להשאלה בנדון טלית שאולה אי יוצאין בו ואי מברכין עליו (וכבר פסק עד"ז רבינו בסידורו ע"ש) אלא שלשלימות הנושא יש לחקור אם כדאי במקרה כזה שנמצא עוד טלית לשאול טלית אם מאחר ולהתפלל בטלית שאולה או עדיף שלא יתפלל עם הציבור ויתפלל ביחידות בטלית שלו.

ונקודת השאלה בזה היא, אם יש הידור לקיים המצוה בחפץ שלו דוקא ולדחות התפלה או עדיף להשתמש בחפץ של אחרים ואין הידור בזה להשתמש דוקא בחפץ שלו.

והנה בעיוני מצאתי שכבר דן בשאלה כעין זה בספר אורחות ימים על הל' תפילין והיות שראיתי שכמה מראיותיו הם תמוהים מאד אביא גם דבריו ומה שיש לתמוה עליהם לרבות שאינו מביא אחרי כל השקו"ט שלו, פס"ד מפורש מרבינו בשלחנו בענין זה.

והנה בס' ארחות ימים על הל' תפילין (מהרב א.ז. שנעעבאלג שי') ובתחלתו דן באריכות בשאלה זו במי שהגיע זמן תפלה ואין לו טו"ת שלו אם יתפלל בטו"ת שאולין או יאחר להתפלל עד שהיו לו טו"ת שלו. ושאו"ל יש בזה הידור וזה מכריע התפלה בציבור ומביא מש"כ הרמ"א בריש הל' תפילין דאם התפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך להמתין על הציצית אלא מניח תפילין ובמג"א שם דשהויי מצוה לא משהינן וחביבה מצוה בשעתה ואחרי שמאריך במאד בידינו טו"ת שאולין חוקר אם יש הידור לעשות המצוה דוקא בחפץ שלו ועיקר ראייתו הוא ממה שארז"ל דניחא לי' לאדם דיתעביד מצוה בממונו וז"ל "הרי דיש הידור לזה שהמצוה יעשה בחפץ שלו דאם אמרו חז"ל דהאדם מוחל לחבירו מה שעושה מעשה מצוה בחפץ שלו מכח חשיבות זה שחשוב אצל האדם שנעשה מצוה בחפץ של מצוה ששייך לו, כל שכן שחשוב אצלו והוא הידור גדול שיעשה הוא עצמו המצוה בחפץ שלו". עכ"ל.

היינו, לדעתו, דאם ניחא לי' לאדם, שאדם אחר, יעשה מצוה בחפצו, כש"כ וק"ו שניחא לי', והוא הידור, שיעאשה הוא עצמו מצוה בחפץ שלו.

ולכא' הבנה זו בגדר דניחא לי' לאדם למעבד מצוה בממוני' תמוה מאד והוא היפך המשמעות הפשוטה - דמקור הדין דניחא לי' הוא מהגמ' פסחים (ד, ב) בסוגיא דהמשכיר בית בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק אי הוי במקח טעות. ומסיק הגמ' שם דאפי' באתרא דיהבי אגרא ובדקו לא הוי כמקח טעות דניחא לי' לאינש לקיומי' מצוה בממוני' ופ' הוא דאפי' אם יש לאדם חסרון כס ע"י עשיית מצוה אפ"ה ניחא לי' ולא הוי כמקח טעות - ע"ש בפרש"י.

וידועים דברי הנמוק"י במס' ב"ב פרק הספינה (מד, ב מדפי הרי"ף ד"ה אמר) דכ' בשם הריטב"א ד"אף דקי"ל כרבנן דאמרי שואל שלא מדעת גזלן הוי, הי' נראה שאסור לאדם להניח תפילין של חברו או להתעטף בטליתו שלא מדעתו אבל מורי נר"ו (הרמב"ן) אומר דבדבר מצוה שאני דניחא לי' לאנשי דלעבד מצוה בממוני" עכ"ל. והנמוק"י הקשה עליו עיי"ש, וכ"ה בנמקו"י הל' ציצית (הו"ד ברא"ש חולין פ"ח סי' כו בשמו) דמותר להתעטף בטליתו של חברו ולהחזירו למקומו דליכא חשש כילוי קרנא, משא"כ בספרים דשמא יקרע מרוב תשמיש, חזינן, דהכלל דניחא לי' הוא היתר לגבי בעלות והשתמשות ולענין נזק וכו' ואינו ענין כלל לרגשות האדם לגבי עשיית מצוה בחפץ שלו. וכדור. ולכאורה אין להביא ראי' מזה, דיש הידור בחפץ שלו.

ובס' אורחות ימים הנ"ל מביא ראי' עוד לדעתו דיש הידור לעשות המצוה בחפץ שלו. והוא ממה שביאר בד"מ (או"ח סי' יד אות ב) אהא דכתב הנמוק"י להקשות על דברי מורו (שכ' דבדבר מצוה שאני) מהא דכ' בגמ' ב"מ (כט, ב) מצא תפילין שם דמיהן ומניחן וכ' הנמוק"י אלמא דבלאו הכי (שלא שם דמיהן) אסור להניחן ולא התירו משום מצוה.

וכ' ע"ז הד"מ וז"ל "וגם אין ראי' מההיא דשם דמיהן ומניחן דהתם לאו למימרא דבלאו הכי אסור להניחם אם רצה אלא אשמענין דאם אינו רוצה להניח תפילין של אחרים ורוצה למעבד מצוה בממוני' מותר לשומן מיד וליתן דמיהן משא"כ בשאר אבידה כדאיתא שם", ע"ש בד"מ עוד.

ומזה מביא ראי' בס' הנ"ל דלדעת הד"מ יש הידור להניח תפילין משלו דוקא, דהרי התיר (מה שבמק"א אסור) בתפילין לשום דמיהם ולהניחן.

וגם ראי' זו והבנה זו בדברי הגמ' תמוה, דלכאו' הטעם דשם דמיהן הוא מכיון שרוצה להחמיר ע"ע לא להשתמש בחפץ של חברו מחשש גזל ולזה התירו חז"ל לקנות התפילין ולהניחן, ולא מטעם הנ"ל שיש איזה הידור לעשות מצוה בחפץ שלו דוקא.

והכי מפרש הדרישה שם דברי הד"מ וז"ל "דהכי פירושו בשאר מציאה אסור למכור או להחזיק בו לנפשו בשומת דמיו עד זמן קבוע שנתנו לו חכמים למצוא מציאה כדאיתא בפרק א"מ והביאו הטור חו"מ סו"ס רס"ז ע"ש משא"כ בתפילין דכי מצא אותם ומניחן קאמר שם דמיד

אם רוצה מותר לשומן ולהניח דמיהן ולהחזיק בהן ולכרכן ולהניחן כאילו הן שלו דודאי לא איכפת לבעל אבידה בזה מידי כיון דשכיחי הן לקנותן אצל סופרים אבל ודאי לכרכן ולהניחן אפי' בלא דמים מותר להניחן, ע"כ מהדרישה.

פי' דמצד הכלל דניחא לי' לאדם למעבד מצוה בממוני' מותר להניח התפילין האבודים ולכרכן וכו' אפי' בלי לקנותם ורק אם רוצה להחמיר ע"ע לא להשתמש בחפץ חבירו בלי רשותו, מותר לו לקנותם מיד.

והטעם לזה מצאתי להש"ך בחו"מ סי' עד סק"ח דמתרין קושיית הנ"י ומחלק בין תפילין (דמותר להניחם) ובין ס"ת (דאסור לקרוא בו) דמחלק בתפילין בין להניחם עראי למניחם קבוע דמי שמוצא תפילין ורוצה להניחם בקבע מכיון שיש חשש שיפסידן, ע"ז תי' הגמ' בב"מ דשם דמיהן ומניחן, משא"כ מי שרוצה להניחם עראי רשאי אפי' בלא שם דמים דניחא לי' ליעבד מצוה בממוני', משא"כ ספרים אפי' עראי יש חשש קריעה, ע"ש.

ומסביר שם הש"ך דמה"ט נקט הגמ' תפילין שהרי עשויין למצותן ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם וניחא לי' לאינש דליתעביד מצוה בממוני', והלכך כיון דשכיחי לחזור ולקנות ואין לו הפסד יכול לשום דמיהן ולהניחן וכו' ומדוייקין דברי הרמב"ם פי"ג מהל' גזילה (הי"ד) במש"כ "ואינן עשויין אלא למצוותן בלבד". עכ"ל הרמב"ם. וע"ש עוד בש"ך דמביא הד"מ הנ"ל, ומסיים שבכלל דבריו דברי הד"מ ע"ש.

איברא, דבשו"ת בית יעקב (להר"י יעקב ב"ר שמואל מצויזמיר הו"ד באל"י רבה או"ח סי' תרנח ס"ט) סי' קיד בשאלה מענינת במי שגר בכפר ואין לו טלית ומבקש מחבירו (לוי) שישאל לו טליתו שלא יבטל מצות ציצית וללוי יש חבר (שמעון) שיש לו שני טליתות שהוא (לוי) יכול לשאול ממנו כדי שישלח טלית שלו (של לוי) להכפר, אם מחוייב לוי להשאיל טלית שלו לראובן או לא, דשמא ניחא לי' לברך על טלית שלו ולא על של אחרים.

ובתשובה מאריך הרב הנ"ל ומסיק וז"ל "דאיכא מצוה טפי להניח תפילין שלו משל אחרים (והתירו משום אבידה לעשות איסור לשום דמיהן ולהניחן אע"ג דאיסורא איכא בשאר אבידה א"כ כ"ש דאינו נכון לזכות אחרים אם עי"ז לא יעשה מצוה בשלו". עכ"ל.

