

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

גליון ח [תתקעד]

יו"ד שבט

שנת הקהל

שנת השלושים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

מאה ושיש שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"ז

גליון ה [תתקעד]

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"

שנת השלושים - שנת הקהל



"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובעים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 - ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הבהיר יו"ד שבט ה'תשס"ט
נ"ט שנה לנשיאותו



ולזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל ניסן בן גיטל מלכה
הת' שרגא דוד בן יהודית
הת' מנחם מענדל הלוי בן חמדה
הת' בנימין דוד זכרי' בן חי' צירא
הת' מנחם מענדל בן חי' רחל
הת' אברהם אבא בן דבורה

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ונ"ט שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה שמליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר. קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי פירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

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

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

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

בברכת חסידים

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשס"ט
ק"ו שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
יו"ד שבט
ה'תשס"ט
גליון ח [תתקעד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

מצות זכירת עמלק לעת"ל 8

לקוטי שיחות

ביאור בפירוש רש"י עה"ת בענין ארבעה צריכים להודות 15

בגדר האפוד בדברי הראשונים 17

שייכות שבט אשר לקבלת עול 19

בענין מסירת נפש 22

צירוף אהרן למשה 28

ואתה קדוש יושב תהילות ישראל [גליון] 31

שיחות

ברכת שהחיינו בהתוועדות דיום הולדת 35

ישוב קושיית רבינו בפשש"מ [גליון] 37

אגרות קודש

עוד בענין שיטת קופרניקוס 38

הסיפור עם הקאלאשן 44

ע"י מצות צדקה נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים 47

נגלה

גדר תנאי 49

בדין יחלוקו לסומכוס 61

- 65..... בענין כבוד מלך וכבוד ת"ח
 70..... "מאי חנוכה"
 73..... ביסוד הדין דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש
 80..... בדין כבודו של אגריפס המלך

חפירות

- 82..... ציונים ומקורות על תניא פל"ב
 90..... אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור
 92..... מסירת נפש שרשה ברצון שלמעלה מחכמה
 93..... האשה נקנית - אירוסין או נישואין
 95..... ביאור ענין החכמה בתניא רפי"ח
 96..... ראובן ויהודה בעבודה
 97..... מפתח ענינים - בינה
 98..... הערה ברשימות על תניא [גליון]

רמב"ם

- 98..... בדין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'
 108.. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהטעם שאומרים "לא אד"ו ראש"
 112..... מה היא המקור לאיסור יין לנזיר?

הלכה ומנהג

- 114..... נר חנוכה בלא שמן
 117..... למה "הורגין כל הזכרים הגדולים" במלחמת הרשות
 119..... מתי נהגו הנשים לא ללכת לבית הכנסת? [גליון]
 123.. הברכות להמדליק נר חנוכה בביתו אחר שהדליק בבית הכנסת
 127..... שנים מקרא ואחד תרגום [ב]
 141..... קריאת ויחל כשאין עשרה מתענים
 148..... מקור מנהגנו דבמזוזה הולכים בתר היכר ציר
 158..... ישוב לקושיית רעק"א בסי' קא
 159..... בדין בסיס לדבר האסור [גליון]
 161..... הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

פשוטו של מקרא

- 166..... טענת משה "למה הרעתה גו"
 167..... כיון שניתן רשות למשחית
 168..... למה הלך יעקב ארצה בני קדם
 169..... הוכחת רש"י שישמעאל הי' א' מנערי
 170..... ברש"י ד"ה מכה רעהו בסתר [גליון]

171.....	"מרקד אתלת" - למה לא נתביישו ברקידת רבי יהודה ברבי אילעאי?
173.....	שלמה הקהיל רק הזקנים ודוד הקהיל אף הבחורים
175.....	"דבר שיש לו מתירין" בשוע"ר
176.....	תיקון טעות ב'שיעורים בפר התניא'



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ג שבט

למשלוח הערות:
פאקס: 718-756-3411
אימייל: haoros@gmail.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

גאולה ומשיח

מצות זכירת עמלק לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מצות זכירה משום מחיי' או מצוה מצ"ע

בספר החינוך (מצוה תרג) במצות "לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם ממצרים" סיים: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים", ובמנחת חינוך שם כתב ע"ז וז"ל: וצריך ראי' לפטור נשים ממ"ע שהזמן גרמא, ובפרט במקום לאו ג"כ, ומה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, באמת מלחמת מצוה הכל יוצאים אפילו כלה מחופתה כמבואר בש"ס סוטה (מד, ב)¹, גם מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכיר שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי' זכר להם, מ"מ הזכירה יהי' תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח, על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו, ונראה דכל אישי ישראל חייבים כמו כל מ"ע שאין הזמן גרמא, כן נראה עכ"ל, ועי' גם בשו"ת תורת חסד ח"א סי' ל"ז שהקשה כקושיות המנ"ח על החינוך.

דנראה מזה, דפליגי ביסוד המצות דזכירת מעשה עמלק, אם היא מצוה בפ"ע שאינה שייכת למצות "מחיית עמלק", או דמצוה זו תכליתה היא כדי לעורר שנאת עמלק דעי"ז נלחום בו ותתקיים מצות מחיית עמלק, דהחינוך סב"ל שהיא כדי לעורר שנאת עמלק ועי"ז נלחום בו וכו' ולכן סב"ל דנשים פטורות ממצוה זו כי נשים אינן עושות מלחמה², והמנ"ח

¹ ראה בס' מרחשת סי' כ"ב אות ו' ומקראי קודש (פורים) סי' ה' שכתבו לתרץ קושיא זו בכמה אופנים, וראה רדב"ז הל' מלכים פ"ז ה"ד שאין הכוונה שיוצאות להלחם עי"ש.

² והא דכתב החינוך לפני זה: "משרשי המצוה, לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאוי לפני השם ברוך הוא, וכי לפי רעתו וערמת רוב נזקו תהיה מפלתו ורעתו כמו שאתה מוצא בעמלק כי מפני שעשה רעה גדולה לישראל שהתחיל הוא להזיקם, ציונו ברוך הוא

חולק וסב"ל שהיא מצוה בפ"ע וגם נשים חייבות במצוה זו, כי הוה מ"ע שאין הזמן גרמא, וזהו שכתב דנפק"מ גם לעת"ל כשכבר יאבד זכר עמלק ולא שייך עוד להלחם בו וכו' אם עדיין תתקיים מצות זכירה או לא, דלדעת החינוך לא תתקיים משא"כ לפי המנ"ח.

והנה גם דעת הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפט) הוא כהחינוך וז"ל: שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. . הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה, שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם והוא אמרו יתעלה (ש"א טו) פקדתי את אשר עשה לך עמלק לישראל עכ"ל.

וכוונת הרמב"ם במה שהביא משמואל "כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה, שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם" דלכאורה צ"ב הלא שמואל קיים מצות מחיית עמלק, ולמה כתב הרמב"ם כשהתחיל לעשות מצוה הזאת דקאי במצות זכירה? אלא הפירוש בזה הוא כנ"ל, דמחיית עמלק הוא התכלית של מצות זכירה, ולכן קודם המלחמה עורר שמואל על מעשי עמלק כיון שהמלחמה היא הקיום של זכירה, וראה בחי' הגרי"ז (שמואל א' טו, יח) שביאר עפ"ז הא דכתיב שם "לך והחרמתה את החטאים את עמלק" דבמצות מחיית עמלק נצטוינו תחילה לזכור את מעשה עמלק ושתהיה מלחמת עמלק מחמת מעשיהם הרעים, וזהו דכתיב את החטאים את עמלק עיי"ש, וכ"כ בס' 'נתיבות רבותינו' שם.

ובהל' מלכים (פ"ה ה"ה) כתב וז"ל: מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשי הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק עכ"ל, וכאן לא הזכיר שזהו כדי להלחם בו, אמנם לכאורה גם הכא משמע דכוונתו הוא דעי"ז תתקיים המלחמה בו וכו', וכן מבואר בפ' הרמב"ן

לאבד זכרם מני ארץ ולשרש אחריו עד כלה", וטעם זה לכאורה שייך גם לגבי נשים? צ"ל דגם זה נוגע רק לזה שמחוייב ללחום ולמחותו, וכמ"ש דצינו ב"ה לאבד זכרם, אבל נשים שאינן במלחמה לא.

על התורה (דברים כה, יז) וז"ל: ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה וכו' והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו עכ"ל³.

וכן נקט הרבי בלקו"ש חכ"א (עמ' 191) וז"ל: דער תכלית פון זכירת עמלק איז מחיית עמלק ווי דער המשך הכתובים (נאך "זכור גו'" - והי' בהניח ה"א לך מכל אויביך גו' תמחה את זכר עמלק גו'", און ווי דער רמב"ם איז דאס מסביר: "צונו לזכור מה שעשה לנו עמלק . . (ולשנוא אותו) בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו" עכ"ל, ובהערה 20 הביא שהרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מ"ע נט (רסא, ב) כתב שמטעם זה לא מנה הבה"ג וסייעתו העשה דזכירת עמלק, כי היא בכלל העשה דמחיית, והביא גם שכן מוכח בפסיקתא רבתי (פיסקא יב - זכור): "הווי זכורים לו למחות את שמו מן העולם זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' תמחה את זכר עמלק". וכן הוא גם למסקנת השיחה שם, אלא שביאר דמ"מ נחשבה מצות זכירה למצוה בפ"ע, כיון שהזכירה עצמה הו"ע עיקרי ונוגע לכאור"א מבנ"י תמיד עיי"ש בארוכה וכן כתב בחי"ט עמ' 224 ובהערה 430.

³ וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א אות ק"א, וב'מקראי קודש' פורים סי' ה' בזה, ובס' 'קרן אורה' ברכות ה, א, כתב הטעם שהמצוה של זכירת עמלק היא לקרוא בציבור, כיון שהזכירה היא לתכלית המחיה, והמלחמה היא מצוה המוטלת על הציבור ולא על היחידים, עיי"ש. וראה שו"ת 'בצל החכמה' (ח"ו סי' מ"ט אות ה') שהביא ראי' לזה ממגילה יח, א.

⁴ ועי' בכף החיים סי' תרפ"ה אות כט שכתב דהטעם שאין מברכין על מ"ע דזכירת עמלק, לפי שעל השחתה אין מברכים, ואפילו אהשחתה דאזה"ע, מדחזינן דאמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק סי' של"ו, דעל קלקלה אין מברכים, ובשו"ת דברי ישראל ח"א סי' קכא הביא שכן הובא בספר 'תורי זהב' שלא רצו חכמים לתקן ברכה על זכור מפני שבה מחיית עמלק, והקב"ה אין שמח במפלתן של רשעים עיי"ש, וזה מתאים לשיטת החינוך וכו' דמצות זכירה תכליתה היא בשביל המחיה, ועי' בילקוט מעם לועז סו"פ תצא שכתב טעם אחר מפני שזכירתה אינה גמר תכליתה אלא המחיה, וע"ד שאין מברכים על קידושין עיי"ש, וזה ג"כ מתאים לשיטה זו, אבל עי' שד"ח מערכת ז' כלל יג ושו"ת חתן סופר שכתבו טעמים אחרים. וראה שו"ת גנזי יוסף סי' קמא.

ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי

אבל בתרגום יונתן איתא (תצא כה, יט): "ויהי כד יניח ה"א לכון מן כל בעלי דבביכון וכו' תמחון ית דוכרנא דעמלק מתחות שמיא, ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי" דמשמע דסב"ל דמצות זכירת מעשה עמלק תתקיים אפילו לעת"ל בימות המשיח, ולכאורה נראה דסב"ל כדעת המנ"ח שהיא מצוה בפ"ע ואינה שייכת דוקא למצות מחיי'.

ויש לבאר שיטה זו דבלקו"ש שם הערה 19 הביא שבחרדים (מל"ת התלויות בארץ ישראל פ"ב) ביאר שזכירת עמלק ענינה לזכור שבשביל שרפו ידיהם של ישראל מן התורה ומן המצוות בא עמלק, ובהערה 26 ציין לה'מלאכת שלמה' (מגילה פ"ג משנה ה' ד"ה בשניה) שהביא בשם הס' 'חן טוב' פ' בשלח וז"ל: ובזה נתרץ למה אנחנו בגלותינו מצווין לקרות פ' זכור בציבור מן התורה כיון שאין אנו יכולים לעשות עמו מלחמה, אמנם הכוונה היא לזכור הגורם שהוא העון ונשוב לה', שהרי גם בבוא משיח צדיקנו תשאר מצוות זכור קיימת שהוא אחד מתרי"ג מצוות והרי נמחה עמלק מן העולם, א"כ מה לו לזכרו עוד אלא ודאי כמו שכתבנו לזכור את הגורם ביאת עמלק שזאת היתה לו לעמלק תמיד שלא בא על ישראל אלא ע"י תביעת עון כמו ברפידים ע"י רפיון התורה וכו' עכ"ל, דלפי טעם זה יוצא דזכירת עמלק הוא מצוה בפ"ע ואינה קשורה דוקא למחיית עמלק, ולכן תתקיים מצוה זו גם לעת"ל, ועי' גם באלשיך סו"פ תצא.

וראה גם בסמ"ק (מצוה כג) שכתב וז"ל: שלא לשכוח מעשה עמלק. דכתיב (דברים כ"ה) לא תשכח. פי' שהקב"ה הצילנו מידו ובעבור זה תהיה יראתו על פנינו לבלתי נחטא ובזה יתן לנו כח להנקם ממנו עכ"ל.

דעת המגן אברהם דיוצאים מצוות זכירה בפ' ויבוא עמלק

ועי' מג"א סי' תרפ"ה שכתב שיוצאים קריאת פ' זכור גם עם קריאת פ' ויבוא עמלק שבסוף פרשתנו וז"ל: וכן בסמ"ק כתב מ"ע זכור את אשר עשה ואם כן צריך לזהר יותר שישמעו קריאת פרשת זכור ב' ממקרא מגילה בזמנה אלא שהעולם לא זהירי בהכי עכ"ל, ול"נ ליישב מנהג העולם דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא

עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח וכ"ה ברא"ם סי' ב'. . . ובמגילה דף י"ח משמע פשטא דתלמודא דפרשת זכור דאורייתא, ומשמע שם דה"ה בפ' ויבא עמלק יצא עכ"ל, ועי' מחצית השקל שם.

אבל במשנה ברורה שם הקשה על המג"א וז"ל: אבל לענ"ד עיקר דינו של המ"א צ"ע דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו' והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק עכ"ל.

ועד"ז הקשה בשו"ת ערוגת הבשם או"ח סי' רה (בד"ה במג"א דכששומע) דלפי מה שכתב החינוך הרי עיקר מצוה זו לנקום נקמת עמלק י"ל דבעינן שיזכור דוקא פ' זכור דכתיב ביה תמחה את זכר עמלק, משא"כ בפ' בשלח דלא רמיא רחמנא למצוה דלא כתיב ביה אלא כי מחה אמחה את זכר עמלק י"ל דלא יצא ידי חובתו, וראה גם בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ה' (ד"ה והנה הא) ועוד.

ולכאורה נראה דפלוגתא זו תלוי בהנ"ל, דאי נימא דמצות זכירת מעשה עמלק הוא בכדי שתתקיים המחיי' והם ענין אחד וכדעת החינוך וכו', צריך לומר שאין יוצאים בקריאת ויבוא עמלק דפ' בשלח, כיון ששם לא הוזכר אודות מצות מחיי'.⁵ אבל אי נימא שהיא מצוה בפ"ע שצריכים לזכור מעשה עמלק וכו' שפיר יוצאים גם בויבוא עמלק וכדעת המג"א.

מצות זכירת מעשה עמלק נמנה בתרי"ג מצוות

והנה לפי מה דנקט המנ"ח דאם מצות הזכירה היא בשביל קיום מצות מחיי', לא תתקיים מצוה זו לעת"ל כיון שכבר יאבד זכרם מן העולם - יוצא שכן צריך לומר גם לדעת הרמב"ם.

אלא דלפי"ז יש להקשות דידוע מה שהשריש הרמב"ם בסהמ"צ שורש ג' דבתרי"ג מצוות מונין רק מצוות אלו הנוהגות לדורות, אבל מצוה זו

⁵ אף דברש"י שם כתב: "ושים באזני יהושע - המכניס את ישראל לארץ, שיצוה את ישראל לשלם לו את גמולו.. כי מחה אמחה - לכך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו", וראה בזה בחי' הגרי"ז שם. מ"מ אין הציווי מפורש.

שנוהגת רק בזה"ז, נכללה במצוות הנוהגות רק לשעה בלבד, ואי נימא דמצוות זכירת עמלק יתבטל לעת"ל למה מנאו בתרי"ג מצוות? וכדהקשה בלקו"ש כיו"ב בחל"ח ע' 105, וחכ"ט ע' 341 ובכ"מ?

ואפ"ל בפשטות כמ"ש בלקו"ש ח"א עמ' 91 (הערה 24) וז"ל: וראה מנ"ח (מצוה תרג): ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל כו' מ"מ הזכירה יהי' תמיד מ"ע. וצ"ע שכותב זה בדרך אפשר - והרי עפמ"ש"כ הרמב"ם במצוות הריגת ז' אומות (סהמ"צ מ"ע קפז . . הובא בחינוך מצוה תכ"ה) לכאורה ודאי הוא עכ"ל. וראה גם שיחת קודש ש"פ תצוה פ' זכור תש"מ סעי' ז' שנת' זה בארוכה.

היינו דכיון שכתב הרמב"ם בסהמ"צ (שם) לגבי מצוות הריגת ז' אומות וז"ל: ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבילתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות, אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא. התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח) כי מחה אמחה את זכר עמלק הנאמר אז אינו נוהג לדורות? זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו .. ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוונו בה להרגם אינה נוהגת לדורות כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחר כלותם ואבדם. מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר (הנז' שרש ג) או במצרים וכו' עכ"ל, א"כ פשוט דגם מצוות זכירת עמלק "נוהג לדורות" כיון שאין שום הגבלה בגוף המצוה.

אלא דמה שהקשה הרבי על המנ"ח לכאורה צריך ביאור, כי בפשטות טעמם של החינוך והרמב"ם דמצוות זכירת עמלק תכליתה היא משום מחי' - שלכן פוטר החינוך נשים ממצוה זו אף דקיימ"ל דלא דרשינן טעמא דקרא - ה"ז משום שכן הוא משמעות הקרא, וכמ"ש בלקו"ש דלעיל: "דער תכלית פון זכירת עמלק איז מחיית עמלק ווי דער המשך הכתובים (נאך "זכור גו'") - והי' בהניח ה"א לך מכל אויביך גו' תמחה את זכר עמלק גו'", ובדבר שהטעם מפורש בתורה, אפילו רבי יהודה מודה ד"דרשינן טעמא דקרא" כדאיתא בסנהדרין (כא, א), וא"כ כיון

דלעת"ל לא יהי' שייך עוד לקיים מחיית עמלק, למה יהי' חיוב בפועל לזכור מעשה עמלק, הרי לא שייך הטעם דמצות זכירה, ומאי שנא מכל מקום דדרשינן טעמא דקרא דאם ליכא הטעם ליכא החיוב?

ומ"מ אין זה סותר למ"ש הרמב"ם בסהמ"צ, דהן אמת שזהו "מצוה הנוהגת לדורות", כיון שאין המניעה מחמת עצם המצוה אלא מצד המציאות, אבל סו"ס כשידעין שכבר אבד שמו למה יהי' חיוב במצות זכירה? וכמו במצות מחיי' עצמה דביה עסקינן, דהוה מצוה הנוהג לדורות אף שלא תתקיים בפועל.

וראה עד"ז בס' ימות המשיח בהלכה' (סי' לא) שהוקשה שם דכיון דתפלה נמנית בתרי"ג מצוות, וא"כ הרי עכצ"ל שנוהג גם לע"ל, והרי להרמב"ם עיקר מצות התפלה הוא "בקשת צרכיו" ולפי המבואר בכ"מ לא יהי' זה לע"ל וא"כ למה נחשבת בתרי"ג מצוות? ונת' שם ע"פ מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ הנ"ל שהוא מצוה הנוהג לדורות כשימצא בו אפשרות הדבר ההוא, ועד"ז י"ל במצות תפלה וכן בשאר תרי"ג מצות דאפילו באותן המצוות שמצד המצב דימות המשיח לא יתקיימו בפועל, מ"מ ה"ה מצוות הנוהגות לדורות באם יהי' אפשרות זו, וכן האריך ביפה תואר ויק"ר סוף פ' שמיני אודות מצות יבום וכיו"ב כשיהיו חיים נצחיים עיי"ש.

וא"כ גם הכא י"ל דזהו כוונת המנ"ח, דלפי טעם החינוך לא תתקיים מצות זכירה בפועל כיון שבטל הטעם, משא"כ אי נימא כשאר הטעמים הנ"ל שזה אינו משום מחיית עמלק שפיר תתקיים בפועל ויל"ע.

אמנם לפי המבואר בלקו"ש הנ"ל שיש מצות זכירה גם בזמן הזה, אף דלא שייך לקיים מצוות מחיי' בזה"ז, הרי י"ל שמצד טעם זה גופא יהי' שייך גם לעת"ל.



⁶ ראה בס' כתר שם טוב סי' פא שעד"ז הקשה שם ע"פ פנימיות הענינים.

לקוטי שיחות

ביאור בפירוש רש"י עה"ת בענין ארבעה עריכים להודות

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שלחן המלך ועוד, ומעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

בלקו"ש חי"ב (צו) מביא הרבי את דברי רש"י (ז, יב) "אם על תודה יקריבנו: אם על דבר הודאה על נס שנעשה שלו, כגון יורדי הים; והולכי מדבריות; וחבושי בית האסורים; וחולה שנתרפא, שהם צריכין להודות, שכתוב בהן 'יודו לה' חסדו נפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה'".

ושואל שם בין השאר:

(א) למה נקט כסדר הזה דוקא, שהרי אין זה לא כפי הסדר שבכתוב (תהלים קז); ולא כפי הסדר שבגמרא (ברכות נד, ב), שבתהלים הסדר הוא: הולכי מדבריות; חבושי בית האסורים; חולים שנתרפאו; יורדי הים. ואילו בגמרא הסדר הוא: יורדי הים; הולכי מדבריות; חולה שנתרפא; חבוש בבית האסורים. וביארו התוס' (שם), שבכתוב הסדר הוא לפי סדר המסוכנים, מי שמסוכן יותר נזכר תחילה. ואילו בגמרא נקטו לפי סדר המצויים, מי שמצוי יותר נזכר תחילה. ולפי זה צריך להבין מדוע רש"י שנקט בתחילה הסדר כבגמרא, שינה והקדים חבושי בית האסורים לחולה שנתרפא?

(ב) למה בכולם נקט בלשון רבים, ועל חולה נקט בלשון יחיד?

(ג) למה בכולם לא נקט את ההצלה שלהם, ואילו בחולה נקט "חולה שנתרפא"?

ובלקו"ש שם מתרץ בארוכה את השאלות הנ"ל, ולא באתי להעיר על המבואר שם. אלא שלכאורה ניתן לתרץ את הקושיות הנ"ל בפשטות יותר (באופן שכל השאלות מתורצות חדא בחברתה):

כאמור לעיל רש"י נקט הסדר כפי המובא בגמרא, ומן הטעם שכתוב בתוס', אלא ששינה רק בזה שהקדים חבושי בית האסורים לחולה שנתרפא, והטעם לכך, מפני שיש הבדל מהותי בין שלשת הראשונים לבין

חולה שנתרפא. שלשת ההראשונים (יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים) הסכנה שלהם תלויה במקום המצאם, בים, במדבר, בבית האסורים, ואילו חולה הסכנה שלו היא לא ממקום המצאו אלא מצד עצמו, חולי גופו, ולכן הזכירו בסוף, כי הוא שונה מהם.

וזו גם הסיבה שאת שלשת הראשונים הזכיר בלשון רבים, כיון שהסכנה בהם היא מצד המקום, הרי שהיא סכנה לכל מי שנמצא באותו מקום, בים, במדבר, בבית האסורים. ואילו חולה שאינו תלוי במקום סכנה מסוים, אלא היא מחלה פרטית של האדם עצמו, לכן נקט "חולה" בלשון יחיד, כל אחד והחולי שלו.

וזו גם הסיבה שבכולם לא הזכיר את ההצלה שבהם, ולאילו בחולה ציין "שנתרפא", כיון שבשלשה הנ"ל הסכנה תלויה במקום המצאם, ברור הדבר שלא שייך בהם הבאת קרבן תודה כל עוד שנמצאים במקום הסכנה, ואילו חולה שהסכנה תלוי במחלתו, היה ניתן לחשוב שאם יש איזו הטבה מסויימת במצבו חל עליו להודות ולהביא קרבן, ולכן נקט "שנתרפא", היינו שנתרפא לגמרי (ועד"ז ביאר בלקו"ש שם בהערה 33).

והנה בהערה 10 שם מביא הרבי את המשך דברי רש"י: "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו", ומקשה שם כיון שהבאת קרבן תודה היא חובה (ראה שוע"ר מהדו"ב סי' א בסופו, וש"נ), מהו שכותב "נדר שלמים הללו", מה צריך לשם כך נדר, הרי גם בלא נדר חובה עליו להביא קרבן תודה? ומבאר שכוונת רש"י שנדר לפני שניצל מן הסכנה, ועל דרך שעשה יעקב. כלומר, לאחר שניצל מן מהסכנה חייב להביא קרבן גם בלא נדר, אלא שרש"י נקט על דרך הרגיל שאדם נודר קרבן עוד בהיותו בסכנה, ולכן נקט בלשון "נדר שלמים הללו".

אך לכאורה ביאור זה צ"ע, שהרי מלשון רש"י שכתב "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו... נדר שלמים הללו", משמע שהנדר היה לאחר שנעשה לו הנס ולא כשהיה בשעת הסכנה.

ולעצם הענין אם קרבן תודה היא חובה או רשות נחלקו בזה הפוסקים.

אך בביאור דעת רש"י בפירושו על התורה¹, לכאורה יש לומר כך: דאמנם בתחילה מביא רש"י את לשון הגמרא "ארבעה צריכין להודות", דהיינו שחובה על האדם להודות, אך מלשון זה אין שום משמעות שההודאה צריכה להיות בהבאת קרבן תודה דוקא, כי הרי ההודאה יכולה להיות בכל מיני דרכים, והתורה נתנה רשות לאדם לקבוע את צורת ההודאה, ואם רוצה שההודאה תהיה ע"י קרבן, עליו לנדור כדי לחייב עצמו בקרבן תודה. כלומר, ההבדל בין קרבן תודה ושאר קרבנות חובה הוא, שבשאר קרבנות הבאת הקרבן היא חובה על האדם, ואילו בקרבן תודה החובה היא ההודאה עצמה ולא דוקא הקרבן, וכדי שיחול שם חובה על הקרבן, עליו לנדור ולהפריש קרבן תודה. ומשום כך נקט רש"י "אם על אחת מאלה נדר שלמים".

ויש לומר שזה מדויק גם בלשון הכתוב (תהלים קז, כא-כב) שהביא רש"י: "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, ויזבחו זבחי תודה", שתחילה נאמר "יודו לה' חסדו", דהיינו עצם ההודאה על חסדו של הקב"ה, וזו החובה, ואח"כ מוסיף "ויזבחו זבחי תודה", שחלק מביטויי ההודאה נעשה ע"י ש"ויזבחו זבחי תודה", ולא ש"זבחי תודה" עצמם הם החיוב.



בגדר האפוד בדברי הראשונים

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו (עמ' 191 ואילך) מבואר בארוכה ביאור ההבדל בין דעת רש"י והרמב"ם בצורת האפוד, דהגם שאין ביניהם אלא "קצת שינוי" (כל' הכס"מ), אולם פליגי בעיקר גדר האפוד וכן בגדר בגדי כה"ג בכלל אי הם בעיקרם בגדר כגד וכש"נ "בגדי קדש", או הם בעיקרם בגדר תכשיט וכש"נ "לכבוד ולתפארת".

¹ משא"כ בפירושו על הש"ס, יש משמעות לכאן ולכאן, ראה מנחות (עט, סע"ב) ברש"י כת"י, ואכ"מ.

ויש להעיר, דהנה בהשיחה מחדש דהגם שבכללות צורת האפוד שוה לרש"י והרמב"ם, אמנם ה"קצת שינוי" שביניהם נובע מהבדל יסודי בעיקר גדר האפוד ובגדי כה"ג. אמנם מצינו עוד ב' דיעות בראשונים בצורת האפוד, וההבדל בין ב' דיעות אלו אינו בשינוי קצת, אלא נחלקו לגמרי בכל צורתו (ולדעתם צורת האפוד שונה לגמרי ממ"ש רש"י והרמב"ם), וע"פ המבואר בהשיחה לכ' מתבאר בפשטות יסוד שיטתם, ואם נבאר שיטתם לפי דברי השיחה ה"ז מדויק מאד בלשונם כדלהלן.

דעת הרשב"ם (תצוה כח, ז) "האפוד עשוי לפי דעתי כמו חצי מלבוש ממותניו של אדם ולמטה, ומכסהו בין מלפניו בין מלאחוריו".

וע"פ המבואר בהשיחה דדעת רש"י ברוחב האפוד שהי' כמדת גבו של אדם ויותר, דהי' יותר מגבו של אדם כיון שהוא בגדר לבוש העשוי לצניעות, הרי כ"ש דמובן שלדעת הרשב"ם שהי' מכסהו מלפניו ומלאחוריו דהוא משום דס"ל דהוא בגדר לבוש. ועי' בל' הרשב"ם (שם פסוק ד) "ואפוד לשון מלבוש שמתקשט בו ומכוסה בו האדם למעלה מכל בגדיו", ומשמעות לשונו שבעיקרו הוא בגדר לבוש.

ומסתבר לומר דלהרשב"ם הוא בגדר לבוש יותר מלדעת רש"י דס"ל שאינו מכסהו מלפניו ואחוריו, וי"ל שלכן ברש"י מצינו הדגשה שהוא בגד של מלכות (כמבואר בהשיחה ס"ה) דכתב "שחוגרות השרות", וכן להעיר דלרש"י ל' אפוד הוא מל' קישוט (כמ"ש בפסוק ד), דלרש"י גדר הבגד דהאפוד הוא בגד של מלכות, משא"כ להרשב"ם גדר הבגד דאפוד הוא "שמתקשט בו ומכוסה בו האדם", אבל לא בגד של מלכות.

ולאידך, דעת החזקוני (בשם יש מפרשים שם פסוק כז) "האפוד הי' מפניו ומאחוריו של כהן גדול כמין לבוש קצר שקורין קורשיט"א כי איך יתכן שיהי' ממתניו ולמטה לשם קישוט הרי לא מצינו לבוש כענין זה רק במכנסים כדי לכסות בשר ערוה". וע"פ המבואר בהשיחה מובן דלדעה זו גדר האפוד הוא תכשיט "לשם קישוט".

והנה בהשיחה (ס"ז) מבואר דאם נאמר דהאפוד הוא בגדר תכשיט אפ"ל דהאפוד וחשן מהוים תכשיט א' שלם, ועיי"ש שמבאר עפ"ז דעת הרמב"ם דהאפוד מכנגד אצילי הידים כיון ששם הוא מקום החשן, והאפוד הוא המשך להחשן.

ומשמע ענין זה (דהאפוד וחשן תכשיט א') יותר בהסגנון שהובא דעה הנ"ל שבחזקוני בקדמוניות ליוסף בן מתתיהו (מצוין באנצ"ת בערכו), הוא נארג באורך של אמה מצבעים שונים ומזהב ומניח באמצעיתו החזה מגולה . . ובמקום הגלוי של הבגד ישנה חתיכה בגודל של זרת מקושטת בזהב ובאותם צבעים שנמצאים באפוד זו נקראת חשן . . והוא ממלא בדיוק מה שחסר על החזה באריג האפוד."

ולפי סגנון זה, מבואר יותר איך שהחשן והאפוד הוו תכשיט א' ממש מצד עצם צורתם, בדיוק משלימים זא"ז, משא"כ הביאור בהשיחה לדעת הרמב"ם דהוו תכשיט א', מיוסד גם ע"ז דאורים ותומים הוא ע"פ האפוד והחשן ברוה"ק" (כל' הרמב"ם), אבל בעצם צורתם אינם משלימים זא"ז בדיוק, כ"א שהאפוד מגיע עד לכנגד אצילי הידים שהוא מקום החשן.

ונמצא לכא' דב' האופנים בהשיחה אי האפוד הוא לבוש או תכשיט, מבואר גם לפי שאר השיטות בראשונים, ובהקצנה יותר מפלוגת רש"י והרמב"ם בזה דפליגי רק ב"קצת שינוי" בצורתו.



שייכות שבט אשר לקבלת עול

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

א. בלקו"ש ח"א פ' ויחי מדובר בענין הברכה שהתברך אשר בשמן, שע"ז נאמר "וטובל בשמן רגלו" (ברכה לג, כד). ומבאר שבזה רואים את המעלה שבענין הקבלת עול, שלכן ה'רגל' היא מעל ה'שמן', כי 'רגל' מורה על קבלת עול, ואילו שמן' מורה על חכמה כידוע - והברכה "וטובל בשמן רגלו" רומזת לכך שאצל אשר נרגשת מעלת ה'רגל', שלכן למרות כל מעלת ה'שמן' הוא משתמש ב'שמן' כדי לטבול בה את ה'רגל' וכו'.

והעירני ח"א על דבר פלא בענין:

השיחה נאמרה במקורה בחג הסוכות ושמחת תורה (וש"פ בראשית) תשי"ט, ובשעת אמירת השיחה היו הדברים מכוונים בעיקר כלפי הברכה שבפ' ברכה - שאז הוא הזמן שלמדו ברכה זו בשיעורי החת"ת וכו' -

"וטובל בשמן רגלו" (וכמפורש בהנחה מהשיחה שבשיחות קודש תשי"ט);

אבל ההו"ל של השיחה בתור 'ליקוט' היתה דוקא בקשר לפ' ויחי, ומתחיל את השיחה דוקא בנוסח ברכת יעקב שבפ' ויחי: "מאשר שמנה לחמו". והביאור שבשיחה בא לבאר (גם) נוסח זה - וכמפורש בשיחה בריש סי"ד, עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן:

הא ניחא בקשר לברכת "וטובל בשמן רגלו", מובן איך אפשר לראות בברכה זו את מעלת ה'רגל' על ה'שמן' - כי אף שבפשש"מ כוונת הכתוב היא להיפך, להדגיש שלאשר היה הרבה 'שמן', הרי סו"ס בפועל זה משתמשים בה'שמן' בשביל לטבול ה'רגל' מורה על מעלת ה'רגל';

אבל בהברכה "מאשר שמנה לחמו" - איך רואים בזה את הפחיתות שב'שמן' ביחס ל'רגל', היינו, את מעלת הקבלת עול? ! אדרבה - רואים בזה רק את מעלת ה'שמן' ותו לא !

ב. ולחומר הענין אוי"ל בזה מהלך חדש (אף שאינו משמע כ"כ מלשון השיחה):

בשיחה מבאר שייכות ענין הקבלת עול לאשר - על פי זה שאשר היה חלק ממחנה דן. ודן מורה על קבלת עול, כמרומו גם בשמו דן - מלשון דין, והיינו, שבכל דבר הוא בודק קודם כל מה נאמר בשולחן ערוך, וכמאמר הגמ' (פסחים ד, א) "ההוא דאמר דונו דיני . . מדן קאתי", שזה מורה על קבלת עול.

ובהמשך השיחה מבאר, שאף שענין הקבלת עול - 'רגל' - שייך בעצם לדן, הרי שבט אשר הוא 'הפנימיות שברגל', כיון שהוא היה השבט האמצעי שבתוך מחנה דן (הקצה הראשון הוא דן והקצה השני הוא נפתלי - ואילו אשר הוא באמצע, בפנימיות). ולפ"ז מבאר כמה דברים שנאמרו בשבט אשר, שהוא מצד מעלת הקבלת עול שבו וכו'.

ולפום ריהטא אינו מבואר כ"כ מה ענינו של 'הפנימיות שברגל', ולמה באמת יש כמה מעלות דוקא בשבט אשר ולא בשבט דן - דלכאו' כיון שענין הקבלת עול עיקרו הוא בשבט דן שהוא ראש המחנה, והקבלת עול

שבאשר היא בזכות זה שנמצא במחנה דן, איך יתכן שבאשר ישנם מעלות שאינם בדן?

וגם יש לשאול, שבשבט דן רואים בשם "דן" את ענין הדין והקבלת עול, משא"כ בשם "אשר" שלכאו' מורה על ההיפך - "באשרי כי אשוני", ענין התענוג!

ג. אך יש לבאר בדא"פ, שדן מורה על קבלת עול גרידא, וכמרומו בשמו - שכל ענינו הוא לקיים הדינים בקבלת עול וכו';

משא"כ באשר - אדרבה: ענינו מצ"ע הוא ענין של תענוג, הבנה והשגה המביאה לתענוג, וכמרומו בשמו מלשון אושר ותענוג. וזוהי גודל המעלה שבו, שאף שמצ"ע ענינו הוא הבנה והשגה, הרי בכל זאת הוא בא ומצטרף אל מחנה דן שענינו קבלת עול.

והיינו, שבשבט דן ענין הקבלת עול הוא בפשיטות, משא"כ באשר הרי מצ"ע ענינו הוא תענוג וכו', וזהו גודל החידוש - שהוא בכל זאת מבטל א"ע ומצטרף דוקא למחנה דן שענינו קבלת עול.

[ולהעיר שגם ע"פ פשט הרי זה שאשר מצטרף למחנה דן דוקא יש בו משום חידוש - כי הקשר בין דן ונפתלי מובן בפשטות, ששניהם בני בלהה, משא"כ אשר שהוא מאם אחרת - בן זלפה, ואם כן אין הכרח שיהיה דוקא במחנה דן מצ"ע; וזהו גודל החידוש והמעלה שבו, שבא ומתבטל וכו' ומצטרף דוקא למחנה דן].

ד. ומעתה יתבאר בפשטות שבברכת יעקב הוא מברך את אשר "מאשר שמנה לחמו", שבזה רואים את מעלת ה'שמן', חכמה - כי באמת אשר מצ"ע ענינו הוא חכמה שיש בה תענוג;

ורק לאחר מכן, כאשר בא והצטרף אל מחנה דן, אז נעשה אצלו החידוש הגדול שהוא מדגיש את הקבלת עול למרות שמצ"ע ענינו תענוג - וזהו שבירכו משה (לאחר החלוקה של השבטים למחנות) "וטובל בשמן רגלו", שאף שיש לו הרבה 'שמן' - חכמה - וזהו ענינו מצ"ע, הרי הוא מתבטל באופן של קבלת עול, עד כ"כ ששם את ה'שמן' מתחת ל'רגלו'.

ולפ"ז יומתק מה שרש"י בפ' ויחי - על ברכת יעקב "מאשר שמנה לחמו" - מציין שזהו שבירכו משה "וטובל בשמן רגלו", דלכאורה אינו מובן (וכקושיית המפרשים), למה צריך בברכת יעקב לציין מה יברכו משה לאחר יותר ממאתיים שנים?

אלא שע"פ השיחה יומתק (בפנימיות הענינים), שבפשטות כאשר לומדים הברכה "מאשר שמנה לחמו" יכולים לחשוב שאכן ענינו של אשר הוא רק ב'שמן' - חכמה ותענוג - ותו לא, וע"ז קמ"ל שאינו כן, כי אף שמצ"ע זהו ענינו הרי יש בו בהדגשה את ענין הקבלת עול עד כ"כ ש"וטובל בשמן רגלו".

ולפ"ז יומתק מאוד מהלך הענינים בשיחה (וכן בעוד שיחות המדברות על שבט אשר), למה מדבר בתחילה על שבט דן, ואח"כ מפליא את שבט אשר יותר משבט דן וכו'. ודו"ק היטב בכ"ז, ואם שגיתי ה' יכפר.



בענין מסירת נפש

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בלקוטי שיחות חכ"א בהשיחה לפורים (עמ' 210 ובהע' 39) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע דברי אדה"ז בתניא (ספי"ט) שיהודי יש לו יראת ה' כ"כ עד שהוא מוכן "למס"נ אפי' שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לע"ז אף שאינו מאמין בה כלל בלבו. . היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהוא נגד אמונת ה' אחד וכו'".

ומדייק בזה רבינו: "ואולי י"ל דלכן כתב 'בקצה טומאת ע"ז', ולא חטא ע"ז, כי כשאינו מאמין בה כלל בלבו אינו עובר על חטא ע"ז מכיון שאינו עבודה כלל" (ומציין לדברי הגמרא בסנהדרין (סא, ב) ובתוספות שם).

ויש לעיין ולבאר מהו תוכן וגדר הך חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה זו של ע"ז, בה בשעה שאין בה משום איסור ע"ז עצמה! ?

ב. ונראה דיתבאר היטב ע"פ דברי רבינו במק"א;

דהנה בסה"מ תש"ט במאמר ד"ה 'אני ישנה ולבי ער' (עמ' 121) מביא כ"ק אדמו"ר הרי"צ מה שכתוב בחסידות בכ"מ דהא דל"נ ענין המס"נ מפורש בתושב"כ הוא משום שתושב"כ היא בחי' חכמה שהוא ע"פ טו"ד, משא"כ ענין המס"נ קשורה לדרגא שהיא למעלה מטו"ד וכו'.

ומעיר ע"ז רבינו בהגהה (מתחת להמאמר) דלכאור' דבר זה צע"ג דאיך אפ"ל דמס"נ אינה מפורש בתושב"כ הלא היא מצוה מן התורה הנלמד ממש"כ בויקרא (כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ונחשבת במנין המצוות לדעת כל מוני המצות ! ? ועיי"ש ששקו"ט ליישב הקושיא בכמה אופנים.

ולבסוף מתרץ הדבר כך : "דיש במס"נ שני ענינים : א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג עיי"ז, בכ"ז מקיימם. ב) מה שהיא מצוה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'".

ובזה מתורץ הקושיא שעל דברי המאמר, דהרי אופן הראשון במס"נ כן קשורה עם דרגת טו"ד הואיל וכל גדר מס"נ באופן זה ה"ה כפרט בהמצות שעליהן מס"נ, והרי המצות כן קשורות לטו"ד (ועיי"ש שלכן שייכת מצות מס"נ זו גם לב"נ), ודרגא זו הוא מה שמפורש בקרא, משא"כ דרגא השני' אכן אינה קשורה כלל לטו"ד (ואינה שייכת לב"נ) וזה אינו מפורש בקרא.

ועכ"פ יוצא מזה שיש דין ודרגא במס"נ שאינה קשורה עם קיום המצות שעליהן הוא מוסר נפשו אלא לקדש שם שמים בלבד. ומבואר היטב איך אפ"ל חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה של ע"ז אע"פ שמצד גדר מצות ע"ז עצמה אין בזה שום איסור.

ג. ויש להוסיף דסברא ויסוד זו חוזרת ע"ע גם במק"א בתורת רבינו ;

בלקוטי שיחות חל"ה בהשיחה לפ' וישב וחנוכה, מבאר רבינו איך שלדעת רש"י כשיוסף הלך לאחיו אחרי שהמלאך אמר לו שהם הלכו "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם", נמצא שהוא הכניס עצמו למצב של סכנת נפשות בכדי לקיים מצות כיבוד או"א, משא"כ לפי פירוש הרמב"ן שם דבאמת לא ידע יוסף מהסכנה שבהליכה זו.

ומבאר רבינו שרש"י אזיל בזה כשיטת הראשונים דסב"ל דאף שברוב מצות התורה נאמר הדין דיעבור ואל יהרג, מ"מ מותר לו לאדם להחמיר ע"ע וליהרג שלא לעבור על איזה מצוה שיהי', משא"כ הרמב"ן סב"ל כהשיטה שאסור ליהרג ולא לעבור כשאין חיוב בזה, ושלכן חלק על רש"י בפירוש הסיפור של יוסף ואחיו, עיי"ש.

אלא דמקשה ע"ז רבינו בהמשך השיחה, דהלא עיקר השליחות של יעקב היתה שיוסף ילך לראות את שלום אחיו "והשיבני דבר", וא"כ הרי איזה נתינת מקום ישנה שיעשה ענין של מס"נ בקיום שליחות זו, והרי באם יהרג אז נמצא שמעולם לא קיים השליחות ושוב לא קיים המצוה של כיבוד או"א, וא"כ עבור מה מסר את נפשו ?

ומתרץ ע"פ מש"כ הפוסקים דגם להשיטה דאסור ליהרג עבור קיום מצוה שלא מחוייבים ליהרג עבורה, מ"מ "אם הוא אדם גדול וחסיד יר"ש ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו'".

וממשיך: "וי"ל שחיוב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מס"נ אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצת הדור".

וזה הי' התוכן של המס"נ של יוסף הצדיק בהליכתו אל אחיו; לבטל פירצת הדור בענין כיבוד או"א (כמו שמבאר רבינו בהשיחה איפה רואים שהיתה אז פירצה זו עיי"ש). ושוב לא הי' נוגע באם המצוה עצמה תתקיים על ידו או לא, הואיל ומס"נ באופן זה אינה בשביל קיום המצוה הפרטית שעליו מס"נ אלא בשביל עצם הענין של קידוש השם.

ועכ"פ רואים גם כאן אותו היסוד דלעיל, שלפעמים חיוב המס"נ אינה קשורה עם קיום המצוה שעבורה הוא מוסר נפשו, אלא עבור הענין הכללי של קידוש שם שמים (אף שיתכן שאותה מצוה עצמה לא תתקיים), וע"ד משנת"ל בענין מס"נ שלא לעבוד ע"ז גם באופן שאין בזה איסור של ע"ז.

ד. ואולי יש ליישב ע"פ יסוד זה תמיה בדברי הראשונים בסוגיין בפ"ב דכתובות;

דהנה תנן במתניתין (יח, ב) "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים דהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו'".

ובגמרא איתא דר"מ פליג אמתניתין וסב"ל דאין נאמנים לפסול השטר. ומקשה הגמ': "אלא לר"מ מ"ט, בשלמא פסולי עדות... אלא אנוסים מ"ט? אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר" (ולכן אין נאמנים לומר דכן חתמו שקר, דמכיון שמן הדין אסור ה' להם לחתום כן, א"כ אין להם נאמנות לומר שכן עשו, דהרי "אין אדם משים עצמו רשע" - המעתיק).

וממשיך הגמרא: "אמר ליה רבא (לר"ח) השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?! אלא טעמא דר"מ כדבר הונא אמר רב וכו'".

ובפירוש פלוגתת רבא ור"ח (דלכאורה מהו סברת ר"ח, והאם לא ידע הכלל דרק בג' אלו אמרינן יהרג ואל יעבור?) כתב הרמב"ן, "אע"ג דקיי"ל אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ג' דברים וכו', מ"מ ממדות חסידות הוא דלקטלה ולא יחתמו שקר... וקסבר ר"מ דאפי' בכה"ג אין אדם משים עצמו רשע שאינו חסיד. ורבא קשיא ליה, כיון דאתי לקמן אין מורים להם כן אלא שאל יהרגו, וכי חתמו מנפשיהו קרית להם רשיעי"?!

והיוצא מדבריו, דגם לרבא וגם לר"ח הרי מצד מדת חסידות ה' להם להעדים ליהרג ולא לחתום בשקר, ורק שרבא פליג אר"ח, וסב"ל, דא"א לחשבם רשעים מחמת שלא קיימו מדת חסידות, דהרי ב"ד בעצמם היו מורים להם לעשות כמו שעשו (- לחתום).

אמנם לכאורה דבר זה צ"ע טובא; דהרי שיטת הרמב"ן עצמו הוא - כנ"ל מהשיחה - כהרמב"ם, דבמקרה שא"צ למס"נ הר"ז אסור לעשות כן וה"ה "מתחייב בנפשו" ע"ז (וכדבריו במלחמת ה' על הרי"ף בספ"ח דסנהדרין. ועיין גם בב"י יו"ד ריש סי' קנז, ובש"ך שם סק"א, דגם מדברי הרמב"ן ב'תורת האדם' מוכח שסובר כשיטת הרמב"ם).

ונמצא בדברי הרמב"ן סתרי ידיה אדידיה לכאורה; דבסוגיין מפרש דלכו"ע איכא מדת חסידות ליהרג ולא לחתום שקר (והפלוגתא היא רק באם יש משום 'משו' נפשייהו רשעים' באם לא חתמו), משא"כ בסנהדרין (בעיקר הסוגיא דיני פק"נ) פסק כהרמב"ם דמתחייב בנפשו אם עשה כן! ?

ה. והנה ז"ל הרא"ה בסוגיין "וי"א דהשתא לאו מדינא אמרינן אלא מדת חסידות, דאע"ג דקי"ל באידך דאין רשאי לנהוג מדת חסידות בעצמו, שאם לא הי' עובר הי' מתחייב בנפשו, בהא קס"ד דרשאי. ואמר ליה השתא אלו אתו קמן מורינן להו דלעברו, והיכי סמכינן תו אמידת חסידות. ולפום האי פירוש נפקא לן מיניה דאיתא להאי סברא דלענין עדות שקר אדם רשאי לנהוג חסידות בעצמו שיהרג ולא יעבור. וזה תמה דזה מנין לנו" עכ"ל.

ומדברי הרא"ה למדנו דבר חדש, ומונח בה גם תירוץ לקושייתנו; דהא דהוה מדת חסידות ליהרג ולא לחתום בשקר, אין הכוונה דכך הוא הדין בכל המקרים דיעבר ואל יהרג, אלא דעדות שקר שונה משאר עבירות דדוקא בזה איכא מדת חסידות ליהרג ולא לעבור. ומובן א"כ דליתא לקושייתנו, דאכן כאן הוא יוצא מן הכלל.

אמנם הרא"ה עצמו השאיר שיטה זו בקושיא - "דזה מנין לנו", דהיינו מהו המקור (והסברא) לחלק בין האיסור דחתימת עדים בשקר לכל שאר האיסורים, דבכולם ה"ה מתחייב בנפשו באם נהרג עליהם, וכאן הר"ז מדת חסידות! ?

ו. ונראה לבאר הדברים על יסוד דברי רבינו דלעיל דישנה מס"נ שהוא בשביל קיום מצוה מסוימת, וישנה מס"נ כזה שאינה קשורה עם המצוה הפרטית שעבורה הוא מוסר נפשו אלא שהוא לקדש שם שמים בלבד.

ונתבאר נמי, דגם להרמב"ם ודעימיה דבדרך כלל אסור למסור נפשו במקרה שאינו מחוייב בזה, מ"מ כאשר מדובר במס"נ שהוא בשביל קידוש ה' (היינו דרגא העליונה יותר במס"נ) הר"ז מותר (דכ"כ רבינו כנ"ל בביאור שיטות הפוסקים דגם להרמב"ם "אם הוא אדם גדול וחסיד יר"ש ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו").

וי"ל דהסברא לחלק בין עדות שקר לשאר איסורי התורה - דבעדות שקר יש 'מדת חסידות' למס"נ משא"כ בשאר איסורים - הוא משום דבעדות שקר הרי בכל מקרה קיימת אותו ענין של קידוש שם שמים, אשר מחמתו מותר לכל הדיעות למס"נ על קדה"ש.

והיסוד לזה הוא ע"פ דברי רבינו בהדרן על הרמב"ם דשנת תשמ"ו (לקו"ש חכ"ז עמ' 258), שמביא מש"כ הרמב"ם בהל' עדות (פי"ז ה"ב) "וכיצד מאיימין עליהם. . מודיעין אותם כח עדות שקר ובושת המעיד בה בעולם הזה ובעולם הבא". ומקשה ע"ז ד"בכל האיסורים שבתורה, כולל גם איסורי ד' מיתות ביי"ד. . לא מצינו שיודיעום שיהי' להם בושת בעוה"ז ובעוה"ב - ומהו הקשר המיוחד דעדות שקר דוקא עם ענין הבושת?"

ומבאר: "מציאותו של יהודי הוא - עדות על הקב"ה, כמ"ש (ישעי' מג, י. שם, יב) "אתם עדי", היינו שע"י הנהגתו הטובה והישרה, הוא מעיד על ה"טוב" וה"ישר" של הקב"ה כביכול [והוא ע"ד דאיתא בגמרא (יומא פו, ב) ואהבת את ה' אלוך - שיהא שם שמים מתאהב על ידך. . עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר].".

ובהערה (55) שם, שזהו ענין קדוש השם, "והפכו - עדות שקר, ענין דחילול השם, שכפרתו שחמורה מהכל (יומא פו, א. רמב"ם הל' תשובה ספ"א)".

ועפ"ז מבאר מדוע דוקא בעדות שקר ישנה ענין ה'בושת' (כנ"ל), כי כשמעיד בשקר נעשה היפך דכללות ענינו (עדות על הקב"ה), וזהו הענין דבושת שהוא חסרון בענין נפשי, דאדם בזוי מאבד כל תוכנו, עיי"ש.

ועפכ"ז נראה שיש להבין בענינו ג"כ; דמאחר שענינו וגדרו של עדות בכלל הוא הענין דקדה"ש (מה שע"י עדותו כראוי ה"ה מעיד על הקב"ה וכו'), ומאידך כשמעיד בשקר הר"ז גופא הענין דחה"ש (יותר מבשאר איסורים), א"כ מובנת שיטת הרמב"ן דדוקא באיסור זה יש להתיר למס"נ ע"פ מדת חסידות (ע"ד ההיתר שיש בכל האיסורים במקרה שהמס"נ יביא לקדש את השם), משא"כ בשאר איסורים כמשנ"ת.



צירוף אהרן למשה

הרב משה כהן

בני ברק, אה"ק

בפרשת וארא (ו, יג) מפרש רש"י על המילים "וידבר ה' אל משה ואל אהרן" "לפי שאמר ואני ערל שפתים צרף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ".

המפרשים (רמב"ן, אברבנאל ועוד) מסבירים מהו החידוש בטענת משה ותשובת הקב"ה בפרשתנו על טענה ותשובה דומים המסופרים לעיל בפרשת שמות, והלא צירפו כבר לפני כן למשה להיות לו למליץ (ראה לעיל ד, טז) ? ומתרצים, שלפני כן צורף אהרן אליו רק בשליחותו אל העם ואילו טענתו עתה היתה על הליכתו לפרעה, ולכך צירף הקב"ה שוב את אהרן למשה גם בשליחותו לפרעה.

רבינו בלקו"ש חט"ז וארא (ג) מביא הסבר זה ודוחה אותו מכמה סיבות: (א) נראה מהמשך הלשון שאהרן צורף למשה (באופן ש"הוא יהיה לך לפה") כבר בפרשת שמות; (ב) הקב"ה צוה למשה "ואמרת אל פרעה" (שמות ד, כב) עוד בפרשת שמות ושם לא מצינו שמשה טען על כבידות פיו, מוכח שהבין שכבר בשליחות זו (הראשונה) ילך עם אהרן והוא ישמש לו כפה. ולכך מסיק שברור שצורף אל פרעה גם בשליחותו הראשונה, וא"כ חוזרת השאלה מה היתה טענת משה עתה, והלא הולך עם אהרן.

ומסביר הרבי באופן אחר, ששם טענתו היתה שהוא "כבד פה", "מדבר בכבידות", ומשום זה צירף אליו את אהרן להיות לו רק למליץ, משא"כ כאן טענתו היתה שהוא "ערל שפתים" "אטום", לכך צירפו של אהרן עתה היה באופן שונה לגמרי וכמו שכותב רש"י (ז, ב), עיי"ש באורך.

והנה לכאורה ישנם כמה ראיות שאהרן צורף למשה רק אל העם: (א) לשון הכתוב עצמו "ודבר הוא לך אל העם" (ד, טז), דאילו בנוגע לשליחות לפרעה אמר לו "ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים

ואמרתם אליו" (ג, יח) רק שבפועל כל "הזקנים נשמוטו אחד אחד" ורק משה ואהרן דברו אל פרעה (ה, א-ג) (ראה הערות 15, 21 בשיחה שם);

(ב) רש"י מפרש על המילים "ביד תשלח" (ד, יג) "ביד מי שאתה רגיל לשלוח והוא אהרן", ולכאורה לא מצינו בשום מקום שאהרן נשלח לפרעה לפני כן, א"כ איך אומר עליו שהוא תמיד נשלח, אלא ברור שהמדובר הוא על שליחותו לבני ישראל וכדמצינו שהתנבא לבני ישראל (רש"י ד, י) ואליהם נשלח כמה פעמים ("ביד מי שאתה רגיל לשלוח"*) , וע"ז ענה לו שאהרן ידבר לבני ישראל ;

ג) בפרשת שמות אנו מוצאים שבתחילה טוען משה שהוא כבד פה וע"ז עונה לו ה' "אנכי אהיה עם פוך", לאחר מכן הוא טוען "שלח נא ביד תשלח" וע"ז עונה לו ה' שאהרן "יהיה לך לפה" וברש"י "למליץ לפי שאתה כבד פה" (ד, טז). ולכאורה הלא בתחילה כבר ענה לו על טענתו שהוא כבד פה ("אהיה עם פוך") א"כ למה עתה עונה לו לכאורה תשובה שונה, ובכלל מה הקשר לטענתו של משה שישלח את אהרן. אלא מוכרחים לומר שמענה זה לא בא בגלל שהוא "כבד פה" שהרי כבר ענה לו ע"ז. ואולי י"ל הביאור בזה, שזה שא"ל הקב"ה שאהרן ידבר אל העם בא לענות על טענת משה "שלח נא ביד תשלח" (לפירוש הראשון ברש"י - "ביד מי שאתה רגיל לשלוח והוא אהרן"), שהרי גם אהרן קשור לשליחות, וא"כ אין כאן נטילת גדולה עליו (ראה רש"י ד, י) וגם, לא רק משה עושה שליחות זו (לפירוש השני ברש"י - "ביד אחר שתמצא לשלוח כו"). [וזה שרש"י כותב "למליץ לפי שאתה כבד פה" פירושו הוא, שאהרן הי' יכול להצטרף למשה בשליחותו לאו דוקא ע"י שיהיה מליץ, אלא מכיון שמשה היה כבד פה על כן צירפו יהיה בתור מליץ.]

