

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר החשוב והנעלה
הגאון החסיד, מגיד שיעור בחסד עליון בישיבת תו"ת קרית גת
חרף עמקן ובקי
משתתף קבוע בקבוצתו בהערותיו העשירות והחשובות
הרה"ת ר' יעקב יוסף שליט"א קופרמן וזוגתו הכבודה תחי'
לרגל הולדת בתם פריידה רבקה תחי' למזל טוב
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה ומכל יר"ח רוב נחת חסידותי לאורך ימים ושנים טובות
מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.

המערכת



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביות ברכת מזל טוב
לידידנו היקר והמצויין, הנודע לשם ולתהלה
משכיל על כל דבר טוב, עדין הנפש ונעים הליכות, חבר
המערכת מלפנים
הרה"ת החתן מנחם מענדל הכהן שי' ריבקין
לרגל נישואיו בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'
יה"ר שיהא הכל בשעטומ"צ
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון רבינו נשיאינו, ויהי' לכם חיים מאושרים בגו"ר

המערכת

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והנעלה איש חי ורב פעלים
 בעל מדות תרומיות נחמד ונעים רוח המקום ורוח
 הבריות נוחה הימנו
 מנכ"ל מערכת 'הערות וביאורים' בשנת תשנ"ז
 הרה"ת ר' יעקב שלמה זוגתו החשובה מרת יעל שיחיו
בלאכמאן
 לרגל הולדת בתם חוה דישה תחי' למזל טוב
 ביום כ"ו תשרי תשס"ה
 יה"ר שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו
 לרוות ממנה ומאחותה הבכורה חי' מושקא תחי'
 רוב נחת חסידותי לאויש"ט מתוך ברכה והצלחה רבה
 בגו"ר

המערכת

ב"ה

ש"פ חיי שרה

ה'תשס"ה

גליון ג [תתפז]

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 6 מחלוקת בהלכה למשה מסיני
11 לעולם ידבר אדם בלשון נקי'
13 ביאור כ"ק אדמו"ר בקנין מערת המכפלה

נגלה

- 16 תוס' ד"ה מה לפיו
17 הודאת בע"ד במאה עדים דמי
22 חיוב כיבוד אב בבנו והוא רבו
27 שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו
31 מה אם ירצה לומר מזיד הייתי
32 בגדרי שליחות [גליון]

חסידות

- 33 בגדר חיוב מצות תפלין
35 מעלת ההתקשרות על הדביקות

רמב"ם

- 38 ספר אהבה קריאת שמע בכל לשון
42 כיבוד אב ואם בין אדם לחבירו [גליון]

הלכה ומנהג

- 44 שינוי מקום באכילה
46 כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה

- 49שהה כדי לגמור כולה בברכת המזון ובק"ש
 52דיבור באמצע הסעודה בסוכה
 54הוצאה חדשה דשוע"ר [גליון]
 54קידוש בשבת חוה"מ [גליון]
 55אכילה ושתי' קודם הנחת תפילין וק"ש של שחר
 58טיסה באוירון בשבת (וקו התאריך) [גליון]
 59בענין הנ"ל
 59מצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה [גליון]
 60בדין ספק שהה ספק דרס [גליון]
 62כיצד מברכים על האורז - שיטת אדה"ז [גליון]
 66מחצלת עבור סכך [גליון]

פשוטו של מקרא

- 68ד"ה - "רק אין דבר"

שונות

- 69תרגומים מדויקים לתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע
 73ביאור ב'היום יום'
 75"טראכט גוט וועט זיין גוט"
 76אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו
 80כל פינות שאדם פונה לצד ימין
 81לימוד א"ב עם תשב"ר
 82סיפור ר' אמנון ממגנצא [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת ויצא,
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ג' כסלו

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

מחלוקת בהלכה למשה מסיני

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ז פ' שמיני א' מביא הגמ' שבועות (טז, ב): "כמה שיעור שהי"י פליגי בה ר' יצחק בר נחמני כו' חד אמר כמימרי' דהאי פסוקא וחד אמר כמויכרעו לסיפא וכל בית ישראל רואים וגו'" ומביא גם הירושלמי (יומא פ"ג ה"ג) דפליגי בשיעור השתחוואה עיי"ש, ובסעי' ו' מקשה וז"ל: דלכאורה צריך להבין וויבאלד אז אלע שיעורים זיינען הלכה למשה מסיני ווי דער רמב"ם זאגט (הל' מאכלות אסורות פ"ב הי"א, פ"ב ה"ב), און אין הלכה למשה מסיני איז ניטא קיין מחלוקת (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות ד"ה החלק השני הם, רמב"ם הל' ממרים פ"א ריש ה"ג) ווי איז שייך א מחלוקת אין דעם שיעור שהי' אדער השתחוואה? ועכצ"ל אז דאס וואס די שיעורים בנדו"ד זיינען הלל"מ איז דאס נאר בכלל אז עס דארף זיין שהי' כדי שיעור השתחוואה, אבער וואס דער שיעור השתחוואה איז - לא נתפרש, און דערפאר איז אין דעם שייך א פלוגתא עיי"ש.

ועי' בחי' הגרי"ז על מסכת יומא (דף כו ע"א, בדפי הספר) שהקשה בהא דאיתא ביומא פ"א, אמר ר"א האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בי"ד אחר וירבה בשיעורין (ונמצא דלפי אותו בי"ד פטור מלהביא חטאת והוה חולין בעזרה) ולכאורה צ"ע דהרי שיעורים הם הלמ"מ ואיך יוכל בי"ד אחר לרבות בשיעורים, וצ"ל דבהלכה נאמר רק עיקר השיעור של כזית אבל אם יהי' כזית גדול או קטן או בינוני בזה לא נאמר הלל"מ ושפיר יוכלו בי"ד אחר לחדש הלכה בענין זה עכ"ד, וזהו ע"ד המבואר בהשיחה דאף שהי' הלל"מ שהשיעור הוא כחפץ מסויים או כמעשה מסויים, מ"מ אכתי שייך פלוגתא בהשיעור עצמו של החפץ [כזית גדל או קטן וכו'] או של המעשה [השתחוואה קצרה או ארוכה וכו'].

ובמס' הל' למשה מסיני' להג"ר שלמה רפאל יהודא ליאון (נדפס בשנת תצ"ד, ואח"כ בס' דברי סופרים ח"א) בתחילתו, ביאר בנוגע לפלוגתות בשיעורים, שהשיעורים נאמרו לו למשה בדרך כלל ולא פרט לו הקב"ה כל שיעור ושיעור על איזה ענין קאי דבאוכלים יש מהם

בכזית ויש מהם בכותבת ויש מהם כביצה, ובטומאה יש כזית וכשעורה וכעדשה, ולענין שבת יש גרוגרות כו' והחכמים אח"כ לפי שכלם כו' הבינו איזה שיעור קאי לאיזה דבר, וזהו מה דמצינו דפליגי בשיעורים, דפליגי על איזה ענין קאי שיעור זה, דבאיזה איסור אכילה בעינן כזית ובאיזה כותבת כו' (ראה במשנה ביצה פ"א דפליגי ב"ש וב"ה בנוגע לשיעור כל יראה בחמץ אם כזית או ככותבת) עיי"ש שהאריך בזה, ומביא רא' ממ"ש הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ה ה"ב: "אעפ"י שהשיעורים כולם הלמ"מ הם אמרו חכמים תחילת ברייתו של אדם כזית לפיכך שיעור טומאת בשרו כזית", ולכאורה כיון דזהו הלמ"מ למה הוצרכו טעם בזה? ולהנ"ל ניחא דטעם זה גילה לחכמים דשיעור הכזית שייך בטומאת בשר האדם כו' עכ"ד, וזהו באופן אחר מהנ"ל, דלא פליגי על עצם השיעור אלא פליגי איזה שיעור קאי על איסור זה.

אמנם כיון שמצינו פלוגתא בב' אופנים אלו, הן בשיעור הדבר עצמו כמו מהו שיעור השתחווה או דשייך לחלוק מהו שיעור כזית, וכן פליגי באיסור כל יראה בחמץ, אם נאמר בו שיעור כזית או כותבת, נמצא דצריך לומר ששניהם אמת, וא"כ לפי"ז לכאורה צריך לומר כמ"ש בשו"ת חוות יאיר סוף סי' קצ"ב, ומהר"צ חיות בתורת נביאים פ"ד מאמר תורה שבעל פה ע' קטז (שהאריכו שם בענין זה) דכוונת הרמב"ם שלא מצינו מחלוקת בהלמ"מ היינו שאין מחלוקת בעיקר הדבר שזה יאמר טמא וזה יאמר טהור, או אסור ומותר, כשר או פסול, אבל בנוגע להפרטים של הלמ"מ שפיר שייך דפליגי, ואין זה סותר להנ"ל, דכל כוונת הרמב"ם הוא דאם אחד אומר שכן הוא הלמ"מ כגון מותר או אסור וכו' וידעין בבירור מהו ההלכה, לא שייך מחלוקת בזה, אבל אם חסר בירור במה שנתקבל, כגון מהו שיעור השתחווה וכו' שייך שם מחלוקת.

הללמ"מ שנשתכחו

והגרי"ז שם תירץ גם באופן אחר, דבגמ' שם אמר ר' יוחנן שיעורים ועונשין הללמ"מ ותניא נמי הכי שיעורין של עונשין הללמ"מ, אחרים אומרים בי"ד של יעבץ תקנום והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר אלא שכחום וחזרו ויסדום, והביאור הוא דהת"ק וריו"ח סב"ל שלא נשתכחה ההלכה של שיעורין מעולם, ואחרים סבירי דהלכה של שיעורים הרי הם מכלל ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה כמבואר בתמורה ט"ז, אלא שהחזירין עתניאל בן קנז בפלפולו.

והנפק"מ בזה הוא דאם לא נשתכחה ההלכה כלל של שיעורים ויש לנו ההלכה עצמה המקובלת מסיני לא יוכל שום בי"ד לחלוק בזה

ולחדש בזה דבר, אבל אם עצם ההלכה נשתכחה ורק דבי"ד של יעבץ חזרו ויסדום ה"ה ככל הדברים שנחתדשו ע"י בי"ד עפ"י מדות שהתורה נדרשת בהם שאפשר לבי"ד אחר לסתור דבריהם, ובמילא ה"נ לענין שיעורין אף שעצם השיעור הוא הללמ"מ מ"מ כיון שעצם ההלכה מפי השמועה נשתכחה ורק שבי"ד של יעבץ החזירו בפולס ע"י המדות שהתורה נדרשת בהן שפיר שייך שבי"ד אחר יחלוק ע"ז. ולפי"ז י"ל דר"א דאמר צריך שיכתוב לו השיעור סב"ל כאחרים דבי"ד של יעבץ תיקנום ובמילא לשיטתו שפיר אפשר שבי"ד אחר יבוא ויחלוק עליהם.

וזהו גם כוונת הרמב"ם דבודאי דבר שהוא קבלה מפי השמועה לא שייך בו מחלוקת כלל, דלא שייך מחלוקת אלא בדברים שלמדים מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או שנלמדים מסברא, אבל שיעורים אף שעיקרם מהלכה אבל כיון שעצם הקבלה נשתכחה ורק דבי"ד של יעבץ חזרו מתוך פולס שייך שבי"ד אחר יחלוק עליהם לרבות בשיעורים כו'.

ולפי תירוצו הב' יוצא דרבי יוחנן ורבנן (ביומא פ,א) סב"ל דשיעורין הן הלכה למשה מסיני שמעולם לא הי' בהם שכחה, ולכן לדידהו באמת אי"צ לכתוב השיעור שלא שייך לומר דבי"ד אחר יחלוק ע"ז וירבה השיעור בדבר שהוא הללמ"מ לא שייך מחלוקת, אלא דר' אלעזר חולק וסב"ל דשכחום ובי"ד של יעבץ חזר ותיקנום, דהיינו עפ"י ה"ג מדות שהתורה נדרשת, דאף שמעיקרא הי' זה הללמ"מ אבל כיון שנשתכחו בימי אבלו של משה כמבואר בתמורה טז,א, והחזירן עתניאל בן קנז ע"י פלפולו דהיינו ע"י י"ג מדות, לכן רק לדידה צריך לכתוב השיעור כיון דבי"ג מדות שייך מחלוקת, וביאר בזה מה שמבואר בירושלמי פאה פ"א וחגיגה פ"א דר"א וריו"ח חולקים עיי"ש, ולכאורה למה צריך לומר דפליגי? אבל לפי הנ"ל ניחא, דלריו"ח דשיעורין לא נשכחו מעולם לא שייך בהם מחלוקת ולכן אי"צ לכתוב השיעור, ועי' גם בחי' הגרי"ז תמורה טז,א, שכ"כ, וכן הנצי"ב במרומי השדה יומא שם ובקדמת העמק בריש ס' שאילתות אות ו', ולפי"ז ביאר כל הני מקומות שמצינו בש"ס דפליגי בהלכה למשה מסיני דאין זה סותר לדברי הרמב"ם, דלפי הנ"ל צריך לומר שהן רק באותן הלכות שהחזירן ע"י י"ג מדות, דאף דבעצם הם הללמ"מ (ונקראים כן) אבל כיון שהם מיוסדים על י"ג מדות שייך בהם מחלוקת והם בגדר דברים הנלמדים ב"ג מדות דשייך בהם

מחלוקת, וכגון בצרורות דלרבנן הילכתא גמירי דהוה חצי נזק וסומכוס חולק וסב"ל דהוה נזק שלם, כי חולק עפ"י הי"ג מדות.

ולכאורה אכתי קשה לפי ריו"ח דכיון דסב"ל דשיעורין לא נשכחו מעולם איך שייך פלוגתות בשיעורים דב"ש סב"ל חמץ בכזית וכו' וב"ה חולק? ואולי אפ"ל בזה דגם תירוצו הב' סב"ל מ"ש במס' ה'ל' למשה מסיני הנ"ל דשייך מחלוקת לאיזה דבר נאמר שיעור זה כי השיעורים נאמרו לו למשה בדרך כלל וכו', וא"כ אפ"ל דבזה לא מיירי הגרי"ז דכנ"ל פשוט דשייך בזה מחלוקת, והוא איירי לאחר שכבר ידעין שיעור מסויים באכילה וכו' כגון כזית, אם בי"ד אחר יכול לחלוק ולומר שצריך כזית יותר גדול וכו' וכהך דיומא שם, דבזה כתב תלוי לפי ריו"ח או ר' אלעזר.

הללמ"מ אין לו רמז בקרא ואין להוציאו מדרכי הסברא

אלא דלכאורה יש להקשות על תירוצו הב', דהרי הרמב"ם בהקדמתו בפיהמ"ש הגדיר הענין דהללמ"מ דזהו "כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו וא"א להוציאו מדרכי הסברא עליו לבדו נאמר הללמ"מ" היינו דדברים אלו שהם הללמ"מ אי אפשר להוציאם ממקרא או ע"י הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, וא"כ קשה דאיך שייך לומר דהלכה למשה מסיני הוחזר ע"י י"ג מדות?

אמנם לכאורה יש להקשות כן גם בתמורה שם דאיירי שם גם אודות הלכות למשה מסיני שנשכחו ואח"כ קאמר דעתניאל בן קנז החזירן ע"י פלפול, וקשה דהרי כתב הרמב"ם כנ"ל דהלכה למשה מסיני אין לו רמז בקרא וכו'?

אבל י"ל דהגמ' תמורה לא קשה, דע' שם שבתחילה מביא דשלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, ואח"כ מביא עוד דבשעה שנפטר משה רבינו לג"ע אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך אמר לו רבי כלום הנחתך שעה אחת והלכתי למקום אחר כו' מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספקות כו' במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש ודקדוקי סופרים כו' אמר רבי אבהו אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו כו' עיי"ש, והנה לפי מ"ש הרמב"ם דהללמ"מ אין לו רמז במקרא כו' עכצ"ל דעתניאל בן קנז החזיר רק אלו האלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש כו' שהם נדרשים בי"ג מדות במילא שפיר הי' יכול להחזירן, אבל לא קאי על ג' אלף הלכות דלעיל כיון דבזה לא

שייך לדרוש י"ג מדות וכ"כ בחי' החת"ס גיטין סב, (ומטעם הנ"ל דבהלכה למשה מסיני לא שייך י"ג מדות) ועי' גם בספר המצות להרמב"ם בשורש ב' שנקט בהדיא שעתניאל בן קנז החזיר רק האלף ושבע מאות קלין וחמורין כו' וי"ל דלשיטתו קאי דאי אפשר לומר דקאי על הלכה למשה מסיני עצמה דבזה לא שייך י"ג מדות (וראה בס' הדרת קודש יהושע פט"ו ועוד), וראה גם מאירי ריש אבות ע' 17 דנקט ג"כ שהחזיר אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש וכו', וא"כ לא קשה כלום על הרמב"ם מתמורה, משא"כ ביומא אי נימא כהנ"ל דגם לפי ר"א הי' שיעורין הללמ"מ א"כ איך שייך לומר שהחזירן מתוך פלפולו?¹

ולפי"ז לכאורה צ"ל דהא דסב"ל לאחרים בנוגע לשיעורים דבי"ד של יעבץ חזרום לדעתם לא הי' זה הללמ"מ מעיקרא, ונמצא דדברים אלו שמבואר בהם שהם הללמ"מ ודאי הם רק מפי השמועה ולא הוחזרו ע"י עתניאל בן קנז, ונמצא לפי"ז דאי אפשר לתרץ כנ"ל דלכן שייך בהם מחלוקת כיון דהוחזרו ע"י י"ג מדות, דאם הוא הללמ"מ ודאי הוא מצד השמועה בלבד, ואה"נ בנוגע לדעת ר"א דצריך לכתוב השיעור י"ל דלשיטתו לא היו שיעורים הללמ"מ אלא לכתחילה נלמד ע"י י"ג מדות ולכן שייך בהם מחלוקת שבי"ד אחר יבוא וירבה כו' אבל אכתי אינו מתורץ בכל הני דברים שמפורש בהם שהם הללמ"מ.

עוד יל"ע דלפי מה שפירש הגרי"ז ביומא שהחזירן עפ"י י"ג מדות מה שייך קושיית הגמ' מהא דאין נביא רשאי לחדש דבר הרי כאן איירינן בי"ג מדות? ולכאורה משמע מזה שכוונת הבריייתא דבי"ד של יעבץ החזירן ע"י נבואה וע"ז שפיר מקשה מהא דאין נביא רשאי וכו' ומתורץ דזהו רק לחדש, משא"כ כאן כיון ששכחום מותר לנביא להחזירם ע"י נבואה וראה עד"ז מגילה ב ע"ב, לגבי צופים מנצפ"ך

(1) ועי' בתוס' סנהדרין לו, א, בד"ה כולו מובא גם בלקו"ש חכ"ג ע' 194 בהערה שם וכן ברש"י ותוס' תענית ד, א, וברש"י יהושע טו, טז, דסבירא להו שהחזיר גם ההלכות שנשכחו, ולכאורה צריך לומר שהם חולקים על הרמב"ם הנ"ל דהלכה למשה מסיני אין לו רמז בקרא וכו' ולכן שפיר שייך לומר שהחזירן ע"י פלפולו, אבל לדעת הרמב"ם אין לומר כן.

אמרו עיי"ש², אבל יל"ע מה שייך בי"ד של יעבץ שהוא עתניאל בן קנז כמ"ש רש"י שם לנבואה?

ויש לפרש כמ"ש הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שם, דהגמ' מקשה על אחרים דבי"ד של יעבץ תקנום - דמשמע מזה שהשיעורים נתחדשו ע"י בי"ד של יעבץ - מהא דאלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, ומביא מ"ש הפנ"י בר"ה טז,ב, בתוד"ה תוקעים, דלאו דוקא שאין נביא רשאי לחדש, רק שאין החכמים יכולים לחדש מטעם שהי' שייך גם משעת מ"ת ולא חששה לו התורה, ומוסיף הגר"י ענגל שכן מסתבר דאטו נביא כתיב והרי נאמר רק אלה המצוות והכוונה רק אלה המצוות אתם חייבים ולא מה שיחודש אח"כ וזולת מה שתיקנו חכמים משום גדר בדבר שנשתנה לפי הזמן וכן בתקנות כמגילה וחנוכה כו' לא שייך חידוש כו' עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דקושיית הגמ' היא דאיך שייך לומר שהשיעורים נתחדשו ע"י בי"ד של יעבץ ולפני זה לא היו שיעורים אלו הלא אי אפשר לחדש זה? ומתרץ שבאמת כן היו שיעורים אלו גם מעיקרא שנלמדו ע"י הי"ג מדות כו' אלא שנשתכחו, ובי"ד של יעבץ חזרו ותקנום ע"י הי"ג מדות, דבזה שפיר שייך לדרוש מי"ג מדות, ואכתי יל"ע בזה יותר.

וראה בענינים אלו ברשימות חוברת צ"ה, ויל"ע בזה עוד, וראה בס' אגרות הגר"ד הלוי ע' רס"א והלאה בענין זה.



לעולם ידבר אדם בלשון נקי'

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

א. בפ' נח, על הפסוק (ז, ח) "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה" אמרו חז"ל (פסחים ג, א): "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר "מן הבהמה וגו'". ופירש"י שזהו הטעם לאריכות לשון

(2) ואי נימא כן אין להקשות לפי הרמב"ם שכתב דהלל"מ אי אפשר להוציא בסברא ואין לו שום רמז בקרא והכא מבואר שהחזירים? כי בנבואה שפיר שייך לגלות הלכה למשה מסיני ורק ע"י י"ג מדות אי אפשר.

הכתוב, שבמקום לכתוב באופן קצר "בהמה הטמאה", נאמר "אשר איננה טהורה".

ובלקו"ש ח"י (ע' 26) מביא המשך הגמ' שמוכא שם כלל דומה ש"לעולם יספר אדם בלשון נקי", וראי' לזה הוא משינוי לשון הפסוקים בין אשה זבה ואיש זב, ששינה הכתוב מפני לשון נקי. ואחר כמה שאלות ותירוצים, מקשינן בגמרא: "ובאורייתא מי לא כתיב טמא".

ובשיחה הנ"ל שואל כ"ק אדמו"ר, ששאלה זו - שבתורה מוזכר מילת "טמא" - הול"ל תחילה, קודם שאר השאלות. דהא מצינו מילת "טמא" יותר ממאה פעמים בתורה, וא"כ הסברא נותנת להקדים שאלה זו קודם שאר השאלות הדנות בלשון הכתובים שאינם מופיעים אלא פעמים אחדות בלבד.

ומבאר בהשיחה שיש חילוק יסודי בין כשהנידון הוא בלשון הבאה באופן דפסק הלכה, או סיפור דברים בלבד. כשפוסקים הלכה, אזי מוכרח לומר הפסק בלשון היותר ברורה - אפילו אם הוא לשון מגונה - כדי שההלכה תהי' ברורה לגמרי. משא"כ בסיפורי התורה שיש לומר הדברים באופן נקי.

ועפ"ז מובן מה שהגמ' שואלת ממילת "טמא" רק בסוף, כי ברוב הפעמים מדובר בענין הלכה שצ"ל באופן ברור, ובהכרח שהכתוב ישתמש בלשון "טמא". (ורק בסוף הסוגיין, אחר כל התירוצים, מכוונת הגמ' להקשות: וכי איננו מוצאים בתורה את הלשון "טמא" גם בסיפורים, שאפשר לעקם הלשון! הלוא בודאי שנמצאת עכ"פ פעמים אחדות!).

ב. ויש להעיר בכ"ז שאפשר לומר שהנקודה היסודית דהשיחה הנ"ל כבר נמצא ברמיזה בדברי ה'בעל המאור'. דאחרי שמבאר (פסחים, שם) שנקטינן דרך קצרה ובלבד שלא יהא לשון מגונה וטמא, ממשיך במילים אלו: "וטמא שכתב באורייתא אינו לשון מגונה, לפי שדרך הכתוב להזהיר את ישראל ולהפרישם מכל טומאה כדכתיב 'וזהירם את בני ישראל'. . . אבל בפרשת המבול שלא בא הכתוב להזהיר מן הטומאה אלא להראות מין שבעה ומין שנים, עיקם הכתוב לומר אשר איננה טהורה", עיי"ש.

ולפום ריהטא פירושו מחוסר הבנה, כי דבריו אינם מובאים כלל בהגמ' ואין להם מקור בסוגיין. ופירושו נראה כדבר חדש ממש, בנוסף על הסוגיא, וכפירוש שא"א להעמיס בפשטות דברי הגמ'.

ברם, מסתבר לומר ש'הבעל המאור' הוסיף מילים אלו לרמז בקיצור לכוונת השיחה, שיש הבדל יסודי בין פסק דין ('להזהיר את ישראל') וסיפור דברים בעלמא ('שלא בא הכתוב להזהיר'). ונמצא לפי"ז, דמקור דברי הבעל המאור הם בעריכת הסוגיא עצמה, כמבואר באריכות בהשיחה הנ"ל, דלכן היתה השקו"ט בגמ' באופן כזה שהשאלה ממילת "טמא" בא בסוף - אף שמסברא דהו"ל להקשות שאלה זו קודם כל השאלות - כי בד"כ מילת "טמא" באה בתור פסק דין, ומוכרח להיאמר בלשון צח וברור.

ג. ואגב דעסקינן בהאי ענינא, יש להעיר על עוד נקודה מעניינת בזה, והוא דרבו כמו רבו המפרשים כו' להקשות על פסוקים הנ"ל - דלכאורה כמה מהם מיותרים לגמרי! דהא הקב"ה כבר הזהיר לנח בפרק הקודם (ו, יט) שעליו לקבוצ' "מכל החי מכל בשר שנים מכל חביא אל התיבה", ול"ל להכפיל דבריו עוה"פ, וגם להוסיף שיקח ז' מכל מין טהור? ומפי כח שאלה זו יצאו לבאר סברות עקומות ומוזרות בפסוקים אלו, שאכ"מ לפרטם. ולא מצינו שרש"י יפרש כלום ע"ז בגלוי (השפ"ח מנסה להעמיס תירוץ בפירש"י על פסוק הנ"ל).

ויש להעיר דבהתועדות דפ' נח תשד"מ (ע' 417) מבאר זאת הרבי בדרך הכי פשוטה. (שלכן אין צורך לרש"י לפרש כלום). והוא, שזמן עשיית התיבה ארכה זמן ארוך ביותר - 120 שנה. ודבר הכי מובן ופשוט הוא שלפני העשי' ארוכה כזו יצווה הקב"ה לנח באופן כללי על פעולת ההצלה של התיבה. אמנם, לאחר כ"כ הרבה שנים, בודאי שהקב"ה יצווה לנח עוה"פ מה עליו לעשות עכשיו עם גמר עשיית התיבה, ויפרט לו כל הפרטים - כולל ההבדל בין הטהורות לאינם טהורות, שלא היתה סיבה לפרט זאת 120 שנה קודם הפעולה. ובזה סרה קושיא הנ"ל.