ואח"כ מביא מקובץ ישן (נכתב בשנת ק"צ) היפך מזה במי שהי' לו אתרוג ולקהל אחרת לא הי' אתרוג ושלחו לו לשלוח האתרוג להם וכ' שם שמוטב לברך על של קהל ולשלוח האתרוג להם וכ' שם שמוטב לברך על של קהל ולשלוח כדי שיצאו רבים י"ח. ומחלק בין מצוה דיחיד למצוה דרבים, עכ"פ מבואר לדעתו דיש הידור לברך על חפץ דמצוה משלו ושאכן זהו פי' הגמ' שם דמיהן ומניחם כדי שיהיו שלו.

אלא דהאלי' רבא (או"ח סי' תרנח ס"ט) חולק עליו בזה וז"ל "ולענ"ד לק"מ דהתם טעמא כמ"ש בח"מ סי' רס"ז שדבר מצוי לקנות תפילין בכל שנה ואין הבעלים מקפידים וא"כ אין איסור כלל. כמ"ש בסמ"ע שם ועוד. הא כתב הכלבו, הרשב"ד הי' נוהג לקנות אתרוג משלו והי' נותנו לכל הקהל במתנה ע"מ להחזיר וביומא דערבא הי' מבקש לכל א' שיפרע דמי אתרוג, שמא הי' בהם מי שינהג סלסול בעצמו או שיהי' רוחו גסה שלא ירצה לצאת אלא בשלו ע"כ הרי דקרי לזה שרוצה בשלו סלסול, לכן נראה דאף משום יחיד הדר בישוב שאין לו אתרוג ראוי לשלוח והוא יברך על אחר ובלבד וכו' ע"ש" עכ"ל האלי' רבה החולק על הבית יעקב הנ"ל.

וברמב"ם פי"ג מהל' גזילה הי"ד מביא דין הנ"ל וז"ל: "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו שדבר מצוי הוא בידי הכל ואין עשויין אלא למצוות" עכ"ל.

ובפי' הלכה למשה להרמב"ם שם כתב וז"ל: "כלומר דלא מצי לומר הבעל אני חפץ בשלי יותר כמו בשאר אבידות דאדם חפץ בשלו יותר כמ"ש הרא"ש ז"ל ורבינו ירוחם כלומר ואפי' בדברים דשכיחי לקנות בבית האומן אדם חפץ בשלו יותר משא"כ בתפילין דאינן עשויין אלא למצוה מה לי באילו מה לי באחרים", עכ"ל, פי' דלדעת הלכה למשה זה גופא דעת הרמב"ם דאין בחפץ של מצוה הידור שיהי' משלו דוקא ולזה מוסיף הרמב"ם בהלכה זו המילים ואינם עשויין אלא למצוות בלבד, ודוק.

נמצא שלדעת הרמב"ם (אליבא דהלכה למשה) דוקא בחפץ של מצוה אינו צריך להיות משלו!

ולעצם השאלה, במי שאין לו טו"ת והגיע זמן תפלה פסק רבינו בשלחנו סי' כה ס"ד מיוסד על פסק הרמ"א והמג"א, דאם יש לו תפילין ואין מזומן לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית שאין משהין המצוה,

ע"ש, וכבר הארכנו בדין זה דאין משהין את המצוה במקו"א וגם ית' מזה לקמן.

והדיון שם בהל' תפילין (לענין מצוה מן המובחר) הוא הקדמת הטלית להתפילין, דאם יניח התפילין לפני הטלית אינה מן המובחר.

ולענין אם אין לו טלית ותפילין כלל, ראה לקמן בהל' ק"ש סי' סו סי"א, דיש לחלק בין תפילין לטלית, דבתפילין מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הציבור כדי שיקרא ק"ש בתפילין ושל א יעיד עדות שקר בעצמו (אם לא שיעבור זמן ק"ש), אבל בטלית הדין שונה.

וזלה"ק "אבל ציצית שאין חובת הגוף אלא כשיש עליו טלית החייבת בציצית לא יפסיד להתעטף בה וכו' כיון שאין בו צורך כ"כ לתפלה וכו'" עכלה"ק וע"ש.

נלמוד מזה, דמכש"כ שאין לו טלית דאינו דוחה התפלה כלל כמו תפילין, ובקושי התיירו לו להתעטף בו בלא ברכה בין הפרקים וכמ"ש שם.

וא"כ כש"כ וק"ו במי שנמצא (כבנדו"ד) רק עם תפילין וכלי הטלית שיש להתפלל ככה רק עם התפילין בלי הטלית. ובפרט שלענין עדות שקר י"ל (וכמ"ש כבר הפוסקים) דמספיק שיש לו הטלית קטן ואכמ"ל בזה.

ומטעם זה, אין סיבה לעטוף אח"כ (אחרי התפלה בשובו הביתה) בהטלית גדול ואולי יכול להשאיר חלק מהתפלה או הנחת תפילין דר"ת ויתעטף אז בטליתו עם הברכה. כ"נ פשוט.

ולפלא גדול, שבס' הנ"ל, שטורח למצוא פתרון לנדו"ז אינו מביא פסק מפורש זה דרבינו המחלק בין תפילין וטלית וצ"ע.

אחרי שובי נחמתי דאכן יש מקום גדול לומר דיש הידור לעשות המצוה בחפץ השייך לו, וזה עדיף מלעשות מצוה בחפץ של אחר, ובנוסף למש"כ בשו"ת בית יעקב הנ"ל.

דראה במבי"ט ח"ג שאלה מט דמאריך באלו שמזלזלים באתרוגים הכשרים שלהם שהם קנויים בממונם ומעדיפים אתרוגים המהודרים של אחרים (ובנוסף להטעם שאולי לא ניתן להם במתנה גמורה בכל לבו או ע"מ להחזיר כתב עוד וז"ל "וטוב הוא ליצא בהן ידי חובה שהוא קנוי

בממונו מלרדוף אחר זה שאין בו אחד מאלו (הדברים הפסולים) ואינו שלו וכו' ע"ש.

ובאיגרא דפרקא (לבעל הדרכ"ת) בשני מקומות (אות שיג ואת קצט) מביא דברי הזה"ק שכל מצוה צריכה להעשות באגיר שלים (זוהר תרומה קכח, א) ומאריך בזה מאד שהמצוה צריך להיות משלו ושזה הידור גדול וז"ל שם (מתוך אריכות גדולה) באות קצט "ואינו דומה המניח תפילין וטלית שאולין למניח תפילין שלו ולפי"ז הא דנסתפקו הפוסקים אם ישאיל אדם לעת הצורך טלית שלו והוא יברך על טלית שאולה (=וכעין השאלה בתשובת בית יעקב הנ"ל) נראה דלא יעשה כן דהרי מבואר דבזה אישתדלותא דקיימא בעובדא אסיר לנטלא לי' במגנא. וכיון דקאמר אסיר בודאי באיסור קיימא כל זמן שאפשר לה". עכ"ל. וע"ש.

ומצאתי בס' נפש חי' (להר"ר מרגליות) או"ח סי' יד דמביא ראי' לזה מתוס' מס' שבועות (טז, א ד"ה ללמדך שאחד המרבה ואחד הממעיט). שזוה שאחד הממעיט ג"כ מוכח דאפי' אם של חברו מהודר יותר אעפי"כ יש לעשות משלו וממילא כתב דכשיש לו אתרוג משלו מוטב ליטלו לצאת יותר מבשל אחר אפילו אם האחר מהודר יותר. ומוכח מאריכות דבריו שם דלומד דיש הידור גדול בחפץ שלו, עד שחוקר אם כופין על מצוה זו !

וגם מצאתי דברים מפורשים בזה בס' חיי אדם בהכללים דמצוה בו יותר מבשלוחו שכ' וז"ל "כשם שמצוה בו יותר מבשלוחו ה"ה דמצוה לעשותו בממוני' טפי מבממון דחברי' כדמצינו דניחא לי' לאינש למעבד מצוה בממוני' עכ"ל. היינו שהן מצד מצוה בו יותר מבשלוחו (ונאריך ע"ז במקו"א מה הגדר של זה אם זה מה"ת או מדרבנן וכן אם הוא בכל המצוות אי רק בקידושין ובשבת וכדברי רבינו בקו"א סי' רנ) דלדעת החי"א מפורש שיש בזה הידור מצוה לעשותו בחפץ שלו.

(וראה בפר"ח בסי' תלז סק"ג (הוב' בנפש חי' שם) כשיש לשואל טלית של עצמו אך טלית של חברו מהודר יותר אי אמרינן דניחא לי' לאינש דליעבד חברו מצוה מן המובחר בממונו או לא, ע"ש. ואכ"מ).

חזינו, דלכל הני רבירבי דלעיל בהחלט יש הידור לעשות המצוה בחפץ שלו דוקא. ומה שלכמה מהפוסקים דלעיל משתמשים בהמושג דניחא לי' לאדם למעבד מצוה בממוני' שהקשינו על זה לעיל דאין זה משמעות

המימרא, מוכרחים לומר דאיה"נ דאין משם ראי' דאין אלא זה שם המושאל לקביעותם הנ"ל וכדמוכח מהא דאפי' החי"א שלומד כלל זה מהא דמצוה בו יותר מבשלוחו, ופשוט.

והנה באמת ידוע דיש מקשים על פסק רבינו בשלחנו סי' כה ס"ד דפסק (כפי' המג"א) דאין משהין את מצוה אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר דמצוה בשעתה חביבה ומקשים שזה לכאור' סותר למה שפסק הוא עצמו בשלחנו סי' צד ס"ה דהי' רוכב על החמור והגיע זמן תפלה ויש לו ברירה להתפלל על החמור או להמתין בהגיעו הביתה להתפלל שם בעמידה וכו' ופסק שם רבינו דימתין ויתפלל בביתו ואין בזה משום אין מחמיצין את המצוה וזריזים מקדימים למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר.

וזה לכאור' סותר למה שפסק לעיל בהל' תפילין דאין משכין.