¹ דעפ"ז מובן בפשטות למה משה לא טען כאשר הקב"ה אמר לו "ואמרת אל פרעה" (שאלת הרבי לעיל), כיון שהביין שילך עם כל הזקנים וכולם ידברו ("ואמרתם אליו") א"כ פשוט שפירוש "ואמרת" אין הכוונה שהוא יאמר אלא כל הזקנים ואמר לו זאת בלשון יחיד כי עתה דיבר רק איתו.

* ראה בפ"י ראב"ע (ד, יג). המערכת.

² ראה בלקו"ש חל"א שמסביר שמענה השם על טענה זו מרומז בפירוש רש"י על המילים "וירכיבם על החמור", עיי"ש.

ועפ"ז שטעננדיג לא היו בגלל היותו "כבד פה" (אלא בגלל שלא רצה לקחת גדולה על אהרן וכו') יובן מה שמצינו אח"כ (וארא ו, ט) שמושה דיבר לבד אל העם כיון שלא הפריע לו היותו "כבד פה". וא"כ מובן שצירוף זה של אהרן אליו היה באופן חד פעמי, רק בשליחות הראשונה אל העם. (ואולי אפשר לבאר זאת, כיון ש"הכל הולך אחר ההתחלה" לכן היה מספיק זה שאהרן הלך איתו בפעם הראשונה כדי שלא יחשב נטילת גדולה עליו, משא"כ בפעמים הבאות אין כ"כ נטילת גדולה.)

א"כ משה היה יכול ללכת גם לפרעה (בפעם השניה) לבד כיון שלא מפריע לו הבעיה של "כבד פה" שהרי הקב"ה הבטיחו "אנכי אהיה עם פיך" וכדברי הקב"ה למשה "מי למדך לדבר כשהיית נידון לפני פרעה" (רש"י ד, יא) משמע שהיה יכול לדבר גם אל פרעה. אבל אז התעוררה בעיה חדשה³, "ערל שפתים", ולכן הקב"ה צירף את אהרן.

עפ"הנ"ל (שאהרן לא היה צריך להצטרף אליו מצד היותו "כבד פה") יובן היטב לשון רש"י (ו, יג) "לפי שאמר משה ואני ערל שפתים צירף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ", שרק בגלל טענתו זו החדשה "ערל שפתים" צירף לו את אהרן (ראה הערה 32 בשיחה).

א"כ נראה בפשט"מ שצירופו של אהרן היה רק אל העם בראשונה.

אמנם אפשר לומר בדוחק שלא מתכוון לדחות ביאור זה לגמרי, אלא רק לומר שאין ביאור זה עונה על כפילות צירופי אהרן, וע"ז מסביר באופן שונה (שהרי גם לפי ההסבר בשיחה שם אין הכרח לפרש אחרת מביאור המפרשים הנ"ל), אבל מפשטות לשונו נראה שדוחה ביאור זה לגמרי (ראה אות ג' בשיחה והערות 14, 21).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



³ ולכאורה צריך ביאור איך נהיה שינוי זה, הלא בתחילה היה רק "כבד פה וכבד לשון", איך נהיה אח"כ "ערך שפתים"? ואולי אפ"ל שאחר שראה שדיבורו הקודם אל העם לא פעל כלום ("לא שמעו אלי") הבין שהוא "ערל שפתים", או אפ"ל (בדוחק קצת) שלגבי דיבור אל העם נחשב "כבד פה" אבל לגבי דיבור לפרעה נחשב "ערל שפתים".

ואתה קדוש יושב תהילות ישראל [גליון]

הרב מנחם מענדל ביטון
תושב השכונה

בגליון תתקע (עמ' 14) שואל הרב מ.מ.ג. שי' עמ"ש בלקו"ש ח"ז קדושים (א) שלכאורה העניין ד"ואתה קדוש יושב תהילות ישראל", שה' יושב ומתפרנס מהשבחים של בני"א אי"ז חידושו של הבעש"ט כי כבר אמר הלל הזקן (בשמחת ביה"ש, מובא בירושלמי סוכה פ"ה ה"ד) שה' משרה שכירתו למטה על תהילות ישראל? ותירץ שאולי י"ל שהבעש"ט רק "גילה" ענין זה שה' מפורש כבר בירושלמי, עיי"ש.

והנה, לכאורה הכותב בעצמו העתיק מהמפרשים שם (על מה שכתוב בירושלמי: "כד חמי לון עבדין בכושר...") שהלל הזקן אמר ענין זה כשה' רואה אותם עושים "שמחת בית השואבה" בכשרות, ושמחים בעבודת ה' וביראתו, דהיינו שאמירתו של הלל הזקן היתה רק על אופן האמירה של הקילוס (בפחוז ובלי אימה ויראה או בשמחה דעבודת ה' ויראתו) ולא על תוכן הקילוס ועל הדבר שמקלסים עליו.

והחידוש של הבעש"ט הוא בעיקר בתוכן הקילוס ועל הדבר שמקלסים עליו (שנקלס אותו על עניני בריאות ופרנסה דוקא שזה ענינים ששייכים לגוף ונפש החיונית וזה פועל הדירה בתחתונים וכך נותנים להקב"ה פרנסתו כי אז מתקיים תאוותו שיהי' לו דירה בתחתונים (כמ"ש בשיחה הנ"ל ס"ג)).

ועוד ענין בזה, דמה שמובא בירושלמי הוא על קילוס במעמד של קדושה, "שמחת בית השואבה", וכשהי' בכשרות דוקא ובאופן הראוי, וכלשון הירושלמי שם "כד חמי לון דעביד בכושר" (משא"כ כשלא עשו זאת באופן הראוי טען "וכי לקילוסן הוא צריך"), משא"כ לפי חידוש הבעש"ט הענין הוא לשבח את ה' לאו דוקא במעמד קדוש ובמקום קדוש ובזמן קדוש, אלא שיהודי "זאל דערהערן" שהצרכים הגשמיים שלו באים מהקב"ה, ובמילא בכל מצב שיהי' יענה "געלויבט איז דער אויבערשטער" וכיו"ב.

¹ ראה קרבן העדה ופני משה שם.

וכביאור הר"י כהן על שיחה זו: שוודאי הפרוש בירך ברכות הנהנין לפני שאכל ושתה (ענינים גשמיים), אלא שענין זה יכול להיות מצד ש"כך כתוב בהלכה", שצריך לברך לפני האכילה, ולא מכיון שכך מונח אצל יהודי, "אז ער דערהערט" שהצרכים הגשמיים שלו באים מהקב"ה, ומה שתבע הבעש"ט הוא שיהודי באופן טבעי יענה "געלויבט איז דער אויבערשטער" על בריאות ופרנסה ולא מכיון ש"כך כתוב בהלכה". וכמו שכששואלים גוי מה נשמע בריאות ופרנסה? יענה "כוחי ועוצם ידי עשה את החיל הזה" ולא מכיון ש"כך כתוב בספריהם" אלא מכיון שכך "מונח" אצלו, עד"ז יהודי יענה "ב"ה" כי "כך מונח אצלו" באופן טבעי, ע"כ.

ובפשטות י"ל דנכון הדבר שמגוף אמירתו של הלל הזקן שה' משרה שכניתו למטה ע"י תהילות ישראל, משמע שבכלל כ"ה ע"י כל תהילות ישראל - איזו שיהיו - וכלשון ה'קרבן העדה' שם ד"ה יושב תהלות ישראל: "שכל שבח שישאל מקלסין משרה שכניתו עליהם ושמעינן מהכא שחביב לפניו קילוסן של ישראל משל מלאכים מדמוריד שכנה למטה", ש"כל שבח" כולל אפי' על ענינים גשמיים אבל אין הדגשה על ענינים גשמיים, וחדוש הבעש"ט הוא, דוקא על ענינים גשמיים, שמזה דוקא ה' מתפרנס.

ויש להוסיף בזה בדא"פ, וכעין מה שתירץ הכותב (ובהרחבה יותר), עד"הא³ המזוזה היא שמירה לבית הוא ענין שכתוב בספרים, וכמו שזה מתבטא בהלכה שהטעם לזה שצריך לקבוע את המזוזה על טפח הקרוב לרה"ר הוא "כי הכי דתינטרא טפי", מ"מ לא הי' מונח אצלו שהדבר הראשון שצריך לעשות כשקורה גניבה הוא לבדוק המזוזות, וכ"ק אדמו"ר הוא זה שפעל שכן יהי', כי הוא החדיר בבניי ההכרה שעניני התורה הם דברים מוחשיים, ולא רק "כי כך כתוב בספרים".

עד"ז י"ל בנוגע להחידוש של הבעש"ט שאפי' אם נמצא בכמה מקומות על צדיקים שדיברו על פעולת תהילותיהם של ישראל בהשראת שכניתו למטה, מ"מ בנוגע לענין זה - שתהי' בבניי כולל אנשים פשוטים

² בחזרת שיחה זו במסגרת "חסידות שע"י הטלפון".

³ ראה מ"ש בזה הר"י כהן בכפ"ח גליון 888 (י"ד שבט תש"ס) עמ' 52.

ההכרה שהדברים גשמיים שלנו הם באים מהקב"ה, זהו חידושו של הבעש"ט והוא החדיר את זה בבנ"י, וכמו שהי' בפשטות שהוא הלך מכפר לכפר כדי שיהודים יגידו "ב"ה" וכיו"ב על עניני בריאות ופרנסה, ולא ראינו דוגמת ההנהגה הזו אצל הלל הזקן או גדולי ישראל אחרים.

וכך מובן גם מספר השיחות תש"ד עמ' 163: "מורנו הבעש"ט איז געבוירן געוואָרן אין יאָר תנ"ח און דער סימן איז נח"ת. ער האט געברענגט נחת צו הקב"ה פון יעדן איד, אפילו פון אנשים פשוטים. ס'איז ידוע די נסיעות וואָס דער בעש"ט פלעגט אַרומפאַרן אין די ישובים און דערפער, צונויפּרופן אנשים נשים וטף און זיי פרעגן וואָס זיי מאַכן אין געזונט, אין פרנסה א.ד.ג. און פלעגט אזוי מאַכן, אַז זיי זאָלן ענטפערן, געלויבט איז דער אויבערשטער, וואָס דורכדעם האָט ער אַרויסגערוּפן די אמונה פשוטה ביי אַלע אידן און האָט גורם געווען אַ גרויסן נחת רוח למעלה", עכלה"ק. שמכ"ז מובן שזה קשור במיוחד עם הבעש"ט שנולד בשנת נח"ת ומעניניו העקריים, להביא נחת להקב"ה.

וכך מובן ג"כ מסה"ש תש"ג עמ' 167 ואילך, בקשר לסיפור שסיפר הבעש"ט על יום הולדתו ח"י אלול תע"ד: "...אליהו הנביא זאָגט מיר: דו מאַטערסט זיך בעמל רב אויף צו מכוון זיין די יחודי שמות הקדושים, וואָס זיינען יוצא פון די פסוקי תהלים וואָס דוד מלך ישראל האָט מסדר געווען, און אהרן שלמה דער אַרענדאַר און זלאַטע רבקה די אַרענדאַרקע ווייסן גאָר נישט די יחודי שמות הקדושים וואָס זיינען יוצא פון דעם

⁴ יש להעיר משיחת ח"י אלול תשמ"א ס"ד (בלתי מוגה) ע"ז שהגם דבספר התניא נתבארו כמה ענינים שמקורם מתורת הבעש"ט, מ"מ דרכו של אדה"ז ברוב המקומות שלא לציין את המקורות [ראה ד"ה שלום רב תשל"ח (קונטרס יט"כ תשמ"ח) הערה 99. מ.מ.ב.]. ואילו בנוגע לתורת הבעש"ט על "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (שהכוונה בזה היא שהדבר ה' נמצא בכל פרט דהבריאה ומחדשה בכל רגע ורגע) כותב ומדגיש בפ"א דשער היחוד והאמונה "ופי' הבעש"ט ז"ל", שזה מראה על שייכות מיוחדת בענין זה בין אדה"ז להבעש"ט. וממשיך שם, שמאחר וההתהוות היא בכל רגע ורגע אז בכל רגע ורגע מודגש שתכלית כוונת הבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל שנקראו ראשית, "לשכן שמו שם", לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ע"כ. שמזה יוצא הקשר בין תורת הבעש"ט על חידוש הבריאה וחידושו של הבעש"ט ב"ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כי התבוננות בהתחדשות הבריאה כל רגע מביאה למילוי כוונת הבריאה, לעשות לו ית' דירה בתחתונים ע"י ההילול על דברים גשמיים ("לשכן שמו שם").

'ברוך הוא ומבורך לעולם ועד' וואָס דער אַרענדאָר זאָגט און 'געלויבט זאָל זיין זיין הייליגער נאָמען' וואָס די אַרענדאָרקע זאָגט און די יחודים רעשן אין אַלע עולמות, מער ווי די יחודי שמות וועלכע די צדיקים הגדולים זיינען מכוון.

אליהו הנביא האָט מיר מבאר געווען, דעם גודל הנחת רוח כביכול אין הימל פון דעם שבח ותהלה וואָס אנשים נשים וטף זיינען מהלל ומשבח את הקב"ה, און בפרט אַז דער הילול ושבח קומט פון פשוטע מענשען, און בפרטי פרטיות אַז דער הילול ושבח איז אין אַן אופן תמידי - זיינען זיי דאָך תמיד דבוק בהשי"ת באמונה טהורה ובתמימות הלב.

פון דאָן האָב איך זיך גענומען אַ דרך אין עבודה⁵ - זעהען מאַכען אַז אידן אנשים נשים וטף זאָלן זאָגן לויב ווערטער להשי"ת, דורך דעם וואָס איך פלעג באַ זיי פאַנאַנדערפרעגן אויף זייער מצב הבריאות, אויף דעם מצב הבריאות פון זייערע קינדער און אויף זייער מצב הפרנסה, און אַלע פלעגן ענטפערן מיט פאַרשיידענע ג-ט לויבונגס אויסשפראַכן, יעדער אויף זיין שטייגער "... עכלה"ק.

שמזה מובן שזה דרך חדשה שניתנה מלמעלה (ע"י גילוי אליהו הנביא) להבעש"ט דווקא ומאז נהי' דרך חדשה אצלו וכו'.

אבל לאידך אופן ביאורו של הבעש"ט ב"ואתה קדוש..." מרומז בירושלמי שם.

דהנה יש מפרשים את הפסוק שבנ"י "דארפן אנקומען צו'ם אויבערשטן" שיעזור להם וכו' (ראה רד"ק על הפסוק (תהלים כב, ד)) ויש מפרשים את הפסוק "אז דער אויבערשטער דארף אנקומען כביכול צו די אידן [= צו זייערע תהילות]" (ראה רש"י ועוד על הפסוק), ובירושלמי הלל הזקן אומר בקשר לזה "די לא נן הכא מאן הכא" (אם אין אנחנו כאן מי הוא כאן - פני משה), שאע"פ שיש קילוסן של מלאכי השרת מ"מ חביב לפניו קילוסן של ישראל ביותר מן הכל וע"ד אופן ביאורו של הבעש"ט שהקב"ה כביכול מתפרנס (יושב ע"י) מתהילות ישראל, כי

⁵ ההדגשה אינה במקור.

דווקא עי"ז נתמלא תאוותו בעשיית דירה בתחתונים (דהיינו "אז דער אויבערשטער דארף אנקומען כביכול צו די אידן").



שיחות

ברכת שהחיינו בהתוועדות דיום הולדת

הרב מנחם מענדל ביטון
תושב השכונה

במנהגי יום הולדת שהוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר (נדפסו בהתוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 160) מובא שם בס"י: "לערוך התוועדות של שמחה עם בני ביתו, חבריו וידידיו - שבח והודי' להקב"ה (ובאם אפשר - לברך "שהחיינו" על פרי חדש או בגד חדש), מתוך שמחה של תורה ושמחה של מצוה" וכמקור לזה מובא בהערה 7 "שיחות: כ"ה אדר, אחרון של פסח (ועוד) תשמ"ח".

והנה על ענין זה דברכת שהחיינו בהתוועדות דווקא (וכלשון כ"ק אדמו"ר: "מתוך שמחה של תורה ושמחה של מצוה") יש להעיר על מעין מקור לזה ממ"ש אדה"ז בסדר ברכות הנהנין פי"ב סי"ט: "אין מברכין הטוב והמטיב אלא כששנים שותים יחד בחבורה אחת והוא הדין אם אשתו או בניו שותין עמו אבל לא השותה יחיד שכן משמעות הברכה הטוב לו והמטיב לחבירו שעמו. וגם שהחיינו אינו מברך כי לא תקנו הברכה אלא משום רבוי השמחה ובשותה יחידי אין רבוי שמחה כל כך ולכן גם אם חברו שותה היין זה בחדר אחר אינו מצטרף", עכלה"ק.

שמזה מובן שייכות ברכת שהחיינו לאמירתה בהשתתפות רבים דוקא.

והנה בשיחת אחש"פ תשמ"ח (על ההנהגה ביום הולדת) מאריך בשקו"ט האם יש חיוב נתינת שבח והודי' להקב"ה על עצם יום ההולדת ומסיק (אות ו', הערות ושוה"ג שם) שיש מקום לזה מצד שזה היום שירדה נשמתו למטה ויקיים תומ"צ וכל ישראל בחזקת כשרות וכו' אלא שבנוגע לברכת שהחיינו מכיון שזה דוקא על דבר שישנו בפועל ובגלוי ובהוה ולא דבר שיהי' בעתיד (קיום תומ"צ כל ימי חייו) אז אין לברך

שהחיינו, וע"ד הטעם (לקו"ש חל"ז שיחת ימים אחש"פ) דאין מברכים שהחיינו בימים אחרונים דחגה"פ (בפנימיות הענינים) כי שייכים לגאולה העתידה וזה אינו ענין שבפועל ובגלוי.

ובהערה 31 שם: "ראה גם שו"ת גנזי יוסף ס"ד: יודע אני מאנשי מעשה שבכל שנה כשמגיע יום הולדתם מהדרין לברך שהחיינו על פרי או בגד חדש, ובעל ישרי לב נהג לעשות סעודה לת"ח בכל שנה ביום הולדתו. וכן כתב בכך איש חי (חלק ההלכות - שנה א' פ' ראה סי"ז): יש נוהגים לעשות בכל שנה את יום הלידה ליום טוב, וסימן יפה הוא, וכן נוהגים בבתינו. - ונהרא נהרא ופשטי", עכלה"ק.

ומזה מובן שמס"י במנהגי יום הולדת נתחדש דהגם שעל עצם יום ההולדת אין יכולים לברך שהחיינו אבל בצירוף פרי או בגד חדש יכולים לברך.

ומהגנזי יוסף משמע שישנו ב' ענינים, לעשות סעודה וכן לברך שהחיינו (ואינו צריך לעשותו דוקא בסעודה שיעשה ליום הולדת) וכאן ניתוסף שבתוך ההתוועדות צריך לברך שהחיינו, והטעם בפשטות הוא כי תוכנם שוה: נתינת שבח והודי' להקב"ה על היום הולדת, ומה עוד ששניהם נעשים כלשון ס"י שם, "מתוך שמחה של תורה ושמחה של מצוה" (ושהחיינו שייך לשמחה וכהלכה הנ"ל דסברה"נ, והתוועדות זה ענין של שמחה)².

והנה הגם שמס"י דמנהגי יום הולדת משמע שהשהחיינו צריך להגידו בהתוועדות דוקא מ"מ במקרה שמארגן ההתוועדות לא ביום ההולדת עצמו אלא בימים הסמוכים שלאח"ז - לכאורה יש לו לברך שהחיינו ביום ההולדת עצמו אפי' בלי התוועדות, כי כל הדיון בשיחת אחש"פ על השהחיינו הוא לאומרו ביום ההולדת עצמו שהברכה תהי' מצד ירידת נשמתו למטה, שנהי' לו הזכות לקיים תומ"צ וכו', אלא שאם כבר עברו

¹ שם נדפס הערה 81. וכנראה שהוא טעות, וצ"ל הערה 31.

² וכלשון כ"ק אדמו"ר בנוגע להתוועדות דיום ההולדת "התוועדות של שמחה" (שיחת כ"ה אדר).

המעת לעת דהיום הולדת ועוד לא בירך - שיחכה לברך בהתוועדות, מתי שתהי' (מצד מעלת השמחה ועוד)³.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



ישוב קושיית רבינו בפשיט"מ [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בבריטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון תתקעג (עמ' 27) העיר הרב פ.ק. שי' על הביאור שכתבתי בגליון שלפנ"ז (עמ' 17) ליישב התמי' ששאל כ"ק אדמו"ר בשיחת מוצש"ק פ' חיי שרה ה'תשל"ט, ובקצרה: בהתוועדות הנ"ל שאל רבינו "תמיהה גדולה" וכו', והוא: הרי עקידת יצחק היתה בירושלים, וכשהולכים מירושלים לבאר שבע עוברים דרך חברון, וא"כ כשהלך אברהם מירושלים אחרי העקידה, ושרה מתה בחברון, למה עבר דרך חברון והלך לבאר שבע ואח"כ חזר מבאר שבע לחברון לספוד לשרה ולבכחה?

וסיימתי ששיחה זו לא נדפסה בשורת ה'לקוטי שיחות' הנדפסות, ולכאורה נשארת שאלה זו בלתי מבואר. ותירצתי מה שתי', עיי"ש.

וע"ז כותב הנ"ל: "ולפלא שנתעלם ממנו המשך דברי רבינו בהתוועדות הנ"ל (סוס"ל) ששם אכן תירץ שאלה זו, וז"ל: און דערפון וואס עס שטייט בפירוש 'וישב אברהם גו' אל באר שבע' - איז פארשטאנדיק אז ער איז געגאנגען (ישר) 'אל באר שבע' און ער איז ניט

³ ובנוגע לקבלת ההחלטות טובות - שצריכים לקבל ביום ההולדת (עצמו), שמזלו גובר (שיחת כ"ה אדר ס"ב) ולאידך צריך לעשות זאת במעמד אחרים (התוועדות - כי ההסכם שעושה עם רבים יש לזה יותר חיזוק וכן כי כך יוכלו לשאלו על קיום ההחלטות (הערה 22 שם)), אז במקרה שמקיים ההתוועדות בימים שלאחרי יום ההולדת - לכאורה יכול לקבל ההחלטות ביום ההולדת עצמו ולחזור בדיבור על ההחלטות בעת ההתוועדות, ואינו משנה מתי תהי' ההתוועדות, וכך יהי' זה מתוך שמחה וחיות וקיום ההחלטות תהי' ג"כ מתוך שמחה וחיות (ס"ב שם) וכן תהי' המעלה של ההסכם במעמד אחרים כנ"ל, וגם ההחלטות נתקבלו ביום שמזלו גובר.

דורכגעאנגען דורך חברון (ער איז ניט געגאנגען בדרך הרגילה וואס דעמאלט גייט מען דורך חברון). והטעם - ראה רמב"ן, ועוד".

הנה, כנראה שאינו יודע מה שכן אמר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ומה שלא אמר. ההתוועדות היתה במוצש"ק ויש הקלטה שלימה וברורה מכל ההתוועדות. הרבי לא אמר הדברים האלו שהנ"ל כותב שהם "המשך דברי רבינו בהתוועדות הנ"ל", והם דברים שהוכנסו אח"כ בהנחה בלתי מוגה*. ולכאור' תמוהים הם מאוד: אם יש דרך להגיע מירושלים לבאר שבע מבלי לעבור דרך חברון, אז מהי ה"תמי' הכי גדולה" וה"שאלה הכי נפלאה" שכ"ק אדמו"ר שאל בענין זה, שכשהולכים מירושלים לבאר שבע עוברים דרך חברון. שהרי אם אפשר ללכת מירושלים לבאר שבע מבלי לעבור דרך חברון, הרי אין כאן תמי' ושאלה כלל! ?



אגרות קודש

עוד בענין שיטת קופרניקוס

הרב חיים רפופורט

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

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם בענין שיטת אחד מגדולי חכמי אומות העולם בחכמת התכונה, ויחס גדולי ישראל אל שיטתו (שהשמש

* ביררנו אצל ה'מניחים' דאז - מה הי' פשר הדברים, ואמרו לנו שכנראה, בעת כתיבת ההנחה נמסרה להם מענה בכת"ק מאת כ"ק אדמו"ר - כרגיל בכגון דא, וכמו שהי' בהרבה שאלות ואי-הבנות בדברי הרבי בהתוועדויותיו הק' שהועלו אצל החסידים. וח"ו לומר שהעיון לשום יד ולהגיה דבר מדבריו הק' דכ"ק אדמו"ר מבלי שיהי' להם הוראה מפורשת בענין, בהיותם (כל' רבינו בהקדמתו ל'ספר השיחות - תורת שלום') "חסידים ותיקים אשר כל דבור והגה של רבם קדוש הי' להם, אין כל ספק, אשר השתדלו ככל יכולתם לשמור על לשון הרב שלא להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו". המערכת.

¹ וראה גם מש"כ בגליון תתקעב שם, שמביאור כ"ק אדמו"ר בפירש"י זו מתורצת תמי' ושאלה זו ג"כ לגמרי. ולכן אמר, אחרי ביאור הפירש"י "ועפ"ז ווערען פארענטפערט די אלע דיוקים מיט נאך כמה דיוקים".

עומדת במקומה והארץ מקיף אותה), הנני בזה להוסיף עוד כמה ציונים, רובם לספרים בלתי מצויים, בענין זה והמסתעף.

התנגדות מוחלטת לקופרניקוס בספר מעשה טובי' לר' טובי' הרופא

א) בספר מעשה טובי'¹, חלק ראשון, ב'עולם הגלגלים' פרק שלישי:

"בהכרח ראוי לכל פילוסוף אלקי שיבטל דעת קופרניקוס והנלוים עליו, כי כל אותן ראיות שהביא הוא וחבריו הם נגד כתבי הקדש ודברי נביאי אמת הנאמנים בדבריהם, מפני שכתוב בקהלת 'והארץ לעולם עומדת', אבל כפי דעת קופרניקוס איננה עומדת כלל, והשמש לא יזרח ולא ישקע ואינו סובב ואינו נוטה לשום צד, רק שתמיד עומד במקומו כי אין לו משפט התנועה, ואם כדבריו כן הוא, למה כתיב (קהלת א, ה-ו) 'וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח וכו' הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב סובב הולך וכו', וביהושע (י, יג) 'ויעמוד השמש ולא אץ לבוא וכו', בישעי' (לח, ח) 'ותשב השמש עשר מעלות במעלת אשר ירדה', הנך רואה שבכמה מקומות הפסוקים יתנו עידיהן ויצדקו, שהשמש והלבנה ויתר הכוכבים מסבבים סביב הארץ ולא שהארץ מסבבת סביב השמש, ואם יבוא קופרניקוס בטענותיו וראיותיו ומופתיו כזביות, אף אתה הקהה את שניו ואמור לו, כמוני כמוך, יש לי מופתים מפורסמים ואותות נאמנים הסותרים סברותיך . . . אחרי שהודעתך את כל זאת הנה בוודאי יהיו מסולקים . . . מה שהיו לקופרניקוס החכם נגד הכתובים ונביאי האמת".

ושם ב'כותרת' לפרק רביעי: "מביא כל הטענות והראיות אשר לקופרניקוס וסיעתו על עמידת השמש ותנועת הארץ, ודע מה שתשיב לו כי בכור שטן הוא"².

¹ לר' טובי' הרופא, (קראקא תרסח) – הובא כבר סמכא (כמקור לידיעות בעניני הטבע הנוגעים להלכה) בשו"ע אדמו"ר הזקן, הלכות נדה, במהדורא בתרא לסימן קפג, הג"ה ב' ובשו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן קסז, וכמה מקומות בספרי גדולי ישראל.

ובשו"ת אורח משפט, חו"מ סימן כ, כתב על ספר מעשה טובי' - "שהי' המחבר גדול בישראל".

ר' עדוק הכהן מלובלין: "דרך רז"ל היא האמיתית בודאי"

(ב) בקונטרס 'משיב הטענה' להרב עדוק הכהן מלובלין³ עמוד 196 ואילך: "ובאמת אומר אני, כי גם אם נראה מופתי חכמי האומות ויהיו נראים חזקים, כל שנמצא משמעות מדברי חכמינו ז"ל הקדושים היפך דעתם לא נאבה להם ולא נשמע להם, אבל נעמול ונטריח לדחות מופתייהם. ואם לא נמצא לדחותם הנה לא נחשוד אלא ששכלינו לואה מהגיע לזה, אבל נאמין כי דברי חכמינו ז"ל כנים, כי הלא תראה . . . אז . . . הסכימו כולם לדברי האומר כי הארץ שוקטת והשמש סובבת ודחו דברי האומר זולת זה, ואחר ימים עברו שבו להחזיק כולם כדעת האומר כי השמש שוקטת והארץ סובבת באופן שהאומר נגד זה אינו אלא טועה . . . הא אין לנו אלא לסמוך על המקובלים מפי נביאים וחכמינו ע"ה בעלי הופעה ורוח הקודש ואשר עליהם נאמר מגיד דבריו ליעקב . . . ודרך רז"ל היא האמיתית בודאי כי מי עלה שמים וירד כמו הם".

שיטת החתם סופר: "ראוי שישימשו שאר חלקי העולם לעולם התחתון"

(ג) כתב החתם סופר בפירושו על ספר דברים⁴, עה"כ (פ' ואתחנן ד, יט) "אשר חלק ה' אותם לכל העמים", וז"ל: "יש לפרש ע"פ מה דאיתא דקופערניקוס, אחד מחכמי העמים, אמר דהארץ סובבת לקבל אור השמש, דאיך עצם השמים הטהורה יסבב וישמש את הארץ, ואחרים הביאו ראי' כנגדו דאם הארץ מסבב איך אפשר שיזרוק חץ בעוף וישיגהו ויפול שם כיון שהארץ כבר השתנה מקומה, ועל זה השיב דיש לומר דהארץ וכל אשר עלי' וגם האויר מסבב. אמנם ראיותיו מכח השכל שאינו ראוי שישימש העליון לתחתון, הוא רק לפי דיעות האומות העולם, אבל לנו בני ישראל, אדרבא, הארץ אשר בה בני אדם וישראל עם קדושו הם תכלית הבריאה ובעבורם נברא העולם, תבל וכל אשר בה וגלגלי השמים

² ע"פ לשון חז"ל יבמות טז, ע"א. וע"ש בפירוש רש"י ובחידושי אגדות מהרש"א. וראה, בנידון דידן, קובץ 'סיני' (בעריכת הר"ר יצחק רפאל) שנת הארבעים וחמש (תשמ"א), כרך פט, עמוד קפ.

³ נדפס בסוף 'ספר הזכרונות' אשר לו (מהדורת תל אביב תשט"ז).

⁴ 'תורת משה השלם' (ירושלים תשס"ד), חלק ה, עמוד מב.

ושמי השמים לצורך הארץ, ואם כן ראוי שישמשו שאר חלקי העולם לעולם התחתון שבו ישראל. וגם על ידי זה כל העולמות הם אחד ולתכלית אחד נברא, דלא כדעת האומות העולם שכל אחד הוא עולם בפני עצמו ולתכליתו נברא, וזה שאמר 'אשר חלק ה' אותם לכל העמים', דאצלם הוא 'חלק', מה שאין כן אצלנו הכל אחד. עכ"ל.

מגדולי מקובלי תימן: קופרניקוס "גברא רמאה חכם ונבון לקלקל"

(ד) בספר שלום ירושלים⁵, בחלק 'חכם ונבון', בענין חכמת התכונה (אות קו, עמוד רנח): "ובעה"ת נגישה ונרדוף נשיג נרגיז ונהרוס את מבצרי טענותיו וראיותיו ומופתיו הכוזבות של גברא רמאה חכם ונבון לקלקל ולהרע הוא קופרניקוס וסייעתו כמו שאמר רז"ל רז"ל ודע מה שתשיב וכו', ונקאה את שיניהם ואמור נאמר להם⁶ גם אנן יש לנו מופתים ואותות מפורסמים ונאמנים ההורסים סברתך . . . כי דבריהם הם היפך דברי נביאי אמת . . . הנה לפניך תורתנו תורת אמת הנאמרה מפי נביאי השם יתברך נביאי אמת פסוקים יתנו עידיהן ויצדקו שהשמש והירח וכל גלגלים וצבא השמים מקיפים וסובבים סביב הארץ והארץ עומדת במקומה מעת היבראה".

דברי זרים בספר 'עתים לבניה'

(ה) הנה לפני מאה ועשרים שנה יצא לאור ספר עתים לבניה⁷ בפתחה למאמר ב: "הנה ידוע לכולנו שחכמינו ז"ל כולם החזיקו בשיטת . . . בטאלמיוס אשר היא גם שיטת הרמב"ם ז"ל, שהתנועה והסיבוב הוא רק להשמש והארץ לעולם עומדת . . . אמנם זה ימים לא כבירים באו חכמים גדולים ונתנו לנו חוקים טובים ומשפטים צדיקים במופתים גלויים כי מהלך כל הכוכבים עם הארץ מתאמתים עם חוקי הטבע . . . ומי יכול לעמוד על סוף דעתם לאמר שזה אמת יותר מזה . . . [ל] חכמת העיבור . . . אין נפקא מינה בזה אם להחזיק שיטת בטאלמיוס ולומר שהאמת אתם,

⁵ להמקובל ר' שלום מזרחי עדני, ירושלים תרנ"ט.

⁶ מהסגנון נראה שהעתיק המחבר מספר מעשה טובי' הנ"ל.

⁷ להר"ר יוסף גינצבורג, ווארשא תרמ"ב – נדפס עם כו"כ הסכמות מגדולי הדור.

ומה גם כי הסכימו עליהם כל חכמי התלמוד והרמב"ם ז"ל, או להפוך הדבר ולהחזיק שיטת קופערניקוס אשר באמת פתח לנו כל שבילי דרקיע ובאיזה שיטה מאלו השיטות שיבחר הבוחר לא תבולע הכוונה בכל אלו הדברים שדברנו בספרנו זה".

ושם בהערה בשולי הגליון כתב: "ומטעם שכל אלו הספרים החזיקו בדעת הישנה, ואחר כן הורגלתי בשיטה החדשה לזאת אני כפוסח על שתי הסעיפים . . . ואתה המעיין תדין אותי לכף זכות כי באמת לחשבון העיבור אחת היא, ורק לדברים שאין נוגעים לחכמה זו . . . הדעת יותר נוטה לשיטה החדשה".

אמנם, בשנת תרנ"ח, יצא לאור בירושלים עיה"ק ספר המכונה בשם 'נברשת לנץ החמה בציון'⁸ ושם (ל, ב ואילך) מרבה לתמוה ולהשיג עליו [וכתב שבוודאי הרבנים שהסכימו לספר 'עתים לבניה' לא ראו את דבריו הנ"ל], ומסיק: "ובכן כל מי [ש]בשם ישראל יקרא אל יטה אוזן עוד כלל וכלל לדברי הבאי והבל וריק ושקר וכזב של הכופרים ומינים הנ"ל וגם לא לכל חבריהם ותלמידיהם", ע"ש.

דעת גדולי משפחת מאזוז – מחכמי תוניסיה

(ו) עוד יש להעיר ממ"ש בשו"ת איש מצליח (להרב מצליח מאזוז), חלק ראשון, כרך שני, ב'שבחי הגאון המחבר זצ"ל' שבתחלת הספר שנכתבו על ידי בן המחבר (אות פ, עמוד כז), וז"ל:

"... פעם למדנו לפניו בבית יוסף או"ח סימן תקמט בשם הירושלמי, שגם בחורבן בית ראשון נבקעה העיר בשבעה עשר בתמוז. ומה שכתוב (ירמ' נב, ו) 'בתשעה לחדש', מפני הצרות טעו בחשבון ולא רצה הפסוק לשנות מכמות שהיו סבורים, ע"ש. ואמר אמה"ג זצ"ל, מכאן תשובה לשואלים על הפסוק 'שמש בגבעון דום' וכיוצא, לפי דעת התוכנים האחרונים שכדור הארץ סובב את השמש, דיש לומר שהכתוב דיבר לפי

⁸ נברשת לנץ החמה בציון, להר"ר חייא דוד הלוי שפיצר, ירושלים תרנ"ח.

⁹ יר"ל ע"י ישיבת כסא רחמים, ארץ ישראל תשל"ה.

מחשבת בני אדם בדור ההוא, ולא רצה לשנות מכמו שהיו סבורים¹⁰ . . . ומכל מקום כשנשאל אבא מארי ז"ל מה דעתו אישית בנושא זה, היתה תשובתו כי לפני בטלמיוס היו תוכנים שתמכו בשיטת תנועת הארץ, ובטלמיוס דחה דבריהם וחיזק שיטת תנועת השמש וכן הי' מפורסם בימי הרמב"ם ז"ל ואחריו, ולפני כארבע מאות שנה חזרו וקיימו השיטה הראשונה, כי כן דרכם זה בונה וזה סותר, זה חולם וזה פותר. ואמר שיתכן מאד שאין זו המלה האחרונה (ואני ראיתי במכתב אחד מאת אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א בקובץ "ברשת החינוך" ניסן התשל"ב, עמוד ל"ה ונ"ג, שכתב כי בעשירות השנים האחרונות החליטו כל המדענים ע"פ תורת היחסות שאין כל החלטה בדבר וכו', ושלעולם לא יוכל המדע להביא רא' והוכחה בזה, או שהארץ עומדת והשמש סובבת אותה או להיפך וכו'. והטוען שכבר נתברר בימינו תנועת כדור הארץ הוא מפגר בחמשים שנה וכו', ולכן יש ללמוד המקראות כפשוטן, עכ"ד. ואין להאריך יותר בזה").

עכ"ל 'שבחי הגאון המחבר' ספר איש מצליח הנ"ל.

דברי הרב ודברי התלמיד – דברי מי מעתיקין

ז) הנה בשנה זו יצא לאור 'ספר ברכת החמה – הלכות ומנהגים' (להר"ר צבי שי' כהן) ושם (ס"ע סז ואילך) הובא ממ"ש בירחון 'שמועסן מיט יוגענט' בחודש ניסן תש"י במדור 'נפלאות הטבע' שם כתב "העורך הרב ניסן מינדל ז"ל" ש"בימינו בא היהודי אלברט איינשטיין והביא

¹⁰ עוד שם: "ועיין בספר הברית . . . שהאריך בזה בטענות רבות מהכתובים, ולפי האמור אין דבריו מוכרחים. ומכל מקום כתב שם בתו"ד כי איש איש מבני ישראל אשר יאמין בדעה זו ויחזיק בה אין בו שום חולשה ורפיון באמונתו בתורה שבכתב ושבע"פ, ע"ש. וע"ע בפתח השער לספר 'כוס הישועות' [על מסכת בבא מציעא] להגאון מהרשש"ך [=הג"ר שמואל ב"ר יוסף הכהן שוטן] ז"ל (דפוס פפד"מ תע"ז) וז"ל: 'והרוצה לידע שנת הבריאה, יריק כוס ממלואה, ויקח ישועה, באלף הששי ככה עשתה החרס (השמש) תנועה. ולחדשים מקרוב באו (ר"ל לשיטת קופרניקוס וסיעתו) כל אלה לארץ מגיעה'. ע"כ, וק"ל. ויתכן שהם דברי מהרשש"ך עצמו שהי' בקי בתכונה והנדסה וידע פרק בשיר כנראה מהקדמתו ובחידושו לבבא בתרא דף כ"ז ע"א בסוגית אילו דעולא ע"ש. אם כן הביא סברת התוכנים החדשים ולא גער בהם ולא הכלימם".

למהפכה שלמה באסטרונומי. הוא קרע לגזרים את התיאוריה של קופרניקוס". עד כאן לשון הספר הנ"ל.¹¹

וכנראה שלמרות גודל בקיאותו ורוחב ידיעותיו אישתמיטתי להרב כהן [לפי שעה עכ"פ], שהרב ניסן מינדל לא הי' כי אם דולה ומשקה מתורת רבו, והי' לו להביא את דברי רבינו זי"ע באגרותיו בכ"מ (כמצויין בגליון הקודם¹²), ולא את דברי הירחון לילדים.



הסיפור עם הקאלאשן

הרב מנחם מענדל גליצנשטיין
רב ראשי ושלח ראשי בטשערנאוויץ

באגרות-קודש רבינו כרך ג' אגרת תסז (עמ' פט): "... הנה חבל ותמי' גדולה על הזמן ההולך ואינו חוזר והוא אינו נמצא במקומו אשר נמסר לו ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א להיות שם שלוcho וב"כ, ואולי אפ"ל

¹¹ וראה גם מ"ש הרב ברוך שובקס בקובץ 'בית אהרן וישראל' ("מאסף מרכזי לתורה והלכה" יו"ל ע"י "מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות"), גליון צח, עמוד 152: "אף אם נבאר שאין שיטת קופרניקוס נגד האמונה, מכל מקום ריח של רצון לכפור במעשה בראשית יש בו, והתורה נותנת חשיבות מיוחדת להארץ, וכל צבא השמים נבראו להאיר על הארץ, וכן כל הלימוד בעינים אלו צריך להביא להתעלות באמונה כמבואר בראשונים. והיות שהענין הזה הוא כלל לא מוכרע לא אצל חכמי ישראל ולא אצל חכמיהם (ויש לתלות ענין זה בתורת היחס של איינשטיין ואין להאריך), על כן מיותר לרעות בשדות זרים ולסבך את צעירי הצאן בקושיות של התורה כנגד המדע וכדומה, שלא כל מוחא סביל דא, בשעה שאין בזה כל צורך, ואדרבה ענין זה רק מקשה על ההבנה, ואין בלימוד על פי שיטת קופרניקוס אלא השתעבדות למדע".

¹² וראה גם מאמרו של פרופסור ירמי' שי' ברנובר "הרבי מלובאביץ' על מדע וטכנולוגיה", נדפס בספר 'מה רבו מעשיך - מדע וטכנולוגי' לאור החסידות' (הוצאת 'פרצת' כפר חב"ד והוצאת 'שמי"ר' ירושלים תשנ"ב) ובסוף ספר 'עצת הרבי תנחני' (לר' פנחס מאיר קלמס, ירושלים תשנ"ז) עמוד 137 ואילך, ושם: "לפני כמעט שבעים שנה הראה הנס רייכנברך, תלמידו של איינשטיין, בספרו 'הפילוסופיה של המרחב והזמן' (הוצאת 'DOVER') שכל התפיסות דלהלן נראות אפשריות בהחלט מנקודת ראות מדעית, כל עוד תורת היחסות הכללית של איינשטיין לא הופרכה: (1) כדור הארץ עומד במקומו והשמש נעה סביבו; (2) השמש עומדת במקומה וכדור הארץ נע סביבה; (3) שניהם נעים סביב נקודה מסויימת", ע"ש.

שהוא ע"ד המסופר שהה"מ מסר לתלמידיו לכאן"א יחודים השייכים למדינות שונות אלא שאז דיברו בגלוי (אָפּען) והכל ראו שזה יחודים ממש ועתה הכל בהלבשה לבוש ע"ג לבוש ולכן יש טועה לומר אשר הכוונה היא הקאַלאַשן. ובאמת לאמיתו אם יודע השליח מל' והאדם ידע התקשרות והכרה פנימית עד שיידע וישבר מציאות וישות עצמו שהוא נשלח מהמשלח הנה אם להמשלח לא איכפת לי' עסק בקאַלאַשען (לפי הבנת השליח) איז וואָס האַרט עס אים? ולא באתי בזה לדרשה כ"א לחזור על האמור בקונט' המוסג"פ רפ"ג דכל יום הוא מהימים הקצובים לו (להאדם) בשביל לעבדו ית', וידוע מרז"ל דמשורר אצ"ל מסייע להשווער וכו' כי עבודתו היא במקומו אשר הוטל לחלקו דוקא...", ע"כ בהנוגע לענינו.

ובהערות המו"ל שם: הקאַלאַשען: ערדלים, ר"ל החלק הטפל שבשליחתו, שהוא אוסף המעות. ומשל זה מיוסד על הסיפור דלקמן אגרת תקח.

באגרת תקח (ע' קנד): "אולי כוונתו למה מכניסין ענין הפוטוגרפא לגבול ליובאוויטש. - ונזכר הנני במה ששמעתי מספרים שלפנים העבירו שו"ב ממשמרתו ובצדק על שלבש קאַלאַשען, ועתה גם זקני החסידים משתמשים בקאַלאַשען וג"כ בצדק".

ובהערות המו"ל שם: קאַלאַשען: ערדלים. ראה בזה לקו"ש ח"י ח ע' 460. לעיל אגרת תסז.

ולכאורה המדובר כאן הוא בשני סיפורים שונים.

במכתב הא' הרמז הוא לסיפור אחד המובא בכמה מקומות, ומהם:

בשיחת ש"פ בראשית תשכ"א (תורת מנחם כרך כט עמ' 139)¹: "החסיד ר' יצחק יואל ראפּאַלאַוויטש שעסק במסחר ערדליים, והשקיע ראשו בהמסחר, ואמר לו אדנ"ע: ראיתי רגלים בערדליים, אבל ראש בערדליים (א"א קאָפּ אין קאַלאַשען)"? !...".

¹ מובא גם בתורת מנחם כרך א' עמ' 183; ובלקו"ש ח"א עמ' 224; הובא גם בשיחת ש"פ קרח תש"מ; ובש"פ שלח תשמ"א.

בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ב (התוועדות תשמ"ב ח"ג עמ' 1351):
 "האמת היא ש'כאב ראש' זה, הוא כתוצאה שראשו מונח ושקוע בעניניו
 הגשמיים, וכפתגם הידוע: "די קאָפּ ליגט אין קאַלאַשן" (הראש מונח
 ב"ערדליים")! - מהו הפלא שכואב לו הראש כאשר הראש מונח
 ב"קאַלאַשן"? ! אמנם צריכים ל"קאַלאַשן" (כל הענינים הגשמיים), אבל
 ב"קאַלאַשן" צריכים להכניס ("אַריינשטעקן") את הרגלים, ולא את
 הראש, ואז - יהיו הרגלים מרוצים, ועאכו"כ - הראש!".

ובמכתב השני הרמז הוא לסיפור שני המובא גם בכמה מקומות,
 ומהם:

באגרות-קודש כרך ט אגרת ב'תתלד (עמ' רטז): "שבעיירה אחת בימי
 הצמח צדק העבירו שו"ב ממשרתו בשביל שלבש קאַלאַשען, דפשיטא
 שאין איסור בלבישת קאַלאַשען אלא שהוא סימן חיצוני על הנעשה
 בפנים וד"ל..."

בשיחת ר"ח אלול תשי"ד (לקו"ש ח"ח ס"ע 460 תורת מנחם כרך יב
 ס"ע 192): "סיפרו על שוחט בעיירה ל. שלבש "ערדליים" (קאַלאַשען",
 "ראַבערס"), והעבירוהו מהשחיטה. ואף שלכאורה מהו האיסור בזה -
 כ"ק מו"ח אדמו"ר בעצמו הלך גם הוא ב"ערדליים" ! אלא שבאותו הזמן
 של השוחט הי' זה דבר חדש, ולבשום רק אלו מבני ישראל שהתלבשו
 והתנהגו במנהג ה"פריצים", נטלו חלק במסיבות ההוללות שלהם ("אין
 זייערע בעלער און הוליינקעס") וכדומה, ומי שלבשם - ידעו שסר מן
 הדרך ("אַז ער איז קאַליע געוואָרען"), והסוף הי' - שנתגלה שאכן סר מן
 הדרך, וגם בני ביתו".

בשיחת ש"פ מקץ תשמ"ג (התוועדות תשמ"ג ח"ב עמ' 759): "ידוע
 הסיפור שאירע בליובאוויטש שהעבירו שוחט מפני שהתחיל ללכת עם
 "קאַלאַשן" (ערדליים). ולעומת זאת - בזמנים שלאחרי זה הלכו
 ה"רביים" עצמם עם "קאַלאַשן" ! והביאור בזה - בפשטות: העברת
 השוחט שהתחיל ללכת עם "קאַלאַשן" היא - לא מפני שישנו איזה איסור
 ללכת עם "קאַלאַשן", אלא מפני שבהתאם למצב ההוא התבטאה בפעולה
 זו העובדה שהשוחט הוא "קל" ואינו "ירא שמים". באותו זמן הלכו
 ב"קאַלאַשן" רק "קלי-הדעת" כו', ואילו היראים לא הלכו ב"קאַלאַשן".
 ולכן, כאשר השוחט הנ"ל פרש מהנהגת ציבור היראים והתחיל ללכת

ב"קאָלאָשן" כמנהג הריקים - התבטא בזה היפך הענין דיראת שמים. משא"כ לאחר שגם היראים הולכים ב"קאָלאָשן", שאז משתנים פני הדברים (מכיון שעצם ההליכה ב"קאָלאָשן" אין בה שום חסרון, כפשוטו)."

ולא באתי אלא להעיר.



ע"י מיצות צדקה נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

באגרות קודש ח"ו מכתב א'תקסד (עמ' מז): "איני יודע אם נצרך כל הנ"ל לראיות והוכחות ממקומות אחרים ולכן אביא רק נקודות והם: פתגם כ"ק אדמו"ר הצ"צ, אנו פועלי דיממא אנו, מיר דארפען מאכען ליכטיק, ובמילא הרי זה ג"כ מציאותנו ומהותנו; הבטחת רבינו הזקן אשר ע"י צדקה - ופשיטא שגם צדקה רוחנית בכלל - הנה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, וכפי שמוכן ע"פ ההגהות למאמר זה בלקו"ת ע"ג פרשיות בתחלתו, הנה זהו אלף פעמים ולא בדרך גוזמא, היינו ע"פ פשוט, מה שאפשר לקנות ולהצליח ע"ד הרגיל ע"י עבודה של אלף שעות, הנה ע"י העסק בצדקה אפשר לקנות זה במשך שעה אחת, וכשיעשה חשבון בהצלחה בזמן אשר בזה - ה"ז נפלא ונורא במאד".

באמת יש כמה מקומות אחרים שרבינו מביא דברי רבינו הזקן שבתחילת ספר תורה אור, ורבינו מוסיף שפשיטא דגם צדקה רוחנית בכלל הבטחת אדמו"ר הזקן, שעל ידי צדקה רוחנית נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים. ולכאורה צ"ע איך לתאום זה עם מדרש רבה פרשת וארא פ"ו ד"ה דבר אחר: "וידבר אלקים אל משה, 'כי העשק יהולל חכם' המתעסק בצרכי צבור משכח תלמודו אמר רבי יהושע בן לוי ששים הלכות למדני רבי יהודה בן פדיה בחרישת הקבר וכולן נשתכחו ממני בשביל שהייתי עוסק בצרכי צבור".

מהמדרש למדים שעיסוק בצרכי צבור - שהיא מצוה של צדקה בגופו - לא לבד שאינה מזכך מוחו של העוסק בצרכי ציבור כי אם משכיח ממנו דברי תורה.

ועיין ביפ"ת על המדרש שמסביר דברי המדרש שאע"פ שהעוסק בצרכי ציבור פטור אותה שעה מתלמוד תורה ומכל מצות עשה ונחשב עסק זה כמעלת עסק התורה (ירושלמי ברכות ה, א) מכל מקום אם אינו עושה את תורתו קבע והעסק עראי אלא עוסק בצרכי ציבור יותר מכדי תורתו הרי הוא משכח תלמודו שאין לתלמיד חכם לקבוע עצמו לעסק בצרכי הרבים יותר מדי, עיי"ש.

ובאמת צריך עיון בדברי היפ"ת דהענין של עשיית תורתו קבע ועשיית עסק עראי שייך באדם שאינו שייך ללימוד התורה כל היום כולו, אבל במי ששייך ללימוד התורה כל היום כרבי יהושע בן לוי יש עליו חיוב ללמד כל היום רק מכיון שאדם מחויב לפרנס עצמו ע"כ מותר לו לעסק עבור פרנסתו באופן עראי. וי"ל שכעין זה בנוגע לת"ח (ששייך ללימוד כל היום) וצרכי ציבור, אם הוא ענין שאי אפשר לעשות ע"י אחרים אז פטור הוא מלימוד התורה והוא מחויב להתעסק בצרכי ציבור אבל בדבר שאפשר לעשות ע"י אחרים אסור לו לעסק בצרכי ציבור, וכידוע הכלל אין מבטלין ת"ת למצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים.

וע"כ נלפע"ד שאפשר שהא דרבי יהושע בן לוי שכח תלמודו כשעסק בצרכי ציבור היה במקום שרבי יהושע טעה וחשב שהצרכי ציבור היה מסוג של אי אפשר לעשות ע"י אחרים, ובאמת היה מהסוג של אפשר לעשות ע"י אחרים. ובאמת יש כאן חידוש גדול שאע"פ שהיה כוונתו של רבי יהושע רצוי' והוא באמת חשב שהעסק בצרכי ציבור היה מהסוג של אי אפשר לעשות ע"י אחרים, מ"מ הוא שכח לימודו.

עם כל זה נראה לומר שבמה דברים אמורים שצרכי ציבור משכיח תלמודו, זהו בדוקא בצרכי ציבור שאינו מקושר באופן ישר ללימוד התורה וקיום המצות. אבל בצרכי ציבור שמקושר באופן ישר ללימוד התורה וקיום המצות אפשר שאם האדם משער שדבר זה אי אפשר לעשות ע"י אחרים, אז אפילו אם יש כאן טעות והדבר באמת יכול להעשות ע"י אחרים, מ"מ עסק זה לא ישכיח לימודו, וע"כ הרבי במכתביו הבטיח להשלוחים שהעסק שלהם בצרכי ציבור רוחניים רק

יזכך מוחם וליבם אלף פעמים ככה, והשלוחים אינם צריכים לחוש להא שקרה לרבי יהושע בן לוי*.



נגלה

גדר תנאי*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א' בכתובות (יט, ב) "אמר ר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו [לא הלוהו כלום אלא כתבנו לו לכשיצטרך ילוה לו - רש"י] אין נאמנין. מודעה היו דברינו [אם שטר מכר הוא ואמרו עדים החתומים בו: המוכר מסר מודעה בפנינו והראנו אונסו, והכרנו בו - רש"י] אין נאמנין". והטעם ע"ז פרש"י: "דלא אתי על פה ומרע לי' לשטרא" - ואח"כ ממשיך בגמ': "בעא מיני' רבא מר"נ תנאי היו דברינו מהו [על תנאי מכרה לו, שיעשה לו כך וכך, ולא ראינו שקיים לו תנאו. וזה אומר לא קיים לי, ואינו מכר - רש"י]? מודעה ואמנה היינו טעמא דקא עקרי לי' לשטרא, והאי נמי קא עקר לשטרא, או דילמא תנאי מילתא אחריתי היא [הא לא עקרתא דשטרא הוא, דמודים הם שהשטר אמת, אלא שתנאי הי' ביניהם, וזו עדות אחרת היא, ושטרא ממילא מיעקר לאחר זמן קיום ביום שלא קיים תנאו בזמנו - רש"י].

"אמר לי' כי אתו לקמן לדינא אמרי' להו זילו קיימו תנאיכו וחותרו לדינא". כלומר, שא"ל ר"נ שכן נאמנים במה שאמרו תנאי היו דברינו. נמצא לכאורה שפסק כהצד ש"תנאי מילתא אחריתי היא".

וממשיך בגמ': "עד אומר תנאי ועד אומר אינו תנאי. א"ר פפא תרווייהו בשטרא מעליא קא מסהדי, והא דקאמר תנאי, הוה לי' חד, ואין

* ראה לקו"ש חכ"א ויקהל ב. המערכת.

* לע"נ אמי מורתי הרבנית חנה הכ"מ בת הרה"ח ר' שנ"ז ווילענקין (המלמד של הרבי) ע"ה לרגל סיום אמירת קדיש ביום ט' שבט תשס"ט.