ביאור כ"ק אדמו"ר בקנין מערת המכפלה

הת' חנניה זוהר

תות"ל - 770

א. בלקו"ש חל"ה (חיי שרה א' - אות ב') מביא הרבי עה"פ "ויקם שדה עפרון" את פי' השפ"ח ויפ"ת, ובהמשך שם, "ולפי פי' זה, כוונת רש"י הוא, שהפסוק עצמו מכריח ב' פירושים, דבזה שמתחילה אמר

שדה עפרון ואח"כ כפל השדה והמערה מוכת, דתיתי קמ"ל, שהיתה תקומה לשדה עפרון ושקם השדה והמערה לאברהם למקנה".

ולכאו' יש להסתפק בכ"מ שישנם ב' פירושים (או יותר) ברש"י, האם הכוונה שהפסוק מכריח את ב' הפירושים גם יחד (וההוכחה לזה שיש ב' פירושים הוא שבכ"א יש קושי בהסברת הפסוק), או דפי' הפסוק הוא רק אחד, או כפי' א' בלבד או כפי' הב' בלבד.

ולכאו' מהנ"ל קצת משמע שדוקא בפי' רש"י זה הוא כך, או די"ל שהוא בכ"מ (כשאינם סותרים זא"ז). וצ"ע.

ב. בהמשך שם דב' פירושי רש"י כאן, הם ע"פ פשוטו של מקרא: וזה שמדגיש בפירוש השני ופשוטו של מקרא, אינו מצד שהפי' הראשון אינו כפשוטו, אלא דהפי' השני מסתדר יותר עם פי' תיבת "ויקם" וכן פשטות המשך ב' המקראות, והפירוש הראשון מתרץ קושי בכללות הפרשה ורש"י מעדיף להקדים פירוש המבאר את פשטות הפרשה [אף שפשוטו של מקרא זה הוא כפי' השני].

ולכאו' ההבדל זה האם מסתכלים על הפשט דבמילים (מקרא זה), או התוכן הכללי דכללות הענין והפרשה הוא מח' בכ"מ, ראה לדוגמא - א. מח' ר"ח ור"נ - לקו"ש ח"ד ע' 264. ב. רב ושמואל - לקו"ש חט"ז ע' 2-3 ובהערות 58-13. ג. בכללות הש"ס - ב"ש וב"ה, כלל ופרט - ראה לקו"ש חט"ז ע' 312 ואילך) ועוד.

ומכיון שהדבר תלוי במח' צ"ב בהטעם דרש"י נקט כחד מינייהו דוקא (ולא כהאופן השני) שלכן פעמים שמביא רק פי' א' בלבד (שמבאר את כללות התוכן אע"פ שאינו מיושב בפשט דמקרא זה - ראה לדוגמא לקו"ש חט"ז שיחה א' הערה 58), וגם כשמביא ב' פירושים מקדים בפי' המסביר כללות התוכן דהפרשה ולא בתיבות של מקרא זה - כבנדוד.

ויתירה מזו - בלקו"ש ח"ה ע' 36 מובא בהיפך ממ"ש כאן, וכפי שהסיק מזה בכללי רש"י (ס"ד כלל 6) "כאשר באחד הפירושים יש קושי מבחינת המשך הפסוקים ובאחר - הקושי הוא במשמעות המילה (עצמה) הרי הקושי הראשון חלש יותר, ולכן אותו פירוש קרוב יותר לפשט מזה שהקושי הוא במשמעות המילה ורש"י מקדים אותו" וצ"ע בכ"ז.

ג. שם, אות ה': "ומטעם זה הדגיש "בכסף מלא" היינו שהכסף שנותן אינו בגדר קנין כסף, אלא שנותן כל שוויות השדה, כי בקנין

כסף יש השתתפות דנתינת וסמיכת דעת המקנה (כנ"ל), משא"כ כשמשלם בכסף שוויות הדבר, באופן שלא חסר כלום אצל המוכר, הרי עיקר הקנין הוא מצד נתינת שוויות הדבר) דהקונה ולא הקנאת המקנה (המוכר) "ע"כ.

ולכאור' צ"ב, דידועה מח' הט"ז והסמ"ע (חו"מ סי' קצ') האם גדר קנין הוא מעשה קנין, או גדר שוויות, דלשיטת הסמ"ע הוא בגדר שוויות, וא"כ צ"ב דמה לי שנתן שוויות השדה, הרי סו"ס הוי בגדר קנין (שמודגש בו צד המוכר - ג"כ -) להסמ"ע?

ויש לתרץ בזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"י ע' 63 - ושם - דא"א ללמוד דין קנין כסף בקרקע ממעשה דאברהם "מלבד זאת שלא היינו יודעים מילפוטא זו את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע - היינו שהוא מקנה בשוה פרוטה אפילו כשהקרקע שוה יותר - דהלא אברהם קנה את השדה "בכסף מלא כל שוויה".

ובהע' 35 שם - "וגם לפי דעת הסמ"ע . . שמה שקונה בכסף הוא מצד דאי שווי' הדבר, דנלמד משדה עפרון שהיה דמי שווי השדה - הרי א"א ללמוד משדה עפרון פרט זה דגם כשנותן שוה פרוטה קונה בתורת תחילת פרעון, שהרי אברהם שלח "כל שווי".

ועפ"ז י"ל דיש ג' צורות בקנין: א. כשנותן פרוטה א' בתורת תחילת פרעון שקונה ע"י "מעשה קנין" - שי' הט"ז. ב. כנ"ל, אבל זה גופא מדין "שוויות". ג. כשמלכתחילה נותן את כל שווי השדה - גדר הקנין דאברהם.

ולפי זה מובן שבנדו"ד הרי זה (ג') גדר הקנין שמודגש בו הכי פחות צד המוכר. [אלא דעדיין יש בזה השם קנין - כמ"ש בהשיחה].

ד. עוד צ"ב בכ"ז, דאם אברהם הי' מלך, ומצד זה נפקע (אפי') שמו דעפרון לגמרי, מה שייך צורך עוד בהקנאה באופן ד"בכסף מלא" הרי בלאו הכי כבר נפקע שמו דעפרון בזה? ואואפ"ל דאברהם רצה שבכל שלב דהקנין יהי' באופן היותר טוב להפקיע שמו דעפרון [בסגנון אחר: דגם מצד הפרטים (ולא רק מצד הכלל - היותו מלך) יסתלק שמו דעפרון].

ובזה גם יובן מה שלא תיקשי ע"כ פי' זה שזהו פי' ע"פ הלכה ולא פשש"מ, (כפי שהקשה על תי' האוה"ח - עיי"ש) כי כל עניני הקנין

וכו' היו כדי לסלק לגמרי את עפרון מהשדה - וזהו ענין שמתחייב ע"פ פש"מ ד"תקומה היתה לו".



נגלה

תוס' ד"ה מה לפיו

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

בתוד"ה מה לפיו (ב"מ ג, ב) לכאורה אינה מובן מדוע התוס' לאחר שמפרש שפיו מחייבו קרבן אפי' נגד עדים, מסיק שסוגיא שלנו סוברת כלישנא דאדם נאמן ע"ע יותר ממאה עדים. דלפום ריהטא נראה שהדברים מכוונים, שמ"ש בגמ' שר' חייא כר"מ ס"ל, זהו רק לפי לישנא דאדם נאמן ע"ע יותר ממאה עדים, משא"כ ללישנא דמתרין דיבורי', אז "אתי ר' חייא אפילו כרבנן", וא"כ מקומו של דברי התוס' האלו שייך יותר לקמן כשהגמ' מתרצת "ר' חייא כר"מ ס"ל".

ועוד צ"ל דבתחילה כתבו התוס' (בפשטות לכאור') שפיו מחייבו קרבן אפי' נגד עדים, ומדוע בסוף התוס' מפרשים (שללישנא דמתרין דיבורי') שפיו אינו מחייבו קרבן נגד עדים, הלא בכדי לומר שר' חייא סובר כרבנן מספיק לומר שעדים מחייבים אותו קרבן נגד פיו, וא"כ אין חומרא בפיו יותר מעדים ולכן א"א להקשות מה לפיו, ופשוט.

ומה שנ"ל בהצעת דברי התוס' בפשטות, שלתוס' הי' קשה (כמ"ש) מה החומר של פיו לגבי עדים, הלא אם עדים אין מכחישים אותו, הרי גם עדים מחייבין קרבן, אם אין מכחיש אותם, ולכן מוכרחים להגיד דין מחודש (שלא נמצא בכולא תלמודא [נ"ל]), שפיו מחייבו קרבן אפי' נגד עדים המכחישים אותו. ומהגמ' שלנו מוכרח לחדש דין זה, דאל"כ אין המקשן שואל כלום. אבל קשה מנ"ל להמקשן דין מחודש זה, שפיו מחייבו קרבן אפי' נגד עדים? ע"ז ממשיך התוס' "וזאת הסוגיא סוברת כלישנא וכו' דאדם נאמן ע"ע יותר ממאה עדים וכו'", נמצאת מסברא דאם אדם נאמן יותר ממאה עדים להכחישן שלא

לחייבו קרבן, הנה אותו סברא מחייבת ג"כ שאדם נאמן לחייב את עצמו בקרבן גם אם עדים מכחישים אותו.

משא"כ אי נקטינן כאידך לישנא דמתרץ דיבורי, א"כ כמו שאין לאדם נאמנות לפטור עצמו מקרבן נגד עדים, כמו"כ מובן שאין לנו שום מקור בתלמוד להגיד לנו שיהי' נאמן ע"ע לחייבו קרבן נגד עדים, וא"א לנו לחדש דין זה, וא"כ מובן בפשטות שאין מקום להקשות "מה לפיו וכו'" מאחר שאין לנו מקור לחייבו נגד עדים, ומה דחייב בלי עדים זה אינו חומרא ולכן "ואתי ר' חייא אפי' כרבנן". ז.א. שכל דברי התוס' מסובבין לפרש מ"ש "מה לפיו וכו'", ופשוט. ולא נצרך אלא לדידי ולדכוותי.



הודאת בע"ד במאה עדים דמי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ג, א): "תני ר' חייא מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו [מודה במקצת] גדולה מהעדאת עדים. [ויליף לה] מק"ו . . ומאי ק"ו, ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה. [ומקשה:] ופיו אין מחייבו ממון, והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. [ומתרץ:] מאי ממון קנס, ומה פיו שאין מחייבו קנס [שהרי מודה בקנס פטור], מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס, אינו דין שמחייבין אותו שבועה....".

וידוע הקושיא איך קס"ד לכתחילה שפיו (הודאת עצמו) אינו מחייבו ממון, והרי הדין שמודה במקצת (דבי' עסקינן) גופא מורה שההודאה מחייבו ממון, שהרי חייב לשלם החצי שמודה (ועל השאר חייב שבועה)? אף שזוהי אכן קושיית הגמ' "ופיו אין מחייבו ממון והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", מ"מ א) בתחילה מאי קסבר? ב) למה לא הקשה בהלשון "והא מודה במקצת חייב לשלם המקצת" וכיו"ב.

ואף שבפשטות י"ל שמעולם לא נתכוין לומר שפיו אין מחייבו ממון, כ"א מעיקרא נתכוין שאין פיו מחייבו קנס, והמילה 'ממון' פירושה 'קנס', אלא שהמקשן לא הבין, ולכן שאל "ופיו אין מחייבו

ממון..." ופירש דבריו שכוונתו לקנס, וכדמשמע כן גם מפרש"י (ד"ה פיו) וז"ל: "פיו שאין מחייבו ממון" - בהודאתו ולקמי' מפרש לה", היינו שמה שמפרש אח"כ 'מאי ממון קנס', לזה נתכוין בתחלה, אלא שאח"כ (כשראה שאין המקשן מבין) פירש דבריו. עדיין צ"ע למה לא אמר בתחילה "ומה פיו שאין מחייבו קנס..." והרי אין בזה שום אריכות יתירה, ולמה אמר בתחילה בלשון שאינו ברור, באופן שנותן מקום לטעות, ויצטרכו אח"כ לפרשו.

וי"ל בזה דלא כהנ"ל, אלא שבאמת בתחילה אכן נתכוין לומר שפיו אינו מחייבו ממון ממש - והוא ע"פ מ"ש הקצוה"ח (סי' ל"ד סק"ד וראה גם קצוה"ח ס"פ סק"ב, רמ"א סק"א), שמביא קשיית מהר"י בן לב דאיך נאמן אדם כשמודה שחייב, והרי אדם קרוב אצל עצמו, וקרוב פסול בין לזכות בין לחוב, ולכן ס"ל למהר"י בן לב שהוא דאדם נאמן כשמודה, ה"ז מתורת התחייבות חדשה ומתנה, ולא מטעם שאכן נאמן שלוח וכיו"ב.

והקצוה"ח עצמו מקשה עליו, וס"ל שזהו אכן מטעם נאמנות, אלא שהוא גזה"כ, דכמו שהאמינה תורה שני עדים על אחרים, כן האמינה תורה לכל אדם על עצמו, אע"ג דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים, אבל על עצמו נאמן, (משא"כ לזכות, דבא להעיד על אחרים, משו"ה אינו נאמן).

ועפ"ז י"ל שבהקס"ד ס"ל כהמהר"י בן לב, וזה כוונתו במה שאמר "ומה פיו שאין מחייבו ממון..." היינו שאין כוונתו שגם כשמודה שחייב ה"ה בפועל אינו חייב, כי זה ידוע לכל שאכן כשמודה ה"ה חייב, אלא הכוונה שהתחייבותו אינו מחמת שאכן לזה וכיו"ב, כ"א לפי שזהו התחייבות חדשה, ואינו בגדר נאמנות הרי שאינו חייב בעצם; וזהו הק"ו: ומה פיו שאינו נאמן גם כשמודה שחייב, מ"מ אמרה התורה שזה מספיק לחייבו שבועה על השאר, כ"ש "עדים שמחייבים אותו ממון" היינו שנאמנים במה שאומרים שפלוני חייב, אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

[ומתורץ עפ"ז א' מקושיות הקצוה"ח על המהר"י בן לב, וז"ל: "ועוד מוכרע הוא הדבר מדין מודה במקצת דחייב התורה שבועה, ואילו היה כופר בכל בפני ב"ד, אלא שאומר אעפ"כ אני מחייב עצמי בפניכם בנ' זו, ודאי אין בזה חיוב שבועה, ועיקר חיוב שבועה במב"מ משום דהודה במקצת התביעה, ומשו"ה הטילה התורה שבועה על

השאר, אבל אי נימא דאינו נאמן כלל, אלא מתורת חיוב חדש, אין בזה דין מודה במקצת, וז"ב, עכ"ל.

אמנם עפהנ"ל זהו חידוש התורה, שאף שאינו נאמן, וחיובו לשלם ה', הוא רק מטעם התחייבות חדשה, מ"מ אם בא בציור של הודאה על ההלוואה וכיו"ב, חייב הוא לישבע, וזה גופא הוא הק"ו, שמה פיו שאינו נאמן, ואעפ"כ חידשה התורה שחייב שבועה על השאר, כ"ש בעדים, שכן נאמנים, שודאי מחייבים אותו שבועה על השאר.

וע"ז מקשה "ופיו אין מחייבו ממון, והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי" וכמו בעדים ה"ז נאמנות, כמו"כ הוה הודאת בע"ד בגדר נאמנות כשיטת הקצוה"ח, ומכאן שהודאת בע"ד אכן הוה נאמנות ובמילא אין כאן ק"ו, כי גם פיו מחייבו ממון מחמת נאמנות.

ומרומו פי' זה בדברי הקצוה"ח עצמו, כי א' מקושיותיו על המהר"י בן לב הוא מהמשך הסוגיא שלנו, וז"ל: "ועוד דאמרינן ברפ"ב דמציעא לא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, ומה פיו שאינו מחייבו ממון מחייבו שבועה, ופריך ופיו אינו מחייבו ממון, והא הודאת בע"ד כמאה עדים, אלא מה לפיו שאינו מחייבו קנס, ופריך, מה לפיו שאינו בהכחשה והזמה, תאמר בעדים שישנו בהכחשה והזמה. ואי נימא טעמא דפיו משום מתנה וחיוב, א"כ איך שייך ב' הכחשה והזמה, והא ודאי במתנה מצי יהיב, ומאי אולמי' דפיו יותר מעדים, והא לענין נאמנות אדרבה עדים נאמנים יותר מפיו", עכ"ל.

ולכאור' למה העתיק הקצוה"ח בקושייתו גם חלק הגמרא "מה פיו שאינו מחייבו ממון מחייבו שבועה, ופריך ופיו אינו מחייבו ממון והא הודאת בע"ד כמאה עדים, אלא מה לפיו שאינו מחייבו קנס", והרי חלק זה מן הסוגיא אינו נוגע כלל וכלל לקושייתו, שהרי הקושיא היא רק מהמשך הסוגיא "מה לפיו שאינו בהכחשה והזמה", והו"ל להעתיק מן הגמ' רק זה, ולהקשות ממנו על המהר"י בן לב ש"אי נימא טעמא דפיו משום מתנה וחיוב, א"כ איך שייך ב' הכחשה והזמה..."

ולכן י"ל שמרמז בה, שגם בחלק זה מן הסוגיא יש בו משום קושיא על המהר"י בן לב, וכנ"ל שכוונת הגמ' בהקס"ד היא שהוא התחייבות חדשה, אמנם המסקנא "ופיו אין מחייבו ממון..." מורה שגם הודאת בע"ד הוא משום נאמנות, כהקצוה"ח.

אמנם פי' זה אפ"ל רק לשיטת הקצוה"ח, ועדיין צריך ביאור לשיטת המהר"י בן לב, מהו הקס"ד ומסקנת הגמ'?

וי"ל בדוחק, שגם הוא ס"ל שהקס"ד היא כנ"ל, אלא שלומד הפי' בהקושיא "ופיו אין מחייבו ממון..." לא כנ"ל, שהודאת בע"ד היא אכן נאמנות, כ"א הכוונה: אה"נ שהוא רק התחייבות חדשה, מ"מ הרי סו"ס הודאת בע"ד מחייב אותו לשלם, ובמילא אא"פ לומר ע"ז ש"פיו אין מחייבו ממון", ובמילא אא"פ"ל הק"ו "מה פיו שאין מחייבו ממון..."

אבל מובן שדוחק לומר כן, ולכן יש לבאר באופן אחר הקס"ד ומסקנת הגמ' [וזה יתאים בין לשיטת הקצוה"ח בין לשיטת המהר"י בן לב] - ובהקדים כמה דיוקים ברש"י:

(א) על מ"ש בגמ' "מה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה" פרש"י וז"ל: "פיו שאינו מחייב ממון - בהודאתו... מחייבו שבועה - על השאר". וכן אח"כ על מ"ש בגמ' "עדים שמחייבים אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה" פרש"י וז"ל: "עדים שמחייבים אותו ממון - במה שהעידו, אינו דין שיחייבוהו שבועה - על השאר", עכ"ל. ולכאור' כשהגמ' אומרת שפיו אינו מחייבו ממון, הכוונה הוא בכלל, שבכל פעם שאדם מודה אין הודאתו מחייבו ממון, שכ"ה בין אם הודה במקצת, בין אם כפר בכל, משא"כ כשממשיך שפיו מחייבו שבועה, ה"ז רק במודה במקצת, כפשוט, וא"כ מדוע כתב רש"י הלשון שפיו מחייבו שבועה 'על השאר', כאילו שמ"ש לפנ"ז שפיו אין מחייבו ממון איירי רק במודה במקצת, (ו"אין מחייבו ממון" הכוונה על החצי שמודה), ומחייבו שבועה הוא על השאר של מ"ש לפנ"ז, והרי מ"ש "פיו אין מחייבו ממון", אין הכוונה על מודה במקצת דוקא, והכי הול"ל: "שפיו מחייבו שבועה - כשמודה במקצת" או "על החצי שכפר במודה במקצת", וכיו"ב.

ועד"ז קשה בנוגע העדאת עדים, שבפשטות מ"ש שהעדאת עדים מחייבין אותו ממון, אין הכוונה למקצת התביעה דוקא, כ"א בכלל, כל פעם שעדים מעידים שחייב ממון, ה"ה חייב לשלם, בין אם העידו על מקצת, בין אם העידו על כולו, וא"כ הכי הו"ל לרש"י למימר: "אינו דין שיחייבוהו שבועה - בנדון שהעידו על מקצת התביעה", או "על השאר כשהעידו על המקצת" וכיו"ב.

(ב) על מ"ש בגמ' "ופיו אין מחייבו ממון, והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי" פרש"י וז"ל: "ברייא היא בתוספתא דבבא מציעא ב' ראשון", עכ"ל. ולכאור' מה נוגע כאן להביא המקור לדין זה? ובפרט שזהו דין הידוע לכל.

וי"ל בכ"ז - דהנה ישנם ב' אופנים בענין הודאת בע"ד: א) כשמודה שחייב, ומוכן הוא לשלם מה שהודה. ב) כשמודה שחייב ואח"כ חזר בו, ואינו רוצה לשלם, שאמרינן שהיות והודה לפניו [ובאופן שאין אומר אח"כ משטה הייתי כך, או שאינו יכול לומר משטה הייתי כך], מחייב הוא לשלם.

והנה זה שמודה במקצת חייב שבועה, יש מקום לומר, שפירוש ההלכה הוא כך: היות והודה על מקצת, ומוכן לשלם, אז מחייב הוא להישבע על השאר, והטעם, כי גם באופן זה יש לומר דמשתמיט, ואין אדם מעיז פניו בפני בע"ח וכו', ואין הכרח מעצם הדין של מודה במקצת חייב שבועה, שהוא אכן מחויב לשלם מה שהודה. כ"א היות והוא מודה ומוכן לשלם, אמרה תורה שאז חייב לישבע על השאר, מצד כל הטעמים המבוארים למה מוב"מ חייב שבועה.

ובמהלך כזה, הנה לא רק שאין קשה מהי הקס"ד שפיו אין מחייבו ממון, (והרי דין מודה במקצת גופא, שחייב לשלם החלק שהודה, מורה שפיו מחייב ממון), כ"א אדרבה: דין מודה במקצת הוא הסיבה להקס"ד. כלומר, פי' הקס"ד דהק"ו הוא כך: "מה פיו שאין מחייבו ממון - ז.א. כשמודה במקצת אינו חייב לשלם, ואעפ"כ היות והודה ומוכן לשלם, אמרה תורה שחייב שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון - ז.א. כשעדים מעידים על החצי שחייב לו, ה"ה אכן חייב לשלם - אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

וע"ז מקשה "ופיו אין מחייבו ממון - ז.א. וכי כשמודה שחייב כשמודה במקצת אי"ז מחייבו ממון - והרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", דכמו שעדים מחייבים אותו לשלם, כן הודאת בע"ד הוה חיוב עליו לשלם, שלכן הדין הוא שגם אם חזר בו אח"כ, עדיין חייב הוא לשלם, לפי שהודה לפניו, ובמילא אינו אמת שפיו אינו מחייבו ממון.

ומטעם זה כותב רש"י "ברייטא היא בתוספתא דבבא מציעא בפ' ראשון", כי בברייטא שם מפורש בקשר לזה שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, שאף אם חזר בו אח"כ, חייב הוא לשלם מפאת הודאתו, - והרי זהו כל עיקר הקושיא, שהודאת בע"ד מחייבו ממון באופן שמחויב בזה, ואין חזרתו מועלת בזה, שזוהי כל הפירכא: הק"ו מעיקרא היתה, כנ"ל, מחלק ההודאה של המודה במקצת, שחשבנו מתחילה, שאינו חייב בהחצי, כ"א היות שמוכן לשלם החצי, זה מספיק לחייבו שבועה על השאר, ולכן חשבנו כ"ש שעדים המחייבים החצי

ודאי שמחייבין אותו לישבע על השאר, ע"ז מסיק שהיות והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ומחוייב הוא לשלם באופן שאינו יכול לחזור בו, הרי שגם פיו כשמודה במקצת חייב הוא לשלם המקצת, ואינו יכול לחזור בו, וא"כ אין שום חומר בעדים מבפיו.

ועפ"ז מתורץ ג"כ למה כתב רש"י הן בנוגע לפיו, והן בנוגע לעדים, שמחייבין אותו על השאר, והקשינו לעיל שלכאורה הו"ל לרש"י לפרש שזהו בנדון דמודה במקצת, ובנדון שעדים מעידים על המקצת - אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן, כי גם בתחילה כשאומר "מה פיו שאין מחייבו ממון", אכן נתכוון רק להנדון דמודה במקצת, ולא להודאה סתם, וכן בעדים נתכוין להנדון שעדים מעידים על המקצת, ולכן ממשיך רש"י לכתוב "מחייבו שבועה על השאר" כי זהו השאר של מה שמדובר לפניו, שהרי "פיו" ו"עדים" שבהתחלת דבריו, הם אודות ממון כשהודה במקצת, או העדים על המקצת.

ולפירוש זה אין נוגע האם הודאת בע"ד הוא התחייבות חדשה או נאמנות, כי בכל אופן אפ"ל שהקס"ד היתה שאף אם מודה עדיין יכול לחזור בו, ודין מודה במקצת שחייב שבועה ה"ז לפי שלפועל הודה ומוכן לשלם, וע"ז מסיק שאינו כן, כ"א כשמודה מחוייב הוא לשלם, אבל אין מפורש מאיזה טעם חייב לשלם, וניתן לפרש בב' האופנים, שמחוייב הוא מטעם התחייבות או מטעם נאמנות, ובמילא אפ"ל פ"י הנ"ל הן להמהר"י בן לב, והן להקצוה"ח.



חייב כיבוד אב בבנו והוא רבו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בגמ' קידושין (לג, ב) "איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו . . איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד אביו מפניו וכו'?" ושקו"ט בגמ' לתרץ ב' האיבעיות ולבסוף לא איפשטו, ולכן פסק הרא"ש "וספיקא דאורייתא הוא ויעמדו זה מפני זה [ומסיים] אמרו עליו על רבינו מאיר מרוטנבורג שמים שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבא אליו".

אמנם הר"ן מביא מה שפסקו הר"ח והרמב"ם, ש"אע"פ שהוא רבו חייב לעמוד מפני אביו, אבל אביו אינו חייב לעמוד מפניו".

ובביאור שיטתם - דלכא' הרי בגמ' הן איבעיות דלא איפשיטו כנ"ל, ואיך פסקו בב' האיבעיות כא' מן הצדדים? - כתב (הר"ן) דלמדו דבר זה מהמסופר בירוש' בפרקין שר' טרפון הי' מכבד את אמו באופן נפלא (עד שהי' מניח ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהם), ואמרו ע"ז חכמים ש"עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה", והרי בודאי ר"ט הי' בגדר 'רב' כלפי אמו, ומ"מ רואים שהוא כיבדה וגם שהיא קיבלה את הכבוד ממנו. ומזה למדו - הר"ח והרמב"ם - שגם כשהבן הוא רבו של אביו או אמו מחוייב הוא לכבדם ולא להיפך. ומכיון שבסוגיין לא איפשיטו האיבעיות ונשאר הדין בספק, ובירוש' הרי הדין ברור לכן פסקו ע"פ הירושלמי.