וכבר הארכנו ע"ז במקו"א במה שתי' רבינו בלקו"ש חי"ט עמ' 52 בהערה 27 דשאני תפילין דזה שתי מצוה וזה מצוה אחת. ע"ש

ויש עוד תירוץ פשוט מהשבות יעקב דיש לחלק בין נדון דתפלה לתפילין, דבתפילין מי יימר דיביאו לו טו"ת בזמן שהרי אי"ז בידו, וממילא אין לדחות משא"כ בתפילה כשרואה שמתקרב סוף זמן תפלה בידו הדבר להתפלל על החמור ושלא יאחר זמן תפלה וכל החשש כאן הוא מצד זריזים ושיהוי מצוה, ובזה מכריע רבינו דכל שמשהה את המצוה בכדי לעשותו יותר מהודר יכול להשהות המצוה ואין בזה משום שיהוי מצוה לא משהינן.

וממילא מכיון שיש פוסקים שכותבים שבעצם יש הידור מצוה לקיים מצוה בחפץ שלו דוקא, ואי"ז רק סלסול וריגשת הלב אלא זו מצד דברי הזה"ק או מצד מצוה בו יותר מבשלוחו יש מקום לומר שמותר ואולי הידור מצוה להמתין מלהתפלל עד שיש לו טלית משלו.

ומה שפסק רבינו בהל' ק"ש, דיתפלל בלי טלית כיון שאינו חובת הגוף י"ל דשם גם מיירי דמי שאין לו טלית כלל ותלוי בדעת אחרים ואינו ידוע אם בכלל יהי' לו טלית, משא"כ אם הי' יודע הי' הדין שונה ויכול לחכות ולעשות המצוה אח"כ ביותר הידור (להתפלל עם הטלית ועם טלית שלו).

אלא שיש לדחות כ"ז בקל, דבהל' תפלה (סי' צד שם) מיירי דשני המקרים היינו הא דרוכב על החמור ותפלה בביתו בעמידה - שניהם מיירי במי שיתפלל בין כך ביחידות בלי מנין, ולא יתכן לומר שכן יהי' הדין במי שיש לו מנין עכשיו שיעדיף להתפלל אח"כ ביחידות שכן בנוסף לזה שאין משהין המצוה וכו' יש ג"כ הדין (שהוא חלק מהידור מצוה ג"כ) דברוב עם הדרת מלך ואין לומר שהידור זה (מספק) דחפץ שלו יכריע הן שיהי' מצוה, והן ברוב עם. ע"כ יש לומר דאף לפי הפוסקים דיש הידור מצוה בחפץ שלו, אעפ"כ יתפלל עכשיו בציבור רק עם התפילין, ובטלית יכול להניח אח"כ.



חיוב תשלומי מיסים בזה"ז לשיטת אדה"ז

הרב ישראל בארנבאום

חבר ביה"ד דמאסקווא

א. בענין חיוב תשלומי מיסים בזה"ז, יש להקדים כפתיחה לכל הנושא מה שנפסק בשו"ע חו"מ סי' שסג ס"ו: "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, שאמר לו: צא, ולא יצא, חייב ליתן לו כל שכרו. ואם לא אמר לו: צא, אם אותה חצר אינה עשויה לשכר, אינו צריך להעלות לו שכר". והוסיף הרמ"א: "ואף על פי שהוציא את בעל הבית בעל כרחו מן הבית והוא דר בו [פטור] (מרדכי)", ופירש בסמ"ע ס"ק טז: "מכיון שאין זה אלא גרמא בעלמא".

ותמוה ביותר מדוע לא הביא הרמ"א את שיטתו כ"א, שהרי זו דעה שבודאי חולקת על המחבר, שאם הוציא את בעה"ב בעל כרחו - אין לך "אמר צא" גדול מזה! ומפרשים על אתר לא דברו מזה מאומה, ובנחלת דוד (ב"ק פ"ב) ובדברי חיים (הל' גזלה סי' ל) העירו על כך ברמ"א, וערוך השלחן בסימן זה פירש שהרמ"א מיירי כשהוציא את הבעה"ב בעל כרחו והוא שתק, וזה כמובן דוחק גדול ביותר (דדוחק לפרש ששותק כשמוציאים אותו בע"כ, ועוד יותר דחוק לפרש שכל הדין תלוי בדיבורו דוקא, דהרי כשמוציאו בע"כ - אנן סהדי דרצונו שיצא, דאטו באיש אילם ישתנה הדין?), ונראה שמחזורתא כדשנו הנחלת דוד ודברי חיים הנ"ל שיש כאן שתי שיטות חלוקות.

בהמשך הסעיף פסק המחבר: "ואם החצר עשויה לשכר, אף על פי שאין דרך זה לשכור, צריך להעלות לו שכר, שהרי חסרו ממון". וברמ"א: "מיהו אם לא היה דר בו, אלא שגזלו ממנו, פטור לשלם השכירות" (הרא"ש, ולאפוקי מדעת הרמ"ה, דהרמ"ה ס"ל דאפילו לא היה דר בו כיון שהיה עומד להשכיר וגזלו ממנו חייב) ופי' בסמ"ע (ומקורו מהרא"ש) ש"אם לא דר בחצר בעצמו הוי רק גרמא, אבל אם דר שם - הרי אכל את כספו", והיינו נהנה. (ואף שאין זה דין "נהנה" רגיל, דכאן חייב אף שאין דרכו לשכור, - בכ"ז חייב רק בגלל שאכל את הנאת הדיוור בחצר).

אבל מנימוקו של המחבר (והוא לשונם של הרי"ף והרמב"ם) נראה שסיבת חיובו דוקא בכך ש"חסרו ממון" והיינו גזלו ולא מתורת "נהנה". ובממון שחסרו נראה הכוונה שגזל את הנאת החצר (ששוה כסף בשוק, גם אם בעל החצר אינו חושב להשכירו) ולא השכר, כי גם בדלא קיימא לאגרא ולא החסירו שום שכר - בכל זאת חייב אליבא דהמחבר באמר צא דהיינו כשגילה דעתו שמקפיד. וכן נראה משוע"ר הל' גזילה וגניבה סט"ו ש"מחסרו ממון" - היינו "גזלו ממש", ושקאי על הנאת הקרקע דוקא, וכדלקמן.

ולפי זה מסתבר לפרש שהמחבר והרמ"א אזלי בעניין זה לשיטתם בדין הראשון בתחילת הסעיף - גבי "אמר צא" מחצר שלא קיימא לאגרא. דלפי המחבר, שרואה כאן גזל ממש - לקיחת ממון חברו - סיבת הפטור יכולה להיות רק בכך שבעה"ב אינו מקפיד. אבל אם גילה דעתו שלא

(1) ולפ"ז יתכן שהמחבר אינו שולל את דעת הרמ"ה, כי לשיטתו - שסיבת חיובו בכך שמחסרו ממון, היינו מונעו מלהנות מן הקרקע - מה לי אם גר שם בעצמו או לאו, הרי בכל אופן חסר מבעה"ב את הנאת חצרו. וכבר פירש עד"ז במחנה אפרים הל' גזילה סי' יא, שהרי"ף והרמב"ם (שהם המקור של מטבע לשון "מחסרו ממון" ומקור שיטת המחבר) חולקים על הרא"ש (והרמ"א) ומחייבים גם בלא גר שם, ומדינא דגרמי. אבל לפי פירושנו אליבא דאדה"ז חיובו הוא מדין גזל ממש.

אבל יתכן שבאם לא יגור בפועל בחצר חברו - יחסר אז במעשה הגזלה, ומחסרו ממון בדרך של גרמא בלבד ופטור. ולפ"ז הרי"ף והרמב"ם ושו"ע לא יחלוקו לדינא בעניין זה עם שיטת הרא"ש והרמ"א. ופירוש זה מסתבר יותר, דאז אתי שפיר מדוע הביאו את דינם דווקא גבי דר בחצר חבירו שלא מדעתו, ולא כתבו "מונע מחברו מלדור בחצרו".

ניחא ליה או אם חצר קיימא לאגרא, דאז מסתמא שמקפיד - חייב לשלם את כל שכרו.

אבל לרמ"א, שסיבת החיוב היא ההנאה ("אכל את כספו" בלשון הרא"ש) - כשחצר לא קיימא לאגרא - הרי אין הנאה זו של הדר שווה כסף לבעה"ב. ואפילו אם היה רוצה להנות בעצמו - את ההנאה של הדר לא מחשיב לשווה כסף - כי ביתו לא עומד לשכירות. (ועי' בהמשך הסעיף שם, שבזה"ז סתם בתים כן עומדים להשכרה).

ב. אחרי הקדמה הזאת אפשר לעיין בעצם הנידון:

בחו"מ סי' שסט ס"ו פוסק המחבר: "מוכס שפסקו המלך ליטול דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן, משום דדינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמברית ממכס זה, עובר (על לא תגזול), מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עובד כוכבים".

ומוסיף הרמ"א: "וי"א דאפילו המוכס ישראל, אם לא קנאו לעצמו רק גובה למלך עו"ג, אע"ג דאסור להברית מכח דינא דמלכותא, מ"מ אם אדם מברית אין למוכס לכופ אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלוואתו דשרי. (ר"ן פרק ארבעה נדרים)".

ובפירוש דעת המחבר כתב אדה"ז (הל' גו"ג שם): "מפני שכל הארץ למלך הוא ובידו לגזור שלא יהנה אדם מארצו אלא מדעתו שיתן קצבתו, ואינו כמפקיע חובו אלא גוזל ממש שנהנה מארצו שלא מדעתו ומחסרו ממון, שהרי היה יכול למכור הנאה זו של משא ומתן בארצו לאיש אחר". ונראה ברור שב"הרי היה יכול למכור כו'" בא להוכיח שהנאת הארץ בכלל שווה כסף, וב"מחסרו ממון" הכוונה שמחסרו את הנאת הקרקע ששווה כסף. אבל לא שמחסרו שכר הנאת הקרקע, כי לכך שהשכר שווה כסף לא צריך ראיות כלל, וגם לא שייך לאמר על זה ש"גזלו ממש ואינו כמפקיע חובו" כדלקמן.