דבריו של אחד במקום שניים. מתקיף לה רב הונא ברי' דרב יהושע א"ה אפי' תרווייהו נמי? אלא אמרין הני למיעקר סהדותיהו קאתו, האי נמי למיעקר סהדותי' קאתי. והילכתא כר"ה ברי' דר"י. ופרש"י: "אלא ע"כ לאו חתימה מקויימת הוא, דכיון שתוך כדי דיבור מסקי דבורייהו ואמרי אבל תנאי הי' ביניהן, אמרין הני למיעקר סהדותיהו שאמרו כתב ידינו הוא קאתו, ולומר לא חתמנו אלא ע"מ שיקיים את התנאי, וכיון דתנאי מילתא אחריתי היא, שאינה עוקרת אלא לאחר זמן, לא דמיא למודעה ואמנה, ומהימני, דעדות בפ"ע היא. האי נמי [כשאמר עד א' תנאי הי' דברינו] - כי סיים ואמר תנאי הוה, עקר לחתימת ידי' לומר לא חתמתי אלא ע"מ כן, וכיון דאית לן דמילתא אחריתי היא, ושטרא ממילא מיעקר, אשתכח דאין בשטר חתום אלא ע"א", עכ"ל.

ובתוס (ד"ה או) כתבו וז"ל: "או דילמא תנאי מילתא אחריתי היא - פי' לדבר אחר הן באין ולא לעקירת השטר, אלא תוספות בעלמא שמפרשים עדותן האיך, ועד השתא קיים השטר, ואינו נעקר אם יתקיים התנאי, הילכך אין כאן הורעת השטר. אבל אין לפרש מילתא אחריתי היא לגמרי, ולא שייך לעדותן ראשונה, כמו שאם היו מעידין שהוא פרוע, שהן נאמנין..." עכ"ל.

יצלה"ב בסוגיא זו כמה ענינים - ובהקדים תחילה להציע המשך הסוגיא:

דהנה בהטעם מדוע ס"ל לר"נ שעדים שאמרו "אמנה היו דברינו" או "מודעה היו דברינו" אין נאמנין, ודלא כהדין בהמשנה (יח, ב) "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים", כתבו התוס' - וכן ס"ל לרש"י, כמ"ש כמה מפרשים - הוא לפי שבאנוסים וקטנים דמתני' אין מודים שהי' שטר כשר כלל, אלא סותרין אותו, הילכך מיהמני במיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהי' אפשר להם לשתוק מלומר כתב ידינו הוא, זה והי' השטר פסול, ולא שייך כאן לומר דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא, משא"כ כשאומרים "אמנה היו דברינו" או "מודעה היו דברינו", הרי מודים גם עכשיו שבעצם השטר נכתב ונמסר כהלכה, שוב לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא.

ואף שלכאורה איך אפשר לומר שנאמנים כשאומרים אנוסים היינו או קטנים היינו מטעם שסותרים לגמרי את השטר - והרי לכאורה זוהי סיבה להיפך, שלא להאמינם, מטעם כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שהרי אמרו כתב ידינו הוא זה, ובזה קיימו את השטר, ואיך נאמנים לחזור בהם ולומר שהוא שטר פסול, אי"ז קשה, כי כבר כתבו התוס' לעיל (יח, ב ד"ה הרי) וז"ל: "כיון שהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב כלל קיום, מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו", עכ"ל. וכ"כ רש"י שם (ד"ה אלא) וז"ל: "וכיון דעלייהו סמכינן, הא בתוך כדי דיבור עקרוה לסהדותייהו והפה שאסר התיר", עכ"ל, ולכן נאמנים באמנם "אנוסים היינו וכו'". משא"כ כשאומרים "אמנה" או "מודעה", שאומרים שהשטר כשר, לא אתי ע"פ ומרע לשטרא.

ומוסיפים התוס' שגם כשאומרים פרוע הוא נאמנים (וכן הלוח עצמו אם מודה בשטר שכתבו וטוען פרוע נאמן לר"נ), כי שם ה"ז מילתא אחריתי לגמרי, ופשוט שנאמנים.

כלומר, שישנם ג' דרגות: א) אם תוך כדי דיבור לקיומם סותרים לגמרי את השטר עצמו, כמו כשאומרים אנוסים היינו, נאמנים. כי מעולם לא אמרו שזה שטר טוב; ב) אם אינם סותרים הקיום שלהם, אלא שאעפ"כ עוקרים השטר ע"י דבר צדדי אחר, כמו באמנה ומודעה, אינם נאמנים, כי לא אתי ע"פ ומרע ל"י לשטרא; ג) באם אומרים דבר אחר לגמרי שאינו עוקר השטר כלל, ג"כ נאמנים, כמו פרוע הוא.

והנה כשאומרים תנאי היו דברינו, לפי הצד ש"קא עקר לשטרא", יש לחקור באיזה סוג זה נכנס, כי אפ"ל שזהו כסוג הא', שזה סותר השטר לגמרי. ובמילא צ"ל נאמנים, כמו באנוסים היינו. או שהוא כסוג הב', שזהו דבר צדדי העוקר השטר, ואינם נאמנים, כמו באמנה ומודעה. ובפשטות זהו החילוק בין תחילת הסוגיא למסקנת הסוגיא. שבתחלת הסוגיא ס"ל שבאם זה "קא עקר לשטרא" ה"ז סיבה לומר שאינם נאמנים, ובמסקנא אי' שהטעם למה כן נאמנים ה"ז לפי ש"הני למיעקר סהדותייהו קאתו", כי בתחלה סבר שזה נקרא עקירת השטר ע"י דבר צדדי, כאמנה ומודעה, ובמסקנא ס"ל שזה עקירה כמו אנוסים היינו, שמעולם לא קיימו השטר, וכמפורש ברש"י במסקנא (ד"ה אלא) וז"ל: "ע"כ לאו חתימה מקויימת היא, דכיון דתוך כדי דיבור מסקי דיבורייהו ואמרי אבל תנאי הי'

ביניהן, אמר' הני למיעקר סהדוטיהו שאמרו כת"י הוא קאתו, ולומר לא חתמנו אלא ע"מ שיקיים התנאי", עכ"ל.

אבל עפ"ז צלה"ב מהו פירוש הוספת רש"י שם, וז"ל: "וכיון דתנאי מילתא אחריתי היא שאינה עוקרתו אלא לאחר זמן, לא דמיא למודעה ואמנה, ומהימני, דעדות בפ"ע היא", עכ"ל.

דלכא'ו, מה חסר במה שכתב לפנ"ז בתחלת דבריו, שהטעם שאינו באמנה ומודעה ה"ז לפי שתנאי עוקר השטר לגמרי ומעולם לא קיימו השטר, כמו באנוסים (משא"כ באמנה ומודעה ה"ה עוקרו ע"י דבר צדדי), ומדוע צריך להוסיף עוד דבר?

וגם: דברים אלו עצמם סותרים לכא'ו מ"ש לפנ"ז, שתחלה כתב רש"י שתנאי אכן עוקר השטר, ואינו מילתא אחריתי, ותומ"י כותב שזה אכן מילתא אחריתי.

וגם: מהו הפי' שלפי "שאינה עוקרתו אלא לאחר זמן לא דמיא למודעה ואמנה, ומהימני, דעדות בפ"ע היא", והרי לכא'ו תיבות אלו מדגישים שאף שעוקר השטר, מ"מ ה"ז עקירה ע"י דבר צדדי, וא"כ זוהי לכא'ו סיבה להיפך, כי זה מסביר מדוע זה ממש כמו מודעה ואמנה, ולא שזוהי סיבה מדוע אינם כמו מודעה ואמנה, שהרי גם מודעה ואמנה עוקר השטר (כמפורש בגמ' לעיל), אלא שעוקרו ע"י דבר צדדי?!

וגם צלה"ב מהו הפי' במ"ש התוס' שפי' "תנאי מילתא אחריתי היא" שהוא לא לעקור השטר, אלא תוספות בעלמא, ולאידך אין זה מילתא אחריתי לגמרי, לומר שאינו שייך לעדותן ראשונה כמו שאם היו מעידין שהוא פרוע - כלומר, שאי"ז כמו מודעה ואמנה שהוא אכן דבר צדדי, אבל דבר צדדי כזה שעוקר השטר, כי אז לא היו נאמנים לומר תנאי היו דברינו, אבל גם אינו כמו פרוע, שזהו דבר צדדי לגמרי; היינו שזהו כעין סוג רביעי, וצ"ע מהו?

וי"ל בכ"ז בהקדים להבין מהו יסוד ב' הצדדים, האם תנאי "קא עקר לשטרי", או דילמא "תנאי מילתא אחריתי היא", די"ל שתלוי איך לומדים גדר תנאי, כי זה פשוט שאם מקיימים התנאי חל הדבר (הקנין וכיו"ב), ואם אין מקיימים התנאי, אינו חל, אבל יש לחקור האם קיום התנאי מקיים הקנין, או ביטול התנאי מבטל הקנין. כלומר, מצד א' י"ל

שכשעושה קנין וכיו"ב על תנאי, לא חל הדבר בלי קיום התנאי, או י"ל להיפך שבעצם חל הדבר, אלא שאם מבטל התנאי (ז.א. אינו מקיים התנאי), ה"ז מבטל הקנין. בסגנון אחר: האם גדר תנאי הוא 'חיובי', שקיום התנאי פועל קיום הקנין, או הו"ע 'שלילי', שביטול התנאי שולל ומבטל הקנין.

וזוהי כוונת הגמ' דאם תנאי "קא עקר לשטרא", היינו שקיום הקנין חל בקיום התנאי, וא"כ כשלא קיים התנאי אין כאן שום מציאות של קנין, ולכן כשאומרים תנאי היו דברינו ולא קיים התנאי ה"ה עוקרים את השטר, אבל אם "תנאי מילתא אחרייתי היא", הכוונה שהקנין חל בלי התנאי, אלא שאם מבטל התנאי זה פועל ביטול הקנין, א"כ ה"ז דבר צדדי, ואי"ז סותר עצם מציאות הקנין.

אבל אין לומר פירוש זה, דא"כ מדוע אם אמרינן שתנאי "קא עקר לשטרא" ה"ז סיבה שלא להאמינם, לכאור' אדרבה הוי סיבה להאמינם, שה"ז ממש כמו אנוסים היינו שעוקר את השטר לגמרי, ולכן ה"ל נאמנים, כי תוכ"ד אומרים שלא הי' כאן קנין מעיקרא.

לכן נ"ל שלב' הצדדים בגמ' אין קיום הקנין תלוי בקיום התנאי, כ"א שביטול התנאי מבטל הקנין, אלא שזה גופא אפ"ל בב' אופנים, וכדלהלן.

דהנה כתב הר"ן בנדרים (פה, א) בשם הרשב"א, וז"ל: "ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל. מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הווין להו הנך פירי כאילו לא אתסרו עלי' מעולם", עכ"ל.

אמנם הר"ן עצמו כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלקותם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר. די'ש לבארו בב' אופנים: א) זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות; ב) זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר,

הרי ה' הדבר קיים, רק בנוגע להנהגה מכאן ולהבא אומרים שגם למפרע לא ה' נדר.

וא' מהנפק"מ בין ב' האופנים: כשע"י המצב שה' לפנ"ז נעשה ענין אחר, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, האם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא ה' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא ה' מצב כזה מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע ה' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, הנה העקירה הוה רק לגבי דבר זה עצמו, אבל המתסעף נשאר כמו שה' מקודם.

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הרשב"א כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא ה' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה - זה שאחרים קנו הפירות - מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם, אבל לדעת הר"ן ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שהסתעף אז, נשאר כמקודם, ולכן נשאר הקנין בתקפו, ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחדושו (ברפ"ד דגיטין) בנדון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא (כדאי' בגמ' שם), ומביא ראי' שלשון זה להבא משמע, מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא, ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור הזקן באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר עכשיו הנדר מעיקרו, ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: "והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא ה', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא ה' וכו'", עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וכ"ה בתשובות הצ"צ אה"ע סי' רסח).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא, אלא להיפך: שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, עיי"ש שהשיג עליו.

וי"ל שנקודת מחלוקתם תלוי' בסברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא ש'נעקר' למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון לשעבר.

וי"ל שזוהי גם כוונת כ"ק אדמו"ר זי"ע במ"ש בלקו"ש ח"ח שיחה ג' לפרשת נשא (עמ' 58 הע' *48), וז"ל: "ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחר שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע - מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקרו הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו... עכ"ל.

וי"ל שמ"ש רבינו בנוגע לנדר "שאף שכשחכם מתירו נעקרו הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו" נתכוון למה שנתבאר לעיל לדעת הר"ן והצ"צ, שהיתר נדרים ה"ה בבחי' "נעקר הדבר למפרע", ולכן אף אם מתיר את נדרו אח"כ, עשה איסור.

והנה בהערה הנ"ל מוסיף כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין (פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני 'דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתבעל לו נמצא תחלת ביאה באיסור'. אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע...) עכ"ל. ובפשטות הפירוש הוא שכמו שנת"ל, שבנוגע בטול דבר למפרע אפ"ל בב' האופנים דלעיל, כ"ה בנוגע קיום דבר למפרע שאפ"ל ב' אופנים אלו: א) "איגלאי מילתא למפרע" שהדבר נעשה; ב) "נעשה (עכשיו) הדבר למפרע" (שהוא בדוגמת בחי' "נעקר למפרע"), ובנדו"ד הפי' הוא שאף שכשנתקיים התנאי חל הדבר למפרע, מ"מ רק בעת שנתקיים התנאי אז נעשה הדבר למפרע, כי קיום התנאי הוא מה שפועל שיעשה הדבר למפרע.

וע"פ אופן הב' יש לבאר מ"ש התוס' בגיטין (לג, א ד"ה ואפקעינהו), דהנה הקשו: "דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו] שלא בפני השליח שבאופן כזה הפקיעו רבנן הקידושין]..." (ותירצו: "ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא . . ועוד דאוקמינן אחזקתה

שהיא עכשיו נשואה, דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה. . והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו, עכ"ל.

ולכאורה מהי כוונתם בכך שאוקמינן אחזקתה, והרי אם ישלח לה גט ויבטלנו, יפקיעו רבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה, וא"כ החזקה עצמה עומדת בספק, כי אם יבטל הגט החזקה גופא תבטל, ואיך אפ"ל ש"אוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה". (ואם כוונתם שהחזקה היא מכיון שהיא נשואה עכשיו מסתמא לא ישלח לה גט, הרי זהו התירוץ הראשון). ואף שמביא דוגמא מנזיר, הרי שם גופא אינו מובן.

אבל ע"פ הנ"ל ה"ז מובן: גדר "אפקעינהו רבן לקידושין מיני", הוא מטעם "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", שענינו הוא שכל מקדש, מקדש על תנאי שירצו (או שלא ימחו) חכמים, ור"ת ס"ל שגדר תנאי הוא ש"נעקר הדבר למפרע", וא"כ אף שבנוגע למיתה אמרינן שלא היתה אשת איש מעולם ופטורה, מ"מ ה"ז לפי שהוי דבר הנוגע לה לאחר שכבר נתבטל הגט, כי עכשיו רוצים להורגה, ועכשיו כבר נתבטל למפרע, אבל כשמביטים על למפרע כמו שהי' קודם הביטול (גם אם מביטים אנו על מצב זה עכשיו), הרי היתה נשואה אז, ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותה קודם ששלחה גט ובטלה, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו היא בחזקת נשואה גמורה. ועד"ז הוא בהתראת נזיר, דס"ל להתוס' שכשישאל על נזירותו יהי' ביטול הנזירות ג"כ באופן ד"נעקר הדבר למפרע", וכדעת הר"ן והצ"צ לעיל בענין התרת נדרים.

והרי גם מתוס' זה רואים שהסברא שאפ"ל בהיתר נדרים, אפ"ל גם בגדר תנאי (נוסף ע"ז שכן רואים בלקו"ש דלעיל), שהרי התוס' הביאו דוגמא מהתרת נדרים לגדר תנאי בענין זה.

והנה כמו שנת"ל שבנוגע להיתר נדרים אפ"ל ב' אופנים הנ"ל (אלא שהר"ן והצ"צ ס"ל שהוא בבחי' "נעקר הדבר למפרע"), וכמו"כ יש מקום לב' אופנים אלו גם בגדר תנאי, באם קיום התנאי פועל קיום הקנין, עד"ז י"ל גם באם נאמר שאין קיום הקנין תלוי בקיום התנאי, כ"א שהקנין חל, אלא שביטול התנאי מבטל הקנין, שגם בזה י"ל ב' אופנים דלעיל: (א) כשהקנין מתבטל ע"י ביטול התנאי, ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע" (ב) זהו בבחי' "נעקר הדבר למפרע", שעכשיו עוקרים הקנין למפרע! וי"ל שזהו יסוד ב' הסברות בגמ': הצד הא' ש"קא עקר לשטרו"

ס"ל שזהו בבחי' "איגלי מילתא למפרע", וא"כ הרי העדים אומרים דבר שיגרום ביטול השטר מעיקרא, כי אומרים שיש כאן תנאי, והוא לא קיימו, הרי שזה מבטל השטר, אבל לאידך בפועל אינו מתבטל (למפרע) עד שיבטל התנאי, ועד אז ה' זה שטר, וא"כ ה"ז כמו אמנה ומודעה, שזה גם כן עוקר השטר, אבל ע"י דבר צדדי, כמו"כ כאן ה"ז עוקר השטר, אבל ע"י דבר צדדי, כי אומרים שבעת החתימה ה' זה שטר כשר, ועדיין אומרים כן, אלא שאח"כ איגלאי שלא ה' כשר, ולכן אינם נאמנים.

אבל הצד הב' ש"תנאי מילתא אחריתי היא" ס"ל שגם כשמבטל התנאי ונתבטל השטר למפרע, ה"ז בבחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שסו"ס עד אז ה' שטר כשר (אף שלאחר שנתבטל אח"כ למפרע אומרים שעד אז ה' כשר, כי הביטול למפרע נוגע רק בהענינים של למפרע כפי שנוגע מכאן ולהבא), לכן ה"ז כמו מילתא אחריתא, שאינו מבטל השטר, ונאמנים.

זוהי כוונת התוס' 'פי' לדבר אחר הן באין ולא לעקירת השטר, אלא תוספות בעלמא שמפרשים עדותן האיך, ועד השתא קיים השטר, ואינו נעקר אם יתקיים התנאי, הילכך אין כאן הורעת השטר, אבל אין לפרש מילתא אחריתי היא לגמרי ולא שייך לעדותן ראשונה, כמו שאם היו מעידין שהוא פרוע שהן נאמנים - כי מצד א' אי"ז עוקר השטר, כי אפי' לאחר שלא יקיים התנאי, ה"ז רק שמתבטל הקנין מכאן ולהבא למפרע, כי אי"ז בבחי' איגלאי מילתא למפרע, אבל לאידך אי"ז מילתא אחריתי לגמרי, כי ע"י ביטול התנאי סו"ס מתבטל הקנין למפרע (אלא הוא בבחי' 'נעקר'), ולכן אי"ז כמו שאם אמרו פרוע הוא, דהוי ממש מילתא אחריתא לגמרי שאינו נוגע לאמיתית השטר כלל וכלל.

ולכן בתחלת הסוגיא ג"כ כשאומרים "קא עקר לשטרא", לא אמרינן שלפי שאמרו כן תוכ"ד מעולם לא קיימו השטר, כמו שאומרים באנוסים היינו, כי באנוסים היינו ה"ז פסול שנעשה אז בעת החתימה, אבל בתנאי ה"ז פסול שיעשה (למפרע) לאחר זמן, כשיבטל התנאי, ולכן אין נאמנים.

וע"ז אמר ר"נ שאכן נאמנים כשאומרים תנאי היו דברינו. שבפשטות ס"ל לר"נ ש"תנאי מילתא אחריתא היא".

אבל אחר שאמר ר"פ שאם "עד [אחד] אומר תנאי ועד [אחד] אומר אינו תנאי" - "תרווייהו בשטרא מעליא קא מסהדי, והאי דקאמר תנאי

הוה ל' חד, ואין דבר של אחד במקום שנים", הקשה לו רב הונא ברי' דרב יהושע "א"ה אפי' תרווייהו נמי" - ועפ"הנ"ל הכוונה בקושייתו, שסו"ס היות שלפי דבריהם באם לא מקיים התנאי ה"ז עוקר הדבר למפרע, מדוע אי"ז בגדר "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", כי אף שהיות וזה רק בבחי' 'נעקר' אפשר להביט ע"ז כאילו הוא דבר צדדי, אבל היות ואינו צדדי לגמרי, וכשתיעקר יהי' זה למפרע, ה"ז סותר מה שאמרו לפנ"ז. כלומר, שלכאור' יש כאן ב' החסרונות: אין להאמינם כמו באנוסים היינו, כי מודים שעכשיו השטר טוב, כי רק ביטול התנאי מבטל הקנין שישנו כבר, ולאידך אין להאמינם מטעם שזהו דבר צדדי, כי סו"ס אומרים שביטול התנאי מבטל הקנין למפרע מעת (החתימה) הקנין, וא"כ ה"ה חוזרים ומגידים, שתחלה אמרו שזהו קנין, ועכשיו אומרים שביטול התנאי יגרום ביטול הקנין למפרע.

ומקשה כן לאחר שאמר לו שכשעד אחד אומר תנאי אינו מבטל השטר, הרי רואים שמביטים ע"ז כאילו מה שאמרו כתב ידינו הוא זה הוא דיבור שהקנין נעשה עכשיו, ולכן אין מה שהעד א' אומר תנאי מבטל מה שאמר שזה כתב ידו, א"כ כך צ"ל גם בשניהם, שמה שאמרו כת"י הוא זה, הוא קיום השטר, וא"כ מה שאומרים אח"כ "אבל תנאי היו דברינו", ה"ז כאילו הם חוזרים ומגידים.

וע"ז מסיק ר"ה ברי' דר"י "אלא אמרין הני למיעקר סהדותיהו קאתו, האי נמי למיעקר סהדותי' קאתי", כלומר שעכשיו מסביר שאינו כמו שחשבנו לפנ"ז שהטעם שהעדים נאמנים לפי ש"תנאי מילתא אחריתי היא", היינו שזהו בבחי' 'נעקר הדבר למפרע', כ"א אדרבה לפי ש"קא עקר לשטרא", לכן הם נאמנים, היינו לפי שזהו בבחי' 'איגלאי מילתא למפרע', לכן מביטים ע"ז שכאילו כל הקנין תלוי בהתנאי, כי ע"י ביטול התנאי יבטל הקנין למפרע באופן של "איגלאי", ובמילא ה"ז בדומה לאנוסים היינו, שנאמנים, כי מעולם לא אמרו שהשטר הוא טוב כמו שהוא עכשיו, שהרי אומרים שאם יבטל התנאי יבטל השטר למפרע, באופן של "איגלאי", ולכן הם נאמנים, וכ"ה גם בעד אחד אומר שהוא תנאי, מביטים ע"ז שמבטל מה שקיים השטר לפנ"ז, ולכן השטר פסול, כי נשאר רק קיום של ע"א (העד השני).

ואף שסו"ס אי"ז כמו אנוסים, כי בנדו"ד רק אח"כ יבטל למפרע, וא"כ ה"ז כמו אמנה ומודעה שמבטל השטר ע"י דבר צדדי, ואינם

נאמנים, וכן צ"ל כאן שלא יהיו נאמנים כי זהו כמו דבר צדדי, כפי שחשבנו לפנ"ז, ע"ז ממשיך רש"י שאם מביטים ע"ז כדבר צדדי, כי זה נעשה אח"כ, הנה אדרבה, זהו סיבה להיות נאמן, כי הרי נקטינן שהקנין נעשה תומ", ואינו תלוי בקיום התנאי, ורק ביטול התנאי אפשר לבטל הקנין, א"כ ה"ז דבר צדדי יותר משטר אמנה ומודעה, ששם אף שהיה דבר צדדי, מ"מ ה"ז מבטל את השטר בעת החתימה.

כלומר, מאיזה צד שנביט צ"ל נאמנים, כי מצד שהתנאי גורם ש"איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' קנין, ה"ז כמו אנוסים היינו, ונאמנים, ומצד זה שזה נגרם אח"כ, ועד אז ה"ז קנין, ג"כ צ"ל נאמנים, כי זהו דבר צדדי לגמרי יותר מאמנה ומודעה. [וצע"ק איך מסקנא זו מתאים עם מ"ש התוס' (וכן בלקו"ש דלעיל) שגדר תנאי הוא בכחי "נעקר הדבר למפרע".]

והנה בסגנון פשוט יותר י"ל, שלפי מסקנת רב הונא ברי' דרב יהושע - וכן ההלכה כמפורש בגמ' "והילכתא כר"ה ברי' דר"י" - ב' הדברים אמת: קיום הקנין תלוי בקיום התנאי, ובלא זה אין כאן קנין מעיקרא, ולכן ה"ז כמו אנוסים היינו, ונאמנים, ולאידך גם ביטול התנאי מבטל הקנין שכבר ישנו, ולכן ה"ז יותר מאמנה ומודעה, ומטעם זה ג"כ נאמנים. ולכן מביא רש"י ב' הענינים.

ואיך אפ"ל ב' ענינים אלו בב"א - הנה הפי' הוא שכשעושים תנאי אה"נ שנעשה הקנין תיכף, אלא שהוא באופן של תלוי ועומד, ואם נתקיים התנאי נעשה הדבר מקויים (הרי שקיום הקנין תלוי בקיום התנאי), ואם נתבטל התנאי (ז.א. שלא קיימו) הרי הקנין נתבטל (הרי שביטול התנאי גורם ביטול הקנין).

וזוהי כוונת רש"י, שמצד א' ה"ז עוקר השטר לגמרי, כמו באנוסים, כי קיום הקנין תלוי בקיום התנאי, ומצד השני ה"ז דבר צדדי שמבטל הקנין, כי הקנין אכן נעשה, וע"י ביטול התנאי מבטלים מה שנעשה, וה"ז יותר צדדי מאמנה ומודעה - ומצד ב' הצדדים צ"ל נאמנים.

והנה עפ"ז יש להסביר דבר תמוה. דהנה כתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ח הכ"ב) וז"ל: "אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה

עליה אלא שתתן לו. ולא בטל הגט, שהרי לא קבע לה זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ".

וכתב ע"ז המגיד משנה "ויגעתי לבקש מאין לו זה, ומצאתי סברת רבינו שהיתה בזה ממה שיתבאר פ"ט שהאומר ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך הזמן, שאע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת, לא תנשא במקום יבם עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי. . ומתבאר מזה, שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים, דכיון שמת ודאי לא יבא, אע"פ כן אינה מותרת ואין מחזיקין אותה כגרושה עד שיהיה מקוים בפועל, ואף כאן, אע"פ שאי אפשר שיתקיים התנאי בשום פנים כיון שמת הבעל, אין מחזיקין הגט בטל כדי שתוכל להתיבם עד שיהיה התנאי מבטל בפועל. . וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו".

והנה בפשטות אין דבריו מובנים, דמה שכותב שכמו שצ"ל קיום התנאי בפועל, כן צ"ל ביטול התנאי בפועל, ה"ז סתירה לכאור'. שהרי בתנאי י"ל בא' מב' אופנים: או שבעצם חל הענין מיד, ורק אם לא יתקיים התנאי יתבטל, וא"כ כל זמן שלא נתבטל התנאי עדיין הענין קיים, ואי"צ קיום התנאי בפועל, או דאין זה כלום עד שיתקיים התנאי, ואז אי"צ ביטול התנאי בפועל. כי הענין לא חל עדיין עד שיתקיים התנאי. ואם יודעים שאע"פ שיתקיים התנאי, הרי לא חל הדבר. ולא צריכים בטול התנאי בפועל. אבל המגיד משנה עירב שניהם יחד, דכמו שלא נתקיים התנאי עד שיקויים התנאי לפועל, כן לא נתבטל עד שיבוטל התנאי לפועל, ולכאורה סתרי אהדדי.

וכן קשה שמצינו בלקו"ש סתירה כעין הנ"ל, דבלקו"ש ח"ח הנ"ל נמצא שצ"ל קיום התנאי בפועל, ובלקו"ש ח"ו מבואר שצ"ל ביטול התנאי בפועל לבטל הדבר, כי ז"ל בלקו"ש ח"ו בשלח א' (עמ' 92 הע' 36): "לכאורה יש להקשות: ב'האומר על מנת', התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה, משא"כ בבריאית שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל - איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל - אינו, כי גם ב'האומר על מנת', התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה

רמב"ם הל' גירושין הכ"ב ובמ"מ שם), "עכ"ל. ולכאור' סתרי אהודי, כנ"ל.

וע"כ צ"ל דבכ"מ כשעושים תנאי נעשה הענין תיכף, אלא שהוא באופן של תלוי ועומד, ואם נתקיים התנאי נעשה הדבר מקויים, ואם נתבטל ה"ה מבוטל. וזהו הפי' בדברי המגיד משנה וכן במ"ש הרבי, דכשאומר על מנת אין התנאי רק בירור בעלמא, כ"א שקיום או ביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתקיים או יתבטל למפרע, דהיינו דכבר הותחל הענין בתחלה, ותלוי בקיום או ביטול התנאי.

ועד"ז הוא הפי' בגמ' דילן, כפי שנת"ל.



בדין יחלוקו לסומכוס

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

כתובות (יב, ב), בתוד"ה רב הונא סברו התוס' לומר, שר' יהודה - שסובר ברי ושמא ברי עדיף -, אזיל כסומכוס - שסובר "ממון המוטל בספק חולקין" - כיון שאינו הולך בתר חזקת ממון. אבל תוס' דחה זאת (כיון שרואים בכמה מקומות שר"י פוסק כרבנן). ומסיים התוס' דאף לרב נחמן דס"ל ד"מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור", זהו דוקא לשיטת רבנן - דס"ל דבספיקא דממונא, אף אם יש דררא דממונא - אמרינן "המוציא מחברו עליו הראי", אבל לסומכוס דס"ל ד"ממון המוטל בספק חולקין", פשוט שבבו"ש - לכה"פ חולקין.

והנה בב"מ (צז, ב) מקשה הגמ' שלכאורה הדין במשנה שם (שכמשאיל טוען ברי לי ששאלה מתה, והשואל אומר איני יודע - חייב) אינו כרב נחמן, שסובר בבו"ש שפטור. ושם בתוד"ה רב הונא, אחרי שתוס' רצו לבאר דהא דס"ל לרב יהודה דברי ושמא חייב הוא דוקא לשיטת סומכוס, אבל לרבנן מודה דפטור, דוחים התוס' סברא הנ"ל, ונימוקם (בתי' הב'): "דהכא דליכא דררא דממונא לא פליג סומכוס". היינו, דכיון דליכא דררא דממונא, אין מקום לחלוק בין סומכוס ורבנן בבו"ש. וא"כ פשוט דגם לר"נ דס"ל דברי ושמא פטור - ה"ה דלסומכוס יהי' פטור.

והיינו דנחלקו ב' תוספות הנ"ל בשיטת סומכוס בברי ושמא: דלהתוס' בכתובות - לכו"ע לכה"פ חולקין (ולמסקנא אפילו לרב יהודה - דס"ל דבו"ש חייב - לסומכוס חולקין, (כפי' המהר"ם שיף)); אבל התוס' בב"מ ס"ל, דגם לר"נ דס"ל בו"ש פטור - ה"ה דלסומכוס פטור.

ואולי י"ל בביאור המח': דהנה מב' תוס' הנ"ל נראה שנחלקו בהבנת דינו של סומכוס ("דממון המוטל בספק חולקין"). דהתוס' בכתובות ס"ל דיסוד דינו של סומכוס הוא דלא אזיל בתר מוחזק; אבל התוס' בב"מ ס"ל דיסוד דינו של סומכוס הוא דחשיב כאילו שניהם מוחזקים בו.

[דהנה בהתוס' בכתובות ה' ההו"א לומר דדינו של ר"י דבו"ש חייב הוא רק לסומכוס. דכיון דלא אזיל בתר חזקה, ממילא בבו"ש יהי' חייב. דהא היכא דאין מוחזק כלל, כו"ע מודים דבו"ש ברי עדיף. והא דס"ל לר"נ דלאו ברי עדיף, הוא משום (שהולך בתר המוחזק ו)ההוא דטעין שמא מוחזק בממון. אבל לסומכוס דלא אזיל בתר מוחזק משו"ה מאד מסתבר לומר דברי עדיף. ורק דהתוס' מוכיחים דא"א לומר דר"י כסומכוס ומשו"ה מחדש דאדרבה, לסומכוס לכו"ע חולקין ולא אמרינן דברי עדיף;

אבל התוס' בב"מ דוחים סברא זו (לומר דר"י כסומכוס): דהא כיון דיסוד דסומכוס הוא משום דשניהם מוחזקים, ולא משום דלא אזיל בתר מוחזק. א"כ אין מקום לומר דלסומכוס יהא בו"ש חייב - אם אליבא דרבנן פטור.]

והיינו, דלתוס' בכתובות שסובר שאין מתחשבים עם המוחזק. והנה כיון דחל ספק על הממון חולקין (היינו הב"ד מחלקים הממון בין שניהם), כיון שיש כאן ספק דדררא דממונא;

אבל לפי התוס' בב"מ אין הפשט שחולקים הממון אלא דכיון דיש צד לכל אחד שהממון שלו הוי כאילו הוא מוחזק בהממון בפועל ממש, אלא מתחשבים עם המוחזק ע"י הספק (וע"ד שאחד שמחזיק חפץ בידיו, ויודעים אנו שזה שייך לשני הרי המוחזק הוא השני ולא הראשון, א"כ ה"ה נמי כשנמצא ביד אחד ויש ספק אמיתי למי זה שייך הוי כאילו שניהם מוחזקים ע"י הספק ואין מתחשבים בזה שהוא נמצא בפועל ביד אחד).

ועפ"ז אולי אפשר לבאר ההבדל בין ב' תוס' הנ"ל בהבנת שיטת ר"נ (דאליבא דרבנן ס"ל דבו"ש פטור) - אליבא דסומכוס:

דהנה התוס' בכתובות (שסובר שלסומכוס לכה"פ חולקין) ס"ל דיסוד הדין דסומכוס הוא, דיש כאן דין ספק, ומצד הספק צ"ל יחלוקו (כי אין מתחשבים עם המוחזק בפועל). וא"כ י"ל דה"ה כשאחד טוען ברי והשני שמא - אף אם נקטינן דפטור, היינו משום דאין כח בהברי להוציא מהמוחזק -, אבל עכ"פ הא מיהא חל ע"ז שם ספק כמו בדררא דממונא. וא"כ לסומכוס דלא אזיל בתר חזקת ממון - חולקין כמו בכל ספק של דררא דממונא.

אבל לפי התוס' בב"מ שיסוד דינו של סומכוס הוא משום דע"י הספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו; ומשו"ה יחלוקו, י"ל דאין בכח הספק שנוולד ע"י בו"ש להחשיבם כאילו שניהם מוחזקים בו (ושיחלוקו).

והיינו דהא דספק עושה אותו למוחזק הפי' הוא, דכיון שיש לו זכות ספק בזה - בגלל זה הוא מוחזק. והיינו דכיון דאיכא מעשה שמשו"ז יש מקום להסתפק שזה שלו, משו"ה יש לו "זכות" בזה, וכיון שלשניהם יש ה"זכות ספק" משו"ה מקרי שניהם מוחזקים, ולכן חולקים, כיון שהם המוחזקים ולא זה שיש לו החפץ בפועל כנ"ל.

אבל בבו"ש שאמרינן שזה ג"כ ספק, הכוונה היא שאצלנו נולד ספק שאולי הדין עם הברי. כיון שכנגדו לא טען אלא שמא, אבל אין להברי "זכות ספק" דהא כל הספק הוא רק משום השמא של הנטען, וכיון שבו"ש פטור לרבנן והיינו שלמרות שיש מקום להסתפק שטענת הברי אמת בכ"ז 'אוקמינן לי' אחזקה' ונשאר אצל השמא, ה"ה לסומכוס אין מוציאין מהשמא שהוא המוחזק כיון שאין הברי מוחזק ע"י טענתו. והבן.

ב. והנה כבר האריכו האחרונים בביאור התוס' בכתובות; דבההו"א סברו למימר דכל דינו של ר"י דבו"ש חייב, הוא רק אליבא דסומכוס - דלא אזיל בתר חזקת ממון. ולמסקנא ס"ל דאדרבה הא דס"ל לר"י דבו"ש חייב, הוא רק אליבא דרבנן, אבל לסומכוס לעולם חולקין.

והנה הא דהוצרכו התוס' לחדש דלסומכוס לעולם חולקין, ולא אמרו שאין הבדל בין סומכוס לחכמים - ע"ד שיטת התוס' בב"מ - מובן בפשטות, דלהתוס' בב"מ אין מקום לחלק בין סומכוס ורבנן בדין בו"ש,

דהא ס"ל לתוס' דיסוד דין סומכוס הוא משום שע"י הספק נעשו שניהם מוחזקין, ולא שסומכוס אינו מתחשב עם חזקה. וכיון דבבב"ש אין שניהם נעשים מוחזקים כנ"ל, א"כ אין מקום לחלק בין סומכוס ורבנן - שבכח של ברי להוציא ממוחזק;

אבל התוס' בכתובות דנקט שיסוד דינו של סומכוס הוא שאין מתחשבים עם המוחזק, א"כ, הרי אף לר"נ שס"ל שבב"ש פטור לרבנן, מ"מ לסומכוס יש מקום לומר שחייב. וא"כ קשי' לי' הסוגי' בהשואל (ב"מ שם) ומשו"ה הוצרך לחדש שאדרבה לסומכוס לעולם חולקין, ואפלו לר"י, וממילא אין מקום לומר שהמשנה דהמשאל קאי אליבא דסומכוס.

והנה מכל הנ"ל מובן למה הוצרך התוס' לחדש הנ"ל, אבל עדיין צ"ב בהבנת הדברים איך שייך לומר דאפילו אי נקטינן לרבנן - שס"ל המע"ה - דבב"ש ברי עדיף, מ"מ לסומכוס חולקין, הא בתחלה סברו התוס' להיפך.

ואולי י"ל בזה, ובהקדים דהנה בהא דבב"ש ברי עדיף כבר הקשו האחרונים, דהא כיון דהמע"ה איך יש כח ברי להוציא ממון.

וביאר, שגדרו של ב"ש ברי עדיף היא, שע"י הברי נסתלק הספק, ונהי' כאילו שאין טענה נגד הברי. אבל לכאורה עדיין צ"ע בסברת מחלוקתם, שבביאור שיטת רב יהודה ביארו ד"ברי ושמא ברי עדיף; ובביאור שיטת ר"נ ביארו ד"אוקי ממונא בחזקת מרי". דלכאורה במה נחלקו דהא לכו"ע ברי עדיף, ולכו"ע מתחשבים בחזקת ממון, וא"כ מהו יסוד מחלוקתם?

ואולי י"ל דהנה אם אין אחד מוחזק, ואחד טוען שזה שלו, ואין אחר מכחישו, שחשבינן שזה שלו כמבואר בחזקת הבתים. והיינו (כמו שביארו האחרונים) שע"י שטוען שהוא שלו ואין א' מכחישו, נעשה מוחזק בהחפץ ע"י טענתו, וה"ה אם אין אחד מוחזק ואחד טוען ברי שהוא שלו והשני טוען שמא הוא שלו מבואר בר"י מגא"ש (ב"מ לה) דע"כ פשוט דאמרינן לכו"ע דברי עדיף והיינו דהברי נחשב כמוחזק ולא השמא.

וא"כ ה"נ כשאחד (שאינו מוחזק) טוען ברי שהוא שלו והמוחזק טוען שמא, יש מקום לחקור מי הוא באמת המוחזק. דכיון דהמוחזק מודה שאינו בטוח שהוא שלו, יש מקום לומר שע"י שטוען שמא כבר אינו מוחזק (ע"ד המבואר בתוס' כתובות (עה, ב) שע"י טענת שמא איבד חזקתו) וא"כ הברי הוא המוחזק; או י"ל דכיון דסו"ס השמא הוא המוחזק הראשון א"כ אף שעכשיו אין הוא ממש מוחזק, אבל מכיון שהוא הי' המוחזק א"כ אוקי ממונא בחזקת מרי', והיינו ע"ד חזקת מ"ק ולא חזקת המוחזק.

ג. ועפ"ז י"ל שזהו המח' בין ר"י ור"נ האם אמרינן ברי עדיף או אוקי ממונא בחזקת מרי', והיינו דר"י ס"ל דברי עדיף והיינו דחשבינן הברי - שהוא המוחזק - שהוא עדיף מהשמא גם מכח המוחזק של השמא;

אבל ר"נ ס"ל דאוקי ממונא בחזקת מרי', והיינו דאין מתחשבים בכח המוחזק של הברי, אלא כיון דהשתא הטוען שמא - הוא המוחזק אוקמינן בחזקתו'.

ועפ"ז י"ל דכיון דכל כח של ברי הוא משום דחשיב מוחזק, א"כ פשוט דלסומכוס לעולם חולקין, דכיון דלסומכוס אין מתחשבים עם המוחזק, אלא כיון דיש ספק חולקים ומוציאים מהמוחזק. א"כ ה"ה בברי ושמא אין מקום להתחשב עם המוחזקות של הברי ולעולם חולקין. ולאידך כנ"ל דלכו"ע חולקין דהא כיון דע"י בו"ש נעשה עכ"פ ספק משו"ה חולקין.



בענין כבוד מלך וכבוד ת"ח

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבה - ישיבה גדולה ניו הייווען, קאנ.

א. בתוס' סנהדרין (יט, א) ד"ה ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך, כתבו: "וא"ת והא אמרינן התם אפי' ת"ח א"צ לעמוד משום שהאי עשה והאי עשה ועשה דכבוד תורה עדיף כדאמר בפ' שבועת העדות (דף ט. ושם) וכיון דחכם א"צ לעמוד כ"ש מלך שטפי עדיף מלך מת"ח כדקאמר לקמן דאפי' למ"ד הרב שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וכו' וי"ל דודאי ת"ח עדיף משום דעשה דכבוד

תורה עדיף מעשה דכבוד מלך וכו' והאי דת"ח יכול למחול על כבודו משא"כ מלך לאו משום דחשיבות דמלך הוא טפי מחשיבות דת"ח אלא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך ואין כבודו בא לו בשביל עצמו אלא משום דמצות המקום כך הוא וכו', יעוי"ש בתוס'.

ומבואר בדברי התוס' בתי', דכבוד ת"ח עדיף בעצם מכבוד מלך. והא דת"ח יכול למחול על כבודו ולא מלך, היינו משום דת"ח תורה דילי' היא משא"כ במלך דכבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ולא יכול להפקיע מצות המקום וכמבואר בדברי התוס'.

ונראה דה"ט משום דמצות כבוד המלך לא הוי משום עצם הגברא דהמלך אלא משום כבוד המלוכה שצ"ל באופן דאימתו עליך שאלמלא מוראה של מלכות וכו' דלכן אין יכול למחול על כבודו דאי"ז כבוד דילי' אלא כבוד המלוכה.

וזה נראה ביאור דבריהם בזבחים (טז, א) בד"ה מיושב וכו' שכתבו: "דלא דמי דטעמא דמחיל ת"ח משום דתורה ידי' היא אבל מלך כתיב שתהא אימתו עליך ואין זה שלו אלא של אחרים ואין יכול למחול זה וכו'. והיינו דהמצוה דכבוד המלך הוי משום שתהא 'אימתו עליך' דזהו משום ענין המלוכה וכו' דלא הוי משום לתא דילי' אלא דאחרים היינו לטובת העם ותועלתם", וכמו"ש בחינוך מצוה תצו, יעוי"ש.

ב. והנה בקושיית התוס' בסנהדרין שם סברו דטעמא דת"ח מוחל על כבודו ולא מלך, הוא משום דכבוד מלך עדיף טפי מכבוד ת"ח, וכ"ה שיטת התוס' בשבועות (ל, ב) בתי' הראשון שם בד"ה עשה דכבוד תורה עדיף ובזבחים שם בתי' השני, יעוי"ש. והם ב' שיטות בתוס', אי כבוד ת"ח עדיף או כבוד מלך, וצ"ב במאי מחולקים בזה ב' השיטות. כן צ"ב שיטתם דטעמא דאין מלך מוחל על כבודו הוא משום דעדיף כבודו מכבוד ת"ח, ולכאורה אף דעדיף מ"מ מה"ת דלא יוכל למחול על כבודו וכו' וצ"ע.

ג. ונראה דיתכן לומר בזה דב' השיטות שבתוס' אי כבוד מלך עדיף או כבוד ת"ח עדיף מחולקים ביסוד מצות כבוד המלך משום מה הוא, די"ל בזה בב' אופנים: א) דהוא משום לתא דכבוד המלוכה שעל העם שצ"ל באופן דאימתו עליך וכו' וכנ"ל בדברי החינוך וכו'; ב) או דהוא משום לתא דכבוד מלכות שמים דמלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא

דשמיא ומשמיא מוקמי לי כדכתיב כי לה' המלוכה, ומש"ה אין המלך יכול למחול כבוד מלכות שמים וכמו"ש המהרש"א בקידושין (לב שם) וכתב שכן מתבאר ג"כ במרדכי פ' הניזקין וכן מבואר במקנה שם, ד"הטעם משום דאין המלכות שלו ואינו יכול למחול כבוד מלכות שמים אשר בקרבנו" וכו' יעוי"ש בד"ה הכא תורה דילי' ובד"ה מלך שמחל וכו' ושם חילק בין כבוד למלך עכו"ם שאין בזה כבוד להקב"ה, משא"כ בכבוד למלך ישראל, יעוי"ש.

ד. ויעויין בלקו"ש חכ"ד (עמ' 104) דהביא שם המבואר בחסידות דהמכוון במינוי מלך הוא על ב' אופנים וכו' ונעתיק בזה הדברים הנוגעים לעניננו בתרגום חפשי:

(א) טעם פשוט משום (בלשון המשנה) "אלמלא מוראה (של מלכות) איש את רעהו חיים בלעו", - שהמלך ינהיג ויפעול שההנהגה דאנשי המדינה יהי' כראוי אפי' כשהשכל מבין שצריך להתנהג כדבעי, אי"ז מספיק עדיין, כיון שהעין רואה והלב חומד וכו' - שלכן צריך ליראת המלך, שפועל שיתנהגו בדרך הישר;

(ב) כשהמצב הוא שהמוח שליט על הלב בתמידיות - אין צורך במינוי מלך לענין האמור: אכן ישנם ענינים כאלו שהעם אין לו דעת להבין איך שצריך לנהוג בהם - רק המלך מצד מעלתו שהוא משכמו ומעלה גבוה מכל העם מבינם, והוא נותן פקודות איך להתנהג ואנשי המדינה עושים כך משום שהמלך צוה כן, וזהו ענין מינוי המלך בפנימיותו ובשרשו בעם ישראל - שהאדון והמלך שלהם הוא הקב"ה, והמלך בשר ודם שממנים הוא ממוצע שמגלה מלכותו ית' לבני ישראל.

בנו"י מצד עצמם הם מאמינים מבינים ומרגישים שהחיות שלהם נלקח (ממלכותו של) הקב"ה שזה צריך לעורר בהם הביטול להקב"ה אכן כשהם במצב שחסר אצלם ביטול זה, צריכים הם למלך בו"ד. שע"י מורא מלכותו וכו' נפעל אצלם יראה וביטול למלך מלכי המלכים הקב"ה וכו', יעוי"ש ובלקו"ש ח"ט עמ' 301 וברשימות ח"ז עמ' 179 ואילך, יעוי"ש.

ומבואר בזה דבמינוי המלך ישנו ב' ענינים, לצורך הנהגת 'המלוכה' שיהא מוראה של מלכות וכו', ולצורך ביטול ויראה מהקב"ה דע"י מורא המלך נפעל בהם יראה וביטול לממ"ה הקב"ה, וכנ"ל באריכות. ונראה

דבזה הוא דתלוי ב' האופנים הנ"ל שבמצות כבוד המלך דלאופן הא' הוא משום כבוד ה'מלוכה' ולאופן הב' הוא משום כבוד 'מלכות שמים' דכבוד המלך בזה הוא משום כבוד מלכות שמים, דנפעל על ידו וכו' וכן"ל.

ה. ולמש"נ נראה די"ל דבזה הוא דמחולקים ב' השיטות בתוס', אי כבוד המלך עדיף או כבוד הת"ח, והוא דהשיטה דס"ל דכבוד המלך עדיף הוא משום דס"ל דמצות כבוד המלך הוא משום לתא דכבוד מלכות שמים דלכן עדיפא, ולכן ג"כ אין המלך יכול למחול כל כבודו מכיון דאינו כבודו אלא משום כבוד שמים דלא הוא דילי'. וכמ"ש המהרש"א והמקנה כנ"ל, והשיטה דס"ל דכבוד ת"ח עדיף בעצם מכבוד המלך הוא משום דס"ל דכבוד המלך הוא משום לתא דכבוד ה'מלכות' שצ"ל באופן שמוראה של מלכות וכו' דלכן הוא דאין יכול למחול על כבודו וכן"ל בביאור תי' התוס' בסנהדרין שם וכדמתבאר בדבריהם בזבחים בהך שיטה וכן"ל דלפי"ז כבוד ת"ח עדיף בעצם מכבוד המלך דכבודו הרי הוא רק משום מוראה של מלכות משא"כ כבוד ת"ח דהוא משום כבוד התורה דעדיף. ומבואר לפי"ז היטב פלוגתת ב' השיטות שבתוס' בזה, דתלוי הוא ביסוד מצות כבוד המלך אי הוא משום לתא דכבוד דמלכות שמים או משום לתא דכבוד מלכות העם שצ"ל באופן דמוראה וכו' וכמושנ"ת.

ו. והנה בתוס' בסוגיין בד"ה פרשת דרכים הוא, כתבו "הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני כדמשני בא"נ גבי שקרא מעומד דהתם מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה", יעוי"ש. וכפה"נ אזלי בזה התוס' לפי השיטה דכבוד ת"ח עדיף בעצם מכבוד המלך, וכמו"ש בתי' בסנהדרין דכבוד ת"ח הוא משום כבוד התורה דעדיף וכו'. ובתוס' סוטה שם כתבו התי' בסגנון אחר, וז"ל שם: "...דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני שמוחל על כבודו משום כבוד התורה, שהוא כבוד השכינה וכן ההיא דפרק כ"ג דחולץ או מייבם מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו אבל ההיא דכתובות ופ"ק דקידושין שמוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם כעין כלה ות"ח שבוה גזיה"כ הוא שאינו מוחל אפי' במקום מצוה שהרי מצות כבוד עצמו שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו שהרי גם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך נמצא דמה שהמלך מכבדו ליכא מצוה", עיי"ש.

ז. ולמשנ"ת בשיטת התוס' דכבוד מלך עדיף דהוא משום דכבוד המלך
 הוי משום כבוד מלכות שמים, ולכן הוא דאינו יכול למחול על כבודו דלא
 הוי כבודו דילי' אלא כבוד שמים וכנ"ל, נראה דאפשר לבאר בדברי
 התוס' דסוטה דאזלי בזה בהך שיטה דמבארי דטעמא דיכול למחול על
 כבודו במצוה הוא משום כבוד שמים עצמו, דעומד משום כבוד התורה
 שהוא כבוד השכינה וכן חולץ וכו' כדי לקיים מצות המלך ומראה בעצמו
 שאימת השכינה עליו דלכן יכול למחול על כבודו דאין בזה משום חסרון
 דמוחל על כבוד שמים דאדרבה מקיים בזה כבוד שמים, משא"כ לגבי
 כבוד הת"ח והכלה, דאף דהוי גם מצוה, מ"מ גדר המצוה בזה הוא לכבד
 בשר ודם [דאף דבת"ח הוי משום לתא דכבוד התורה שלמד מ"מ גדר
 המצוה הוא לכבד הגברא הת"ח שלמד התורה, ולא הוי כיבוד להתורה
 לחודה וכמו שהוא בעמד וקרא התורה וכו'. ובזה הוי גזיה"כ דמצות
 כבוד המלך גדולה מהמצוה דלכבדם דגם עליהם אמרה תורה שום תשים
 וכו' וממילא דלא הוי מצוה במה שהמלך יכבדם דמצות התורה הוא שהם
 יכבדו להמלך, דלכן לא אמרינן בזה מצוה שאני, משא"כ במקיים המצוה
 דכבוד התורה וכן המצוה דחליצה וכו' דבזה הויא כבוד לשמים דמקיים
 מצות הקב"ה שפיר יכול למחול על כבודו דכל מה דאינו יכול על כבודו
 הוא משום לתא דכבוד שמים ובמצוה הרי בזה גופא מתקיים הכבוד
 שמים, וכמושנ"ת.

ח. והנה בכתובות (קג, ב) איתא "ואת יראי ה' יכבד ואמר מר זה
 יהושפט מלך יודא כשהי' רואה ת"ח הי' עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו
 וקורא לו רבי רבי מרי מרי לא קשיא [דאמר לעיל מיני' נהוג נשיאותך
 ברמה זרוק מרה בתלמידים] הא בצנעא הא בפרהסיא [בצנעא מכבד כל
 אחד ואחד, בפרהסיא מטיל עליהם אימה להודיע נשיאותו - פירש"י,
 יעוי"ש]. ולכאורה קשה מזה להשיטה בתוס' דכבוד המלך עדיף מכבוד
 דת"ח, דא"כ גם בצנעא מה"ת דהמלך יכבד להת"ח והרי כבוד המלך
 עדיף. דבשלמא לאידך שיטה דכבוד ת"ח עדיף בעצם מכבוד מלך ומה
 שאין כבודו מחול הוא משום כבוד המלוכה שצ"ל באופן דאימתו עליך
 וכו' מבואר דזהו רק בפרהסיא דאם יכבד להת"ח יהא חסרון בהאימתו
 עליך וכו' משא"כ בצנעא שפיר צריך המלך לכבד להת"ח דכבודו עדיף,
 משא"כ להשיטה דכבוד המלך עדיף מכבוד ת"ח קשה דגם בצנעא מה"ת
 דהמלך יכבד להת"ח כיון דכבוד המלך עדיף וראה ברשימות שם בעמ'
 191 מש"כ בזה.

ונראה די"ל בזה לפי משנ"ת בדברי התוס' בסוטה דלגבי מצוה יכול למחול דא"כ חסרון בהכבוד שמים דאדרבה כשמקיים מצות הקב"ה מקיים בזה הכבוד דשמים וכו' והא שאין יכול למחול לגבי מצות כבוד ת"ח הוא מגזה"כ דנלמד מקרא דשום תשים עליך מלך דנאמר גם להת"ח שתהא אימתו עליך ולא אימתך עליו וכו"ל.

ולפי"ז י"ל דהך גזה"כ הוא רק בפרהסיא שיש בזה חסרון בהאימתו עליך [דאף דלגבי ת"ח דהוי מצוה לא ה' צ"ל חסרון בזה דהרי המלך עושה כן משום המצוה וכו'] מ"מ גזה"כ הוא גם לגבי ת"ח דלא פלוג התורה בזה בין הת"ח לשאר העם וכו'. אבל הא מיהת דכל הלימוד בזה הוא רק בפהרסיא דשייך בזה בעצם החסרון בה"אימתו עליך" לגבי העם. משא"כ בצנעא דליכא בזה משום חסרון בה"אימתו עליך" ליכא הגזה"כ, וממילא דשפיר מכבד להת"ח דבזה גופא מקיים הכבוד שמים וכו' וכמוש"נ.



"מאי חנוכה"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה בס' 'בארות נתן' [להר' נתן רבינוביץ'] הביא הקושיא הידועה בדברי הרמב"ם פ"ג מהל' חנוכה (ה"א-ב) שהקדים לבאר סקירה קצרה על סיפור הנס דחנוכה "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרה על ישראל וכו'", יעוי"ש, דלכאורה תמוה הדבר, דהרי לא מצינו בדברי הרמב"ם אצל שאר המועדים דפורים וחגה"ס שיצטרך להקדים הלכותיו עם סיפור הנס, משא"כ בנס חנוכה וצ"ע.

[ולהעיר דקושיא הנ"ל מתחזקת ביותר ע"פ מה שהשריש לנו רבינו בכ"מ ליסוד מוסד דספר הי"ד הוא (כלשון הרמב"ם בהקדמתו) ספר 'הלכות הלכות', וא"כ צע"ג איזו 'הלכה' אתא הרמב"ם לאשמועין בזה שהקדים להלכותיו סיפור הנס דחנוכה].

* לע"נ ידידי הרה"ת השליח ר' גבריאל נח והרבנית רבקה הולצברג הי"ד.

ב. ויעוי"ש שהביא דבשנת ה'תשל"ז נכנס ליחידות אצל רבינו והציע את הקושיא הנ"ל, וע"ז תירץ לו רבינו בפשטות אשר היות דכל עיקר ותכלית מצות נ"ח היא פרסומי ניסא, ע"כ הצטרך הרמב"ם להקדים הלכות חנוכה בסיפור הנס שצריך לפרסם.

ובהמשך שם מאריך בביאור דברי רבינו [וכותב דבשעת היחידות הסכים רבינו לביאורו], דהנה מצינו דין פרסו"נ בכמה מצות, אכן חילוק גדול יש בין דין הפרסו"נ שבנ"ח שהוא תנאי בקיום המצוה ומעכב, ובין דין הפרסו"נ שבשאר מצות שאינו תנאי בקיום המצוה ואינו מעכב בדיעבד, יעוי"ש ההוכחות לזה בארוכה.