ועכ"פ נמצא דיש כאן פלוגתא בין הראשונים להלכה בדין בן שהוא רבו של אביו; דלהרא"ש הרי שניהם מחוייבים לכבד זא"ז (מדין ספיקא דאורייתא), וכן פסקו הטור והמחבר, משא"כ לדעת הר"ח והרמב"ם יש כאן רק מצות כיבוד או"א ולא מצות כיבוד רבו. וע"פ ביאורו של הר"ן נמצא, דבאמת פליגי בזה הבבלי והירוש'; דלדעת הבבלי נשאר הדבר בספק (וא"כ צריכים לפסוק כהרא"ש לכאור'), ולדעת הירוש' יש כאן רק מצות כיבוד או"א כמשנ"ת. וצלה"ב מהו יסוד הפלוגתא.

ב. והנה כ"ק רבינו זי"ע כתב (בלקו"ש ח"ה ע' 310 בהע' מספר 65) בקשר לדברי רמב"ם אלו "ואזיל לשיטתיה דסב"ל (שחייב בכבוד אביו גם כשהוא רשע) כי בכיבוד או"א אין נפק"מ המעלות והדרגות וכו'".

פירוש: נחלקו הפוסקים באם הבן מחוייב לכבד אביו רשע או לא; הטור פסק שאינו חייב (וכן הוא דעת המרדכי והגהות מיימונית שצוינו ברמ"א), משא"כ הרמב"ם פסק שכן חייב לכבדו (וכ"כ המחבר). ומבאר רבינו, דמזה שפסק הרמב"ם דגם באביו רשע יש חיוב כיבוד, רואים שיטתו, דלענין חיוב זה אינו נוגע דרגתו של האב, וזהו גם יסוד שיטתו כאן שגם כשהאב הוא תלמידו של הבן מ"מ נשאר חיוב כיבוד אב.

ולכאור' צלה"ב: (א) גם בזה, מהו יסוד לפלוגתתם באם נוגע דרגתו של האב או לא? (ב) ובעיקר, דלכאור' יש הבדל גדול בין ב' הדינים; דבנידון שאביו הוא רשע הרי השאלה הוא באם קיימת מצות כיבוד לאב כזה, או לא, משא"כ בנדו"ד הרי השאלה הוא איזה חיוב כיבוד גובר - כיבוד אב או כיבוד רב. וא"כ איך אפשר לבאר שיטת הרמב"ם בנדו"ד ע"פ שיטתו שם (ובאותיות פשוטות: אה"נ דהרמב"ם סב"ל

שמצות כיבוד אב קיימת גם כשהאב הוא במדריגה פחותה, אבל איך אפשר להבין מזה דחיוב כיבוד אב גובר על חיוב כיבוד רבו, שלכן כשאביו הוא תלמידו חייב הוא לכבד את אביו ולא להיפך)?

ג. ויש לבאר הדברים בהקדים עוד תמיה בענין זה; הנה משנה מפורשת היא בב"מ (לג, א) "אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת שאביו הביאו לעוה"ז ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העוה"ב . . הי' אביו ורבו נושאים משאוי מניח את של רבו ואח"כ מניח את של אביו, הי' אביו ורבו בבית השבי פודה את רבו ואח"כ פודה את אביו וכו'" (ועיי"ש לחילוקי דינים כשאביו הוא גם ת"ח ואכ"מ). וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' ת"ת) ובטוש"ע (יו"ד סרמ"ב).

ועכ"פ מפורש במשנה שחיוב כיבוד רבו גובר על חיוב כיבוד אביו (ומילתא בטעמא הוא כמבואר במשנה דזה הביאו לעוה"ז וכו'), וא"כ לכאור' היו צריכים לפשוט ממשנה זו השק"ט בסוגיין בדין בנו והוא רבו! הרי גם בסוגיין יש מציאות כזו שב' החיובי כבוד מנגדים זל"ז (מצד חיוב כיבוד אב צריך הבן לעמוד מפני אביו, ומצד חיוב כיבוד רבו צריך האב לעמוד מפני בנו), ומדוע א"א לפשוט השאלה מאותה משנה - דחיוב כיבוד רבו גובר על חיוב כיבוד אביו, דהא זה הביאו לעוה"ז וכו'?

ובאמת רואים דלא רק שהגמ' לא פשט האיביעא מאותה משנה, אלא דעוד זאת שהר"ח והרמב"ם פסקו (ע"פ הירוש' כנ"ל) להיפך - שחיוב כיבוד אב גובר בזה על חיוב כיבוד רב (אף שהרמב"ם בעצמו פסק כאותה משנה דאבידת רבו קודמת לאבידת אביו וכו' כנ"ל)! וצלה"ב מדוע אין רא"י מאותה משנה (והלכה) דחיוב כיבוד רבו גובר על חיוב כיבוד אביו?

ואולי יש לתרץ קושיא זו (האחרונה) בהקדם מש"כ הרמ"א (סי' רמ"ב סל"ד בהגהה), "י"א הא דרבו קודם לאביו היינו שלומד עמו בחנם, אבל אם אביו שוכר לו רבי ומלמדו, אביו קודם לכל דבר (ספר חסידים), וכן נראה לי עיקר". (ולהעיר, דכ"כ המאירי על המשנה בב"מ).

והנה הבאתי לעיל (סי' יח) מש"כ בירושלמי (בפרקין ובמס' פאה פ"א) דמצות כיבוד או"א הוה בגדר 'פריעת חוב', והיינו שהבן צריך תמיד להכיר טוב ולשלם לההורים עבור כל מה שנתנו לו ועשו עבורו (בקטנותו) וכו'.

ועפ"ז י"ל דכשהבן הוא רבו של האב, הרי מצד מצות כיבוד או"א נמצא, שכל מה שהוא מלמד לאביו הוא כעין פריעת חוב לאביו עבור מה שעשה עבורו וכו', ושוב הוה כמו רב שמלמד עבור מה שנתן לו האב, דאז הרי חיוב כיבוד האב גובר על חיוב כיבוד הרב כנ"ל מהרמ"א, וא"כ גם בנידון זה יש מקום לחייב הבן דוקא בכיבוד אביו ולא האב בכיבוד רבו (שהוא בנו).

ובסגנון אחר: אה"נ כשיש לפני אדם ב' חיובים של כיבוד - לאביו ולרבו - הרי של רבו גובר כמבואר בהמשנה, אמנם כאן שונה הדבר משום דהחיוב כיבוד אב (של הבן) כאן 'אומר' דאין כאן מקום לחיוב כיבוד רבו (של האב), דמחמת החיוב שעל הבן נמצא שכאילו מלמד לאביו בשכר שנתן לו (אביו), ושוב הרי בציוור זה גובר החיוב של כיבוד אב כמו שפסק הרמ"א.

ד. ועפ"ז אולי יש לפרש דאיבעיית הגמ' בסוגיין הוא בעיקר גדר המצוה דכיבוד או"א; דהנה הבאתי בגליון העבר (ע' 20) מה שביאר כ"ק רבינו (לקו"ש חל"ו שיחה ב' לפ' יתרו) דבמצוה זו יש ב' גדרים וענינים: ה'בין אדם לחבירו' שבה, שהוא ענין ה'פריעת חוב' וכדו' דהירושלמי, וה'בין אדם למקום' שבה, והוא מה שהאדם מכבד את הקב"ה בזה שהוא מכבד את הוריו (כמבואר שם באריכות).

וי"ל דאם עיקר גדר החיוב הוא ענין הפריעת חוב שבה (היינו החלק שבין אדם לחבירו), אז יתכן לומר הסברא שכתבתי - שחיוב כיבוד אב כאן מבטל החיוב כיבוד רבו מהאי סברא שהחיוב שלו כלפי אביו הופך את לימודיו עמו להחשב כלימוד בשכר כמשנ"ת. משא"כ אם עיקר המחייב בכיבוד אב אינו הפריעת חוב שבה אלא כבודו של מקום המונח בה (אלא דיש בה גם ענין של פריעת חוב), נראה דכבר אין מקום כ"כ לסברא זו הואיל ואין זה עיקר גדר המצוה, ושוב צריכים להסתכל על ב' החיובי כבוד כמנגדים זל"ז, ואז אכן צריכים לפסוק דחיוב כיבוד רבו עדיף כמבואר בהמשנה בב"מ.

ועפ"ז י"ל דזה גופא הי' ספיקת הגמ'; איזה פרט הוא העיקר בהמצוה, הפריעת חוב שבה (דאז נמצא שבטלה כאן סיבת החיוב לכיבוד רבו), או כבודו של מקום (דאז אין הכיבוד אב מבטלת החיוב כבוד רבו).

ויומתק לפ"ז מאוד מדוע בירושלמי אכן ליתא לאיבעיא זו והדין פשוט שחיוב כיבוד אב כאן גובר (כמבואר בר"ן כדלעיל); דהרי הירושלמי הוא המקור להאי סברא שכיבוד או"א הוא מדין פריעת חוב

(כמשנ"ת באורך בגליון העבר), ולפי סברא זו כבר ביארנו דאכן פשוט הוא דחיוב כיבוד אב כאן גובר. וי"ל דזהו גם שיטת הרמב"ם והר"ח כאן - דסב"ל שהעיקר בכיבוד אב הוא גדר הפריעת חוב שבה, ושוב מבטלת את החיוב כיבוד רב במקרה שבנו הוא רבו כמשנ"ת.

[והר"ז מתאים עם מש"כ הרב רפופרט שי' בגליון העבר (ע' 89) להוכיח מכ"מ בדברי הרמב"ם (בפהמ"ש, בספר היד ובשמנה פרקים) דסב"ל שמצות כיבוד או"א נחשב 'בין אדם לחבירו' יעויין בדבריו].

ועפ"ז יש לבאר איך שיטת הרמב"ם בענין זה קשורה עם שיטתו בענין החיוב לכבד אביו גם כשהוא רשע, די"ל דגם שאלה זו תלוי בהבנת עיקר גדר המצוה; דבאם העיקר הוא כבוד המקום המונח בה אז מסתבר לומר דכשהאב הוא רשע כבר א"א לכבד הקב"ה ע"י שמכבדים אדם כזה (ובסגנון של השיחה שהוזכרה לעיל: חסר בההתייחדות הגלוי' של הקב"ה עם הרשע ולכן א"א לכבד את הקב"ה ע"י כיבוד אותו אדם). משא"כ באם עיקר גדר המצוה הוא מדין פריעת חוב, הרי גם לרשע מחוייבים לשלם חוב, ושוב יש חיוב כיבוד גם בצירוף כזה.

ונמצא דב' שיטות הרמב"ם בזה עולות בקנה אחד, ושתייהן מיוסדות על שיטתו בגדר מצות כיבוד או"א - שעיקרו הוא בין אדם לחבירו ומדין פריעת חוב.

ואולי י"ל (אף שהוא דוחק קצת) שזהו גם כוונת דברי רבינו במש"כ דלדעת הרמב"ם במצות כיבוד או"א "אין נפק"מ המעלות והדרגות וכו'" - דזהו משום דסב"ל שהעיקר הוא דין של פריעת חוב כנ"ל, ולכן אינו נוגע דרגתו של האב גם במקרה שהוא רשע וגם במקרה שהוא רבו וכמשנ"ת.

[ואולי יש לבאר עפ"ז עוד דבר יפה; דהנה על שיטת הרמב"ם דחייבים בכיבוד גם לאב רשע הקשה הטור (ועוד) מסוגיית הגמרא בכ"מ דהא דבנים מחוייבים להחזיר גזילת אביהם (או הרבית שלקח) מחמת חיוב כיבוד, הוא רק כשעשה תשובה קודם שמת, דרואים מזה שחיוב כיבוד הוא רק עבור בעל תשובה משא"כ עבור מי שעומד ברשעו!! ותי' ע"ז הלח"מ דהא דפטורים מכיבוד כשהאב הוא רשע הוא רק על הכיבוד שלאחר מיתה, משא"כ בחייו מחוייבים לכבדו גם כשהוא רשע, ע"כ. ולכאן תמוה מהו ההסברה בזה לחלק בין דיני כיבוד מחיים לכיבוד שלאחר מיתה?

ולדברינו, אולי אפשר לפרש הענין כך: דרך כשמכבדו בחיים מקיים בזה הענין דפריעת חוב משום שאז נהנה האב מהכיבוד, משא"כ הענין של כיבוד לאחר מיתה - י"ל - הוא בעיקר כבוד המקום, והרי ביארנו שלכבד אביו רשע מתאים רק מחמת גדר פריעת חוב שבהמצוה, ומובן א"כ שכיבוד כזה כבר אינו שייך אחר מיתת האב].



שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

איתא בגמ' דף ג, ב אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי פרש"י שהרי כפר בכולו ונימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, וקשה דמאי מהני ק"ו דאפי' אם נחייבו שבועה מק"ו סוכ"ס יהא פטור משום דחשוד ע"ז, ובאמת התירוץ לקושיית הגמ' הוא המסקנא דלקמן דהכופר במלוה כשר לעדות משום אשתמוטי וא"כ גם בלי הק"ו מצי למימר הכי.

ובתוד"ה 'אבל' כ' דהק"ו קמ"ל דלא הוי גזלן, דאשתמוטי ואח"כ פ' התוס' ואע"ג דאמרינן לקמן דלא אמרינן מגו . . מ"מ גם התנא אשמעינן דלא אמרינן מק"ו מפיו ועד א". וצ"ע דבתחילה כ' דמהק"ו אשמעינן אשתמוטי ואח"כ כתוב להיפך דמהק"ו אשמעינן דלא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא והיינו דאפי' בלי טעם אשתמוטי הי' מחויב שבועה כיון דלא חשיד אשבועתא? ובמהר"ם רוצה לשנות הגירסא. אבל בחמדת שלמה מבאר דזה תלוי בב' תירוצי התוס' לקמן ה, ב. ד"ה דחשיד, דבחד תירוצי סבר התוס' דגזלן פסול מה"ת ולפי"ז אם לא נאמר אשתמוטי יהי' פסול משום גזלנותא דהא כאן אינו רק חשוד אלא הוי ודאי גזלן ופסול מה"ת ולזאת הוצרך לומר אשתמוטי, ומה דמסיק הרא"ש כאן דהק"ו אשמעינן מגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא הוא לתירוץ הב' בתוס' שם דגזלן אינו פסול מה"ת והוי כשאר חשוד והק"ו אשמעינן דחשוד אינו פסול לשבועה עכ"ד החמדת שלמה.

וגם לתוס' קשה דאין בכוחו של ק"ו לחדש סברא אלא דין, וכאן בתחילה הי' סברא דחשיד אשבועתא וע"י הק"ו הסברא הוא להיפך דמסיק דלא חשיד אשבועתא (לפי אופן הב' בתוס')?

ונראה ליישב הכל עפ"י דברי התוס' דף ה, א. ד"ה 'אי', דמקשי על סוגית הגמ' שם אם איתא לדר' חייא קמייתא משתבע אמר ליה אביי והא גזלן הוא ומשני שכנגדו קאמינא, ובתוס' מקשי אפי' אם איתא לדר' חייא מ"מ בכה"ג לא משתבע משום דהוחזק כפרן הוא ומתרץ דלאחר דילפינן במלוה דחייב שבועה אין לחלק בין מלוה לפקדון ע"כ. ובמהר"ם ומהר"ם שי"ף מבארים דקושיית התוס' אינו כקושיית אביי והא גזלן הוא, אלא כוונת התוס' להקשות דאין שייך כאן חיוב מעיקרא כיון דלא הוי בכלל הלימוד דהעדאת עדים ולאחר שמתרצים דהוי בכלל החיוב שייך קושיית אביי והא גזלן הוא ואי אפשר לפטרו ע"י שבועה ולכן מתוך שאינו יכול לישבע משלם או שכנגדו נשבע ונוטל.

והביאור בזה: דזה שגזלן פטור משבועה יש להסבירו בב' אופנים, (א) שפטור משבועה ר"ל דלא נכנס בכלל הפרשה של מחויבי שבועה וכמו שאין שייך לחייב עכו"ם בשבועה, (ב) שפסול לשבועה ר"ל דבאמת יש עליו החיוב הבא מחמת שבועה והי' צריך לישבע לברר אמיתית טענתו אבל הדין לא מניח אותו לישבע, והנפ"מ הוא אם הגזלן שאינו נשבע צריך לשלם, דלפי הסברא דגזלן פטור משבועה פירושו דבעצם אין עליו חיוב שבועה כלל ופטור בלא כלום, אבל אם בעצם יש חיוב עליו אלא שפסול לישבע הרי עדיין נשאר עליו חיוב או לשלם או לישבע ואם הוא לא נשבע צריך לשלם (כמ"ש בתוס' ה', א' ד"ה שכנגדו בתי' הא', ואפי' את"ל כתירוץ הב' דפטור משבועה כיון דהוא בעצמו רצה לישבע, מ"מ בעצם יש עליו גדר של חיוב ובכה"ג תיקנו חז"ל שכנגדו נשבע כו', ובלא"ה י"ל דתירוץ הב' סבור דגזלן יכול לישבע מה"ת ולכן א"א לחייבו לשלם כיון דהוא עצמו הי' פוטר א"ע ע"י שבועה, וכ"כ בקובץ וזאת ליהודה בשם הר"פ איגר וזה דלא כקצוה"ח סו"ס צ"ב).

ועפ"י י"ל דזה הי' קושיית התוס' (בדף ה') דלכאורה אפי' אם איתא לדר' חייא הגזלן פטור משום דאינו בכלל הלימוד, והפי' פטור דהוא פטור בעצם כיון דאין שום לימוד לחייבו שבועה מעיקרא, ומתרץ דלאחר שלומדים ממלוה הר"ז מגלה דגם בפקדון הוא בכלל החיוב ואף דהוי חשוד מ"מ הוי כמו מודה במקצת והוא חשוד דאמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם או כנגדו נשבע ונוטל כיון דבעצם יש עליו חיוב אלא דלפועל לא מצי לישבע לכן צריך לשלם,

ועד"ז לאחר דילפינן דהעדאת עדים הוי בכלל מודה במקצת גם בפקדון הוי בכלל החיוב ואי לא מצי לישבע כנגדו נשבע ונוטל.

וזה הוא קושיית אב"י והא גזלן הוא פ"י והוי פסול לשבועה אף שהוא בכלל החיוב מ"מ מאי מהני שבועתו ומשני אה"נ בכה"ג הוא עצמו אינו נשבע ומה שאמרו שחייב שבועה מדר' חייא היינו כנגדו נשבע ונוטל.

ועפ"ז יתיישב הק"ו דהעדאת עדים בדף ג', דבתחילה הו"א דמודה במקצת דילפינן מהפסוק בכי הוא זה מיירי בין ע"י פיו ובין ע"י עדים כמ"ש רש"י שם עמוד א' ד"ה מאי "מהיכי תיתי לן למידק דתיסק אדעתין דתהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים" פ"י דמסברא פשוטה עדים ופיו היינו הך דבשניהם מחוייב ממון במקצת ולכן חייב שבועה על השאר (ועי' בנח"ד). אבל לאחר שמביא הא דרבה דבפיו צריך אשתמוטי א"כ שפיר יש סברא לחלק בין פיו להעדאת עדים דאפשר לומר דדוקא פיו מחויב שבועה ולא עדים משום דמגו דחשיד אממונא כו', וכוונת הקושיא הוא שהעדאת עדים אינו בכלל החיוב כלל כיון דאין כלול בפרשה דמודה במקצת, וע"ז מביא הק"ו דבהכרח לומר שהעדאת עדים יחייב אותו לכל הפחות לברר דבריו ע"י שבועה מק"ו דמה פיו הקל מחייבו לברר דבריו עאכ"כ העדאת עדים צריכים לחייבו בירור שבועה על השאר, ואף את"ל דלפועל אינו יכול לישבע משום שהוא חשוד אין זה מסלק החיוב ממנו והי' צריך לשלם או כנגדו נשבע ונוטל, כיון דהעדאת עדים הוא חמור, וראה עד"ז בפנ"י.

ונראה דגם בהס"ד ידע הגמ' דבכופר הכל שייך לומר אשתמוטי וגם ידע הדין דכופר במלוה כשר לעדות, ומ"מ סבר דבהעדאת עדים פטור משבועה דלא הוי בכלל דין שבועה דמודה במקצת שהרי הסברא של אשתמוטי בכופר הכל אינו דומה לאשתמוטי של מודה במקצת כמ"ש בתוס' סוד"ה בכוליה, והוי אמינא שהוא יותר חשוד על השבועה בכופר הכל מבמודה במקצת וממילא לא הוי בכלל הלימוד דחיוב שבועה, וע"י הק"ו הוכרח לחייב גם בהעדאת עדים שישבע או ישלם, וממילא נשאר הדין שישבע דאין בידנו לחייבו ממון כיון שיש איזה סברא של אשתמוטי גם בכופר הכל ומניחין אותו לישבע, ומש"כ התוס' דקמ"ל ק"ו דאשתמוטי ר"ל דמספיק הסברא דאשתמוטי שישבע כמו במודה במקצת.

ובזה יובן דיוק לשון רש"י ד, א. ד"ה תאמר בעדים, שמאחר שכפר הכל והם העידו על החמשים הוחזק כפרן ולא נאמר נאמינהו על השבועה עכ"ל, ומשמע דלא מאמינים אותו והי' נשאר חייב והיינו

משום דהק"ו כבר הכריח דיש איזה חיוב ע"י העדאת עדים ואין נפטר מחיוב זה אלא ע"י שבועה או תשלומין ואם אינו יכול לישבע ה' צריך לשלם, וזה גופא הוי הפירכא דכיון דבכל העדאת עדים א"א לסלק חיובא ע"י השבועה אינו דומה לפיו וע"א ואין ללמוד משם חיוב שבועה כלל, אבל לאחר דילפינן דבמלוה אינו הוחזק כפרן ואפשר ללמוד מפיו וע"א דיש חיוב שבועה בהעדאת עדים א"כ גם בפקדון שייך למימר דיש חיוב לברר דבריו ובאם אינו יכול לישבע ישלם או כנגדו נשבע ונוטל.

והנה לפי המבואר דשיטת התוס' דהק"ו אתי לאשמועינן דלא אמרינן מגו דחשיד כו' יש לבארו ג"כ עד"ז, דסברת המקשן אבל העדאת עדים ליכא למימר הכי ר"ל דאינו בכלל הפרשה דמודה במקצת והוי פטור בעצם, והיינו משום דיש סברא לחלק בין פיו לעדים דבעדים שייך לומר מגו דחשיד כו' אבל מובן דלא ה' סברא ודאית אצלו אלא ה' סברא של פירכא כמו דילפינן דין מפסוק דאמרינן "יכול כו' תלמוד לומר כו'" דפירושו דה' סברא לומר כן ואין הכרח שהעדאת עדים בכלל הלימוד של מודה במקצת, אבל לאחר הק"ו בהכרח לומר שהעדאת עדים מחייבין אותו, אלא דאינו ידוע אם החיוב הוא שבועה או ממון ולזאת סבר התוס' דלמה לן לחייבו ממון כיון דכל הלימוד הוא מפיו ואין מחייבו אלא שבועה (ודיו לבא מן הדין כו') ואין לחייבו אלא שבועה), ואע"פ שיש ריעותא שהוא חשיד מ"מ הק"ו מכריח אותנו לחייבו אבל אין הכרח שהוא ממון כיון שאין זה דבר ברור שחשוד על ממון הוא בודאי גם חשוד על השבועה, והרי הנתבע מוכן לישבע ולא לשלם ואין בדינו להכריחו לשלם מסברא בעלמא, לכן אמרינן שאוקי הדבר כמו בפיו לשבועה ומכאן דמגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.

והנה בחמדת שלמה מבאר דסברא זו דתוס' הוא להשיטה דגולן אינו פסול מה"ת, ולפי"ז מובן דכשהקשו בגמ' והא הוחזק כפרן הוא פירושו דהוי רק פירכא על המה הצד לומר דאינו דומה לפיו וע"א ואין ללמוד ממנו כמ"ש בתוס' דף ה' אבל אין זה דין גמור שהוחזק כפרן פסול וא"כ מובן דלאחר שמתרץ דבמלוה אינו הוחזק כפרן שפיר ילפינן מפיו וע"א י"ל דגם בפקדון שייך חיוב שבועה וגם יכול לישבע דלמה לן למימר דאינו יכול לישבע דמסברא חיצונית אין למנוע אותו מלישבע ולסלק החיוב שיש עליו לברר דבריו, ומיושב שפיר דמכאן ילפינן דמגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.



מה אם ירצה לומר מזיד הייתי

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בתוס' ד"ה 'מה אם ירצה': "וא"ת והאיך נאמן לומר מזיד הייתי הא אין אדם משים עצמו רשע".

יש לעיין מ"ט הביאו התוס' קושייתם הכא, בהמשך למה שפי' בענין מה אם ירצה לומר מזיד הייתי דלאו מיגו הוא כפרש"י אלא, מת' דיבורי, דלכא' לא שייך לזה כלל. וי"ל דכל קושיית התוס' מיועד על מה שכ' לעיל. ובהקדם, דבתוס' ישנים בכריתות פי' הענין מה אם ירצה לומר מזיד הייתי: "כלומר דלא דמי לעדים המעידין על המיתה שהן גמרו הדברים שהתרו בו ועבר והזיד, אבל הני אין גומרין עדותן, שלא ידעו אם שוגג היה".

ומבואר מזה פי' חדש בענין 'מה אם ירצה לומר מזיד הייתי', דאין זה דין באדם זה שאם ירצה יוכל לטעון ולומר מזיד הייתי, אלא דינם בהגדת העדות, דאין בדברי העדות הגדה שאכל בשוגג, "הני אין גומרין עדותן", ולא תליא כלל דאם אמר אדם זה הכי אם לאו, אלא אי כחשיב הגדת עדות לחייבו קרבן; משא"כ התוס' ביארו להדיא הכא, דדין 'מה אם ירצה לומר מזיד הייתי' יסודו הוא, דבי"ד בודקין אדם זה ושואלין אותו איך הי', ואם יטעון הוא מזיד הייתי יפטר, וזהו ל' התוס' שכ' דאדם זה "מתרץ דיבורי", משא"כ לתוס' ישנים אין זה מה שאדם זה מת' דיבורי אלא אין כאן הגדת עדות שהיה בשוגג, כנ"ל.

והוכרח התוס' לפרש כן מכיון דפליג ר"מ אדרבנן. ולכן פי' התוס' דיסוד הדין הוא מה דמתרץ דיבורי. ופליג ר"מ וס"ל דאין אנו מניחין אותו לת' דיבורי אח"כ, וכמו שהביאו התוס', דאמור ר"מ כן בהדיא בתו"כ. משא"כ לפי' התוס' ישנים דדין הוא בהגדת העדות, קצת קשה, מ"ט פליג ר"מ ע"ז הרי לעולם לא גמרו העדת דבריהם, ואיך יחייבוהו קרבן, וצ"ל דפליג ר"מ וס"ל דאי עדים מעידין דאכל חלב בשוגג וחייב חטאת, גמרו עדותן בזה ואין חוששין להגדתם, וזה נראה לתוס' דוחק לפרש הכי.