וצריך להבין טעמם של הי"א ברמ"א, שס"ל שבהברחת המכס אין בה משום גזל, והוי רק הפקעת הלוואה², דלכאורה אפילו ע"פ רמ"א לפי המבואר בסי' שסג הנ"ל - הרי קרקע של המלך עומדת להשכרה - היא בפועל נשכרת עבור סוחרים בעד המכס שהם משלמים, וא"כ גם אליבא דהרמ"א - הסוחר, שבפועל משתמש בקרקע ונהנה, "אוכל את כספו" של המלך וחייב לשלם ! ?

ואין לתרץ דס"ל שזה לא נחשב למחסרו ממון מכיון שלא מנע מסוחרים אחרים להיכנס לארץ המלך, משא"כ גבי דר בחצרו הרי מונע בזה את בעה"ב מלהשכירו לאחרים, שהרי מצב שכזה מוגדר כזה נהנה וזה לא חסר, שפטור לגמרי, אבל הרמ"א פטר רק ע"י היתר הפקעת הלוואות, וא"כ ע"כ ס"ל שהחוב בעצם אכן קיים.

ויש להסביר את דעתו ע"פ המבואר בשוע"ר הל' גזלה וגנבה ס"ד: "אסור לעשוק את חבריו אפילו כל שהוא שנאמר לא תעשוק את רעך. ואיזהו עושק זה הבא ממון חבריו לידו ברצון הבעלים כגון שיש לחבריו בידו הלוואה או שכירות ואינו רוצה לשלם. . ולא זה אינו אלא בישראל אבל לא בנכרי שנאמר רעך", עכ"ל.

ומחדש כאן אדה"ז שגם הפקעת השכירות הוי בכלל עושק ומותר גבי נכרים, משא"כ אם קנה חפץ מנכרי - "אסור להטעותו בחשבון בנתינת מעות בעד החפץ כמו שנאמר וחשב עם קונהו שהרי אין הנכרי מקנה לו החפץ אלא בעד סכום הדמים שפסק לו והמטעהו בחשבון המעות הרי זה כגונב החפץ ולא כמפקיע חובו".

(2) ועי' בביאור הגר"א סי' שסט ס"ג שהבין שלשית הרמ"א "אסור להבריח מכח דינא דמלכותא" הוא דין תורה, ועל זה הקשה, דבר"ן שהוא מקור שיטתו מפורש רק שאסור לנדור בשקר אבל להבריח שרי. והבנתו בהרמ"א די תמוהה, דלפירושו ס"ל להרמ"א שיש חיוב לציית לד"ד למרות שזו הפקעת הלוואה, וצריך ביאור דמדוע ומנלן חיוב כזה ? וגם אם זו הלכה דהיינו חיוב ע"פ תורה, מדוע "אין למוכס לכופ אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלוואתו דשרי". דאם באמת אסור להבריח הרי המוכס מפרשו מאיסור, והפקעת הלוואה דשרי - הרי זה רק ביחס לנכרי רגיל אבל לא גבי מלך. וגם איך כותב שזה "שרי" בשעה שזה אסור ? ע"כ יותר מסתברת הבנת אדה"ז בדברי הרמ"א, שמפרשו שע"פ דין תורה באמת מותר להבריח המכס, וה"אסור להבריח" שכתב הוא רק "דעת דינא דמלכותא" ולא דעת תורה. ולפי פירוש זה אין גם מקום לקושי הגר"א מהר"ן, וזה פשוט.

והחילוק בין דמי קניית חפץ לדמי שכירות נ"ל בכך ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ולכן השתמשות בדבר הנשכר היה בהיתר, משא"כ דמי קניית חפץ - אדם מתחייב לשלם תיכף עם קניית החפץ עצמו (כמש"כ בשוע"ר הל' ריבית סי"ח: "במכר, אחר שנגמר וקנאו הלוקח באחד מדרכי ההקנאה על מנת לשלם לו כך וכך לאלתר"), ונפק"מ לדיני ריבית, כמבואר בשוע"ר שם סט"ו.

וא"כ נפקא לן מכאן שההיתר להפקיע תשלומין עבור שימוש בקרקע של מלך נכרי יהא תלוי באיזה אופן מוגדרת כאן סיבת החיוב של התשלומין - אם הוא ע"ד תשלומי שכירות או כעין תשלום דמי חפץ שקונה, היינו אם החיוב חל מיד כשלוקח או רק לבסוף, אחרי המעשה.

ונראה שזהו החילוק בין חיוב מדין מזיק או גולן (שמתחייב מיד) לחיוב מדין נהנה (שמתחייב לבסוף), ולראי' ע"ז עי' בקצות החושן סי' שצא ס"ק ב על הנפקס בשו"ע ש"משלם כל מה שנהנית, דהיינו כל מה שאכלה אינו משלם אותו אלא כאלו היתה תבן" וז"ל: "ונראה דאע"ג דאבות נזיקין משלמין ממיטב (ב"ק ה, א), אבל בזה אינו משלם אלא מזיבורית, דהא בע"ח דינו בזיבורית אע"ג דנהנה הלוח ממעותיו וחכמים הוא דתקנו בבינונית משום נעילת דלת (גיטין נ, א), והכא שלא מדעת בעלים הוא דנהנה ואינו משלם אלא בזיבורית", עכ"ל, ומוכח דס"ל שחיובו של נהנה הוי חיוב בתורת חוב.

ועפ"ז בנד"ד מובן בפשטות שדעתו של הרמ"א היא שהדר בחצר חברו העומדת להשכרה הוי כאילו שכר אותה וחייב לשלם את דמי שכירותה. וזה בעצם גם מפורש בדבריו הנזכרים בס' שסג: "מיהו אם לא היה דר בו, אלא שגזלו ממנו, פטור לשלם השכירות"!

וא"כ אתו שפיר דברי הרמ"א שמפקיע תשלום עבור השתמשות בקרקע של מלך נכרי - הוי רק מפקיע את חובו, כי רמ"א אזיל בזה לשיטתו דס"ל שחיוב לשלם לדר בחצר חברו שלא מדעתו - הוי חיוב מתורת "נהנה" ועניינו תשלום דמי שכירות של החצר (שלכן חייב רק בעומדת להשכרה).

משא"כ אליבא דהמחבר - שחיוב של דר בחצר חברו שייך גם בלא קיימא לאגרא (כשבעה"ב מקפיד) ועניינו שהוא לוקח דבר מחברו

ומחסרו ממון והוי גזלן, וא"כ מתחייב לשלם תיכף כשלוקח. ולכן אין זה כהפקעת חוב אלה גזלת ממון של נכרי שלא ע"ד לשלם³.

להלכה מכריע אדה"ז במחלוקת זו לחוש לדעת המחבר וז"ל: "ירא שמים יחמיר לעצמו כסברא הראשונה שלא לעבור על לא תעשה שבתורה".

ג. לאור כל האמור נראה שיש לחלק חילוק מהותי בהגדרת הדברים בזמננו אנו:

הרי כל הנידון בראשונים ובשו"ע בסי' שסט הנ"ל הוא דוקא על הברחת מכס. שבזה ס"ל למחבר שמי שמשמש בקרקע של מלך ללא תשלום מכס - נהנה מהקרקע בגזל⁴. אבל רוב המיסים הנוהגים בזה"ז

(3) ונראה שה"ה למשתמש בתחבורה ציבורית (כולל אוטובוסים ומטוסים, שהם נכסי דניידי) בחינם ללא רשות, שלדעת המחבר (ולפי הכרעת אדה"ז יראי שמים יחמיר לעצמו כשיטתו) יעבור בזה על איסור גזל.

וזאת למרות שפוסק בחו"מ סי' שסג ס"ה ש"תוקף ספינתו של חברו. אם היא עשויה לשכר; אם יורד בתורת שכירות - אם רצה הבעל ליטול שכרה נוטל רצה ליטול פחת נוטל, ואם יורד בתורת גזלן - נותן הפחת". דהרי הטעם לדין ולחילוק בין מטלטלין לחצר, כמש"כ בש"ך שם אות ח, שמטלטלין הגזולין ברשות הגזלן קאי (מכיון שגזלן מתחייב באחריותם) וחייב להחזיר כשעת הגזילה! משא"כ ניכסי דלא ניידים - הרי קרקע אינה גזולת, ולעולם ברשות בעלים קאי, וכשמשמש במ גזול הנאת השתמשות בכל רגע ורגע ממש.

ולפ"ז: הנוסע בחינם באוטובוס או במטוס - הרי לא מוציא אותם כלל מרשות בעליהם, ורק נהנה מהם בזמן שעומדים להשכרה ברשות בעליהם ולא יצאו מרשותם בכי הוא זה, והוי דומה לגמרי לדר בחצרו ומחסרו ממון. וא"כ מכיון שעצם הכניסה להנ"ל מותנת בתשלום מראש הרי הנוסע בהם בחינם עובר בלא תגזול לפי דעת המחבר כנ"ל.

(4) אדה"ז מביא שם עוד טעם נוסף (ממרדכי) מדוע הברחת מכס נחשב לגזל - "שהמלך מוחזק הוא במה שמגיע לו מעבדיו הואיל. . . וכל אשר להם משועבד לעבודתו, לפיכך כל הסחורה שמגיע ממנה המכס משועבדת למלך ליטול הימנה מכס וכאילו היא ברשותו ממש כיון שהוא בארצו ואצל עבדו והמברחה גזול מנת המלך שבה מרשות המלך".

ונראה שאין טעם זה שייך בזה"ז, כי רק על חלק מהסחורה עצמה שייך לאמר את הגדרה הנ"ל. אבל כיום אין המלכות תובעת חלק מהסחורה, אלה רק סכום כסף קצוב מבעל הממון. ולא רק שכספיו לאו דוקא שנמצאים "בארצו של המלך ואצל עבדו", אלה שגם עצם החיוב הוא חיוב על גברא ולא על חפצא, היינו שלא הוי חיוב על דבר מסוים ששייך לאמר עליו שכבר נמצא ברשות המלך.