ועפ"ז יבוארו שפיר דברי רבינו דדוקא בהל' חנוכה הצטרך הרמב"ם להקדים את סיפור הנס, כיון שדין הפרסו"נ שבנ"ח הוא תנאי בקיום המצוה ומעכב, ולכן יש לדעת את תוכן הנס שצריך לפרסם.

ג. והנה בס' הנ"ל הביא ג' ראיות דדין הפרסו"נ שבנ"ח הוא תנאי בקיום המצוה ומעכב, ואלו הן:

א) שבת (כא, ב): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו'". ושיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה ה"ב דאם עבר הזמן אינו מדליק, והיינו משום דתו ליתא פרסו"נ.

ב) שבת (כב, ב): "נ"ח שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה". ובפרש"י שם "דלא שלטא בה עינא למע' מכ' אמה וליכא פרסו"נ", והביאו הרמב"ם שם, ה"ז.

ג) שבת (שם): "הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, התם נמי הרואה אומר לדרכו הוא דמדלקה". וכתב הגרע"א (שו"ת תנינא סו"ס קכה ובחי' על שו"ע סי' תרעה) דאין כוונת הגמ' שיחדוהו כו', אלא ה"ה חסרון בעצם המצוה, דמשרש מצות נ"ח הוא לעשותה בענין שיהא היכרא ופרסו"נ.

ד. והנראה להעיר עוד בזה, דאכן בכ"מ מתבאר שיטת הרמב"ם [דבי' עסקינן] דס"ל דדין פרסו"נ שבנ"ח הוא תנאי בקיום המצוה ומעכב:

א) בדין הדלקת נ"ח לפני הזמן נחלקו הראשונים אם רשאי או לא, דשיטת הרמב"ם בפ"ד ה"ב דלא מקדימין לפני שקיעת החמה. אכן

הרשב"א שבת שם ס"ל דשכיר רשאי להקדים ולהדליק לפני שקעה"ח. ובקובץ 'רשימות שיעורים' [להגרי"י קלמנסון שליט"א] עניני חנוכה ס"ו ביאר יסוד פלוגתתם דתלוי בגדר הפרסו"נ שבנ"ח אם הוא תנאי בקיום המצוה ומעכב או לא, והרמב"ם לשיטתי' דהוא תנאי בקיום המצוה ומעכב דלכן ס"ל דאין מקדימין להדליק לפני הזמן דפרסו"נ לבני רה"ר, יעוי"ש.

(ב) הרמב"ם כותב בפ"ג ה"ז: "...ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמנת הלילות להראות ולגלות הנס". ובקובץ 'רשימות שיעורים' הנ"ל [כמדומני בסי' כד] כ' דהרמב"ם לשיטתי' שכלל רק דין דמדליקין בחוץ להראות ולגלות הנס בעיקר התקנה דנ"ח, והיינו משום דס"ל דהוא דין ותנאי בקיום המצוה ומעכב, יעוי"ש.

(ג) בשבת (שם) נחלקו הראשונים בביאור ס"ד ומסקנת הגמ' בדין דהדליקה בפנים והוציאה לחוץ דלא עשה ולא כלום, ובקובץ 'רשימות שיעורים' הנ"ל (סי' לא) האריך לבאר שיטת הרמב"ם בזה דאזיל לשיטתי' בגדר הפרסו"נ דנ"ח שהוא תנאי בקיום המצוה ומעכב [יעוי"ש בארוכה במקור הדברים].

אשר עפכ"ז יתכן להוסיף בביאור תירוץ רבינו הנ"ל בדברי הרמב"ם, דאזיל לשיטתי' בגדר הפרסו"נ דנ"ח דהוא תנאי בקיום המצוה ומעכב, שלכן הצטרך להקדים הלכות חנוכה בסיפור הנס שצריך לפרסם*.

ה. והנה בשבת (כא, ב) איתא: "מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון. . ששנכנסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכו'", יעוי"ש.

ובקובץ 'רשימות שיעורים' הנ"ל תמה למה קבעה הגמ' הא ד"מאי חנוכה כו'" באמצע הסוגיא דחנוכה, דלכאורה הו"ל לקובעה או בתחילת הסוגיא או בסופה. וכתב לבאר ביסוד דברי רבינו [שהובאו בס' 'בארות נתן'] הנ"ל דכל עיקר ותכלית מצות נ"ח היא פרסו"נ וכמוש"נ, ולכן י"ל דבהמשך לדברי הבריייתא שלפנ"ז "ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו

* ראה לקו"ש ח"א ע' 814. המערכת

מבחוץ כו"ד" דהטעם הוא לפרסם הנס לזה קאמרה הגמ' בהמשך "מאי חנוכה וכו"ד צריך לדעת מהו"ע הנס שצריך לפרסם, עכת"ד.

ויש להעיר דביאור זה יתכן ויומתק היטב לפי מה שפירש רש"י (שבת שם) ד"ה מאי חנוכה, דכוונת קושיית הגמ' היא "על איזה נס קבעוה". ולפ"ז שפיר יתכן לפרש כוונת הגמ' דבהמשך להברייתא דלעיל מקשה "מאי חנוכה - על איזה נס קבעוה", דצריך לדעת מהו"ע הנס שצריך לפרסם דהרי זהו עיקר ותכלית במצות נ"ח.

אכן יעויין בלקו"ש ח"י חנוכה (עמ' 143) שנתבאר כוונת קושיית הגמ' "מאי חנוכה" לשיטת הרמב"ם באו"א, וזלה"ק: "...ומצד חומר קושיא זו ס"ל להרמב"ם, שכוונת הגמ' ב'מאי חנוכה' היא לא 'על איזה נס קבעוה' כ"א לתת טעם על מה שקבעוה 'בהלל והודאה'. והיינו, שגם לולא הנס דפך השמן היו קובעים את יום נצחון המלחמה ליו"ט (יום שמחה), ומה שאמרו 'מאי חנוכה' . . פך אחד של שמן כו", הוא בנוגע להפרט ד'הלל והודאה' - דזהו מה שקבעוה ועשאוהו יו"ט בהלל והודאה, הוא מצד הנס שהי' בשמן".

ובהערה 13: "או אפשר לומר (וראה פר"ח שם) שכוונת הגמ' ב'מאי חנוכה' [אף שגם מצד הנס נצחון המלחמה (גם לולא הנס דפך השמן) תקנו יו"ט] היא: מפני מה תקנו ח' ימי חנוכה, וע"ז מתרץ 'שכשנכנסו יונים להיכל כו' והדליקו ממנו שמונה ימים", עכלה"ק.

ולכאורה ביאור הנ"ל ד"מאי חנוכה" בא בהמשך לדברי הברייתא דלעיל דצריך לדעת הנס שצריך לפרסם וכו', אינו מתאים עם המבואר בהשיחה לדעת הרמב"ם בכוונת הקושיא "מאי חנוכה" (לב' האופנים).

ונראה דלהמבואר בהשיחה יותר נכון לפרש את סדר הגמ' באו"א, וכמו שכתב לבאר בקובץ הנ"ל ע"ד הפשט יעוי"ש.



ביסוד הדין דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש

הנ"ל

א. בכתובות (ג, א) "ומי איכא מידי דמאורייתא לא להוי גט ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן א"א לעלמא, אין כל דמקדש אדעתא דרבנן

מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי' מיני', א"ל רבינא לר"א תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר, שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

והנה יש לחקור ולעיין מהו יסודו דהך כללא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, די"ל בזה בב' אופנים: הא' הרי זה משום שאומר בפירוש בשעת הקידושין שמקדש "כדת משה וישראל" והיינו אדעתא דרבנן, והב' דאנן סהדי שכ"א רוצה לקדש אדעתא דרבנן מקדש וגם בסתמא אמרינן דמקדש אדעתא דרבנן.

והאריך מו"ר הגרי"מ קלמנסון שליט"א לבאר עפ"י יסוד כמה פלוגתות הראשונים ז"ל בכל הך סוגיא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש בכ"מ בש"ס, וביסוד דבריו נראה להעיר עוד בזה וכדלהלן במרוצת דברינו בעה"י.

ב. דהנה בשטמ"ק בסוגיין לכאורה מצינו סתירות בדבריו בענין זה, דמש"כ בד"ה כל המקדש וכן בהמשך הסוגיא בד"ה ועוד (בביאור שיטת רש"י) מתבאר דהיסוד דכל דמקדש אינו משום שאומר בפירוש כדת משה וישראל, אלא גם במקדש בסתמא אמדינן דעת' דמן הסתם מקדש אדעתא דרבנן, אכן ממש"כ שם בתו"ד (בביאור שיטת התוס') מפורש להיפך דהיסוד דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש הוא משום "דקאמר כדת משה וישראל" בפירוש בשעת הקידושין [יעו"י"ש היטב בשטמ"ק ואכמ"ל], ולכאורה הדברים סותרים זא"ז, וצ"ע.

ובתחילה רצה מו"ר שליט"א לתרץ דברי השטמ"ק שלא יסתרו דבריו אהדדי, די"ל דס"ל דפליגי בזה רש"י והתוס' ז"ל, והא דמוכח בתחילת דבריו שם דיסוד הדין דכל דמקדש הוא גם "בסתמא" הרי שם קאי בשיטת רש"י, ומש"כ בסו"ד דכל דמקדש הוא משום דקאמר בפירוש כדת משה וישראל הרי שם קאי בשיטת התוס' [והאריך ביסוד הדברים ולהוכיח כן בשיטת השטמ"ק עפמש"כ השטמ"ק בסוגיין לבאר דרש"י והתוס' פליגי בביאור הסוגיא והשו"ט "תינח דקדיש בכספא וכו'" אי קאי על האדם או על רבנן, ואכמ"ל].

אבל שוב הקשה לתמוה על דברי בעל השטמ"ק בזה, דהמע"י בדברי רש"י והתוס' ז"ל יראה להיפך מזה, והוא דשיטת רש"י היא דיסוד הדין דכל דמקדש הוא משום שאומר כן בפירוש בעת הקידושין כדת משה

וישראל, ואילו שיטת התוס' היא דגם במקדש בסתמא אמרינן שמקדש אדעתא דרבנן.

ג. דהנה ביבמות (צ, ב) מייננין שם הך ברייתא דגיטין (לג, א) ובפרש"י שם ד"ה אדעתא דרבנן כתב וז"ל: "תולה בדעת חכמים דהא כדת משה וישראל קאמר", ובסוגיא דיבמות (קי, א בסוגי' דההוא עובדא דהוה בנרש) בפרש"י שם ד"ה וקא אפקעינהו לקידושין מיני': "דכל דמקדש תולה בדעת חכמים הוא דהא כדת משה וישראל קאמרינן וכו'".

הרי מפורש בדברי רש"י דהיסוד דכל דמקדש הוא משום ד"קאמר" בפירוש כדת משה וישראל הא בסתמא לא אמרינן כן.

אבל מדברי התוס' נראה מוכח דפליגי אשיטת רש"י וס"ל דהיסוד דמקדש אדעתא דרבנן הוא גם במקדש בסתמא, וראי' לזה מהא שכתבו התוס' בסוגיין (ג, א) בד"ה אדעתא דרבנן מקדש(ועד"ז כתבו בגיטין לג, א): "לכן אומרינן בשעת קידושין כדת משה וישראל".

ומשמע מלשונם שהך יסוד דכל דמקדש הוא בעצם דאנן סהדי שמקדש אדעתא דרבנן, ולכן כתוצאה מזה נעשה המנהג שאומרים כדת משה וישראל, ולא דכל האי יסוד דמקדש אדעתא דרבנן הוא תוצאה מזה שאומרים כדת משה וישראל כפרש"י, ואילו הוי ס"ל להתוס' כשיטת רש"י א"כ הו"ל להתוס' לומר "שהרי אומר כדת משה וישראל, (ועד"ל לשון רש"י "דהא כדת משה וישראל קאמר"), ובע"כ דשיטת התוס' דהיסוד דכל דמקדש אינו תוצאה מהאמירה אלא דגם בסתמא אמרינן כן. עכת"ד מו"ר הגרי"ק שליט"א לעניננו.

ד. ויסוד לדברי מו"ר הגרי"ק שליט"א בביאור שיטת רש"י והתוס' בזה מצאתי בשו"ת הצ"צ אה"ע סי' רעא ס"ה שהביא בתו"ד ב' השיטות אם היסוד דכל דמקדש הוא מצד אמירת כדת משה וישראל בפירוש או דגם בסתמא אמרינן כן וכתב, וזלה"ק: "והגם שהתוס' בכתובות ובגיטין שם כתבו לכן אומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל, י"ל דאין כוונתם דמחמת דקאמר כדת משה וישראל הוא דאמרינן דאדעתא דרבנן מקדש, אלא כוונתם דמה"ט התקינו שיאמר כן כדי שיתפרש כן, אבל ה"ה אי אתרמי דלא אמר כדת משה וישראל מ"מ לא ישתנה הדין דודאי אדעתא דרבנן מקדש, וכ"מ בשטמ"ק בכתובות שם ריש ד"ה כל המקדש, מיהו בשם שיטה כ' הטעם משום דאמר בשעת קידושין כדת משה וישראל,

וכ"מ ברש"י ביבמות (ד"ד ע"ב ודק"ע"א) וכן פ"י רשב"ם בפרק חזקת (דמ"ח ע"ב) ובחי' הרשב"א בגיטין (דל"ג ע"א) ד"ה כל דמקדש".

הרי מבואר להדיא בדברי הצ"צ דשיטת רש"י היא דהיסוד דכל דמקדש הוא משום אמירתו בפירוש, אכן בשיטת התוס' נראה דגם בסתמא אמרינן כן רק שכשתוצאה מזה התקינו שיאמר כן, וכמוש"נ.

ה. אומנם יש לעיין במש"כ הצ"צ בסו"ד דבחי' הרשב"א גיטין שם ד"ה כל דמקדש מבואר כשיטת רש"י דהיסוד דכל דמקדש הוא משום אמירת "כדת משה וישראל" בפירוש, דהרי בחי' הרשב"א שלפנינו כתב: "כל דמקדש אדעתא דרבנן דרבנן מקדש, ולכן אומר בשעת קידושין כדת משה וישראל". והרי לשון הרשב"א הוא כלשון התוס' ממש, וכבר ביאר הצ"צ בשיטת בלשון התוס' ד"ל דאין כוונתם דמחמת דקאמר כדת משה וישראל הוא דאמרינן דאדעתא דרבנן מקדש אלא כוונתם דמה"ט התקינו שיאמר כן וכו', וא"כ עד"ז יש לפרש לשון הרשב"א שלפנינו. וצ"ע וחיפוש אם יש עוד נוסחאות בחי' הרשב"א (לגיטין שם).

ו. והנה ביבמות (ק, א) גבי ההוא עובדא דהוה בנרש ואיקדישה כשהיא קטנה וגדלה ואותבי' אבי כורסייא ואתא אחרינא וחטפה מיני' וכו', ואמר רב אשי הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני', א"ל רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי, שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

וברש"י ד"ה וקא אפקעינהו וכו' כתב, וז"ל: "דכל דמקדש תולה בדעת חכמים הוא, דהא כדת משה וישראל קאמרינן ורבנן אמרי דחוטף אשה מבעלה לא ניהוי קידושין". ועד"ז כתב להלן בד"ה שוויה לבעילתו בעילת זנות: "והוא בדעתם תלה". ומבואר להדיא מדברי רש"י דמפרש גם בהך סוגיא דיבמות דהא דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' הוא משום הך יסוד דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

אבל תוס' (בד"ה לפיכך עשו בו שלא כהוגן) כתבו, וז"ל: "מספקא לר"י אי טעמא דאפקעינהו משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש; או משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת', - מדלא הזכיר כאן כמו שהזכיר בכל מקום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש".

והמתבאר דרש"י והתוס' פליגי ביסוד הך דינא ד'אפקעינהו' (בסוגיא דיבמות) אם הוא משום לתא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש; או דיתכן לומר דהוא משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת". ויש לעיין מהו יסוד פלוגתתם בזה, ומהו יסוד ספיקת התוס' בזה, וצ"ע.

ז. והנה בב"ב (מח, ב) גבי הא דתליוה וקדיש דאמר מר בר רב אשי "באשה ודאי קידושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני". א"ל רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר אמר ליה: שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

וברשב"ם ד"ה מר בר רב אשי אמר שכתב בתו"ד, וז"ל: "ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל ורבנן אמור לא ליהוי קידושין נמצא שלא קדשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו". ועד"ז כתב להלן בד"ה ואית דמפרש בסו"ד, וז"ל: "אלא כיון דאדעתא דרבנן מקדש לא הוי קידושין דאמרי רבנן לא ליהוו קידושין ומתוך כך נעשית מעצמה בעילת זנות". הרי להדיא מדברי הרשב"ם דמפרש דגם בהך סוגיא דב"ב שם הא דפקעינהו רבנן לקידושין מיני' הוא משום הך יסוד דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש שהוא בכוכ"כ סוגיות בש"ס.

ובתוס' ד"ה תינח דקדיש בכספא כתבו, וז"ל: "הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכן בפרק בית שמאי (יבמות קי, א) גבי עובדא דנרש כו' כדאמר בריש כתובות (ג, א) ובהשולח (גיטין לג, א) משום דהכא ובפ' בית שמאי לא קדש אדעתא דרבנן כדקאמר הוא עשה שלא כהוגן, וצ"ל דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת' כיון דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' ואע"ג דלא קדש אדעתם".

ושוב כתבו לבאר בסו"ד הא דאיצטריך בסוגיא דכתובות (שם) וכן בסוגיא דגיטין שם טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ולא אתינן עלה משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת' גם אם לא קדש אדעתם, וז"ל: "משום דהתם כיון דקידושין נעשו כהוגן לא הי' כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש", יעוי"ש.

והמתבאר מדברי התוס' דביסוד הך דינא דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' איכא בזה ב' דינים, הא' משום לתא דכל דמקדש אדעתא דרבנן

מקדש, והב' משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת'. והנה בהני סוגיות דכתובות וגיטין שם שהקידושין נעשו כהוגן אין כח ביד חכמים להפקיע הקידושין מדין הב' אלא מדין הא' דכל דמקדש כו', אכן בהני סוגיות דב"ב ויבמות שם שהקידושין נעשו שלא כהוגן הא דאפקעינהו אינו מדין הא' שהרי לא קדש אדעתם אלא מדין הב' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת' היכא דעשה שלא כהוגן.

ויש לעיין מהו יסוד פלוגתת הרשב"ם והתוס' בזה, וביותר צ"ע שיטת הרשב"ם לב"ב שם ושיטת רש"י ליבמות שם שפירשו בהני סוגיות דב"ב ויבמות שם דהיסוד להא דאפקעינהו הוא משום לתא דכל דמקדש כו', ולכאורה מאחר דהקידושין נעשו שלא כהוגן הרי לא קדש אדעתא דרבנן וכמ"ש התוס' להדיא, וצ"ע.

ח. והנראה לומר בזה דהראשונים ז"ל אזלי בכל זה לשיטתייהו ביסוד הך כללא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והוא דיתכן לומר אשר מחקירה הנ"ל מסתעף נפק"מ בהאי גוונא שהקידושין נעשו שלא כהוגן, אי גם בזה שייך לומר גם בזה היסוד דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש או לא.

והיינו דאי נימא כהצד דכל דמקדש הוא גם בסתמא דאנן סהדי שכ"א רוצה לקדש אדעתא דרבנן, הנה יתכן לומר כן רק בגוונא שהקידושין נעשו כהוגן, אכן בהאי גוונא שהקידושין לא נעשו כהוגן איגלאי מילתא שאינו רוצה לקדש על דעת חכמים דהרי חזינן שאינו נוהג כשורה. משא"כ אי נימא כהצד דהיסוד דכל דמקדש הוא מצד אמירתו בפירוש כדת משה וישראל, הנה שפיר יש לומר דמקדש אדעתא דרבנן גם בגוונא שהקידושין נעשו שלא כהוגן, דהגם שאינו נוהג כשורה ובסתמא לא היינו מעמידים אותו על חזקת כשרות לקדש על דעת חכמים, הרי מ"מ יש לנו הוכחה מפורשת שמקדש אדעתא דרבנן כיון שאמר בפירוש "כדת משה וישראל".

וביסוד הדברים מתבאר שפיר יסוד פלוגתת הראשונים ז"ל ביסוד דינא דאפקעינהו לקידושין מיני' בהני סוגיות דיבמות (קי, א) וב"ב (מח, ב) דרש"י אזיל לשיטתו דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש הוא משום שאומר בפירוש "כדת משה וישראל", אשר לפי"ז שפיר י"ל דגם בהך

סוגיא דיבמות שהקידושין לא נעשו כהוגן, ה"ה מקדש על דעת רבנן שהרי כן אמר בפירוש. ועד"ז י"ל בשיטת הרשב"ם לב"ב שם.

אכן התוס' אזלי לשיטתייהו דס"ל דגם בסתמא אמרינן דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דאנן סהדי שכ"א רוצה לקדש על דעת חכמים, אשר לפ"ז בהני סוגיות דיבמות וב"ב שם שהקידושין נעשו שלא כהוגן א"א לומר בסתמא דמקדש אדעתא דרבנן דהרי חזינן שאינו נוהג כשורה וכמ"ש התוס' בב"ב שם.

ועפ"ז נראה לומר דזהו גם יסוד ספיקת הר"י שהובא בתוס' ליבמות שם אי הא דאפקעינהו בההוא עובדא דנרש הוא משום לתא דכל דמקדש או משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, וי"ל דתלוי בהני ב' שיטות ביסוד הך כללא דכל דמקדש אי הוי מצד אמירתו בפירוש או דגם בסתמא אמרינן כן, וכמוש"נ.

ה. והנה יעויין בדברי הצ"צ הנ"ל שהביא הני ב' שיטות הראשונים ז"ל - ביסוד דינא דכל דמקדש אם הוא מצד אמירתו בפירוש או דגם בסתמא אמרינן כן -, ובתו"ד כתב, וז"ל: "מיהו בשם שיטה כ' (בעל השטמ"ק לכתובות ג, א) הטעם משום דאמר בשעת קידושין כדת משה וישראל, וכ"מ ברש"י ביבמות (ד"צ ע"ב ודק"י ע"א) וכן פי' רשב"ם בפרק חזקת (מא, עב) כו'".

ולכאורה צ"ע איפה פירש הרשב"ם כן בב"ב שם, והרי לאחר העיון בדברי הרשב"ם שם אינו מפורש לכאורה אי הך יסוד דינא דכל דמקדש הוא מצד אמירתו בפירוש כדת משה וישראל או דגם בסתמא אנן סהדי שכ"א רוצה לקדש על דעת חכמים, וצ"ע.

ולהמבואר יש ליישב כוונת הצ"צ דממש"כ הרשב"ם שם דהיסוד להא דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' הוא כיון דאדעתא דרבנן מקדש הגם שהקידושין נעשו שלא כהוגן, מוכח דס"ל דכל דמקדש הוא מצד אמירתו בפירוש (וכשיטת רש"י), דהרי אי ס"ל כשיטת התוס' דגם בסתמא אמרינן כן שוב א"א לומר בהאי גוונא שעשה שלא כהוגן שמסתמא רוצה לקדש על דעת חכמים וכמ"ש התוס' להדיא, ובע"כ דהרשב"ם אזיל בשיטת רש"י, וכמוש"נ.



בדין כבודו של אגריפס המלך

הת' אליהו שחט

הת' מאיר גורקאוו

תלמידים בישיבה

בכתובות (יז, א): "ת"ר - מעבירין את המת מלפני הכלה וזה וזה מלפני מלך ישראל אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר לפני כלה ושבתוהו חכמים... והא א"ר אשי... מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול... פרשת דרכים הואי".

ובתוס' ד"ה מלך שמחל כ', וז"ל: "אע"ג דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרין מ"מ היו נוהגין בו כבוד כבמלך גמור". ובחידושי ההפלאה (שם) כתב ע"ז, וז"ל: "...מיהו תירוצם דחוק דנהי שנהגו בו כבוד מכל מקום לא שייך בזה דין מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול דזה דוקא במלך גמור", עכ"ל.

והסביר לנו בזה מו' הגראי"ב גערליצקי שליט"א בשיעורו בביהמ"ד (שיעור לה), דכבודו של מלך אינו ענין פרטי השייך לו, כ"א משום שהעם בחרו בו לייצג כלל ישראל ובמילא אין ברשותו מעיקרא למחול עליו. ויסודו עמ"ש בלקו"ש חל"ו פורים (א) הערה 22 (ושם מדובר במלכי אוה"ע) ודברי רבינו יונה בסנהדרין (יט, ב) וממשיך בהשיעור וז"ל: "...דכיון דלפועל הרי הם קיבלוהו באופן שהוא המייצג כלל ישראל כמלך גמור, נמצא דמחמת זה הרי אסור לו למחול על כבודו דזהו זלזול בכבוד ישראל", עכ"ל.

אבל ביאור זה אינו מספיק דאח"נ שנוהגין כבוד באגריפס כמלך גמור, אבל בפועל לא היה מלך גמור. וכל הדינים של מלך ילפינן מהפסוק "שום תשים עליך מלך", וכמ"ש התוס' בסנהדרין (יט, א) ד"ה ינאי, וז"ל: "דת"ח יכול למחול על כבודו משא"כ מלך הוא משום קרא דקאמר שום וכו' שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום..." עכ"ל.

ומזה אנו רואים דמצות כיבוד המלך מצוה היא וכמ"ש ההפלאה (ומובא לעיל) דבאגריפס לא שייך דין מלך שמחל על כבודו, שדין זה שייך רק במלך גמור ואגריפס לא היה מלך גמור, וכמ"ש התוס' בכתובות

(שם) וכ"ה בשו"ת התחת"ס או"ח סי"ב, וז"ל: "...דמעולם לא הורישו כתר תורה לבניהם אלא מהלל ואילך ולא משום כתר תורה אלא להיות המלכות שבישראל מלכות הורדוס עבדא בישא ראו חז"ל להשלים כתר המלכות ע"י נשיאי התורה. . כי היות מלכנו האמתי בראשם נשיא מדבית הלל ולא חשבו לזה אגריפס אלא לממונה בעלמא... ", עכ"ל.

ומזה למדנו דהגם שהעם נהג כבוד באגריפס כמלך גמור (ומהחת"ס משמע רק כבוד ממונה) אעפ"כ, לא מצינן למימר שהי' זה מצד דין התורה של כיבוד מלך ולכן לא היה רשות מצד העם למחול הכבוד (כמו שכתב בההפלאה). דאיה"נ דשפיר י"ל דמצד הכיבוד של העם, העם נוהג הכבוד, אבל אין לומר שהוא מצד דין של תורה דכיבוד המלך.

והא דהובאה לעיל מהגמ' כתובות שהקשה דמלך שמחל וכו' אין כבודו מחול בנוגע לאגריפס - על אף דלא הי' מלך גמור - י"ל על פי דברי הרבי שמבאר ברשימות חוברת ז' (עמ' 180), וזלה"ק: "ולכן - כיון שעיקר כונת מנוי מלך שע"י יהיו בני" בטלים להק' העיקר במלך עצמו הוא שיהי' יר"ש אף שאינו חכם כ"כ. . וכיון שעיקר טעם היראה מפני המלך ושואם מחל ע"כ אין כבודו מחול, הוא, בכדי שעיי"ז ימשיך יר"ש בכל ישראל..." עכלה"ק.

ומכיון שאגריפס הי' איש יר"ש, כדאיתא בספר הדורות (בערך אגריפס השני - שנה ג'תתד), וז"ל: "וכתב לחם שמים. . משמעו שמלך כשר היה ובעל נפש שפלה", עפ"ז יש לומר דאם מחל על כבודו אז ההמשכה של יר"ש שלא כדבעי, וע"ז א"י למחול.



¹ מלך כשר - שלא כדברי המפרשים שכתבו שלא הי' יהודי כשר ("מקרב אחיך" - כלשון הכ').

חסידות

ציונים ומקורות על תניא פל"ב

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בציונים ומ"מ על התניא, יש סוגים רבים. ונפרט כאן בענין ב' סוגי ציונים: (א) ע"פ האמור בתחילת התניא (בדף השער ובהקדמה), הענינים שבו מיוסדים "מפי ספרים ומפי סופרים", על כן דברים רבים שבס' התניא יש למצוא יסודותם בספרים קדמונים כגון בספרי האריז"ל הרח"ו ועוד. (ב) במקומות רבים בתניא בא הענין בקיצור, ויש לציין למאמרי רבינו הזקן שלאחרי זה שבהם נתבארו אותם הענינים בביאור והרחבה יותר. [יש עוד אופני ציונים, כגון ציוני המ"מ למארז"ל המובאים בתניא, וכן ציוני המקומות בדא"ח שבהם ביאורים על התניא ועוד, ונדפסו מזה ספרים רבים על התניא].

משני סוגי המקורות שפירטנו, צויין כבר הרבה בקיצורים והגהות מאדמו"ר הצ"צ, ובהערות הגהות ומ"מ של הרבי על התניא, ועוד מפרשי התניא. אך יש ענינים רבים שעדיין יש לציין, בבחינת "ארוכה מארץ מדה".

להלן נרשום ציוני מקורות בספרי קדמונים וגם ציוני מקבילות במאמרי אדה"ז, הקשורים לתניא פל"ב (חלקן הראשון).

בחרנו לרשום בגליון הנוכחי, שיו"ל לקראת יו"ד שבט הבעל"ט, על פרק ל"ב בתניא שתוכנו בענין "אהבת ישראל", ע"פ האריכות במאמר באתי לגני תשי"א שהובא שם סיפורים מכל רבותינו נשיאינו בענין אהבת ישראל שלהם (ונזכיר מזה לקמן בסוף דברינו אי"ה), וכן בשיחת יו"ד שבט הראשונה שהתחלתו בענין אהבת ישראל, ובשיחה שלפני המאמר שם (ס' תורת מנחם ח"ב ע' 210) מדובר ע"ד הנוהג לעשות כרוז והצהרה, והצהרה היא בענין שלשת האהבות: אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל כו' ע"ש. על כן בודאי אלו הם היומין זכאין לעסוק ולהתעמק בענינים אלו.

תניא פרק ל"ב

בפל"ב בתחילתו מבאר "דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן", כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו, והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים. בשגם שכולן מתאימות ואב' לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקי'. ולכן העושים גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחווה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה. וז"ש הלל הזקן על קיום מצוה זו זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא כו', כי יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלו' הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשא דכל עלמין. ע"כ.

מקור מהבעש"ט

(א) בס' בעש"ט עה"ת פ' משפטים אות י"ז מביא בשם הבעש"ט (מס' בוצינא דנהורא, ליקוטים מר' ברוך ממעזבוש נכד הבעש"ט): שאלו להבעש"ט מהו עיקר העבודה הלא אנו יודעים ואבותינו סיפרו לנו שבימים הקדמונים היו אנשי מעשה מתענים משבת לשבת, ואתם ביטלתם את הדבר הזה שאמרתם שכל אדם שהוא מתענה נקרא חוטא (תענית ד"א) על כן הגידו נא לנו מהו עיקר העבודה, והשיב להם הבעש"ט דעתי בזה שיראה אדם להמשיך על עצמו שלשה דברים הללו היינו "אהבת השי"ת ואהבת ישראל ואהבת התורה". ע"כ. נקודת הדברים נמצא ג"כ באריכות בהוספות לס' כתר שם טוב (ושם נסמנו המקורות).

מאמר זה כשלעצמו דורש ביאור, דמה שייכות ג' האהבות להיות עיקר העבודה, וגם מה שייכים ג' האהבות זה לזה.

אך לפי התניא כאן מובן היטב, כי אהבת ישראל ואהבת ה' ואהבת התומ"צ כולם ענינם הוא הגבהת הרוחניות על הגשמיות, והוא ענין הברורים לברר את הגוף ולהפוך את אהבתו מדברים גשמיים לדברים רוחניים (ולא הפכא חשוכא לנהורא כו', כמובא לעיל בתניא), ועל כן ג' אהבות אלו שייכים לקיום כל התומ"צ, והם באים במקום התעניות וסיגופים. ואפשר תורת בעש"ט זו היא יסוד למ"ש בתניא.

הגבהת הנפש על הגוף

ועי' כתר שם טוב סקצ"ד ד"ה ויענך וירעיבך: למען הודיעך אפילו בזמן שתבוא לארץ ישראל ותאכל לחם גשמי, שתקדים כבוד נשמתך לכבוד גופך להעלות הכל מגשמיות לרוחניות כי לא על הלחם וגשמיות לבדו יחי' האדם כו', והאדם בה"א הידיעה הוא הנשמה הנק' אדם כי הגוף נקרא בשר אדם והנשמה נק' אדם כו' [עי' מזה גם לעיל בתניא פכ"ט]. וממשיך שם בכש"ט בענין בירור הניצוצים של דצח"מ כו' ועה"פ רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף.

ועד"ז בכתר שם טוב סש"ז: צריך להגביר תענוג הרוחני על תאות הגשמי. ומפרש שם בזה את הפסוק "מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים" שבתענוגים הגשמיים יהי' לך אהבת ה'.

ועי' בכש"ט סנ"ג מענין תכלית העבודה של כל איש ישראל בתורה ומצוות הוא בירור דברים גשמיים לבררם ולהעלותם. [ועי' לקמן תניא פל"ז בשם הע"ח].

מקור בספרי המהר"ל מפראג

(ב) בס' נתיבות עולם להמהר"ל מפראג (נתיב אהבת ריע פ"א) נמצא קרוב להרעיון בתניא כאן, אך שם זהו בסגנונו של הגה"ק המהר"ל, וז"ל: ויש לשאול במדרש הזה למה ואהבת לרעך כמוך כלל גדול בתורה, ובגמרא בפ' במה מדליקין (שבת לא, א) מעשה בגוי אחד שבא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כלה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גיירו אמר ליה דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כלה ואידך פירושא הוא זיל גמור כו'. ונראה לפרש כי מה שאמר מה דסני לך לחברך לא תעביד, כל זה מפני שאוהב לחבירו כמו שהוא אוהב את עצמו, וכל זה שראוי לאהוב את חבירו מפני שנברא חבירו בדמותו ובצלמו, ומפני שיש להם דמות וצלם אחד הרי בצד הזה חבירו והוא עצמו דבר אחד כאשר יש להם צלם אחד לגמרי. והדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות, וכמו שאמרו ז"ל במס' אבות (פ"ג) חביב האדם שנברא בצלם אלהים וכאשר אוהב את חבירו שנברא בצלם אלהים, ואז האדם הזה צלמו צלם אלהים ולכך הוא אוהב את חבירו כמותו שנברא בצלם אלהים וצלם אחד להם, וכמו שהתבאר לפני זה ויתבאר אחר זה, ודבר זה

תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה הוא צלם האלהים. ולכך
הוי שפיר מה שאמר ואידך פירושא, כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד
יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה
בתורה הם רמ"ח כמנין איברי האדם ואיברי האדם הם צלמו, וכבר בארנו
זה למעלה בנתיב התורה ג"כ ע"ש. וממשיך שם המהר"ל עוד מזה, וכותב
שם באריכות עד"ז גם מענין אהבת ה'.

המשך לשון התניא

אחרי שכותב בתניא שם "וז"ש הלל הזקן על קיום מצוה זו זהו כל
התורה כולה כו' כי יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלות
הנפש על הגוף כו'", הוא ממשיך: וגם להמשיך אור א"ס ב"ה בכנסת
ישראל כמ"ש לקמן דהיינו במקור נשמות כל ישראל למהוי אחד באחד
דוקא, ולא כשיש פירוד ח"ו בנשמות דקב"ה לא שריא באתר פגים
וכמ"ש ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך וכמ"ש במ"א באריכות.
ע"כ בתניא.

הנה רבינו כתב כאן עיקר גדול בקיצור, אבל נתבאר ענין זה בהרחבה
במק"א במאמרי אדה"ז, והוא יסוד עצום במצות אהבת ישראל. ונציין
כאן נקודת הדברים:

ביאור על לשון התניא

(א) במאמר להבין ענין ל"ג בעומר (בס' מאמרי אדה"ז על התורה ח"ב
ע' תקצא), מבאר בענין קבלת מ"ע של ואהבת לרעך כמוך לפני התפילה,
וגם מאמר הלל שזהו כל התורה (שגם המצוות שבין אדם למקום קשורים
באהבת ישראל), ע"פ מ"ש האריז"ל שגם הצדיקים אומרים וידויים
אשמנו כו' מצד התכללות כל בני"ה שהם קומה אחת שלימה, ועד"מ
הראש והרגל שקשורים זב"ז וכאב ברגל נוגע בראש וגם מרפאים הראש
בהקזת הרגל, ועד"ז כל ישראל הם כגוף אחד רק שזה ראש זה יד וזה רגל
כו', וכשיש פגם בענף ה"ז פוגם בכל האילן וע"כ אפי' צ"ג צריך
להתוודות. וע"כ אם האדם לא ישתף עצמו עם כל ישראל אלא יחזיק
עצמו לנפרד מחבירו ה"ה גורם פירוד גם במקור הכללי והוא מפריד אבר
מכל הגוף ונעשה בעל מום ומחוסר אבר דשכינתא ואינו יכול להתקרב אל
ה' בתפילה כי כל מום בו לא ירצה כו'.

ואחרי זה ממשיך במאמר שם בדרך עמוק יותר, כי הנה אין אדם רואה חוב לעצמו ועל כל פשעים תכסה אהבה, ואף שהאדם רואה ויודע ביותר את נגעי עצמו אבל ידיעה זו היא בדרך מקיף בלבד, כי אהבת עצמו היא מכסה ומסתירה את הידיעה על חסרונותיו. וע"כ אמרו מאי דסני עלך לחברך לא תעביד, כי כמו שהאדם רוצה שחסרונות עצמו לא יבואו בגילוי אלא ישארו בהעלם ובכיסוי, כן צריך להיות כ"כ אהבת חברו עד שגם חסרונות חברו תכסה אהבתו ולא יראה אותם בגילוי. וזהו נוגע לכל יחוד קוב"ה ושכינתו שבכל המצוות, כי עלמא עלאה הוא כגוונא דעלמא תתאה, וכאשר הרע של אדם התחתון ישאר בהעלם למטה אז גם בהידיעה למעלה יהי' ע"ד לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל גו' וירא און ולא יתבונן כו', שגם למעלה כביכול ידיעת החסרון היא בבחינת מקיף שאינה באה לגילוי ובמילא אינו מגיע לקיטרוג מדה"ד כו', וידיעה הגלו' היא דוקא כולך יפה רעיתי ומום אין כך, משא"כ אם האדם יביא לידי ידיעה גלו' את חסרון חברו זה יפעול גם למעלה שהידיעה תבוא לגילוי ואז הוא פוגם ביחוד שבכל המצוות כו'.

תוכן המאמר שהבאנו נמצא בג' מקומות: במאמרי אדה"ז ד"ה לה"ע ל"ג בעומר, בדרמ"צ מצות אהבת ישראל (כח, א), ובאזה"ת שופטים ע' תתלח ד"ה תמים תהי'. במקומות אלו נמצא הענין באריכות ובלשון הרב וכאן כתבנו רק תוכן הדברים.

וזהו ביאור עצום ללשון התניא כאן (שהעתקנו לעיל), כי בתניא נכתב בקיצור מאד בענין למהוי אחד באחד.

מקור בס' עבודת הקודש

ב) באזה"ת שופטים ע' תתלח ד"ה תמים תהי', הוא תוכן מאמר המובא לעיל (ד"ה לה"ע ל"ג בעומר), ושם יש תוספת ביאורים והגהות רבות מאדמו"ר הצ"צ. ומביא מס' עבודת הקודש להמקובל הר"מ בן גבאי ח"ד פל"ו שמבאר ענין ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה ומאי דסני עלך כו', כי היחוד הוא הדעת את ה' (והצ"צ מביא ע"ז מזוהר בראשית ע"פ והאדם ידע את חוה שזהו מ"ש כי מלאה הארץ דעה את ה') וכי לזה התכלית נברא האדם, וזהו מאמר (באבות) "נקרא ריע אהוב כו'", וזהו ואהבת לרעך כמוך וזהו או יחזיק במעוזי כו'. ע"כ.

וניכר דבאוה"ת מפרש דברי העבוה"ק שהוא ע"ד הביאור במאמר בשלילת מאי דסני עלך כו' לצורך יחוד קוב"ה ושכינתו'.

מקור בפ' הרמ"ז על זוהר

(ג) באוה"ת שם (בס"ע תתלט) מביא עוד מהרמ"ז פ' פינחס דרי"ט ע"ב שכ' וז"ל ונלע"ד שבכל התורה והמצות אנו אומרים ליחדא שמא דקוב"ה ושכינתו' ומסיימים לשם כל ישראל שהוא כללות כל הנשמות במקורם העליון שבזה מתייחד השי"ת ועם כל ישראל, ופעולתו היא נחשבת זכות רבים אדוקים ביוצרים ולכל אחד יש חלק באותה פעולה עכ"ל.

ודברי רמ"ז אלו הם ג"כ שורש למ"ש בתניא (ובמאמר שם) בענין למהוי אחד באחד.

מקור בכתבי האריז"ל

(ד) שורש לדברים אלו, יש גם בשער הכוונות להאריז"ל בדרושי ברכה"ש, וז"ל: קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת מפרשת העקידה ואילך צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך ויכוין לאהוב כל אחד מבני ישראל כנפשו כי עי"ז תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות ישראל ותוכל לעלות למעלה ולעשות פרי ובפרט אהבת החברים העוסקים בתורה ביחד צריך כל אחד ואחד לכלול עצמו כאלו הוא אבר אחד מן החברים שלו ובפרט אם יש להאדם ידיעה והשגה לדעת ולהכיר לחברו בבחינת הנשמה ואם יש איזה חבר מהם בצרה צריכים כולם לשתף עצמם בצערו או מחמת חולי או מחמת בנים ח"ו ויתפללו עליו וכן בכל תפילותיו וצרכיו ודבריו ישתף את חברו עמו ומאד הזהירני מורי ז"ל בענין אהבת החברים שלנו של חברתינו. ע"כ. ועד"ז הוא בפע"ח שער עולם העשי' פ"א.

התכללות כל ישראל

בענין אחדות והתכללות כל ישראל שהם קומה אחת שלימה (שזהו יסוד הדברים בתניא כאן: שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה כו'), יש ג"כ במקומות רבים בתורת הבעש"ט, ונציין קצת מזה:

(א) בס' כתר שם טוב ספ"ט (מתולדות יעקב יוסף פ' לך לך): ששמעתי ממורי שאם נזדמן לאדם שראה דבר עבירה או שמע על אחר, יבחין שיש

בו שמץ עבירה זו ושירגיש לתקן את עצמו כו', ואז גם הרשע יחזור בתשובה אחר יכליל אותו עמו ע"י אדם א' שכולם אדם אחד.

(ב) בכתר שם טוב סקי"ג וסרנ"א (מהתולדות י"י פ' משפטים): בענין אמירת מוסר ותוכחה לבני עירו, הנה בדברי מוסר שמא לא ישמעו לו ולא עלתה בידו כלום, וגם אם ישמעו לו העלי' היא רק אח"כ. אלא הכוונה בדברי מוסר שצריך לדבק ולקשר את עצמו עמהם מצד האחדות והתכללות כי שורש אחד להם לראשי הדור עם בני דורו, ועי"ז יעל עמהם לדבק אותם בו ית'. ומבאר שם עפ"ז לשון הזוהר תרומה (קכ"ח ב') זכאה מאן דאחיד בידא דחייבא כו'.

(ג) בכתר שם טוב סקכ"ה (מהתולדות פ' אחרי): שמעתי ממורי ענין המשנה אבות פ"ג כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, כי ישראל זה ראש וזה רגל, וכשראש הדור עושה עצמו מרכבה להשראת שכינה אז מתפשט ממנו לשאר בני דורו כו'. וההיפוך כשאין השראת השכינה לא יתלה החסרון בדור רק בעצמו, וזהו כל אין רוח המקום נוחה הימנו, שמה שאין רוח המקום נוחה שאין השראת השכינה, זהו ממנו, ולא יתלה הסרחון באנשי דורו. [ועי' בשיחת יו"ד שבט תשי"א שמבאר ג"כ על מארז"ל זה כל שרוח הבריות נוחה הימנו].

(ד) בס' בן פורת יוסף פ' ויגש (הובא בהערות לכתר שם טוב החדש סנ"ד): מצד האחדות חסרון של זולתו יש בו בעצמו שמץ מנהו כו', והמבזה שום נברא מורה על עצמו שהוא נקלה ונבזה מצד האחדות כו', ואם מגנה שום נברא מלבד שנוגע בכורא ית' הוא גם מגנה את עצמו.

(ה) בס' בעש"ט עה"ת פ' וישלח (מס' התולדות פ' קדושים): כל העולם המה קומה שלימה ופרצוף אחד בסוד עולם שנה נפש. הראשי עם הם הצורה והנשמה של בני הדור, ובני הדור הם החומר. לכך דרשו בש"ס דערכין ד"ז "זה דור דורשיו, שהדור לפי דורשיו ודורשיו לפי הדור", לכך משה שהיה סוד הדעת לכם בני דורו היו גם כן דור דעה. לכך אם רוצה לתקן הכלל צריך תחילה תיקון הפרט בתיקון עצמותו שיעשה מן חומר שלו צורה, ואז ממילא נתעורר התעוררות תשובה באנשי הדור מפני שהם כלולים בו, ובנקל יוכל לתקן דורו. ע"כ

ועוד שם: כל ישראל הם אחדות אחד לכן אל תפרוש מהם ותתחבר עמהם להשגיח עליהם בעין חמלה להחזירן למוטב.

(ו) בבעש"ט עה"ת פ' תשא מביא מס' ישן ("דברי משה" נדפס בשנת תקס"א במעזבוז, והוא ממוהר"ר משה מ"מ דק"ק דאלינא שהי' מהחברייא קדישא תלמיד הבעש"ט), שמאריך בשם הבעש"ט ע"פ אם אין מחני נא מספרך, שמשה בענוותנותו תלה החטא בעצמו שהקלקול הוא בעצמו ועי"ז באו ישראל לחטא העגל. וזה הי' מהות ענוותנותו של משה אף שידע מעלתו שהוא הי' כולל כל הנשמות וקיבל תורה מסיני כו', אלא שכל מה שראה דבר לא טוב בישראל היה תולה בעצמו שהוא החייב בדבר. ובבעש"ט עה"ת שם פ' תשא מאריך בענין זה מעוד הרבה ספרים בשם הבעש"ט.

(ז) יש גם במקומות רבים מהבעש"ט שהרואה חטא בחבירו זהו כמו מראה שהוא רואה הרע של עצמו, עי' בס' כתר שם טוב בהוספות.

(ח) במאור עיניים פ' ויצא: כי נודע מה שתקנו לומר לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בשם כל ישראל הוא כשמכליל את עצמו עם כל ישראל ונעשה אחדות ואז השם יתברך הוא שורה באחדות ואז לא יגורך רע כתיב שהוא היצר הרע הנקרא רע שאינו יכול להיות שם.

ביאור במאמר "באתי לגני"

ע"פ דברי הבעש"ט המובאים לעיל בענין אחדות ראשי העם עם אנשי דורם והפגם של אנשי דורם פוגם גם בהם, יובן ביותר הסיפור שמביא במאמר באתי לגני תשי"א ס"ו, מכ"ק אדמו"ר האמצעי שנכנס אליו אחד ליחידות והתאונן על ענינים מסויימים, וגלה אדהאמ"צ את זרועו ואמר לו הלא תראה שצפד עורי על עצמי גו' וכל זה הוא מהח"נ שלך. ומוסיף במאמר: אשר מובן הפלאת ורוממות מעלת כ"ק אדמו"ר האמצעי בכלל ובפרט מאלו ששייכים לענינים כאלו ומ"מ הי' ההתקשרות עמהם כל כך עד שמצד הענינים שלהם שהיו שלא כדבעי למהוי פעל עליו חלישות הבריאות ביותר עד שצפד עורו על עצמו. ע"כ.

ולפי כל מה שהובא לעיל בענין ההתכללות (ובדרושים הנ"ל נזכר גם על משל כאב במוח מן הפגם ברגל כו') מובן מאד מה שחסרון באנשי הדור פועל בנשיאי ישראל. ובאמת זהו ע"ד הנאמר בסנהדרין פ' חלק ע"פ והוא מחולל מפשעינו גו'.

דרושי רבותינו

כאשר כתבנו בתחילת הדברים רצינו לציין כאן לספרים קדמונים, ובודאי יש הרבה מענינים אלו בספרי המאמרים והשיחות, ויש לעיין בהמצויין בס' ליקוט פירושים ומ"מ ושאר ספרים על התניא. ועכ"פ נציין קצת בענין התכללות כל ישראל לפני התפילה ובמאמר הלל זהו כל התורה כו', שנת' זה גם בסידור עם דא"ח ד"ה ואני בצדק. תורת חיים פ' נח עד, ב. ס' מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' תשמט. נ"ך ע' צו. ובביאור מאמר הלל זהו כל התורה ואידך פירושא הוא, ראה גם בד"ה החלצו בלקו"ת מטות פו, א.

ביאור התניא בס' שפת אמת

דברי התניא בפל"ב כאן, היו גם יסוד לכמה מספרי החסידות הכלליים שביארו בענין אהבת ישראל על יסוד התניא כאן, ועי' בס' שפת אמת בליקוטים בסופו שיש מאמר מיוחד המתחיל ענין אהבה, וניכר שמקורו הוא דברי אדה"ז בתניא כאן, ומוסיף שם כמה דברים יקרים. ועי' שפת אמת בדרושים לסוכות (תרנ"ד), אך צריך ע"ז אריכות מיוחדת.

סוף פל"ב בתניא

יש להאריך גם במ"ש בהמשך הפרק כאן בענין "ומ"ש בגמ' שמי שראה בחבירו שחטא כו' שמצוה לאהבו ג"כ כו'", וכבר ציין בזה ידידי הר"נ שי' גרינוואלד בא' מחוברות "היכל הבעש"ט" (במאמר שכתב בענין מקורות לתניא בספרי הבעש"ט). וקצרה היריעה כאן.



אהבה בתענוגים אצל עדיק שאינו גמור

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק יד (יט, סע"ב): "משא"כ בדבר המסור ללב היינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית שנאה או אפי' שלא בתכלית שנאה הנה זה אי אפשר שיהי' באמת לאמתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחינת אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עוה"ב. ועל זה אמרו רז"ל עולמך תראה בחייך כו' ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קיבול שכר".

מלשון התניא "או אפי' שלא בתכלית שנאה" - שזוהי מדריגת צדיק שאינו גמור כנ"ל פרק י' - מוכח להדיא דגם שנאת הרע של צדיק שאינו גמור אי אפשר להיות באמת אלא על ידי אהבה בתענוגים, שלכן גם על מדריגה זו נאמר "בראת צדיקים" ואין כל אדם זוכה לזה, כי אהבה בתענוגים הוא כעין קיבול שכר (על דרך "נהנין מזיו השכינה").

ולכאורה יש לעיין בזה, שהרי לעיל פרק י' איתא שהטעם שצדיק גמור שונא את הרע בתכלית השנאה הוא "מחמת גודל אהבתו לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתירה הנ"ל".

ומשמע לכאורה שאצל צדיק שאינו גמור שאינו שונא את הסט"א בתכלית השנאה ה"ז לפי שאין בו אהבה גם בפרק ט' דכאשר מגיעים למדריגת אהבה בתענוגים שזו בחינת המים שבנפש האלקית, עיי' נהפכים המים הרעים של הנפה"ב להיות טוב גמור, עיי' שם.

ועיין בהערות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (בספר קיצורים והערות לתניא, פ"ט), ההבדל בין אהבה כרשפי שלהבת לאהבה בתענוגים, שע"י אהבה כרשפי אש פועלים "לאכפיא לס"א יסוד המים הרעים שבה שהיא התאוה כו'" (ל' התניא שם), ורק ע"י אהבה בתענוגים נפעל עניו האתהפכא ממש של הנפה"ב שזו מדריגת צדיק גמור, עיי' שם.

ולכאורה כוונתו הק' ד"לאכפיא לס"א יסוד המים הרעים" היינו ביטול הרע במיעוטו, דרגת צדיק שאינו גמור המבוארת בפרק י'. ולפי זה פירוש לשון התניא בפרק י' (בפירוש "צדיק שאינו גמור") "גם אהבתו לה' אינו בתכלית ולכן נקרא צדיק שאינו גמור" - היינו שאהבתו היא רק אהבה כרשפי שלהבת ולא אהבה בתענוגים.

אך מדברי אדה"ז בפרק יד משמע לכאורה שגם אצל צדיק שאינו גמור ישנה האהבה בתענוגים. ולכאורה לפ"ז צריך לפרש "אהבתו לה' אינו בתכלית" - שאהבה בתענוגים שלו אינה בתכלית.

שוב ראיתי בתניא מהדורא קמא ריש פרק י' שבנוסח הכ"י איתא (גבי צדיק שאינו גמור) "ואין הרע נהפך לטוב" ובדפוס נתוספה תיבת "ממש" ובהערות המו"ל שם, דלנוסח הכ"י צדיק שאינו גמור אין שום אתהפכא, משא"כ לנוסח הדפוס גם צדיק שאינו גמור מהפך הרע אלא שלא נהפל

ל טוב ממש. ולפי זה י"ל שגם בצדיק שאינו גמור יש אהבה בתענוגים הפועלת אתהפכא אלא שאינה בשלימות ולכן לא נהפך ל טוב ממש.



מסירת נפש שרשה ברצון שלמעלה מחכמה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בספר המאמרים עטר"ת עמוד קעג (בד"ה נפתלי אילה שלוחה):

"וכמו כן בהתגלות הרצון העצמי דנשמה, בחי' יחידה שבנפש, יכול למס"נ בכו"מ על קדה"ש ושימסור נפשו על התורה וקיום המצות, דבשביל קיום איזה מצוה יעמוד עצמו במס"נ ממש. והגם דכתי' וחי בהם, זהו ע"פ החכ', אבל מצד הרצון העצמי יהי' במס"נ ממש. וזהו כי עם קשה עורף הוא, דעקשות הוא למעלה מכו"ד, וה"ז למעליותא, דעי"ז נמשך יגמה"ר. והעקשות הוא שלא לסור ימין ושמאל מן התורה, דמה שאסור ע"פ התורה לא יעשה בשו"א ואינו מועיל שום דבר".

והעירני ח"א, דלכאורה מ"ש "והגם דכתי' וחי בהם, זהו ע"פ החכ', אבל מצד הרצון העצמי יהי' במס"נ ממש", צ"ע, שהרי מ"ש "וחי בהם" שמזה למדים דפקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, הרי זה גם חלק מרצון העליון, ואיך שייך לומר שגם אם ע"פ תורה אינו צריך למסור נפשו, מ"מ מצד הרצון העצמי שלו יעשה נגד התורה.

ולפום ריהטא יש לקשר זה עם השקו"ט הידועה (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד ובכס"מ שם. לקו"ש חל"ה עמ' 170 ואילך, וש"נ) דיש אומרים שמותר למסור נפשו בדבר שע"פ תורה יעבור ואל יהרג, שכוונתו כאן לפרש שהנטיה לעשות זאת נובעת מהרצון שלמעלה מן החכמה. ועצ"ע בזה.



האשה נקנית – אירוסין או נישואין

הנ"ל

בתורה אור פ' ויגש קרוב לסופו (מד, ד): "הענין כי יש אירוסין ונישואין. כי בזה"ז הוא בחינת אירוסין כמ"ש תורה צוה לנו משה מורשה, א"ת מורשה אלא מאורשה, וכמ"ש ביום חתונתו זה מ"ת בחי' אירוסין, כי במ"ת אף שהיה גילוי פב"פ, היינו רק בבחי' חיצוני' בלבד, באיסור והיתר, אבל פנימית התורה, שהוא בחי' ענג האלהי שבתורה, לא נתגלה אז עדיין ונשאר בבחי' מקיף מלמעלה. וה"ז דומה לבחי' אירוסין, שגם שם אינו נמשך עדיין בבחינת פנימית רק הארה חיצוני', וכל עיקר האור בבחינת מקיף, כמו טבעת קדושין שהוא עגול ומקיף ע"ג היד. אבל לעתיד, שיהיה בחי' גילוי פנימי' התורה, שהוא ענג העליון שבתורה, אז יהיה בבחי' נישואין, כי בועליך עושיך, האשה נקנית כו', כי ענין נישואין הוא ג"כ אחרי שכבר בא האור בבחי' פנימית".