ומובן עפ"י בפשטות דלהתוס' ישנים ל"ק מידי מהדין דאמע"ר שהרי לאו הוא שם עצמו לרשע אלא דין הוא דחסר בהגדת העדות, כנ"ל. וזהו דהקשו התוס' ק"ו הכא דאסר, שביארו, דיסוד הדין דמה

אם ירצה לומר מזיד הייתי הוא מה שמת' דיבורי', וזהו ביאור מח' ר"מ ורבנן. לכן קשה דלכאור' אין אדם זה משים עצמו רשע', וק"ל.



בגדרי שליחות [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתפ"ד (ע' 38 והילך) מה שכ' הר' א.ב.צ.ה. והר' א.ג.ה.ס. שלד' שניהם, לדברי אדמוה"ז בקו"א לסי' רס"ג סק"ח שמקשה למה מותר לישראל שקיבל את השבת לשלוח אחר שלא קיבל את השבת לעשות מלאכה עבורו, הרי מכיון ששלוחו של אדם כמותו, הרי "ידו כידו" והרי זה כעושה בעצמו" ע"כ. והם סוברים שעד"ז בד' אדה"ז אסור ישראל לומר לכהן אכול תרומה, עיי"ש בביאוריהם.

והוא מילתא תמיהה, שישראל כשרואה כהן אוכל תרומה אסור לו לומר אכול לתיאבון.

ואפשר יש לומר, שזהו ע"ד מה שא"א לעשות שליח שיניח תפילין בשבילו, שגם אם נאמר ששליחות הוא כמותו דהמשלח ממש, והטעם כי השליחות היא על 'הפועל' ולא על 'הנפעל', ולכן כאן, מאחר שצריכים שהתפילין צריכים להיות מונחים על היד שלו, מה יועיל שהשליח יניח על היד שלו, הרי השליחות לא היתה על הנפעל. ועד"ז הוא החילוק בין הדין של אדה"ז בישראל שקיבל את השבת, שאסור מלאכה בשבת הוא ענין של פועל ולא נפעל, ולכן אומרים ע"ז ש"ידו כידו והרי זה כעושה בעצמו" כי הרי זה רק ענין של פועל.

משא"כ באכילת תרומה אין זה רק ענין של פועל כ"א גם ענין של נפעל, כי הרי המאכל נכנס בגוף, ונעשה דם ובשר כבשרו, ולכן אין שייך בזה שליחות, כי בענין של נפעל אין שייך שליחות.

ויש להביא ראיה לזה שהרי אומרים "זיל אקפי לי' קטן" ולא אומרים "זיל אקפי את עצמן" והטעם, כי ראש האשה מותר להקיף, משא"כ ראש הקטן, אלא שהאשה אינה מחוייבת בזה, והיינו שאצלה הפועל הוא מותר. ולכן כשעושה אותה שליח הרי ידה כידו, וכן עד"ז בדוגמא השניה שהביא שם, ואין כאן מקומו.



חסידות

בגדר חיוב מצות תפלין

הרב אלימלך אלעזר פרנקל

בני ברק, אה"ק

במדרש תהלים (עה"פ 'בתורת ה' חפצו'): "רבי אליעזר אומר, אמרו ישראל לפני הקב"ה רוצין אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה קיימו מצוות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים בתורה יומם ולילה. רבי יהושע אומר, מה שאמר רבי אליעזר, אינו אלא פרט ללילות, שאין מצוות תפילין מתקיימת אלא ביום, שנאמר, ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה [ימים ולא לילות]. אמר לו רבי אליעזר: ומה את מקיימת ובתורתו יהגה יומם ולילה? [כלומר, וכי לדעתך יכולים בני אדם לעסוק בתורה ממש כל היום וכל הלילה?!] אמר לו רבי יהושע: זו קריאת שמע, שאדם קורא אותה שחרית וערבית ומעלה עליו הקב"ה כאילו יגע בתורה יומם ולילה".

יש להבין, מהו הויכוח בין שני התנאים? הרי שניהם מודים שאין אפשרות לקיים "והגית בו יומם ולילה פשוטו כמשמעו", ומאי נפקא מינה אם משלימים זאת ע"י תפילין או ע"י קריאת שמע?

כדי לבאר זאת, יש להקדים:

דהנה קיימא לן (ומפורש בירושלמי במסכת שבת פ"א) מבטלין תלמוד תורה בשביל מצוה עוברת, שאם נזדמנה לו לאדם מצוה כזו, שאם יבטלה עכשיו לא יוכל לקיימה [כגון סוכה ולולב]. לעומת זאת קיימא לן (סוכה כה, א), העוסק במצוה פטור מן המצוה ואפילו תבטל המצוה השניה. הטעם לכך הוא: כי מצות תלמוד תורה היא מצוה כללית [כעין הכנה שנוכל לקיים את שאר המצוות] לכן היא נדחית מפני מצוה פרטית שהרי גדול תלמוד [רק] משום שמביא לידי מעשה.

ובזה יש לבאר את דברי המכילתא (פ' בא עה"פ ולזכרון) שהקורא בתורה פטור מן התפילין. ולכאור' הדברים תמוהין, דאדרבא, קיי"ל מבטלין תלמוד תורה מפני מצוה עוברת. ולהנ"ל אתי שפיר, דבתפילין נאמר (שמות יג) והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה

תורת ה' בפ"ך, הרי, שכל עיקרה של מצוות תפילין היא כדי להזכיר לבני אדם שעליהם לעסוק בדברי תורה, ולכן, הקורא בתורה פטור מן התפילין.

ולפי זה, ניתן לומר דבר חדש, שמצות תפילין היא מצוה כללית כמו תלמוד תורה, ובדין הוא שיבטלו מצות תפילין עבור קיום מצווה פרטית, כמו שמבטלים תלמוד תורה לקיום מצוה פרטית.

ובזה יש להסביר מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. בתלמוד בבלי במנחות (לב) מבואר: מזוזה שבלתה עושין ממנה תפילין, ותפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה. לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ותפילין קדושתן חמורה, שיש בהן ארבע פרשיות ובמזוזה רק שתיים. אך בירושלמי (סוף מסכת מגילה) איתא: "מזוזה שבלתה אין עושין ממנה תפילין - תפילין שבלו עושין מהם מזוזה, מעלין בקודש" [כלומר, שמעלת המזוזה גדולה מן התפילין]. וצריך ביאור טעם הירושלמי מהי מעלת המזוזה על תפילין. ולהנ"ל יש לבאר, דהירושלמי סובר שתפילין הם בגדר מצוה כללית (כמו תלמוד תורה), ומבטלים תפילין כדי לקיים מצוה פרטית, ולכן מותר לעשות מזוזה מעור של תפילין. אך 'הבבלי' סובר, שתפילין הם מצווה פרטית [לזכור את יציאת מצרים] ואין היא גרועה ממצות מזוזה, וממילא אזלינן בתר קדושתן אין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה.

לפי האמור, יש לבאר מה שאמרו במסכת עירובין (צו, ב) דלרבי מאיר ורבי יהודה תפילין הם מצוות עשה שלא הזמן גרמא, וממילא שבת ולילה זמן תפילין הוא. ולכאור' תמוה מאוד, האם לא מודים ר"מ ור"י שנשים פטורות מתפילין? והרי כל הנשים שבעולם אינן מניחות תפילין (חוץ ממיכל בת שאול) ואילו התפילין הם מצוה שלא הזמן גרמא הרי היו כל הנשים חייבות בתפילין. אך לפי ההסבר הנ"ל ניחא, שאמנם לדעת רבי מאיר ורבי יהודה, גם לילה וגם שבת וי"ט הוא זמן תפילין, אבל לא משום שתפילין הם מצוה ככל המצוות שלא הזמן גרמא, אלא משום שתפילין הם בגדר שינון דברי תורה, ואיך יתכן שבלילה הוא פטור מתפילין, הלא אין רינה של תורה אלא בלילה. ומכל שכן שבת ויום טוב שלא ניתנו אלא לעסוק בהן בתורה. וממילא מוכרח הוא שתפילין נוהגים גם בשבת ולילה. אך מכיון שנשים פטורות מתלמוד תורה דכתיב ושננתם לבניך ולא לבנותיך, ממילא הם פטורות גם מן התפילין.

ולפי הנ"ל יש לבאר את דברי המדרש תהלים: רבי יהושע סובר, שתפילין נוהגים רק ביום כדרשין "ימים ולא לילות", וממילא מוכח

שאינן ענינם קשור למצות תלמוד תורה הנוהגת יומם ולילה והם מצוה פרטית בפני עצמה להזכיר יציאת מצרים. אבל רבי אליעזר סובר, שכל עיקרה של מצוות תפילין היא להזכיר לבני אדם שעליהם לעסוק בדברי תורה, ככתוב "והיו לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך", ובאמת לדבריו מצות תפילין היא מצוה שאין הזמן גרמא כסברת הגמ' בעירובין ונוהגת גם בלילה, כמו שתלמוד תורה נוהג ביום ובלילה.



מעלת ההתקשרות על הדביקות

הרב שניאור זלמן הלוי סגל
כולל צמח צדק ירושלים תובכ"א

בד"ה פתח רבי שמעון (מלוקט ג, אות ב') מביא כ"ק אדמו"ר ש"ידוע שגם התקשרות היא למעלה מדביקות, דדביקות היא בחיצוניות, כמו כאשר ידבק האזור אל מתני האיש, שהדביקות דאזור למתני האיש היא רק לחיצוניותו, והתקשרות הוא בפנימיות, כמו ונפשו קשורה בנפשו שזה מגיע בפנימיותו" (ומבאר שם במאמר שזהו החילוק בין תורה למצוות, עיי"ש).

אמנם בהמשך תרע"ב (אות קעה) איתא לכאור' להפך, וז"ל: "התקשרות שייך בשני דברים נבדלים זמ"ז, דאם הוא דבר אחד אינו שייך התקשרות, וכמו אור ומאור אינו שייך בזה התקשרות, מפני שהאור אינו דבר אחר בבחי' מהות דבר בפ"ע רק גילוי מן העצם, על כן אינו שייך בזה התקשרות כי אם דביקות שהוא דבוק ומיוחד בהעצם".

ולהעיר מפתגם שמופיע בהוספות ל"היום יום" (שם במס' 16): "בענין אחדות ואיחוד יש להבחין בשני אופנים: התקשרות ודביקות, התקשרות - קישור שני דברים, שלמרות התקשרותם ניכר מקום הקשר, דביקות - על אף שהם שני דברים, לא ניכר מקום הדביקות".

שענין זה אם ניכר מקום הקשר אם לאו, משתלשל מהנקודה דלעיל שההתקשרות הם שני דברים שהתאחדו, שמורגש בהם שהם שני דברים שונים שהתאחדו, ולכן כתוב ב"היום יום" ש"ניכר מקום הקשר". משא"כ בדביקות - שלא מורגש מציאותו של המתאחד אלא רק דביקותו והתאחדותו, בעצם "לא ניכר מקום הדבקות". (ולהעיר שהלשון ב"היום יום" בתחלת הפתגם "אחדות ואיחוד" הוא בהתאם

לב' הענינים שמתבארים בפתגם: התקשרות מכונה בשם אחדות, ודביקות - שלא ניכר מקום הקשר - נקרא איחוד).

וא"כ צריך להבין לפ"ז את המבואר במאמר ד"ה פתח ר"ש ש"התקשרות היא הפנימיות, ודביקות היא בחיצוניות", דהרי הסברא נותנת מקום להיפך - שההתקשרות שהם ב' דברים שאוחדו ונרגש בהם גם בשעת האיחוד שהם ב' דברים בפני עצמם - הקשר ביניהם הוא חיצוני.

ואילו ענין הדביקות שמורה על קשר עמוק יותר, שלא נרגש כאן שני מציאות שמאוחדות, אלא מציאות אחת שמאוחדת, זהו קשר פנימי, ולא חיצוני, כפי שכותב בד"ה פתח ר"ש.

אמנם בהמשך תרע"ב מובא בחצי עיגול שענין זה תלוי באיזה אופן מסתכלים, "דמלמטה למעלה הדביקות בבחי' התאחדות יותר מהתקשרות, דדביקות הוא בדבר שאינו מהות בפני עצמו, והתקשרות הוא בדבר שמהות בפ"ע כשמתחבר, משא"כ בהמשכת גילוי מלמעלה למטה, ההתקשרות היא למעלה יותר מדביקות, שכן ההתקשרות היא בפנימיות יותר כמש"נ ונפשו קשורה בנפשו, ובדביקות שהוא מלמעלה היא בבחי' כמו המחבר את חברו".

ועפ"ז יכלנו לומר שהמבואר בד"ה 'פתח ר"ש' קאי בהחילוק בין התקשרות לדביקות כפי שהוא מלמעלה למטה.

שאו התקשרות היא בפנימיות, ובמעלה יותר מדביקות שהיא החיצונית.

ובמקומות האחרים שמבואר שדביקות היא למעלה יותר, מדובר באופן העבודה כפי שהוא מלמטה למעלה במאמר הנ"ל בהע' 27 כ"ק אדמו"ר נשאר בצ"ע על חילוק זה שכן בסה"מ עזרת (עמ' פ"ו) כותב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע על סמך אותו ביאורי זוהר - (שמלמטה למעלה דביקות היא המעלה יותר מהתקשרות) הפוך, שאף העבודה מלמטה למעלה ההתקשרות היא המעלה יותר מדביקות?

אלא הדרא קושיא לדוכתא כיצד ענין הדביקות שמורה על התאחדות עצמית, נקרא איחוד חיצוני, ואילו ענין ההתקשרות שהוא איחוד של ב' דברים נקרא יחוד פנימי?

להבנת הדברים אין כוונתנו לתרץ את הסתירה מהביאורי זוהר, שפעם מוכיח הרבי נ"ע שהתקשרות היא במעלה יותר, ופעם להיפך,

שכן ענין זה משאיר כ"ק אדמו"ר בצ"ע. אלא כוונתנו למצוא ביאור ע"ז גופא שדביקות מכונה חיצוני, והתקשרות יחוד פנימי.

והביאור בזה בד"א: הגדרת החיצוני ופנימי, אינו רק תיאור לעצם דביקותו של דבר במקורו, אלא גם תיאור על דביקותו, ובנדו"ד, יכול להיות שהאור דבק במקורו המאור, ואין לאור מציאות בפני עצמו ואעפ"כ הוא יכולה דביקות חיצונית, כפי המבואר בהמשך תרס"ו (ד"ה כי עמך עמ' ק"פ).

כיון שדביקות האור במאור היא באופן של להיות לאחדים ומאוחדים, וכל הזמן מורגש בהאור הדביקות, שרוצה להתכלל בו ולהיות אין ואפס, מ"מ הואיל והאור מוכרח להידבק במאור מצד טבעו. הרי הצטרפותו למקורו הוא לפי שחס על מציאותו, שתמשך להתקיים, דבלעדי המאור מאבד ברגע אחד כל מציאותו של האור. אלא על אף שבשעת דביקותו לא מורגשת מציאותו, מ"מ הואיל ויש הכרח לדביקותו - חסותו על מציאותו - יחוד חיצוני.

וההתקשרות של ב' דברים שבתחילה היו ב' ענינים נפרדים, ואף עתה בהתקשרותם מורגש שהם ב' ענינים והקשר ביניהם באופן מסוים נקרא פנימי יותר. שכן התקשרותם זב"ז לא היתה מוכרחת אלא מרצונם החופשי. שנתקשרו זל"ז באופן פנימי שכך החליטו, ולכן מכנה הרבי בד"ה 'פתח ר"ש' דהתקשרות (בפרט מסוים) היא פנימיות יותר מדביקות.

המבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 73) שעם היות שבזמן הבית היה ביטול פנימי יותר, שחדר בהאדם בפנימיות ולא חפץ בענין אחר חוץ מאלקות, מ"מ הביטול שבזמן הגלות הוא נעלה יותר, שבהתעוררותו לעבודת ה', לא בא מצד הכרח - גילוי אור מלמעלה, אלא מצד מציאותו, ובמילא על אף שהביטול הוא רק לזמן מסוים - מוגבל. מ"מ באותה שעה שהוא בטל הרי הוא ביטול איכותי יותר מזמן הבית.

וזהו מה שמציין שם בשולי הגליון (להערה 15) שעניין זה קשור עם הנ"ל, בהחילוק בין התקשרות לדביקות.



רמב"ם

ספר אהבה קריאת שמע בכל לשון

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות קריאת שמע, פ"ב ה"י, "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהי' מבינה, (ברכות יג, א) שנאמר "שמע" בכל לשון שאתה שומע, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותה הלשון, ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק אם קראה בלשון הקדש".

ופי' הכס"מ, שישתמש בביטויים אמיתיים ונכונים, שיתאימו לתוכן "קריאת שמע" בלשון הקדש, ולא ישתמש בביטויים שאינם הולמים את המשמעות הנכונה של תוכן "קריאת שמע". ופסקו רוב הפוסקים כהרמב"ם.

והשיג ע"ז הראב"ד "אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירוש".

ולכאור' דברי הראב"ד טעונין ביאור, וכפי שהקשה במרכבת המשנה (ועוד), והלא אין לדבר אף לפני מלך בשר ודם אלא בצחות הלשון?

ואלמה לדעת הראב"ד לא צריך לדקדק. כשקורא ק"ש בלשון לעז? ומהי כוונת הראב"ד "ומי ידקדק אחר פירוש" - הרי הבקיאים באותו הלשון ידקדקו.

והנה בצפנת פענח על הרמב"ם ביאר המחלוקת, באופן יפה ביותר וז"ל "והנה רבינו והראב"ד ז"ל פליגי אם שאר לשוונת הוי רק גדר ביאור ופירוש או הוא לשון בפני עצמו".

היינו דלהרמב"ם לשון העמים הוי מציאות בפני עצמו, וצריך לדקדק בו כמו שמדקדקין בלשון הקדש.

משא"כ להראב"ד הוי רק גדר ביאור ופירוש של לשון הקדש וא"כ אין בו דינים מיוחדים, של דיוק בהלשון - כי מאי אולמי' מה שבקי זה והחליט שמלה זה היא תרגום הנכון של המילה בלשון הקדש, למה שיהודי פשוט החליט, שזוהי תרגום הנכון להתיבה.

והרי"ז שווה להמחלוקת שלהם, בגדר מציאות דבני נח, דהרמב"ם סב"ל דהוה מציאות, משא"כ להראב"ד, הוה העדר¹.

והרי"ז מיוסד על הכלל דלקו"ש חל"ד (נצבים ב'), דלהרמב"ם יש עיקר לברר שכל ומציאות העולם - ולפיכך ב"נ ולשונם הוה מציאות, וצריך לדקדק בלשונם דהוה לשון בפני עצמו.

משא"כ להראב"ד העיקר לקיים מצוות הבורא, וממילא ב"נ לא הוה מציאות תורנית, וכן לשונם לא הוה גדר לשון בפני עצמו², ואין צריך לדקדק בו.

ב. כתב הרמב"ם הלכות תפילה פי"ג ה"ו "שמונה פסוקים שבסוף התורה, מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אעפ"י שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן" עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד, "לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איתא בירושלמי במגילה³ ומה שכתב הוא, ענין זרות הוא מאוד והציבור היכן הלכו" עכ"ל.

(1) דהנה בהלכות שאר אבות הטומאות פ"ב ה"י כתב הרמב"ם "שחיתת נכרי נבילה ומטמאה במשא . . . וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרי" והשיג ע"ז הראב"ד "זו היא אחת מסברותיו, ואין בכולם פחותה מזו, כי הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין 'עם הדומה לחמור' הן, גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אוסף רוח בחפניו" עכ"ל.

ומבאר בזה הרגצ'ובי בס' צפנת פענח בהפטורה לפ' בהר ולפ' ואתחנן דהרמב"ם ס"ל שגם עכו"ם נכללים בהשגחה פרטית ושחיתתם מטמאה, משא"כ להראב"ד ה"ה בבחינת העדר והנה כמתה מאליה.

ומבאר זאת הרבי בארוכה בלקו"ש חי"ח ע' 165, ובלקו"ש ח"כ ע' 140, דעל אף שמציאותם של אומות העולם היא בשביל בני ישראל, הרי לדעת הראב"ד ז"ל הם נשארים טפלים לבני ישראל ואינם נחשבים כמציאות "תורנית" - מציאות עפ"י תורה - ולכן אינם מציאות עפ"י הלכה, ולדעת הרמב"ם הרי מזה גופא שתכליתם היא בשביל בני"י, הרי זה באופן שהם מקבלים חשיבות של תורה, והם נחשבים כמציאות עפ"י הלכה, יעו"ש באריכות גדולה.

(2) ומעניין לציין שכידוע שכל פעם שהדפיסו עלון בלשון המדינה דקדק הרבי שיהי' מדויק להפליא עפ"י כללי לשון המדינה, עם כל ההידורים, - והרי"ז מתאים, לשיטת הרמב"ם דלשון העמים ה"ה מציאות וצריך לבררה, ובלשונו "ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק אם קראה בלשון הקדש".

וצריך ביאור מהי סברת פלוגתת הרמב"ם והראב"ד אי צריך מנין לשמונה פסוקים האחרונים שבתורה⁴. והנה הצפע"נ על התורה פ' ואתחנן ג, כג. ובפ' האזינו בסופו, (וכן ברשימות חוברת קסב כתב מהגאון מרגצ'וב לכ"ק אדמו"ר הרי"צ), מחדש בגדר שמונה פסוקים אלו דזה למעלה מגדר הטבע לגמרי וקשור עם שער הנו"ן, דהר נבו ר"ת נ' בו ולפיכך לא ידע איש את קבורתו עד היום הזה, ומקשר את זה עם קריעת ים סוף ועם מקום הארון אינו מן המדה, יעו"ש בארוכה. שענין זה הוא כ"כ עמוק ונעלה, ולא נתגלה למשה רק לפני פטירתו ממש.

וממשיך הגאון מרוגצ'וב במכתבו לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות מעשר שני פי"א, דהרמב"ם כותב בנוגע לוידי מעשר דבין בפני הבית ובין שלא בפני הבית לבער ולהתוודות, והשיג ע"ז הראב"ד וז"ל: "זה שבוש שהידידי אינו אלא לפני ה' ואין לפני ה' אלא בבית" עכ"ל דהרמב"ם כיון שהמדובר כאן בנוגע לוידי מעשר שקשור עם צדקה, שהיא ג"כ למעלה מגדר הטבע, ולפיכך בוידי מעשר אומר השקיפה, ומבואר בירושלמי דאף דבכל מקום השקיפה לרעה ע"י המעשר והצדקה נהפכו כל הדינים לטובה, - כי היא למעלה מהטבע והסדר הרגיל דהשקיפה לרעה,

ולפיכך סובר הרמב"ם דכיון דזה ענין כ"כ נעלה, ל"צ בית המקדש, וגם בלי המקדש אפשר לפעול כל הענינים. כיון דהמדובר בצדקה ווידי מעשר,

שוב צ"ב במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי צריך מקדש להגיד וידידי מעשרות?

וי"ל בכ"ז עפ"י הכלל הידוע, בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם העיקר היא עבודת המטה לברר ולזכר העולם, ובמילא סב"ל להרמב"ם

(3) ע"י במרכבת המשנה, שהקשה על הראב"ד, דאם כדבריו הו"ל למימר אחד קורא אותן ולמה כתוב בירושלמי יחיד קורא אותן ומשמע כהרמב"ם דלא צריך מנין לשמונה פסוקים הללו.

(4) וכן צריך ביאור לדעת הרמב"ם למה ל"צ מנין לשמונה פסוקים אלו הרי הרמב"ם סב"ל דשמונה פסוקים אלו לא נכתב ע"י יהושע כהמ"ד בב"ב ט"ו ע"א - אלא כהמ"ד דעד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, וכפי שמשמע מלשונו בהלכה זו, ולפי שמשה כתבן בדמע יוגרע טיבן שלא יהא צריך מנין לקרותן, אלמה?

דכיון ששמונה פסוקים אלה הוא ענין כ"כ נעלה, יש בכח היחיד לפעול כל הענינים על ידן גם בלי מנין⁵. וכן בנוגע לווידי מעשר נוטה הרמב"ם לפסוק דאפשר לנו לפעול כל הענינים, גם בלי עזר המקדש (היינו המעלה), כיון דזה קשור עם צדקה שהיא למעלה מן הטבע.

אבל הראב"ד סובר דהעיקר הוא מה שעוזרין לו מלמעלה, ולפיכך בשמונה פסוקים צריך מנין, ובווידי מעשרות צריך מקדש לעזור לפעול כל הענינים.



ויש להוסיף בזה דהנה ידוע המחלוקת בנוגע להמנהג לעמוד בשעת קריאת הדברות, ופסק הרמב"ם, בתשובותיו סי' רע"ו, שאסור לעמוד. וז"ל: "כך ראוי לעשות בכל מקום אשר מנהגם לעמוד ראוי למונעם מזה בהיות שמגיע מזה הפסד האמונה, שיבואו לחשוב בתורה שיש לה יתרון קצתה על קצתה, וזה קשה עד מאוד", עיי"ש בארוכה, ועפי"ז יובן למה בשמונה פסוקים אלו כותב הרמב"ם "אעפ"י שהכל תורה היא, ומשה מפני הגבורה אמרם, הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן".

היינו כיון דנשתנה משאר התורה, אין כאן אותו החשש כמו שיש בנוגע לעמידה בעשרת הדברות, דהרי לפי המבואר, זה שלא צריך מנין בשמונה פסוקים האחרונים, הרי"ז מפני שהיא למעלה מגדר הטבע, וא"כ לא נצטרך למנין בקריאת פרשת קריעת ים סוף, ופרשת ווידי

(5) והיינו ע"ד מודה אני שלא נזכר בו שם מז' שמות שאינם נחקין, לא משום שתפילה נמוכה היא ואומרים אותה לפני נטילת ידים, אלא לפי שתפילה גבוהה היא, למעלה מגדר שמות, ענין עצמי, עי' בארוכה קונטרס 'ענינה של תורת החסידות', כמו"כ זה שלא צריך לדעת הרמב"ם מנין בשמונה פסוקים האחרונים שבתורה, אינו מפני שלא חשובה כ"כ, אלא מפני שהיא כ"כ ענין עצמי, למעלה מגדר הטבע לגמרי, ולפיכך אפשר ליחיד לקרוא אותן ולפעול על ידן כל הענינים, גם בלי מנין.

ויש לומר דלפיכך קורין פסוקים אלו בשמחת תורה, שהיא ג"כ למעלה מדרך הטבע וקשורה דווקא עם עצם התורה, דלפיכך ווקדין בתורה דווקא כשהיא כרוכה במפה, וכפי שמוסבר בארוכה במאמרי הרבי לשמחת תורה.

(6) כעין זה מצינו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות תלמוד תורה, פ"ז הי"א דהרמב"ם פוסק תלמיד חכם שנידה עצמו . . . הרי"ז מיפר לעצמו והשיג ע"ז הראב"ד זה אינו מחזור . . . וצריך דווקא אחרים להתיר הנידוי, ואי אפשר להפר לעצמו, ועוד חזון למועד.

מעשרות ועוד. וע"ז מתרץ הרמב"ם, כי שינויים אי אפשר לעשות בין חלק א' בתורה לחבירו, "שהכל תורה היא" ורק בשמונה פסוקים אלו אפשר לעשות שינוי זה, כי נכתבו בצורה שונה מכל התורה, ומשמען שהן אחר מיתת משה.