במדינתנו (המוגדרים בכלכלה כ"מיסים ישרים", כמו מסי הכנסה, רווחי הון, מסי חברות ומעסיקים וכדו') - בפשטות נראה שחיובם אינו חל אלא לבסוף - כתוצאה מהירווחים ולא כתנאי לקבלת ההיתר להרווח (וגם באים על דרך "חיוב נהנה"), והוי ממש ע"ד תשלום דמי שכירות לכ"ע, ולא דמי לאי תשלום הכסף בעד חפץ הנקנה שאותם מחויב לשלם מתחילה. (משא"כ "מיסים עקיפים", כמו המע"מ, מס הקנייה והמכס - מסתבר שמוגדרים כדמי תשלום עבור קניית החפץ, ויש לחקור בפרטי החוק בכל מדינה ומדינה).

ואין זה ענין למה שאמר שמואל דדינא דמלכותא דינא (ונפסק להלכה ע"י כל הפוסקים), כי חידושו של שמואל נאמר דוקא בקשר לרשות לקנות ולהשתמש בממון שגבה המלך כדינו, שאין דינו כממון הגזול שאסור בהנאה, אבל לא בקשר לחובה לשלם למלך, שזה הנידון דוקא בסי' שסט הנ"ל.

וא"כ יוצא לכאורה לדינא, שבאופן ש"לא יהי' חילול השם בדבר" (שוע"ר הל' גזלה וגנבה ס"ד) יהא מותר להפקיע ממלך נכרי תשלומי מיסים הנ"ל, וצ"ע למעשה.

הנ"ל בפשטות בתוקף בנוגע למדינה אוטוקרטית (מונארכית). ויש לעיין בגדרה ומעמדה של מדינת האזרחים לעניין הפקעות הלואות ולא תעשוק, דאולי לא מתמעטת מכלל "רעך" מכיון שיש בה אזרחים - שותפים יהודים? ובהשקפה ראשונה נראה להשוות דין זה למה שכתבו גדולי אחרונים בקשר לאיסור ריבית (עי' שו"ת בית יצחק ח"א סי' לב, מהרש"ג ח"ב סי' צז וצט, מהרש"ם ח"ב סי' כ וח"ד סי' קלח) להתיר ברוב נכרים, בפרט בצירוף דעות שלחברה בע"מ יש מעמד משפטי נפרד, ומסתבר שכ"ש למדינה ריבונית שהדין כן.



5) ועי' בשו"ת 'תשובות והנהגות' ח"ד סי' שיט, שחקר בנושא של התחמקות מתשלומי מיסים, ודן על שיטת שוע"ר הנ"ל, ולא עלה על החילוק בין חיוב בתורת שכירות (שמותר להפקיע מנכרי) לחיוב בתורת שויות, שלדידי זה החילוק בין מכס למיסים שונים, והנראה לענ"ד כתבתי.

על הניסים ורצה

הת' יהושע גרינספאן תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז הל' ברכת המזון סי' קפח סי"ז איתא, וז"ל: "(אם לא התפלל ערבית ומוצאי שבת הוא ראש חודש, מזכיר של שבת וגם של ראש חודש אם אכל כזית משחשיכה, ואין כאן סתירה כיון שמזכיר של שבת תחילה ואח"כ של ראש חודש. ואע"פ שא"א לומר שמקבל עליו ראש חודש עכשיו כשמזכירו אחר שהזכיר כבר שבת, שהרי מקובל ועומד הוא מששקעה החמה, וגם אם היה מקבלו עכשיו לא חל עליו חיוב ההזכרה עכשיו, אלא כשאכל כבר קודם שהזכיר של שבת אין לחוש לכל זה, שאף שחל עליו ראש חודש כבר, מזכיר הוא של שבת כמו שמזכיר מעין המאורע בכל מוצאי שבת ומוצאי ראש חודש אפי' כמה שעות בלילה שכבר חלף והלך לו יום שמזכיר הואיל והתחלת הסעודה היתה בו. ואע"פ שנראה לכל העולם שהוא לילה, אין זו סתירה, כל שהוא לא עשה כבר דבר הסותר לזה, וה"ה במוצאי שבת לראש חודש כשמזכיר של שבת לא עשה עדיין דבר הסותר לזה, ואח"כ כשמזכיר של ראש חודש האמת הוא שהוא מזכיר).

ויש אומרים שאעפ"כ זו סתירה היא, ולכן מזכיר של ראש חודש שהיא חובה לדברי הכל ולא של שבת שהיא מחלוקת, אבל במוצאי שבת של חנוכה ופורים מזכיר של שבת ולא של חנוכה ופורים לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה בברכת המזון כמ"ש סי' תרפ"ב (עיין לעיל סי' [נד]) ותרצ"ה, והעיקר כסברא הראשונה". עכ"ל.

היינו דאיכא פלוגתא מהו תרתי דסתרי, סברא הראשונה "שיטת הט"ז" דדוקא כשהזכיר תחילה היום הזה א"א לחזור ולהזכיר אח"כ היום שלפנ"ז. וסברא האחרונה "שיטת המ"א" דאפי' כשמזכיר שני הזכרות סותרות כסדרם ביום א' ה"ה תרתי דסתרי. ופוסק אדה"ז בזה כשי' הט"ז.

ועפ"ז אם חל יו"ט או ר"ח מע"ש ונמשך סעודתו בשבת ואכלה כזית משחשיכה, לדינא ע"פ שי' הט"ז א"א לו להזכיר תחילה שבת ואח"ז יעלה ויבוא, דהא עשה כבר דבר הסותר לזה. [וצריך להזכיר תחלה רצה, דתדיר ומקודש קודם]. וכן פסק הקצות השולחן בסי' מז ס"ק כב.

וכן אם נמשכה סעודתו עד מוצש"ק - שחל אז [יום ראשון] של חנוכה או פורים, דאפי' לש' הט"ז הרי בנוגע להזכיר רצה, וכן ועה"נ יחדיו, הרי לדינא א"א להזכיר שניהם, (דהרי צריך להזכיר תחלה עה"נ בהודאה וכן"ל), א"כ הדין הוה כמו שכותב אדה"ז בש' המג"א דמזכיר דוקא של שבת ולא של חנוכה או פורים, לפי שאין הזכרת עה"נ חובה. וכן פסק בקצוה"ש שם סי"א [ועיי"ש בס"ק כג שאפשר שבכה"ג י"ל עה"נ והרחמן כיון שכבר הקדים רצה].

ועוד כותב הקצוה"ש שם (ס"ק כב) שאפי' כשחל חנוכה או פורים בע"ש ונמשכה סעודתו עד הלילה ואכל כזית משחשכה, שלש' הט"ז אין כאן תרתי דסתרי כיון שאומר עה"נ קודם רצה, מ"מ למעשה נראה שיותר טוב שלא לומר עה"נ כלל לחוש לדעת המג"א, כיון שאין הזכרתו עה"נ חובה כלל, ולדעת המג"א מקלקל בהזכרתו, צריך לחוש לדעתו שלא לאמרו, ומכ"ש שיש לצרף ג"כ דעת הי"א בשו"ע שם דבר"ח חנוכה ופורים לעולם לא אזלינן אחר התחלת הסעודה לפי שאין בהם מצוה להוסיף מחול על הקודש.

והנה בסה"ש תש"ד עמ' 40 (שבאותה שנה חל שמח"ת בע"ש, וסעודת יו"ט נמשכה עד אחר השקיעה ועשו הנוכחים כדין ד"פורס מפה ומקדש"): "...זיי האבן געפרעגט ווי דארף זיין אין בענטשן מיט רצה און יעלה ויבא און וואס דארף מען זאגן פריער, ווארום, לכאורה, דארף מען פריער זאגן יעלה ויבא און נאכדעם רצה, כדי ס'זאל ניט זיין קיין סתירה.

האט כ"ק אדמו"ר געענטפערט:

מ'דארף זאגן ווי ס'שטייט אין סידור - פריער רצה און נאכדעם יעלה ויבא - און די מלאכים וועלן מברר זיין וואס קומט פריער.

פאר ברהמ"ז האט כ"ק אדמו"ר דערמאנט אז מ'זאל זאגן אויך רצה, און ניט קוקן אויף אים וואס ער זאגט ניט, ווארום ער האט ניט געמאכט קידוש". עכ"ל.

(1) לכא' צ"ע שהמג"א סותר עצמו, דבסי' קפח כתב דמקלקל בהזכרתו, ואילו בסי' תרצה ס"ק ט מביא מהמרדכי שאפי' כשפרס מפה וקידש והתפלל ערבית, עדיין מזכיר עה"נ, ואינו מזכיר דבר וחצי דבר משיטתו בסי' קפח ! וצ"ע.

ובאג"ק חי"ד עמ' מג כותב כ"ק אדמו"ר: "ע"פ המבואר בשו"ע סו"ס קפ"ח וכן בשו"ע רבינו, והמסקנא, הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה זי"ע למעשה . . יאמרו רצה ואח"כ יעלה ויבוא, כפי הסדר".

ויש לעיין בהאי פסק דין למעשה, אם הוא דוקא ביו"ט שחל בע"ש, דמזכיר שניהם, והטעם הוה כיון דשניהם חובה, משא"כ כשחל במו"ש חנוכה או פורים שלא יזכיר עה"נ כיון שאין הזכרתו חובה אלא רשות, כנ"ל משו"ע אדה"ז סי' קפח סי"ז בשי' המג"א דמקלקל בהזכרתו.

או דפירוש הפסק דין הוא, דלעולם אומרים כמ"ש בסידור, וא"כ מה לי שניהם חובה ומה לי אחד חובה וא' רשות, ועדיין צ"ע בכ"ז.