ועד"ז הוא בלקו"ת שה"ש (מח, א): "וזהו ג"כ שרש ענין אירוסין ונישואין, כי במ"ת היה רק בחי' אירוסין, שהאשה מקבלת רק טבעת קדושין העגול (וה"ע קדשנו במצותיך כמ"ש ע"פ טוב לחסות), אבל לעתיד יהיה בחי' נישואין, וכמ"ש ברבות סדר בא ס"פ ט"ו כי בועליך עושיך, שהאשה נקנית בביאה, והטיפה נמשכת ממוח האב מפנימית, היינו שלעתיד יהיה התגלות בחינת פנימית מו"ס, והתענוג יבוא בהתגלות נגלות לנו, לכן אז נישואין ע"י ביאה בועליך עושיך כו'".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב מדוע מביא ענין "האשה נקנית (בביאה)" כשמדבר על הנישואין דלע"ל, והרי לשון המשנה "האשה נקנית" קאי על אירוסין ולא על נישואין.

והוסיף להעיר, שאולי הכוונה כאן לרמז לדעת הקס"ד בגמ' קידושין (י, א ואילך) ש"ביאה נישואין עושה", שקנין ביאה שבמשנה דהאשה נקנית כולל גם את ענין הנישואין, וזהו ענין "כי בועליך עושיך", שלפי הקס"ד דביאה נישואין עושה נמצא שבמשנה זו נרמז קנין הנישואין שע"י ביאה. וידוע שבדרושי חסידות מדברים לפעמים גם לפי דיעה שאינה להלכה, כמו שופר של איל פשוט וכו'.

אבל לכאורה פשוט יותר לפרש שנקט לשון המשנה רק למליצה בעלמא, שע"ד הדרוש ענין הנשואין הוא הקנין ("האשה נקנית") הפנימי האמיתי.

ויש להעיר עוד ממאמר ד"ה חמשה קנינים תרט"ו (מאמרי אדמו"ר הצמח צדק תרי"ד-תרט"ו) עמ' קמד:

"והענין הוא דהנה פי' קנין הוא בחי' יחוד וכמ"ש קנה לך האשה הזאת, וכן בלשון המשנה האשה נקנית כו' כי קדושין נק' קנין, והנה אשה היא בחי' כנס"י וכמ"ש לזאת יקרא אישה כי מאיש לוקחה זאת, ושם אשה גדולה שהיא בחי' כנס"י, וזהו שבישראל נאמר קנין כי ישראל היא בחי' כלה, ותורה היא בחי' חתן וכמ"ש ביום חתונתו זה מ"ת, וזהו תורה קנין אחד, וישראל עי"ז שקבלו את התורה עי"ז נעשה יחוד חו"כ יחוד קוב"ה ושכינתו המשכת סוכ"ע בממכ"ע. אך כדי שיהי' היחוד שהוא בחי' המשכת אא"ס בכנס"י זה משארז"ל האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה שע"י ג' דברים אלו נעשה היחוד כו', שהוא כנגד ג' קוים תורה ועבודה וגמ"ח, בכסף הוא בחי' אברהם קנין א' שהוא בחי' אהבה כי אברהם הי' איש חסד שהי' מאכיל ומשקה לכל העולם ואפי' לערביים, ועי"י חסד וצדקה נמשך היחוד, וכמ"ש בצל הכסף בצל החכ', שע"י כסף שהוא צדקה עי"ז ממשיכי' את צל החכ' שהוא בחי' המשכ' היחוד כו', כי המשכת הטפה נמשך ממוח האב שהוא בחי' חכ', ובשטר הוא בחי' אותיות התורה, ובביאה זהו עיקר היחוד, והנה כ"ז נק' קדושין שהוא בחי' טבעת קדושין שהוא רק בחי' מקיף, וכך כסף ושטר שהוא בחי' אותיות התורה הוא רק בחי' אירוסין לפי שהוא רק התגלות חיצונית התורה רק בחי' אותיות כו' אבל התגלות פנימי' התורה שהוא בחי' טעמי תורה הנמשך בבחי' פנימי' שהוא עיקר היחוד זהו דוקא הי' בבהמ"ק ששם הי' בחי' נשואין ששם הי' היחוד בבחי' פנימי', וזהו שבמשכן הי' יריעות כו' לפי שכדי שיהי' בחי' נשואין בחי' יחוד צריך שיהי' בחי' חופה, וע"כ היריעות הי' בחי' החופה מקיפי', ואח"כ עי"ז נעשה היחוד, וזהו שמשה קבל שם את התורה בבחי' פנימית וכמ"ש ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת דוקא, וזהו שכל הנביאים קבלו את הנבואה שלהם מבהמ"ק דוקא לפי ששם הי' היחוד שהוא המשכת גילוי אא"ס, וכמ"ש כי מציון תצא תורה כו' שהוא בחי' נבואה ותורה כ"ז הי' דוקא בבהמ"ק, וזהו שהספרי חשיב רק ג' קנינים לפי שהקנין הוא יחוד סוכ"ע

בממכ"ע, ועיקר הקנין הוא ג' בחי' אלו דהיינו תורה בחי' פנימי' התורה וכנס"י ובהמ"ק ששם הי' היחוד, אך אברהם לא קא חשיב לפי שהוא רק שע"י נעשה היחוד אח"כ".

ומהמשך הענינים משמע שכוונתו לפרש שבענין הרוחני דהאשה נקנית הרי צ"ל כל ג' הדברים דכסף שטר וביאה, ועיקר היחוד דנישואין הוא תוצאה מג' אלה ועיקרם בענין דקדושי ביאה.

ועצ"ע.



ביאור ענין החכמה בתניא רפי"ח

הנ"ל

בתניא פי"ח (כד, א): "הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן".

ולכאורה יש להבין טעם כפל הלשון, דכופל ענין זה שהחכמה היא מקור ההבנה וההשגה וגם שהיא למעלה מהבינה.

ובביאור רש"ג (הובא בתניא עם ליקוט פירושים להר"א חיותיק שי' ע' שלג-שלד) מבאר דקאי בב' בחי' שבחכמה, כח ומה, דבחי' מה הוא למעלה גם מלהיות מקור וכו'.

אמנם ברשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע (הובאה שם עמ' שכב) כותב "מההמשך ומהלשון משמע (ואולי גם מוכח) דמדבר במדריגה אחת, ומפרש כ"ח מ"ה גם כן ענין אחד כו'", ומשמע שכוונתו לשלול פירוש הרש"ג, ולפי זה צ"ע מהו טעם כפל הלשון.



ראובן ויהודה בעבודה

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

בהענין ד"דרך ארוכה וקצרה" המובא בדף השער דס' לקוטי אמרים, י"ל ע"פ החילוק הנראה בפשטות הכתובים בין ראובן ליהודה - בני יעקב, דהן במכירת יוסף והן בהורדת בנימין למצרים, הרי תחלה נכנס ראובן להענין אלא שלא פעל, ואח"כ נכנס יהודה ופעל בפו"מ.

דבמכירתו של יוסף אמר ראובן לאחיו (בראשית לז, כג) "אל תשפכו דם. . למען הציל אותו מידם גו'", ולפועל "וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור וגו'" (שם, כט), הרי שלא הצליח להביא מחשבתו לפועל ולהציל את יוסף לגמרי. משא"כ יהודה אמר לאחיו (שם, כו) "מה בצע כי נהרוג את אחינו וגו'" היינו שהוא מצא עצה ופתרון איך שהענין יתקבל ויונח אצל האחרים.

וגם בהורדת בנימין למצרים, ראובן אמר ליעקב (שם מב, לז) "את שני בני תמית וגו'", ויעקב אמר (פירש"י שם, לח) "בכור שוטה הוא זה", היינו שראובן הדגיש ליעקב שאינו נותן עצה סתם מרחוק, אלא שהוא עצמו נכנס נפשית לתוך הענין, ולכן את שני בני וכו'. אלא שזה לא פעל על יעקב (וכמ"ש ברש"י שם "לא קבל דבריו של ראובן"). ואח"כ בא יהודה ואמר "המתינו לזקן, עד שתכלה פת מן הבית" (רש"י מג, ב).

היינו שזה שראובן נכנס להענין הרי איה"נ שזהו כמו ענין שלו וכו' אבל אינו בא באופן שיתקבל אצל המקבל מצד חשבונו הוא, ודוקא יהודה מצא את הדרך איך שזה יתקבל אצל האחר, ופעל.

והיינו ענין דשטח המקבל שמושרש בשטח העצמי (ראה ד"ה ולקחתם תרס"א) דיהודה שהוא מלכות, והוא גם הרביעי [וע"ד המבואר גבי יוסף יצחק' שיצחק הוא ד' פעמים ב"ן (ראה לקו"ש ח"ח עמ' 223 ואילך)] שמושרש בהעצם, משים לב לשטח המקבל, ולכן הוא מציע באופן שמתקבל אצל המקבל ממנו, שזהו "אנכי אערבנו" היינו אז דא איז ער בכל עצמותו.

וי"ל שזהו הענין דדרך ארוכה וקצרה, היינו אופן עבודה שנותן מקום ופועל באופן שיתקבל מצד שטח המקבל, שלכן היא ארוכה (מער

געלאסן) אבל לבסוף קצרה, מכיון שזה פועל אצל המקבל מצד ענינו הוא. וזוהי פעולתה של חסידות חב"ד, שבה מתגלה עצם פנימיות התורה (ד"ה פדה בשלום תרפ"ה) וכפי שנת' במ"א מפירש"י (דברים ב, כו) "ממדבר קדמות - ממך למדתי שקדמת לעולם, יכול היית וכו' אלא שלחתני מן המדבר אל פרעה לאמר שלח את עמי, במתוך". וכהמעשה הידוע דאדמו"ר הזקן בהמשך למאסרו (שאמר שאילו רצה הי' יכול לשרוף כל פעטערבורג, אלא שרצה שיהי' ע"פ סדר העולם) וכו'.



מפתח ענינים – בינה

הרב מנחם מענדל העכט
אמהערסט, מאסס.

בהמפתח ענינים לתניא מביא כ"ק אדמו"ר כמה ענינים המדוברים בפ"ג (שבו מבואר הענין דחב"ד שבנפה"א). בין הענינים המצויינים 'אב', 'חכמה', 'דעת', 'ר'חב"ד'.

וצ"ל למה אינו מביא בערך של בינה שזה מדובר בפ"ג. ואפשר משום שבבינה ישנם ב' ענינים. א) מה שמביא נקודת החכמה מן הכח אל הפועל בהתפשטות החכמה על ידי בינה, שזהו הענין שמבואר בפרק ג' בתניא; (ב) בינה מצ"ע, שיש לה שרש מיוחד בפ"ע כמבואר בחסידות (ראה ספה"מ תרע"ח עמ' יד).

ולכן כשמביא במפתח הענינים המדוברים¹ בהפרק אינו מביא בינה שאינו מבאר כאן אלא הענין דבינה כמו שהיא המשך מהענין דחכ' ולא הענין דבינה כמו שהיא ענין בפ"ע. ובערך בינה בתניא מביא מקומות שבו מבואר הענינים דבינה רק כמו שהיא מציאות בפ"ע. וצ"ע בזה, ולא באתי אלא להעיר ואבקש מהקוראים החשובים להעיר בזה.



* עיין לקו"ש חט"ו ויחי (ג) עמ' 439 ואילך. המערכת.

¹ ראה הדיוק בזה אג"ק חכ"ד עמ' רכת.

הערה ברשימות על תניא [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון 972 (עמ' 13 ואילך) התפלא הרב י.ל.א. שי' על הצ"ע שברשימות חו' טו, שמבואר בתניא פנ"א שהלב מקבל מהמוח, ובפ"ט מבואר שהנפש האלקית משכנה גם בלב (מצ"ע), ומקשה ע"ז שהרי גם בפ"ט גופא מבואר שהמדות דנה"א מקבלים מהמוח, א"כ מה מבואר יותר בפנ"א שהצ"ע הוא דוקא משם?

לכאור' עיקר הסתירה מפנ"א לפ"ט היא, שבפנ"א מבואר "שעיקר משכנה והשראתה של המשכה זו וגילוי זה הוא כולו במוחין שבראש" וע"ז הוא מסיים שם בסוף העמוד והקטע "ואפילו הלב מקבל מהמוח", והיינו שאין משכן להנשמה בלב רק במוח, משא"כ בפ"ט משמע שיש משכן להנשמה גם בלב, אבל מה שמכור' בפ"ט שהמדות מקבלים מהשכל, ה"ז כתוב גם בפ"ג, ומלא בחסידות עד"ז, והיינו שהתעוררות המדות הם מהשכל, אבל אין מזה סתירה שיש משכן לנשמה גם בלב.



רמב"ם

בדין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ה: "כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו, כיצד אמר מוטעה הייתי שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי אין שומעין לו אפילו נתן טעם לדבריו, וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי, כללו של דבר כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו".

ובה"ו: "עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ואין יכולין לחזור בהן, במה דברים אמורים כשאפשר לקיים השטר

שלא מפיהן כגון שהיו שם עדים שזה כתב ידן או שהיה כתב ידן יוצא ממקום אחר אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו קרובים היינו מוטעים היינו הרי אלו נאמנים ויבטל השטר".

ובה"ז: "אמרו פסולי עדות היינו בעבירה או שוחד לקחנו על עדות זו אין נאמנים שאין אדם משים עצמו רשע עד שיעידו עליו עדים שהוא רשע, וכן אם אמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים שהמעיד על שטר אמנה כמעיד בשקר".

ובה"ט: "אמרו על תנאי היה שטר זה, אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים ואם אין השטר מתקיים אלא מפיהם נאמנים ואומר לבעלי הדין קיימו התנאי ובואו לדון". והראב"ד השיג: "א"א לדעת רבו הוא זה אבל הגאון ז"ל לא אמר כן אלא נאמנים בכל ענין וכן עיקר".

ב. והנה במקור ההלכה של 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', מצינו ברש"י במס' כתובות (יח, ב) דכתב "דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו'", ובמס' סנהדרין (מד, ב) כתב "דכתיב (ויקרא ה) אם לא יגיד אהגדה קמייתא קפיד קרא".

ובביאור דברי רש"י מצינו בריטב"א בכתובות שכתב: "ואחרים פירשו דאם תמצי לומר חוזר ומגיד לא תמצא קרבן בשבועת העדות דלעולם חוזר ומגיד, וקרוב לזה פרש"י ז"ל אינו חוזר ומגיד דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד".

והריטב"א הביא שיטה אחרת, "דנפקא לן מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו דאית לן למדרש כיון שלא הגיד שוב אינו חוזר ומגיד כדרשין (יבמות י, ב) גבי יבם אשר לא יבנה את בית אחיו כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכיון דכן ע"כ הכי בעי למימר כיון שלא הגיד בתחלה בענין זה שבא לומר עכשיו שוב אינו חוזר ומגיד".

והוא עצמו פי': "אבל הנכון דנפקא לן האי פירושא דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר".

וראיתי בספר יד המלך על הרמב"ם שכתב בביאור דין זה ומשמע שמפרש דברי רש"י כן, דכיון דע"י הגדה הראשונה נגמר כל ענין של

העדות וקם דינא ע"י הגדה זו אם לזכות או לחוב, על כן הגדה זו למעשה יחשב, וכיון דבהגדה השניה לא שייך כח עדות דהא כבר נגמר כל ענין העדות בההגדה הראשונה, ואין לההגדה השניה זולתי קול דברים בעלמא, לכן אין כח בההגדה האחרונה לבטל הגדה הראשונה דלא אתי דיבור ומבטל מעשה.

הרי לפנינו כמה שיטות במקור הדין של כיון שהגיד: א) רש"י דחדא הגדה כתיבא או אהגדה קמייתא קפיד קרא; ב) ביאור הריטב"א ברש"י דאם תמצוי לומר חוזר ומגיד לא תמצא קרבן בשבועת העדות דלעולם חוזר ומגיד; ג) דנפקא לן מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו דאית לן למדרש כיון שלא הגיד שוב אינו חוזר ומגיד; ד) מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר; ה) ביאור היד המלך ברש"י, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה.

והנה הריטב"א הביין בדברי רש"י דכתב, "דחדא הגדה כתיבא", ר"ל דאם חוזר ומגיד א"כ לא שייך שבועת העדות, וקשה להבין איך ראה הריטב"א ענין שבועת העדות בדברי רש"י.

והנה מפשטות דברי רש"י משמע דילפינן מקרא דהעדים יש להם רק הגדה אחת ותו לא, וא"כ אינו שייך שיחזרו ויעידו, דאז הוי ב' הגדות וזה א"א.

ומלשון רש"י בסנהדרין נשמע קצת שינוי דכתב "אהגדה קמייתא קפיד קרא", היינו דלא מהני הגדה שנייה שהיא בטילה לראשונה דהתורה נתן חשיבות להגדה קמייתא. לא מפני שאין מקום לב' הגדות כלשונו בכתובות, רק דהגדה קמייתא היא העיקר.

ואח"כ יש שיטת הריטב"א שהביא ד"כיון שלא הגיד בתחלה בענין זה שבא לומר עכשיו שוב אינו חוזר ומגיד", דמשמע דהחסרון הוא בזה שמאחר שלא הגיד ענין זה בראשונה, ממילא אבד זכותו להגיד עוד. היינו דיש לו זכות להגיד כל מה שרוצה, אבל מאחר שלא הגיד שוב אבד זכותו. וכמו המשל שהביא "כיון שלא בנה שוב לא יבנה" דהיינו דאבד זכותו לבנות בית אחיו, וכן לענין הגדת עדות.

ג. והנה בדברי הרמב"ם יש לעיין:

(א) מ"ש "כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו". הרי פסק לעיל מיני, "אבל אמרו חכמים כדי שלא תנעול דלת בפני לויין אין עדי ממון צריכין דרישה וחקירה". וא"כ למה הדגיש כאן זה ש"נחקרה עדותו בבית דין". ובאמת המחבר הביא דין זה וכתב בסי' כט ס"א אחר שהעיד העד בבית דין (והוא לאחר כדי דבור) אינו יכול לחזור בו, היינו דהשמיט הדין של נחקרה עדותו בב"ד.

(ב) בתחלת ההלכה כתב "כל עד שנחקרה עדותו בבית דין . . . אין יכול לחזור בו". ואח"כ כתב "אין שומעין לו אפילו נתן טעם לדבריו". וכן לבסוף ההלכה חזר וכתב "אין שומעין לו". למה שינה לשונו וכתב "אין שומעין לו".

(ג) מ"ש "כללו של דבר כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו", מה הוסיף בכללו של דבר שלא אמר מקודם. גם זה שכתב "שיבא מכללן ביטול העדות", שהוא ענין כללי לכאורה הי' יכול לכתוב וליכלל בה"כיצד", ולמה חזר לכתוב באופן של "כללו של דבר".

(ד) מ"ש בה"ו: "עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותו בבית דין ואין יכולין לחזור בהן . . . אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו . . . מוטעים היינו הרי אלו נאמנים ויבטל השטר", יש לעיין, דלשון המשנה היא "נאמנים או אין נאמנים", והרמב"ם כתב "ואין יכולין לחזור בהן" ו"הרי אלו נאמנים".

(ה) גם צ"ע מה שהוסיף "ויבטל השטר", למה הוסיף לשון זה שלא מצינו במשנה והי' די בהלשון "הרי אלו נאמנים".

ד. ואולי אפשר לומר בדברי הרמב"ם, דהדגיש "שנחקרה עדותו בבית דין", משום דענין כיוון שהגיד אינו דין בהעדים כ"א דין בב"ד, היינו דב"ד אינן יכולין לקבל ב' עדיות מעד אחד. ובזה א"ש מה שהדגיש ג"כ הלשון "אין שומעין לו", ר"ל דזה דין בקבלת העדות. וכוונת הרמב"ם בזה דכתב "שנחקרה עדותו בבית דין" דגם אם אין חוקרין ודורשין העדים, משום שלא תנעול דלת בפני לויין, ה"ה כמי שנחקרה בב"ד, ואין לב"ד לקבל עדות שני' מהם.

ויש לדמות ענין זה דהוי כאילו "נחקרה עדותו בבית דין", למה שמצינו בשטר דאמרינן "עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין", היינו אע"פ שלא העידו בב"ד כלל מ"מ הוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, כמו כן י"ל דאחר תקנת חכמים שלא תנעול אז אע"פ שלא נחקרו עדותן הוי כאילו נחקרה.

וענין זה תלוי בביאור "כאילו נחקרה עדותן" דהגר"ח בחידושו על הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות, רצה לבאר דהא דקאמר בגמ' עדים החתומין על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד, ר"ל דלא שייכי גביהו כל דיני קבלת עדות והגדת עדות, והרי עיקר יסוד קבלת עדות היא דוקא בפני ב"ד, והכא בשטרות לא בעינן ב"ד כלל, וממילא כיון דלא בעינן ב"ד לא בעינן דרישה וחקירה ולא בעינן דוקא ביום, דכל זה לא נאמר אלא בב"ד איך מקבלים העדות, אבל מאחר דבשטרות לא בעינן ב"ד, לא בעינן כל הדינים הנאמרים בקבלת עדות, וזהו הדין דעדים החתומין על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד, דלא בעינן בשטרות כל דיני קבלת והגדת עדות.

והנה על דבריו קשה שיטת הרמב"ם בפ"ה מהל' עדות ה"ו (ועיין בהגר"ח שם) "שטר שהיו עדיו מרובין ונמצא אחד מהן קרוב או פסול או שהיו בהם שנים קרובים זה לזה, והרי אין העדים קיימין כדי לשאול אותן, אם יש שם עדות ברורה שכולם ישבו לחתום שהרי נתכוונו להעיד הרי זה בטל, ואם לאו תתקיים העדות בשאר, ולמה מקיימין העדות בשאר שהרי אפשר שחתמו הכשרים והניחו מקום לגדול לחתום ובא זה הקרוב או הפסול וחתם שלא מדעתם".

ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהים איך מכשרינן שטר מספיקא, דכתב "שהרי אפשר שחתמו הכשרים והניחו מקום לגדול לחתום וכו'".

והנה התוס' בב"ב (קסב, ב) הקשו כן, ותירץ: "ואע"פ דלעדות אחר על פה שיילינן אי למיחזי אתו אי לאסהודי אתו היינו משום שלא נחקרה עדותן בב"ד אבל בשטר א"צ לחקור אמאי חתימי דעדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי כאילו נחקר שלמילוי או לתנאי חתמו", ע"ש.

הרי לכאורה מוכרח מדברי התוס' ד"כמי שנחקרה עדותן בב"ד" פירושו "כאילו נחקר שלמילוי או לתנאי חתמו", דהוי קבלת עדות גמורה.

רק דקשה על שיטת הרמב"ם דלכאורה שיטתו שכתב כאן "והרי אין העדים קיימין כדי לשאול אותן" היינו דאם היו נמצאים לשאול אותן היו נאמנים, איך זה מתאים עם מ"ש בפ"ג ה"ו, דעדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ואין יכולין לחזור בהן.

ועיין בית יוסף סי' מה שכתב: "ומשמע עוד מדברי הרמב"ם שכששטר זה יוצא לפנינו אם העדים קיימים צריך לשאול אותם. ונראה לכאורה שמה שהם נאמנים לומר שכולם ישבו לחתום דוקא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ואפשר שאפילו כשכתב ידן יוצא ממקום אחר נמי נאמנים לומר שכולם ישבו לחתום דכיון דחתימי עליה פסולים איתרע ומהימנינן להו".

ולפי דבריו, לצד הראשון אין כאן דיון דרק אם אין כתב ידן יוצא ממקום אחר נאמנין. ולצד הב' ג"כ א"ש כמו שביאר דיש כאן ריעותא. רק דיש לעיין אם יש כאן ריעותא מאי כמי שנחקרה שייך דממ"נ אם בריעותא גורם שלא נאמר כיון שהגיד, א"כ יגרום שלא יהי' כנחקרה עדותן.

ואפשר לומר לפי דברינו לעיל בשיטת הרמב"ם דדין כיון שהגיד היא דין בב"ד. היינו דב"ד אינן יכולין לקבל עדותן מאחר שהגידו. ואין שומעין להן, ואולי במקום שיש ריעותא אז מוכרחים לשמוע להן מצד הריעותא. ומ"מ אינה סתירה להא דנחקרה עדותן משום דכ"ז שאין לנו עדות להיפך מעדותן שבשטר אז השטר כשר מצד עצמו. והיינו דהריעותא פועל רק שיכולין 'לשמוע' להן ומסלק דין ב' הגדות מב"ד, אבל מצד הגדתן אין בעיא והוי הגדה שלימה.

ביאור הדברים דיש ב' דיונים מצד העדים ומצד ב"ד. מצד העדים אמרינן דמאחר שהגידו בשטר, הגדתן היא שלימה ומקבלין אותה. ויש דין נוסף דמצד ב"ד אינן יכולין לקבל עוד עדות מהן בענין זה מאחר דכבר קבלו הגדה מהן, ועל דין זה י"ל דכשיש ריעותא מתוך השטר יש לב"ד רשיון לברר וממילא לשמוע מעדים אלו עוה"פ. ואתי שפיר שיטת הרמב"ם. והמשך יבא בעזה"י.

* * *

ויש להוסיף ולהאריך בזה בתוספת נופך, דבהרמב"ם בהלכות עדות בפ"ג ה"ה איתא (כנ"ל): "כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו, כיצד אמר מוטעה הייתי שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי אין שומעין לו אפילו נתן טעם לדבריו, וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי, כללו של דבר כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו".

ובה"ו: "עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ואין יכולין לחזור בהן, במה דברים אמורים כשאפשר לקיים השטר שלא מפיהן כגון שהיו שם עדים שזה כתב ידן או שהיה כתב ידן יוצא ממקום אחר אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו קרובים היינו מוטעים היינו הרי אלו נאמנים ויבטל השטר".

והנה מדברי הרמב"ם משמע דדין זה שאינן יכולין לחזור תלוי' בזה שנחקרה עדותן. דג' פעמים חזר על ענין זה, (א) כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו, (ב) כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו, (ג) עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ואין יכולין לחזור בהן.

ואולי י"ל דהרמב"ם למד זה מדברי הגמרא במסכת כתובות, דאיתא שם (יח, ב): "אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים, אמר ליה רבא כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכי תימא הני מילי על פה אבל בשטר לא, והא אמר ריש לקיש עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד".

ולכאורה יש לעיין בדברי הגמרא דמה הי' ההו"א שיש חילוק בין בע"פ ושטר בנוגע להדין של "כיון שהגיד". ואת"ל שאכן יש כזה קס"ד, מהו התירוץ של "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד".

והנה בביאור הגמרא כתב רש"י בד"ה הני מילי על פה: "כגון המעיד בב"ד ולאחר כדי דבור בא לשנות בו". ובד"ה אבל בשטר לא כתב: "דהגדה כתיב". ורש"י לא ביאר מהו התירץ של "עדים החתומים על השטר", רק דברש"י לעיל בד"ה כיון שהגיד, כתב: "והכא נמי כיון דחתמי בשטרא היינו הגדה דידהו". וצ"ל דאיך למד מדברי ר"ל ד"כיון דחתמי בשטרא היינו הגדה דידהו".

והנה יש כמה ביאורים בדין כיון שהגיד, ולפי כולם יש לדון מה הי' ההו"א דשטר שאני ומהו התירוצו. ומדברי רש"י יש לבאר דאותן דלומדים הדין באיזה אופן מהפסוק של אם לא יגיד, בכולם ההו"א היא "דהגדה כתיב" ובשטר אולי לא נקרא הגדה, והתירץ היא ד"כיון דחתמי בשטרא היינו הגדה דידהו".

והריטב"א (המובא לעיל) ביאר הטעם לדין כיון שהגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר, ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר. והוא ג"כ ביאר מ"ש "ה"מ על פה": והיינו דאמרינן וכ"ת ה"מ על פה כלומר משום דכי כתיב יקום דבר על פי שנים עדים כתיב הא אמר ר"ש בן לקיש וכו', כנ"ל". וצ"ב איך מתורץ ענין זה על פי דברי ר"ל.

והנה הריטב"א המשיך אח"כ לבאר בדברי ר"ל: "הא דר"ל בתוספתא היא (פ"ב ה"א) דתניא העדים שהעידו . . אם עד שלא נחקרה עדותן בב"ד אמרו מבודין היינו נאמנים. פי' אפילו לאחר כדי דבור במידי דבעי דרישה וחקירה שאין גמר עדותן עד שיהא שם דרישה וחקירה . . כדאיתא התם (סנהדרין ל"ב, ב), אם משנחקרה עדותן בב"ד אמרו מבודין היינו אין נאמנים, פירוש לאחר כדי דבור דוקא דכל כדי דבור כדבור דמי אפילו לענין עדות", ע"כ.

ויש לעיין בדבריו מה ענין התוספתא לר"ל, הרי ר"ל אמר רק ש"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד", והתוספתא מדבר אודות, דרישה וחקירה אמיתית. וגם שבתוספתא מדובר אודות עדים שהעידו ולא אודות שטר.

ואולי י"ל כמו שביארנו כנ"ל בהרמב"ם, דענין כיון שהגיד אינו דין בהעדים כ"א דין בב"ד, היינו דב"ד אינן יכולין לקבל ב' עדות מעד אחד, ומשו"ה כתב הלשון "אין שומעין לו", ר"ל דזה דין בקבלת העדות של

הב"ד, ולפ"ז י"ל דכוונת הריטב"א וכן כוונת רש"י היא כמו שביארנו בהרמב"ם, דדין כיון שהגיד היא דין בהב"ד.

ואתי שפיר מ"ש הריטב"א, שזהו לאחר כדי דבור, שכבר סיימו דיבורן, רק "שאינן גמר עדותן עד שיהא שם דרישה וחקירה", וזהו להדגיש שהיא דין בהב"ד.

ומאחר שזהו דין בב"ד ונוגע לדרישה וחקירה, לא שייך לדייק "על פי", דהרי כבר נגמר הגדתן, וכן לא שייך "דהגדה כתיב" דהרי אנו דנין כבר אחר ההגדה.

ודברי ר"ל מובאין להוכיח שגם בשטר יש דין של קבלת עדות ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד" וא"כ "כיון דחתמי בשטרא היינו הגדה דידהו".

וכ"ז דלא כדברי הגר"ח דס"ל דדין "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד" היא דאין כאן ענין של קבלת עדות.

רק דיש לעיין דהרי פשטות ההבנה בדין דרישה וחקירה היא כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות עדות ה"ה: "החקירות והדרישות הן הדברים שהן עיקר העדות", היינו דכ"ז היא חלק מהגדת העדות וכ"ז שלא נחקרה עדותן בב"ד לא מבורר אמיתית דבריהם ולא חל על דבריהם שם "הגדה", וא"כ שוב שייך "על פי" ושוב שייך "דהגדה כתיב".

ואולי י"ל לפי דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז: "ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה. . ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהאל שלחו מצוה לשמוע ממנו שנאמר אליו תשמעון, ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו, כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואעפ"כ 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".

ובפ"ח ג"כ כתב: "נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו

לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון, כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או כשישף ולט".

מדברי הרמב"ם אלו רואין, דדין עדות בב"ד אינה שב"ד עומד על אמיתת דברי העדים, ואחר שבא לידי מסקנא על ידי בירור דבריהם, כ"א שב"ד חותכים הדבר ע"פ העדים אע"פ שאין יודעין אם העידו אמת אם שקר.

והנה יש לדון מאחר שכן הוא, אז מהו הצורך בדרישה וחקירה. הרי כל ישראל בחזקת כשרות וא"כ, "הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן". ונחתוך הדין על פיהם, "ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר".

ואולי י"ל דהרמב"ם הוסיף המילים "הואיל וכשרים הם אצלינו", לכאורה הי"ל לכתוב רק "הואיל וכשרים הם" מבוסס על החזקת כשרות, ואפשר לומר דהרמב"ם ביאר דין דרישה וחקירה שהיא לעשותן "כשרים אצלינו". היינו דהתורה שם על ב"ד המשימה לברר כשרותן לא אמונתן. וע"י דרישה וחקירה החזקת כשרות שיש להם נתחזק אצלינו.

לפ"ז י"ל דלשיטת הרמב"ם הדרישה וחקירה היא דין בב"ד לא בהגדתן של העדות. ואדרבה הגדתן נשלמת מיד כשהגידו רק הב"ד צריך לחזק חזקתן "אצלינו" ע"י דרישה וחקירה. ולפ"ז יתיישב דברי הריטב"א ורש"י דלא שייך ענין הגדה על דרישה וחקירה, וגם לא שייך ענין "על פי" דזה כבר נגמר בהגדתן. והא דיכולין לחזור עד סוף דרישה וחקירה, אדרבה, מאחר דדין כיון שהגיד היא דין בב"ד ודין דרישה וחקירה היא דין בב"ד א"כ הב"ד יכול לקבל עוד הגדה עד שלא נעשו "כשרים אצלינו".

והנה יש להביא קצת רא"י לסברא זו שהפסק היא ע"פ דבריהם ולא ע"י בירור העדות:

דהנה מצינו דיון בגמרא (ב"מ וסנהדרין) אם ע"ז נקרא מעשה או לא. ובפשטות הדיון היא אם אמרינן "עקימת שפתיו הוי מעשה". והנה התוספות בב"מ (צ, ב): ביאר: "ועליהו (על עדים זוממים) פריך וקול

לר' יוחנן לאו מעשה הוא בדבריבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון ומשני שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראייה".

הרי דהתוס' סברי דעדים זוממים הוי "בדיבורא מתעביד מעשה". ולכאורה צ"ע אם פסק הב"ד היא ענין לעצמו, היינו שהם מבררין אמיתת העדים ובאים למסקנא שהנדון חייב איך יכולים לומר שהעדים עשו מעשה ע"י דיבורם, הרי הם רק מוסרים המודעה לב"ד.

ואף שבליקוטי שיחות ח"א פ' יתרו (ב), ביאר שם כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי התוס', דהפירוש הוא דלא דיש לחייב מי שהוא משום מעשה הנעשה ע"י גרמא, כגון ע"ז או חסמה בקול, כ"א מאחר שעקימת שפתיו הוי מעשה אז הגרמה שבאה מזה נקרא המשך המעשה של עקימת שפתיו ומחייב משום מעשה שנעשה ע"י גרמא. ועדים זוממים הואיל וישנן בראי', נקרא מעשה שנגרם ע"י מחשבה ואין המעשה הנגרם המשך המחשבה. ע"ש.

ועדיין צריך ביאור דהרי איך מדמה התוס' עדים לחסמה בקול ששם היא גרם ישיר שהוא גורם החסימה ע"י קולו, והכא הם גורמים לב"ד לעשות.

ולפ"ד הנ"ל בדברי הרמב"ם בהלכות יסוה"ת, יש לומר דכל הדין נעשה ע"י הגדת העדים "שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים" ואינה תלויה בדין הדיינים, רק שיהיו "כשרים אצלינו", אבל הדין היא גרם ישיר מהגדתן. וע"ז ביאר כ"ק אדמו"ר דהא דעדים ישנו בראייה פירוש, וא"כ אין המשך לפעולתן שגרמו שאין המשך בין מחשבה למעשה, ודוק.



מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהטעם שאומרים "לא אד"ו ראש"

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקדמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ז ה"ז): "ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו? לפי שהחשבון הזה הוא לקיבוץ הירח והשמש בהלוחם האמצעי, לא במקומם האמיתי כמו שהודענו, לפיכך עשו יום קביעה ויום דחייה כדי לפגוע ביום הקבוץ האמיתי כיצד

בשלישי קובעים ברביעי דוחין בחמישי קובעין בשישי דוחין בשבת קובעין באחד בשבת דוחין בשני קובעין, "עכ"ל.

היינו שע"י שאומרים לא אד"ו ראש, עי"ז דוקא עושין ראש השנה ביום הקבוץ האמיתי ממש.

ומשיג ע"ז הראב"ד, ובאריכות: "מפני שהמחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת והוא בעיניו שהגיע לתכליתה. ואני איני מאנשיה כי גם רבותי לא הגיעו אליה ע"כ לא נכנסתי בדבריו לבדוק אחריו. אך כשהגעתי בדבר הזה שכתב נפלא בעיני הפלא ופלא ואם יהיה המולד בבגה"ז על הדרך האמצעי למה לא ידחה למחרתו אל המולד האמיתי ולדבריו אין ראוי לעולם לקובעו ביום מולדו ומה חטא אד"ו שלא יהי' בו המולד לעולם באמיתי ולעולם ידחה. ומה זכה בגה"ז שיהי' בו ולא ידחה. ואנו קיבלנו דחיית אד"ו משום יום ערבה שלא יבא בשבת ומשום יום הכפורים שלא יבא בערב שבת ולא במוצאי שבת. . והוא בעיני כמתעתע, "עכ"ל.

ולכא' פשטות לשון הש"ס מורה כהראב"ד דהטעם שאומרים לא אד"ו ראש הוא מפני מתיא וירקא, היינו שלא יהי' יום הכפורים בע"ש או באחד בשבת, שלא יהי' שני ימים רצופים שאי אפשר לקבור בהם המתים וכו' וכן משום יום ערבה שלא יהי' הושענא רבה בשבת.

וביארנו האחרונים בדעת הרמב"ם (ראה בלבוש סי' תכז ובפני יהושע לר"ה (כ, א). וכן בתשב"ץ ח"א סי' לו, הובא במרכבת המשנה), ותוכן דבריהם הוא שעיקר הטעם דלא אד"ו ראש הוא כדעת הרמב"ם לפגוע ביום הקבוץ האמיתי, דמפני טעם קלוש של יהיו הירקות כמושין וכו' לא היו אוכלין חמץ בפסח. והטעמים הללו הם רק סיבה שבחרו בימים אלו לדחות דוקא ולא בימי בגה"ז - ועי' באריכות בלבוש דלפיכך קראו לזה סוד העיבור כי לא גילו טעמו האמיתי, עיי"ש.

[וראה בלקו"ש ח"ז עמ' 52 הערה 28, דעפ"י דבריהם שתי השגות של הראב"ד מתורצות אחת בחבירתה.].

ב. אך עדיין צריך ביאור:

(א) הרמב"ם אינו מבאר מה חטא אד"ו ומה זכה בגה"ז - כלשון הראב"ד. היינו שביאר למה צריך יום דחיה ויום קביעה - כדי לפגוע ביום

קבוץ האמיתי אבל למה בחרו באד"ו לדחות ולא בבגה"ז? והי' לו להרמב"ם להמשיך ולפרש הסיבה שבחרו בימים אלו דוקא ולא בבגה"ז - משום ירקא ומתיא. ולמה סתם ולא פירש?

(ב) לפי הטעם שכ' הרמב"ם - לפגוע ביום קבוץ האמיתי - הרי אי"ז שייך בזמן שהיו מקדשין על פי הראי' כי אם לא הי' נראית הלבנה משום דעדיין לא הי' קבוץ האמיתי לא היו מקדשין אותו (ועי' במרכבת המשנה). אבל בהפירוש להל' קידוש החודש לר' עובדיה מביא ראיות מהש"ס מסוכה וכו', דגם בזמן הבית היו דוחין אם הלבנה היתה נראית בימי אד"ו.

ותינח לדעת הראב"ד - דהוי משום ירקא ומתיא - אפשר לומר דגם בזמן הבית היו דוחין מפני טעמים אלו. אבל טעמו של הרמב"ם אינו שייך לכאור' בזמן שבית המקדש הי' קיים, דאם נראית הלבנה הרי פגעו בקבוץ האמיתי?

ג. והנה, במכתבי הרבי להר' יאלעס ז"ל (הובאו בלקו"ש חכ"ט עמ' 472 ואילך) גילה לנו רבינו דאמיתית הטעם דלא אד"ו ראש הוא עפ"י הקבלה דיום א' דר"ה הוא דינא קשיא ונדרחה מלהיות חל ביום א' שהוא ספירת החסד וכן ביום ד' שהוא ספירת הנצח דהוי ג"כ מקו הימין קו החסד, וכן ביום ו', כי הוא יום של המתקת הגבורות, ולכן כתוב בה "טוב מאד" זה מלאך המות כשנמתק.

וענין זה מרומז בפסחים (נד, א) מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גהינום חזר וכללו [לה"כ טוב"] בשישי (ועפ"י מסביר רבינו שיטת רב האי גאון דלא אד"ו ראש היא הלכה למשה מסיני). ועפ"י מובן למה גם בזמן הבית היו דוחין ימי אד"ו.

והסיבה שהרמב"ם לא הביא טעם זה במפורש, כי ע"פ המבואר בספר השיחות קיץ ת"ש (עמ' 41) בשם הבעש"ט שהרמב"ם הי' מקובל, אבל נזהר שלא לגלות אפי' ברמיזא מפני שהי' סכנה בדבר בזמנו. ולכן הביא רק הטעם דחכמת התכונה - כדי לפגוע ביום קבוץ האמיתי.

ד. עכ"פ רואין בזה החילוק בין הרמב"ם להראב"ד, וכמו שהארכנו כמ"פ דהרמב"ם סב"ל דצריך לברר העולם, ולפיכך חשוב ללמוד חכמת התכונה אפילו מספרים שחיברו חכמי יון, וכפי שכתב בפ"ז הכ"ד שהספרים שחיברו חכמי ישראל מבני יששכר לא הגיעו אלינו, וצריך ללמוד חכמת התכונה מספרי יון בכדי לברר העולם. ולפיכך פ" לא אד"ו ראש הוא מטעם שע"פ חכמת התכונה כדי לפגוע בקיבוץ האמיתי.

אבל הראב"ד לא סב"ל הכי, ומספיק לזה טעם הגמ' ד"ירקא ומתא" ולא צריך ללמוד חכמת התכונה מחכמי יון. ולפיכך לא השיג הראב"ד על הרמב"ם בכל הלכות קידוש החודש רק השגה אחת! וכתב ג"כ בהשגה זו "ואני איני מאנשיה כי גם רבותי לא הגיעו אליה ע"כ לא נכנסתי בדבריו לבדוק אחריו".

ה. ויש להעיר בזה ג"כ מהמבואר בלקו"ש חכ"א (עמ' 62 ואילך) בנוגע לקידוש החודש דצריך ב' ענינים: א) החשבון, היינו עבודה עפ"י שכל; ב) הגדת עדות, היינו עבודה באמונה שלמעלה מטעם ודעת. והרמב"ם גילה לנו כל סוד החשבון, אף שנקרא בגמ' ר"ה (כ, ב) "סוד העיבור" - כי בזמן שקידשו עפ"י הראיה לא גילו סוד זה, שמא יבואו לפקפק עי"ז בפסק הבי"ד (שמפני הצורך קידשו הלבנה ביום השלושים אעפ"י שהלבנה לא נראית אז), ודבר זה הי' גורם למחלוקת גדולה וקלקול המועדים, לפיכך שמרו החשבונות בסוד והמון העם קבל קביעת בי"ד בלי פקפוק, מאחר שלא היתה להם שום ידיעה מסודות דרכי קביעת העתים. אבל עכשיו שתקנו לוח קבוע בטל החשש של מחלוקת, ולכן הרמב"ם הי' יכול לגלות לנו כל סוד העיבור. כי הרי הרמב"ם ס"ל (כנ"ל) דהעיקר לברר שכל העולם, ולפיכך חשוב לדעת החשבון דקידוש החדש ג"כ, ולא להסתפק באמונה לבד.

ו. וידוע ג"כ מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (ספר המצוות מ"ע קנג) בנוגע לקידוש החדשים בזמן הזה - דהרמב"ן ס"ל דהלל ובית דינו קידשו כל ראשי חדשים עד ביאת גואל צדק.

¹ גליון תתעא ואילך - עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד, נצבים.

והרמב"ם ס"ל כי הקידוש נובע מזה שבני ישראל עכשו הגרים בארץ ישראל דוקא מקיימין המועדות² כי לשיטתו הנ"ל חשובה מאד עבודת המטה דוקא, ולפיכך ס"ל דהקידוש חדשים בא מבני ישראל הגרים עכשו בארץ ישראל. עד שהרמב"ם כותב "אילו אפשר דרך משל שבני ישראל יעדרו מארץ ישראל. . . הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. . . כי מציון תצא תורה דוקא", יעו"ש. היינו דמבלי בני ישראל הדרים בארץ ישראל עכשו לא הי' קידוש ראשי חדשים ומועדות שייך.

אבל הרמב"ן כותב על מציאות זו "חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל".



מה היא המקור לאיסור יין לנזיר?

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מייערס
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב הרמב"ם בספר המצות במצות לא תעשה, וז"ל: "המצוה הר"ב האזהרה שהזהיר הנזיר מלשתות יין או מיני השכר שיש בעיקר תערובתם מי ענבים. והוא אמרו יתעלה וכל משרת ענבים לא ישתה (במדבר ו, ג). והפליג באזהרה על כך ואמר שאפי' החמיץ היין או השכר שיש בו תערובת יין אסור לו לשתותו. והוא אמרו (שם) חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה. ואין לאו זה מצוה בפני עצמה, שאלו אמר יין לא ישתה וחומץ לא ישתה כי אז היו שתי מצות, אלא אמר חומץ יין לא ישתה הרחקה מן היין. ונתבאר בגמרא נזירות (לז, א) שאמרו משרת ענבים לאסור טעם כעיקר. והראי' שהן מצוה אחת היא שאם שתה יין וחומץ אינו לוקה שתיים כמו

² וראה בזה בקובץ דברי תורה להגרי"ד מבריסק - שמסביר בשיטת הרמב"ם דגם כשקידשו ביי"ד החדש הרי אין הפירוש שהבי"ד בלבד קידשו החודש, כדעת הרמב"ן דסב"ל דהבי"ד קידשו כל החדשים עד ביאת גואל צדק, אלא שהם ייצגו ונעשו שלוחים של כלל ישראל לקדוש החדש, וכלשון הגמ' ישראל אינהו דקדשינהו לזמנים. וא"כ עכשו שאין ביי"ד שתייצג עם ישראל הרי עם ישראל גופא בזה שדרין על אדמתן ומקיימין המועדות וכו' הרי הם עכשו ג"כ מקדשין החדשים.

* לע"נ אמי מורתי בינה רבקה ע"ה בת יבדלחט"א ר' משה (ולהעיר משייכות יין לספירת הבינה - עי' לקוטי תורה דברים עט, ד ד"ה ושאתם ובכ"מ).

שנבאר לקמן (לא תעשה ר"ו) וכשישתה הנזיר רביעית יין או חומץ לוקה", עכ"ל.¹

וקשה: (א) כוונת הרמב"ם בספר המצות היא להגדיר את המצוה בקיצור², וא"כ למה הזכיר את איסור חומץ?

(ב) בין הפסוק שהוא מקור המצוה (משרת ענבים) ודרשת רז"ל עליו, הפסיק הרמב"ם בדברים הנראים שלא לענין - איסור חומץ והיותו חלק מאיסור יין - ולמה לא הביא את דרשת רז"ל מיד אחרי הבאתו את הפסוק כדי לפרש לנו את מקור הדין?

(ג) אחרי שכ' שאין איסור חומץ נמנה כלאו בפני עצמו, הביא את הילפותא דטעם כעיקר ואח"כ חזר והביא רא' שאין למנות איסור חומץ כמצוה בפ"ע, ולמה הפסיק בין דעתו במנין איסור חומץ והראי' עליו בדרשת רז"ל?

ונראה דהרמב"ם בא לתרץ קושיא פשוטה: אם הנזיר אסור לשתות יין, למה לא אסרתו תורה בלא תעשה³ מפורש?

ולכן מיד אחר הבאתו קרא דמשרת ענבים, פירש שבאמת פסוק זה כולל איסור יין ולכן הוא מקור לאיסור יין לנזיר. ושמא תאמר דהגם שי"ל כן מצד טעמא דקרא, אבל אנן לא דרשינן טעמא דקרא⁴, וא"כ חומץ הוא שאסור, אבל מנא לן דפסוק זה אוסר גם יין, לזה כתב שאין חומץ מצוה בפ"ע - שאלו הי' כן, לא הי' אפ"ל מצד הלכה שאחת מהן היא הרחקה מן האחרת - אלא היא חלק ממצות לא תעשה דיין לנזיר. ומכיון שאנו מונים

¹ בתרגום הר"י קאפח, מהדור' ירושלים תשל"ג.

² עי' הקדמת הרמב"ם ל"סוהמ"צ שכ' רז"ל "אבל אין כוונתי בחיבור זה לפרט דיני איזו מצוה מן המצות אלא למנותן בלבד ואם אמנם אפשר מהן משהו בשעת הזכרתן, הרי אפרשנו על דרך פירוש השם כדי שיודע מה הוא העשה או הלאו הזה" עכ"ל. ולדוגמא, עי' לא תעשה שכ', שלא לעשות מלאכה בשבת, ולא הזכיר אפי' ענין ל"ט מלאכות.

³ הגם דכתיב מיין ושכר יזיר (במדבר שם), אין זה ל"ת.

⁴ ע' בבא מציעא קטו, א וברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ג ה"א.

איסורם כמצוה אחת, יכולים אנו לומר מצד הלכה: שאיסור החומץ הוא הרחקה מן היין.

ואחר שהסביר את הפסוק כן, הביא דרשת רז"ל עליו כראי' שפסוק זה אוסר יין בלאו, כי כשם שמדרשה זו אנו למדים שטעם כעיקר, כמו כן עיקר בודאי לא פחות הוא מטעם - דהיינו, כשם שכל שיש בתערובתו טעם יין ("משרת ענבים") אסור לנזיר, כמו"כ יין בפ"ע ג"כ אסור לנזיר, והתורה שתקה מלאסור יין בפ"ע בפירוש משום "שהפליג" ואסר אפי' חומץ. ומכיון שגם מה שהביא דרשת רז"ל הוא משום ראי' לשיטתו זו במנין איסור יין, סיים עם ראי' מן המשנה שאין איסור יין ושכר ב' מצות לא תעשה אלא ל"ת אחת.



הלכה ומנהג

נר חנוכה בלא שמן

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דביהמ"ד שע"י היכל מנחם, מאנסי

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

מי שהדליק נרות חנוכה ואח"כ ראה ששכח להניח שמן בתוך הנר האם כשחוזר ומדליק חוזר ומברך או לא?

ראיתי שהגאון ר' יחזקאל ראטה שליט"א (בספרו מאי חנוכה סי' כז, עמ' פח) כותב שלא לברך ע"פ מה שפסק המג"א בסי' תרנא סקכ"ה במי שברך על הלולב ואח"כ ראה שחסר לו הערבה שאין צריך לברך כל שלא סח בינתיים, וא"כ ה"נ כן מכיון שעדיין עוסק הוא במצות הדלקה אפי' אם לא היה לפניו אין צריך לחזור ולברך.

אבל לדעתי לא כן ידמה. דזה לשון המחבר בסי' תרנא סעיף יב: "ארבעה מינים הללו מעכבין זה את זה שאם חסר לו אחד מהם לא יברך

⁵ ולא רק מצד לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב (שבת יג, א).

על השאר אבל נוטלן לזכר בעלמא (בין ביום א' בין בשאר ימים), ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא".

כלומר אם אין לו אחד מארבע מינים ויש לו רק שלשה אז אין שום ענין לקחת השלשה מכיון שמעכבין זה את זה, אבל אם יש לו כל הארבעה מינים בבית רק הוא לוקח אחד אחד יצא.

וכתב המגן אברהם (סקכ"ה): "כתוב בארחות חיים מעשה בה"ר משולם שנטל לולב ובירך ואח"כ ראה שלא היה בו ערבה וחזר ונטלו עם הערבה ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו משום ערבה נהי שא"צ ליטול אלא הערבה בלבד מ"מ מצוה מן המובחר ליטול הד' מינים בבת אחת וכ"כ הראב"ד עכ"ל ב"י. וצ"ע דבסי' תרע"ב כתב בשם א"ח אם לא הדליק בליל ד' אלא ג' נרות יחזור וידליק א' ולא יברך כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשהו עכ"ל, וכ"מ סי' ר"ו ס"ה וקע"ז ס"ד דאע"פ שלא היה לפניו בשעת ברכה כיון שדעתו עליו ועסי' ר"ט ס"ב בהג"ה. ולכן נ"ל דהא"ח וראב"ד לשיטתם אזלי דס"ל דצריך לברך על כל אחד בפ"ע, אבל לדידן א"צ לברך אא"כ סח בנתיים ולכן השמיטו דין זה בש"ע, וכ"כ הרד"א בשם הרמב"ם שאם בשעה שהדליק נר הראשון היה כוונתו להדליק אחרות א"צ לברך ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נרות מברך בכל פעם".

מבואר מהמגן אברהם כאן שהסיבה שא"צ לברך עוד פעם על הערבה מכיון שבעצם צריך לברך על כל מין ומין בנפרד וכך אכן שיטות הארחות חיים והראב"ד, ונהי דאנן פסקינן דא"צ לברך אלא א"כ סח בינתיים, מ"מ באופן שבירך על הלולב וראה שאין לו ערבה א"צ לברך שנית מכיון שהברכה הראשונה לא הלך לאיבוד מכיון שחל על הלולב עכ"פ א"כ חל גם על הערבה שבא בהמשך והוי כמי שבירך על הפרי ואכל והיה כוונתו לאכול עוד שבוודאי שאין לו לברך עוד פעם וכאן ג"כ בעת שבירך על הלולב היה כוונתו על כל הארבעת המינים שיש לו וגם הברכה שבירך לא הוי לבטלה שעכ"פ חל על הלולב ולכן אין לברך עוד פעם. משא"כ באופן שבירך על הלולב והיה שם ערבה פתילה שדעת המחצית השקל שם שיש לברך עוד פעם, מכיון שבעת שבירך על הערבה (דהיינו ביחד עם הלולב) היה כוונתו על ערבה זו, ולבסוף הוא פסול וצריך לקחת אחרת שלא היה לו בשעת הברכה שפיר חוזר ומברך.

וא"כ בנדון דידן שבירך על נר חנוכה ונמצא שלא היה שם שמן כלל
א"כ הברכה שבירך לא חל על שום דבר שהרי פתילה בלי שמן אינו נר
ואינו כלום, א"כ בוודאי שהפסיד הברכה וצריך לחזור ולברך אפי' אם לא
סח בינתיים, והוי ממש כמי שקידש על היין ונמצא שהוא של מים שכותב
הט"ז (סי' רעא סקי"ט) "שלא יצא ידי קידוש על יין".

יותר מזה מבואר במחבר (סי' תרעה ס"ב): "יש מי שאומר דכיון
דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה אבל
אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו",
כש"כ בנידו"ד שאין שם שמן כלל דלא יצא. וראה בפרי חדש שתמה
אמאי כותב המחבר יש מי שאומר הלא דין זה מוסכם לכל הפוסקים.

ואפי' אם נניח שיש מי שחולקים על המחבר וסוברים שבנידון של
המחבר אין לו לברך, יתכן לומר שבנדו"ד יש לברך.

ואכן כך ראיתי בשו"ת ירך יעקב (לר"י ארגואיטי סי' כו) בשאלה
כעובדא דידן ופוסק דיש לו לברך עוד פעם, ומוסיף דאפי' שבאופן של
המחבר יש אחרונים דפוסקים שלא יברך עוד, אבל באופן שלא נתן שמן
כלל יש לחזור ולברך.

וכ"פ הגאון רבי ליפמאן טויסקי (אבד"ק טשעטשע, תלמיד מהרי"א
אסאד, נדפס בקובץ כרם שלמה, שנה יא גליון ב עמ' כ) שחולק על הגאון
רבי שלמה האאס בספרו כרם שלמה (סי' תרעו) שמחלק בין אם היה
השמן לפניו או לא ומדמה זאת כעובדא של הט"ז (בסי' רעא סקי"ט)
שקידש על כוס של מים במקום של יין שהט"ז פוסק שאם היין היה לפניו
א"צ לחזור ולקדש ואם לא היה לפניו צריך לקדש עוד פעם עיי"ש, והוא
פוסק דבכל אופן צריך לחזור ולברך, וכותב כעין סברתו, דבנידון דידן
שבירך על הפתילות קודם שנתנו שמן במנורה והי' ברכתו לבטלה, ועתה
כשנודע לו שהי' בטעות צריך לעשות מעשה חדש להציק השמן המנורה,
ובעמידה בעלמא לא סגי כי תמיד צריך ליתן בתחילה השמן קודם ברכתו,
כי איך יברך להדליק וכו' אם אינו שום אפשרות שידליק בלא שמן וצריך
ליתן השמן קודם ברכתו. אבל אצל הקידוש, לא היה צריך יותר אם בירך
בופה"ג שהיין מוכן לפניו, מה לי בכלי זה או בכלי זה . . . אבל אצל נר
חנוכה, הלא בעמידת השמן לבד לא סגי, והפתילות לבד לא יוכלו לדלוק
והיתה בודאי ברכתו לבטלה".