ונסיים בסיום הרגצ'ובי במכתבו רשימות חוברת קסב, וה' יזכנו לביאת המשיח ותרבה החכמה והדעת, ויהי' נבקע הים לגזרים כל חלקי תושבע"פ אשר נגזו בח' פסוקים שבתורה שם חלקת מחוקק ספון.



כיבוד אב ואם בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר (ע' 89) העיר הרב ח. רפופורט שליט"א בשיטת הרמב"ם דכיבוד אב ואם הוא מן המצוות שהם בין אדם לחבירו, וכידוע השקו"ט בזה, והביא סמוכין לשיטתו ממש"כ בספרו ספר היד ובשמונה פרקים להרמב"ם.

ויש להעיר דבהשיחה (חלק ל"ו פ' יתרו [שמציין בהערות]) מבאר דמקור להרמב"ן שכתב שהוא בין אדם למקום הוא משום שהוא כבוד הא-ל שהוא משתתף ביצירה הוא ממרז"ל בקידושין ל' סע"ב ג' שותפין הן באדם כו' בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני.

משא"כ לדברי החינוך שהוא ענין של הכרת טוב ושלא יהי' כפוי טוב על כל מה שעשה האו"א בשבילו וכן כדברי האב"ע שהם גמלוהו וטפחוהו ורבוהו כו', הרי זה ענין של בין אדם לחבירו ואין זה בגדר "שותפות" להקב"ה, כי אע"פ שהאמת הוא שהקב"ה זן את כל העולם כולו מ"מ מכיון שדברים אלו הם דברים שבטבע שכאילו עשה האדם בכח עצמו ולא ניכר בה בגלוי השתתפות הקב"ה, לכן אי"ז נקרא שותפות להקב"ה משא"כ יצירת הוולד הרי זה בגלוי בשותפות וצירוף הקב"ה דנותן בו רוח ונשמה, עתודה"ק.

אמנם יש להעיר מהמבואר בשיחת פ' וירא תנש"א (התוועדויות ע' 291) שא' הטעמים למצות כיבוד אב ואם ש"השוה הכתוב כיבוד אב

ואם לכיבוד המקום" כיון ששלשתן שותפין בו, הן בנוגע ליצירתו והן בנוגע לפרנסתו.

דמכיון שסמוך על שולחן אביו ואביו מפרנסו לכן מחוייב הבן לכבד אביו, וזה דלא כהמבואר בהשיחה דפרנסת האב אינו בגדר שותפות.

ואואפ"ל בהשיחה דפ' וירא תנש"א מבאר איך שהוא באמת בפנימיות הענינים כי מבאר שם דכל ענין הפרנסה הוא באמת "אוכלי המן" עיי"ש ולכן גם הפרנסה הוא מצד הקב"ה אמנם אה"נ בגלוי אין לזה שייכות לג' שותפין באדם.

עוד יש להעיר בעיקר דבריו דמביא ראי' לשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש ריש מס' פאה דכיבוד אב ואם הוא מצוה בין אדם לחבירו מהא דכתב בסוף הל' תמורה ובשמונה פרקים דכיבוד אב ואם הוא מהמצות שטעמן גלוי והן מהמצוות אשר יאמרו עליהן החכמים עליהם השלום דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכתובן.

ולכאורה זה חידוש גדול דמה שייטי' דבין אדם לחבירו למצות שהם בסוג ד"משפטים", והרי מבואר דהגדר דמצות דמשפטים הם המצוות שמחוייבים גם מצד השכל ושאלמלא נתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה כמבואר בכ"מ [ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' נ"ה ובהערה 11 שם] והרי צניעות אינו בסוג דבין אדם לחבירו [כמבואר בשו"ע (אדה"ז) בתחילתו], ועד"ז י"ל בנוגע לעבודה זרה שהוא מצוה שכלית ואינו בין אדם לחבירו.

ונמצא דמש"כ הרמב"ם בסוף הל' תמורה "המשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה כגון איסור גזל ושפ"ד וכיבוד או"א" הוא לכאורה פלא גדול למה הוסיף "וטובת עשייתן בעוה"ז ידועה" והרי בחוקים כתב רק "הן המצוות שאין טעמן ידוע".

ואולי אין כוונת הרמב"ם להגדיר בזה סוג משפטים דהם בין אדם לחבירו אלא לבאר הא דכתב שטעם שלהם גלוי היינו טעם שיכולים להסביר בשכל שהוא לטובת העולם, וזה שייך אף במצוות של בין אדם למקום כמו צניעות וע"ז, משא"כ חוקים אף שגם בהם יכולים לומר טעם אבל אינו טעם גלוי באופן שיכולים לומר דטובת עשייתן בעוה"ז ידועה, ועיי' לקו"ש חל"ב פ' בחוקות ע' 174 ואילך.



הלכה ומנהג

שינוי מקום באכילה

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

שו"ע סי' קע"ח סע' א', (המחבר): היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר או שהיה הולך וקראו חבריו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה מקומו אין צריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואח"כ יגמור סעודתו אבל אם דבר עמו בתוך הבית אע"פ ששינה מקומו מפנה לפנה אינו צריך לברך".

(רמ"א): "ועיין לקמן סי' רע"ג אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום והוא שיהיו שני המקומות בבית א' וע"ל סי' קפ"ד".

והנה הא דכותב המחבר "שאם דיבר עמו בתוך הבית אע"פ ששינה מקומו מפנה לפנה אינו צריך לברך" כותב המ"א דהפירוש של "בתוך הבית" היינו בחדר א'. וכן כותב רבינו סעיף א': "היה אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר לאכול צריך לחזור ולברך שכיון שעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו וזו אכילה אחרת היא וטעונה ברכה בתחלה אע"פ שלא הסיח דעתו בינתיים ואפילו חוזר למקומו לאכול צריך לחזור ולברך שכיון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו אבל בחדר אחד מזוית לזוית אינו נקרא שינוי מקום אפילו הוא טרקלין גדול".

אבל עיין ב'הביאור הלכה' ד"ה 'בבית אחד' שמחפש ומשתדל בכל כחו להצדיק אותם הנהגים שאין עושים ברכה חדשה כשהולכין מחדר לחדר (במאכל שאין צריך ברכה אחרונה במקום), והוא כותב דדין זה (שצריך לעשות ברכה חדשה כשהולכין מחדר לחדר) הוא רק לפי גירסתם, דגרסי בגמ' גבי קידוש אבל ממקום למקום כו', אבל אם נגרוס "אבל מפנה לפינה" אז אין דין זה מוכרח.

ו'הביאור הלכה' מצביע לכמה ראשונים שיש להם הגירסא של "אבל מפנה לפינה" ולפי גירסתם אין הדין של המ"א מוכרח. ועיין בסוף הביאור הלכה שכותב שאע"פ שלכתחילה נכון לחוש לדעת האחרונים שלא להכנס אפילו מחדר לחדר באמצע אכילתו בדברים שאין טעונים ברכה אחריהן במקומן גם לא כשהיה דעתו לזה מתחילה

בשעת ברכה מ"מ הנוהג להקל בזה אין למחות מידם ועכ"פ בדיעבד בודאי אין להצריך ברכה בהן דמידי ספיקא לא נפקא וספק ברכות להקל.

והנה כל זה שלא כדעת רבינו, אבל נראה לומר דרבינו סובר כהמ"א שצריך לעשות ברכה חדשה, אבל נראה לומר שאע"פ שרבינו סובר שגם כשפסק לאכול בחדר אחד שצריך לעשות ברכה אחרת בחדר השני, מ"מ נראה לומר אפילו לדעת רבינו אם אדם אינו יושב ואוכל אלא הוא עומד וטועם מאכל בחדר אחד ואחרי זה הוא הולך לחדר שני לגמור מה שהתחיל לאכול או לשותות בחדר הראשון אז אין צריך לעשות ברכה אחרת, וכדלקמן.

דהנה רבינו אינו כותב כדברי המחבר אלא הוא מוסיף על דברי המחבר וכותב "היה אוכל בחדר זה . . שכיון שעמד והולך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו...", מלשון רבינו משמע שמכיון שבדרך כלל אדם קובע מקום ויושב ואוכל, ע"כ אם "עומד" והולך למקום אחר נקרא גמר משא"כ אם מתחילה הוא עומד וטועם פרי או שותה 'קאווא' והולך לחדר שני אינו צריך לברך ברכה אחרת, אפילו אם בתחילה כשאכל בחדר הראשון לא היתה כוונתו לגמור האכילה או השתיה בחדר שני.

ובזה יובן החילוק שבין ברכת הנהנין לברכת ציצית דהנה רבינו כותב כאן דהדין שצריך לעשות ברכה אחרת כשהולך לחדר שני הוא אפילו נוטל להחדר שני אותו המאכל שהתחיל לאכלו בחדר הראשון. ועיין בקו"א ס"ק א'.

והנה עיין בשו"ע רבינו ס"ח סע' כ"ג "הפושט טליתו ובשעה שפושט דעתו לחזור וללבוש מיד א"צ לברך עליו כשיחזור וילבשו מיד אפילו לא נשאר עליו טלית קטן אפילו פושט בבית זה וחזור ולובשו בבית אחר לא הוי הפסק כיון שחזור ולובש אותו הטלית בעצמו שכבר בירך עליו וגם לא הסיח דעתו כלל מלבישתו לכן נפטר בברכה שבירך עליו כשלבשו בפעם ראשונה".

והנה כאן באדם שעושה ברכה על מאכל אחד והוא פוסק מלאכלו ודעתו לחזור ולאכלו בחדר שני מדוע לא אמרינן שיש לו הדין של הפושט טליתו ובשעה שפושטו דעתו לחזור וללבוש וכן"ל? אלא יש חילוק עיקרי בין אכילה ולבישה וכן"ל שבאכילה אדם יושב וקובע מקום לאכילתו משא"כ בלבישה. וע"כ כשאדם קם באמצע אכילתו לילך לחדר שני צריך לחזור ולברך וכן"ל.

ועוד נראה לומר, דהנה עיין בשו"ע סע' ד' "אם מתחילה כשכירך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר מותר שהרי מתחילה לא קבע במקום זה כל סעודתו וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם מפני שלכך נתכוונו מתחילה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שכירכו המוציא והתחילו שם לאכול". ולכאן יש מקום לומר שכשאדם עומד וטועם והולך לחדר שני להמשיך האכילה או השתיה אין צריך לעשות ברכה חדשה מפני שנותנים לו אותו הדין של הולכי דרכים.

המורם מכל הנ"ל שלדעת המ"ב אם בדיעבד הלך מחדר לחדר בדבר שאין צריך ברכה אחרונה במקומו אינו מברך ברכה חדשה, משא"כ לדעת רבינו. אבל אם אדם עומד וטועם בחדר אחד והולך לחדר שני יש מקום לומר שגם רבינו יסכים שאינו צריך ברכה חדשה.



כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פ"ח מהל' תפילה ה"ד "וכיצד היא תפילת הציבור . . ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין. וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין בתורה ומברכין לפני' ולאחר', ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה. (והמשך ה"ה) ואין אומרים קדיש אלא בעשרה . שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה, שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' והיו עשרה, שהרי יצאו יהושע וכלב. (ובה"ו) וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אע"פ שאין רשאים יגמרו השאר". ע"כ.

והנה המקור לדברי הרמב"ם הוא בגמ' מגילה כג ע"ב (על המשנה שם) אין פורסין על שמע וכו': "פחות מעשרה, מנה"מ וכו', דאמר קרא 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע, דתני ר' חייא, אתיא תוך תוך, כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני', וכתיב התם 'הבדלו מתוך העדה', ואתיא עדה עדה דכתיב התם 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', מה להלן עשרה אף כאן עשרה". (להעיר שמצאתי בשם ספר המנהיג דיליף "בתוך בתוך" ממה שכתוב ויבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים, ושם הי' ג"כ עשרה. וצ"ע למה לא

השתמשו הגמרא בזה הילפותא מאחר שלא צריכין ללכת בשלש שליכות היינו "בתוך בתוך" ו"עדה עדה", וגם עדיף ללמוד מעשרה שבטים מללמוד מעדת קרח וכדומה.)

והמקור לדברי הרמב"ם בנוגע אם הלכו מקצתם, היא בירושלמי ומובא בתוס' שם בד"ה 'אין פורסין על שמע' וז"ל: "בירושלמי מפרש שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן אפ"ה גומרין וכו'".

ובר"ן במגילה הביא דברי ירושלמי אלה, וכתב דמסתברא, דווקא שנשתיירו רובם, ע"כ. היינו דהדין דיצאו מקצתן יגמרו, הוא רק אם אחר שיצאו מקצתן נשתיירו שם עכ"פ רוב המנין, אבל אם יצאו חצי המנין אז אין גומרים הדבר שבקדושה, ע"ש.

והנה דברי הרמב"ם אלו צריכים ביאור מכמה פנים.

(א) בה"ה כתב, שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה והביא הפסוק 'עד מתי לעדה וכו'', ומסביר שהיו שם עשרה שהרי יצאו יהושע וכלב, ורק בה"ו הביא הפסוק של 'ונקדשתי'.

(ב) בה"ו הביא הפסוק דונקדשתי, ולא הסביר איך זה מורה דבעינן עשרה, וצ"ל דסומך על ה"ה, וא"כ א"מ למה לא ערבינהו וליתנינהו יחד.

(ג) בה"ו אחר שהביא הדין דדבר שבקדושה, הביא הדין דהתחילו בעשרה והלכו מקצתם, יגמרו השאר. לכאור', הלכה זו הי' לו לאומרו בסוף ה"ה ולמה המתין עד ה"ו, וגם למה כתב הלכה זו יחד עם דין 'כל דבר שבקדושה'.

(ד) בה"ו כתב: "וכל דבר שבקדושה לא יבא אלא בתוך העדה מישראל", מהו הדגש על מילת העדה מישראל.

(ה) עד ה"ו, הדגש של הרמב"ם הוא על עשרה, ולא הזכיר "עדה" כ"א רק משום הילפותא מהפסוק הביא המילה "עדה" בה"ה ששם כתב שכל עשרה מישראל נקרא עדה, ורק בה"ו הדגיש הענין של 'עדה'.

(ו) מדברי הרמב"ם שלא כתב תנאי להלכה זו של 'והלכו מקצתם' שצריך להיות נשתייר רובם, יש לומר שלא איכפת לי' להרמב"ם כמה נשתיירו. ויש לעיין מהו הפלוגתא בזה דלהר"ן בעינן רוב ולהרמב"ם לא בעינן רוב.

ולהעיר, ששאלה זו אם בעינן רוב כשיצאו מקצתן היא גם שאלת הפוסקים בהטור בס' נ"ה הביא הלכה זו בלי תנאי של נשתיירו רובא, והב"י שם הביא דעת הר"ן הנ"ל, וכן בשו"ע סימן נ"ב סעיף ב' כתב 'והוא שנשתייר רובן'.

ולהבין דברי הרמב"ם, יש להקדים ביאור ענין כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, מהו הענין של עשרה.

ב'הגהות מיימוניות' הביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג בנוגע אם יש עשרה מצומצמים במנין ואחד מהם מתפלל ביחידי אם ט' הנשארים יכולים לומר קדיש וכו', כיון דהא' המתפלל אינו יכול לענות עמהם. והשיב, דמשום דבר שבקדושה אע"פ שאינו עונה עמהם 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' קרינא ב', דכל ב' עשרה שכינה שריא וכו' ע"כ. הרי חזינן מדבריו שיש דגש על ענין שכינא שריא.

ואדמוה"ז בס' נ"ה ס"ה כתב: "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בט' וצורף עבד או אשה או קטן לפי שעל כל עשרה בני ברית השכינה שורה. . . ויש אומרים שאין עבד או אשה או קטן מצטרפים בשום ענין אלא צריך שיהיו כל עשרה גדולים. . . ובפחות מכן אין השכינה שורה ואין אומרים דבר שבקדושה", ע"כ. הרי ג"כ מצינו שעיקר ענין של עשרה הוא משום השראת השכינה.

והנה בפני יהושע מס' כתובות דף ח. בנוגע הדין דברכת חתנים וברכת אבלים צריכין עשרה והחתנים מן המנין ואין האבלים מן המנין ביאר הטעם, משום דמאחר דכל ב' עשרה שכינא שריא, ואין השכינה שורה מתוך עצבות א"כ האבל אינו יכול להיות מן המנין משא"כ החתן אדרבה הוא שרוי בשמחה וא"כ יצטרף לעשרה. ע"כ תוכן דבריו. הרי מבואר ג"כ דסיבת אמירת דבר שבקדושה בעשרה היא משום שכינה. ולכא' יש לומר דכיון דאכל ב' עשרה שכינא שריא, יכולין לומר דבר שבקדושה, משום דבעינן השראת השכינה לומר דבר שבקדושה, והיינו בדמקום שיש שכינה שייך לומר דבר שבקדושה.

והנה הלבוש בסימן נ"ה ס"ד כתב: "ואלו העשרה צריכים להיות עשרה זכרים גדולים שהביאו שתי שערות דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל וגו', שפירשו כל דבר שבקדושה יקדשו אותי בתוך בני ישראל, ואין נקרא בתוך בני ישראל אלא בעשרה וכו', ע"כ. מדבריו משמע דאין הענין תלוי בשכינה כ"א שפירוש הענין הוא, שהקב"ה רוצה ש"יקדשו אותו בתוך בני ישראל", ובכדי שתהי' "בתוך בני ישראל" בעינן עשרה. ורק דצ"ע מ"ש הלבוש בסע' ו', שהביא הדין

של המהר"ם מרוטנברג בנוגע אחד מתפלל או ישן ואינו יכול לענות עמהם, וכתב דאפילו הכי מצטרף עמהם, דבכל ב' עשרה שהם גדולים שכינא שריא ביניהם, ד'ונקדשתי בתוך בני ישראל' קרינן בהו, ע"כ. דמזה משמע שיש ענין של השראת השכינה, וצ"ע.

ואואפ"ל דהלבוש בודאי אינו סובר דהשראת השכינה היא הסיבה ליכולת אמירת דבר שבקדושה, כמבואר בדבריו בסע' ז', כ"א דמוכיח, דמאחר דשכינה שריא ע"כ יש כאן החשיבות של עשרה, וממילא יכולים לומר דבר שבקדושה. וזהו מ"ש "ונקדשתי בתוך בני ישראל קרינא בהו" היינו דמאחר שיש השראת השכינה משום דהם נקראים עשרה בשביל השראת השכינה, הם נקראים עשרה גם בשביל דבר שבקדושה. ואולי זהו ג"כ כוונת המהר"ם מרוטנברג הנ"ל.

ולפ"ז נמצא דלהלבוש (ואולי גם המהר"ם מרוטנברג) ענין העשרה היא משום שבעינן להקדיש שמו במעמד עשרה והוא מעין דמצינו במס' סנהדרין בנוגע קידוש ה' וכמה פרהסיא וכו' אין פרהסיא פחות מעשרה והביא כל הילפותא "בתוך בתוך" "עדה עדה". ה"נ בעינן עשרה לקידוש שמו באמירת דבר שבקדושה. אבל להפנ"י ואדמוה"ז אמירת דבר שבקדושה תלוי' בהשכינה וכשיש שכינה אז אומרים דבר שבקדושה.

ועדיין נשאר לבאר דברי הרמב"ם ועוד חזון למועד.



שהה כדי לגמור כולה בברכת המזון ובק"ש

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בשוע"ר סי' קפ"ה ס"ה כותב במוסגר "וכן יש להסתפק אם פסק באמצע ברכת המזון אפי' בשתיקה ושהה כדי לגמור את כולה, מחמת איזה אונס, אם צריך לחזור לראש כמו שהצריכוהו בתפילה לדברי הכל . . או שמא כיון שאינה חמורה כתפילה לענין . . י"ל שה"ה אם שהה כדי לגמור את כולה ספק ברכות להקל..." עיי"ש.

והנה בברכת המזון ישנם שלשה ברכות ראשונות שהם מן התורה וכמבואר בשוע"ר ריש סימן קפ"ז, וברכה רביעית שהיא מדברי סופרים כמבואר בריש סימן קפ"ח. וצ"ב בפירוש ב"שהה כדי לגמור את כולה" האם פירושו כל ברכת המזון כולל ברכה רביעית, או לא.

ובסגנון אחר יש לעיין האם כשהוסיפו ברכה הרביעית נחשב זה כחפצה אחת של ברכת המזון יחד עם ג' הברכות דמדאורייתא או הוספה בפני עצמה.

המשנה ברורה (סימן קפ"ג שער הציון ס"ק כ"ד) כותב: "ולכאורה אין לשער רק כדי לגמור הג' ברכות דאורייתא, ולא דמיא לברכת ק"ש דבשהה בק"ש משערינן אף בהם, דהם נתקנו לק"ש, אבל ברכה רביעית שבבהמ"ז בפני עצמה היא, ונתקנה אח"כ בשביל הרוגי ביתר כדאיתא בש"ס, ואדרבה קבעו שיענה בעצמו אמן אחר ברכה ג', להראות שכאן הוא גמר ברכות, וצ"ע". הרי לן דנסתפק בשאלתינו הנ"ל ונשאר בצ"ע.

ב. בראיתו מעניית אמן לכאו' צ"ב, דהרי בטעם לעניית אמן מבואר שהוא מפני שהוא סיום הברכות דאורייתא ובלשון אדמוה"ז ריש סי' קפ"ח: "כאן צריך לענות כדי לחלק בין ג' ברכות של תורה לרביעית שהיא מדברי סופרים", א"כ י"ל שאה"נ הד' ברכות נחשבים כחטיבה אחת של ברכת המזון אבל רק חלוקים במקורם. הא מדאורייתא והא מדרבנן, ולא כמש"כ המ"ב ש"הוא גמר ברכות" ולפי"ז הפי' ב"לגמור את כולה" הוא כל הד' ברכות.

אבל אולי יש לדייק מלשון שוע"ר בריש סימן קפ"ט "ברכה רביעית פותחת בברוך שאינה כסמוכה לחברתה לפני שאינה מכלל ברכת המזון אלא אח"כ ניתוספה כשנתנו הרוגי ביתר לקבורה וכו', וקבעוה בברכת המזון שכולה הודאה וסמכוה אצל בונה ירושלים לפי שכשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבא בן דוד" עיי"ש, הרי שנחשב הוספה בפ"ע ומתחילים בברוך. ולכן גם לענין "שהה כדי לגמור את כולה" לא נחשיב הברכה הרביעית בכלל.

ועוד יש לדייק בסימן קפ"ח ס"ט כותב דבטעה בג' ברכות ראשונות אבל אם נזכר אחר שהתחיל הטוב והמטיב, אפילו לא גמר אלא תיבת ברוך בלבד אין לו תקנה בהזכרה כאן שהיא שלא במקומה וצריך לחזור לראש ברכת המזון, שג' ברכות של ברכת המזון חשובות כברכה אחת "ובכל מקום שטעה בהן טעות שמחזירים אותו, חוזר לראש ברכת המזון, אבל ברכה רביעית שהיא מדברי סופרים היא ברכה בפני עצמה, ואם טעה בה טעות שמחזירים אותו אינו חוזר אלא לראשה".

הרי מדוייק לכאו' שהא דנחשיב ברכה רביעית נחשב כברכה בפני עצמה, וא"כ ג"כ לענין שהה לגמור את כולה, רק ג' ברכות ראשונות נחשוב, ולא מה שנוסף עליו, וכסברת המשנה ברורה.

ג. ואוי"ל שבגדר ברכה רביעית נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, דבהל' ברכות פ"ב הלכה י"ד כותב הרמב"ם: "שכח ולא הזכיר בשבת או ביו"ט קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית בשבת אומר . . ומתחיל בברכה רביעית וגומר, ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן". והראב"ד כותב "טעה בזה דלא גריעא ברכה רביעית ממ' שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, שאם טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה אע"פ שסיים שים שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש, הלכך הכא נמי פוסק וחוזר לתחילת בונה ירושלים", ועיי"ש במפרשי הרמב"ם על אתר.

ובסברת פלוגתתם אוי"ל כנ"ל, דלהרמב"ם ברכה רביעית נתקנה כחלק מברכת המזון וכחטיבה אחת, ולכן אם נזכר לאחר ברכה רביעית יחזור לראש. דכל הד' הברכות הם חפצא אחת. אבל הראב"ד יסבור שניתתקן כהוספה ובתור ברכה בפני עצמה וכמו תחנונים לאחר תפלה לכן יסבור שחוזר רק לובנה ירושלים וכמו לעבודה בשמו"ע. וכדברי הראב"ד מדוייק ברש"י (ברכות מט, א) ד"ה הטוב והמטיב שכתב "דלאו סמוכה לחברתה היא שאינה מברכת המזון אלא על הרוגי ביתר ביתר תיקנוה" ודו"ק.

ד. ומש"כ המ"ב דבשהה בק"ש משערינן אף את ברכות ק"ש "דהם נתקנו לק"ש" צ"ב שיטת אדמוה"ז בזה. דבהל' ק"ש סי' ס"ה ס"א בדעה השני' שעליה כותב דכן יש לנהוג הלכה למעשה כי כן עיקר, כותב בזה"ל "ובכל מקום אם שהה מחמת אונס . . צריך לחזור לראש אם שהה כדי לגמור את כולה מראש עד סוף, ולא ממקום ששוהה ומפסיק בו עד סוף, ומשערינן לפי הקורא ולא לפי רוב בני אדם, ואפילו בברכת ק"ש אם שהה באמצע הברכה כדי לגמור את כולה מראשה לסופה צריך לחזור לראש". והנה אף שלא פירש כאן אם לגמור את כולה מק"ש לבד או ק"ש עם הברכות וכן "לחזור לראש" פירושו לראש ק"ש או לראש ברכות ק"ש, אבל יש לדייק ממש"כ בסי' ע"ח ס"ב שאם נפלו מי רגלים לארץ והוא מקום שיכולים ליבלע בקרקע במהרה יכול להמתין עד שיבלעו "ואין חוששין שמא ישהה בהמתנה זו כדי לגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש לפי שאף אם יהיה כן אין כאן איסור במה שקורא קריאת שמע ב' פעמים מפני שהוא כקורא בתורה". הרי מדוייק שכשחוזר, הוא חוזר רק על ק"ש ולא על ברכותיה. וכן ב"שהה כדי לגמור את כולה" פירושו כל פרשיות קריאת שמע.

וכן נראה ממש"כ בסי' נ"ט ס"ד שעונין אמן גם אחר ברכת 'הבוחר בעמו ישראל באהבה' 'ואין חשש במה שמפסיק בינה לק"ש, לפי שברכות ק"ש אינן דומות לשאר ברכות המצות שהרי אין מברכין אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרות ק"ש, אלא ברכות בפני עצמן הן ותקנו לברך אותן קודם ק"ש".

ועדיין צ"ב ממש"כ בסי' ס"ז ס"א לגבי ספק אם קרא ק"ש "שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין ק"ש של תורה אפילו מפני הספק בלבד קורין אותה בברכותי" ו"לכא"ו לשיטתו שאפשר לענות אמן הרי לא ניתקנו לק"ש כנ"ל א"כ למה בספק קרא יאמרם ביחד עם ק"ש.

ואולי יש לחלק בסברא, שאה"נ הם לא נחשבים כברכת המצות, אבל מ"מ הרי תיקנו לאמרם לפני ק"ש דווקא ועל ידם יקיים מצות ק"ש בשלימות. וכמבואר בתניא פ' מ"ט עיי"ש שזהו הכנה לק"ש ועל ידם מתקיימת עיקר המצוה, עיי"ש. מה שתירץ "דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקים, ולמה קראו אותן ברכות ק"ש" אלא שעיקר ק"ש הוא בכל לבבך "ואיך יהא האדם החומרי למדה זו, לכך סידרו תחילה ברכות..."

ולפי"ז אכן מובן כשיש לאדם ספק אם קרא ק"ש בוודאי צריך לחזור עם הברכות כי בלא זה לא יגיע לקיום עיקר ק"ש וכדברי אדמוה"ז הנ"ל, אבל לגבי דין ברכת המצות אכן לא נחשיבה כברכה וכנ"ל. וא"כ בנידון דידן בשהה כדי לגמור את כולה נחשיב ק"ש כחטיבה בפ"ע ואכן יחזור רק לראשית ק"ש. (וכ"כ להלכה בתהלה לדוד סי' ס"ה שם אבל מטעם אחר, ובאמת גם המשנה ברורה עצמו בביאור הלכה סי' ס"ה שם כתב "דאם שהה בק"ש כדי לגמור הפרשיות וגם הברכות א"צ לחזור כי יש לנו לילך לקולא ולומר דהברכות לא שייך לק"ש") וסתר א"ע במש"כ בשער הציון בסימן קפ"ג הנ"ל, רצ"ע).



דיבור באמצע הסעודה בסוכה

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' תלב ס"ז בעניין ש'אין לדבר באמצע בדיקת חמץ' כתב:
"...אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק א"צ לחזור ולברך כיוון שכבר

התחיל במצווה שבירך עליה (עיי' סי' תקצ"ב) . . כמו שאין השיחה שבאמצע מצוה חשובה הפסק מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה . . לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה ה"ז הפסק . . ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך 'לישב בסוכה' לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו...".

וצ"ע הדוגמא שהביא משיבה בסוכה שמשמע שהסיבה שאין שיחה באמצע הסעודה חשובה הפסק, היא משום שאינו מוכרח בישיבה שלאחר השיחה, ומובן שאם היה חייב בישיבה זו שלאחר השיחה, היה דומה לשח באמצע ב"ח שלכתחילה אין לעשות זאת משום דהוה הפסק. והרי לשיח בסוכה זהו חלק ממצוות ישיבה בסוכה, כמ"ש בשו"ע ר סי' תרל"ט ס"ד: "כיצד מצות ישיבה בסוכה . . ואם צריך לספר עם חברו יספר עמו בסוכה" (ובסעי' ט"ו) "אם שכח לברך לישב בסוכה עד שגמר סעודתו יברך לאחר סעודתו ואע"פ שכל המצוות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן, מ"מ הרי גם הישיבה שיושב בסוכה אחר הסעודה הוא ג"כ בכלל המצוה וא"כ הרי מברך קודם עשיית המצוה", ועד"ז כתב בסי"ב כשמברך לישב בסוכה על אכילתו פוטר בזה גם את השתיה, הטיוול והשינה של כל היום, ע"ש. ולכה"פ שיחה באמצע הסעודה שהיא חלק מהמצוה לא גרועה משיחה שלצורך בדיקת חמץ שמותרת לכתחילה.

והנה בסי' תקצב ס"ז גבי תקיעות מיושב ותקיעות מעומד כתב: "...דאין שייך הפסק באמצע מצוה א' כמו שהיושב בסוכה והלבוש תפילין מותר לשוח וכו'" וי"ל שבכוונה הביא ב' דוגמאות אלו שאף ששח באמצע מצווה אין זה חשיב היסח דעת לגמרי מן המצווה, ולכן הביא דוגמאות משני קצוות א. מצוות ישיבה בסוכה, שלא רק שהדיבור אינו הפסק אלא אדרבה הוה חלק מהמצווה, ובודאי א"א לומר שהוא מפסיק בין הברכה למצוה (דהיינו כשהוא באמצע סעודתו), וב. מצות תפילין שאסור להסיח דעתו מהם ובכ"ז דיבור לא נחשב להיסח דעת שגורם להפסק מהברכה להחשיבו שהוא לבוש תפילין ללא ברכה, ועדיין צ"ע הלשון בסימן תל"ב "לפי שאינו מוכרח לישיבה זו שלאחר השיחה".



הוצאה חדשה דשוע"ר [גליון]

הנ"ל

בשוע"ר סי' לב ס"ה: "וכתבתם דרשו חכמים שיהא כתב תם ושלם.. כל אות תהא מוקפת גויל מכל רוחותיה . . ואם האות גדולה ונדבקה בסופה באופן שאם יגרר מה שדבוק ישמר צורת אות יש מי שמכשיר אף בלא גרירה, ויש להחמיר ולתקן בגרירה ותיקון מועיל אף בתו"מ אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לד"ה כמ"ש" ובגליון תתסח (ע' 57) ואילך דנו במה שהקשה הרב ח.א.א. שהא ד"נפסלו לד"ה" הוא רק כשאות א' נוגעת באות אחרת ואין צורת אות עליה, והרי במקרה כזה אין מועיל תיקון והוא רצה לפענח הר"ת לד"ה, לדעת- המחמירים וכדו'.

ואולי יש לפרש דהנה סימן זה מיירי ב"דין כתיבת התפילין" ולא בבדיקתם, וכאן מיירי שהסופר כתב אות והיא נגעה באות אחרת, ולא שהמשיך לכתוב עוד [ע"ד שפירט בסט"ז: "אפי' אם כבר כתב הרבה אחר אות זו ואין בזה משום שלא כסדרן"] וע"ז כותב כאן שבאופן זה מועיל תיקון (ולא כותב תיקון בגרירה) ומ"ש "כמ"ש" כוונתו לסעי' ל' דשם כתב פרטי דין זה, מתי מועיל תיקון רק כשלא המשיך לכתוב עוד, ומתי מועיל אפי' שהמשיך ע"ש.



קידוש בשבת חוה"מ [גליון]

הנ"ל

בגליון תתפה (עמ' 83) הערתי שלא מצאתי מקור להמובא בלוח כולל-חב"ד [וכן הוא בלוח השבוע בהתקשרות, ובסידור ת"ה השלם (כפ"ח תשס"ב), (ושם גם ציינו המקור לס' המנהגים עמ' 38), ובאוצר מנהגי חב"ד לא כתב ע"ז כלל] שבשבת חוה"מ אומרים בקידוש היום "על כן" בלחש, ורק "סברי מרנן" וברכת הגפן אומרים בקול.

ובגליון תתפו כתבו על כך "חבל שלא הכותב ולא המערכת שמו לב שהנהגה זו - הוראת הרבי היא (סה"מ תש"י עמ' 26 הע' 8 ומשם לס' המנהגים עמ' 57)!"

ואחר שעיינתי בב' המקומות הנ"ל עדיין לא מצאתים כמקור להמובא בלוח כ"ח, וכך כתב שם: "כשחל בשבת אומרים מזמור לדוד

וכו' על כן - קודם תקעו - בלחישא, כן נראה מהנ"ל בקידוש הלילה".
ע"כ.

וכל הקורא זאת רואה שהמדובר שם הוא על יו"ט (ר"ה "קודם תקעו") שחל בשבת, ולא על חוה"מ שחל בשבת.

והאמת שכדברים האלו ממש כתבתי גם אני בהערתי (אמנם מהזיכרון, וללא ציון מקור), ועל כך שאלתי שעדיין אין ר"ה ויו"ט שחל בשבת דומה כ"כ לחוה"מ שחל בשבת, מכיון שיו"ט ור"ה שחל בשבת מזכיר מעין היום "אלה מועדי" או "תקעו" ואילו בשבת חוה"מ יוצא שלא מזכירים כלל מעין היום. וצינתי גם למ"ש בשער הכולל סוף פכ"ח שמשמעות דבריו היא שהסיבה לכך בסידור התיבות על כן וכו' הם באותיות גדולות היא מפני שהם חלק מקידוש היום [שו"ר בקונטרס הסידור (סי' תו"א עמ' 758) שהרהר על קביעתו זו של שעה"כ, וגם שמ"ש "ולכן בסידור" וכו' לא מובן איזה סידור ע"ש, ולענ"ד לכל הרגיל בלשון השעה"כ מובן שהכוונה לסידורים שנדפסו בחיי אדה"ז, (וראה גם בהע' 12 שם מאת הרב ברוך נאה דכתב שי"ל שבחצי פסוק זה מרומז קידוש היום)].

עכ"פ גם אם נאמר ששבת חוה"מ ויו"ט שחל בשבת דין אחד להם, וודאי אין זו הוראת כ"ק אדמו"ר, ולכל היותר זוהי השערה בלבד.



אכילה ושתי' קודם הנחת תפילין וק"ש של שחר

הת' אברהם צבי הירש הלוי לוינ

תות"ל - 770

ראיתי מי שדן לאחרונה בענין אכילה קודם ק"ש של שחר והנחת תפילין, ומשום מה לא הביא כו"כ מהמקורות שדנו בענין זה, לכן ראיתי נכון לציין להמקורות ולברר את הענין לפועל, למען ידיעת הרבים.

הנה זה לשון אדמו"ר הרש"ב בקונטרס עץ החיים: "הנה הזמן המסוגל ללימוד דא"ח הוא בבקר קודם התפלה . . אחרי הנחת תפילין וקריאת שמע ואחר שתיית טיי".

וזה לשון אדמו"ר הריי"ץ באג"ק שלו ח"י ע' ב': "בדבר התלמידים שי' ששואלים בנדרון טעימה קודם התפלה, הנה בודאי המה נזהרים בקריאת ק"ש בתפילין ואז אפשר לטעום מיני מזונות".

הרי שיש בזה ג' פרטים: א) לקרות ק"ש ב) בתפילין ג) ואז אפשר לטעום כו'.

בנוגע לאכילה קודם ק"ש, הנה אדה"ז כ' בשו"ע שלו סי' ע' ס"ה וז"ל: "...הואיל ואיסור אכילה קודם התפלה הסמיכו על ל"ת שבתורה שנאמר לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם כמ"ש בסי' פ"ט (וכיון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות ק"ש וברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפלה)". ובקו"א שם אות ב' וז"ל: "ואפשר בלאה"ט אסור גם קודם ק"ש שהוא עיקר קבלת מ"ש ויש בה משום ואותי השלכת כו'". וכוונתו למש"כ במס' ברכות דף י, ב: "כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גיאך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים". ומזה נלמד (דאפשר) דאסור לאכול קודם ק"ש, כיון שהוא עיקר קבלת מלכות שמים. ומובן מש"כ אדמו"ר הרי"ץ לקרות ק"ש קודם האכילה.

אך בנוגע למש"כ לקרות ק"ש בתפילין קודם האכילה, הנה יש לחקור לכאור', האם הוא מצד הק"ש, או מצד האכילה. כלומר, האם הנחת התפילין הוא מצד שיקרא ק"ש, דכל הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו, ובמילא כיון דיקרא ק"ש מוכרח להניח תפילין. או שהוא מצד האכילה, דאין לאכול קודם מצות הנחת התפילין, וכיון שיאכל קודם התפלה, צריך להניח תפילין קודם האכילה.

והנה אם הוא כאופן הב' - מצד האכילה, יש להעיר דלא שייך בזה הענין ד'ואותי השלכת', שהוא דוקא בנוגע קבלת מלכות שמים, וגם הדרשה דלא תאכלו על הדם, דהרי בין כך אוכל לפני התפלה, וגם אין לומר שמא ישכח שהרי בין כך מתפלל אח"כ ויניח תפילין כדי להתפלל.

ואם כאופן הא' - מצד הק"ש, יש להעיר משיחת ש"פ שלח תשי"ב, וז"ל ('תורת מנחם' ח"ו עמ' 15 ואילך - בלתי מוגה): "ויש להקדים ולבאר תחילה ההנהגה שמצינו אצל חסידים ואנשי מעשה לקרות ק"ש קטנה ללא תפילין", - ברשימותי ציינתי מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדנ"ע, הי' קורא ק"ש קטנה בתפילין. אבל אעפ"כ, רואים בפועל שעמא דבר דהחסידים נוהגים לקרות ק"ש קטנה בלא תפילין - דלכאורה, כיון שק"ש קטנה היא מפני שחוששים שמא יאחרו זמן ק"ש, היינו, שאין זה "כאדם הקורא בתורה", אלא כדי

לצאת י"ח מצות ק"ש מדאורייתא - כיצד קורין ק"ש בלא תפילין, היפך מארז"ל "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו"? כבר שקו"ט בזה כו"כ, ומסקנת דבריהם שהפירוש ד"הקורא ק"ש בלא תפילין" (שחשיב כעדות שקר) הוא למי שאינו מניח תפילין כלל, אבל הא שאינו מניח תפילין בשעת ק"ש (אלא לאחר זה) ודאי לא חשיב עדות שקר ח"ו. . הגדר דעדות שקר דק"ש בלא תפילין אינו אלא כשמבטל מצות תפילין (שאינו מניחם כלל), אבל זה שבשעת ק"ש אינו מקיים מצות תפילין (אלא מניחם לאחר זמן), לא חשיב עדות שקר, כיון שאינו מבטל המצוה דתפילין, שהרי מקיימה לאחר זמן. . וענין נוסף בטעם המנהג דק"ש קטנה בלא תפילין דוקא (נוסף על האמרו שאפשר לקרות ק"ש בלא תפילין דלא חשיב עדות שקר) - כפי שמבאר הרה"צ ממנוקאטש שיש מעלה בקודש לתפילין שהם בעשי' לגבי ק"ש שהיא ב(מחשבה ו)בדיבור. . ולכן צריך לקרות ק"ש תחילה ולאח"ז להניח תפילין, משום "מעלין בקודש". עכ"ל. ועיי"ש באריכות. (ועיי"ע במקומות שנשמנו בספר "שו"ע הקצר" פי"ד הע' 71).

היוצא מכל הנ"ל, שע"פ דין לכא' אין חיוב להניח תפילין קודם האכילה, לא מצד הק"ש שקורא ולא מצד האכילה.

והנה יש שכתבו² שגם קודם נטילת לולב או תקיעת שופר אין מניעת האכילה חיוב מן הדין רק מצד המנהג. והנראה מהנ"ל שכן (או עד"ז) הוא כוונת אדמו"ר הרש"ב והריי"ץ באמרם שיש להניח תפילין קודם האכילה, דהיינו שראוי לנהוג כן (ושמעתי מפי כמה חסידים שכן נהגו בליובאוויטש). אלא דמכל הנ"ל נראה לומר דזהו רק כשכוונתו לאכול קודם התפילה, דאז יקרא ק"ש עם תפילין, משא"כ כשאינו אוכל, וקורא ק"ש מחשש שמא יעבור הזמן, אין צריך להניח תפילין לזה. והיינו כאופן הב' הנ"ל, שהוא מצד האכילה, לא מצד הק"ש. ואדרבה, מצד הק"ש, עדיף טפי לא להניח תפילין, כדי להעלות בקודש כו'.

ובזה יומתק דלא הביא כ"ק אדמו"ר את מכתב הנ"ל של אדמו"ר הריי"ץ או את לשונו של אדמו"ר הרש"ב בקו' עה"ח, ורק מה שציין ברשימותיו שאדמו"ר הריי"ץ אמר שאביו הי' קורא ק"ש עם תפילין.

וע"פ הנ"ל ג"כ יובן איך מתאים הוראות אלו עם מה שאומר כ"ק אדמו"ר שעדיף לא להניח תפילין בזמן אמירת ק"ש. די"ל שישנם שני ענינים (מצבים): הקורא ק"ש קודם התפלה מחשש שמא יעבור זמנו, ואינו אוכל קודם התפלה - בזה קאי כ"ק אדמו"ר בשיחה שם. ומי שקורא ק"ש קודם האכילה שלפני התפלה משום "ואותי השלכת" (או בכלל - מי שאוכל קודם התפלה). דבמקרה הא', שאינו אוכל, בזה קאמר כ"ק אדמו"ר דעדיף לא להניח תפילין בזמן אמירת ק"ש. אבל הוראת אדמו"ר הרשב"ב והריי"ץ מירי כשאוכל (או שותה) ולכן יש להניח תפילין קודם האכילה, ולכן יניחם כשקורא ק"ש (וי"ל שבין כך הרי כל פעם שמניח תפילין יש לקרות ק"ש).

היוצא מזה, דע"פ הנ"ל, מה שאמר בהשיחה ש'עמא דבר דהחסידים' לא נוהגים להניח תפילין לק"ש קטנה, היינו כשלא אכלו קודם התפלה. ועדיין צריך ביורור בכל זה¹, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



טיסה באוירון בשבת (וקו התאריך) [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 139) כתב הת' מ.מ.וו. שיש היתר במקום הפסד לטוס ביום ראשון מאוסטרלי' לארה"ב אף שיתכן שיחצו את קו התאריך בעוד יום. הנה ראוי לציין שההיתר מיוסד ג"כ על עצם השאלה איפה נמצא קו התאריך להלכה, דיש בזה כמה שיטות, ובכללות יש ב' שיטות הנוגעות לזה: שיטה א' דהקו הוא 145° למזרח ירושלים, וא"כ הוא במקום הקו שלחשבונו (180° למזרח גרניץ'), אבל שיטה ב' שהוא 180° מירושלים. ולפי שיטה הב' (שלכאו' מסתבר יותר, ואכ"מ), אין שום בעי' לטוס ביום ראשון, שהרי עד שיגיעו ל- 180° מירושלים יהי' בודאי כבר אחר צה"כ. וא"כ יש לצרף שיטה זו להקל במקום הפסד.



(1) כל הנ"ל הוא בנוגע לק"ש ותפילין קודם האכילה, אבל לא בנוגע לעצם ההיתר (או חיוב) לאכול קודם התפלה, דזה אכ"מ.

בענין הנ"ל

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

בגיליון העבר (ע' 139) שאלו בענין נסיעה על קו התאריך כשעדיין קדושת שבת על היבשה, אף שהטיסה ייגמר לאחר צאת השבת, והכותב פירט ששאלה זו לא היתה ע"ע כי לא היו טיסות עם בעי' הנ"ל עד לאחרונה.

ובאמת אי"ז נכון כלל, כי כבר עשרות בשנים שישנם טיסות מאטוסטרלי' לאיזור יפן היוצאים במוצ"ש באופן כזה אשר (בקין) תמיד יש תקופת זמן בטיסה שעדיין שבת ביבשה. וישנם סוחרים יר"ש הטסים בטיסה זו. ושמעתי מהם שהרב שהתיר סומך על הדיעה אשר האוירון הוא רשות בפ"ע לענין זה, ולא חל עלי' קדושת השבת עד שינוח במקום ביבשה שקדושת שבת עליו. ומכיון שהטיסה מגיע ליעדה (במקרה זו: יפן) אחר צאת השבת, אי"כ מקום לחשש, ע"כ.



מצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתס"ט (ע' 70) כ' הרב י. ד. ק. מאוצר מנהגי חב"ד בשם כ"ק אדמו"ר "מחמת שנטילת הלולב צריכה להיות בסוכה דוקא, יש מקום לחייבה בברכת "לישב בסוכה", ועל כן מן הראוי לאכול "מזונות" אחר נטילת הלולב, וברכת "לישב בסוכה" תעלה גם על הנטילה הקודמת" עכ"ל.

אבל לכאן זה הי' חידושו של הר' דאברוסקין ע"ה על יסוד השיחה של כ"ק אדמו"ר ולא מצינו שאמר זאת כ"ק אדמו"ר במפורש (ובודאי יכולים לברר זה מאלו שהיו באותו הזמן).



בדין ספק שהה ספק דרס [גיליון]

הרב יהושע דובראווסקי

תושב השכונה

בגיליון תתפ"ג (ע' 70) בהערותו של הרב ש. ד. לוין בדין "ספק שהה, ספק דרס", במש"כ בשו"ע יו"ד סי' כה, ס"ק יב (צ"ל י"א): "ספק שהה, ספק דרס לא אזלינן בתר רוב שחיתות, כיון דאתיילדא ריעותא בבהמה זו, מאחר שנולד לו בה ספק (גמ'). דכיון שנולד לו ספק מיקרי ריעותא ולא אזלינן בתר רובא דאתרע כמ"ש לעיל סי' א'". והוא מביא מש"כ על כך במ"מ וציונים: "לע"ע לא מצאתי זה בסי' א'". והרשד"ל מאריך לבאר דברי רבינו בדרך ארוכה וקצרה וממציא את ה"סי' א'".

ומאוד קשה להבין דבריו, ובפרט בסיומם, ואתחיל במה שמסיים.

על זה שרבינו מבאר כנ"ל, כותב: "שזה גופא שלפתע נתעורר הספק אצל השוחט המומחה, אם שחט ראוי או לאו, זו עצמה היא הריעותא, וכיון שיש כאן ריעותא וחזקת איסור נגד הרוב, לכן אסורה (ספק נבילה)" - (זוהי הסברת רשד"ל, וצ"ל למה נקט ל' זו "שיש כאן ריעותא וחזקת איסור נגד הרוב, לכן אסורה", כי מל' רבינו ברור שאין זה כמין הכרע של ריעותא וחזקת איסור נגד הרוב, אלא שהרוב עצמו נתקלקל מחמת הריעותא ולא אזלינן בתר רובא דאיתרע).

- וע"ז שואל הרשד"ל "וכי מהו המקור לסברא זו בפוסקים?"

وهוא מתרץ: "אלא שסברא זו מבוארת בכ"מ פ"ד ה"א: "וכשנולד דבר מה ואין אנו יודעים אם הדבר ההוא פוסל בה אם לאו", וזהו שרבינו מבאר כאן, שזו היא כוונת הגמ' כאן: 'דכיון שנולד לו ספק מיקרי ריעותא' וזהו שציין כאן 'כמ"ש לעיל סי' א'', שם הובאו דברי כסף משנה אלו".

ראשית: מהי השאלה "מהו המקור בפוסקים לסברא זו?" - שלידת הספק היא היא הריעותא - וכי לא די בזה שביאור רבינו מוכח ומוכרח מדברי הגמ' גופא?

ויתירה מזו: איפה מצד הרשד"ל אף קצת מקור לסברת רבינו בדברי הכ"מ? הלא לא נמצא בכ"מ לא דבר ולא חצי דבר מהענין דאיתרע הרובא ע"י לידת הספק! דהרי הכ"מ לא נחית כלל לנדון זה אלא אתי לחלק בין ספק (נבילה) ממשי ובין ספק אינו ממשי והוא רק "קרובה

לספק נבילה", והיינו שהנידון הוא בהלכה דמי שאינו יודע הלכות שחיטה ושחט ששחיטתו פסולה, וע"ז כתב הרמב"ם ש"פסולה" פירושה "קרובה לספק נבילה" - ולמה אין זה ספק נבילה ממש? וע"ז מבאר הכ"מ את הגדר של ספק נבילה, שאינו אלא במציאות "שנולד דבר מה ואין יודעים אם הדבר ההוא פוסל או לא", היינו שאירע משהו שיש לספוקי אם זה פוסל או לא - ולא באופן שלא אירע כלום אלא שאנו חוששים ומטילים ספק בשחיטה, כמו במי שאינו יודע הלכות שחיטה שאי"ז אלא סתם חשש שמא לא שחט כדבעי - ולכן הרי"ז רק - "קרובה לספק נבילה". ואם יש לדייק מזה איזה ענין לנדון דידן שלידת הספק היא היא הריעותא, הגורם דלא אזלינן בתר רוב?

וגם מש"כ רשד"ל לפנ"ז ש"לדעת הרמב"ם וסייעתו . . דספק שהה ספק דרס הוי רובא מעליא, ולכן פסק הרמב"ם . . 'כל ספק בשחיטה ה"ה ספק נבילה' (ולא ודאי)... מהו פירושן של תיבות אלו, דכיון שספק שהה הוי רובא מעליא, לכן פסק הרמב"ם שהוא ספק נבילה? ! איזה קס"ד מצי לסבורי הכי, הלא אם רובא מעילא מועיל להתיר למה הוא ספק נבילה ולא מותר לגמרי?

הרשד"ל מחלק בין שיטת הרשב"א (בספק שהה וכד') דלא אזלינן בתר רוב שוחטין וכו' להתיר, משום דרובא דתליא במעשה הוא וכו'" (ומטעם זה הרי"ז נבילה ודאי) ובין שיטת הרמב"ם דלא ס"ל סברא זו, ולכן אי"ז נבילה ודאי, אולם מדוע לפי"ז לא נתיירנה לגמרי מטעם רוב וכו'? ומבאר הרשד"ל דזהו מה שרבינו מסביר לפי הגמ', דלא אזלינן בתר רוב משום שנולד ריעותא בשחיטה - ולכן א"א להתיר אותה.

אבל למה פסק הרמב"ם שזהו ספק נבילה ומדוע לא ודאי נבילה? הלא רבינו מסיים (לפי שי' הרמב"ם) ד"לא אזלינן בתר רובא דאיתרע" בדיוק כמו שכתב הרשב"א ד"לא אזלינן בתרי'" (הרובא) "משום דרובא דתליא במעשה הוא וכו'", ונשאר החזקת איסור - ומאי ביניהם? למה להרשב"א הוא ודאי נבילה ולהרמב"ם ספק נבילה?

ובלא"ה קשה מאוד להבין דברי רבינו, שנראים כסותרים לכאור', הן אמת שבסי' כ"ג ס"ק י"א כתב מפורש שספק שהה הרי"ז ספק נבילה לפי שיטת הרמב"ם, וודאי נבילה לפי שיטת הרשב"א, ומה שמסיים שם "דאע"ג דרוב השוחטין . . ורובא עדיף מחזקה, מ"מ רובא דתלי במעשה הוא וכו'", הרי"ז לכאורה בהמשך לשיטת הרשב"א, אבל עדיין יש להבין מהו ההסבר לשיטת הרמב"ם, למה לא אזלינן בתר רובא להתיר לשיטתו?

אמנם אין זה העיקר, ביותר יש להבין מש"כ בס"י כ"ה ס"ק ב', בנידון ההלכה שאם לא בדק השוחט את הסימנים ולא ראה שרובן שחוטם הרי"ז אסור. וכתב רבינו על זה (בס"י ב'): "אסור . . . ואע"ג דרוב השוחטים מצויים לשחוט הרוב ורובא עדיף מחזקה, לא אזלינן בתר רובא הכא, אע"ג דלא אתיילדא ריעותא כלל, משום דרובא דתלי במעשה הוא . . . ובכה"ג לא אזלינן בתר רובא . . . וכיון דלא אזלינן בתר רובא מוקמינן הסימנים בחזקתם שלא נחתכו רובן והוא ודאי נבילה אף לפ"ד הרמב"ם דס"ל בכל ספק בשחיטה שאינו אלא ספק נבילה...".

ומעתה הרי מוכח מדברי רבינו שגם הרמב"ם ס"ל שלא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה (שלכן גבי לא בדק הרי"ז "ודאי נבילה אף לפ"ד הרמב"ם"), א"כ הרי בספק שהה וכו', שגם שם הרי"ז רובא דתלי במעשה (ובנוסף לזה גם אתיילדא ריעותא), ולמה פסק הרמב"ם גבי ספק שהה וכו' שזהו רק ספק נבילה ? !

וגם עוד הרבה ענינים מסובכים בענינים אלו הדורשים בירור וביאור, ובטח יימצאו בני תורה ויושבי אוהל שיעמדו על הפרק וכו'.

(ואגב, בנוגע להדיון של רבינו: "כמש"ל סי' א'" (עוה"פ) - אולי כוונתן להס"ק כ"ג בס"י א' שנפסק באמצע בתיבת (חסר) ובשורות שנחסרו ביאר רבינו וכו').



ביעזר מברכים על האורז – שיטת אדה"ז [גיליון]

הת' מנחם מענדל ברונפמן

קבוצה תות"ל - 770

נושא זה, מהי הברכה של האורז, שכיח הוא ביותר (ובייחוד בהתופעה שפשטה באחרונה להתחמק מסעודה שמצריכה ברכת המזון, ותמורת זאת להסתפק במיני מזונות וכיו"ב). והנה, בגליון העבר (ע' 133) כתב הרב מ"מ רייצס על דברי הרב לוי"צ רסקין אודות שיטת אדה"ז בסוגיא זו.

בשורות הבאות אציע הנלע"ד בענין זה, בתגובה למ"ש הרב רייצס.

ובהקדמה תחילה:

א. כתב אדה"ז (סדר ברה"נ פ"א הי"א): "מנהג העולם שמפרשים אורז - ריי"ז, דוחן - היר"ז, אבל יש מפרשים: אורז - היר"ז, דוחן - ריי"ז. לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל), בין שלם בין נתמעך - כי אם בתוך הסעודה, וכשאוכל שלא בתוך הסעודה, יברך 'שהכל' על כולם".

דברי רבינו הזקן מעלים את המסקנה הברורה: אורז יש לאכול בתוך הסעודה (היינו כשיש ברכת "נטילת ידים" לפניו, ובהמ"ז לאחריה). כך צריך לנהוג "ירא השמים". מי שבכל זאת אוכל אורז שלא בתוך הסעודה, צריך לברך "שהכל" על האורז. כך פוסק אדה"ז.

מסקנה זו מעוררת את התמיהה הבאה: הרי כל התועלת שבאכילת האורז בתוך הסעודה, נעוץ בכך, שהסעודה פוטרת (בברכת המוציא) כל שארי ברכות של המאכלים הטפלים לסעודה. או אז האדם אינו נזקק לשאלת זהותה של הברכה ה"פרטית" של האורז, כיון שכבר נפטר בברכה ה"כללית" של הסעודה. אלא, שעל בסיס אותו ההגיון ניתן להציע פיתרון נוסף, טכניקה נוחה יותר (ואפשר שאפי' מבחינה הלכתית יש לו מעלה - ראה בדברי הרב רייצס הנ"ל):

אשר האדם המעוניין לאכול אורז, הנה (בכדי להיפטר מהצורך לאוכלו בתוך הסעודה דווקא) בטרם יאכל האורז, יקדים לאכול מיני מזונות (ויברך במ"מ), לשותות (ויברך שהכל), ויאכל מפרי האדמה (ויברך בפה"א) - ויפטר מברכה נוספת על האורז, שכן מכוון באמירת הברכות להוציא את האורז, ושוב הרי לנו מצב בו אוכלים האורז, מבלי להיתקל בשאלת זהות הברכה ה"פרטית" של האורז!

ב. ואין להשיב שאין אדה"ז בא למנות כל העצות לפתרון בעיית האוכל, שהרי דרכו היא - בכ"מ בכהאי גוונא בסדר ברה"נ - כן למנות העצות והפתרונות של הבעיות. (ואגב, דברים אלו נתונים גם לדידו של הרב רייצס. שהרי בעצמו כותב: שכוונת אדה"ז "בפשטות שיאכל האורז באופן כזה שלא יצטרך לברך עליו... ובזה נכלל גם מצב שבו אוכל מזונות ושהכל..." דהיינו: כל דחייתו של הנ"ל אינה ממוקדת בכך שאין דרכו של אדה"ז להביא כל הפתרונות, כי באמת כן הוא, שמביא כל הפתרונות. אלא שלשיטתו, בלשון אדה"ז בזה כבר מונחים ב' העצות גם יחד!).

נשאלת, אפוא, השאלה: מהי שיטת אדה"ז, האם עצה זו תועיל בנדו"ד (שיברך מזונות וכו' לפני"כ ויפטר במילא את האורז), או שמא לא?

הרלוי"צ רסקין כתב בפתרון שאלה זו: "דמאחר שבמקום אחר כבר נחתו רבותינו ז"ל לתת עצה קלה הנ"ל בכדי לצאת מן הספק. אם כן, למה לא הזכירו עצה כזו אף כאן בדין האורז? ! ויתירה מזו: מאחר שדייק רבינו לכתוב כאן שירא שמים יאכלנו תוך הסעודה, הרי כל מי שיקר לו דברי רבינו, לא יתחכם להפר יראה לבקש תחבולה, ולא יזוז מדברי רבינו כפשוטם". היינו: עצה כה פשוטה, שבודאי אדה"ז היה מודע לה - ואף כתב אותה לענין אחר - ובכל זאת השמיטה מדין האורז, הרי מהווה הדבר סימן שלשיטתו עצה זו לא תועיל בנדר"ד.

ג. על דברים אלו קורא הרב רייצס תגר, לדידו, יסוד המסקנה - מכך שלא הביא אדה"ז העצה כאן - דמשמע שלא ס"ל כך, אינה נכונה. לדבריו, אדה"ז בכותבו "ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן . . כי אם בתוך הסעודה" - רצה לומר: "שיאכל האורז באופן כזה שלא יצטרך לברך עליו, וכגון 'בתוך הסעודה'; ובזה נכלל גם מצב שבו אוכל מזונות ושהכל וכו' - שגם זה נחשב ממש כמו 'בתוך הסעודה' - כיון שכבר אין צורך לברך על האורז בפ"ע...".

ברם, ברצוני להראות את הפלא הגדול שהדברים הללו יוצרים:

הקורא והמעין בלשון זו: "יר"ש לא יאכל . . כי אם בתוך הסעודה" מה הוא מבין? שעל הירא שמים לאכול "בתוך הסעודה". ספק גדול הוא, שעל ידי הפלפול וכו' יגיע הוא להבחנה והסברא שבתוך אלו הדברים כלולה גם האפשרות לאכול שלא בתוך הסעודה, אך זה כמו בתוך הסעודה. (והראיה: שגדולים וטובים לא הבינו כך בדברי אדה"ז...).

לעומת זאת, המעין בלשון מעין זו: "יר"ש יברך לפני אכילת האורז במ"מ וכו' ויפטור בכך האורז", יבין בפשטות שה"ה לאכילה "בתוך הסעודה", שפוטרי בעיה זו דהאורז. (ומ"ש שם לבאר, שדוקא אכילת כל המינים עדיפא טפי, המעין בעצמו בודאי שם לב שהדברים אינם כה פשוטים וגם לדידיה, אדרבה: כיון שעדיפא טפי - מדוע לא הזכירו אדה"ז? ! וכדלקמן).

למרות כל האמור, אדה"ז בחר לנקוט בלשון של "בתוך הסעודה". דוקא.

בסגנון אחר: אם אכן כוללים בין האפשרויות לברכה על האורז - גם את העצה הזו של ברכת במ"מ וכו' לפני אכילת האורז, הרי שצריך

בדוקא לנקוט בדוגמא זו, אשר בכלל מאתים מנה, זה ברור, שמבחינה הלכתית - הסעודה פוטרת ביתר קלות את כל הנאכל בה.

אם כן, זוהי פליאה גדולה לומר שאדה"ז בכל זאת נוקט אשר "ירא שמים לא יאכל . . אלא בתוך הסעודה", מבלי לציין לאפשרויות נוספת. וכאן הבן שואל: מדוע בחר בלשון זו דוקא? האם זה פשוט לומר ש"בתוך הסעודה" כולל גם העצה של ברכת במ"מ וכו'?

אלא בודאי בדוקא נחית רבינו לכתוב ענין זה, ש"ירא שמים לא יאכל . . אלא בתוך הסעודה". בלבד, וכל המוסיף, גורע.

ד. יתר על כן:

מהמשך דברי רבינו עולה מפורשות וברורות כן:

הנה שוב דברי אדה"ז: "ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל), בין שלם בין נתמעך - כי אם בתוך הסעודה! וכשאוכל שלא בתוך הסעודה, יברך 'שהכל' על כולם".

אם נצא מתוך נקודת הנחה שב"בתוך הסעודה" כלולה גם העצה לברך לפני' מזונות ושהכל, בלא הפירוט (אלא סמך על המבין) - תמוה: מדוע המשיך לפרט ש"כשאוכל שלא בתוך הסעודה"?! (וכפליים: א) אם אפשר לו לתקוני - ובאופן שלא בתוך הסעודה ממש - למה ליתן התר לעוותי, וכי כה קשה לאכול בטרם יאכל האורז, איזה מיני מזונות ושהכל?! (ב) אם אינו בא לחסוך בכמה מילים, אלא מפרט אפילו מקרה רחוק - מדוע לא הוסיף גם האפשרות הא'??!

אלא בודאי המסקנה הנובעת מכך היא, ששיטת רבינו הזקן הינה: שירא שמים לא יאכל אורז אלא בתוך הסעודה (כפשוטה), ואם לאו יברך שהכל. ז.א. שבכדי ליישם את הדרוש ליר"ש - צריך בדוקא לאכול בתוך הסעודה.

ה. דברים אלו אף מקבלים חיזוק מהרעיון הכללי של ההלכה, כמ"ש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. (הוי אומר: לא רק צורת הסגנון ובהירותו מכריח הנ"ל, אלא גם מצמד ה"ענין" מוכרח כך).

בקשר למחז"ל שאפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" (ב"ב, קנג, א) - עד שעיקם הכתוב ח' אותיות בשביל זה, מבאר הרבי אשר, במה דברים אמורים? כאשר מדובר בסיפורי התורה, "משא"כ ווען תורה זאגט א הלכה ודין - דארט נוצט תורה א לשון ברור . . ווייל

א הלכה דארף געזאגט ווערן - קלאר, א הוראה ברורה, כדי צו פארמייצן א מקום לטעות ביים אויספירן די הלכה אין מעשה בפועל".

אם כן, מאיזו סיבה אדה"ז החליט להצניע את הפתרון ההלכתי (הטוב ביותר לידו של הרב רייצס!) בתוך תיבות אשר משמעותם הפשוטה והברורה היא - שלילת פתרון הלכתי זה עצמו?! ובסגנון לשון ההלכה עצמה: מדוע כתב "ירא שמים לא יאכל אלא בתוך הסעודה", בה בשעה שלית מאן דפליג שתיבות אלו - בבהירותם הפשוטה - מורים לאדם לאכול אורז "בתוך סעודה" בלבד?

אלא בודאי, כיון שע"פ תורה ההלכה צ"ל נקוטה בלשון הכי בהירה ("א הלכה געזאגט ווערן קלאר, או הוראה ברורה"), ברור הדבר שפסק רבינו להלכה - הוא: לאכול האורז "בתוך הסעודה", ואם לאו - יברך שהכל", ואכן, אין צורך להתחכם.

(ובהנוגע להטעם בשיטת אדה"ז, כ' בזה הרב רסקין בסידור אדה"ז עם הערות וציונים החדש שם, ואין מקומו לכאן: שכן, הדיון הוא רק "בנוגע ליסוד מסקנתו". ולא לכל הענין כולו, כדברי הרב רייצס. ועוד חזון למועד לדון בכ"ז בארוכה אי"ה).



מחצלת עבור סכך [גליון]

הת' שמואל ראובן שוחאט
תלמיד בישיבה

בגליון תתפ"ו (ע' 123) עורר הרב ש.ה.ר. כמה בעיות הלכתיות בנוגע למחצלאות בימינו הקשורות עם חוטי "ניילאן" או כותנה וכדו', עיי"ש כל פרטי הדינים בזה, ובאמצע דיונו כתב דמשו"ע אדה"ז סי' תרנ"ט סע' י"ב משמע דסברת האדה"ז בנוגע לדין מעמיד הסכך הפוסל הסכך הוא רק בנוגע לדבר שמקבל טומאה משא"כ אם זה מדבר שאין מסככים בו אבל אינו מקבל טומאה דאז אין המעמיד פוסל הסכך, ודייק מזה שהאדה"ז, כשמביא הדין הזה דמעמיד הסכך, רק הזכיר שדבר המקבל טומאה פוסל ולא הזכיר כלל ע"ד דבר שאין מקבל טומאה אבל פסול לסכך, דמכאן משמע דשיטת האדה"ז היא דרק דבר המקבל טומאה במעמיד פוסל הסכך ולא ד"א פוסל הסכך ומביא בזה כשיטת הריטב"א ולא כשיטת הר"ן הסובר דכשם שדבר

המקבל טומאה פוסל במעמיד הסכך כך דבר הפסול לסכוך אפי' שאין מקבל טומאה פוסל במעמיד הסכך. עיי"ש.

והנה רציתי להעיר כמה הערות בזה לפענ"ד:

א. מהמשך הסעי' הנ"ל בנוגע לדין 'מעמיד דמעמיד' (דאינו פוסל הסכך אפי' הוא מדבר המקבל טומאה) משמע דהאדה"ז סובר כשיטת הר"ן¹ דאפי' דבר שאין מקבל טומאה אלא בפסול לסיכוך לבד, פוסל גם במעמיד לסכך כדלהלן, וז"ל שם: "ואע"פ שדבר המעמיד ומחזיק את הסכך נסמך ע"י דבר הפסול לסיכוך אין בכך כלום שהרי כל סוכה שבעולם מעמידי הסכך הן נסמכים ע"ג קרקע עולם הפסולה לסיכוך", עכ"ל. דהנה מזה שהאדה"ז כותב דווקא קרקע עולם דהוי פסול לסיכוך ואינו מקבל טומאה (כמבואר בסעי' א' שם כדוגמא לדבר שיוכל לפסול הסכך), ולא הזכיר דבר שמקבל טומאה, משמע דסובר כשיטת הר"ן דאפי' דבר שאין מקבל טומאה אלא הוא פסול לסכוך הוי פוסל במעמיד הסכך. דאם היינו אומרים דהאדה"ז סובר כהריטב"א דרק דבר המקבל טומאה פוסל במעמיד הסכך, אז למה אדה"ז מביא בדין מעמיד דמעמיד - קרקע עולם כנ"ל דהוי פסול לסיכוך אבל אינו מקבל טומאה, דאפילו הכי היינו אומרים שהסכך כשר, וד"ל. [אבל עדיין צ"ע למה האדה"ז כתב דווקא בדין מעמיד הסכך דמה שפוסל במעמיד הוי דוקא דבר המקבל טומאה ולא כתב בפשטות כל דבר הפסול לסיכוך²].

ב. הנה לפי השבט הלוי ח"ו סי' ע"ד³ דמבאר שם דבאם החוטים עשויין רק בכדי להקל את פריסת והורדת הסכך כי בלא החוטים הסכך עצמו יוכל להחזיק מעמד, אין כאן חשש של דבר המעמיד, והסכך כשר, ואפי' החוטים הם מדבר המקבל טומאה. אולי יש לומר לפי"ז דכן הוא גם במחצלאות בימינו דבלי החוט יכלו לעמוד (אם הקנים הם קצת עבים) והחוט הוא רק עשוי כדי שנוכל בקל לפורסם ולגוללם, ויהיו כשרים אפי' אם הם עשויים מחוטי "ניילון" או "כותנה" ארוגים

(1) וכן גם מציין בשו"ע עצמו בשוה"ג, לשיטת הר"ן.

(2) ואולי אפשר לומר דלאו דוקא. כי המשך הסעי' בנוגע למעמיד דמעמיד כותב דווקא דבר הפוסל לסיכוך ולא דבר המקבל טומאה כבהתחלת הסעי' ועצ"ע.

(3) כפי שהובא בנטעי גבריאל פרק י"ז סעי' י"ב ובפסקי תשובות סי' תרכ"ט ס"ק

וכדו' (דמביא שם בהערה דיש בעי' גדולה בזה, דמקבל טומאה עיי"ש).

ורק באתי להעיר בזה.



פשוטו של מקרא

ד"ה – "רק אין דבר"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת חוקת ד"ה רק אין דבר (כ, יא): "אין שום דבר מזיקך", עכ"ל.

לכאוו', הסבר הפסוק צריך להיות (לא "רק אין דבר", אלא) "אין דבר רק ברגלי אעברה". ועל דרך שכתוב בפרשת דברים (ב, כח): "... רק אעברה ברגלי". ועיין גם בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם וז"ל: "ושעור הכתוב אין דבר רק ברגלי אעברה", עכ"ל.

וצריך עיון למה לא כתב רש"י כאן "סרסוהו ודרשהו", על דרך שפירוש בכמה מקומות. גם צריך להבין למה העתיק רש"י תיבת "רק" מן הכתוב, שהרי אינו מפרש אלא רק תיבות "אין דבר"*.



(* אולי י"ל שפירוש הפסוק "רק אין דבר" הוא: "רק" שהדבר היחידי שיש, הוא "אין דבר" שאין שום בעי', וכפרש"י "אין שום דבר מזיקך", ז.א. שמילת רק הוא כפשוטה שפי' כמו בכ"מ שלא יש שום דבר אחר אלא זה, (ולא הוצרך רש"י לפרשו), אבל המילים "אין דבר" צריכים ביאור, ומפרש רש"י שאין שום דבר מזיקך, (כולל מילת רק בהד"ה לומר שזה המשך ודיבור אחד, שבנ"י מבטיחים לאדם שאין לך ממה לפחד כי "רק אין דבר" שהדבר היחידי שיש פה הוא "אין" (שום) דבר (מזיקך)) והוסיפו מילת רק להדגיש את הענין שאין ממה לפחד כלל. (ועד' שרש"י מוסיף ומפרש שאין שום דבר מזיקך)). - המערכת.

שונות

תרגומים מדוייקים לתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע

הרב ברוך אבערלאנדער

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

אחד הדברים המרכזיים עליו עורר ודירבן כ"ק אדמו"ר זי"ע היה ההתעוררות לתרגום דברי תורה וחסידות ב"שבעים לשון", והוא המתחיל שבעצמו לקח הרבי חלק בההגהה והעריכה של פרסומים שונים באנגלית ובעוד שפות.

אבל הרבי הקפיד מאד על איכות התרגומים ושיהיו מדוייקים ונאמנים למקורם¹, ראה לדוגמא במכתבו להרב שלמה מטוסוב בשנת תשי"ד²: "זה מכבר עוררתיו אודות האפשריות להדפיס במכ"ע המופיעים במקומו מכתבי התעוררות המתקבלים מכאן... מובן אם יש מעתיק נכון לשפה הצרפתית או בשפה הערבית, כי באם יש חשש שיקלקל הכוונה אין כדאי להתחיל בזה"; ובשנת תשי"ז עוררו עוד פעם³: "בטח באם יש אפשרות להעתיק מכתבי הכללי לחג הפסח בשפת המדינה (בלבד שיהיה העתק טוב, ז.א. מתאים להענין ובסגנון שיעשה רושם טוב על הקוראים גם בסיגנון ודקדוק הלשון שמעתיקים לה וכו') כדאי להשתדל בזה...".

אמנם למרבה הצער ניתן לקבוע שבזמן האחרון בפרט נתברר המתרגמים של המכתבים בלי פיקוח אמיתי והגהה טובה, וממילא ניתן לגלות בתרגומים שגיאות ואי-הבנה.

דוגמא לזה אביא אגרת שנכתבה באידיש והתפרסמה כלשונה ב'אגרות קודש', אמנם בתרגומים ללה"ק ולאנגלית נפלו בו אי-הבנות. כדי להקל על ההשוואה אציין בהדגשה על שני הקטעים שבהם אני דן.

(1) ראה גם 'אגרות מלך' ח"א, מבוא עמ' 45 ואילך.

(2) 'אגרות קודש' שלו חלק ח עמ' קכד.

(3) שם חלק טו עמ' פג.

המכתב במקורה באידיש

בנוגע לחיוב המחיצה בחתונה שתפריד בין האנשים לנשים כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע⁴:

"לויט ווי מען האט מיר איבערגעגעבען... אז אייער משפחה איז מען געגען איינארדנען די חתונה פון אייער טאכטער... לויט דער פאדערונג פון שולחן ערוך אז עס מוז זיין א מחיצה בעת דער חתונה צווישען מענער און פרויען. וויל איך דערמיט ערקלערין אייך דעם מצב לויט ווי איך זעה עס. און דאס איז פאלגענדעס: ווען מען ארדענט איין א חתונה מיט א מחיצה לויט ווי עס פאדערט תורתנו הק', פסק'נט די תורה אז מען זאל זאגען "שהשמחה במעונו" ד.ה. אז ווען מען דערמאנט דעם אויבערשטענס ברוך הוא נאמען דערמאנט מען עס אז עס זאל זיין שמחה און ממשיך זיין דאס אין וועלט און צום אלעם ערשטען צו דעם חתן און די כלה... און דעריבער האט מיר געוואונדערט, אז עלטערען וועלכע טוען אלץ אז קינדער זאלען זיין גליקליך, אין דעם וואס ווענדעט זיך נאר אן זיי, זאלען גאר וועלען אנווענדען כחות ניט צו דערלאזען, אז בא אייער טאכטער'ס חתונה זאל זיין שמחה, וואס בדרך ממילא פעלט דאס ח"ו דערנאך אין זייער לעבען, ר"ל... איך ווייס אויך אז עס זיינען געווען פילע חתונות און אויך פון פרומע און ליידער אן מחיצות, אבער איך ווייס אויך די צרות וועלכע זיינען ליידער געקומען שפעטער..."

דברי הרבי מובנים כפשוטם: הרבי קובע שאמירת "שהשמחה במעונו" הרי זה בראש וראשונה כמו תפילה ותזכורת לאלוקים שימשך שמחה בעולם, ובראש וראשונה ימשך שמחה לחתן וכלה. אבל באם אין מחיצה הרי ענין "שהשמחה במעונו" שלא נאמר בחתונה יחסר בחיי הזוג הצעיר. ולמרות שזה המובן הפשוט נראה לקמן שני תרגומים שלא הבינו את זה נכון.

מתורגם ללשון-הקודש

תרגום המכתב ללה"ק מופיע בספר 'שערי הלכה ומנהג'⁵ (ומשם בספר 'ליקוטי הוראות מנהגים וביאורים בעניני שידוכים ונישואין')⁶:

(4) 'אגרות קודש' חלק ט עמ' א-ג.

(5) בהוצאת 'היכל מנחם' ירושלים, קה"ת תשנ"ג, ח"ד עמ' כז-כח.

"כפי שנמסר לי... מתנגדת משפחתכם לסידור נישואי בתכם... בהתאם לדרישת השולחן ערוך שתהיה מחיצה בעת החתונה בין גברים לבין נשים. רצוני, איפוא, להסביר לכם את המצב כפי שאני רואה אותו: כאשר מסדרים את החתונה במחיצה, כפי שדורשת תורתנו הק', פוסקת התורה שיש לומר 'שהשמחה במעונו', כלומר - כשמזכירים את שמו של הקב"ה מזכירים אותו בהקשר של שמחה, דבר שפירושו השראת שמחה בעולם, ובראש ובראשונה לחתן ולכלה... ולכן התפלאתי על העובדה שהורים, העושים הכל שילדיהם יהיו מאושרים, עד כמה שהדבר תלוי בהם, ירצו להשקיע כוחות למנוע שבחתונת בתם תשרור השמחה, דבר המביא לידי כך ח"ו שבמדה מסויימת תחסר גם בחייהם ר"ל... ידוע לי שהיו חתונות רבות, גם של דתיים, בלי מחיצות לצערנו, אך ידועות לי גם הצרות שבאו, לצערנו, לאחר מכן..."

המתרגם ללה"ק לא הבין מה משמעות של אמירת "שהשמחה במעונו" ומה משמעות ה"תזכורת", ועל כן הוא תרגם: "מזכירים אותו בהקשר של שמחה". גם אינו ברור מי גורם שיהיה "השראת שמחה בעולם". הוא גם הרגיש שדברי הרבי שיחסר שמחה אצל הזוג הצעיר הם חריפים מדי על כן הוא הוסיף הגבלה: "שבמדה מסויימת תחסר".

מתורגם לאנגלית

Letters from the Rebbe
ושוב הופיע תרגום לאנגלית עם הבנה חדשה, בספר

According to my information... your family is against arranging the wedding of your daughter... in accordance with the requirements of the *Shulchan Aruch*; that there must be a separation between men and women.

I hereby wish to explain to you the position as I see it:

When one arranges a wedding with a partition according to the stipulation of our Holy Torah, the *Din* is that we

(6) בהוצאת ה'ועד להפצת שיחות', קה"ת תשנ"ב, עמ' 150-151.

(7) ח"א עמ' 75-77.

should say (in the Grace after meals) “*Shehasimcho Bimono*,” which means that when mentioning G-d’s name we do so in connection with *Simcha*. This means that we should bring *Simcha* into the world and especially to the *Chosson* and *Kallah*...

Therefore it surprised me that parents who do everything within their power to ensure that their children should be blessed with good fortune, should be willing to apply energy towards **preventing** there being *Simcha* at their daughter’s wedding, **which will result in it being lacking, G-d forbid, to a certain measure in their later life...**

I am aware that there have been many weddings, including ones of religious people, unfortunately without partitions. But I also know of the troubles which unfortunately ensued...

גם המתרגם לאנגלית התקשה בהבנת המשמעות של אמירת “שהשמחה במעונו”, ועל כן הוא פירש שהמשתתפים בשמחה צריכים לגרום שיהיה “השראת שמחה בעולם” ובפרט לחתן וכלה, דבר שאין לו שום רמז בדברי הרבי שנעתקו לעיל. גם המתרגם הזה הכניס את ההגבלה: “שבמדה מסויימת תחסר”.

תרגום חדש ומדויק ללשון-הקודש

באם נתרגם את המכתב במשמעותו המקורית ומדויק למקור הרי שהתרגום יהיה כדלקמן⁸:

“כפי שנמסר לי... מתנגדת משפחתכם לסידור נישואי בתכם... בהתאם לדרישת השולחן ערוך שתהיה מחיצה בעת החתונה בין הגברים והנשים. רצוני, איפוא, להסביר לכם את המצב כפי שאני רואה אותו: כאשר מסדרים את החתונה במחיצה, כפי שדורשת תורתנו הקדושה, פוסקת התורה שיש לומר ‘שהשמחה במעונו’, כלומר כשמזכירים את

(8) תרגום זה הופיע במאמרי שנתפרסם לאחרונה ב’פרס חב”ד’ חוברת 13.

שמו של הקב"ה מזכירים לוי שתהיה שמחה, ושימשך השמחה בעולם, ובראש ובראשונה לחתן ולכלה... ולכן התפלאתי על העובדה שהורים, העושים הכל שילדיהם יהיו מאושרים, בכל מה שתלוי בהם, ירצו להשקיע כוחות למנוע שבחתונת בתם תשרור השמחה, ובדרך ממילא תחסר ח"ו גם בחייהם אח"כ רח"ל... ידוע לי שהיו חתונות רבות, גם של דתיים, בלי מחיצות לצערנו, אך ידועות לי גם הצרות שבאו, לצערנו, לאחר מכן...".

ומכל האמור נלמד עד כמה צריכים לעיין ולדייק בדברי הרבי ולתרגמם כהלכה שלא יהיה "חשש שיקלקל הכוונה" ו"שיהיה העתק טוב, ז.א. מתאים להענין"...". ויש להאריך בזה ואכמ"ל.



ביאור ב'היום יום'

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

"טז חשון"

ב'היום יום' - טז חשון: "המחשבה היא לבוש ומשרת השכל והמדות. בשעה אשר אין לה שירות בשכל או במדות, גם אז פועלת פעולתה לחשוב ולהרהר..."

"לבוש ומשרת" - ולכאור' תוכנם של שני מילים אלו מבטאים המה שני ענינים הפכיים, שהרי 'לבוש' הוא דבר המעלים על המתלבש ואילו 'משרת' הוא כמו כלי שעל ידו מתגלה תכלית השלימות של מי שהוא משרת עבורו?

ויובן ע"פ המבואר בהמשך ר"ה תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט), שבאותיות המחשבה יש שתי תכונות. מצד א' הרי אותיות המחשבה - בערך להאותיות של המדות או למעלה יותר, המוחין - הם מעלימים על האור המוחין והמדות, אבל בד בבד הרי אותיות המחשבה הם נצרכים כדי שעל ידם יעבור ויומשך אור המחשבה בכלי הדיבור והמעשה וכו', ולכן הוא גם "משרת" להמחשבה.

ועוד יותר:

ע"ד המבואר במאמר ד"ה תפלין דמארי עלמא תרנ"ג (סה"מ תרנ"ג), שהכלים נקראים גם "תיקונין". והיינו שלא רק שהם כלים שעל ידן נמשך האור למטה יותר, אלא (עי"ז) הם מוסיפים שלימות בהאור, כיון שעל ידן נשלמת כוונת האור, שענינו הוא להימשך למטה, להשלים הכוונה לעשות דירה לו ית' בתחתונים.

"להרהר" - מבואר בגמ' (ברכות דף כ') פלוגתא אם הרהור כדבור דמי או לא. ולכאור' יש להעיר מכאן שהרהור הוא חלק ממחשבה, מכיון שזה נכלל בפעולת המחשבה, "לחשוב ולהרהר".

אבל עפ"ז צ"ע: אם הרהור הוא חלק ממחשבה, למה מפרט אותם בנפרד, "לחשוב ולהרהר", (הרי זה מיותר)?

אלא הביאור הוא עפ"מ"ש באור התורה¹ שהרהור הוא ממוצע בין מחשבה ודיבור, ולכן עולה לכאן ולכאן, ולכן שייכת גם למחלקת המחשבה.

"יט חשון"

ב'היום יום' - יט חשון: "מענה רבינו הזקן ליחידות: חסידות איז שמע ישראל, שמע איז ר"ת שאו מרום עיניכם, ואומר מרום ולא שמים, מרום איז העכער און העכער, להגיע למעלה מן השכל. וזה גופא להבינו בשכל, וכמו שאומר וראו מי ברא אלה".

"מרום איז העכער און העכער". ויש להעיר מל' הרמב"ם הל' מכירה פכ"ד הל' טו: "המוכר בית לחבירו אף על פי שכתב לו "והקניתי לך עמקו ורומו", צריך לכתוב לו "קנה לך מהקרקע התהום עד רום רקיע", שהעומק והרום אינו נקנה בסתם, וכיון שקנה העומק והרום קנה הרום שהוא האויר בלבד והעומק שהוא עובי הארץ, אבל לא קנה הבינונית שבמעמקים ושבאויר. וכיון שכתב לו "מקרקע התהום עד רום הרקיע", קנה הבור והדות שבעובי הקרקע והמעזיבות והמחילות שבין המעזיבות למעלה".

ועפ"ז יומתק מ"ש כאן "מרום", וכן מ"ש "מרום איז העכער און העכער", שהרי פ' המלה של "מרום" הוא "רום הרקיע", דוגא הכי

(1) למגילת אסתר בביאור ענין "הגי סריס המלך".

נעלית. וה"ז מתאים למ"ש הרמב"ם (לעיל) שצ"ל "עד רום רקיע" דוקא.



"טראכט גוט וועט זיין גוט"

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

ידוע פתגם אדמו"ר הצ"צ "טראכט גוט - וועט זיין גוט". (נסמן ונתבאר בלקו"ש חל"ו ע' 4 ואילך) שמשמע מדבריו "שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

ויש להעיר שנקודה זו לכאורה נתבאר בש"ס במסכת כריתות (ו, א). הגמ' מביאה שם (ה, ב) כמה סימנים שעל ידם אפשר לדעת מה יהי בעתיד. למשל אם יוציא שנתו - שידליק נר בין ר"ה ויוה"כ ויראה אם נשאר דלוק.

וממשיך שם בש"ס שלא מילתא היא. היינו שבעצם אין בסימנים אלו שום סימן וראי'. ואפשר להיות שהסימן יראה לכאן ובפועל יהי בעתיד בדיוק להפך. ואדרבא כדאי לא לעשות מבחנים כאלו. כי אם כן יסמוך על סימנים כאלו (שאין בהם שום ראי' כנ"ל) והסימן יראה על היפך ההצלחה ח"ו ויבוא לידי עצבות וצער - והצער יגרום לו את המזל הלא טוב.

וכלשון רש"י שם ד"ה 'ולא מילתא היא': "דלא לעביד איניש הכי דלמא הוי סימנא בישא (היינו שיקרה כך שהסימן יראה לכיוון היפך הטוב - מבלי שיהי' בזה ממשות וראי', ועי"ז) ומצער נפשי' ומיתרע מזלי'".

וראה שם ברגמ"ה (נדפס שם ז, ב): "ושמא כיוון דקפיד וחליש דעתו בחנם, דילמא ליתרע מזלי'".

היינו שהמחשבה והעדר הבטחון היא היא המביאה את התוצאות הלא טובות. ומרובה מדה טובה - שהבטחון בה' והמנוחת הנפש הבאה מזה (יחד עם האמונה שאפי' אם אינו כדאי וכו' מ"מ ייטיב לו הקב"ה - כמבואר בלקו"ש שם) היא היא המביאה לתוצאות טובות. וכלשון הפתגם: "טראכט גוט - וועט זיין גוט".



אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בפסחים (נ, א): "שמעתי שהיו אומרים, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". - ויש להבין מה שנאמר ותלמודו בידו, לכאן' היה צריך לומר ותלמודו עמו או בראשו, והרי לימוד התורה לא מחזיקים ביד? [עי' 'שער היחוד והאמונה' פ"ט (פו, ב) "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידים"].

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש אדמו"ר הזקן בהל' תלמוד תורה פ"ב הי"ג: "תורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש, אינו נחשב לימוד כלל. ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבא (זוהר וישב ד' קפה) יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעוה"ז ולא השיגה מקוצר דעתו" עכ"ל.

והנה ב'הערות וציונים על הלכות תלמוד תורה' (להגאון ר' מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א) חלק ג פ"ב (ע' 593) מביא (בהערה 9) עמ"ש רבינו הזקן: "יזכה להבין ולהשיג כל התורה וכו' מצוין לזהר וישב ד' קפה: "...וכל מלין מתתקנן יתיר מכמה דהוו בקדמיתא, דהא כל אינון מלין דאיהו לא יכיל לאדבקא לון בדקא יאות ואיהו אשתדל בהו ולא אתדבק בהו כלהו עאלין במעוי מתתקנן ואורייתא תמלל ביה הה"ד והקיצות היא תשיחך". ובנצוצי אור שם: "ר"ל תשיח אותך שתוכל לשיח בתורה מה שלא יכלת מקדם".

[ע"ע זהר ה"ג פה, ב: מאן דתיאובתיה למלעי באורייתא ולא אשכח מאן דיוליף ל', והוא ברחימותא דאו' לעי בה ומגמגם בה בגמגומא דלא ידע כל מלה ומלה סלקא וקב"ה חדי בההיא מלה וקיל לה ונטע לה וכו'. עוד מבואר שם: מבעי ל' לבר נש למילף מלי דאו' מכל בר נש אפי' ממאן דלא ידע בגין דעל דא יתער באו' וייתי למילף ממאן דידע ולבתר אשתכח דאזיל בה באו' בארח קשוט].

ובלקוטי מהרי"ח סדר קביעות עתים לתורה הביא ממעבר יעבק מאמר שפתי רננות פ' כו, דאם טורח בעוה"ז אע"פ שאין לו להבין עתה, יהי' לו לב במתיבתא דרקיע, והוא מזהר פ' וישב. ופי' כן הגמ' שבת סג, א [עי' לעיל ס"א]: ליגריס אינש בעוה"ז והדר ליסבר

בעוה"ב, ועד"ז בע"ז יט, א [עי' לעיל הע' 2/ג] לעולם ליגרס ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, כי עתיד להבין, וסיים שע"כ טוב לגרוס זהר ותיקונים ורע"מ וכדו' גם שלא יבין אותם. עי' לעיל הע' 2/ה.

ב. ובממו"צ ציין לספר חסידים סי' תתשסד וז"ל: דע כי אם הי' לב האדם כלב שלמה המלך, ולא רצה לעסוק כדאיבעי ליה, והיה יכול לעסוק בתורה בחייו ולא שימש כל צרכו בפשיעתו שהיה לו ללמוד לפני חכם ולא למד כשמתוכחין עמו באותו עולם לא יכוין לומר אמת ושודרו לו ישיבה של מעלה ולא יבוא ביניהם.

ג. עוד ציין ללקו"ת ויקרא כה, ב. וז"ל: וזהו שארז"ל ספ"ק דע"ז לעולם ליגרס אינש ואע"ג דמשכת, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנאמר גרסה נפשי לתאבה. והיינו משום שעיקר העבודה לעשות כלים רבים לגילוי והמשכת האור, והם האותיות של התורה שיגרוס וילמוד וכו', ואז ממילא יומשך ויתקיים האור. ועי' לעיל ס"ח הע' 1/ב או' ג'.

ד. עוד ציין לשל"ה בית אחרון בהגה"ה וז"ל: וראיתי וקבלתי אף מי שהוא עם הארץ גמור מצטער מאד על מיעוט הבנתו ואינו מבין שום דבר וקורא בכל לבו שמות של תורה שבכתב ותשבע"פ, כגון המזכיר שמות חמשה חומשי תורה חומש בראשית שמות וכו', ואח"כ מזכיר שמות כל פרשה ופרשה מהחומש בראשית נח וכו', ואח"כ שמות נביאים וכו', ואח"כ שמות שיתא סדרי משנה זרעים מועד וכו', ושמות כל המסכתות ופרקיהן כאשר הם נדפסין בסוף הסמ"ג, ואח"כ שמות מדרשי רז"ל כגון רבות ותנחומא ספרא ספרי מכילתא תו"כ מדרש משלי אבכיר ילקוט ועוד הרבה כיו"ב, וכן מדרשים המדברים מסודות וכו' וזהו ותקו"ז ובהיר ופרקי מרכבה ופליאי וקנה וכיו"ב, והוא קורא אלו השמות ונפשו חשקה בהן ובוכה על שאינו מבינם, אז הוא מרוצה להשי"ת ויזכה לזה לעת"ל, ובתנאי שיסייע בכל כחו לעזור לאותן המבינים בהם. ע"כ יעשה כל אחד לוח שירשום כל השמות ויקרא אותם ויהי' שגורים בפיו, כי אף מי שאינו עם הארץ, מ"מ ראיתי בני עליה והנה מועטים הזוכים ללמוד כולם, וקריאת השמות תועיל להיות נחשב כאילו עיין ולמד כולם, ובתנאי כשעושה כל המוטל עליו ובכל יכלתו וישמע חכם ויוסף לקח". עכ"ל בהערות וציונים.

ובס"י כותב רבנו הזקן: "ואם אחר שהוא בקי היטב בכל לימודו המביא לידי מעשה וחוזר עליו לעולם, יוכל לקבוע לו בכל יום שעה קטנה ללימוד אחר, ויספיק לו שאר היום והלילה לחזור כראוי על לימודו המביא לידי מעשה, שלא ישכח ממנו לעולם ויהיה ברור לו

כאחותו, כמשנ"ת למעלה. אזי נכון הדבר ע"ד הקבלה לקבוע לימוד בשעה קטנה זו שבכל יום, ללמוד פעם אחת כסדר כל התלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וסיפרא וסיפרי ותוספות וכל המדרשים מתנאי ואמוראים, שכל דבריהם היא תורה שבעל פה שניתנה למשה מסיני, כמו רבות ותנחומא ופסיקות וכיוצא בהן, ומדרשי רשב"י על כולן, כדי שיכול לגמור כל התורה שבעל פה כולה פעם אחד בחייו לקיים מצות שמור תשמרון את כל המצוה וגו', כמשנ"ת למעלה. ואף שישכח הכל (פרי ע"ח), הרי לעתיד לבוא יזכירוהו כל לימודו ששכח מחמת אנסו, שאי אפשר לו לחזור כ"כ שלא ישכח לימוד זה שלומד רק שעה קטנה בכל יום. כי שאר היום והלילה צריך לו לחזור על לימוד המביא לידי מעשה, והשוכח מחמת אונס אינו עובר כמשנ"ת למעלה. וגם עתה הנה זאת התורה היא העולה למעלה עד כסא הכבוד ועד בכלל, אך לא למעלה מהכסא כמ"ש כי אין שכחה לפני כסא כבודך, שהוא למעלה מהכסא עולם הזכרון והזכר המשפיע (כי השכחה באה מצד הקליפה, ואינה מגעת לינק אלא עד הכסא כמ"ש שאין הכסא שלם כו') עכ"ל.

ועי' בספר המדות (להרה"ק רבי נחמן מברסלב נ"ע) ערך לימוד ס"ח (ע' רנא) שכתב: "כל מה שלמד אדם בעוה"ז והיה נמנע אצלו לעמוד על אמיתת כונת הלימוד בשלימות, יזכה להבין על אמיתתה בעולם הבא". עכ"ל.

וראה מדרש משלי (פ"י) עה"פ "לא ירעיב ה' נפש צדיק", זה ת"ח שכל זמן שהוא מתעסק בתורה בחיים, אם נתעלם ממנו פרק א' או דבר מתלמודו, אינו נפטר מן העולם, עד שבאין מלאכי השרת וסודרין לפניו, שלא יהי' לו בוש פנים לפני הקב"ה לעת"ל. ע"ש. - וכ"ה בילקוט שמעוני על משלי שם, רמז תתקמה.

והנה הבן יהודיע כותב בחידושו לחגיגה (ג, א) וז"ל: "נשים באים לשמוע, טף למה באים, קשיא ממ"נ, אם נשים מבינים הדרשה, נמצא הם בכלל האנשים שבאין ללמוד, ואם אינם מבינים, א"כ גם על הנשים יש לשאול למה באים, דשמיעה בלי הבנה מה תועלת יש בה? ונ"ל בס"ד, דשמיעה לנשים אע"פ שאינם מבינים הדברים יש להם בה תועלת, דאיתא בזה"ק פרשת שלח לך, שראה אותו צדיק היכלות בג"ע שיושבים שם הנשים דוקא, ושם משתדלין הנשים בפקודי אורייתא ובטעמייהו, וחקרנו שם מנין לנשים בג"ע השגה בעסק התורה, מאחר שבעוה"ז אין עוסקים בתורה כלל, וביארנו שם, כי

בהיותם בעוה"ז ששומעין דברי תורה מאנשים הלומדין או מחכם הדורש בציבור, אע"פ שאין מבינים נשמתם קולטת אותם דברי תורה, ואז בכח אותה הקליטה שקלטה נפשם, אז כשילכו לג"ע ששם נפשם מתלבשת בגוף רוחני בדיוקנא דהווי בהאי עלמא כנו', אז יתעורר כח אותה הקליטה בד"ת בנפשם, ויעסקו בד"ת בג"ע, ונמצא השמועה בד"ת בעוה"ז אע"פ שאין מבינים בדברים, יש בה תועלת, שתקלוט הנפש אותם דברי תורה, וכשיהיו בג"ע יצאו אותם דברי תורה מן הכח לפועל, וילמדו שם בד"ת לימוד גלוי, וכל זה התועלת היא בנשים שמטים אזנם לד"ת ששומעין בעוה"ז, אך הטף הבאים לדרשה אין מטיין און לד"ת, אלא דעתם ולבם פונה לדברים חיצונים, כאשר יזדמן בראייתם שרואין בהיותם שם, ועי"כ אין נפשם קולטת מד"ת כלום, ולכן שואל למה באים, ואמר ליתן שכר למביאייהם:

"ובזה יובן בס"ד לתרץ דקדוק אחר במאמר זה, במ"ש רבי יהושע מרגלית אחת היתה לי בידכם, דמשמע יש בדרשה זו דבר הנוגע אליו, וקשה מה שייכות יש לרבי יהושע בדרשא זו, דקאמר היתה לי, דהגרסא בעין יעקב שהיא גרסא דתלמוד כ"י גריס לי, ואפילו לספרים דלא גרסי לי, ג"כ קשה, דמשמע שראה בדבר זה דבר חידוש שהוא יקר מאד אצלו יותר, וקשה מה מצא בדרשה זו חידוש שראה בו נחת רוח ושמח בו. ולפי האמור נחא, דהא איתא במשנה דאבות בשבח תלמידים של ריב"ז, שאמר על רבי יהושע אשרי יולדתו, ופירש רבינו עובדיה הכונה דמיום שנולד לא הוציאתו אמו מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה, ע"ש. וקשה מה תועלת הגיע לרבי יהושע מאותם דברי תורה שנכנסו באזניו אחר שנולד, דעודנו קטן הרבה ואינו מרגיש בשום דבר, וראוי לומר בחנם טרחה אמו להביא עריסתו לבהמ"ד מעת שנולד, אך כפי הדרשא זו שדרש ראב"ע דנשים באים לשמוע דיש להם תועלת, דאע"פ שאינם מבינים בדברים, עכ"ז כיון דד"ת נכנסים באזנם נשמתם קולטת הדברים הקדושים, ורק הטף שמפנים דעתם בדברים חיצונים אין להם תועלת זו של קליטה, על כן נמצא גם ריב"ח כשהיה בבהמ"ד אחר שנולד, היה לו תועלת מאותם דברי תורה שנכנסו באזניו שקלטה אותם נשמתו, יען כי הוא באותו זמן לא היה לו הרגשה בדברים חיצונים, כי מצד גופו אין לו הרגשה בשום דבר, ולכך נפשו ודאי קולטת, דאינו כמו הטף שיש בהם דעת שלבם פונה אנה ואנה. ולכן א"ל ריב"ח מרגלית אחת היתה לי בידכם, דדרשה זו של ראב"ע נוגעת לי. וגם לספרים דלא גרסי לי,

ג"כ יבא נכון, דהשביח דרשתו וקראה מרגלית, ושמח בה מפני שנוגעת אליו, דבזה נודע שיפה עשתה אמו בדבר זה ולא טרחה בחנם, אלא היה לו תועלת בודאי ממה שנכנסו ד"ת באזניו, אע"פ שלא היה לו עדיין שום הרגשה מצד גופו. ובני ידידי כה"ר יעקב נר"ו פירש, אנשים באים ללמוד הלכות ודרשות וטעמי תורה, נשים שאין להם השגה בזה הלימוד באים לשמוע דברי מוסר ויראה, שעל זה לא יפול לשון לימוד אלא שמיעה, עכ"ד נר"ו. עכ"ל.

ולפי"ז י"ל הכוונה במ"ש "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", שאעפ"י שלא יוכל להבין בעוה"ז, יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעוה"ז – "בידו" (ולא בשכלו), יזכה להבין בעוה"ב.

ועפי"ז יובן היטב מ"ש בגמ' כתובות (עז, ב) רבי חנינא בר פפא היה חברו הטוב של מלאך המות ורגיל אצלו, כשהגיע זמנו להפטר מן העולם אמרו למלאך המות, לך תעשה לו את כל מה שהוא רוצה. הלך אצלו מלאך המות ונתראה לו. אמר לו רבי חנינא בר פפא, הנח לי לשלושים יום עד שאוכל לחזור על כל לימוד התורה שלי, מפני שאומרים "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". עזב אותו מלאך המות לאותו זמן שביקש, ולאחר שלושים יום הלך ונתראה שוב וכו', ע"ש.

וכונתו היתה שיוכל להבין בעוה"ב בשלימות את כל מה שלמד לפני פטירתו שלדעתו היה בבחינת "בידו" לגבי מה שיבין בעוה"ב.



כל פינות שאדם פונה לצד ימין

הרב מנחם אלפרוביץ תושב השכונה

בהל' נשיאת כפים בפ"ד הי"ג כותב הרמב"ם וזלה"ק "כשמחזירין הכהנים את פניהם לציבור לברכם, וכשמחזירין פניהם מן הציבור אחר שמברכין - לא יחזירו אלא על דרך ימין בכל מקום, וכן כל פינות שיהי' אדם פונה, לא יהיו אלא על דרך ימין", עכלה"ק.

וכן עד"ז בשו"ע אדה"ז הלכות נשיאת כפים סי' קכ"ח סע' כ"ו (בלי הקטע "וכן כל פינות וכו' המוזכר לעיל) ולפי"ז צע"ק ההנהגה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באמירת "לכה דודי וגו' בשובו להסתובב בכיוון שמאל, (ולגמור באופן זה כל הסיבוב משמאל לימין). שלכאו' הרי

מהנ"ל יש ללמוד (בפרט לפי ההמשך בלשון הרמב"ם וכל כל פינות וכו'), שצריך להסתובב תחילה לצד ימין.

ואולי יש לבאר בזה מכיון שכ"ק אדמו"ר מקומו הקדוש בקרן מזרחית דרומית לכן מפני כבוד הציבור הסתובב תחילה לעבר הציבור, שממקום הנ"ל זהו לצד שמאל תחילה משא"כ בהלכות נשיאת כפים שעל דרך הרגיל הכהנים מעמדם באמצע הביהכנ"ס.

(ליד הארון קודש, שבדרך כלל מקומו באמצע הבית כנסת וגם כשלא, מ"מ הכהנים בד"כ לכאו' יותר באמצע מאשר בפנות וכו' וב-770 בפשטות, סיבת עמידתם בקרן מזרחית דרומית מכיוון ששם עמדה הבימה הגבוהה כו' של כ"ק אדמו"ר).

ועפ"י הנ"ל כדאי לברר איך הי' מנהגו של כ"ק אדמו"ר בסיבוב 'לכה דודי' כשלא עמד בקרן זו, ואבקש מקוראי הגליון לחוות דעתם בכ"ז.



לימוד א"ב עם תשב"ר

הת' שמואל לובעצקי

ישיבה שע"י הציון הק'

בהתוועדות כ"ף מרחשון ה'תשד"מ עורר כ"ק אדמו"ר ע"ד הזהירות מלהראות לתינוק צורות טמאות (נדפס בהוספות ללקו"ש חכ"ה ע' 309) ובין היתר אמר:

"...כאשר הילד מתבגר ומתחיל ללמוד צורת האותיות, שאז מראים לו ציורים מסויימים כדי להקל בתפיסת צורת האותיות יש להשתדל שבעלי החיים שבציורים אלו יהיו אך בעלי חיים טהורים. ולדוגמא: כאשר מציירים לילדים אות אל"ף בדוגמת אדם הנושא שני דליי מים (א' מלמעלה וא' מלטה) וכדי להמחיש יותר את הציור מציירים נהר עם דגים, ועל שפת הנהר חתול וכיו"ב, ישתדל, "לזרוק" את ה"חתול..." ולצייר במקומו בהמה או חי' טהורה, וכיו"ב בשאר ציורים".

לאחר ההתוועדות, כתב א' לכ"ק אדמו"ר אשר מתקשה הוא להבין איך למעשה "מציירים לילדים אות אל"ף בדוגמת אדם הנושא שני דליי מים (א' מלמעלה וא' מלטה) וע"ז צייר לו כ"ק אדמו"ר כשממנו משתקף גם צורת האל"ף שמציירים לילדים בכדי להקל עליהם בתפיסת צורת האות. נדפס בחוברת צדיק למלך ח"ד ע' 178.

ויש להעיר מהמובא בס' מאור עינים (ע' רפה הוצאת א"י) בליקוטים עה"פ טוב לי וגו' למשל, אם אמר לו, אמור א', והתינוק התחיל איני יודע מה הוא ואיזה הוא א', צריך המלמדו ליתן לו סימן לומר לו הא' הוא כמו האסל שנושאים בו מים דלי למעלה ודלי למטה...".

ובספר נטעי גבריאל על תגלחת הילדים ע' שנ"ו כותב "שמה רמז הוא נמי לדרשה זו שאלף בינה, לומר שצריך האדם להתמיד בתורה, להעמיק בה וחוזר ומעמיק בה דומה לאדם שכבר שאב כד מים מן הנהר והעמידו על גב שכמו ושוחה לשאוב כד שני".



סיפור ר' אמנון ממגנצא [גליון]

הת' צבי הירש רימלער

תות"ל - 770

בגליון תתפ"ו (ע' 164) העיר הר"מ מרקוביץ על מ"ש באג"ק (ח"ט ע' סה) אודות סיפור ר' אמנון ממגנצא שפסק דינו במה יענישוהו (כריתת הלשון וכו') שצריך עיון אם אמת הוא, כי הרי אסור לחבול בעצמו".

ולהעיר ממה שחסידי אשכנז הקדמונים היו נוהגים לקבל על עצמם יסורים מסוג זה ומהמפורש גם במאמר רבינו הזקן ד"ה "פירוש מסירת נפש" (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקו) "וכמעשה תלמידי ר"י החסיד שהלכו במקומות חיות רעות ונהרגו, וקיבלו על עצמם זה מפני שעברו על דאשתמש בתגא חלף".

ואולי יש לחלק דבסיפור ר' אמנון הרי פסק דינו במה יענישוהו ואמר שיעשו לו כך וכך ובזה הרי חבל בעצמו, משא"כ בחסידים הנ"ל שהגם שהלכו במקומות חיות רעות, הרי אמרו"ל (סנהדרין לח, ב) "אין חיה רעה שולטת באדם אא"כ נדמה לו כבהמה", וכמ"ש בתניא פכ"ד "והצדיקים שאין צלם אלוקים מסתלק מעל פניהם כל חיות רעות אתכפין קמיהו כמ"ש בזוהר גבי דניאל בגוב אריות". וא"כ מה שנהרגו באופן הנ"ל הרי זה תוצאה ישירה מעוונותיהם.