והנה בשו"ע אדה"ז שם כותב: "וכן אם נמשכה . . והוא שלא התפלל ערבית . . אבל אם התפלל ערבית . . שוב אינו מזכיר מעין המאורע של אותו היום . . ואע"פ שלסברא ראשונה שהכל הולך אחר התחלת הסעודה הי' ראוי להזכיר גם אחר תפילת ערבית, מ"מ יהא נראה שדבריו סותרים זא"ז שתחלה התפלל תפלת יום שלאחריו ואח"כ מזכיר יום העבר". ומשמע שכיון שכבר התפלל ערבית שוב אינו יכול להזכיר המאורע כיון דהוי סתירה.

אבל ראה בסה"ש תרפ"ז עמ' 166 (אג"ק הרי"צ ח"א עמ' תרלד), שגם אז פורים חל ביום ו', ופרסו מפה וקידשו, וקודם ברהמ"ז התפללו ערבית. ויש לעיין מדוע התפללו ערבית, דהא הוי סתירה כיון שאין מזכיר בתפילתו ועה"נ, ולכאור' היה להם לחכות ולהתפלל עד לאחר הסעודה (כמ"ש המג"א סי' תרצה ס"ק ט שיברך ברהמ"ז תחילה ואח"כ יתפלל ערבית להוציא עצמו מפלוגתא)?

וראה בשע"ת סי' תרצה ס"ק ו' וז"ל: "ועיין בהר הכרמל ס"ז שכ' דגם מהרי"ל לא קאמר אלא בשבת אבל בפורים לא הוי סתרי אהדי מה שאינו אומר עה"נ בתפלה דזה שתיקה היא ואינו סתירה כדיבור ושפיר צריך להזכיר עה"נ בלילה אפי' התפלל תוך סעודתו . . ובסידור עמודי-שמים להגאון יעב"ץ כ' שאף אם מתפלל בתוך הסעודה אומר עה"נ, והכי עבידנא עובדא, ע"ש", ולפ"ז יש ליישב הנ"ל, דבפורים כיון דלא הוי הסותרת י"ל עה"נ גם אחר ערבית. ועצ"ע.



האם כנפות הטלית קטן צ"ל בחוץ [גליון]

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפּעג, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 79) כתב הרב ל.י.ר. שי' דמזה שאדמו"ר הזקן מאריך בסידורו בסדר לבישת ט"ג ללובשו באופן שהציצית יהיו נוטפין על הכנף, מוכח דס"ל דכל זמן לבישת הטלית צריך שיהיו הציציות נוטפות בפועל על הכנף ולא יגביהם.

אבל א"א לומר כן, שהרי:

(א) א"כ כאשר מגביהים הציצית באמירת ק"ש בטל ממנו מצות ציצית. ומלבד שלא יתכן דדוקא בק"ש שמהדרים לאומרו לבוש בטו"ת, דוקא אז יהי' המנהג לבטל מצות ציצית, מלבד זאת, לפי דבריו הוי הגבהת הציצית מעשה אסור להיות לבוש טלית בלי ציצית כדין.

(ב) גם בימים עברו, בלבישת ט"ק מעל בגדיו - כפי שכ' - הי' צריך להזהר ביותר לא להגביה הציצית, וגם לא לרוץ ולא לרקוד, כדי שהציצית יישארו נוטפות על הקרן, ולא יעשה איסור להיות לבוש טלית שלא כדין.

(ג) כדי להשמר מחשש זה, הי' צריך אדמו"ר הזקן לתקן לא רק נקב קטן בצד הט"ג למעלה, לשים בו חוט השמש כדי שקשר העליון יהא למעלה מקשר אגודל, אלא היה צריך לתקן עוד נקב קטן למטה בחודו של הקרן - הן בט"ג הן בט"ק - ששימו בו חוט השמש אחרי קשר השני או השלישי, כדי שהציציות יהיו נוטפות על חוד הקרן גם אם ירוץ או ירקוד או יגביה הציציות.

(ד) אילו היה כן, היה פליאה מדוע לא כתבו להיזהר בזה בדורות שלפניו. וכאן א"א לתרץ כמו שמבאר אדה"ז שלא היו צריכין אז להנקב שתקין להחזיק הציציות למעלה מקשר אגודל, כי הטליתות דלפנים היו עבים ולא נפלו הציציות למטה, כי תירוץ זה לא יספיק על נטיפת הציצית על הקרן, וגם בטלית עבה, בלי שישים חוט השמש בנקב בחוד הקרן, מתבטל מהמצוה אם מגביה הציצית או רץ או רוקד.

מכ"ז מוכח דמעולם לא התכוון אדמה"ז כן, ורק כוונתו שיעשה הטלית באופן כזה, דכאשר הציצית נופלת כדרכה, תהא אז נוטפת על

הקרן, אבל פשיטא שגם אם אינה מנטפת בפועל, כי הגביה אותה וכדומה, אין שום חשש כלל. ודוק.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 79) כותב הרב ל.י.ר. בסוף דבריו "ואדרבה מי שמצליח ליישב הגבהת הציציות ותלייתם בחוץ עם דין מנטף על הקרן אהי' לו אסיר תודה".

ואיני יודע מה הבעי' ? הרי גם כשהט"ק בתוך המכנסיים, יכולים להתחיל להגביה את הגדילים ע"מ להוציאם, לא ממקום תלייתם על הכנף, אלא להורידם למטה קצת באופן שינטפו על הנקב, ורק אח"כ יגביהו אותם ויוציאום חוץ למכנסיים.



עוד בענין הנ"ל

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון תתקנה (עמ' 81) הביא הת' ל.י.ה. שי' דברי אדה"ז בשו"ע או"ח סי' יא סי"ח "שיעור . . שצריך להרחיק הנקב משפת הבגד, אין צריך לזוהר בזה אלא בשעת הטלת הציצית בבגד, אבל אם לאחר שהטיל הציצית בבגד ניתקו מחוטי השתי או הערב ונתרחב הנקב וירדו הציצית למטה ממלוא קשר אגודל כשר . . שלא הקפידה תורה ע"ז אלא בשעת עשי'". ועפ"ז רצה להסיק שכמו"כ בנוגע למה שכתוב "על הכנף" שצ"ל שיהי' הציצית מכה בכנף, "דא"צ שיהי' מכה על הכנף בפועל כל הזמן. אלא היות שבשעת עשיית הט"ק עשהו עם ב' נקבים בכדי שיהי' תמיד מכה על הכנף, אז אפי' אם כששובשו אינו מכה בפועל אין צריכים לזוהר בזה".

ואינו מובן מה שהוכרח לדמות דין זה למה שכתב רבינו בנוגע לשיעור הרחקת הנקב משפת הבגד, הרי רבינו כותב באותו סי' בסל"ד

"כשתולה הציצית בבגד צריך לדקדק שיתלה בענין שיהי' הגדיל התלוי נוגע ומכה בכנף הבגד ולא יהי' תלוי כלפי קרקע שנאמר על כנפי בגדיהם, ולכן ב' ציצית התחתונות יהיו תלויים לאורך הבגד דכשיעטוף בו ויהי' אורך הטלית סביב רוחב גופו יהיו הציצית נוגעים ומכים על הקרן".

הרי רבינו מדגיש כאן ב' דברים:

(א) שהדקדוק בזה צריך להיות בשעת תליית הציצית בבגד.

(ב) שבשעת העטיפה צריכים ליזהר שיהיו הציצית נוגעים ומכים על הקרן.

ומשמע מזה ברור שאינו מספיק שבשעת תליית הציצית תהי' באופן שיהיו מכים על הכנף אלא צריך להיות כך בפועל בשעת העטיפה ג"כ. ולא כמו שכתב הת' הנ"ל.

וא"כ חוזרת השאלה כשמוציאים הציצית לבד לחוץ מתחת הבגדים הרי אז אינם מכים על הכנף?

אבל כשמדייקים בדברי רבינו הרי כותב שהציצית צריכים להיות מכים על הכנף בשעת תלייתם ובשעת העטיפה, ז"א בשעת הלבישה, דהיינו שתליית הציצית צריך להיות באופן כזה שכשלוכשים הטלית גדול או הט"ק יהיו הציצית נוגעים ומכים על הקרן, אבל אין שום דין שאסור להגביה הציצית מעל הכנף, והרי כשאוחזים הציצית בידים לברוך שאמר ולק"ש וכן כשמברכים עליהם הרי אז אין הציצית נוגעים ומכים על הקרן כלל.

וכן בנדו"ד, העיקר שכשלוכשים הטלית קטן אז הציצית כפי שאנו נוהגים לעשות שני נקבים הם נוגעים ומכים על הכנף, הרי זה כשר, וכשמוציאים הציצית לחוץ שאז אינם נוגעים בכנף לא איכפת כלל בדיוק כמו בשעה שאוחזים הציצית בידים שג"כ אינם נוגעים בכנף.

ובמילא פשוט שאין שום הכרח להוציא כנפות הבגד עם הציצית לחוץ.



פשוטו של מקרא

סדר הזמנים במגילה, וביאור מהלך פרק ט'

הת' שניאור שמחה לנדא

שליח בשיבת תות"ל 'חזון אליהו' תל-אביב

תוך כדי עבודתי בעריכת ביאור על מגילת אסתר יחד עם אחי הרב ישראל לנדא שי', (יצא לאור ע"י 'חזק-הוצאה לאור'), עלו בידינו ביאורים ופנינים רבים שלא הכנסנו אותם בתוך הביאור עצמו מחמת היותו משולב ברצף עם פסוקי המגילה, על כן חשבנו להעלות לפני קוראי 'הערות וביאורים' את הרקע לכמה נקודות מעניינות במגילה.

חלקם ידועים יותר וחלקם ידועים פחות.

א. בתחילת המגילה (א, ג) כתבנו ביאור על המילים "בשנת שלוש למלכו" - במלאות שלש שנים להכתרתו. וגמ' מפורשת היא במס' מגילה (יא, ב) שהמשתה נערך בתחילת השנה השלישית ולא כשנתמלאה השנה השלישית. אמנם בביאור שכתבנו לא היה כוונתנו להדגיש את מילוי השנה וסיומה, אלא רק לפרש פירוש המילות - שחגג את שנתו השלישית. ואכן טעות היתה בידינו לכתוב את המילה 'ובמלאות'.