והן אמת שבשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שלב), נשאל ג"כ כשאלה דידן והוא פוסק שאינו חוזר ומברך. אבל כשתעיין היטב תדייק שהוא מייירי שהי' בו פתילות ישנות והוי שם קצת שמן נשאר מהנרות של אתמול או עכ"פ נבלע בהפתילה והוא דן שם בדברי המחבר שאם נתן שמן פחות מכשיעור ואח"כ הוסיף, שהמחבר כותב בשם יש מי שאומר שחוזר ומברך. ולדעתו הלכה זו אינו פסוקה הוא ותלוי בב' התירוצים של הגמ' שבת (כא, ב) בהא דמצותו משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, עיי"ש. א"כ הרי גם לפי דבריו יתכן לומר דבאופן שלא היתה שום שמן בהפתילה גם לא פחות מהשיעור יודה דאין כאן מצוה כלל לא אפי' התחלת המצוה ויתכן שגם לדעתו צריכים לברך. וגם לפי המשך דבריו שהוא מדמה זאת לדין דמג"א (סי' תרנה סקכ"ה דלעיל) של ערבה שג"כ מעכבין זה את זה וסגי בברכה אחת, מ"מ מביא חילוק שכתבנו לעיל דבערבה מברך על נטילת לולב ונטל עכ"פ הלולב, משא"כ בנידו"ד מכיון שבשעת ההדלקה לא היה בו כשיעור שתיקנו חכמים אע"פ שאח"כ מוסיף זה אינו הדלקה כלל. אולם מסיים שזה דוחק, ולדעתי הדחק הוא רק באופן שלו מכיון שסוף סוף היה בו קצת שמן ונקרא "נר" א"כ הברכה חל על משהו, משא"כ באופן שאין שום שמן רק פתילה א"כ הברכה היה לבטלה ויש לברך עוד. כנלענ"ד.



למה "הורגין כל הזכרים הגדולים" במלחמת הרשות

הרב ברוך אבערלאנדער

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

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"א, ה"ד): "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה... אם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה ולא קטן... במה דברים אמורים במלחמת הרשות שהוא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה..."

ונשאלת השאלה איך נהרגים זכרים שלא נשאו חרב על ירכם, אזרחים חפים? הפרשן המפורסם ר"ש רפאל הירש בפירושו על הפסוק מפרש כי

"מותר להרוג רק את הגברים אנשי המלחמה". לדידו, הדגש אינו על חובת ההריגה אלא על איסור הפגיעה בנשים ובילדים. אולם, הן לשון המקרא והן פשטות לשון הרמב"ם אינם תומכים בדבריו.

יש מי שהעלה סברא לומר שאין כוונת התורה ב"זכרים" לכלל הגברים, ואפשר לצמצם את הכוונה רק ללוחמים, ולא לכלול בהלכה זו אותם שלא היו חלק מהלחימה. אמנם הפיכת הגדרת המינים "זכרים" ו"נקבות" לביטויים "מייצגים" לוחמים ואינם לוחמים הנו פרשנות שיש בו מרוח הזמן, ואין לאנוס אותו על הכתובים.

והביאור בזה י"ל בפשטות, שכשבני ישראל הגיעו לארץ כנען וניסו לכבוש את הארץ נלחמו בהם כל בני שבעה העממים, ולא היה שם מושג כמו זכרים מבוגרים אזרחים שאינם לוקחים חלק במלחמה². יעידו ע"ז הכתובים: "ויאסף סיחן את כל עמו ויצא לקראת ישראל... וילחם בישראל" (במדבר כא, כג); "...ויצאו אנשי העיר לקראת ישראל למלחמה הוא וכל עמו... ולא נשאר איש בעי ובית אל אשר לא יצאו אחרי ישראל ויעזבו את העיר פתוחה וירדפו אחרי ישראל..." (יהושע ח, יד, יז). ועל כן מובן למה צותה תורה הריגת כל הזכרים, כי כולם לחמו נגד בני ישראל.

והרי אלו שלא רצו להילחם יכלו לברוח, ונתנו להם אפשרות לעשות כן, וכפי שכתב הרמב"ם שם (פ"ו ה"ה): "שלשה כתבים שלח יהושע עד שלא נכנס לארץ. הראשון שלח להם - מי שרוצה לברוח יברח...". וגם בשלב המלחמתי עדיין צריכים לתת אפשרות לברוח, וכפי שכתב הרמב"ם (שם ה"ז): "כשצריך על עיר לתפשה, אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחותיה, ומניחין מקום לברוח ולכל מי שירצה להמלט על נפשו".

¹ ראה מאמרו של הרב נריה גוטל: "לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אזרחית", ב'תחומין', כג (תשס"ג), עמ' 24 והערה 26 שם. וכדאי לקרוא את כל מאמרו שנכתב בטוב טעם, ומבוסס ברובו על דברי הגר"ש ישראלי בשו"ת 'עמוד הימיני' סי' טז.

² ומבחינה מסוימת כל זה הנו מושג שרק אנחנו חיים בו בזמנים מודרניים, שרוב בני המדינה עוסקים איש-איש בגפנו ובתאנתו וישנו צבא שתפקידו להגן על המדינה ולהלחם למענו.

וטעם אזהרה זו: "כי בזה ילמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבנו בעת המלחמה" (הרמב"ן ב"מצות ששכח אותן הרב" שבסוף ספר המצות להרמב"ם, עשה ד).



מתי נהגו הנשים לא ללכת לבית הכנסת? [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקעג (עמ' 72-63) העתקתי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחה אודות 'ברכת החמה' (ש"פ תזריע, פרשת החודש, תשמ"א - 'שיחות קודש' ח"ג עמ' 30): "דער ענין פון 'כל כבודה בת מלך פנימה' האט אן אנדער מיינונג היינט צו טאג, פון דעם וואס עס האט אמאל געהאט, אז דער פירוש אין דעם איז, אז נשים ובנות בישראל זיינען געבליבן אין שטוב און קיינמאל ניט ארויסגעגאנגען אין גאס - ווי מ'זעט בפועל אז מנהג ישראל איז אז נשים ובנות גייען אין שול צו מתפלל זיין תפלה בציבור, הגם וואס 'כל כבודה בת מלך פנימה' און אמאל האט מען זיך אזוי ניט געפירט, ומעשה רב".

בדברי הרבי אלו ישנם שני חידושים: (א) "מנהג ישראל שהנשים והבנות מתפללות תפילה בציבור"; (ב) "נשים ובנות בישראל פעם לא היו יוצאות מהבית אף לתפילה". וציינתי למקורות שונים בענין זה. ויש להוסיף בזה כמה דברים בס"ד.

"נשים ובנות בישראל פעם לא היו יוצאות מהבית אף לתפילה"

הבאתי מקורות שונים שבכל התקופות בנו בתי כנסת עם עזרות נשים, וכיון שנבנו עזרות נשים ליד בתי הכנסת, הרי כל זה מוכיח לכאורה שהנשים והבנות היו באות להתפלל עם הציבור. אמנם הבאתי מנהג יהודי תימן ש"אין בכל תימן נשים המבקרות בקביעות בבית הכנסת" למרות שהיו לבתי כנסת עזרות נשים. וכ"כ הרב יצחק רצאבי ב'שלחן ערוך המקוצר', (אה"ע ח"ב סי' רז הערה רכ): "בתימן לא נהגו שתבוא הכלה כלל לבית הכנסת, כי שם גם בכל ימות השנה רובן ככולן לא היו באות".

ועד"ז נהגו גם יהודי מרוקו, וכפי שכתב הגאון רבי שלום משאש בשו"ת 'שמ"ש ומגן' ח"ב (או"ח סי' עב ס"ג): "הנה לפי ידיעתי בימי

חורפי בעיר מולדתי מקנאס יע"א, עיר של חכמים ושל סופרים, לא היתה אשה אחת שיודעת ללמוד או להתפלל או לברך. . ואולי היו יודעות לקרוא פסוק שמע ישראל. גם בבתי כנסיות לא היתה שום עזרת נשים. אפילו ביום כפור לא בא לבהכ"נ אפילו אשה אחת....".

וכנראה שבכל העדות הספרדיות נהגו הנשים לא ללכת לבית הכנסת, וכפי שכתב גם הגאון החיד"א בפירוש 'כסא רחמים' עמ"ס סופרים (פי"ח ה"ד ב'תוספות'): "פשטה ההוראה בגלילותנו שאין הנשים הולכות לביהכ"נ של נשים שהוא על גבי בית תפלת האנשים אלא איזה זקניות וגם אינו בקבע", ע"ש.

ומנהג זה מיוסד כנראה על דברי הרמב"ם (הל' אישות פי"ג הי"א): "גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישיב בזוית ביתה שכן כתוב [תהלים מה, יד] כל כבודה בת מלך פנימה".

מנהג הנשים במזרח אירופה שלא ללכת לביהכ"נ

שוב עיינתי בזה עוד, שהרי לפי הנ"ל יוצא שמה שאמר הרבי שענין כל כבודה בת מלך פנימה "האט אן אנדער מיינונג היינט צו טאג, פון דעם וואס עס האט אמאל געהאט", ופעם לא היו הנשים והבנות מתפללות בציבור, התכוון בזה למה שנהגו בזמן הרמב"ם, בתימן, במרוקו או למה שנהגו בזמן המשנה (לפי דיעות מסוימות, ראה מש"כ שם), ודוחק גדול לומר כן. וודאי שאין זה משמעות פשוטת הדברים.

ועל כן נראה לפרש כל זה באופן אחר, ובפשטות. דהנה בשו"ת 'דברי יציב' אה"ע (סי' לה) כתב כ"ק האדמו"ר מקלויזבורג זצ"ל: "בענין מה שעושים עזרת נשים, ושפט מזה דאין שום איסור בנשים להתבונן בפני אנשים ולהרהר בהם. . והנה מאוד תמהתי איך עלה בדעתו לומר כן. . ואתה הראת לדעת שכל הני ראיות שהבאת יש לדחותם. . ובאמת בהרבה מקומות לא עשו כלל עזרת נשים, ואף במקומות שנהגו לעשות עשו זאת באופן שלא יוכלו לראות. ובצאנז היתה העזרת נשים בקומה אחרת, והיה רק חור בתקרת ביהמ"ד שדרכה יוכלו לשמוע התפללות. וגם בשאר העיירות שעשו חלונות היו מכוסים בנסרים וכדומה עם חורים קטנים בלבד שיוכלו לראות קצת. . ואולי שמהאי טעמא נהגו הבתולות

למנוע מלבא לבית הכנסת... וידוע מאשתו של הרבי ר' העשיל שהמליצה על זה הפסוק [תהלים קכב, א] שמחתי באומרים לי, היינו הרי את מקודשת לי, כיון שעל ידי זה בית ה' נלך. ולהנ"ל אפשר דבפניות שאין להן פת בסלם חשו טפי להרהור, והחמירו על עצמן ודו"ק...¹.

ועד"ז כתב ש"ב הרב ישראל דוד הארפענעס בספר 'מקדש ישראל' (פורים סי' עג): "י"ל דמטעם צניעות לא הלכו הבתולות לביהכ"נ, וכן כהיום המנהג שבמשך כל השנה בתולות אין הולכות לביהכ"נ להתפלל אפילו בזמנים שנשים נשואות כן הולכות". וגם אמי שתחי' אמרה לי ממה שזוכרת בצעירותה בהונגריה שבנות כלל לא הלכו לביהכ"נ (רק בראש השנה לשמוע תקיעת שופר), נשים צעירות גם מיעטו ללכת, ונשים זקנות הלכו קצת להתפלל עם הציבור וכן מתי מספר של נשים יותר צעירות. בימים הנוראים הלכו יותר נשים לביהכ"נ, וכן לתפילות 'זכור' וכן בקשר לשמחות משפחתית של נישואין וכיו"ב. ושמעתי עוד כמה עדויות עד"ז. אאמו"ר שי' הוסיף לומר שבעירו התקיים מנין של הבחורים, חברי ה'תפארת בחורים', בעזרת נשים, והם התפללו מוקדם יותר מאשר המנין הרגיל, ובאם באו נשים לביהכ"נ קרה הרבה פעמים שהן היו צריכות לחכות בחוץ עד שהבחורים סיימו את תפילתם.

הרי לנו מכל זה שעצם בניית העזרת נשים אינו מוכיח כלום שהנשים אכן היו יוצאות מהבית כדי להתפלל בביהכ"נ. ומסתבר לומר שכשם שנהגו כן ברחבי מדינות גליציה והונגריה, ודאי כן נהגו גם בשאר המדינות במזרח אירופה, כי אין סברא וסמך לחלק ביניהם.

ודבר זה כמעט מפורש גם בשו"ע, שהרי כתב הרמ"א (או"ח סי' פח ס"א): "יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה לכנס לבית הכנסת או

¹ ועד"ז כתב שם (או"ח סי' סב): "הנה בעיקר דין חיוב תפלה בנשים... אולי לפמ"ש הרמ"א סי' פ"ח, יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס בבהכ"נ או להתפלל או להזכיר השם וכו' עיי"ש ובמג"א, ולכן הקילו בזה, ולא רצו לצאת בשמיעה מאחר אולי משום צניעות ודו"ק. וגם נהגו במקומותינו שהבתולות לא היו הולכות לביהכ"נ כלל, כנראה מחמת שלא רצו להודיע מענינים אלו וד"ל. ובקריאת המגילה שהן חייבות, אפשר דמשו"ה לא הוזכר בה שום שם, ואפשר דמהאי טעמא קראה מגלת אסתר והבן. וגם דבתפלה חשו שלא תרגיש ותפסיק באמצע שמונה עשרה, ומשום חומר לא תשא החמירו תמיד...".

להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר, ויש אומרים שמותרת בכל, וכן עיקר. . ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכה"ג שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת מותרין לילך לבהכ"נ כשאר נשים, כי הוא להן לעצבון גדול שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ². הרי לנו שרק בימים נוראים הרבו ללכת לביהכ"נ, אבל לא בשאר ימות השנה, ועל כן לא היו מצטערות באם אסרו להן ללכת אז לביהכ"נ.

ולפי זה מתפרשים דברי הרבי האמורים כפשוטם, שעדיין בדור שלפני זה עוד נהגו הבנות שלא לצאת מהבית כדי להתפלל תפילה בציבור, אבל "היינט צו טאג" כלומר בדורות הכי אחרונים אפשר דרי ובהרבה קהילות³ נתפשט כבר "מנהג ישראל שהנשים והבנות מתפללות תפילה בציבור".

ויש להעיר שבעוד שהרבי סתם דבריו ונקט רק הסיבה למה שלא הלכו לביהכ"נ מפני הצניעות, שהרי כל כבודה בת מלך פנימה, אבל ניתן לומר שיש למנהג זה שלשה טעמים וסיבות: (1) מפני הצניעות, וכן"ל בארוכה; (2) בימי ראייתה, וכן"ל מדברי הרמ"א; (3) מפני היחס הכללי לחינוך הבנות ומעשה המצות של הנשים, ואעתיק בזה לדוגמא מתוך מש"כ אחד מחשובי הרבנים בהונגריה בספרו 'גל יעקב - דרשות' עמ' פד (בשנת תרצ"א בעיר מישקולץ): "ובעוה"ר דורות הללו שהבנות מגודלים בלי אמונה ואין להם שום מושג מתורה הקדושה וקדושת ישראל. . וכמעט ח"ו יש לחוש על בניהם שהם בני הנדה ר"ל. . והרבה מהם מחמת חסרון ידיעה..."⁴. והרבי בדבריו הזכיר רק הסיבה הראשונה הנ"ל, כיון שלגבי ברכת החמה דביה עסיק אינו שייך רק הסיבה הראשונה, שהרי מתאספים ומברכים שלא בביהכ"נ (ונופל הסיבה

² ראה מש"כ בענין זה בארוכה ב'הערות וביאורים' גליון תתקב עמ' 153-144.

³ והרי ודאי שעד היום נוהגים בהרבה מאד קהילות חרדיות כמקדמת דנא, ולא נשתנה שם המנהג כלל.

⁴ וממשיך שם: "ומה מאוד אני רואה לנחוך שיתאמצו כל בני הקהלה לשכור אשה מלמדת בחדר גם לבנות כמו לבנים, שילמדו שפת ישראל כדי שתוכלנה לקרות עברי טייטש צאנה וראנה או שאר ספרי מוסר וכיו"ב. כי הגם שכבר נדפסו הלכות בלשון לע"ז בלשון המדינה, אבל הנסיון הורני שאותן הנשים והבתולות אשר אין יכולות לדבר מנעוריהן שפת ישראל יודיש רק לשון לאומים, הם אינם רוצים כלל להביט בשום ספר העשוי לתורה ולמוסר אפי' שהוא נכתב בלשון אונגערש, ורק ספרי עגבים כל מגמתם כל היום, יען שאינן מגודלין מנעוריהן על זה...". ועד"ז הוא אומר כמ"פ בדרשות שם.

השניה), והיום הרי כבר יסדו בתי ספר לבנות ומחנכים את הבנות למצות (ונופל הסיבה השלישית).

ויש להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.



הברכות להמדליק נר חנוכה בביתו אחר שהדליק בבית הכנסת

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

ההוראה הנפוצה בזה היא שמי שבירך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, הרי בעת הדלקתו נרות חנוכה בביתו הוא מברך שנית "להדליק נר חנוכה" וגם "שעשה נסים לאבותינו", ולענין 'שהחיינו' שבליל ראשון הרי הדבר תלוי: אם יש לו בני בית, אז מברך עבורם ברכה זו. ואילו מי שאין לו בני בית אינו מברך 'שהחיינו' שנית¹.

א) הוראה זו יסודו היא מס' שו"ת 'זרע אמת'. אכן המעיין בדבריו יראה שכתב שלפי דברי השו"ע או"ח (סי' רעג ס"ד) יותר טוב שהאשה תברך לעצמה, שהרי אין לברך קידוש וכיוצא בו כי אם למי שאינו יודע לברך בעצמו, אך הפרי חדש (או"ח סי' תקפה) דחה דברי השו"ע בזה. כלומר, זה שרשאי לברך 'שהחיינו' עבור בני ביתו שהן בעצמן יכולות לברך, זה נכון רק לדעת הפרי חדש, אבל לא לדעת השו"ע.

ברם, אדה"צ² נקט לכתחלה כהשו"ע. וא"כ לדידן, ההיתר לברך 'שהחיינו' שנית עבור בני הבית הוא רק אם יש ביניהם מי שאינו יודע לברך.

ב) ברכת 'שעשה נסים': עוד להעיר על דברי שו"ת זרע אמת הנ"ל, שכתב שבנרות דבית הכנסת מתקיימת המטרה של פרסומי ניסא, שלכן

⁵ ראה גם 'לקוטי שיחות' חלק לב עמ' 276, 'בצל החכמה' עמ' 120 ועוד.

¹ שערי תשובה (או"ח סי' תרעא סק"ז) בשם שו"ת זרע אמת (ליוורנו תקמ"ו - סי' צו), והועתק במשנה ברורה (שם ס"ק מה), וכן הורה בהלוח של כולל חב"ד.

² סי' רסט ס"ג וסי' רעג ס"ו. ואת הפרי חדש מזכיר בסי' ער"ב בקו"א סוס"ק ב.

אין לו לברך 'שהחיינו' שנית על ההדלקה שבביתו. [ומדמה זאת לדין מי שאין לו בית וכה"ג, שמברך 'שעשה נסים...' כשרואה נר חנוכה, ובליל ראשון מברך 'זמן', ושוב אף אם למחר ידליק בביתו, אינו מברך 'זמן'³].

ואם כן נפלטו מן הפח אל הפחת, שיש להקשות גם על ברכת 'שעשה נסים' הנאמרת בכל לילה, למה פשטה ההוראה (כנ"ל) שברכה זו מברך הש"ץ שנית כשמדליק בביתו, הרי כבר בירך אותה על ראייתו נר חנוכה של ביהכ"נ.

ואכן יש מן הפוסקים (שו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קנ) דפשיטא ליה שגם ברכת 'שעשה נסים' לא יברך שנית בבית כשאין לו בני בית, ומטעם הנ"ל.

ולאידך, יש מן הפוסקים האחרונים (שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קצ) שהסכים להשווייה בין 'שהחיינו' ל'שעשה נסים', אך הוא מסיק לברך את שניהם בביתו שנית.

והיינו משום שלדעתו אין בנרות של ביהכ"נ משום קיום מצוה כלל. וכפי שפירש שם דעתו להלכה, שמי שאין לו בית (שמברך על ראיית הנרות, כנ"ל) אין לו לברך 'שעשה נסים' על ראיית נרות חנוכה של בית הכנסת⁴.

וכנראה דאישתמיטתי דברי כל הראשונים שפירשו בדבריהם בטעם תקנת הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, דהיינו בכדי להוציא מי שאינו בקי⁵, מי שאין לו בית וכו'.⁶ שלדעתם ברור שיש קיום מצוה בנרות חנוכה של ביהכ"נ [ובמילא, מי שאין לו בית כו' שפיר מברך 'שעשה נסים' כשרואה נר חנוכה של בית הכנסת]. והדרא קושיין לדוכתיה, למה יברך הש"ץ 'שעשה נסים' כשמדליק בביתו, אחרי שכבר בירך ברכה זו על הנרות חנוכה של בבית הכנסת.

³ שבת (כג, א); שו"ע או"ח סי' תרעו ס"ג.

⁴ וכבר נסתפק בדבר זה באשל אברהם (בוטשאטש) בסי' תרעו, ונשאר בצ"ע.

⁵ כלבו (סי' מד); ארחות חיים (הלכות חנוכה סי"ז); אוהל מועד (שער מו"ק נתיב ו).

⁶ בית יוסף (סי' תרעא) בשם הכלבו; המכתם (פסחים קא א).

ג) ולהעיר מן הדומה: מי שקידש בליל שבת בבית הכנסת, אם רשאי לקדש שנית בביתו עבור בני ביתו. שלכאורה אין לו לקדש עבורן אלא אם כן אינן יודעות לקדש בעצמן⁷. ברם ראיתי מעשה רב בזה, שפעם אחת⁸ חל יום ב' דחג הסוכות בעש"ק, וכנהוג אז בהתוועדויות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע בקביעות כזו, הרי כמה מאנ"ש יצאו י"ח קידוש על ידי אחד ש'פירס מפה וקידש'.

והנה בסוף ההתוועדות פקד הרבי להכריז שאף אלה שכבר יצא ידי חובת קידוש כנ"ל, אף על פי כן יכולים הם לקדש עוד הפעם בבתיהם, כדי להוציא ידי-חובתם את בני-ביתם.

שעל הוראה זו יש להקשות לכאורה, למה לא הוגבלה ההיתר לקדש שנית רק למי שבין בני ביתו יש מי שאינו יודע איך לברך? ואולי יש לומר הנימוק בזה, כי אף שהנשים יודעות לברך ברכת הקידוש, אך רובן אינן מסוגלות לשנות מן היין⁹ כשיעור, ושוב חלה חובת הערבות על בעה"ב שהוא יקדש עבורם¹⁰.

ברם יישוב זה לא יועיל לברכת 'שהחיינו' על נר חנוכה, שהרי יכולות הן לברך ברכה זו לעצמן.

ד) עוד להעיר מדין המקדש בביהכ"נ בליל יו"ט ושנתה מן הכוס, אם יברך 'שהחיינו' שנית בביתו. דלכאורה בכה"ג שכבר יצא ידי חובת קידוש, אפילו נניח שיכול לקדש שנית עבור בני ביתו, אך מה לו לברך 'שהחיינו' שנית¹¹.

⁷ כנסמן בהע' 2.

⁸ שנת תשכ"ז. (הפרטים - על פי ה'הנחה' שהופיעה לאחרונה).

⁹ והרי לכולי עלמא מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, לא על יין מגתו (מגן אברהם ס' רעג סק"ג; שוע"ר שם ס"ב). ובדבר הקידוש על מיץ ענבים - ראה ס' נתיבים בשדה השליחות (ע' רכה).

¹⁰ וחזי לאצטורפי שיטת הפרי חדש (הנ"ל) שמותר לברך גם עבור מי שיודע בעצמו לברך.

¹¹ ולהעיר שהקושיא בנדון דנא הוי טפי מנר חנוכה, שהרי ביו"ט הנשים כבר ברכו 'שהחיינו' בעת הדלקת הנרות, ואם כן למי הוא מברך שנית?

ואכן כבר הקשה כעין זה בשו"ת חתם סופר¹², והוא מסיק שהש"ץ המקדש בביהכ"נ מתכוין שלא לצאת בברכת 'שהחיינו', הואיל 'ואיננו מברך אלא כדי שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה'¹³.

ה) ועל פי דברי החתם סופר¹⁴ אולי יש ליישב מנהג העולם לענין נר חנוכה של בית הכנסת, והיינו לומר שכוונת הש"ץ היא שלא לצאת בברכה והדלקה שבבית הכנסת, כי הדלקתו וברכותיו הן רק לקיים תקנת הראשונים להדליק בבית הכנסת, ואין בדעתו להוציא בהן ידי חובת עצמו כלל. ולכן מברך שנית כשמדליק בביתו הן ברכת 'שהחיינו' והן ברכת 'שעשה נסים', ואע"פ שכל אחד ואחת מבני ביתו יודעים שפיר לברך לעצמן.

וילע"ע¹⁵.



¹² או"ח ס"ס קמג. ברם שם משמע דמיירי כשהש"ץ אינו שותה מן הכוס. גם לא הזכיר בהקושיא מה שהנשים מברכות 'שהחיינו' בעת הדלקת הנרות, וע"ש.

¹³ ואף אם נאלץ הש"ץ לשותות מן הכוס — ובמילא לצאת ידי ברכת הקידוש — עדיין בידו להחליט שאינו רוצה לצאת בברכת 'שהחיינו'.

¹⁴ גם בשו"ע"ר (סי' רצו סי"ז) איתא ש"מי שנתכוין שלא לצאת ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת, אף הש"ץ עצמו שנתכוין שלא לצאת ידי חובה צריך לחזור ולהבדיל בביתו".

והחידוש שבדברינו הוא לומר כן אף לענין 'שהחיינו' של יו"ט, ש'זמן' אומרו אפילו בשוק, וקס"ד שאינו קשור למה שאינו מתכוין לצ"ח קידוש, וקמ"ל החת"ס דאף מזה מסתלק. ומזה הסקנו אף לענין ברכת 'שעשה נסים' ו'שהחיינו', שאף בהן היה הקס"ד להפרידן מברכת 'להדליק נר חנוכה', כדין הרואה נר חנוכה. וקמ"ל שגם בהן מועיל שישתלק מלצאת בהן בעת ברכתו בבית הכנסת, ותו מברך אותן שנית בביתו.

¹⁵ בס' נטעי גבריאל (פמ"ג ס"ב) כתב שיכוין שלא לצאת בהברכות שבביהכ"נ, ומציין להחתם סופר.

והדברים שבפנים באים לומר שכן הוא מסתמא, שכוונתו היא שלא לצאת בהברכות שבביהכ"נ (ועל דרך מ"ש בשו"ע"ר (סי' תפט סי"ד) לענין ברכת הספירה למי ששאל את חבירו להספירה של אותה הלילה).

שנים מקרא ואחד תרגום [ב]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

שיטות אדה"ז והמשנה ברורה כשלומד פרש"י במקום תרגום ואם אפשר לצאת בתרגום בלע"ז

בשו"ע אדמו"ר הזקן סרפ"ה ס"ב: "הקורא שנים מקרא ואחד כך לועז כל מלה ומלה בלשון לע"ז שמבין לא יצא ידי חובתו במקום תרגום, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. אבל הקורא (בפירוש התורה שמפרש כל מלה ומלה יותר מפירושו של התרגום יש אומרים שהוא יותר טוב מהתרגום. וכן הקורא) ב' פעמים מקרא ובפעם ג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י שהוא בנוי על יסוד התלמוד הרי זה מועיל יותר מהתרגום שהוא מפרש יותר. ויש אומרים שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני כגון יגר שהדותא. והעיקר כסברא הראשונה. ומכל מקום כל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פירוש רש"י. ומי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין".

והנה הלכה זו ש"בפעם ג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י", והיינו דלא סגי בפרש"י לבד במקום התרגום, כ"א דצריך לחזור כל הפרשה כולה פעם שלישית, הוא חדושו של אדה"ז ואינו מפורש בשום מקום, כאשר יבואר בהמשך. ובקונטרס אחרון מבאר שכן הוא מוכח מפרש"י בסוגיא דברכות (ח, א-ב) "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרו ודיבון", ופרש"י "שאיין בו תרגום". הרי דאם אין תרגום צריך לחזור המקרא פעם שלישית. ופשוט דה"ה אם משתמש בפרש"י במקום תרגום, דאם אין פרש"י צריך לחזור המקרא פעם שלישית. והרי כשי' רש"י נקטינן. (כמש"כ הטור, והוא מהרא"ש שם ס"ח, "נהגו להחמיר כפירש"י". וכ"פ הרמב"ם בפיי"ג מהל' תפלה הכ"ה "ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים"). והוסיף שהכי מוכח במג"א ושכן מפו' בשו"ת רבי משה ממניץ סוף סי' פ"ז (שהביא המג"א).

אולם במ"ב (ס"ק ה) כתב: "ואותן פסוקים שאין עליהם פרש"י יקרא אותן ג"פ". ומציין לכנה"ג בשם רמ"מ. ומלשונו משמע דחולק על אדה"ז וס"ל דאם רצה לצאת בפרש"י אין צריך לקרות כל הפרשה פעם שלישית,

ורק במקום שאין שום פירוש רש"י על כל הפסוק אז צריך לקרות אותה הפסוק פעם ג'.

ואם אמנם זהו כוונת המ"ב, צע"ג, דלכאורה פשוט דצריך לקרות פירוש על כל תיבה ותיבה ולא רק על כל פסוק ופסוק. חדא, דמהו הסברה שיחייבו חז"ל ללמוד עכ"פ פ' אחד על תיבה אחת שבכל פסוק ופסוק. ועוד, הרי כיון שבש"ס נאמר דצריך תרגום דהוא על כל תיבה ותיבה, איך חידשו הראשונים דסגי בפירוש אחר שאינו על כל תיבה ותיבה. אלא ודאי דכוונת הרא"ש והסמ"ג דאם בא לצאת ע"י פירוש דצריך להיות פ' על כל תיבה ותיבה ולא רק על כל פסוק ופסוק.

ומה שהביא המ"ב לזה הוא לשונם של הכנה"ג שכ' "פסוקים שאין להם פירוש צריכים לקריאה שלשה פעמים מקרא כמו פסוקים שאין להם תרגום". ועד"ז הוא בשו"ת מהר"ם מינץ. אבל באמת המעיין בדבריהם יראה שהם אינם מתיחסים לפרש"י במיוחד כ"א ל'פירוש' בעלמא. ויתכן שהמדובר הוא ב'פירוש' המפרש כל תיבה ותיבה (חוץ משמות אנשים וערים וכיו"ב), וכדמצינו בהדיא בדברי הרא"ש שהביא אדה"ז בס"ב שם שקאי בסוג 'פירוש' כזאת, ובלשונו "ונראה שהקורא בפ' התורה יוצא בו ידי תרגום כיון שמפורש בו כל מילה ומילה". וא"כ מה שנקט המ"ב לענין פרש"י דסגי לקרות פעם שלישית רק כשליכא שום פירוש"י על אותה הכתוב, צ"ע מהו מקורו ומהו טעמו. ועכ"פ ה' לו לציין שאדה"ז סובר אחרת, ובפרט שאדה"ז מביא רא' חזקה לשיטתו מהמג"א.

והנה הטור פסק "דאם למד הפרשה בפירוש"י חשיב כמו תרגום שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין", והוא עפ"י הרא"ש הנ"ל. (אלא שכנ"ל הרא"ש לא קאי בפרש"י במיוחד). אולם הב"י מביא מהסמ"ג (עשין יט) "ואני דנתי לפני רבותי שהפירוש מועיל יותר מהתרגום, והודו לי. וכתבו המרדכי שם (סי' יט) והגהות (מיימוניות) בפרק י"ג מהלכות תפלה (אות ת) דברי סמ"ג. מיהו כתבו סמ"ג והגהות דאין נראה לר"י ורב עמרם ורב נטרונאי שכתבו שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני (מגילה ג, א) ע"כ. וירא שמים יצא את כולם ויקרא התרגום ופירוש רש"י". וכן קבע הב"י בשו"ע ס"ב.

¹ וצריך בירור איזה פ' ישנה שמפרש ממש כל מילה ומילה.

פשטות כוונת הסמ"ג הוא דהר"י ורב עמרם ורב נטרונאי סבירא להו דתרגום עדיפא מפרש"י מפני שניתן בסיני. והוא עפ"י הש"ס (מגילה ג, א) "ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו, והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב (נחמ' ח, ח) 'ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא', ויקראו בספר תורת האלהים, זה מקרא, מפורש, זה תרגום כו' (דרשה זו מובאת גם בנדרים לז, ב). שכחום וחזרו ויסדום".

אולם בביאור הלכה שם מעיר שבהגמ"י (שם) מובא הסמ"ג בזה"ל "וכתב בעל ס"ה שדן לפני רבותיו שהפירוש מצוה יותר מן התרגום והודו לו. וי"מ ה"ה ללעז. ולא נראה לר"י וכן אמר רב עמרם שהשיב רב נטרונאי גאון דוקא תרגום זכה שניתן בסיני כדמשמע פ"ק דמגילה ופרק אין בין המודר". ולפי נוסח זה יש לפרש דברי רב עמרם ורב נטרונאי קאי רק להוציא מלע"ז, דרך בתרגום אונקלוס שניתן בסיני יכול לצאת חובת שמו"ת אבל לא בסתם תרגום בלע"ז. אבל לא בא לאפוקי מפרש"י, דכיון דרש"י מפרש יותר מהתרגום, מעלה זו שוה או גובר על המעלה דניתן בסיני. ועפ"י רצה המ"ב לחלוק על כל גדולי הפוסקים (הב"י, הלב"ש, הט"ז, הגר"א², שו"ע אדה"ז וכו') בביאור דברי הסמ"ג דתרגום עדיפא מפרש"י מפני שניתן בסיני. אולם למעשה מסכים דעכ"פ ישנה מעלה בתרגום, והוא מפני שמפרש כל תיבה וכל פסוק, ובלשונו: "ומ"מ נראה לדינא לנהוג כהב"י דאף שפירש"י מפרש את הענין יותר מתרגום אבל מפני שיש כמה תיבות וגם כמה פסוקים שאין עליהם פירוש של

² על מה שכ' בשולחן ערוך "וירא שמים יקרא תרגום וכו'" ציין הגר"א לתוס' ברכות דתרגום ניתן בסיני. וצ"ע דתוס' לא כתב זאת הטעם. דז"ל תוס' שם "שנים מקרא ואחד תרגום - יש מפרשים והוא הדין ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לעמי הארץ כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה דף ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר. על כן אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום". וכמובן שהך טעמא לפסול שאר לע"ז לא שייך לפרש"י כיון שגם הוא מפרש "במה שאין ללמוד מן העברי", ויתירה מתרגום אונקלוס.

ואולי י"ל שלדעת הגר"א נכלל במש"כ התוס' שהתרגום מפרש יותר גם זה שתוספת הפירוש ניתנה בסיני, וס"ל להגר"א דהמעלה שמפרש יותר אינו אלא כשברור דהפירוש הוא לאמיתו של תורה. אבל צע"ג למה לא ציין להסמ"ג שהוא באמת מקורו של המחבר כמש"כ בב"י?

רש"י וא"כ לא נשאר לו שם כ"א מקרא לבד והתרגום מפרש כל פסוק וכל תיבה".

ודבריו צ"ע, דרוב התרגום אינו פירוש כ"א תרגום מילולי, ואיזה מעלה איכא בזה בזמנינו שמבינים לשה"ק יותר מלשון התרגום. ואי משום דסו"ס תקנו חז"ל לחזור הפרשה פעם שלישית עם תרגום אפי' אם אינו מועלת בהבנת הקורא, הרי על זה גופא אנו דנים, דהסמ"ג טען לפני רבותיו דמעולם לא היתה תקנה כזאת, דכל עיקר טעם תקנת אמירת תרגום הי' כדי להבין המקרא, ולכן מצוה יותר בפירוש שמסביר יותר מן התרגום, ולדעת המ"ב אין שום חולק על סברא זו, דהגאונים שכתבו ש"תרגום זכה שניתן בסיני" היינו רק לאפוקי מתרגום אחרת בלע"ז, ולא לאפוקי מפרש"י, וא"כ איפה מצא המ"ב מקור לעדיפות התרגום מפני שמפרש כל תיבה. והרי הסיבה שרש"י אינו מפרש רוב תיבות הוא משום שתיבות אלו מובנים בלי פירוש, ולדעת הסמ"ג ודעימי' (ולפי המ"ב כו"ע הכי סבירא להו) דכל עיקר טעם תקנת "ואחד תרגום" הוא כדי להבין, א"כ ליכא שום גריעותא בזה שרש"י אינו מפרש התיבות המובנים מעצמן.

ואולי סברת המ"ב (אם כי הוא דחוק בלשונו) הוא משום דלשיטתו אין צריך לחזור כל הפרשה עם פרש"י כ"א אותן הפסוקים שאין בהם שום תרגום, ולכן יש מעלה בתרגום שחוזר על כל הפרשה ג"פ. אבל אי משום הא, למה לא הציע כדבריו שו"ע אדה"ז לחזור על כל הפרשה פעם שלישית ביחד עם פרש"י.

ובאמת דנעלם מהמ"ב שבשו"ת הרמ"א ישנה חילופי מכתבים בינו לבין שאר רבי שמואל יהודה בן מוהר"ם פאדווה (סימנים קכז-קל) בהם הם מתייחסים בהדיא להדיון בביה"ל בביאור כוונת הר"י והגאונים המובאים בסמ"ג והגמ"י. ולדברי שניהם לא הי' לפני ההגמ"י נוסח אחרת בדברי הסמ"ג³, והתיבות "וי"מ ה"ה ללעז" הוא הוספה מדילי'. אלא

³ גם מה שקבע הביה"ל שנוסח הגמ"י נכונה משום ש"בסמ"ג ניכר להדיא להמעין שם שחסר שם איזה תיבות וקאי רק אלשון לעז לחוד" - לא הבנתי, דאיזה תיבות ניכרים חסרים. וכנראה שחסר רק תיבה אחת - "אמר" (כפי שהוא בהגמ"י) דז"ל הסמ"ג "אמרין בברכות פרק קמא (ח, א) שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. . ואני דנתי לפני רבותי שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, והודו לי רבותי. ולא

שנחלקו אם כוונתו דדברי הר"י והגאונים "שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני" היא טעם להעדיף התרגום על לע"ז לבד או גם על פרש"י.

ויסוד פלוגתתם היא מהו הכוונה בזה שכתב הסמ"ג (עפ"י ש"ס מגילה שם) דהתרגום ניתן בסיני. דהמהר"ש פאדווה ס"ל דהכוונה שהפירושים המובאים באונקלוס נמסרו מסיני, אבל הרמ"א חולק וסובר דהלשון ניתנה בסיני. ומתחילה ר"ל "שברור כצהרים שהתרגום בעצמו ובלשונו נתקבל בסיני כמו שהוא". אבל לבסוף כנראה נמלך דהכוונה רק שלשון ארמית ניתנה בסיני ולא כל התרגום במלואה. ומביא מה שאמרו בבר"ר (פרשה עד, יב): "א"ר שמואל בר נחמני אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך, שמצינו בתורה ונביאים וכתובים שהקב"ה חלק לו כבוד. בתורה (בראשית לב, מז), יגר שהדותא...". וכמסקנה זו קבע תלמידו בלבוש (ומביאו בשו"ע אדה"ז שם) "ויש אומרים שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני כגון יגר שהדותא". והיינו דכיון שהתורה גופא משתמש בלשון ארמית, זה גופא קובע חשיבות מיוחדת ללשון ארמי. וא"כ אין המעלה בתרגום אונקלוס כשלעצמה כ"א בלשון ארמי.

והנה מצינו להמהר"ם מרוטנבורג (פסקים ומנהגים רמט, ומובא ע"י תלמידו בתשב"ץ קטן סימן קפד, באורחות חיים דין קריאת הסדר שמו"ת אות ג, ובכלבו סל"ז) שקבע "כי מן הדין היה לנו לחזור את הסדר בתרגום ירושלמי לפי שמפרש את העברי יותר בטוב מתרגום שלנו אך אין מצוי בינינו". הרי דתרגום אחרת כמו יונתן או ירושלמי עדיפא מאונקלוס. וא"כ מסתבר שהצדק עם הרמ"א שכוונת ההגמ"י (שנתחבר ע"י ה"ר מאיר הכהן תלמיד הר"ם מרוטנבורג⁴) להעדיף תרגום ארמי על תרגום לע"ז משום הלשון ולא מצד הפירושים המובאים בה, וממילא לא על פרש"י.

אולם מדברי הגאונים לענין תקנת חז"ל להעמיד מתורגמן בעת קריאת התורה, לא משמע כן:

נראה לרבינו יצחק וכן [אמר] רב עמרם שהשיב רב נטרוני דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני כדמשמע פרק קמא דמגילה (ג, א)."

⁴ יש עוד נוסח של הגמ"י (דפוס קושטנטינא) שנתחבר ע"י חכ"א בלתי נודע שהעתיק מהגמ"י המקורי והוסיף וגרע וכו'. נדפס בשלימותה ברמב"ם הוצ' פרנקל. לענין ההגהה הנידון כאן, הנוסח שונה קצת אבל התוכן זהה.

בסדר רב עמרם גאון (הרפנס) שחרית של שבת מצינו: "ובתורה אחד קורא ואחד מתרגם . . וכך אמר רב נטרונאי גאון, אלו שאין מתרגמין, ואומרין אין אנו צריכין לתרגם תרגום רבנן, אלא בלשון שלנו, בלשון שהצבור מתרגמין (מבינים), אין יוצאין ידי חובתן. מ"ט דהדין תרגום על קראי אסמכוהו רבנן, דאמר רב איקא בר אבין א"ר חננאל אמר רב מאי דכתיב ויקראו בספר תורת האלהים, זו מקרא. מפורש, זה תרגום . . וכיון דכן הוא לא אפשר דלא מתרגמין בהדין תרגום דרבנן". (מובא בתשובות רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן מה).

ויתכן שמה שהביא הסמ"ג "וכן [אמר] רב עמרם שהשיב רב נטרונאי דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני כדמשמע פרק קמא דמגילה", כוונתו לדברי רב נטרונאי אלו המובאים בסדר רב עמרם. ולא קאי כלל על תקנת שמו"ת כ"א להתרגום שהיו אומרים בעת קרה"ת. ומ"מ הוכיח מזה הסמ"ג דאיכא חשיבות מיוחדת לתרגום אונקלוס, וממילא דגם לענין שמו"ת יתכן דהוא לעיכובא. אבל מדברי רב נטרונאי משמע שחשיבות הלזה אינו מתיחס ללשון ארמי כ"א על החפצא של תרגום אונקלוס.⁵

ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן של) מרבינו שר שלום: "וששאלתם אחד קורא ואחד מתרגם .. ותרגום זה שאמרו חכמים זה שיש בידינו, אבל שאר תרגומי אין בה' קדושה כתרגום זה. ושמענו מפי חכמים קדמונים שענין גדול עשה הקב"ה באונקלוס הגר על שנעשה התרגום על ידו". ומדבריו ג"כ מבואר שהיחוד הוא בתרגום אונקלוס ולא בלשון ארמי.

וכן הוא משמעות הרא"ש (מגילה פ"ג ס"ו) "מכאן משמע שגם בימי חכמי הש"ס היו מקומות שלא היו מתרגמין, מכאן סמכו למנהגינו שאין אנו רגילין לתרגם. ואמר'י נמי בירושלמי (ה"א) אמר ר' ייסא מן מה דאנן חמויי דרבנן נפקי לתעניתא וקרו ליה ולא מתרגמי הדא אמרה שאין התרגום מעכב. אמר ר' יונה אע"ג דתימא אין התרגום מעכב טעה

⁵ וכבר העיר בזה הגר"מ כשר (תו"ש כרך י"ז במלואים). ומציע שמקורו של הסמ"ג להשתמש בדברי הגאונים לענין שמו"ת הוא במחזור ויטרי סימן תכד (פי' מס' אבות) שכ' "ועוד מצינו במסכת מגילה שהתרגום ניתן בסיני. אלא שכחוהו וחזרו ויסדוהו. ולפיכך זכה תרגום שאמרו חכמים להשלים פרשיותיו עם הציבור. שנים מקרא ואחד תרגום. מה שאין כן בכל מקום. וכן אמ' רב עמרם שהשיב מר רב נטרונאי גאון".

מחזירין אותו. ויראה שהם היו מתרגמין לפרש להמון העם שהיו מדברים בלשון ארמית. אבל לדידן מה תועלת יש בתרגום כיון שאין מבינין אותו. ואין לומר נלמוד מהם שיפרש בלשון שיבינו דיש לומר דתרגום שאני שנתקן ברוח הקדש⁶. וכן מובא בטור או"ח סימן קמה. הרי דאיכא חשיבות מיוחדת לתרגום אונקלוס⁷.

⁶ ולכאור' צ"ע דסו"ס למה לא יפרשו הפסוקים בלשון לע"ז שמבינים העם אבל בהוספת הפירושים הנמצאים בתרגום.

ובשו"ת חתם סופר (חלק ו' ליקוטים סימן פו) כ' "והנה האידנא אין אנו נוהגין לתרגם כי אין אנו מבינין התרגום כמ"ש בש"ע (או"ח) סס"י קמ"ה ובתו' מגלה כ"ג ע"ב ד"ה ל"ש ע"ש, כוונתם דלא תיקשי הא דבר הנאסר או נתקן במנין אפי' בטל הטעם לא בטל התקנה, לזה כ' שגם בימיהם לא הי' מתרגמי' בכל מקום, והיינו כפמ"ש המג"א רס"י תס"ח לענין גילוי וק"ל. והנה כ"כ בש"ע רפ"ה שיקרא הפרשה שנים מקרא עם פירש"י וחשוב כמו תרגום, והיינו מפני שאין אנו מביני' התרגום כו'.

והא דאין אנו מתרגמין בבה"כ תרגום אחר המובן לנו תחת תרגום הארמית, ונקיים תקנת עזרא שתיקן להבין להעם, וכבר בימי חכמי התלמוד היו מקומות שלא הי' בקיאים בתרגום הארמית ולא העמידו תורגמן, ומ"ט לא תרגמוהו בלשונם. משום שא"א בשום אופן לכיון האמת בפשטות כוונת הקרא אם איננו מקובל מפי מרע"ה מפי הקב"ה. ואע"ג שאין הפסד אם אדם מתרגם התורה בכל לשון שירצה ולפרש בכל פי' יפה הנראה לו ולקבל שכר שיחה נאה, אבל לקרות בציבור אם לא יכוין האמת יהי' דובר שקרים לא יכון. וראה נפלאות ברמב"ן פ' ויגש בפסוק ויזבח זבחים בחכמה רבה שבקבלת אונקלוס ותרגומו שמות הקדושים ומדותיו ית"ש. ומי כמוהו מורה. ע"כ אין בריה יכולה לכיון זה מעצמו⁸.

ולכאור' מש"כ "שיחה נאה" "דובר שקרים" הר"ז בלשון הגזמה. דודאי המפרש כפי המובן לו עפ"י חז"ל וגדולי המפרשים ראשונים ואחרונים, הר"ז לימוד התורה ממש, וכל מה שתלמיד ותיק .. נאמר למשה בסיני (ירוש' פאה פ"ב ה"ד). וכוונתו כנראה דיסוד תקנת העמדת מתורגמן בשעת קריאת התורה היתה לצרפה לקרה"ת כחלק בלתי נפרד מעצם הקריאה, וזה לא שייכא כ"א בתרגום שהוא בדוגמת המקרא שהוא אמת לאמיתו כנתינתה מסיני. אבל תרגום וביאור אחרת אם כי הוא ג"כ בגדר לימוד התורה מ"מ אין מקומו בתור חלק מקריאת התורה.

⁷ אבל הרמ"א בתשובה שם רצה להעמיס שיטתו בדברי הרא"ש. והיינו דמש"כ "שנתקן ברוח הקדש" היא היא מה שמביא הסמ"ג מהגאונים "שנתינה בסיני". ולכאור' הוא דחוק. ובפשטות כוונת הרא"ש כמש"כ בגאונים ובראשונים שתרגום המקורי בלשון ארמית שעליו קאי הש"ס מגילה שם "שכחום וחזרו ויסדרום", נתקן ע"י הנביאים (רב האי גאון מובא בספר העתים ובשבלי הלקט), או ע"י עזרא (רא"ב הרמב"ם), או ע"י אנשי כנה"ג (ריא"ז רפ"ד דמגילה). ובסנהדרין כא, ב "אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש חזרה וניתנה להם בימי עזרא

ובערוך השולחן (שם סי"ב):

"כתב הטור: שאם למד הפרשה בפירוש רש"י - חשוב כמו תרגום, שאין כוונת התרגום אלא להבין העניין, אבל אם קורא בשאר לעז - לא; עד כאן לשונו. מפני ששאר לעז אינו מעתיק הכוונה כפי שנמסר מסיני, אבל התרגום מפרש כמו שניתנה מסיני, כמו שכתבתי בסוף סעיף ב, וכן פירוש רש"י מיוסד על פי דרשת רז"ל, שהוא האמת הברור ממסיני.

ורבינו הבית יוסף בסעיף ב כתב: דירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י; דהתרגום ניתן מסיני, ופירוש רש"י כדי להבין הפרשה בטוב.

והגדולים הסכימו דדווקא תרגום אונקלוס, ואין יוצאין בדבר אחר, שהתרגום קדוש וניתן מסיני. וכן הוא על פי חכמת הקבלה, וכך נוהגים כל ישראל, וחלילה לשנות מזה".

ויש להעיר שכנראה דבריו סתרון אהדדי, דממש"כ "וכן פירוש רש"י מיוסד על פי דרשת רז"ל, שהוא האמת הברור ממסיני". משמע שמעלת התרגום הוא מפני הפירושים הכלולים בה, ומעלה זו ישנה גם בפרש"י שכלול בה מדברי חז"ל שנמסרה מסיני⁸. אבל ממה שמסיק "דדווקא

בכתב אשורית ולשון ארמי". וברמב"ם הלכות תפלה פי"ב ה"י "מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים". וע' במלואים לתו"ש כרך כד עוד מקורות בענין זמן חיבור תרגום הארמי המקורי. עכ"פ לדברי כולם נתחבר בזמן שהשתמשו ברוה"ק גלוי. ולכא' זהו ג"כ כוונת הרא"ש.

⁸ על מש"כ בשו"ע "אם למד הפרשה בפרש"י חשוב כמו תרגום" כ' המג"א (סק"ג) "בפירש"י. שהוא עיקר שהוא בנוי על יסוד התלמוד", והביאו אדה"ז. ולכא' כוונתו דמזה שהמחבר שינה מלשון הרא"ש והסמ"ג שכתבו רק ד'פירוש' מהני כמו תרגום, מוכח דאיכא מעלה בפרש"י שאינה בשאר פירושי המקרא. ופי' המג"א דהמעלה בפרש"י הוא משום שמיוסד על חז"ל יתירה משאר פירושים.

וצ"ע דמקורו של המחבר הוא הטור שכ' "ואם למד הפרשה בפירש"י חשוב כמו תרגום שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין אבל אם קורא בשאר לעז לא". הרי להדיא שמש"כ "פירש"י אינו אלא לאפוקי מלעז ולא לאפוקי משאר פירושים. ובפשטות נקט "פרש"י" משום שהוא אבי כל הפירושים ונתקבל ונתפרסם בכל תפוצות ישראל, והי' מצוי בכל בית יהודי. אבל מעיקר הדין אי' נימא דתרגום אונקלוס לאו דוקא, לכא' ה"ה דיכול לצאת ידי חובתו בכל פירוש שנתקבל בישראל. ומסתבר שגם המג"א לא התכוון להורות שפרש"י הוא לעיכובא, כ"א לפרש למה פירט המחבר 'פרש"י' ולא כתב סתם "פירוש". ועז"ז כתב דהוא מפני שפרש"י עיקר. אבל להלכה אולי מודה שיי"ח גם בשאר פירושים.

תרגום אונקלוס שהתרגום קדוש וניתן מסיני", משמע שישנה עדיפות בתרגום על פרש"י מפני שכל כולו ניתן בסיני, נמצא דארכבי אתרי רכשי. דהרי אין לנו כ"א דברי הסמ"ג "שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני", ופרושו או כדברי הרמ"א והלבוש שהוא מצד הלשון, או כדברי המהר"ש שהוא מצד התוכן, אבל אא"ל כדברי שניהם. ועוד הרי אחרי חזרת הרמ"א בתשובה הנ"ל לכאו' לא מצינו שום מקור דכל התרגום כצורתה נמסרה מסיני⁹.

אבל במשנה ברורה (סק"ה) כ' "מי שאינו בר הכי שיבין את פירש"י ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו המבארים את הפרשה ע"פ פירש"י ושאר חכמינו ז"ל הבנויים על יסוד התלמוד". ומשמע דס"ל דהא הפירוש צ"ל מיוסד על התלמוד הוא לעיכובא.

וצ"ע דמקור הדברים הוא בט"ז (הובא להלן בפנים) שכ' "מי שאינו בר הכי נלהבין בפירש"י כראוי פירוש המקרא] ודאי ראוי לקרות בפ"י התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאנה וראנה וכיוצא בו כדי שיבין ענין הפרשה". הרי דלא הזכיר שהצאנה וראנה מיוסד על התלמוד, וכן אדה"ז העתיק דברי הט"ז והשמיט הדוגמא של צאנה וראנה וכ' רק "ומי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין".

אבל המ"ב כנראה ס"ל דהמג"א התכוון להורות דהתנאי "שהוא בנוי על יסוד התלמוד" הוא לעיכובא, וגם צירף מש"כ המג"א שפרש"י בנוי על יסוד התלמוד לדברי הט"ז שהזכיר הצאנה וראנה. ולדבריו אם למד הפרשה עם פירוש הראב"ע, הרשב"ם או האוה"ח (שכ' בהדיא "ולא יקשה בעינין שיהיה פירושינו היפך דברי רבותינו ז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאה מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש כו", בראשית פמ"ו פ"ח) לדוגמא – אינו יי"ח.

ואני בעניי לא עמדתי על סוף דרכו של המ"ב, דמחד גיסא יצא לחלוק על כל הפוסקים (הב"י, הלבוש, הט"ז, הגר"א, אדה"ז וכו') עפ"י מה שמצא בהגמ"י. ולאידך קבע (כנראה) דפרש"י או עכ"פ פ"י המיוסד על התלמוד הוא לעיכובא, אע"פ שלא מצינו חומרא זו בשום אחד מהראשונים.

⁹ בס' אמרי נועם (חי' המיוחסים להגר"א למס' ברכות שנכתב ע"י א' מתלמידיו וי"ל ע"י הר"י מאלצאן, וורשה תרנ"ט) לאחר שהביא פרש"י ותוס' ב'עטרות ודיבון' כ' "ואנן עבדינן כתרומתה לומר תרגום ירושלמי וגם ג' פעמים העברי". והנה אי נימא דהמעלה בתרגום אונקלוס הוא שלשון ארמי ניתנה בסיני, או דהפרושים הכלולים בה ניתנו בסיני, אבל לכו"ע התרגום בשלמותה וכצורתה לא ניתן בסיני, א"כ מה חסר בקריאת התרגום ירושלמי שהוצרך הגר"א לקרות העברי ג"כ פעם שלישית. הרי הלשון הוא ארמית, ואפי' אם לא ניתן הפי' בסיני, הרי לא גרע משאר פרושים. ומשמע דס"ל להגר"א דלהדיעות דתרגום זכה מפני שניתן בסיני, היינו שניתן בשלמותה וכצורתה. ולהכי תקנת שמו"ת אינו מתקיימת אלא ע"י תרגום אונקלוס. ולכן אם קרא תרגום ירושלמי חסר לו קריאה השלישית של אותה הפסוק.

והלום ראיתי בהקדמת ספר 'אמת ליעקב' על התורה להגר"י קמנצקי, שנתקשה מהו הענין לקרות הפרשה ב' פעמים ולמה לא לקרות פ"א ולתרגם. וכתב דבפעם הראשונה הוא בתורת קריאת תושב"כ והפעם השני' בתורת לימוד ולכן צריך לתרגמו.

וצ"ע דהרי אין זה מתאים לפרש"י ב'עטרות ודיבון' דמוכח מזה דאיכא דין של ג"פ, ולא דהתרגום הוא רק לפרש קריאתו השני', וכמש"כ אדה"ז, וכנ"ל. והרי קי"ל כפרש"י.

ומה שנתקשה מהו ענין שלש פעמים, הרי כבר עמדו בזה ראשונים ואחרונים, הלא הוא בספריהם¹⁰.

¹⁰ והרי קצת מדבריהם :

ראב"ן (שו"ת סימן פח) : לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור ב' מקרא ואחד תרגום.. שנים מקרא כנגד שנים הקורין בב"ה ואחד תרגום כנגד המתרגם בב"ה, שכן היה מנהגם כדתנן [מגילה כג, ב] הקורא בתורה לא יפחות לקרות פחות מג' פסוקים ולא יקרא למתרגם יותר מפסוק אחד.

ראב"י"ה (ברכות סימן כב) : וצריך לקרות שנים מקרא וא' תרגום... שנים מקרא להודיע חשיבותו ואחד תרגום להודיע הפירוש.

מטה משה סת"ד : (מובא בשיירי כנסת הגדולה סרפ"ה, אלי' זוטא שם, של"ה המובא להלן בפנים) מביא דטעם שמו"ת כנגד התורה שניתנה ג' פעמים "הראשון בסיני, שני' באהל מועד שלישית באר היטב (בערכות מואב), משו"ה קורין מקרא ב' פעמים, והג' תרגום כנגד באר היטב".

מהר"ל (תפארת ישראל פרק יג) : בפרק קמא דברכות (ח א), אמר רב הונא ברבי יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, אפילו "עטרות ודיבון" (במדבר לב, ג), שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור ענין זה, שיש לתורה ג' מדרגות ; המדרגה האחת, מדרגה הנגלית לכל אדם. המדרגה השנית, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים. המדרגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי "עין לא ראתה אלהים זולתך" (ישעיה סד, ג), וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר "עין לא ראתה אלהים זולתך". ולפיכך יש לקרות התורה שנים מקרא ואחד תרגום. תרגום הוא הנגלה, שהרי התרגום הוא לשון שהכל יודעים. ושנים מקרא ; האחד, על מדרגה שהיא לחכמים, ולפיכך הוא בלשון הקודש. השני, הוא על מעלה יותר עליון, והוא הפנימי, שאין לשום אדם השגה עד עולם הבא. וזהו שאמר 'כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום מאריכין לו ימיו ושנותיו', כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים.

גם מה שרוצה הגאון הנ"ל לחדש שם לפי דבריו דיש לקרות פעם הראשונה כל הפרשה (היינו פתוחה או סתומה) ואח"כ יקרא כל פסוק עם תרגום כיון שבפעם הב' הרי צריך ללמוד הפסוק עם התרגום - הוא פלא. דאיך אפשר לחדש הנהגה חדשה נגד הפוסקים ונגד מנהג ישראל הנהוגה מדורי דורות. דהמג"א, ואחריו כל הפוסקים הביאו רק שני האופנים בשמו"ת, או לקרות כל פרשה פתוחה או סתומה ב"פ, ואח"כ כל התרגום עלי', או לקרות כל פסוק ב"פ והתרגום עליו מיד.

ומובא¹¹ בשם החזו"א שהי' אומר התרגום בין הב"פ מקרא כדי להכשיר הבנת המקרא בפעם הב'.

אבל השל"ה (מס' שבת נר מצוה יא) מנגד בתוקף להנהגה זו וכ' "יש טועים וקורים פסוק מקרא ותרגום עליו וחוזרין וקורין הפסוק בקרא, וכן עושין עד תשלום כל הסדרה, וסוברים דהכי ניחא לומר הפסוק ולקרוא הפירוש עליו דהיינו התרגום, ולאחר קריאת הפירוש לחזור הפסוק. אבל זה אינו, דלישנא דגמרא משמע שנים מקרא בצירוף ואח"כ התרגום, וכן מוכח בזוהר ודברי המקובלים, וכמו שיתבאר לקמן בסודו. ואפילו לטעם

ערוך השולחן שם ס"ד: ואולי דמטעם זה צוו לקרות שנים מקרא ואחד תרגום, דאיתא במדרש (ילקוט איוב כ"ח): כל דבר ודבר שהיה הקדוש ברוך הוא אומר למשה - היה אומר שני פעמים בלבו, ואחר כך היה אומרה למשה. מה טעם? "אז ראה ויספרה" (איוב כח, כז).

¹¹ חומש הגר"א (נערך ע"י ר' דב אליאך, ירושלים תשס"ה) בתחילת חלק בראשית בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א. ושם הביא מהג"ר מרדכי עפשטיין (מבאי ביתו של הגר"א) בכת"י ס' הליקוטים שלו בשם הגר"א "צריך לדקדק הדק היטב פי' התרגום אונקלוס על כל פסוק ופסוק, ולא לומר בפה ולבו בל עמו, ולקיים ודילוגו וכו' [הכוונה להמבואר במדרש רבה שיר השירים פרשה ב פסקה טו "אמר ר' אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת ואיבת אמר הקב"ה ודילוגו עלי אהבה"] כמנהג ההמון עם... ונכון ללמוד כל יום פרשה א' עם פרש"י ועם שאר פירושים ועם התרגום, ולכוון פירושו במקרא".

והעורך הנ"ל הוסיף בהגהה שם דהדיוק "לכוון פירושו ממקרא" היא סיעתא להנהגת החזו"א לקרוא מקרא תרגום מקרא, כי ע"י קריאת התרגום קודם קריאת המקרא בפעם הב' יכול לכוון פי' התרגום במקרא, עכ"ד. ואינו נכון. דכוונת הגר"א הוא רק זאת אשר כוונת התקנה של "אחד תרגום" הוא להבין לא רק תוכן הפרשה, כ"א עצם תיבות הפסוקים ג"כ. ולכן כשקורא התרגום (ועד"ז כשלומד רש"י וכו') צריך להתבונן במחשבתו ג"כ איך הוא מבואר בתיבות הפסוק עצמה. אבל אין שום משמעות בדברי הגר"א דהוא חולק על אדה"ז שקריאת הפרשה בפעם השני' אינו אלא מצות קריאת לבד, ואילו הבנת הפסוקים שייכת רק לקריאתה השלישית.

הנגלה שכתבו קצת המפרשים מוכח כן לקרוא בתרגום בסוף, שכתבו וזה לשונם, הטעם הוא כי התורה נתנה שלוש פעמים, ראשון בהר סיני פעם שנית באהל מועד שלישית באר היטב, משום הכי אנו קורין כל פסוק שני פעמים והשלישי תרגום כנגד באר היטב".

וטעמי' דהחזו"א הוא לכאו' משום דנקט דטעם התרגום הוא כדי להבין המקרא בפעם השני'. אבל כבר הוכיח בשו"ע אדה"ז משי' רש"י 'בעטרות ודיבון' שאינו כן, אלא דעיקר התקנה הוא חזרת הפרשה ב' פעמים בלי פירוש ופעם השלישי עם פירוש, וכנ"ל בארוכה, והרי קי"ל כרש"י.

ובקצות השולחן סע"ב סק"א ר"ל דאם קרא תרגום לפני הב"פ מקרא אולי אינו יוצא אפי' בדיעבד. אבל לפמש"כ דלשי' אדה"ז עיקר תקנת שמו"ת היא לחזור הפרשה שלשה פעמים, והתרגום אינו כדי להבין קריאתו השני', לכאו' שפיר יוצא י"ח אם קרא תרגום תחילה. ובאמת דמנהג חב"ד הוא ללמוד במשך השבוע הפרשה עם פרש"י, ובודאי שיסוד המנהג הוא כדי לצאת בזה ההידור המובא בשו"ע ובשו"ע אדה"ז דירא שמים ילמוד רש"י בנוסף על התרגום. והר"ז קודם אמירת השנים מקרא בערב שבת או בשב"ק. הרי ד"ואחד תרגום" מתקיימת גם אם הוא קודם הב' פעמים מקרא.

והנה לאחרונה יצאו לאור תרגומים חדשים בלע"ז (אנגלית) שכוללים בתוכם פירושי רש"י¹². ויש להסתפק אם יוצאים חובת שמו"ת בקריאת תרגומים אלה¹³. ולכאו' פשוט דלדעת השו"ע דמעיקר הדין יוצאין בפרש"י וכנפסק גם בשו"ע אדה"ז, הרי אין החיוב דוקא בפרש"י במקורה ובשלימותה, דהרי הסמ"ג, שהוא מקור הך הלכתא לא כתב רק

¹² אחת, בהוצאת קה"ת (ראש המערכת: הר' משה יעקב ווישנפסקי שיחי'. לעת עתה – שנת תשס"ט – י"ל בראשית, שמות, במדבר). תרגום זה כולל לא רק רוב דברי רש"י אלא גם פרושים על רש"י וכמה מדרשים. והשנית, בהוצאת קול מנחם (ע"י הר' חיים מילר שיחי').

¹³ לפמש"כ לעיל הערה 15 דפרש"י אינו לעיכובא, השאלה היא בכל תרגום בלע"ז שאינו רק תרגום מילולי כ"א שמוסיף פירושים (לדוגמא, תרגומו של הג"ר ארי' קפלן ז"ל). אבל כיון דבשו"ע, מג"א, שו"ע אדה"ז, מ"ב וכו' העדיפו פרש"י, פשוט שעדיף להשתמש בתרגומים הנ"ל הערה 17 ולהלן הערה 23.

"שהפירוש מועיל יותר מן התרגום", והיינו דבהל' שמו"ת נאמר דפעם השלישית צ"ל בתורת לימוד, וכיון שהתרגום מפרש כמה דברים די בזה, אבל כל מה שמוסף ביאור והבנה מהודר טפי, אשר לכן "פירוש מועיל יותר מן התרגום". עפ"ז אם התרגום בלע"ז כולל הרבה מדברי רש"י לכאור' סגי בזה. ולפי המ"ב כו"ע הכי ס"ל, דהדעות שהביא הסמ"ג שדוקא תרגום זכה, היינו רק לאפוקי לע"ז שאינו מוסיף שום ביאור ולא לאפוקי מפרש"י. אלא שהמ"ב ס"ל שיש הידור בתרגום מפני שמפרש כל תיבה משא"כ פרש"י, אבל תרגום שלם שכולל ג"כ מדברי רש"י לכאור' הוא לכתחילה לשיטתו.

גם עפ"י קבלה דהתרגום הוא כדי להעלות קליפת נוגה כנ"ל, לכאור' כל לשון לע"ז שייך לקליפת נוגה, ולא דוקא ארמית¹⁴.

אכן לשי' הרמ"א בתשובתו, וכן הוא לפי הלבוש ושו"ע אדה"ז כמש"כ לעיל, הרי יש ענין מיוחד בתרגום בלשון ארמי, מפני שלשון זה ניתנה בסיני¹⁵, א"כ הרי ע"י קריאה בלע"ז נחסר ענין זה.

¹⁴ בספר הליקוטס להאריז"ל (ריש פרשת נח) מצינו: "והענין שמלבוש אדה"ר היה אותו האור שהוא בחינת נפש, והוא כמו קליפה הרביעית הדבוקה עם הקדושה הנק' נוגה, שהיא חציה מהקדושה וחציה מהקליפה, וכשגוברת הקליפה נעשית כולה חצונים. ובקדושה להיפך, ואונקלוס הגר היתה נשמתו מן הקליפה הזאת. וז"ס שנים מקרא ואחד תרגום. ואחר חצות, שאז ממשלת נוגה סותם האור דקדושה כו"ל".

ועפ"ז לכאור' יש ענין מיוחד בתרגומו של אונקלוס. אבל לא הבנתי דהרי כל יהודי יש לו נפש הבהמית מקליפת נוגה כמש"כ בתניא פ"א מיוסד על מש"כ הרח"ו ב'שערי קדושה' (ש"א פ"א-ב). ואולי הכוונה דגם קודם שנתגייר ה' לו נפש מק"נ דלא כשאר אינו יהודי שנפשו הבהמית מגקה"ט, וכמו חסידי אה"ע.

ולהעיר מהמבואר בספרים דלשון ארמי הוא ממוצע בין לשה"ק ללשונות אומה"ע (כך שמעתי מהרבי בשיחת עשרה בטבת תשנ"א, אבל לא ראיתי ברשימת הדברים ב'תורת מנחם'). ואולי משו"ה בכחה להעלות כל לשונות האומות.

¹⁵ ולהעיר גם ממש"כ הרמ"א באבה"ע סקכ"ו סעיף א (והוא עפ"י מה שנתבאר בארוכה בתשובתו הנ"ל) "כותבין הגט בכל כתב ובכל לשון, בין שהוא כתב העובדי כוכבים בין שהוא כתב ישראל, כגון פרובינצאל וכיוצא בו. אבל אם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר, פסול. הגה: ויש מכשירין (הראב"ד). ונ"ל דאפילו למאן דפוסל, מודה דמקצתו לשון הקדש ומקצתו לשון ארמי כשר, דשניהם נתנו בסיני והיו קרובים בלשון, וכלשון אחד דמיא, ולכן נוהגין עכשיו לכתוב בגט מקצת מלות לשון הקודש ורובו לשון ארמית".

ובספר ספר שושן סודות להרמ"ה (אות תצג) כ' "וצריך לזהר שישלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. . . כבר ידעת שתרגום הוא לשון תורה שבעל פה ולכן ראוי להסמיכה אל תורה שבכתב. ומזה תבין כי אין כוונות החכמים רק שיאמר התרגום לא כדעת המפרשים שאמרו שפירוש רש"י מועיל כמו התרגום כי תרגום דווקא לפי שהוא לשונה". גם לדבריו ישנה הידור מיוחד בלשון התרגום¹⁶.

ומ"מ הרי מסיק בשו"ע אדה"ז "ומי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין", והוא מהט"ז שם שכ' דמה שפסק המחבר דיר"ש ילמוד גם רש"י "היינו מי שיכול להבין בפירוש" כראוי פירוש המקרא. אבל מי שאינו בר הכי ודאי ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בל' אשכנז בזמנינו כגון ספר צאנה וראנה וכיצה בו כדי שיבין ענין הפרשה". וכן הובא במ"ב שם. והיינו דזה פשוט ולכו"ע דתקנת התרגום הוא כדי שיבין הפרשה¹⁷, אלא דלפי הגאונים וסיעתם תקנו לקיים חובה זו דוקא ע"י תרגומו הארמי של אונקלוס מפני שניתנה בסני, ולש"י התוס' ודעימי' תרגומו של אונקלוס מפרש יותר מסתם תרגום בלע"ז. אבל אם אינו מבין הפרשה חסר בעיקר הקיום של שמו"ת. ולכן אם כי ודאי גם האידנא יר"ש לא יזוז מדברי השו"ע לקיים שמו"ת ע"י תרגום אונקלוס וגם פרש"י, ואם אינו מבין לשון תרגום, ישב וילמוד, (דהרי ישנה כו"כ תרגומים ופרושים על תרגום אונקלוס) - מ"מ מי שאינו שייך להבין התרגום או ללמוד פרש"י, או דאין לו פנאי ללמוד התרגום

¹⁶ ראה גם 'תולעת יעקב' (סוד תפלת מנחה לשבת): "וחייב אדם לעבור הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. יש אומרים כי הוא הדין שיכול לקרוא הלעז שלו כי אין הדבר כי אם להבין פירוש הכתוב, ויש אומרים כי דוקא התרגום, וכן עיקר (ראה טור וב"י סי' רפה), והטעם מפני שניתן מסיני כדאמרין בפ"ק דמגלה (ג, א) ... מאי דכתיב (נחמיה ח, ח) ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושם שכל ויבינו במקרא, ויקראו בספר תורת האלהים זו מקרא, מפורש זו תרגום כו'. ודוגמת נתינתה צריך להשלימה. וטעם התרגום כטעם שער של תפילין שהוא הלכה למשה מסיני, והתורה ירדה כרוכה בו, וכן יריעות עזים לאהל על המשכן, ולפי שבזה הוא השלימות לפיכך משלימין לו ימיו ושנותיו כו'".

¹⁷ בערוך השולחן שם "ואם אין בידו כעת התרגום — יאמר המקרא שני פעמים, ולכשישיג התרגום — יאמרנו (מגן אברהם סק"ד). ואם אינו מצפה שיבא תרגום לידו — נראה לעניות דעתי שצריך לקרא המקרא שלוש פעמים, לפי הטעמים שנתבארו". והדברים צ"ע, דהתקנה היתה שפעם השלישית צ"ל בפירושה, ומהיכ"ת דיש איזה קיום ע"י קריאת המקרא בפעם הג'?

וללמוד פרש"י (או ביאור אחר), לולא דמסתפינא הוי אמינא דנכון יותר להשתמש בתרגומים הנ"ל בלע"ז¹⁸ מלקרות רק תרגום אונקלוס. דכיון שאינו מבין ארמית ואין תרגום אונקלוס מוסיף אצלו כלל בהבנת הפרשה, הרי לא קיים עיקר תקנת חז"ל לקרות הפרשה פעם שלישית בהוספת תרגום או פירוש שמוסף אצלו בהבנת המקרא. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.



קריאת ויחל כשאין עשרה מתענים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. באגרות קודש (חלק ט"ז עמ' שיב) כותב הרבי להרב אפרים גרינבלאט (מח"ס שו"ת רבבות אפרים): "איך יש לנהוג בקריאת ויחל בד' צומות: הנה מועתק להלן מהנדפס באחד הקונטרסים... בקונטרס רשימות על מגילת איכה, לקוטי מנהגים, ושם: קריאת ויחל - בד' צומות - אם יש בביהכ"נ אף רק ג' מתענים שו"ת הצ"צ שער המילואים ס"ח, שקו"ט בשו"ת: חת"ס או"ח סקנ"ז, מהר"מ שיק סרפ"ט, שד"ח פאת השדה אס"ד בין המיצרים ס"ב סק"ג. צפנת פענח ח"ב סל"א. מנחת יצחק סי' סה", עכ"ל.

וכן הובא בספר המנהגים מנהגי בין המצרים (ותענית צבור). ובספר שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"ב עמ' קע) הודפס הנ"ל ובהוספה מדברי הרבי: "ובכל אופן - אנו אין לנו אלא פס"ד כ"ק אדמו"ר הצ"צ. שהרי בכל מקום נמצאים אנו באתרא דרב... ע"כ. והנה בציון המקורות שבסוף ספר הנ"ל ציינו לספר המנהגים, ולא נמצא שם כלל הלשון שהועתק לגבי פסק הצ"צ, וצ"ע. עתה אחרי כותבי הראני ידידי הרה"ת ר חיים שאול שיחי' ברוק שלשון זה הוא באגרות קודש ח"כ עמ' רב עיי"ש, וצריך לתקן המקור בשערי הלכה ומנהג שם, וכן הודפס שם בטעות צפנת פענח סל"ד, וצ"ל סל"א וכנ"ל.

¹⁸ ועד"ז בתרגום של אונקלוס בלשון הקודש (כמו 'יין הטוב' להר' אלתר טוביה דב ויין), או בלע"ז (לאחרונה י"ל תרגום 'אנגלי' על התרגום בהוצאת 'גפן', לע"ע - שנת תשס"ט - נדפס בראשית, שמות, ויקרא).

ב. והנה תשובת הצמח צדק (שו"ת שער המלואים סימן ח') נכתבה ל"דברי נחמיה" בהמשך לשו"ת אודות תענית תשעה באב מחששא החולאת חאלערי' רח"ל. ונדפסה בשו"ת דברי נחמיה סימן מ'-מב. ונעיר בכמה דברים. (ובמק"א -בל"נ- נכתוב עוד בתשובה זו, שנראה שהצ"צ מייסד הפסק על כו"כ ראיות משיטות ראשונים שלא התקבלו להלכה, וכפי שהדברי נחמיה מתקשה בזה, ועוד חזון למועד אי"ה), דברי הצ"צ כאן הובאו בהדגשה, והוספות הפענוחים בכתב רגיל, והשגות הדברי נחמיה כפי סדר הצ"צ בתשובתו.

קריאת ויחל, אם יש בבהכנ"ס אף רק ג' מתענים יש לקרות, ולא דמי למה שכתבו באחרונים סי' תקס"ו גבי בה"ב. אך עננו צ"ע, די"ל שאין לומר ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא, אלא אם כן יש עשרה שמתענים, ואם אין עשרה יאמר בשומע תפלה, ואעפ"כ י"ל כיון שיש ג' מתענים לגמרי ובודאי יהיה עוד שבעה שיאכלו רק פחות מכשיעור, יוכל הש"ץ לומר עננו ג"כ ברכה בפני עצמה.

והנה הטור סי' תקס"ו שכותב, גבי אמירת ענינו בתענית בה"ב, "ומיהו נראה שצריך שיהו עשרה שמתענים, ואפי' לרבינו תם שכתב שאם יש ששה או שבעה שלא שמעו קדיש וברכו יכולין לומר קדיש וברכו, אף על פי שהשאר שמעו, הכא מודה דבעי עשרה, דהתם היינו טעמא, כמו שכתב אדוני אבי ז"ל, מידי הוא טעמא אלא שכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, והרי הוא מקדש השם בעשרה, אבל הכא לענין קביעות ברכה צריך שיהו עשרה, ואפילו אם יש עשרה בעיר שמתענים, אם אין י' בבית הכנסת אינן יכולין לקבוע ברכה", עכ"ל, לא כתב רק, כשאין עשרה שמתענים הבה"ב לא יאמרו ענינו ברכה בפני עצמה, אבל לא הזהיר כן אקריאת ויחל.

בדברי נחמיה מקשה על ראייה זו, די"ל דתחילה כתב הטור דברי אבי העזרי והראב"ד שהקפידו אשניהם [היינו שבתענית יחיד לא יאמר הש"ץ ענינו ולא יקראו ויחל] (והיינו ע"כ דגם קריאה מצד הברכות הרי זה קביעות ברכה דאי אפשר ליחידים), ועל זה כותב [הב"י] תשובת הרא"ש דאיכרו רבים ויכולים לקבוע ברכות (ונראה דקאי גם אקריאה בברכה, כנ"ל ועיין בבית יוסף), ואהא קאי גם מה שכתב הטור "ומיהו נראה כו' עד אבל הכא לענין קביעות ברכה צריך שיהו עשרה" [הועתק לעיל] (וכנ"ל דגם קריאה חשיבא קביעות ברכה). ושוב ראיתי בס' מה"ש בשם

תשובת עה"ג [מחצית השקל שם ס"ק ה' בשם תשובת עבודת הגרשוני סי' נז] שכתב בהדיא דכל שכן לענין ויחל" [שלא יקראו אלא כשיש עשרה].

ובח' ב' (וב"ח בשם) אגודה כתב דכשיש ג' יאמרו ענינו ויקרא ויחל, הרי מדלא הזהיר הטור שצריך עשרה לגבי ויחל, ובפרט שבאגודה מפורש שבשלשה סגי, א"כ יוכלו לקרוא ויחל כשיש עכ"פ ג' מתענים.

בדברי נחמיה מקשה על הראיה מהאגודה: "לפענ"ד יסוד האגודה חלש, שלא נזכר כי אם בב"ח [שם], וגם הוא לא כתב רק ודלא כמו שנמצא בשם ספר אגודה דאפילו אין מתענים רק ג' יכולין להתפלל ענינו ולקרות ויחל' דלא קי"ל הכי". הרי שמביאו הב"ח לשלול דעתו בזה".

ולהעיר: כדברי האגודה כתב המאירי (מגילה ב, א ד"ה מה) "אבל רבותי המובהקין היו מתירין בשלשה כדרך הדרש", והוא הדרש שהביא שם שבמלחמת יהושע עם עמלק גזרו תענית, והוא שאמרו בדרש ומשה אהרן וחרור (שמות יז, י) מכאן לתענית שצריך שלשה, עיי"ש. המדרש הנ"ל הובא גם בטור סי' תקסו גבי תפלת ש"ץ בתענית שיעמדו עוד שני אנשים עמו. וכן כתב בלקט יושר (מנהגי התרומת הדשן, עמ' קיד ענין ג) גבי ברית מילה שאירע ביום תענית שני וחמישי "דעו כי כך המנהג, מבקשים אם יש עשרה בקהל שרוצים להתענות, ואם לא ימצאו עשרה מחזירים אחר שבעה, ואם לאו לכל הפחות יהיו ג' עם הש"ץ שיתענו, ואז מתפללים ענינו וקוראים ויחל ואומרים סליחות וידוי כבשאר תעניות . . ואין נפקותא בדבר אם קורא בשחרית בפ' ויחל לכהן שאינו מתענה, כי בקצת מקומות קורין בפרשת היום". וכן פסק למעשה בערוך השולחן (סי' תקסו ס"ז): "אבל מד' צומות הקבועים וכן בתענית אסתר הקבוע לכל ישראל, הרי יום הוא שנתחייב בענינו ובקריאת התורה, וקורין אע"פ שאין עשרה מתענין בבית הכנסת ובעיר, ודי במקצת מתענים והמה יעלו לתורה ויתפללו ענינו, אבל כשאין כל מתענים נראה שאין לקרות ויחל ולא ענינו" ובסוגרים כותב "כנלענ"ד וכן ראיתי לאחד מן הגדולים שהורה כן, ודו"ק".

ולהוסיף: שבדברי הרבי כתוב "קריאת ויחל בד' צומות", הרי דלא כולל תענית אסתר בדין זה, וכן בדברי החתם סופר שיובא לקמן, אוי"ל

שלא נפסוק כן גבי תענית אסתר, אך בדברי ערוך השולחן מפורש שכ"ה גבי תענית אסתר, וכן דברי המאירי מיירי בתענית אסתר, וצ"ע להלכה.

ג. בהמשך התשובה כותב הצ"צ:

ועוד דהעיקר דבנידון זה חובה לקרות ממש כמו שיתבאר, דהנה עיין תשובת ריב"א שבבית יוסף רס' קל"ה, (ורמ"א בהגהה שם רס' הנ"ל הביאו) [שינתי הסוגריים מהמקור שהובאו לפני מ"מ הב"י], שם כותב הב"י: "כתב המרדכי בפרק הקורא את המגילה עומד בשם ריב"א, שאם יש ג' חתנים בבית הכנסת אחד כהן וב' ישראלים דכיון דהוי לגבי החתנים כמו מועד, כדאמרין פרק קמא דכתובות (ד' ע"א), קורין ארבעה כמו במועד, הלכך הכהן קורא פעמים ואחריו ב' הישראלים הרי ד', והביאו הרמ"א בריש סימן קלה, הרי אף שהוא מועד רק לג' אנשים יקראו ד' גברי, כמו כן הכא בתענית, רק יש לחלק דהתם דווקא כשחל בב' וה' היינו דרצה להוכיח מזה שמוסיפים בקריאה לכבוד הג' חתנים, הרי ראי' שגם בתענית ציבור אפשר לקרוא אם יש רק ג' מתענים, וע"ז כותב לחלק, דהמדובר אצל חתנים הוא כשיש בין כה חובת קריאה מצד היום שהוא שני וחמישי, אבל כאן שהתענית צבור חל ביום שאין בו קריאה מצד עצמו, אולי לא יוכלו לקרוא אם אין עשרה מתענים.

ובדברי נחמיה מקשה על ראייה זו: "הרי רמ"א כתב שם אפילו לב' חתנים, ולא רק ג', ובתענית הצ"צ רוצה להתיר ג' דווקא] . . והיינו דלכ"ע לאחרים לאו מועד ולא הותר להם קריאה בשבילם, אלא דמהתם בב' וה' דקורין בלאו הכי (וכשיש חתן אחד יקרא שלישי), וכשיש ב' התירו להם לקרות רביעי (משום פגם חתן הנשאר), ולפ"מ דמשמע במרדכי לא התירו אלא כשכל הד' יהיו מהחתנים (ולכן כשאחד כהן וב' ישראלים יקרא הכהן פעמיים), אבל לחדש קריאה וברכה לצבור מצד שיעור ג' (דוקא), לא נשמע מכאן כלל".

אך עכ"פ הדין אמת בד' צומות הקבועים לקרות בהן בתורה (לפשפש במעשיו ולשוב, ולכן תיקן דקורין בהו ברכות וקללות דאם בחוקותי כדפרש"י), תנן במשנה מגילה (לא, א) בתעניות ברכות וקללות, ובפרש"י "ברכות וקללות דאם בחוקותי, להודיע שעל עסקי החטא באה פורענות לעולם, ויחזרו בתשובה וינצלו מצרה שהן מתענין עליה", א"כ להב"א [אוצ"ל: ריב"א] הנ"ל כשיש ג' מתענין פשיטא דיקראו, ואף

למה שהתבאר שם [מגן אברהם ס"ק ב] דלא נהיגי כן, היינו משום דלגבי שאר אנשים אינו מועד כלל, אבל הכא בד' צומות שאדרבה כולנו מחוייבים להתענות, ומוטל החובה לקרות בתורה, רק שפוטרים את עצמם מצד חשש כו', והיינו רק שאינו מתענה, אבל חוב הקריאה בתורה מי הפקיע ממנו.

ונהי שהוא עצמו לא יקרא כשאינו מתענה, וגם זה כתב בשו"ע סי' תקס"ו [סעי' ו] רק בלשון יחיד, יש מי שאומרה כו' [שאין עומד לקרות בתורה בתענית ציבור מי שלא התענה], מ"מ כשיש ג' מתענין פשיטא דיקראו, שהרי גם על יתר השבעה מוטל החובה, רק דאנסי כו'.

בדברי נחמיה: "ומ"ש שהוא דעת יחידאי כו', הרי לפי דעת הט"ז [שם, סק"ז] הוי ברכה לבטלה ממש, וב"ח ומגן אברהם [סק"ח] החולקים, היינו משום דסבירא ליה דכיון דאיכא עשרה מתענים מביאים חיוב על כל הציבור, עיין ב"ח [נראה שהוא הדין דיכול לקרות בתורה אפילו אינו מתענה, דקריאת הציבור חובה מוטל על הכל ע"י העשרה שמתענין], אבל כשאין עשרה מתענין וגם העולה אינו מתענה, נראה דגם הם מודים דהוי ברכה לבטלה".

והרי בענין ברכה מעין ז' שאומרים בליל ש"ק, אף דעכשיו בטל הטעם לגמרי, מ"מ כיון שהתקינו נשאר התקנה [שו"ע סי' רסח סעי' ח], כל שכן התקנה לקרות בתורה בד' צומות שהוא מצד עצם הדברים שאירע לאבותינו באותן הימים, איך תבטל מצד סיבת המחלה כו'.

ועיין בהרמב"ם פי"ג מהל' תפלה הלכה י"ח וז"ל: ובשאר התעניות שאנו מתענין על מה שאירע לאבותינו, קורין [...] ויחל כו', ובתעניות שגוזרין אותן הציבור מפני הצרות כו' קורין ברכות וקללות כדי שישובו העם כו' ויכנע לבבם כשישמעו אותם, עכ"ל, הרי קריאת ויחל בד' צומות וכל שכן קריאה דתשעה באב שחרית, הם שייכים רק עבור מה שאירע לאבותינו, ואם כן מי הפקיע החוב ממי שאי אפשר לו להתענות כו'.

בדברי נחמיה: "ועתה אבוא לגוף הסברא שהמציא כ"ק שי', שהקריאה בד' צומות אינה כלל מצד התענית, אלא מצד עצם הדברים שאירע אז לאבותינו כו', זה היה נראה סברא טובה (ולפי"ז אפי' כולם אין מתענין ואף העולים כו'), אבל לא נראה כן מלשון המשנה וגמרא ופוסקים, שכולם תלו בלשונם קביעת הקריאה בתעניות, וכשאין מתענים

לא נקרא תענית, רק בתשעה באב (שחרית) לשון הגמרא (מגילה ל"א ע"ב) בתשעה באב גופי' מאי כו', ומ"מ י"ל דרצה לומר בתענית דתשעה באב, וקאי אתענית דמתניתין, ולשון מס' סופרים (פי"ז ה"ז) ובתענית של תשעה באב. ועיי"ש שמביא משו"ת ר' עקיבא איגר סי' כד דבכל התעניות (חוץ מה שצ"ע לו לרעק"א גבי מנחה דיוהכ"פ) פשיטא ליה שהוא משום התענית.

ועיי' בהר"ן סוף פרק ב' דתענית [ז, א בדפי הרי"ף ד"ה אבל] שכתב "שד' צומות לאבל הם ולא לתפלה וזעקה" כו', אם כן אף מי שאי אפשר לו להתענות חייב לזכור האבל והחורבן כו', וכמ"ש הגד להם את הבית ויכלמו מעונותיהם כו', ואם כן חוב הקריאה בתורה קבוע על חולה גם כן ממש וכמו ביום הכפורים. אם כן כשיש עכ"פ שלשה שמתענין ודאי יש לקרות ויחל, משא"כ בתענית בה"ב, בזה ודאי בעינן עשרה.

בדברי נחמיה: "ובגוף החילוק בין ד' צומות לתענית שגוזרין על כל צרה שלא תבוא, איני יודע מאי נפקא מיניה, דגם כשהתענית וגם הקריאה לעזור תשובה, ג"כ שייך הסברא דאף אם אניסי מלהתענות מי הפקיע חוב הקריאה, הרי עיקר החיוב הוא התשובה בעת צרה כמ"ש הרמב"ם ריש פרק א' מהל' תענית, ועל כרחך לומר דמ"מ התענית עיקר וקריאת התורה טפל, ולא תקנוה אלא כשמתענין מאיזה טעם שיהיה, ואם כן הוא הדין והוא הטעם בהזכרת האבל דד' צומות". ועיי"ש מה שביאר דברי הרמב"ם גבי הקריאה בתענית.

ד. הרי לנו שקו"ט הצ"צ והדברי נחמיה מהו גדרו של חיוב קריאה ביום תענית אם הוא מחמת חובת היום או תלוי בתענית, והנפק"מ הוא לגבי מי שלא צם האם יוכל להימנות למנין לקריאת התורה. והדברי נחמיה מביא משו"ת ר' עקיבא איגר שבשאר תעניות הקריאה הוא מחמת התענית משא"כ שחרית יוהכ"פ הוא מחמת קדושת היום, וגבי מנחה ביוהכ"פ נשאר בספק.

וע"ז מציין הרבי לשו"ת חתם סופר, כי בדבריו אכן מבואר כדברי הצ"צ, דשם כותב ב' טעמים להיתר עליה לתורה - למי שאינו מתענה - במנחה תשעה באב, "בתשעה באב אית ביה תרתי למעליותא, חדא וכי החולי אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו

אלא כדי צרכו וחיותו, ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים, ולא יותר ממה שצריך. . נמצא שהוא מן המתענים והמחוייבים בדבר, הא חדא, ועוד אחרת אפי' הותר בכל הנ"ל, מכל מקום תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה, אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל, וימא קא גרים, הגע עצמך מי שמתענה תענית חלום בשבת ויום טוב וכי לא יקרא בתורה או לא ינהוג בכל דיני שבת ויו"ט, כי יומא קא גרים ולא תליה בשמחת אכילה ושתיה, הכי נמי תשעה באב יום מועד דפורענותא הוא, ואפילו אינו מתענה בו מכל מקום מחוייב בקריאת היום, ועיי"ש עוד מש"כ בזה.

והנה אף שדברי החתם סופר נכתבו גבי תשעה באב, הרי לכאורה כן דעתו גבי שאר התעניות דזיל בתר טעמא. וכן ביאר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קיג) בשיטת החתם סופר שימים הקבועים מהנביאים להתענות "שקדשו אותן הימים לחשיבות יום צום, שאם כן שייך שקריאת התורה יהיה מצד היום", ולא רק שביום זה יתקבל התענית והתפלות לרצון לפני השי"ת, דאז כל החיובים שייכים להצום ולא להיום, ועיי"ש שמביא הפסוק "קדשו צום", ואכמ"ל. ולהעיר ג"כ מדברי הראגצ'ובי (בלשון לקו"ש ח"ל עמ' 165 הערה 54) "ראה בארוכה צפע"נ להל' תעניות פ"א ה"ט ובכ"מ (נעתק בצפע"נ כללים בערכו) דעיקר גדר תענית היא על היום שיהא היום נקרא תענית וממילא אסור לאכול". ולפי"ז י"ל דגם שאר החיובים כולל חיוב קריאת ויחל הוא מחמת היום, ואף מי שלא התענה הרי עדיין היום קרוי בשבילו "יום תענית" ומחויב בקריאה וכו"ל.

ולהוסיף מדברי הרמב"ם סוף הל' תעניות "כל הצומות עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה" וביאר רבינו (ראה לקו"ש חט"ו שיחת עשרה בטבת) שהדיוק הוא לא רק שהצום יבטל, אלא שימי הצומות גופא יהיו ימים טובים, עד שהצום גופא נתהפך לששון ולשמחה, עיי"ש, ולפי"ז מובן עוד יותר דברי הצ"צ שעצם היום הוא המחייב ולא התענית שבו, ודו"ק.



מקור מנהגנו דבמזוזה הולכים בתר היכר ציר

הרב יהודה לייב הלוי הבר

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. ידוע מ"ש בספר המנהגים (עמ' 81) ד"קביעות המזוזה מצד ימין ע"פ היכר ציר - מלבד הפתח הראשון¹.

ושם בשוה"ג דה"ה אפילו בפתח גזוזטרא שרק פתח א' לה - כבדירת כ"ק מו"ח אדמו"ר - ע"פ הוראתו.

וכן באג"ק חי"ב אגרת ד'רלז: "...ומה יעשו אם כל הדלתות שבחדר, היכר ציר שלהם לחדר א', וא"כ באיזה אופן יכנס לחדר, וענו ע"ז, יכנס דרך החלון, אבל הנ"ל הוא מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר".

ובלקו"ש חכ"ד עמ' 374: "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר", ע"כ.

ולכאורה מנהג הנ"ל צריך ביאור, דהוא נגד רובם ככולם של הפוסקים ראשונים ואחרונים, דרק כשא"א לדעת איזהו צד הכניסה אז הולכים בתר היכר ציר, ואם יש רק דלת א' לחדר ודאי מניחים בצד ימין הכניסה. ולהרבה פוסקים (ורובם ככולם מפוסקי זמננו) הולכים בתר רוב תשמיש², עיקר תשמיש וכו' (ומביאים המרדכי, הלבוש, והב"י המביא המרדכי וכו' - ראה פתחי מזוזה עמ' קיט, סימן רפט ס"ג) ?

אלא דכד דייקת שפיר רואים שלא רק שאינו נגד הראשונים והאחרונים, אלא דמנהגנו ללכת בתר ה"צ ולא עיקר תשמיש כו' הוא הפשוט.

ובהקדים:

¹ וראה הערת הרב ב.א. שי' בגליון תתעט (עמ' 61) שהאריך ע"ד המנהג ממכתבי

ר"י לנדא.

² וראה אג"ק חי"ב אגרת ד'רנא, שאלת כ"ק אדמו"ר לר"י לנדא: "כשיש סתירה

בין היכר ציר ורוב תשמישם, שמהלכת שמועה ע"ד הוראת נשיאנו הק' בזה..."

בגמרא מנחות (לג, א) א': "אמר ר"י אמר שמואל במזוזה הלך אחרי היכר ציר . . היכי דמי כגון פיתחא דבין תרי בתי בין ב' גברי לבי נשי", ע"כ.

מסביר רש"י ששני החדרים יש להם דלתות לרה"ר, ודלת א' ביניהם, ולא יודעים אם הכניסה מהאי להאי או מהאי להאי - לכן הולכים אחר היכר ציר. וכן גם לומד הרא"ש.

מהגמרא עצמו משמע שתמיד בשני החדרים הולכים אחר היכר ציר, ולא משגיחין על שום דבר אחר.

וכן באמת לומד הרמב"ם את דברי הגמרא הנ"ל בהל' מזוזה (פ"ו הי"א): "פתח שבין שני בתים הולכים אחר הציר של הדלת", ע"כ.

אבל רש"י הנ"ל כותב ששני החדרים יש להם דלתות לרה"ר כנ"ל ולא יודעים איזהו הכניסה, ולכן הולכים אחר ה"צ, שמשמע שכשכן יודעים באיזה צד היא הכניסה (כמו כשכך עיקר הכניסה) אז לא הולכין בתר ה"צ.

וכן כותב המרדכי שם בשם הר"י, שהגמרא כותב "בין בי גברי לנשי" דוקא - ששם שניהם עיקר, אבל כשיש לו חדר א' שעיקר מוצאו ומובאו לשם - לא אזלינן בתר ה"צ.

(וב'דברי חמודות' על הרא"ש אות כ', כותב דבפתח שנכנסים מהבית לבית החורף שלנו, עושין המזוזה בימין הכניסה לבית החורף, ולא אזלינן בתר ה"צ, כי בית החורף עיקר התשמיש - כמו המרדכי כנ"ל).

אבל הטור וכן המחבר סי' רפט הביאו דין הגמרא כמו רש"י והרא"ש הנ"ל (שיש להם דלתות לרה"ר), אבל בלי המילים "בין גברי לנשי", שמשמע שלא לומדים כמו המרדכי הנ"ל. (ולהעיר שהב"י הביא את דברי המרדכי הנ"ל, ואעפ"כ בשו"ע שלו השמיט המילים הנ"ל "בין גברי לנשי"!).

וכן משמע שהב"י חולק על המרדכי הנ"ל גם מזה שהב"י שם הביא את דברי המהרי"ל, שחדר קטן - בין חדר גדול לבית החורף - שיש לו שני דלתות, דלת א' נפתח לחדר גדול, ודלת שני נפתח לבית החורף, ולשני החדרים החיצונים יש להם דלת לרה"ר - הולכים בתר היכר ציר

(ואם הציר הוא מהבית החורף אל החדר הקטן - מניחין בימין הכניסה מבית החורף אל חדר הקטן). וכן דלת מבית לחצר ויש דלת מהחצר לרה"ר - הולכים בהדלת שבין הבית להחצר בתר היכר ציר. אבל אם אין דלת מהחצר לרה"ר - לא אזלינן בתר ה"צ, אלא מניחין בימין הכניסה מהבית לחצר.

דמזה שהמהרי"ל סובר דגם בבית החורף (שהוא העיקר), הולכין בתר ה"צ, יוצא שחולק על המרדכי.

יוצא א"כ שהב"י, המהרי"ל, וכן הט"ז המביאו להלכה בסי' רפט סק"ד, סוברים שהולכין אחר היכר ציר ולא אחר עיקר תשמיש³!

ואולי הם לומדים כך גם את רש"י והרא"ש, ומה שרש"י והרא"ש סוברים דצ"ל "דלא ידעינן", אולי הם שוללין רק דלת א' דאז ודאי יודעים איזהו צד ימין, ואז לא הולכין בתר ה"צ, אבל בכל מקרה אחר - גם כשיש עיקר - נחשב כדלא ידעינן והולכין בתר ה"צ.

אבל הש"ך שם סי' רפט ס"ק ו', מביא כמו רש"י "דלא ידוע איזה חשוב כניסה או יציאה הלכך אזלינן בתר היכר ציר" וממשיך "וכתב העט"ז (הלבוש) ... ופשוט הוא". ע"כ.

דמשמע דהוא לומד דאם יש חדר שעיקר תשמישו לשם - אינו נחשב ד"אינו ידוע", ולא אזלינן בתר ה"צ - וכמו הלבוש והמרדכי.

³ אבל קשה כי הב"י מביא גם המרדכי? וראה הגהות לחם הפנים על הקיצושו"ע סי' יא שמקשה הנ"ל שהב"י לכאורה סותר עצמו, בתחילה מביא המרדכי שהולכין בתר עיקר תשמיש, ואח"כ מביא המהרי"ל שבבית וחצר תלוי אם יש לחצר דלת לחוץ. והרי הבית ודאי עיקר, והיו צריכים לקובעה לעולם בימין הכניסה לבית?

ומתוך שם בעל מחבר מסגרת השלחן בהגהותיו על לחם הפנים שאינו סתירה, כי באמת הב"י סובר כמו המרדכי, והמהרי"ל אינו חולק. ורק כשאין דלת מהחצר לחוץ אז מניחים בימין לחצר כי צ"ל "דרך ביאתך" וא"א ליכנס לחצר רק מהבית. ואם יש דלת מהחצר לחוץ י"ל דרוב ההילוך להחצר ותשמישו הוא ע"י הבית כמו שאנו רואים עכשיו בכמה חצירות.

וצ"ע [מלבד הנ"ל שהב"י בשלחנו משמיט תיבת "בין גברי לנשי"], הרי המהרי"ל הביא גם דין בית החורף שודאי עיקר וכן"ל בפנים?

יוצא שהרמב"ם, מהרי"ל, טור, המחבר, והט"ז (ואפ"ל שהטור והמחבר לומדים דגם רש"י והרא"ש סב"ל כנ"ל) כולם סוברים שבשני חדרים הולכין רק בתר היכר ציר גם כשא' מהם עיקר כו'. משא"כ המרדכי, הלבוש, והש"ך סוברים שהולכין בתר עיקר תשמיש.

ב. ואולי אפשר לומר שגם הש"ך והלבוש סוברים שהיכר ציר גובר על עיקר תשמיש, ובהקדים⁴:

לכאורה מצינו סתירה בש"ך, דבסי' רפ"ט ס"ק ה מביא דגם אם כל בני הבית אטרים - אעפ"כ מניח המזוזה בימין דכו"ע (הגם שהם עוקרים רגלא דשמלא ברישא⁵), "דלא דמי לתפילין שהם מצות שבגופו לכך אזלינן בתר ימין ידיה, משא"כ מזוזה דאינה אלא חובת הבית", לכך אזלינן בתר ימין דכל אדם".

דיוצא דהש"ך לומד דלימין מסתכלים על "החפצא דבית" דלכן גם כשהוא אטר אינו משנה.

ובס"ק ו מביא הש"ך את הלבוש דלימין מסתכלים על עיקר תשמיש, דהוא לכאורה "גברא". דאם היה הולך בתר חפצא דבית כנ"ל היה הש"ך צריך ללמוד בתר "היכר ציר" דהוא ימין דחפצא, וזה שמביא הש"ך הלבוש שהעיקר הוא (לימין) "עיקר התשמיש", משמע שהולך בתר 'הגברא'?

⁴ מתוך שיעורו של הרב ברוך פוונזר בכולל מנחם.

⁵ הב"ח (בס"ק ג') הביא דברי המרדכי האומר דגם אם הוא אטר צ"ל בימין, כי המזוזה הוא שימור לכל בני הבית. וכ' הב"ח דלפי"ז אם כל בני הבית אטרים צ"ל בצד שמאל, כי כל הטעם הוא דימינא עקר ברישא.

וקשה דהרי הגמרא מביא עוד דרש ע"ז שצ"ל בצד ימין מהפסוק במלכים "...ותן אותו אצל המזבח מימין בבוא איש בית ה'..." וא"כ ה"ה גם לאיטר (וגם הב"ח החולק על המרדכי - הוא מטעם אחר)?

⁶ ולכאורה הגמרא בפסחים (ד, א) מביא שעל השוכר לקבוע המזוזה, כי המזוזה הוא חובת הדר? ואופ"ל שאין סתירה שודאי הוא חובת הדר - השוכר, אלא שעל איזה מקום מניחו הוא ימין דהבית ולא דהאדם. וק"ל.

אלא אפ"ל, מיוסד על 'הדרך החיים' הלכות מזוזה סי' רמ (עמ' שצו), שמביא בס"ק ה שבשני חדרים הולכים בתר ה"צ, "ואם אין היכר ציר - אז אזלינן בתר עיקר תשמיש". שלכאורה לא כמו המרדכי ולבוש הנ"ל.

אבל ממשיך שם הדרך החיים: "ובפתח שנכנסים מן הבית שלנו לבית החורף אף שיש מהבית חורף פתח לרה"ר - אעפ"כ לא אזלינן בתר ה"צ, וקובעין המזוזה בפתח שנכנסים מן הבית לבית החורף מימין הנכנס מן הבית לבית החורף, משום דעיקר התשמיש בבית החורף ולא בבית (ש"ך דלא כמשמע מהט"ז)". עכ"ל.

דלפ"ז בעיקר תשמיש סתם - לא הולכים בתר עיקר תשמיש נגד היכר ציר, אבל בעיקר תשמיש דבית החורף - כן הולכין אחריו גם במקום היכר ציר.

ואולי כי באמת הולכין לימין 'דהחפצא' (בית) - דהוא ה"צ, אבל עיקר התשמיש דבית החורף הוא מצד הבית, ולא כמו סתם 'עיקר תשמיש', דכך הוא רוצה להשתמש בו, ולא מצד הבית. משא"כ בבית החורף - הבית מיוחד לזה, וזה עושה עיקר התשמיש.

ועפ"ז אפשר לתרץ הסתירה בהש"ך הנ"ל:

בס"ק ה מביא שהולכין בתר החפצא (בית), ולכן אינו משנה אם הוא אטר יד, ובס"ק ו גם הולכין בתר ימין דהבית, ותשמיש דבית החורף הוא נחשב חפצא (בית), כנ"ל.

וזהו ש"ך דלא כמשמע מהט"ז, כי הט"ז מביא מהמהרי"ל שגם בבית החורף הולכים בתר היכר ציר, כנ"ל.

יוצא א"כ שכל הראשונים ואחרונים (הרמב"ם, הלבוש, המהרי"ל, הטור, המחבר, הט"ז והש"ך) (ואולי רש"י והרא"ש לפי הטור והמחבר כנ"ל)) - כולם סוברים שהולכין רק בתר היכר ציר, ולא בתר עיקר תשמיש! חוץ מהמרדכי בשם ר"י (שא"א לחלק הנ"ל כמו שמחלקין בהלבוש, כי אינו מביא בית החורף רק סתם עיקר תשמיש).

⁷ רק שהלבוש והש"ך סוברים דבבית החורף לא הולכים בתר היכר ציר.

וא"כ מנהגנו הנ"ל להולכין רק בתר היכר ציר ולא בתר עיקר התשמיש, ולא בתר רוב הנכנסים וכו' מובן ופשוט, ודלא כמו האחרונים החדשים (כנ"ל בס' פתחי מזוזה) ההולכים בתר עיקר תשמיש ורוב נכנסים וכו'!

ג. רק שעדיין צריך להבין השוה"ג בספר המנהגים והאג"ק הנ"ל, שגם בלי דלת שני' לרה"ר - גם אז הולכים בתר היכר ציר, ומספיק שאפשר לכנס דרך חלון או גג. דמאין שגם חלון וכו' הוי כמו דלת שני', כי מהראשונים משמע דדוקא שני דלתות "דלא ידענין הי ליחשב ביאה, והי ליחשב יציאה"⁸?

אם מנהגנו הוא לפי שיטת הרמב"ם אינו קשה - דאולי להרמב"ם ל"צ דלת שני' בכלל, דאינו לומד הגמרא שמדובר כשיש גם דלת לרה"ר כמו שרש"י לומד⁹. אבל אם אחריו הולכים למנהגנו - אז א"כ למה צריך בכלל שיוכל ליכנס דרך חלון או גג וכו'¹⁰? ועדיין צ"ע.

⁸ וגם לפי הלבוש והש"ך הנ"ל יוצא שכשיש רק חלון לא הולכין בתר ה"צ, וע"ד בית החורף לדעתם (דהבית מראה הכניסה), כנ"ל.

⁹ ואפ"ל להסיבה הוא מפני שהרמב"ם לומד (פ"ו ה"ה. וכתשובת הרמב"ם לחכמי לונגל - באר הגולה סי' רפ"ו אות כז) שצריך דלת בכדי להיות חייב במזוזה, והה"צ מברר לאן שייך הדלת. ואם הה"צ מאותו חדר לחוץ - אז חדר זו אינו חייב, ורק החדר הראשון, ולחדר זה מניחים בימין - וראה קובץ יגדיל תורה שנה תשיעית חוברת סד עמ' קפא הערת ר' בנימין הכהן, ר"י ישיבה גדולה מלבורן.

¹⁰ דלכאורה גם למנהגנו, בחדר שאין בו רק כניסה א', ואין אופן אחר ליכנס לשם, גם לא חלון וגג וכו' - לא אזלינן בתר היכר ציר, ורק ימין הכניסה לחדר. וכן פסק הרז"ש דווראקין (הובא בהערת ר"ב אבערלאנדער הנ"ל הערה 1).

ברשימת ר' חיים רפפורט (הובא בהערת ר' ברוך אבערלאנדער) הביא בשם ר' אברהם גליק מנהל הת"ת במלבורן, וכן מר' אברהם בער בלעסובסקי משפיע בישיבה שם - שכשהיו בתות"ל 770 בערך בשנת תשכ"א, ביקר כ"ק אדמו"ר בפסח באולם חדר האוכל, שם היו התמימים עורכים הסדר, הסתכל הרבי בהמזוזה שעל הדלת בין המטבח לחדר אוכל שהיה לימין הכניסה מהחדר אוכל למטבח - דלא כהיכר ציר, ושאל בתמיהה: "ס'איו ניטא קיין פענסטער אין קיך?" שמוזה לכאורה משמע שצ"ל עכ"פ חלון.

וכן משמע מהאג"ק הנ"ל חי"ב אגרת ד'רלז, ועוד.

[ואולי, גם לפי הרמב"ם צ"ל דרך "ביאתך" ולא דרך יציאתך¹¹, ולכן בדלת הראשונה ממש כשאין עוד דרך ליכנס, פשוט גם לדעת הרמב"ם שמניחין המזוזה בצד ימין הכניסה גם אם ההיכר ציר הוא לצד השני.

וא"כ אפ"ל דמנהגנו הוא לפי הרמב"ם שבכל מקום הולכים בתר ה"צ, רק שאם אין דרך בכלל ליכנס להחדר חוץ מהדלת הזאת - הוא הכניסה, ולכן מניחים בצד ימין הכניסה. אבל אם יש חלון וכו' שיהיה אפשר במציאות ליכנס (גם אם אינו פרקטי¹²) אז הדלת לחדר י"ל היציאה מהחדר, כי י"ל "ביאתך" להחדר מהצד השני.

ולכאורה מוכח כן גם מלשון אדמו"ר מהר"ש שענה לאדמו"ר הרש"ב על שאלתו כשיש רק דלת א', וה"צ לחוץ, איך יכנסו להחדר. וענה לו "וואס ארט דאס מיר, זאל ער שפרינגן דורכן פענסטער" ע"כ. ר"ל שלא איכפת לנו האם זה פרקטי או לא, העיקר הוא שעכשיו הדלת להחדר הוא לא "דרך יציאתך" בלבד¹³!].

¹¹ ע"ד הלחם הפנים דלעיל הערה 3.

¹² והגם שא"א להגיד ד"אין אנו יודעים אי מהאי להאי", דהרי כאן ודאי שהדרך ליכנס הוא מהדלת ולא מהחלון - אבל הרמב"ם לא סובר (כמו רש"י) שצ"ל באופן כזה דלא ידעינן, כנ"ל.

וא"כ, כך הוא גם אם החלון הוא גבוה מאוד, דכנ"ל לא צ"ל כניסה פרקטי כמו עצם כניסה מחלון גם חלון נמוך. וכן כותב הרז"ש דווארקין במכתבו (הובא בהערת ר"ב אבערלאנדער הנ"ל): "...ושאלו אם החלון גבוה מאוד, השיב יכולים לסמוך סולם",

וכן גם משמע מהשוה"ג הנ"ל שגם בגזוטרטא שיש לה רק דלת א' כבדירת הרבי ריי"ץ, גם שם הולכים בתר ה"צ, (מהגזוטרטא לבית), הגם שלהכנס לגזוטרטא צריך סולם.

¹³ אבל אם הסבר פירוש הרמב"ם הוא כנ"ל מיוסד על שיטתו שצריך דלת בכדי להיות חייב במזוזה, צ"ע אם אפשר לומר כך למנהגנו.

ואולי אפשר לומר באופן אחר קצת סברת המרכ"ם (שגם בלי דלת שני הולכין בתר ה"צ), והוא שהתורה מחייב מזוזה על "ביתך" - לחדר הפנימי. ובשני חדרים כשאין חלון - ודאי החדר השני הוא החדר הפנימי, וצריך להניח המזוזה לימין כניסה לחדר זה. אבל כשיש חלון אז חדר זה אינו ודאי הפנימי כי אפשר ליכנס דרך החלון, ובכדי לדעת מהו הפנימי צריך להסתכל על ה"צ. ואם הוא לחוץ מהחדר, אז יודעים שחדר הראשון הוא הפנימי, ומניחין המזוזה על ימין הנכנס ("ביאתך") מהחדר השני הראשון.

ורק שעדיין צ"ע, כי מהרמב"ם משמע דבכל מקרה הולכין בתר היכר ציר, גם בלי חלון כו'?

ד. רק שעדיין צ"ע הנ"ל ע"ד הכניסה צדדית (מלקו"ש חכ"ד) שהרבי כותב ש"יש להתחשב בהיכר ציר". ובשוה"ג שם מובא שהשאלה היתה כשיש שני דלתות לחוץ, והא' הוא צדדי. וצ"ע למה צ"ל בתר היכר ציר, הרי זהו דלת ראשית, וראשונה החייבת במזוזה, ואיזה סברה יהיה ללכת בתר היכר ציר? גם לפי הרמב"ם לא היו הולכין כאן בתר ה"צ, כי הרמב"ם מדבר על דלת בין שני חדרים ולא דלת ראשית, ומה איכפת לנו כשיש עוד דלת שנחשב ראשית יותר!¹⁴

ואולי אפ"ל (ובדוחק עכ"פ), ובהקדים:

התשובה נכתבה לר' ישראל זלמנוב שכתב לרבי בקשר למבצע מזוזה באה"ק כמה שאלות על מקום קביעת המזוזה.

ובא' משאלותיו כותב לרבי: "בכניסה ראשית קובעים את המזוזה לימין הנכנס, האם הוא הדין כשיש גם כניסה צדדית, או שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר?" ע"כ.

וע"ז ענה לו הרבי ע"י שמחק תיבת "או" ועיגל המילים "יש להתחשב...".

ועל שאר השאלות ענה לו הרבי: "בהשאר חסרים פרטים ובכל אופן לא יכתב כ"א ישאל רבנים באה"ק" ע"כ.

ואולי כוונת הרבי בכניסה צדדית הוא לא כמו שכתבו המערכת שהשאלה היתה איך נוהגים כשיש ב' דלתות לכניסה מהחוץ, והא' הוא צדדית. אלא הכוונה הוא - "לא ראשית" (וכסגנון השאלה: "בכניסה ראשית קובעין לימין הנכנס, האם ה"ה כשיש גם כניסה צדדית...").

דהיינו לא דלת ראשונה ממש, רק הכניסה לבית, אבל לא "ראשונה החייבת במזוזה". וכתשובת הר"י לנדא שענה לכ"ק אדמו"ר וכן לאדמו"ר הריי"ץ ע"ד מנהגנו בה"צ, ש"חוץ מהדלת הראשונה החייבת במזוזה צריכים להתחשב רק עם היכר ציר",

¹⁴ וכבר דשו בזה רבים, ראה העו"ב גליון תתע"א ואילך. אבל ראה להלן הערה

שכוונתו גם למקרה של המהרי"ל הנ"ל שיש דלת מהבית לחצר, וגם מהחצר לרה"ר, שאז הכניסה לבית אינו נחשב דלת ראשונה דחייב במזווה (הגם שהוא ראשון לבית עצמו) - כי יש דלת לפניו (בכניסה לחצר) החייבת במזווה. וא"כ הדלת לבית הוא כמו שאר הדלתות בבית - והולכים בתור היכר ציר, וה"דרך ביאתך" י"ל מהבית לחצר.

משא"כ דלת ראשית סתם להבית בלי חצר (ולא בבנין מגורים וכיו"ב) - ודאי צ"ל לימין הכניסה לבית, ולא מסתכלים כלל על הה"צ (גם אם הוא לא הדלת העיקרית), כי כך הוא הדרך ביאתך.

ובדלת כזה שאינו ראשית ענה הרבי שיש להתחשב בהיכר ציר, כי כנ"ל הוא לא הראשונה החייבת במזווה.

ואם כך הוא הפירוש (ועכ"פ בדוחק), לא קשה כל הנ"ל, ונשארנו עם הכלל ש"כל דלת חוץ מהראשונה החייבת במזווה - הולכים בתור ה"צ, ובדלת הראשונה ממש - בתור ימין הכניסה" (לשון הר"י לנדא).

ולפי הנ"ל לא נצטרך לומר שהרבי חידש כאן חידוש גדול דרך אגב, שאם זהו לא הדלת העיקרית - הולכים בתור ה"צ כי י"ל שזהו יציאה. וכן משמע ממ"ש אדמו"ר באג"ק הנ"ל חיי"ב אגרת ד'רלוז: "מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר", וקשה לומר שמדובר דוקא ששניהם דלתות עיקרים¹⁵.

ה. אלא דלפי כ"ז צ"ע, כי בדירת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ יש שתי דלתות לבית (בתוך הבנין), ושניהם נפתחים לחוץ, ובא' (ראשית-עיקר) - המזווה לימין הכניסה, ובהשני (לכאורה צדדית) - לפי היכר הציר. ולפי הנ"ל (בתוך בנין) גם הראשית היה צ"ל ע"פ ה"צ?

ולכאורה אפ"ל שכוונת הרבי (ב"יש להתחשב בכניסה צדדית בה"צ") הוא באמת כמו "מעשה רב" - דירת אדמו"ר הריי"ץ (שבדלת הראשית לבית - לא הולכין בתור ה"צ, ובדלת צדדית לבית - הולכין לפי הה"צ). ודווקא בתוך בנין, שאז בדלת הצדדית הולכין בתור ה"צ, משא"כ דלת צדדית מרה"ר - לא הולכין בתור ה"צ כנ"ל, ואז לא קשה כל הנ"ל.

¹⁵ וראה הערת הגרי"מ וואלבערג שי' בהעו"ב גליון תתמ.

אבל לפ"ז צ"ע¹⁶ לשון הרבי באגרות קודש הנ"ל ד"בכל הדלתות הולכים בתר היכר ציר חוץ מהדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר", וכדומה בכמה מקומות?

וכן צ"ע מכתב רי"ל שמביא מקרה דומה לדירת אדמו"ר הריי"ץ, ואעפ"כ בליובאוויטש היה לפי ה"צ גם ב'ראשית' (ראה הערת הרב ד.א. שי' בהעו"ב גליון תתפב)?

ואולי א"ל דלפני הדלת הראשית בדירת כ"ק אדהריי"ץ היה נחשב כמו חצר, שלא היה שם השתמשות - ופטור ממזוזה מצד עצמו, וחייב רק מפני הכניסה לבית, ולכן הולכין לימין הכניסה לבית. משא"כ לפני הדלת צדדית, שם השתמשו ונחשב כמו אוצר וכו' דחייב במזוזה מצד עצמו, ולכן לא נחשב כמו חצר והולכין בתר ה"צ. וצריך בירור היאך היה שם לפועל.

אבל קשה, דמזה שכ"ק אדמו"ר מביא ראי' מה'באלקאן' של אדמו"ר הריי"ץ שהולכין בתר היכר ציר גם כשיש רק דלת א' וגם אם הה"צ הוא מהבאלקאן לחדר, משמע לכאורה שרבינו נוקט דחצר חייב מצד עצמו. ובהקדים המחלוקת הידוע בין הרא"ש (מסכת מנחות, הלכות קטנות סי' יא), והרמב"ם (הלכות מזוזה פ"ו ה"ח), האם חצר חייב במזוזה מצ"ע או לא. שלפי הרמב"ם פטור, ורק כי פתוח לבית החייב במזוזה לכן מניחין בו מזוזה. משא"כ הרא"ש סובר שהחצר חייב במזוזה מצד עצמו, והגם שאין בו תקרה - זהו תשמישו.

ולפי הרמב"ם במקרה של הבאלקאן של אדהריי"ץ בודאי צ"ל המזוזה בימין הכניסה לבית, כי פתיחתו לבית זהו סיבת חיובו. משא"כ לפי הרא"ש אפשר להיות גם לימין הכניסה לבאלקאן, כי הוא עצמו חייב. וזה שרבינו מביא ראי' שהולכין בתר ה"צ גם בדלת א' מהבאלקאן כנ"ל -

¹⁶ מלבד זה שרבינו לא חילק בהמענה שתשובתו רק במקרה מסוים, ובפרט שעל שאר השאלות לא רצה רבינו לענות כי "חסרים פרטים", משמע שמה שכן ענה - הוא כללי בכל מקרה.

ראי' שנוקט כהרא"ש, אחרת אין ראי', כי המזוזה בימין הכניסה לבית - כי רק מפני"ז הוא חייב במזוזה¹⁷.

ולכאורה אפ"ל שלומד כהרא"ש, כי כך משמע מהמהרי"ל ומהב"י והט"ז המביאין שיטת המהרי"ל, האומר שבמקרה שיש לחצר אחורי הבית גם דלת לרה"ר, אז בהדלת שבין החצר לבית הולכין בתר ה"צ, ואם הציר לחצר מניחין לימין הכניסה לחצר. שמשמע לכאורה כמו הרא"ש הנ"ל שהחצר חייב מצד עצמו (וראה ספר פתחי מזוזה עמ' ט).

וכן גם משמע מהמחבר שהביא דין חיוב החצר בסתם ולא התנה כמו הרמב"ם שצ"ל פתוח לבית בכדי להיות חייב במזוזה.

וא"כ עדיין קשה הנ"ל, למה בהדלת ראשית לבנין אדמו"ר הריי"ץ בתוך בנין 770, המזוזה לימין הכניסה לבית ולא לפי הה"צ? ועדיין צע"ג.



ישוב לקושיית רעק"א בסי' קא

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד - מרכז מנהטן

בסי' קא ס"ב כותב המחבר, דמה דחתיכה הראוי' להתכבד לא בטיל אפי' באלף, היינו דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה ובשר בחלב (דבשב"ח מכיון שע"י חבורן יחד נאסרו, הרי הכל נעשה גוף האיסור), אבל כשנאסרה ע"י שבלעה מאיסור, אין לה דין דחתיכה הראוי' להתכבד (דהרי האיסור עצמו שנבלעה בהחתיכה אינה ראוי' להתכבד).

ובט"ז (סוף סק"ד) כותב, דגבינת הגויים שיש חשש שהעמידו אותה בעור קיבת נבילה, יש לה דין דחהר"ל מצד איסור בשר וחלב, עיי"ש.

ובחידושי רעק"א הקשה ע"ז, דבסי' פז ס"ג כתב המחבר דאיסור בשב"ח נוהג דוקא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, משא"כ

¹⁷ או אפשר לומר שראית רבינו הוא לכו"ע. דגם לפי הרמב"ם, כשהחצר פתוח לבית - נעשה החצר מחוייב מצד עצמו, ועדיין קשה דלהלן.

בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה דלא חל ע"ז איסור בשב"ח. וכתב הט"ז (בסק"ב) דלפ"ז חתיכה טהורה שבלעה חלב טמאה אין לה דין דחהר"ל, דמכיון שאין לה הדין דבשב"ח, אין לה איסור מחמת עצמה אלא מחמת החלב הטמא הבלוע בה, וכשאין איסור מחמת עצמה אין לה דין דחהר"ל (כנ"ל).

ומקשה רעק"א, דא"כ בנדו"ד בגבינה שהועמד בתוך קיבת נבילה, מכיון שלא חל ע"ז האיסור דבשב"ח, למה כותב הט"ז דיש לה הדין דחהר"ל. ומניח בצ"ע.

ולהעיר, דבגליון מהרש"א (מר"ש איגר, בנו של רעק"א) ספ"ז שם אות וא"ו מביא מהס' 'בית הלל' דדוקא בבשר בהמה טמאה אינו חל עליו האיסור דבשב"ח, אבל בבשר בהמה טהורה אף שהוא נבילה או טריפה, חל עליו האיסור דבשב"ח (ועייג"כ בדגול מרובבה שם). ואת"ל דס"ל להט"ז כהבית הלל י"ל דלכן כותב בסי' קא דבגבינה שהועמד בעור קיבת נבילה חל הדין דחהר"ל, מכיון דחל ע"ז האיסור דבשב"ח.



בדין בסיס לדבר האסור [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

א. בגליון תתקסו (עמ' 74) נסתפקתי בנוגע לבסיס לדבר האסור אם הניח מוקצה על דבר ההיתר בכוונה להיות מונח שם גם בשבת ושכח בשעה שהניחו שם שיצטרך לדבר ההיתר בשבת.

ולדוגמא: מי שיש לו שולחן שמשמש בו כשיש לו אורחים, והניח דבר מוקצה על שולחן זה קודם השבת על מנת שיהי' מונח שם בשבת, ושכח בשעת מעשה שהזמין אורחים לשבת וצריך לשולחן זה. היינו שהזמין האורחים קודם כניסת השבת ונזכר על זה אחר כניסת השבת. והשאלה היא: כיון שהנחת המוקצה על השולחן היתה במחשבה גמורה להיות שם בשבת, דהיינו שהיתה כאן מעשה עם מחשבה, אולי אין המחשבה שהיתה לו אח"כ, כשנזכר שהזמין האורחים יכולה להוציא מהמחשבה עם מעשה שהי' לו קודם השבת. או נימא דהיות והזמין האורחים קודם כניסת השבת, ואילו הי' נזכר על זה אז בודאי לא הי' מניח

המוקצה על השולחן, דהיינו שהי' מעשה בטעות, אין מתחשבים במעשה כזה, ומיד כשנזכר בטל למפרע המחשבה והמעשה הקודמת.

והבאתי שם מה שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה שמביא שם בס"ק קצח, וז"ל: "ושמעתי מהגרש"ז אורבך (שליט"א) [ז"ל], דאם מניח מוקצה על דבר מותר ע"מ שיהא מונח כל השבת, מ"מ אם אח"כ נמלך וגמר בדעתו להסיר את המוקצה מבע"י, אלא ששכח, אין זה נחשב בסיס, ובכח"ג גם מחשבה מוציאה מידי מעשה", עכ"ל. וכתבתי שמפורש בדבריו שרק אם נמלך מבע"י אבל לא בבין השמשות. ע"כ תו"ד שכתבתי.

אבל לכאורה אין זה דומה לנדון דידן. שאולי שם מדובר שלא הי' ההנחה בטעות מחמת שכחה, אלא מצד איזה סיבה נמלך וגמר בדעתו להסיר את המוקצה, ולכן כתב שנמלך להסיר את המוקצה דוקא מבע"י. משא"כ בנדון דידן שמעשה ההנחה הי' בטעות אולי אם נזכר גם בבין השמשות אין השולחן נעשה בסיס להאיסור.

אבל אולי הי' אפשר לדייק מלשון רבינו בשו"ע סי' רעז ס"ו: "וכ"ז כששכח לסלק הנר מהטבלא קודם כניסת השבת שלכן לא נעשית הטבלא בסיס לדבר המוקצה כיון שאינה משמשת אז לנר מדעת בעה"ב אלא מחמת שכחתו..." ויש לעיין מהו כוונת רבינו במה שכתב "כיון שאינה משמשת אז לנר מדעת בעה"ב אלא מחמת שכחתו" ולא כתב בקיצור כיון שהונח שם מחמת שכחתו.

ואולי יש לומר שכוונתו היא שהעיקר הוא מהי דעת הבעה"ב עכשיו. והרי בנדון דידן אינו רוצה שיהא מונח על השולחן עכשיו. ומה שכתב "מחמת שכחתו", אין כוונתו לשכחה מיוחדת [דהיינו שלא רצה לכתחילה שיהא המוקצה מונח על השולחן רק ששכח להסירו], אלא לאיזה שכחה שיהי', שמצד אותו שכחה שכח להסיר המוקצה מעל השולחן.

ולפי זה אולי אפשר לומר שאפילו הזמין האורחים בין השמשות לא נעשה השולחן בסיס לדבר האסור. והטעם הוא, שהרי עכשיו בבין השמשות אין השולחן משמשת להמוקצה מדעת בעה"ב. וגם זה מחמת שכחתו ששכח להזמין האורחים קודם השבת.

אלא שצ"ל שבדעתו הי' להזמין האורחים קודם השבת רק ששכת. משא"כ אם מזמין האורחים לכתחילה בבין השמשות הרי אז לא הי' שום שכחה בשעת הנחת המוקצה על השולחן.

אבל אולי כוונת רבינו במה שכתב "מחמת שכחתו" רק לשכחה מיוחדת המדובר בסעיף זה, דהיינו שלא רצה לכתחילה שיהא המוקצה מונח על השולחן רק ששכת להסירו קודם כניסת השבת.

ב. יש להסתפק אם בדעתו הי' להסיר המוקצה קודם השבת, ושכת להסירו, אבל עכשיו בבין השמשות נמלך ורוצה שיהא המוקצה מונח שם. אם הולכים לפי תחילת המחשבה שלו, והרי לא רצה שיהא מונח שם, ולא נעשה השולחן בסיס לדבר האסור, או הולכים אחר מחשבתו בבין השמשות, ועכשיו ניחא לו שיהא המוקצה מונח על השולחן.



הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

הרב מנחם מנדל אלישיבין

שליח כ"ק אדמו"ר בכרמיאל, אה"ק

בגליון תקעג (עמ' 82 ואילך) נימק שוב הרב ע.פ.א.מ. שי' סברתו לומר שאדה"ז אוסר לומר לנכרי להעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר לצורך מצוה, אף שהוא איסור דרבנן בלבד ושבות דשבות הותר לצורך מצוה, והשיג עמש"כ להתיר. ואף שהדיון נמשך כבר על פני כמה גליונות, אבל היות שיש בזה הרבה נפק"מ כדאי להמשיך את הדיון, עכ"פ בסוגיה המרכזית שבו.

צדדי הדיון הם כדלהלן:

בסי' שמז ס"ט פסק רבינו: "המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר אפילו למעלה מעשרה טפחים אסור מדברי סופרים שמא יעמוד לפוש".

אולם בשו"ע סי' שלא ס"ז פסק רבינו (לענין מילה), "ולומר לנכרי, אם הוא דבר שאם עשהו ישראל אין בו איסור אלא מדברי סופרים אומר לנכרי ועושהו שלא גזרו על שבות דשבות במקום מצוה כמ"ש בסי' שז ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה לא יאמר לנכרי לעשותו". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, שהרי הבאת האיזמל דרך רה"ר הוא רק איסור מדברי סופרים, כנ"ל סי' שמז?

וסתירה זו יש ליישבה בב' אופנים.

אופן א. שיטת הרע"מ שי': אף שלישראל נחשב הנ"ל לאיסור מדברי סופרים רק משום גזירה שמא יעמוד לפוש, מ"מ לגבי אמירה לנכרי נחשב כאיסור מן התורה, כי במצב רגיל יעמוד הנכרי לפוש בפועל. והוסיף שאפילו אם הישראל מבקש מהנכרי במפורש שלא יעמוד לפוש, מ"מ נחשב כ"אמירה לנכרי (ולא שליחות)".¹

יתירה מזו, אפילו במצב שלא סביר שהגוי יעמוד לפוש, כגון שמדובר במקום קרוב וכו', עדיין אסור. "שא"א לקבוע מרחק אשר פחות מזה מן הסתם לא יעמוד הגוי באמצע רה"ר, שהרי שאלה זו תלוי' בהרבה דברים - כגון באיזו שעה ביום או בלילה ילך הגוי ברה"ר, האם מזג האוויר טוב או יש גשם ושלג (או אפשרות שיהיו) וכו', האם יש הרבה עובדים ושבים היום מטעמים אחרים (כגון יריד וכדו') או לאו וכו' וכו' - וכל אחד ואחד ידון כפי העולה על רוחו, וממש נתת תורת כאו"א בידו".² ולכן סתם רבינו לאיסורא.

והעולה על כולנה: גם אם יצווה לנכרי לעשות מלאכה מן התורה ע"י שינוי (לדוגמא לישא את האיזמל בפיו), אסור. ובגליון תתקסא האריך בזה: "ונראה לומר בכל זה דכשאסרו חז"ל לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אפי' אם יצווה לגוי לעשותו באופן של פטור, אם יעשנו הגוי באופן של חיוב, נחשב (מדרכנן) כאילו עשאו הישראל באותו אופן. ולכן, כיון שמן הסתם הגוי ישא את האיזמל באופן היותר נוח לו (בין אם

¹ ציין לשיחת שבועות תשכ"ד, ועי' מה שכתבתי בזה בגליון תתקיג. אולם, מושג זה ("אמירה לנכרי שבות") אינו ראייה לכאן ולכאן, והוא רק נותן את האפשרות שיש איסורים נוספים אף שאין בהם משום שליחות.

² לפענ"ד דבר זה א"א לאומרו, דהרי הכללים באמירה לנכרי ניתנו כדי שיהיה אפשר לדון בכל מקרה לגופו, ואכן כל אחד יחליט לעצמו על פי המצב הפרטי להתירא או לאיסורא. ובדואי שאם טעם האיסור היה כנ"ל, היה מציין זאת במפורש. ע"ד מש"כ בסי' רעו ס"ט "ואין להורות היתר זה אלא לבני תורה אבל לעמי הארץ אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקילו יותר". ועי' מש"כ בגליון תתק ס"ע 123 ואילך בענין אם מדמין שבות לשבות.

האיזמל נמצא ברה"י ומצווהו שלא לעמוד ברה"ר בין אם הוא נמצא ברה"ר ומצווהו לשאתו בפיו וכדו') - שהוא של חיובא - אסור לומר לו להביאו. ואין להקשות על זה מסי' שמ ס"ב בנדון של אשה שצריכה לטבול ושכחה ליטול צפרני' מערב שבת שמתיר רבינו לומר לנכרית ליטלם ביד (ולא בכלי) מטעם שבד"ש (ע"י גוי, וביד ולא בכלי), דהתם א"א לנכרית לעשותו באופן של חיובא, שהרי בפשטות מיד שרואה האשה שהנכרית נוטלת כלי בידה כדי לחתוך צפרני', תשמיט ידי' ממנה³.

עד כאן תמצית שיטת הרע"מ, ויש לציין שכל החומרות האלו לא הוזכרו בהלכה בשום מקום, אולם עפ"ז אפשר ליישב את הסתירה בין סי' שמז וסי' שלא.

אופן ב. בסי' שלא מדובר שהגוי הצטווה לעשות איסור דאורייתא ממש (ומוכרח לעמוד לפוש, או לעשות הנחה ברה"ר, כגון שהגוי רוכב ע"ג בהמה וכדו'), או שהסכין מוטל ברה"ר וא"כ הוי ממש הוצאה מרה"י לרה"ר). אבל באופן שאינו מוכרח לעשות איסור מן התורה, מותר. ואופן זה עולה בקנה אחד עם הפוסקים שהובאו בגליון תתקעא, שמוכרחים לפרש כן את דברי הרי"ף הרמב"ם והשו"ע (ולדעת ה'ילקוט יוסף' צריך לומר לנכרי במפורש שלא יעשה הנחה ברה"ר, ולדעת שאר הפוסקים אפשר גם להגיד לו בסתם).

והנה, כפי שיראה המעיין אופן זה הוא פתרון פשוט יותר, ואינו צריכים לחדש חומרות מפליגות שלא נזכרו בשו"ע כדי ליישב את הסתירה. והוא מתאים עם הכלל שכתב רבינו כאן במפורש ש"אם הוא דבר שאם עשהו ישראל אין בו איסור אלא מדברי סופרים אומר לנכרי

³ וכל כך פשיטא ליה שאסור ע"י שינוי בלי שישאל עומד על גביו, שכתב בגליון הקודם: "ולדעת שאר הפוסקים (שהתירו במפורש כשאומר לנכרי להביא מרה"י לרה"י דרך רה"ר), נשאר קושיי (גל' תתקסג שם) דלצורך מצוה ה' לנו להתיר לצוות לגוי לנהוג מכונית ע"י שיצווהו לנהוג באופן שאין הדרך לעשות כן בחול, וח"ו לומר כן". כאילו שזה הנחה שמוסכם על כולם. ועי' בסוף ההערה. וגם לשיטתיה, אינו מובן, שהרי גם בנדו"ד, יכול הישראל ללכת ביחד עם הנכרי ולהשגיח שאמת יעשה ע"י שינוי.

⁴ כמו שהצעת בגליון תתקעג אות ד', ומשום מה לא שם לב לכך הרב ע.מ. והתייחס רק לאפשרות שהסכין מונח ברה"ר.

ועושהו", ורק "דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה... לא יאמר לנכרי לעשותו".

והנה לפי אופן הב' צריך ביאור למה סתם רבינו שאסור לומר לו להביא הסכין, הרי יש כמה אופנים שמותר? ויש ליישב (ע"ד מש"כ בגליון תקקעז) שרבינו כתב בסגנון זה משום שכ"ה הל' ברי"ף, ברמב"ם ובשו"ע, וסמך על ההגדרה המפורשת שנתן כאן - שהמבחן אם דבר הוא מותר או אסור הוא אם הדבר אסור מן התורה או מדברי סופרים, ובסי' שמז נתבאר "על איזו הוצאה חייב מן התורה" ככותרת הסימן. וזה מתאים עם רוח הדברים בלקו"ש ח"ד פ' תצא ס"ה שהובא בגליונות הקודמים⁵. ובמיוחד שאין כ"כ נפק"מ, שהרי במילה נפסק שמותר לומר לנכרי גם לעשות מלאכה מן התורה. והנ"ל יומתק עוד יותר, אם נאמר שצריך לומר לנכרי במפורש שלא יעשה הנחה ברה"ר, ובסתם אסור.

אולם לפי אופן הא' יש כאן דוחק גדול, דאם מיירי כאן גם באופן שהפעולה אינה אסורה מה"ת, אלא שלעיתים הוא כן, ואסור גם במקרים כאלה כדי שלא יהי' מצב שבו כאו"א "ידון כפי העולה על רוחו" וכדו', אז כל הלשון בסעיף מוקשה ודחוק, כפי שיראה המעיין. גם בכללות הענין קשה, דאם נכון הדבר שלא התירו כל איסור דרבנן (הכולל מלאכה ע"י שינוי וכו'), למה לא רמז לכך כשהניח רבינו את הכללים להיתר שבות דשבות במקום מצוה בסי' שז סי"ב?

ואכן כן הוא דעת הפוסקים האחרונים שהתירו לומר לנכרי לטלטל מרה"י לרה"י דרך רה"ר, כמו שציינתי בגליונות האחרונים, ולא מצאתי אפילו אחד שיחמיר.

ואם ירצה לחלק בין שבות שהותר למלאכה דרבנן שאסור לפי ההסבר של הצפנת פענח לגבי בין השמשות (שהביא בגליון הקודם), הרי מוכח בכ"מ שאין חילוק כזה לגבי שבות דשבות לצורך מצוה והפסד וכו', ראה לדוגמא סי' שיג סי"ז לגבי סותר ע"מ לבנות. ולשון רבינו בכמה מקומות (כמו כאן בסי' שלא, סי' שלד סכ"ח) הוא שההיתר הוא בדבר "שאינו אסור לישראל אלא מדברי סופרים" שזה בודאי כולל גם מלאכות דרבנן,

⁵ ואין נפק"מ אם זה דומה למחצה לשליש או לרביע, וע"כ לא אתייחס לטענות שהועלו ע"ז בגליון הקודם.

אף שהלשון בסי' שז הוא "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות".

וראה מש"כ במנחת שלמה ח"ב סי' לה סקי"ד בענין "אמירה לנכרי שיעשה בשינוי", וז"ל: "באמת גם לי היה הדבר לפלא למה לא נזכר בשום מקום עצה זו דבמקום מצוה יאמר לנכרי לעשות מלאכה דאו' בשינוי אך זה גם קשה להסובר דאם יאמר לעכו"ם שיאמר לעכו"ם שני ג"כ חשיב כשבות דשבות ולכן כתבתי לתומי בשש"כ פ"ל הערה מ"ו שאף גם זה שרי במקום מצוה כיון דחשיב עכ"פ כתרי דרבנן וכמו"ש האגלי טל בסוף הפתיה דאף אם אין שום שינוי בעצם המלאכה בזה שנעשה ע"י שינוי ג"כ חשיב רק שבות אולם בהתבונני הוספתי ונדפס ממני בתקונים ומלואים שם כי ראיתי בשו"ת באר יצחק להגאון מקאוונא שכתב בסי' י"ד דבמלאכה שעיקרה דאורייתא אפשר דאסור גם במקום מצוה גם ראיתי במשנ"ב סי' תקפ"ו סקפ"ד שדעתו לכאורה נוטה להקל גם בדאורייתא אך גם בשער הציון אות ק"כ הביא שהפרי הדש מפקפק בזה ועיין גם בפרי מגדים סימן תרנ"ה באשל אברהם שגם כן מסתפק בזה ולמעשה צ"ע דעל כל פנים הוה ליה שבות דשבות ובדרבנן יתכן דאפשר להקל ככהאי גוונא במקום מצוה".

והדברים מדברים בעד עצמם, גם ביחס למלאכה בשינוי, וגם ביחס לעצם הענין, דאין להוכיח שאופן מסוים של שבות דשבות אסור משום שלא נזכר במפורש בפוסקים, ואמירה לאמירה יוכיח. שהפוסקים דנים בזה כבר מאות שנים, אולם אף אחד לא הוכיח שאסור מהא דאין ההיתר מוזכר במפורש בשו"ע, אף שהוא היתר כללי מאוד. אלא הביאו הוכחות מוצקות מש"ס ופוסקים.

ובעיקרי הדברים, עי' מש"כ באריכות בגליון תתק בענין אמירה לאמירה (עמ' 115 ואילך, שלפי רבינו הזקן אין להתיר) ובענין שינוי (שם עמ' 118 ואילך, שלדעת רבינו יש להתיר כמבואר בסי' שמ), עיי"ש וש"נ.

⁶ היינו לומר לנכרי אחד שיאמר לנכרי אחר ועי"ז נחשב כל מלאכה לשבות דשבות.

ולפי האמור, אין שום הוכחה שההיתר ע"י שינוי הוא דוקא כשישראל עומד על גביו.⁷



פשוטו של מקרא

טענת משה "למה הרעתה גו"

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפרשת שמות (ה, כג) בד"ה למה הרעתה לעם הזה פירש"י: "וא"ת מה איכפת לך, קובל אני על ששלחתני". ולכאורה אינו מובן, מכיון שרש"י מביא רק מילים אלו מהכתוב צ"ל שלרש"י קשה משהו במילים אלו, וע"ז אינו מפרש כלום, ומה שהוא כן מפרש הם המלים שבסוף הכתוב "למה זה שלחתני", ומילים אלו אינו מעתיק בד"ה שלו, ואינו מרמז להם אפי' ב"וגו"?

וצ"ל: (א) מה קשה לרש"י במלים שהוא מעתיק בד"ה; (ב) איך היינו מפרשים הכתוב בלי פירש"י; (ג) בפירושו מביא מה שכתוב במדרש "וא"ת מה איכפת לך, קובל אני על ששלחתני", היתכן שלמשה יהיה קס"ד שה' יאמר לו "מה איכפת לך"? איך אפ"ל קס"ד שסבל אחיו בני ישראל לא איכפת למשה? ! ועד כ"כ שהקב"ה יאמר לו מה איכפת לך? !

והביאור בזה י"ל, כשלומדים בפשטות רואים כאן שמשה אמר ג' דברים: (א) למה הרעתה לעם הזה; (ב) למה זה שלחתני; (ג) ומאז באתי אל פרעה וגו' הרע לעם הזה וגו'. ויש מקום לטעות ולפרש ששאלת משה למה הרעתה היא על כללות השעבוד של בני ישראל במצרים כל השנים האלו.

⁷ אף שאם יש ישראל במקום, ורואה שהגוי בפועל עושה את המלאכה שלא ע"י שינוי, ברור שצריך למחות בו. ע"י סי' רנב ס"ח ועוד.

אבל לפי זה אינו מובן, הרי משה ידע מה שנאמר לאברהם בברית בין הבתרים שנגזר עליהם השעבוד, וגם ידע שלא יצליח בשליחותו תיכף ומיד, כי פרעה יסרב לשלוח את בני"י כמו שאמר לו הקב"ה לעיל (ג, יט) "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך וגו' ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים וגו'", ומ"מ מצד צערם של ישראל שנגע למשה מצד אהבתו להם שאל למה הרעתה. אבל הקב"ה אמר לו מה איכפת לך כי כך גזרתי בברית בין הבתרים ואין זה צריך להיות איכפת לך, וע"ז אמר משה כי גם אם על כללות השיעבוד הוא צריך להבליג הרי הוא גורם, על ידי ביאתו לפרעה, שיוגרע מצבם של בני"י ועבודתם נעשה יותר קשה וטענתו "למה הרעתה" היא לא על כללות השיעבוד כ"א על זה שע"י נגרם גרעון והכבדה בעבודת פרך של בני"י.

וזה שמפרש רש"י "קובל אני על ששלחתני" שמה ששאלתי למה הרעתה היא על זה שעל ידי שבאתי לפרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, ודבר זה לא נזכר בברית בין הבתרים, וגם ה' לא אמר למשה שכן יקרה, ששליחותו לפרעה יגרום גרעון ותוספות סבל לבני"י, וכאב מאד למשה על שהוא גרם להוסיף ולהחמיר הסבל של בני"י במצרים.



כיון שניתן רשות למשחית

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בפרשת בא (יב, כב) כתוב "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף", ומפרש רש"י שכיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין וכו'.

והעירני ח"א, דיש להבין איך זה מתאים עם מ"ש רש"י לעיל בפסוק יג: "הרי שהי' מצרי בביתו של ישראל, יכול ימלט, ת"ל ולא יהי' בכם נגף. . . הרי שהי' ישראל בביתו של מצרי שומע אני ילקה כמותו תלמוד לומר ולא יהי' בכם נגף", ולכאורה זהו בסתירה לענין שהמשחית אינו מבחין.

ובלקו"ש חל"ו עמ' 50 מקשה למה יש הווה אמינא שהישראל בביתו של מצרי ילקה כמותו, וגם זה צ"ע דהא כיון שניתן רשות למשחית כו'.

ואכן מטעם זה מדייק בלקו"ש שם בהערה שהשאלה היא על זה שילקה כמותו דייקא (ולא נאמר עמו).



למה הלך יעקב ארצה בני קדם

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרשת ויצא יש דבר תמוה לכאורה ואין רש"י מפרש זה. והוא מה שכתב שם (כט, א): "וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם". והלא נאמר בתחלת הפרשה "וילך חרנה" ופירש שם רש"י "יצא ללכת לחרן". ואם כן מהו הפירוש כאן שהלך ארצה בני קדם, ולמה הלך לשם. ועוד שהרי בפסוק לאחרי זה נאמר (שם, ב) "וירא והנה באר בשדה", ושם מצא רועי הצאן שאמרו לו "מחרן אנחנו"!

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם מושב זקנים, וז"ל: "תימה אמאי הלך שם, ותו הרי נאמר וילך חרנה, ותו וירא והנה באר בשדה, וזה הי' בחרן. וי"ל שכך הי' הענין הלך לחרן וחזר להר המורי' כדפי', ומשם הלך ארצה בני קדם ללמוד אצל שם ועבר שהיו בקדם שנאמר בפ' נח ולשם יולד גם הוא אבי כל בני עבר כו' עד ויהי מושבם ממשא הר הקדם, א"כ היו שם". והנה נוסף לזה שאין פירושו לפי פשוטו, צריך להבין איך מתרץ זה שכתוב תיכף אחר זה "וירא והנה באר בשדה" ובהמשך לזה באה רחל עם הצאן. ולמה הלך לחרן אם לא הי' כוונתו להתעכב שם. והנה גם רש"י פירש בסוף פרשת תולדות בד"ה אחות נביות: "...אלא ודאי נטמן בבית עבר בהליכתו לבית לבן ללמוד תורה ממנו", אבל זה הי' קודם שבא לחרן*.



* אולי אפ"ל שפשוט לבן חמש שקדמה זה מזרחה דהיינו חרן (כמו שפי' רש"י בכמה מקומות (ב, ח; יג, יא) ועיין גם רש"י בפ' חיי שרה (כה, ו) ששלח את בני הפילגשם אל ארץ קדם, ובמפרשים שם. ועיין ג"כ ברשב"ם כאן). ולפי שהפסיק באמצע, המשיך בסיפור הליכת יעקב לחרן (ועיין רש"י בתחלת הפ'). וראה גם לקו"ש ח"ה עמ' 380, ועצ"ע. המערכת.

הזכחת רש"י שישמעאל ה' א' מנערי

הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברש"י (וירא כב, ג) ד"ה את שני נערי מפרש רש"י דנערי היו "ישמעאל ואליעזר". ויש להבין מנ"ל לרש"י לפ' כן, ובפרט דלפי"ז מוכרחים לומר שהחזירו לביתו. וקשה לפרש כן, (א) הרי"ז היפך רצון שרה ודיבוריו של הקב"ה "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע". (ב) הרי מנוסף להנ"ל הרי למה ה' מחזירו? והרי בפשטות מהפסוקים אין ראיה שעשה תשובה מרשעות.

וא"כ קשה מנ"ל ולמה לי' לרש"י לפ' דהי' ישמעאל? [ועיי' במפרשי רש"י שם, אבל אין פירושה מספיק ויש להוסיף על דבריהם].

ב. והנה התינוח לפי שני ברש"י ד"ה אחר הדברים האלה "וי"א אחר דבריו של ישמעאל שהי' מתפאר על יצחק שמל בן י"ג שנה ולא מיחה וכו'" אכן מוזכר בהדיא שעשה תשובה במדה מסויימת כי בא ה' מתפאר בקיום מצותו של הקב"ה, אבל לפי הא' ברש"י שם "אחר דבריו של שטן וכו'" עדיין יש להקשות מנ"ל לרש"י לפ' שא' מנערי ישמעאל?

וי"ל בפשטות דזה מבואר עפ"י דברי רש"י בד"ה את בנך וז"ל: "אמר לו שני בנים יש לי אמר לו את יחידך אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו אמר לו אשר אהבת אמר לו את שניהם אני אוהב אמר לו את יצחק וכו'" הרי מוכח משקו"ט זה א'. שחזר ישמעאל מדרכו הרעה עד שאמר אברהם "שניהם אני אוהב" בניגוד לדבריו לעיל "שהי' שונאו וכו'" כי אל"כ לא הי' הו"א שהקב"ה מכוון לישמעאל, (וב) שהי' אתו דאל"כ לא

¹ כפי שמסופר לעיל "ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו' מצחק" ועיי"ש ברש"י. ועיי' ג"כ ברש"י ד"ה עם בני וגו' "הי' מריב עם יצחק וכו' ונוטל קשתו ויורה בו חיצים וכו'". וכתוב אח"ז "וירע הדבר", וברש"י "על ששמע שיצא בתרבות רעה". וכתוצאה מזה איתא ברש"י ד"ה לחם וחמת מים: "ולא כסף וזהב לפי שהי' שונאו על שיצא לתרבות רעה". ואח"ז כתיב ברש"י ד"ה ותלך "חזרה לגלולי בית אבי" ואח"ז מסופר "וישב במדבר ויהי רובה קשת", וברש"י ד"ה קשת: "ע"ש האומנות וכו' הי' יושב במדבר ומלסתם את העוברים וכו', ואח"ז נא' "ויקח לו אמו אשה מארץ מצרים" וברש"י "ממקום גדולי וכו' היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא וכו'" הרי שלא רק שלא מוזכר שעשה תשובה להיפך מסופר ע"ד רשעתו ושנתגל רשעות הלך ושוב.

הי' הו"א שהי' מדבר בישמעאל ולפי"ז מבואר הוכחתו לפ' שישמעאל הי' אחד מנעריו*.



ברש"י ד"ה מכה רעהו בסתר [גליון]

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד - מרכז מנהטן

בגליון תתקעב (עמ' 90) העיר הרב ש.פ.ר. שי' על רש"י ד"ה מכה רעהו בסתר (תבא כז, כד) "על לה"ר הוא אומר", דלכאורה למה לא הניח רש"י פי' הפסוק כפשוטו, דקאי על הכאה גשמית, ע"ש מה שתירץ (מה שלפענ"ד הוא קרוב יותר לדרך הדרש מלדרך הפשט).

ולהעיר ממ"ש ע"ז בשפתי חכמים "דאל"כ בסתר למה לי, וכי אם יכהו בגלוי הכאה ממש מותר, בתמי"***.

והא דקורא הפסוק ללה"ר "הכאה בסתר" י"ל דזהו משום דדרך מדברי לה"ר לדבר בסתר (עי' ברש"י קדושים (יט, טז) ד"ה לא תלך רכיל בסופו). או י"ל דזהו מפני שההיזק הנגרם לחבירו ע"י לה"ר אינו ניכר מיד אלא לאחר זמן, דומיא דהכאה בסתר שאין ההכאה נראית.

והא דנקט הפסוק לשון זה (ולא כתב בפירוש "ארור המדבר לה"ר" וכיו"ב) י"ל דזהו כדי להשמיענו חומר איסור לה"ר, דאף דרק דיבר על חבירו, ה"ז כאילו הכהו בידיו, וק"ל.



* עיין בלקו"ש ח"ה עמ' 236 (הערה 55 בשוה"ג). ועיין גם בתוס' השלם (מבעלי התוספות) על רש"י ד"ה את בנך יחידך: ששניהם אהובים כי עשה ישמעאל תשובה, ושם על ד"ה שני נערי: שחזר לאברהם. המערכת.

* אבל עדיין אפ"ל שהחי' בבסתר, שאין בושה כ"כ. המערכת.

שונות

"מורקד אתל"ת" – למה לא נתביישו ברקידת רבי יהודה ברבי אילעאי?

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני, ניו יארק

במאמר ד"ה באתי לגני השי"ת פ"ה (מאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, וכ"ה במאמרי רבינו עליו) מסד ענין 'שטות דקדושה' על הגמרא ריש פ"ב דכתובות, שטען רבי זירא לרבו רב שמואל בר יצחק שרקד עם שלשה הדסים לכבוד שמחת כלה: "קא מכסיף לן סבא", עד שלבסוף ראה ד"אהני ליה שטותא לסבא".

והיות שלומדים השתא מסכת כתובות בישיבות חב"ד, הרי כאן המקום והזמן להעיר על כמה דיוקים בסוגיא זו.

דהנה הקשו המפרשים (החיד"א ועיון יעקב), למה הופתע רבי זירא מרקידתו של האמורא רב שמואל ב"י, שלא הי' הראשון שנהג כן, שכבר קדמו לפני זה כמה דורות התנא רבי יהודה ב"ר אילעאי, שלא נתביישו מהנהגתו, ואדרבא, "אמרו עליו" - דרך שבח וכבוד?

וב'עץ יוסף' תירץ, שלא התפלאו על רבי יהודה שהיה ידוע לחסיד, ש"כל מקום שנזכר מעשה בחסיד . . . ר"י ב"ר אילעאי".

אבל א"כ, למה אפסיק עמודא דנורא רק ברב שמואל האמורא, ולא לפניו ברבי יהודה, שהי' מהראשונים כמלאכים?

ויש מפרשים החידוש בזה, שרב שמואל ב"י לא הסתפק בהדס אחד, אלא רקד עם שלשה הדסים כנגד שלשת העמודים 'תורה עבודה וגמילות חסדים' שעליהם העולם עומד.

אבל א"כ, אין זה שטות, ואדרבא, רקידה כזו מכוונת היא בחכמה יתירה מהדס א' בעלמא, ולמה נתביישו בו? ואם חידש רק מספר ההדסים, הי' לו להדגיש "אהנו ליה שוטייתא" לשון רבים, לא "שוטייתא" ל' יחיד?

ובכלל, מה הראי' והיסוד לענין 'שטות דקדושה' לפי שתי דיעות האחרות "אמרי לה 'שיטתיה' [או] 'שוטיתא' לסבא", שכנראה מיאנו לומר "אהני שטותיה"?

'שוט' לשון שלילי?

גם צריך להבין חילוק שמות ההדס: על רבי יהודה נאמר שהי' 'נוטל בד של הדס', וכאן נקרא 'שוט' (וכי זהו רק שיתאים למליצת לשון 'שוטתיה' של 'אמרי לה'?) ואיך אפשר לפרש 'שוט' מלשון 'שיטה', הרי מצינו בגמרא ששמע רבי זירא שמקור 'שוטיתא' הוא מ'שטותא' (שבת עז, ב - ופרש"י 'שהמרקד נראה כשוטה')?

גם קשה, שבמציאות, אין בד הדס דק ועדין יכול לשמש כ'שוט' להנהיג בהמה, אלא עיקר השתמשות ההדס הוא למצות ד' מינים, והרי השבח בענין ההדס לכבוד הכלה הוא רמז טהרת ריח טובי, שמריחים בהדס לבשמים להבדלה.

'שמע מינה תלת'

ולכן נלענ"ד ששלשת בדי רב שמואל הרי הם כנגד שלשת פירושי 'שוט' שבגמרא: ש"אמרי לה" אינן חילופי גירסאות שונות, שטעו ולא שמעו דיבורו בבירור, ונחלקו איך בדיוק אמר, אלא הכוונה הוא כענין ש"מ תלת": שיטה, שוטה, ושוט גם יחד, כהדס המשולש, שאם לא כן, הרי נקרא "הדס שוטה". (סוכה לב, ב)

ויומתק בזה לשון הגמרא: 'מרקד אתלת', לא 'בתלת'².

ותפארת לו מן האדם

וזהו שחידש רב שמואל ברקידתו, שלא נהג כרבי יהודה ברבי אילעאי באופן יוצא מן הכלל מצד מדת חסידות בבד של הדס ('בד' מלשון לבד כפרש"י ויקרא ל, לא) שמיוחד לבני עליה ויחידי סגולה ("אמרו עליו",

¹ ובעיון יעקב כתב, שרקד בג' לדעת רבי ישמעאל שמצריך ג' הדסים ללולב.

² "בתלת" - מהרש"א פי' שרקד כג' אנשים. וי"מ שרקד על שני רגליו בעזרת מקל (שבת קנב). ולהעיר מירושלמי (פאה פ"א ה"א): "הוה מהדס קומי כליא", וראה ב"ק (יז, ב): "תרנגולים שהיו מהדסים . . הידוס מועד".

כ"מעשה בחסיד א'"), אלא החזיק בשיטתו, ששינה ושילש בה, לפרסם, כמו ששונין ומשלשין בקצירת העומר, מנחות (סו), קביעות הוראה לרבים, לפזז ולכרכר כדוד המלך לפני ה', אף שקינטרתו מיכל שמבזה עצמו לפני העם כ"אחד הריקים".

ואף שלכאורה, עניני 'שיטה' ו'שטות' הפכים הם, דהתנן "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם - כל שהיא תפארת לו מן האדם", הרי רב שמואל ב"י הולך לשיטתו נושא ההפכים, ש"מקום יש בראש להניח שתי תפילין" (עירובין צה, ב).

ולא החזיק בשיטתו רק לעצמו, אלא פעל על תלמידיו ונגע ללבם, שזירוזם ודרש מהם שיטת שטות דקדושה³. [כמו שמזרז ומעוררנו רבינו נשיא דורינו בדרך שטות דקדושה לת"ת (כמבואר במאמר לענין קביעות עתים לתורה ולעבודת השליחות בהפצת היהדות) עד שטענו והתאוננו (וכן בדורינו אנו, היו הרבה מבקרים ומפקפקים שתמהו וטענו שדרך זה פוגע בכבוד התורה): "קא מכסיף לן סבא".

אבל לסוף ראו ונווכחו כולם דאדרבא "אהני ליה שטותא לסבא", ויה"ר דאהני לן שלא יכנף עוד מוריך גם כש"אפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולא עלמא".]



שלמה הקהיל רק הזקנים ודוד הקהיל אף הבחורים
הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במשנה שכיר על דברי הימים [שעומד להופיע אי"ה בקרוב] כתב אאזמור"ר הי"ד: "בלמדי היום ה' תבא תש"ב על עליית בית חורין ספר דברי הימים ב' סי' ה', נפלאתי מאד בדברי רש"י בפסוק אז יקהל שלמה את זקני ישראל, וזה לשונו: נהג במדת חכמה שהקהיל הזקנים ולא

³ גם יש לפרש ענין 'לפני הכלה' על כנסת ישראל, כמ"ש (שה"ש ה, א): "באתי לגני אחותי כלה".

הבחורים, יותר מדוד שהקהיל הוא אף הבחורים כדכתיב ויקהל דוד את כל ישראל ירושלים וגו' עכ"ל, ולפום ריהטא לא אבין וה' יאיר עיני ודו"ק, עכ"ל.

ונראה לבאר עפ"י מ"ש בגמרא מגילה (לא, ב): "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אם יאמרו לך זקנים סתור וילדים בנה, סתור ואל תבנה, מפני שסתירת זקנים בנין, ובנין נערים סתירה, וסימן לדבר (מלכים-א יב, ח) רחבעם בן שלמה" [ששמע לנערים ולא לזקנים, וגרם בכך שנחלק עם ישראל לשתי ממלכות, ומחמת כן היו מלחמות ביניהם ונשפכו דמים לרוב, ולא עלו ישראל לרגל, ובסופו של דבר חרב בית המקדש וחרבו שתי הממלכות וגלו ישראל מארצם]. וכ"ה בנדרים (מ, א).

ועי' ב'כלבו' (סי' קמב ד"ה ושכתבתם) שכתב: "ושכתבתם שבמקומכם נהגו קטנים לשמוע לגדולים ולא מחו לעולם בידם, דין הוא שהקטנים נשמעין לגדולים לכל אשר יגזרו עליהם, ולא מבעיא בזמן שהן שותקין שיקבלו עליהם גזירת גדוליהם ושוב אינן יכולין למחות, אלא שאפילו הם צועקים אין צעקתם כלום שהרי גדוליהם רבו עליהם, ואם תאמר הקטנים רבו על הגדולים וימאנו שמוע אליהם כיון שהן שתקו בשעת מעשה ולא מאנו ולא מחו שוב אינן יכולין ואע"פ שהקטנים רבו על הגדולים דין הוא לשמוע לזקניהם ולגדוליהם, שכן מצינו בכמה מקומות שהמקום חלק כבוד לזקנים ולגדולים דכתיב ונגד זקניו כבוד, אשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים שאפילו סתירת זקנים בנין, שכן מצינו ברחבעם בן שלמה, והמקום יסכים על ידינו לעשות אמת ומשפט ושלום", עכ"ל.

ומעתה י"ל בכוונת רש"י שכתב: ששלמה "נהג במדת חכמה שהקהיל הזקנים ולא הבחורים, יותר מדוד שהקהיל הוא אף הבחורים כדכתיב ויקהל דוד את כל ישראל ירושלים וגו'" - דבזה רצה שלמה בחכמתו להבליט ולחדד את ההבדל והפער שבין הנערים להזקנים, שהרי אפילו בנין נערים סתירה וסתירת זקנים בנין כנ"ל, וא"ש.

שוב מצאתי בפסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות פ"ד שכתוב: "וילך משה ואהרן, בעצה אחת ובהסכמה אחת. ויאספו את כל זקני בני ישראל, בכל מקום הזקנים מעמידין את ישראל, הוא שאמרו רז"ל אם אמרו לך זקנים סתור ונערים בנה, תסתור ואל תבנה, שסתירת זקנים בנין, ובנין

נערים סתירה, וראיה לדבר מרחבעם בן שלמה, דכתיב וינח את עצת הזקנים (מ"א יב, ח). הרי מבואר בהדיא שלכן אספו רק את זקני ישראל בלבד, ולא את הבחורים הנערים, כדי להדגיש שרק הם מעמידים את ישראל. וי"ל שזהו בעצם כוונת רש"י הנ"ל.

ועי' באבות דרבי נתן [פרק לא ד"ה הוא היה] שנאמר: "הוא היה אומר. . אם יאמרו לך הילדים נלך ונבנה בית המקדש אל תשמע להם ואם יאמרו לך הזקנים בא ונסתור בית המקדש שמע להם. מפני שבנין ילדים סתירה וסתירת זקנים בנין. ראיה לדבר רחבעם בן שלמה", עכ"ל.



"דבר שיש לו מתירין" בשו"ע

הרב אהרן חיסריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשו"ע אדמו"ר הזקן, - כפי ששמעתי מכ"ק רבינו ביחידות - יש ענינים מכל ד' חלקי השו"ע.

ביחידות אחרת אמרתי לכ"ק רבינו, [למדתי אז פסחים] שיכולים לעשות משו"ע רבינו פי' על גמרא פסחים לפי דפי גמרא, ולפי הבעת פנים מכ"ק הי' נראה כאילו הסכים.

לפני כמה שנים עשיתי מפתח לפי עניני הש"ס, להלן בענין "דבר שיש לו מתירין".

דבר שיש לו מתירים :

דבר הבא מחוץ לתחום - שמה, יד.

אינו בטל אלא במין שנתערב במינו - שצז, יב. תקיג, ו.

אפילו באלף לא בטיל - תמה, ז; תמוז, כ; תקז, ג, ה: תקיג, ד.

באיסור מד"ס. אם אין האיסור בעין - תקז, ג.

כל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, רק כשנתערב - מין במינו, אבל במין אחר די בס'. אן נתנה בקדה לתקן התבשיל אינו בטל - תקיג, ד.

כשאינו נהנה מגוף האיסור. להתחמם כנגדן ולהשתמש לאורן.
הנאה הבאה מאליה - תקז, ג, ד.

כשיש צד היתר למי שנאסר לו. ביטול ברוב - שיח, ד.

מאמתי נקרא דבר שיש לו מתירין - שכ, ד.

שיש כח היד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה - תמו,
ה.

שלא אמרו דשיל"מ אינו בטל אלא כשנתערב מין במינו אבל לא
כשאינו מינו - שלה, ד; תקיג, ד.

ספק בדברי סופרים - שגה, י.



תיקון טעות ב'שיעורים בפר התניא'

הרב מנחם מענדל ביטון
תושב השכונה

בתניא פכ"ג (כח, א) כשמדבר על המצוות: "...ולכן נקרא' אברי
דמלכא". והנה בספר שיעורים בספר התניא באנגלית (עמ' 299) פיענחו
את ה"נקרא'" "נקראות" ל' נקיבה וכנראה שהוא טעות וצ"ל "נקראים" ל'
זכר כמו שפיענחו בספר שיעורים בספר התניא באידיש ובלה"ק ובשאר
ספרים¹. ולהעיר שכן הוא בכמה כת"י שהובאו בתניא מהדור"ק עמ' קס
(כת"י ז, ג, ט).



¹ הגם שלכאורה פיענחו "נקראות" ל' נקיבה מתאים ל"מצוות" כמו שציינו בהערות על
התניא מהדור"ק עמ' קס.

לזכות
החתן התמים
הרב משה מרדכי שיחי' אורמלנד
והכלה מרת חי' שרה שתחי' נפרסטק

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

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' בן-ציון יעקב שמואל וזוגתו מרת שרה נחמה שיחיו
אורמלנד
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חנה גאלדא שיחיו
נפרסטק

לזכות
החתן התמים
הרב יהושע זעליג שיחי' ריבקין
והכלה מרת חי'ה מושקא שתחי' סימפסאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני כ"ג טבת ה'תשס"ט

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רחמה יפה שיחיו
ריבקין
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת ציפורה שיחיו
סימפסון



לזכות
החתן התמים
הרב שניאור זלמן שיחי' הייז
והכלה מרת ברכה חנה שתחי' רימלער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ז' שבט ה'תשס"ט

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



נדפס ע"י ולזכות זקני הכלה
הרה"ת ר' שרגא פייוול וזוגתו מרת ציפורה שיחיו
רימלער

לזכות

הילד אריה ליב שיחי' בן נחמה דינה שתחי

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ועש"ק כ' טבת ה'תשס"ט

ולזכות הילדות התאומות

שטערנא שרה מושקא ועטל צערנא מירל שתחיו בת חנה

לרגל הולדתם

אור ליום שלישי ב' שבט ה'תשס"ט

יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם



לזכות הילדה הינדא שתחי'

לרגל הולדתה

ביום חמישי כ"ו טבת ה'תשס"ט

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שיינדל מלכה שיחיו

זקלס

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ת ר' יעקב מאיר וזוגתו מרת אדל שיחיו

זקלס

לזכות
הילד **שבתי שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ועש"ק פ' בא ה' שבט ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **מיכאל אלעזר** וזוגתו שיחיו
לערנער



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ת ר' **מאיר** וזוגתו שיחיו
גוטניק



לזכות הילדה **מושקא שתחי'**

לרגל הולדתה
ביום שלישי ב' שבט ה'תשס"ט

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **דבורה** שיחיו
ווילהעלם

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת ר' **בן-ציון** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו
קראסניאנסקי

לזכות
הילדה מאטיל שתחי'

לרגל הולדתה
ביום ראשון כ"ט טבת ה'תשס"ט

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו העכט

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת העוסק בצ"צ באמונה איש חי ורב פעלים
אהוב לשמים ואהוב לבריות
ר' בן ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם שיחיו
סטאק



לזכות
הילד מנחם מענדל שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ועש"ק כ"ז טבת ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת לאה שיחיו
נויבארט

לזכות החתן התמים
הרב יחיאל שיחי' שמערלינג
והכלה מרת דינה שתחי' לוזניק

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

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



נדפס ע"י ולזכות אחיו
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חי' רחל
ומשפחתם שיחיו
שמערלינג

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי



לעילוי נשמת
מרת חי' חנה ע"ה בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג

נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג



לעילוי נשמת
ר' שלמה
בן ר' אליעזר הלוי ע"ה
נפטר ביום ה' לחודש שבט ה'תש"ס
ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלום ע"ה
בן הרה"ח ר' יואל דוב ע"ה
לפידות

נפטר ביום יו"ד שבט ה'תשל"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו וחתנו
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות
ומשפחתם שיחיו
ווייס

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מרדכי
וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' נח שמחה
וזוגתו מרת דבורה לאה
וילדיהם מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו
פאקס

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים
ומשפחתו שיחיו
גורארי'

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
קליין



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יעקב צבי
וזוגתו מרת חנה דבורה
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
ר' יוסף וזוגתו מרת **מרים** שיחיו
וולדמאן



לזכות
הבחור הנעלה החשוב

הת' **מנחם מענדל** בן **חי' רחל** שי'

לשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
ושימשיך לעלות "מחיל אל חיל"
בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת התפלה
ויזכה לגרום הרבה נחת רוח לרבינו הק'



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
הרבני הנדיב הנודע לשם ולתפארת
ראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

לזכות
הבחור החשוב והנעלה
התמים חיים יהושע שיחי'
מצאצאי כ"ק אדמו"ר הזקן

לרגל היכנסו לעול המצוות בשעטו"מ
ביום ועש"ק פ' בשלח י"ב שבט ה'תשס"ט

יה"ר מהשי"ת שישגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בכל עניני טוב וקדושה
להצליח בלימוד התורה - נגלה ודא"ח
ובמילוי תפקידו כ'נר להאיר'
שיאיר בכל הסביבה באור התורה וחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לרוות ממנו
רוב נחת ועונג בגו"ר לאויוש"ט

סא ♦ סז

נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת יפה
ומשפחתם שיחיו
סימפסאן

ולזכות זקניו
הרה"ח הרה"ת ר' אריה זאב וזוגתו מרת חנה חאשע שיחיו
סימפסאן
הרה"ח הרה"ת ר' שלום ליב וזוגתו מרת רבקה רייזל שיחיו
אייזנבך
הרה"ח הרה"ת ר' משה אליהו שיחי'
גערליצקי