ב. "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר בגדי מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נכח בית המלך וגו'" (ה, א):

בפשטות רגילים רבים לפרש ש'ביום השלישי' הוא היום השלישי של הצום - ט"ז ניסן. אך אין זה נכון; ביום השלישי פירושו יום שלישי מאז גזירת המן ושילוח הרצים שנעשה ביום י"ג בניסן, היינו שיום השלישי הוא יום ט"ו בניסן.

ודבר זה מפורש ברש"י במסכת מגילה (טז, א), לאחר שהוביל המן את מרדכי על הסוס ברחוב העיר נאמר במגילה (ו, יב), "וישב מרדכי אל שער המלך והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", ובגמ' שם: "וישב מרדכי אל שער המלך - אמר רב ששת ששב לשקו ולתעניתו". ורש"י על אתר מבאר: "יום שלישי לתענית הי'", שהתחילו להתענות ב"ד בניסן. ומה שאמר המקרא ליום אתמול 'שלישי' - ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות - יום שלישי לשילוח הרצים הי'".

דהיינו שבי"ג ניסן נגזרה הגזירה ונשלחו הרצים, ובי"ד, ט"ו, ט"ז בניסן התענו וביומו השני של הצום (ט"ו בניסן) - הוא היום השלישי מאז נשלחו הרצים - לבשה בגדי מלכות ונכנסה אל המלך.

א"כ יוצא שסדר הזמנים הוא כך :

ביום ט"ו נכנסה אל המלך ובקשב לערוך משתה עם המלך והמן. המשתה אכן התקיים באותו היום בעוד אסתר צמה. (ובמשתה זה בקשה לערוך משתה נוסף מחר).

בלילה - ליל ט"ז - נדדה שנת המלך וקרא להמן וצווה לו שירכיב את מרדכי על הסוס ברחוב העיר וכו'.

הרכבת מרדכי על הסוס נערכה ביום ט"ז בעוד מרדכי צם את יומו השלישי של הצום, וממילא לכן כשירד מן הסוס וישב מרדכי לשקו ולתעניתו להמשיך את הצום.

המן שב - לאחר שהרכיב את מרדכי - אל ביתו ומשם הובהל אל המשתה השני שעורכת אסתר, וגם במשתה זה אסתר עדיין שרויה בצום (יומו השלישי של הצום).

במוצאי יום ט"ז נתלה המן על העץ (מגילה טו, א, ברש"י ד"ה יו"ט ראשון של פסח).

ג. בפרק ט מפסוק כ ואילך ישנם פירושים שונים במפרשים שנתחבטו בסוגיית קביעות החג ומצוותיו ובענין החילוק שבין אגרת מרדכי (שבפסוק כ) לאגרת אסתר (שבפסוק כט). וכן בנוגע להוספת וחיידוש אסתר באגרת ששלחה היא (בפסוק כט).

בהביאור הנ"ל שערכנו נקטנו בדרך הביאור של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקוטי שיחות חט"ז עמ' 352, שם מתווך בין המפרשים השונים, ובהערות שם מתווך בין המפרשים ומבאר קושיות שונות המתעוררות תוך כדי עיון ולימוד פ"ט שבמגילה. והענינים מבוארים בצורה נפלאה, כפתור ופרח.

בהשיחה בא לבאר החילוק בין הבבלי לירושלמי, שבבבלי נכתב שאסתר היא המבקשת 'קבעוני וכתבוני' ובירושלמי משמע שמרדכי ואסתר ביקשו יחד על זכרון חג הפורים וכו'.

ומבאר שם שאין כאן מחלוקת בין הבבלי להירושלמי, אלא הבבלי מדבר על תקנת קריאת מגילה ועל כתיבת המגילה כא' מספרי הכתובים בתנ"ך, ששני ענינים אלו אכן בקשה אסתר לבדה. ואילו הירושלמי מדבר על קביעת ימי הפורים בכל שנה כימי משתה ושמחה ומשלוח מנות וכו' שדברים אלו בקשו מרדכי ואסתר יחד.

מבלי להכנס כעת להשקו"ט של השיחה, ועל מנת להקל על הקוראים, אכתוב את המסקנות היוצאות מהשיחה ומההערות בשולי הגליון שם (שעל פי מסקנות אלו ערכנו את הפירוש המשולב שבמגילת אסתר הנ"ל). ואחרי כל א' מהמסקנות אציין את מקורו בהשיחה.

בפ"ט מפסוק כ עד לסיום הפרק ישנם שלושה חלקים:

(א) פסוקים כ-כב - "ויכתוב מרדכי וגו'":

הם דברי מרדכי עצמו באגרת ששלח אל היהודים בשנה שלאחרי הנס, בשנה הי"ג למלכות אחשוורוש. מרדכי כתב באגרת את סיפור הנס כסיפור המאורעות, אך לא כ"מגילת אסתר", ולא למטרת 'קריאת המגילה'.

וכן כתב, לקיים את ימי הפורים בזמניהם. ובאגרת זו צווה על שלושה מצוות בלבד (סעודת פורים, משלוח מנות, מתנות לאביונים), אך את מצוות קריאת מגילה לא ציווה. - מצוות קריאת מגילה נתקנה ע"י אסתר באגרת שלה כפי שיבואר להלן.

[ביאור זה הוא ע"פ פירוש ה'מגילת סתרים', הובא שם בשיחה בהערה 12 ובשולי הגליון. אך לפי פירוש 'מנות הלוי' יוצא דלא כהמגילת סתרים - הערה 16 בהשיחה].

(לכאורה הי"ה אפשר להקשות על כך מרש"י (ט, כ ד"ה ויכתוב מרדכי): "היא המגילה הזאת כמות שהיא", שמזה היינו יכולים להבין שמרדכי כתב גם את המשך המגילה כולה, כולל את סיפור האגרת השניה של אסתר. אלא שבפשטות יש לומר, דמכיון שבשעה שמרדכי כתב את האגרת הראשונה עדיין לא היה ה"ותכתוב אסתר" - האגרת השניה במציאות, א"כ מובן דכוונת רש"י ב"כמות שהיא" היינו שמרדכי כתב את סיפור הנס כפי שמופיע במגילתנו עד פרק ט פסוק כ. ועצ"ע).

(ב) פסוקים כג-כט - "וקיבל היהודים וגו'" עד "ותכתוב אסתר וגו'":

פסוקים אלו אינם חלק מאגרתו של מרדכי, אלא הם סיפור המגילה. ופסוקים אלו נכתבו ברוח הקודש כפי שיבואר להלן. [פני יהושע מגילה דף ט - צוין בשולי הגליון להערה 12 בהשיחה].

המגילה מספרת כאן את התוצאות שקרו בעקבות אגרתו של מרדכי - כשהיהודים קיבלו את אגרתו, קבלו עליהם לקיים את מצוות החג ואת זמני ימי הפורים.

ההוכחה לכך שפסוקים אלו נכתבו ברוח הקודש: בפסוקים אלו נרמז כמה פעמים על ענין 'קריאת מגילה' שעדיין לא נתקנה, שהרי נתקנה רק מאוחר יותר באגרת אסתר. קריאת מגילה נרמזת בפסוק כז במילה 'ככתבם' (שתהא המגילה כתובה כתב אשורית. רש"י). וכן נרמזת קריאת מגילה בפסוק כח "נזכרים (בקריאת מגילה. רש"י) ונעשים".

דלכא' מה נכנס כאן ענין קריאת מגילה לפני שנתקנה? אלא שנכתב כאן ברוח הקודש על סמך תקנת קריאת מגילה שבאגרת אסתר בפסוק כט. [שולי הגליון דהערה 12 בהשיחה].

ג) פסוקים כט עד סיום הפרק:

אסתר כתבה אגרת נוספת ובה חזרה וכתבה את כל השתלשלות סיפור הנס, וכתבה גם לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית - היינו שהוסיפה את מצות 'קריאת מגילה'. [מגילת סתרים הנ"ל המובא בהערה 12, ומציין לזה שוב בשוה"ג דהערה 61].

והמצוה היא, לקורא כפי שנכתבה באגרת זו השנית - הכוללת את כל המגילה כולה מפרק א פסוק א עד לסוף פרק י [היא המגילה שבידינו כיום].

וכן כתבה באגרת זו לחזק את קיום ימי הפורים ואת שלושת המצוות שכבר צווה עליהם מרדכי ושקיבלו עליהם בשנה שעברה.

החידוש שבאגרת זו הוא: קריאת המגילה וכתובתה בכתבי הקודש.

עפ"י יוצא שבאגרת אסתר - היינו במגילה שכתבה - נוספו פסוקים נוספים על מה שנכתב באגרת מרדכי. זאת אומרת שאגרת השנית כוללת גם מפסוק כ"ג עד סיום המגילה.

והנה, אסתר ביקשה מחכמי הדור "קבעוני וכתבוני" היינו לקבוע את מצות קריאת מגילה ולכתוב את המגילה כא' מכתבי הקודש של התנ"ך.

יוצא שיש כאן שלושה פרטים שתקנו: א' 'קביעות ימי הפורים' שנתקן ע"י מרדכי. ב' 'קבעוני' שביקשה אסתר. ג' 'כתבוני' שביקשה אסתר. [סעיפים ג-ד בהשיחה].

וזהו הפירוש בפסוק לב "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר". וכפירוש רש"י: "אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקבעה ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים וזהו ונכתב בספר".

היינו שיש לחלק הפסוק לשנים, בתחילה מדבר הפסוק על ענין הקבעוני: ומאמר אסתר, בדבר קריאת המגילה, קיים ונתמלא, לקרוא את דברי הפורים האלה - "דברי הפורים" מלשון 'די רייד' של פורים, היינו לדבר ולספר אודות נס פורים. וממשיך הפסוק בענין בקשתה כתבוני: "ונכתב בספר", שבקשתה נתמלאה ואכן קיבלו החכמים וכתבו את מגילת אסתר כא' מכתבי הקודש של התנ"ך.

ומדויק זה גם בדברי רש"י שחילק בפירושו את הפסוק לשני חלקים: א' 'אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקבעה', ב' 'ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים', ומסיים בהמשך לחלק הב' 'וזהו ונכתב בספר'. [סעיף ג בהשיחה ובהערה 24 שם].

ולאחרי שקיבלו היהודים את אגרת אסתר (אגרת הב') קבעוה לחובה בכל העולם. וזהו עוד ענין שנתוסף ע"י אגרת אסתר, שהרי אגרת מרדכי לא נתפרסמה בכל העולם כולו ועדיין לא קבעוה כחובה. [מגילה ז, א. הובא בשיחה בהערות 18, 61].

וכתב כאן בפסוק לא הלשון "בזמניהם" בלבד ולא כתב גם "ככתבם" כפי שכתב בפסוק כז, מפני שבאגרת אסתר, המקום שבו נפרטו קריאת וכתובת המגילה הוא בפסוק שלאח"ז בפסוק לב כנ"ל ולכן לא הזכיר ענין זה גם בפסוק שלפניו. [הערה 21 בהשיחה].

וזהו גם החילוק שמצאנו במגילה:

כשמסופר על אגרת השנית בפסוק כט נכתב "ותכתוב אסתר המלכה . . ומרדכי היהודי". אסתר נזכרה קודם, כי היא כאן העיקר, היא חידשה והוסיפה ענין חדש באגרת זו - היא תקנה את מצוות קריאת מגילה.

וכן היא פעלה ע"י האגרת שלה שיתפרסם בכל העולם ויקבעו את הפורים וכל מצוות החג כחובה, ולכן נזכרה קודם, ואילו מרדכי נזכר כאן רק כטפל אליה. וכן אח"כ בפסוק לב שאירי בקביעת קריאת מגילה כמצווה וכתובתה בכתבי הקודש, שם נזכרה אסתר בלבד, כי היא לבד ביקשה זאת מהחכמים ללא מרדכי, וזהו הוספתה באגרת זו.

ואילו כשמסופר על קיום המצוות שנזכרו באגרת הראשונה, בפסוק לא, נכתב "כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה", מרדכי נזכר קודם, מכיוון שבקביעות ימי הפורים ושלוש המצוות שנזכרו כבר בשנה קודמת, שאותם כתבו מרדכי ואסתר יחד, שם מרדכי הוא העיקר והוא בעל האגרת ואסתר טפלה לו. [סעיף ג בהשיחה, ובהערות * 21, 61].

וזהו גם שכל המגילה נקראת 'מגילת אסתר' - שנקראת רק על שמה. ע"ד מחז"ל בנוגע לתורה, דלפי שמשה "נתן נפשו עליה לפיכך נקראת על שמו" [הערה 11 בהשיחה].

ישנם עוד כמה נקודות במגילה שכוונתי להעלות על הכתב, אך עוד חזון למועד.



"את האלקים התהלך נח"

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

ברש"י ר"פ נח (ו, ט ד"ה את האלקים): "את האלקים התהלך נח: ובאברהם הוא אומר אשר התהלכתי לפניו, נח היה צריך סעד לתמכו אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו".

ועפי"ז יש אולי לפרש במ"ש רש"י בד"ה הקודם "בדורותיו: יש מרבותינו דורשים אותו לשבח, כ"ש שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו כו' ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכולם" - דב' המ"ד לא פליגי כלל, שהרי שניהם אמת, שמכיון שנח היה

תלוי בסביבתו היה צריך סעד לתמכו, ולכן אילו היה בדור צדיק היה צדיק יותר, וביחד עם זה מצד זה גופא שהיה תלוי בסביבה, אילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, היינו חילוק איכותי, שהרי אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו ולא היה תלוי בהמצב שמסביבו.

והחילוק בין המ"ד הוא מה בא הפסוק להשמיע ולהדגיש, וזה תלוי בב' הפירושים ברש"י לפנ"ז, שעומד על זה שהפסוק מפסיק בין "אלה תולדות נח" וסיפור תולדותיו "ויולד נח וגו'", כדי לספר ש"נח איש צדיק וגו'". ומביא רש"י ב' טעמים: "הואיל והזכירו ספר בשבחו, שנאמר זכר צדיק לברכה. דבר אחר ללמדך, שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". דלהפ"י הראשון שאכן זה הפסק, אבל לפי השני אין זה הפסק אלא זהו באמת תולדותיו.

וי"ל שבהתאם לזה הוא ב' הדרשות אח"כ, דאם הטעם הוא "הואיל והזכירו סיפר בשבחו" - הרי פשוט שלא יזכיר שבחו וביחד עם זה ידגיש הכתוב הגנאי שלו, ולכן זה שכותב בדורותיו בא להדגיש שבחו. אבל להדרשה הב' שעיקר תולדותיהם וכו', הרי מכיון שאלו הם תולדותיו ומדברים עליהם הרי צריכים לתארם כמות שהם, ולכן זה שכתוב בדורותיו בא לתאר צדקתו כמו שהוא, ואילו היה בדורו של אברהם כו'.

וענין זה שאברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו משא"כ נח, אולי יש לקשר למה שמבאר כ"ק אדמו"ר שישנו חילוק מהותי בין ז' מצות בני נח והתרי"ג מצות שנצטוו בהם ישראל; שבן נח אין לו קיום עצמי, וזכות קיומו תלוי בזה שהוא מקיים את השבע מצות ב"נ, אשר לכן כשאינו מקיים את אחד מהם באיזה אופן שהוא, ה"ה ענוש בעונש מיתה שהרי אבד את זכות קיומו, ואין חילוקים במצוותיהם. משא"כ בנ"י יש להם קיום עצמי, ורק שמוטל עליהם לקיים התרי"ג מצות, ולכן העונשים שונים והכל לפי חומר הענין.

ולכן י"ל שדוקא אברהם היהודי הראשון, היינו שאצלו נתחדש ענין זה דקיום עצמי, ולכן היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו - היינו בכח עצמו, משא"כ נח שאין אצלו הענין דקיום עצמי וקיומו תלוי בקיום מצוותיו, לכן אין אצלו הענין דמתחזק מאליו אלא קיומו הוא באופן דצריך סעד לתמכו וק"ל.

שזנרת

דיין שאינו צריך לכולם

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

בכתובות (קה, ב) ובסנהדרין (ז, ב) מובא דרשה על הפסוק "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד), שדיין צריך להיות כמלך - "שאינו צריך לכולם".

ובתוס' ובעוד ראשונים שם על אתר הביאו ב' פירושים:

(א) דיין צ"ל גמיר, סביר ובקי. ואינו צריך לשאול אצל אחרים.

(ב) הדיין צ"ל עשיר. ואינו צריך לכסף של אחר. (משום שוחד).

ולכאורה יש לשאול ע"ז שאלת תם: הלא מי שיש לו מנה רוצה מאתיים. וא"כ איך יתכן לומר שיש דיין שיש לו כ"כ הרבה כסף "שאינו צריך לכולם"?

וגם לפועל רואים במוחש בטבע אנשים שאפילו עשירי העולם עדיין עובדים ורוצים להרויח עוד פרוטה ועוד פרוטה! אזי איך יתכן לומר על אדם ש"אינו צריך לכולם"?



לעילוי נשמת
הר"ר מנחם מענדל ע"ה
בן הר"ר דוד ע"ה
פלדמן

נפטר ביום י"א אדר שני ה'תשכ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נר"נ
הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס ע"ה
ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה
כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש
נפטר ביום ד', בדר"ח אדר שני ה'תשמ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' משה משל ע"ה
בן הרה"ת ר' נתן נטע ע"ה
צפתמן

נפטר בדרכי אדר ה'תשל"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד חינוך
על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל
ב"ר חיים משה ע"ה
טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו"
ו' אדר שני ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות
החתן התמים
הרב אליהו שמואל שי'
והכלה מרת איידא תחי'
בענדיט

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ראשון ט' אדר שני 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' משה זלמן הכהן וזוגתו מרת חנה שיחיו כצמאן
הרה"ת ר' שלמה יעקב וזוגתו מרת חוה ריסא שיחיו בענדיט



לזכות
החתן התמים
הרב פנחס הכהן שיחי'
והכלה מרת מנוחה רחל שתחי'
פינק

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ט אדר ראשון 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 ולזכות הורי הכלה
הרה"ת ר' בונם פייוויש וזוגתו מרת צירל רייזל שיחיו וויינבאום

לזכות
החתן התמים
יוסף יצחק שיחי' דיימאנט
והכלה מרת **רבקה מלכה שתחי' גריי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
מוצש"ק חזק פרשת פקודי
ב' דראש חודש אדר שני 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 החתן
הרה"ת ר' **אברהם חיים** וזוגתו מרת **חי' זלאטע** שיחיו

דיימאנט



לזכות
החתן התמים
מאיר יצחק שיחי' שטיינער
והכלה מרת **חווה שתחי' רעפסאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון כ"ה אדר א' 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 החתן
הרה"ת ר' **אריה לייב** וזוגתו מרת **חי' שרה עטיל** שיחיו **שטיינער**

לזכות
התמים ברוך שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום רביעי י"ב אדר שני ה'תשס"ח

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חי' רבקה שיחיו
פלדמן



נדפס ע"י
משפחתו שיחיו

לזכות
הילדה חי' מושקא שתחי'
לרגל הולדתה בשעטומ"צ
ביום ש"ק חזק פרשת פקודי
ב' דראש חודש אדר שני תשס"ח

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחיה
מנחם מענדל הלוי שיחי'
ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי וזוגתו מרת סימא פרומה שיחיו
סאסקינד

סא + סא

נדפס ע"י זקני'
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד