

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ח [אלף-קע"ו]

פורים

ש"פ תשא - פרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פורים - ש"פ תשא-פרה
גליון ה [אלף-קע"ו]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 קריאת המגילה לבני הכפרים לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 8 "כתב זאת זכרון בספר"
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 12..... ביאור בחידוש כ"ק אדמו"ר בסוגיית "קם רבה שחטי' לר' זירא"
הת' מנחם מענדל בלויא
- 17..... חמישים אמה מחוץ לעיר הוי רשות אחרת (ותיקון טעות בתורת מנחם)
הרב משה מרקוביץ
- 18..... "זו היא ששאל אריוס את ר' יוסי"
הנ"ל
- 19..... ביאור"ר בלקו"ש חי"א ש"פ תצוה א'
הת' מנחם מענדל קראסניאנסקי

אגרות קודש

- 23..... בצדקה עדיף נתינות קטנות פעמים רבות מאשר נתינות גדולות פעמים מעטות
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 24..... ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ד)
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 28..... המקדש בריבית
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 31..... 'נהנו מסעודתו של אותו רשע'
הרב ישראל אליעזר רובין

- 35..... מקודשת מדין ערב
הרב לוי יצחק שטרן
- 43..... בענין השיעבוד בערב
הת' מרדכי שכנא צירקינד

חסידות

- 47..... ועל זה אמר איוב בראת רשעים - כמעשה הרשעים
הרב יעקב זכריה קלוזנר
- 48..... משל הצנור הגדול שהמים שבו הולכים לכלי אחד
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 49..... למה השמיט אדה"ז מסידורו את 'יגדל' ואת י"ג ה'אני מאמין'
הרב ברוך אבערלאנדער
- 52..... האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ימ"ש ועוזריו (גליון).
הנ"ל
- 53..... ברכות ועניית אמן בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך
הרב לוי יצחק ראסקין
- 54..... דיני הרחקות בתשעה באב
הרב משה מרקוביץ
- 55..... עניני הליכה ל'אוהל' הק'
הרב מנחם מענדל רייצס
- 59..... האם יש שכר פסיעות בהליכה לקניות של צרכי שבת
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 60..... להנכיס טבאק לתוך טישו בשבת אם יש לחוש למוליד ריח
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 64..... אי מותר ללוות מעות אמריקאי מחוץ לארצות הברית (רבית)
הרב שבתי אשר טיאר מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'
- 67..... מתי מותר לטהר ב' מצורעים כאחד
הנ"ל
- 67..... כף של כסף בחדר יחוד דחתונה
הת' גדלי' ראזענבלוה

שונות

- 69..... מכתב רבינו אל א"ש דאושאץ
הת' שנ"ז איידעלמאן
- 74..... שנת פטירת מרת רבקה, אמו של אדמו"ר הזקן
הת' אשר זך
- 81..... אתכפיא
הרב משה מרקוביץ
- 81..... מזה ה' קודם, טביעת המצריים, או שעברו ישראל את הים (גליון)
הרב חיים גרשון שטיינמעץ
- 82..... הערות קצרות ב'מדרשים קטנים' ועוד (גליון)
הרב דוד הכהן שורפין

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ה' ניסן ה'תש"פ
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

קריאת המגילה לבני הכפרים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

תנן בריש מגילה: "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה. כיצד? חל להיות ארבעה עשר בשני - כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום, ומוקפות חומה למחר. חל להיות בשלישי או ברביעי - כפרים מקדימין ליום הכניסה וכו'".

ובגמ' שם איתא: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה. אבל חכמים אמרו: בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה. תניא נמי הכי: אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה - אין קורין אותה אלא בזמנה".

ובפירוש הגמ' "הואיל ומסתכלין בה" מצינו בראשונים כמה פירושים: א) פירש"י וז"ל: אימתי - הקילו חכמים על הכפרים. בזמן שהשנים כתיקנן - שהשנים מתעברות על פי בית דין, והחדשים המקדשין בבית דין שולחין שלוחיהן להודיע אימתי הוקדש ניסן, ועושין מועדים על פי שלוחין. כששרויין על אדמתם - והשלוחין מגיעין עד הפסח לקצה ארץ ישראל. אבל בזמן הזה - שפסקו כל אלה וישראל נפרדו, ולא יגיעו שלוחי בית דין אצלם - הכל צופין למקרא מגילה ואומרים יום ארבעה עשר באדר קרינן המגילה, נשארנו לאדר חמשה עשר יום וחמשה עשר של ניסן עושין פסח, ואם תקדים קריאתה יעשו פסח לסוף שלשים יום של קריאה, ונמצאו אוכלין חמץ בימים אחרונים (ביום) של פסח עכ"ל, וכן הביא רבנו חננאל בפירוש הראשון והרו"ה בפירוש השני.

ב) פירוש הרי"ף שם: "אבל חכמים אומרים בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה כלומר הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים אין קורין אותה אלא בזמנה" ופירש הריטב"א להיינו כיון שעניניהם של עניים תלויות למקרא מגילה כדי לחלק להם מעות וצריך שידעו יום ידוע ומסויים לכל מקום שילכו שם ולא יבואו בפחי נפש, או יש לפרש כפי שהביא בהמאור שם בשם רבינו אפרים וכן פירש הרא"ש, ד"בזמן הזה שישאל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יחבינן להו מתנות בי"א ובי"ב ובי"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא ושמתח פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה".

ג) פירוש השני של הרי"ף: "ויש שגורסין הואיל ומסתכנין בה כלומר באותו העת שהיו ישראל מעמידין דתיהם ואין באין לידי סכנה היו קורין אותה באחד עשר בשנים עשר בשלשה עשר אבל בזמן הזה שמסתכנין ישראל בדתיהם אין קורין אותה אלא בזמנה שהן ארבעה עשר וחמשה עשר וכן הלכתא" וביאר המאירי שם: "ויש גורסין הואיל ומסתכנין בה וכך היא שנויה

בברייתא ובתלמוד המערב ומפרשין הטעם הואיל וישראל מסתכנין עכשו בקיום דתותיהם והשונאים מתעוררים עליהם כשוראין אותן מתמידיים בשמחה על נקמתם תקנו להם שלא לפרסם בשמחה ביתר מן הראוי ודיה בשעתה ואף על פי ששמחת חנוכה נמשכת שמונה ימים אותה שמחה על נס השמן היתה ולא על ניצוח האויבים", וראה גם בהמשך הר"ח שם.

והנה בנוגע ללעת"ל בפשטות יוחזר הך תקנה דבני הכפרים, דלפי טעמו של רש"י י"ל דאז בודאי ידעו מתי הוא ר"ח ניסן וחגה"פ, וכפי שאמר הרבי בשיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ט (אות ז) וז"ל: הו"ט דשמח"ת ביום בפ"ע הוא בחוץ לארץ, יו"ט של גליות מצד ספיקא דיומא (גם בזמן הזה כשקובעים החדשים עפ"י החשבון שאז אין מקום לספק). ומכיון שכך נהגו בני"ב במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן גם לאחר שיתחדש קידוש החדשים עפ"י הרא"י כשיקויים היעוד ואשיבה שופטיך כבראשונה וכו', אעפ"י שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תומ"י בכל המקומות - וזהו ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אעפ"י שאין בו ספיקא דיומא מכיון שקביעותו אינה תלויה בימי החודש אלא בחמשים יום לאחר ט"ו ניסן, ע"כ.

דמבואר כאן דעת הרבי שלע"ל ישתמשו באמצעים חדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש, אלא דמ"מ יש מקום לומר שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כפי שעשו במשך ריבוי הדורות.

ועד"ז איתא בס' דגל התורה (ווארשא) סי' ו' אות ז' שכתב בתוך דבריו וז"ל: אמנם יש לעיין לעתיד כשיהי' סנהדרין ויקדשו עפ"י הרא"י בזה"ז שנתחדשו האמצעים שיכולים לעולם להודיע לכל חו"ל באופנים שונים אם יעשו ג"כ שני יו"ט מטעם גזרה וצ"ע, עכ"ל. הרי דנקט דבודאי ידעו הקביעות ע"י תקשורת וכו', אלא דמסתפק משום גזרה. וראה גם בס' תחומין ח"ד ע' 501 בענין זה.

וכן לפי טעם השני שבודאי לא היו ישראל מיוסרין בדקדוקי עניות ואדרבה הרי מעדנים מצויים כעפר, ואף שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפ' חלק וז"ל: וזהו לשון חכמים "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד" והיה בימיו [של משיח] עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, וזהו שאמרו (שבת ל, ב): עתידה א"י להוציא גלוסקאות וכלי מילת - לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן, פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו' עכ"ל, וי"ל דגם מ"ש בס' היד וכל המעדנים מצויין כעפר כוונתו כמ"ש בפיהמ"ש שיהי' נקל מאד למצוא מחייתם, ומ"מ כתב שיהיו עשירים ואביונים כנגד זולתם, וראה ב'מקורות וציונים' שם (בהל' מלכים) ברמב"ם פרנקל דנקט כן דמ"ש בס' הי"ד כוונתו למ"ש בפיהמ"ש.

ובספר השיחות תש"נ (ח"א ע' 310) בהערה 114 איתא וז"ל: ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה ד'מתנות לאביונים" כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון" (פ' ראה טו, ד) עכ"ל.

וראה בס' 'מעיל צדקה' סי' אלף של"ח (לבעל שבט מוסר) שכתב דהטעם שמחלקים צדקה בפורים, נראה בדברי רז"ל (ירושלמי מגילה פ"א ה"ה) דמגילת אסתר אינה בטלה עולמית, ואז לימות המשיח לא יהי' עם מי לעשות צדקה, ולכן אנו מרבים צדקה בפורים לרמוז

דמגילת אסתר אינה בטלה בימות המשיח, לכן אנו מרבים בצדקה עכשיו שיש מקבלים, משא"כ לעת"ל לא יהיו מקבלים עיי"ש, הרי משמע דסב"ל דלעת"ל יתבטל מצות מתנות לאביונים לגמרי. (וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ג וח"ב סי' ע"ב).

וכן לפי טעם הג' פשוט שאין זה שייך לעת"ל, וא"כ בודאי יוחזר תקנה הראשונה דבני הכפרים, וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש ריש מגילה וז"ל: וקריאתה בימים שונים לא היה אלא בזמן שדינו תקיפה ויש לנו יכולת לכוף על קיום המצות בשלימות, אבל בזמן הזה כלומר מזמן שנתחבר התלמוד עד שיבוא המשיח במהרה אין קורין אותה אלא בזמנה והוא יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר כמו שביארנו עכ"ל.

וראה גם בדרשות חתם סופר (ע' רח) וז"ל: מקשים האיך שייך שימים טובים יהיו בטלין, הא מן התורה הן? ונראה לומר דהנה בריש פ"א דמס' מגילה איתא מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו וכו', ואמרינן בגמ' (שם) אימתי בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה בגלות, הואיל ומסתכלין בה לחשוב שלשים יום לפסח מזמן קריאת המגילה, ונמצא אוכלין חמץ בימים אחרונים של פסח, אין קורין אותה אלא בזמנה (כן פירש"י).

נמצא בזמן שקורין המגילה בי"א עד ט"ו, שהוא כשישראל שרוין על אדמתן ובקיאין בקביעא דירחא היו עושין כל הימים טובים רק יום אחד, ובזמן הזה שאין אנו בקיאין בקביעא דירחא ועושין ב' ימים מספק כל יום טוב' גם המגילה אנו קורין רק ב' ימים, וידוע (עי' סוכה כח, א) דכל היכא דכתיב "כל" הוא ריבוי, וכאן אמרו "כל מועדים", ועל כרחך בא לרבות שהיום שאנו מוסיפין עכשיו ועושין ב' ימים טובים, יום זה יהיה בטל לעתיד והני ג' ימי פורים שאנו מבטלים עכשיו ועושין רק ב' ימים, יהיו מוסיפים לעתיד, וזה שאמר "כל מועדים יהיו בטלים", הכי פירושו מכל מועדים יהיו בטלים מהם לעתיד לבוא יום אחד' כנ"ל, חוץ מימי פורים שהיו מוסיפים עליה לעתיד לבוא ג' ימים ויהיו עושים אותו ה' ימים עכ"ל.

אמנם בנוגע לפועל, י"ל לפי מ"ש רש"י בריש מגילה וז"ל: אלא שהכפרים נתנו להן חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה, יום שני בשבת שלפני ארבעה עשר, או חמישי בשבת, שהוא יום כניסה, שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט, לפי שבת דנין וישבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא (בבא קמא פב, א), והכפרים אינן בקיאין לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום ארבעה עשר, ופעמים שיום הכניסה בשלשה עשר ופעמים שהוא באחד עשר עכ"ל, דלעת"ל שיהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' בפשטות יהיו בקיאין לקרות ושוב אי"צ התקנה שיקראו ביום הכניסה דוקא כיון שיכולים לקרות במקומם.

משא"כ לדעת התוס' (יבמות יד, ד"ה כי) "דבני כפרים היו קורין בעירם.. והא דקרי ליה יום הכניסה לפי שבעירם היו מתאספים לבא לבית הכנסת בשני ובחמישי לקרות התורה" וראה רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ו וז"ל: בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני

1) ויל"ע ממ"ש בחי' החת"ס ביצה (ד, ב) ובדרשת חת"ס ח"ב רעב, ב, ועוד בכ"מ דגם בימות המשיח לא יעקרו ב' יו"ט של גליות עיי"ש.

וחמישי תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראין ביום הכניסה" ולא הזכיר שהם באים להעיר, אלא קוראים במקומם הם וכשיטת התוס'.

ועוד לפי מה דמסיק בגמ' (ד, ב) דתקנה זו היא שכר להם בשביל שהן מספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין לכן הקילו להם שאין צריכים לבוא לעיר ביום י"ד, ובעירובין מג, ב איתא: "דכיון דאתי משיחא - הכל עבדים הן לישראל", ונמצא שבני הכפרים לא יצטרכו בעצמם לספק מים ומזון כו', גם י"ל דבעוד דברים ישתנה המצב אז.



תורת רבינו

"כתב זאת זכרון בספר"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חלק כ"ו (פרשת זכור - פורים), מבאר בין השאר את פסק הרמב"ם ספ"ב מהבל' מגילה: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת חומשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם", ובהגה"מ שם שמקורו בירושלמי עי"ש ומה שהביא בשם האלשיך ז"ל.

ויסוד ביאורו שיש הבדל בין כתבי הקודש, הנביאים והכתובים, שכתיתם בספר אינו מצד כתיבתם מחמת עצמם אלא הכשר ל"זכרון", מה שאין כן "מה שכתוב במגילה" שלמדים מ"בספר", הוא דין כתיבה בספר, היינו שהמגילה היא על דרך "מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" - חמשה חומשי תורה שעליהם מפורש "כתב זאת". ויש לומר שזה גופא הוא פירוש בקשת אסתר "כתבוננו לדורות". אסתר בקשה שלא רק שתיכתב כחלק מן ה"כתובים", אלא: "כתבוננו לדורות". כתב שעליו יש דין וחיוב כתב דהתורה שאז אינו בטל אלא הוא לדורות'.

ומוסיף: "ובפרט לפי הראגאטשאאווער שמאריך ש"דבר הכתוב בתורה הוי דבר הנמשך תמיד", ולכן כאשר אחד מתפס נדרו בשבועת משה חלה השבועה אף שמשה התיר שבועתו, כיון דהשבועה כתובה בתורה הוי דבר הנמשך וכאילו השבועה ישנו תמיד" (עי"ש ובהערות).

וזהו העילוי של נצחיות חמשה חומשי תורה שלא יבטלו, אף ש"כל התורה כולה נצחית בכללה ובפרטה" (תניא קונטרס אחרון ד"ה ולהבין פרטי ההלכות). עניני תורה בכלל נצחיותם היא בכך שהציוויים וההוראות אינם מתחלפים ולעולם לא יהיו בהם שינוי גרוען או תוספת, וצריכים לקיימם תמיד. אבל נצחיות חמשה חומשי תורה היא באופן שהציווי עצמו הוא תמיד,

שכן חומשה חומשי תורה ענינו "כתב" (משא"כ ה"כתב" של הנביאים אינו דין כתיבה מצד עצמו כי אם הכשר ל"זכרון").

ובהערה שם מוסיף בקדשו: "על פי זה יש לבאר (על דרך הרמז עכ"פ) דברי הגמרא (מגילה טז, ב): "דברי שלום ואמת כו' מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה ובפרש"י שם: "כספר תורה עצמו" אף שכל כתבי הקודש אין כותבין אותם אלא בשרטוט, (רמב"ם הל' ספר תורה סוף פ"ז; שו"ע יו"ד סי' רפ"ד ס"א), כי החידוש והעילוי דמגילת אסתור הוא דהוי כאמיתה של תורה, אמת שלא תיבטל (נצחיות) כאמיתה של תורה, חמשה חומשי תורה".

והערה זו היא קילורין לעינים בסוגיא זו, וכמו שיבואר בס"ד:

ב

הנה ז"ל הרמב"ם פ"א מהל' תפילין הי"ב: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין", וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" להל' מגילה תמה: "וצ"ע למה לנו טעמא בתפילין "לפי שהן מחופין", והא כיון דיסוד הדין דשרטוט בספר תורה ומזוזה הוא הלכה למשה מסיני, ובתפילין ליכא הלכתא, ואם כן ממילא דלא בעי שרטוט, ולמה לן טעמים בזה, וכי טעמא דהלכתא אתא לאשמועינן וצ"ע".

ובחידושי הגרי"ז שם העלה, "דהא דספר תורה בעי שרטוט אין זה מהדינים של "ספר תורה", רק דיסוד דין זה נאמר על תורה עצמה, דתורה בעי שרטוט בכתיבתה" "דהא דמגילה נקראת ספר והא דרשינן מקרא דדברי שלום ואמת דהרי כאמיתה של תורה באמת שני דינים נפרדים הם" יעו"ש בכל דבריו.

ויסוד דינו, בדמגילה ט"ז ע"ב הנ"ל: "דברי שלום ואמת, אמר רבי תנחום ואמרי לה אמר רבי אסי: מלמד צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", וברש"י: "כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה מסיני", וברמב"ם פ"ב מהל' מגילה הי"ז: "וצריכה שרטוט כתורה עצמה". וצריך ביאור לשונם ז"ל "כאמיתה של תורה" וכ"תורה עצמה", ולמה לא אמרו "כספר תורה", ועי' בתוס' גיטין ו' ובכ"מ, ולכן כתב שדין השרטוט הוא משום דברי התורה הכתובים בספר התורה ולא מהלכות ספר. עי"ש.

ג

ומכבר כתבתי לתמוה ע"ז: חדא, דרש"י כתב כספר תורה עצמו, ולפי דבריו ז"ל היה לו לכתוב רק "כתורה עצמה" וכלשון הרמב"ם, וממה שכתב "כספר" תורה עצמו, משמע לכאורה שהיא הלכה מדיני "ספר", (ולכאורה לא מסתבר לומר דהרמב"ם חלק על רש"י, בזה עצמו שלרש"י הוא כ"ספר תורה" ולהרמב"ם "כתורה עצמה", שלפי זה צ"ב הלשון ברש"י כס"ת "עצמו"), ולכאורה מסתבר שכוונה אחת לרש"י ולרמב"ם בזה, מה גם שהראשונים הביאו מדברי רש"י בלשונו של הרמב"ם "כתורה עצמה". ועוד, שהרי במס' סופרים מפורש לאמר: "מגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה ספר נקרא", וקי"ל דלאפוישי מחלוקת לא מפשינן. ועוד ועיקר: מלשון הרמב"ם פ"ז מהל' ספר תורה ה"ד: "ספר תורה שכתבו בלא שרטוט או שכתבו מקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף פסול", משמע דהשרטוט הוא מדיני ספר תורה כמו דיני גויל וקלף. נוסף לזה שאילו היה דין מיוחד דתורה בעי שרטוט בכתיבתה, היה צריך

לכתבו בהל' ספר תורה שם.

ברם בחידושי הגרי"ז הביא ראייה נפלאה לחידושו מדברי הירושלמי ריש מגילה, שמ"דברי שלום ואמת" ילפינו ב' דברים, אחד שניתנה לידרש ועוד שצריכה שרטוט, והרי זה "שניתנה לידרש" ודאי שלא שייך לומר שהוא דין ב"ספר", אלא בדברי התורה הכתובים במגילה, וא"כ הוא הדין בזה ש"צריכה שרטוט" שאינו דין ב"ספר" אלא בדברי התורה הכתובים בספר.

אבל לפי דבריו ז"ל עדיין חסר הביאור בקשר שבין שתי הלכות אלו, רק ששניהם הוא דין "בדברי התורה הכתובים בספר". גם איך יתיישבו התמיהות האמורות?

ד

אשר לפי דברי רבינו אתי הכל כמין חומר. שזה שאמרו "צריכה שרטוט כאמיתה של תורה" (או בלשון רש"י "ספר תורה עצמו" והרמב"ם "כתורה עצמה"), היינו כדין "אמת ונצחיות שבתורה. שבזה אינו דומה לכל כתבי הקודש, וכאמור. רק מגילת אסתר יש בה דין "כתב" ו"בספר" שענינו "אמת" ו"נצחיות".

וכיון שדין "בספר" ודין "אמיתה של תורה" ענינם אחד, המורה על נצחיות הדברים מצד עצמם, לא רק שקיומם הוא נצחי ו"זאת התורה לא תהא מוחלפת" על שעיקר המצוה והציווי הוא נצחי, כאילו כל רגע בא הציווי מחדש, הרי שני הדינים, ש"ניתנה לידרש" ו"צריכה שרטוט", אחד הם, שדין שרטוט הוא משום "יושר דברי אמת", שהוא נצחי, שהוא הוא ענין ה"ספר" שבתורה, ומאותו הטעם עצמו "ניתנה לידרש" כיון שהציוויים הם נצחיים, ובה באמת משתוה מגילת אסתר ל"חמשה חומשי תורה".

ולפי זה בשורש הענין, מתאימים דברי רבינו עם המבואר בחידושי הגרי"ז הנ"ל.

ה

ומעתה הרי לא קשה כלל מה"מסכת סופרים": "מגילה צריכה שרטוט, ספר נקרא" היינו (לא שהוא מהלכות "ספר תורה" כמו "מקצתו על הגויל ומקצתו על הקלף", אלא) שמושמעותו של "ספר" הוא כביאור רבינו שהוא אמיתי וממילא נצחי, וזהו "צריכה שרטוט, ספר נקרא" (אלא שעדיין יהא צ"ע שכללם הרמב"ם כאחד בפ"ז מהל' ספר תורה ה"ד, ולחומר הדבר שכיון שסו"ס תליא בשם ספר, קיבצם כאחד, וכן מורה לכאורה לשון השו"ע בריש סימן תרצ"א: "אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה כו' וצריכה שרטוט כתורה עצמה כו' ועיין).

ויתיישב בזה נמי בטוב לשון רש"י "כספר תורה עצמו". ולא פליג על הרמב"ם, אלא שכל ענין דין "תורה עצמה" הוא בהיותו "ספר" וכנ"ל.

ו

[ולמעשה שבשו"ת "דבר יהושע" ח"ב להגאון רבי יהושע מנחם אהרנברג ז"ל אב"ד תל אביב ומגדולי משיבי דורו, נתכוין גם למה שכתב הגרי"ז הנ"ל, וגם בהראי' שהביא מן הירושלמי, וז"ל לעניננו: "ויש להביא סמוכין לפירוש זה. מה דאיתא בירושלמי רפ"ק דמגילה: רק חלבו בשם ר"א נאמר כאן "דברי שלום ואמת" ונאמר להלן "אמת קנה ואל תמכור", הרי

הוא כאמיתה של תורה מה זו צריכה שרטוט וכו', מה זו ניתנה להדרש אף זו ניתנה להדרש, עכ"ל, והנה קרא ד"אמת קנה ולא תמכור" לא על הספר תורה קאי אלא על דברי תורה, ועי' בברכות דף ה' ע"ב דדריש: "בחסד ואמת יכפר עוון" – אמת זו תורה שנאמר אמת קנה וגו' דמכאן דעוסק בתורה מוחלין לו עוונותיו עיי"ש, אלמא דדברי התורה שלומדין מן הס"ת קרויין אמת, וכן כתב רש"י בע"ז דף ד' ע"ב ד"ה אמת קנה, הוצא הוצאות על תלמוד תורה. אבל שיהיה גוף הס"ת קרוי אמת לא מצינו, ועכ"פ אינו במשמעות הקרא דאמת קנה ואל תמכור, וא"כ מה מייתי הירושלמי לדרוש מינה דמגילה הוא כאמיתה של תורה שצריכה שרטוט, אע"כ דהלימוד הוא דהדברים הכתובים במגילה הם כדברים הכתובים בתורה".

ז

והנה לפי המבואר יש טעם לשבח למנהג רבותינו הק', שבפורים קוראים את המגילה לפני שמחזירים את הס"ת לארון הקודש, דהנה יעויין ב"ביאור הלכה" ס"ו תרצ"ג וז"ל: הנה תוס' מגילה (דף ד) כתבו דאין מחזיר הספר תורה למקומו אלא יושב ואוחז בידו עד שקראו את המגילה, וב"לבוש" משמע דמחזיר הס"ת למקומו ואחר כך קורא המגילה, וכן כתב ב"דרך החיים". אחר כך מצאתי ב"בית מאיר" וז"ל: הנה יתר הפוסקים השמיטו דברי התוס' שמע מינה דלא סבירא להו, ויראה דהטעם משום דהאוחז הא גם כן חייב לכוין לצאת שמיעת קריאת המגילה, כדאיתא סי' תרצ"ט וז"ל ואם יאחז ס"ת בידו יהא לבו על הס"ת כדאיתא בסימן צ"ו לענין תפילה". וכ"כ במהרי"ל ועוד.

ואעפ"כ ס"ל לרבותינו הק' (עי' "שער הכולל" פי"א (הל' וידוי ונשיאת כפים) סי' כ"ב, וי"ל שזה בא להראות כי המגילה דינה כספר תורה עצמו, וכשם שכשמוציאין שני ספרים, נשאר הס"ת הראשון עד שיחזירו השני, כך גם במגילת אסתר. והיא דעת הכל בו והאבודרהם כדעת התוס' הנ"ל, עי' ב"לקוטי מהרי"ח" במנהגי פורים, ועי' בספר "חקרי מנהגים" להג"ר יוחנן גוראריה שליט"א ח"א שמנה את כל השיטות בזה.

ח

ואגב, מענין לענין, שמעתי מהנגיד הגה"ח ר' אליהו ענגלאנדער שליט"א מלונדון, שפעם התפלל בבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד והתכבד בהגבהת הספר, ואחר כך כשרצה לברך "הגומל" הורה לו רבינו להניח קודם הס"ת על הבימה ואז לברך, ושאלני מה הטעם לזה, ולהנ"ל הרי לכאורה מקורו נאמן בדברי ה"בית מאיר" הנ"ל, שכאשר אוחז הספר אינו יכול לכוין למה שמברך, ועי' גם בשו"ע סי' צ"ו ובנו"כ.



ביאור בחידוש כ"ק אדמו"ר בסוגיית "קם רבה שחטי' לר' זירא"²

הת' מנחם מענדל בלויא
ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

- א -

ידועה בשער בת רבים הקושיא המפורסמת שנתקשו בה ראשונים ואחרונים בנוגע לסיפור הגמ' התמוה³ "דרבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטי' לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי' וגו'".

דקשה הייתכן ששחט רבה – מגדולי האמוראים⁴ – את ר' זירא, מתוך שכרות וקלות ראש?

ונשתברו קולמוסים רבים ביישוב סוגיא זו ורבו התירוצים, ונחלקו בכללות לב' כיתות: א) אלו שפירשו זאת לא כפשוטו⁵ (כדוגמת המהרש"א, המאירי, היעב"ץ ועוד). ב) אלו שפירשו זאת כפשוטו ממש (כדוגמת הר"ן, בעל המאור, יד אפרים ועוד), ולשיטתם ממעשה דרבה ור' זירא ישנה נפק"מ דבטל חיוב "עד דלא ידע" בפורים (עכ"פ באופנים מסויימים⁶).

ולתירוצי שני הכיתות קשה. לכת הא' – דלא כפשוטו – קשה, ד"הרי סיפור זה הובא בהמשך לפסק הלכה שבגמ', "מיחייב איניש לבסומי בפורי'א" ומכיון שמדובר בענין של הלכה, על כרחך צריך לפרש שסיפור זה הי' כפשוטו".

אך גם לכת הב' – כפשוטו – קשה, ד"סיפור זה לפי פשוטו דורש ביאור והסברה, דאין אפשר לומר שרבה נכשל בענין של שפיכות דמים⁷ רח"ל?".

משום קושיות אלו ואחרים ביאר כ"ק אדמו"ר את הסיפור כפשוטו – מיתה כפשוטה כותצאה מ"איבסום" – אך בד בבד ללא שם סרך וצל שפיכות דמים, ח"ו.

(2) לעילוי נשמת אאזמו"ר הרה"ח ר' עמרם בן ר' ברוך יהודא בלויא נ"ע, שבעת כתיבת שורות אלו נלב"ע בטרם עת, ז' באדר ב' התשע"ט. ת.נ.צ.ב.ה.

(3) מגילה ז, ב.

(4) ועוד ידועה דרגתו הנעלית של רבה שלא פסיק פומי' מגירסא ו"כגון אנא בינוני" (ברכות סא, ב. תניא פ"א, פ"ג). ודוחק למימר שנכשל אפילו באבזרייהו דאבזרייהו דשפיכות דמים, ככפנים.

(5) וס"ל כי "שחטי", היינו "כעין שחטי" – שתה יותר מדאי עד שחלה ונטה למות (מהרש"א); הי' נדמה באחיות עיניים (היעב"ץ); מרוב שמחה וריקודים 'שחטי' (המאירי).

(6) למשל – "היכא דשכיחא היוקא". ראה חת"ס חאו"ח סקפ"ה. סקצ"ו.

(7) אכן אלו שפירשו כפשוטו, ס"ל שרבה אכן שחט את ר' זירא, ולכן "אידחי לי' מימרא דרבא, ולית הלכתא כוותי", ולאו שפיר למעבד הכי". אך תמוה לשיטתם, כדלעיל הע' 5.

- ב -

ונקודת ביאורו ש"שתיית היין כפשוטה קשורה עם גילוי "יין" שבתורה". וע"ד דפירש האוה"ח הק"ג גבי מיתת נדב ואביהוא שמרוב גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, באו לידי מיתה ממש.

ואפשריות המיתה באה ע"י ש"שתויי יין נכנסו למקדש", דנדב ואביהוא שתו מ"ינה של תורה", דהיינו מסודות ופנימיות התורה, עד שבאו ל'כלות הנפש' – מיתה כפשוטה – מרוב גודל ועוצם גילוי רזין דאורייתא.

וכפשוט שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ו"שתויי יין נכנסו למקדש" היינו כפשוטו, ששתו ו'נתבסמו' מיין גשמי, אך אצל צדיקים שתיית היין הגשמי מביאה לידי שתיית היין הרוחני – יינה של תורה, ודבר זה הביאם לידי 'כלות הנפש', כנ"ל.

וכדמצינו בשל"ה¹⁰ ד"קדושים אשר בארץ . . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי . . הייתה כוונתם בזה לשם שמים, כי מתוך משתה היין הוּו מבדחי טובא ומתוך כך אומרים דברי תורה על השלחן הרבה מאד וכפליים לתושי'.

"כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש ואז הוא יותר מוכן לגלות תעלומות חכמה . . נכנס יין יצא סוד".

ועפ"י כהנ"ל ביאר כ"ק אדמו"ר באופן דומה את סיבת מיתת ר' זירא, שמתוך שתיית היין בסעודת פורים, באו רבה ור' זירא לידי גילוי רזין דאורייתא, ומרוב גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, פרחו נשמת ר' זירא מגופו, ונשאר מת.

אך לאידך גיסא לא נכשל רבה בשפיכות דמים כלל וכלל, שידיו לא שפכו דם חלילה, אלא מרוב שקיעתם בלימוד התורה, פרחו נשמת ר' זירא מגופו, בפשטות, ולא שרצח רבה את ר' זירא, ח"ו.

עד כאן תורף ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בסוגיית "קם רבה שחטי' לר' זירא".

- ג -

אך הנה איתא בשל"ה¹¹: "זוה סוד מאמרם במסכת מגילה רבה שחטי' לר' זירא בסעודת היין, ר"ל הפשטת החומר כענין ישראל בהר סיני, כי נכנס עמו תוך השגה גדולה, ואפשר ממש הציץ ומת כבן עזאי¹²".

(8) ר"פ אחרי.

(9) פרש"י שמיני י, ב.

(10) שער האותיות, קדושת האכילה אות רעט ואילך.

(11) תורה שבכתב, תצוה אות לה-לט.

(12) חגיגה יד, ב.

"ומה שדבר בלשון שחיטה, האמת הוא כפשוטו, "וישחטם במדבר"¹³, שלא הי' שחיטה ממש רק מיתה, ודברה תורה כלשון בני אדם שאומרים זה נשחט וקל להבין".

היינו שחיטת ר' זירא בסעודת היין לא נגרמה כתוצאה משפיכות דמים, ח"ו, אלא שנכנס רבה עם ר' זירא תוך השגה גדולה, עד שפרחה נשמתו מגופו כפשוטו.

לפום ריהטא נראה כי תורף ביאור כ"ק אדמו"ר תואם הוא לביאור השל"ה הק"י¹⁴, ואין מובן מהו חידושו של רבינו בסוגיית "קם רבה שחטי' לר' זירא", בעוד שכבר הקדימו השל"ה?

ועוד אין מובן, דהנה בגוף השיחה כבר הביא רבינו את דברי השל"ה גבי שתיית יין אצל צדיקים (כנ"ל), אך ציטוט זה לקוח ממק"א בשל"ה – משער האותיות – בעוד שמצינו הקדמת דברים מעין אלו (בקיצור יותר אמנם) סמוך ונראה לביאור השל"ה בסוגיית "קם רבה שחטי'", וכדלהלן:

"המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו¹⁵. סוד המאמר, אשר מצד היין, רוח לבשה בו לעורר בסוד יין המשומר, ותצלח עליו רוח ה' מתוך שמחה, ואז מתפשט מן הגשמיות ומתלבשת ברוחניות, והוא דבוק למעלה למעלה, ואז יש בו מדעת קונו.

"ענין בסומי, שהי' מבושם וטוב לב ברוחניות, רבינו הקדוש אמר על בני רבי חייא, אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו כו"¹⁶.

וצריך ביאור מדוע לא הזכיר רבינו דברים אלו מהשל"ה הק' (לא את ביאור "קם רבה שחטי'", ולא את ענין שתיית יין, כדלעיל) בשיחתו, בהערות עכ"פ?

- ד -

ונראה לבאר, בהקדים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהתוועדות ש"פ תזריע התשד"מ – שם השלים רבינו את אשר החל לעשות ולבאר בשבת לפנ"ז, ש"פ שמיני, את סוגיית "קם רבה שחטי'" – וז"ל¹⁷:

"דובר כמ"פ כאשר מוצאים קושיא, או ענין שבהשקפה ראשונה נראה שיש לו קשר ושייכות עם תוכן המדובר – יש להתאזר בסבלנות ולנסות ולחפש תירוץ, ואז – יתכן שימצאו את התירוץ, ועד שיתכן שזהו קלאץ תירוץ". עכ"ל.

ובדרך רמז יש לומר כי גם כאן שייכים הדברים הנ"ל, ואף שבהשקפה ראשונה נראה כי דברי השל"ה הק' יש להם קשר ושייכות עם התוכן המדובר – ביאור כ"ק אדמו"ר – בכ"א ישנו חילוק יסודי בין ביאור השל"ה הק' לביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע, וחיידוש כ"ק אדמו"ר אינו

(13) במדבר יד, טז.

(14) להעיר, כעין פירוש זה נמצא גם בבן איש חי, מגילה ז, ב.

(15) עירובין סה, א.

(16) סנהדרין לח, א.

(17) תורת מנחם תשד"מ, חלק שני, ריש עמ' 1349.

בכך שנגרם לר' זירא כלות הנפש מגילוי רזי תורה – דברים כעין אלו מציינו כבר בשל"ה – אלא החידוש הוא בהתאמת לישני' דש"ס – וביחוד תיבת "שחטי" – ופרטי הסיפור כולו לפשט ככל האפשר, כדלהלן.

- ה -

קושיית הראשונים והאחרונים בסוגיית "קם רבה" נתעוררה עקב חוסר ההבנה בתיבת "שחטי" – שע"פ פשוטה המילולי מורה על שיטת רצה והרג – (א) לשון 'שחיטה' נופלת בעיקר על שחיטת צאן ובקר²⁰ וכיו"ב, לא על מיתת בנ"א, וא"כ יותר נכון למימר "קם רבה קטלי' לר' זירא". (ב) ועיקר: דוחק למימר שרבה רצה את ר' זירא באופן אכזרי כ"כ, ח"ו. לפיכך נדחקו והוציאו את תיבת "שחטי" מפשוטה ופירשו "כעין שחטי"¹⁸, או "שחטי" במשמעות "סחטי"¹⁹, וכיו"ב שאר הפירושים.

וכד דייקת שפיר נראה כי אכן גם השל"ה הק' הוציא את משמעות תיבת "שחטי" מפשוטה, וכפי שכתב "ומה שדבר בלשון שחיטה, האמת הוא כפשוטו, וישחטם במדבר" (במדבר יד, טז), שלא הי' שחיטה ממש רק מיתה, ודברה תורה כלשון בני אדם שאומרים זה נשחט וקל להבין".

דהיינו תיבת "שחטי" אכן משוללת ההבנה – כי לא יתכן שרבה 'שחט' ורצה את ר' זירא – ועל כרחק תיבת "שחטי" אינה כפשוטה, ר' זירא מת מכה התפשטות חומרו וכניסתו תוך השגה גדולה, ולא כתוצאה "משחיטת" רבה (כפשוטה עכ"פ).

ומה שבכ"ז נאמר "שחטי" זה אינו אלא ע"ד שנאמר בקרא גבי מיתת המרגלים "וישחטם במדבר", דלכאורה מהי משמעות "וישחטם" גבי בנ"א, הרי לשון שחיטה נופל בדרך כלל על צאן ובקר וכיו"ב ולא על מיתת בנ"א, כדלעיל.

אלא משום ודברה תורה בלשון בנ"א שאומרים על אדם שמת 'זה נשחט' לכן נאמר "וישחטם"²⁰, אע"פ שאין הכוונה לשחיטה ממש, כשחיטת בהמות, אלא למיתה סתם.

משמע מהנ"ל דהשל"ה ביאר גבי מיתת ר' זירא דאכן הייתה מיתה כפשוטה, אך ה'שחיטה' לא כפשוטה, ורק דיבר הש"ס בלשון בנ"א 'שחיטה' – "שחטי".

עד כאן פירוש ביאור השל"ה הק'.

אך חידושו הנפלא של כ"ק אדמו"ר ז"ע – חידוש שלא קדמוהו אחרים והשל"ה הק' בתוכם – הוא בכך שפירש את תיבת "שחטי" כפשוטה ממש. רבה שחט כפשוטו את ר' זירא, ואין בכך שום תמי' וסרך דאביזריהו דשפיכות דמים.

ומבאר זה בפשיטות – אף שקס"ד דלשון "שחיטה" שייך רק גבי הרג בהמות, צאן ובקר

(18) לשון המהרש"א.

(19) המאירי.

(20) "ואמר וישחטם, בעבור המדבר כי שם ירעו הצאן" – אבן עזרא עה"פ.

ולא גבי מיתת בנ"א, וביתר שאת קשה למימר שרבה 'שחט' את ר' זירא.

בכ"א כ"ז דוחק רק כל אימת שנפרש כי תיבת 'שחיטה' מורה על פעולת הרג בסכין וכיו"ב - כנראה בשחיטת בהמות - אך לא זהו הפירוש היחיד בתיבת 'שחיטה'. זהו אמנם הפירוש המילולי והתדיר ביותר לשימוש בלשון בנ"א, אך אליבא דאמת תוכן תיבת 'שחיטה' מורה על דבר שונה בתכלית מהמובן לנו כשם נרדף לשחיטת הרג בסכין וכיו"ב ותו לא.

משמעות תיבת 'שחיטה' אינה אלא פעולה הגורמת מצב כלשהו ובדרך ממילא נגרמת מיתה ע"י הסכין, כדלקמן.

דהיינו, שחיטת בהמה אין מטרתה הרג סתם, אלא עניינה - העלאת הבהמה למצב רוחני יותר. ע"י שהאדם (המדבר) שוחט בהמה (חי) עפ"י כללי ההלכה ולאחמ"כ אוכלה כראוי, הוא מעלה אותה לדרגה יותר נעלית מכפי שהייתה בחייה²¹. הרג סתם או מיתת הבהמה מעצמה לא גורם לעליית מדרגה אצל הבהמה, משא"כ אם היא נשחטת כהלכה ע"י סכין כשר, או עולה קרבן לה' וכיו"ב, וכפי שנאמר בגמ'²² ד"אין ושחט אלא ומשך".

פעולת ההעלאה יוצרת מצב המכריח בדרך ממילא את עניין המיתה.

ובלשון כ"ק אדמו"ר: "היינו שתוכן עניין השחיטה הוא - משיכה והעלאה, שכן, ע"י השחיטה מכשירים את הבהמה לאכילת אדם, ועי"ז מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר". עכ"ל.

לפי פירוש זה בתיבת 'שחיטה' - לשון משיכה והעלאה - יובן הפירוש ב"קם רבה שחטי' לר' זירא", רבה "משך" (שחט) והעלה את ר' זירא לדרגה נעלית שלא בערך (עי"ז שגילה לו סודות ורזין דתורה עמוקים ביותר בערך לימודו הרגיל לפי דרגתו), ודבר זה הביאו לכלות הנפש כפשוטו ממש".

ואין ב'שחיטה' זו שום סרך דשפיכות דמים ח"ו - כי אין זו מיתה ע"י רצח סכין וכיו"ב, אלא אדרבא לשון "שחטי" מורה שנגרם פה עניין נעלה ביותר, עליית דרגה, עד לדרגת כלות הנפש שגורמת למיתה כפשוטה ממש.

אמנם יש להדגיש, כי פירוש הנ"ל ב"אין ושחט אלא ומשך", הינו בפנימיות וברוחניות העניינים. כי בפשט עפ"י נגלה דתורה, אין לומר ד"אין ושחט אלא ומשך" בא ללמד דאין ושחט אלא העלאת מדרגה, ואין די בלהעלות את הבהמה ללא מעשה השחיטה, כפשוט. אלא בכדי להסביר ש"שחטי" הי' כפשוטו בגשמיות (היינו, פירוד הנשמה מהגוף) הובא הפירוש הפנימי יותר - תוכן ענין השחיטה²³, ושחיטה זו יכולה להתבצע גם ללא סכין או כלי כלשהו, כנ"ל באורך.

21 וכפי שנכתב בגוף השיחה "שמטעם זה הותרה השחיטה למרות הענין דצער בע"ח - מכיון שע"ז מעלים את הנשחט לדרגה נעלית יותר". עיי"ש בהערות.

22 חולין ל, ב.

23 ראה הנחה בלתי מוגה משיחת תוריע-החודש תשד"מ אות ד'.

ובסוגיין דידן ד"קם רבה, שחטי' לר' זירא – עפ"י שיטת כ"ק אדמו"ר דתיבת "שחטי'" מתפרשת כפשוטה - דשחיטה כפשוטה ועכ"ז שחיטה 'חיובית', בהכרח לפרש דמדברת הגמ' בשחיטה היינו במובנה הרחב והחיובי - העלאה - שחיטה שאין עימה שפיכות דמים רח"ל, אלא אדרבא עניין חיובי, כלות הנפש. והדברים מתיישבים כפשוטם ואף שפיר ללמוד הלכה מדברים אלו, "חייב איניש לבסומי בפוריא עד שלא ידע".

- 1 -

ועפ"ז מחוור החילוק המהותי בין ביאור כ"ק אדמו"ר לביאור השל"ה הק'.

דעל אף ביאור השל"ה שהי' "התפשטות החומר. . ואפשר מיתה ממש". בכ"א עדיין לשון 'שחטי' לא יפורש כפשוטו כנ"ל, וכמו כן פשר מעשה השחיטה נשאר בצריך עיון, מדוע גרם רבה לר' זירא מיתה?

ובנוסף לכך שאר פרטי הסיפור אינם מובנים כל צרכם. דא"כ מדוע רק ר' זירא פרחו נשמתו, ולא נשמת רבה? ואמאי לשנה הבאה א"ל רבה "נעביד סעודת פורים בהדי הדדי"? וככל יתר השאלות המופיעות בשיחת כ"ק אדמו"ר.

אך רק עפ"י ביאור ופירושו כ"ק אדמו"ר יבואר פשר הלשון "שחטי'" כפשוטו כנ"ל, ובנוסף לכך יתיישבו שאר התמיהות בפרטי הסיפור כפתור ופרח, ואכמ"ל ביישוב כל העניינים אלא עיי"ש בפנים השיחה בלשון הרב באורך.

אמנם סוכ"ס עדיין נותר בצ"ע מדוע אין מוזכר בשיחה פירוש השל"ה הק' הנ"ל (כציון מ"מ לכה"פ)?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



חמישים אמה מחוץ לעיר הוי רשות אחרת (ותיקון טעות בתורת מנחם)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בשיחת ש"פ שלח תשל"ב סט"ו (תורת מנחם כרך סח עמוד 408) מביא מספרי המוסר הרמזו בזה שעשה המן עץ גבוה חמישים אמה לתלות עליו את מרדכי, שרצה לרמז על זה שמרדכי הוא חמישים אמה למעלה מעניני העולם ואי אפשר להיות שייכים אליו. [המקור בספרי מוסר לא נסמן].

וממשיך שענין חמישים אמה נחשב לרשות אחרת כפי שמצינו בנוגע לשוכב וכו'.

ובהערה 84 שם צויין למשנה בבא קמא כג, א.

והוא טה"ד דמוכח, דמשנה זו היא בבבא בתרא ולא בבבא קמא.

ולגופו של ענין, לכאורה זה שמרחיקים את השוכך מן העיר חמישים אמה הוא משום שזה טבע היונים שאינם עפים יותר מחמישים אמה, כמבואר בגמרא בבא בתרא שם, ומנא לן שהוא רשות בפני עצמו.

ובאמת במשנה שם בב"ב ובמשניות הבאות, הובאו כמה וכמה דברים שמרחיקים מן העיר חמישים אמה (ונרמזו בלשון השיחה "וכו"), ואף שלכל אחד מהם יש הסברה לעצמו, מ"מ רמז יש בדבר שזהו מחוץ לתחום העיר.

כלומר, שהגם שישנם סיבות שונות להרחקת כמה עינים שונים חמישים אמה מן העיר, הרי נראה שחמישים אמה נחשב מחוץ לעיר.



"זו היא ששאל אריוס את ר' יוסי"

הנ"ל

בלקוטי שיחות חל"ד ע' 9 ואילך (שיחה ב לפרשת דברים) מבאר דברי רש"י על הפסוק (דברים א, יג) הבו לכם אנשים חכמים ונבונים – מבינים דבר מתוך דבר, זו היא ששאל אריוס את ר' יוסי מה בין חכמים ונבונים וכו'.

ובהמשך השיחה (ס"ה, ע' 13) מביא שאלת התלמיד הממולח דלכאורה מכיון ש"נבונים לא מצאתי" (כדברי רש"י לקמן פסו קטו) למה דרש הקב"ה ממשה תנאי זה?

ועל זה מבאר (ע' 14) שבזה שרש"י הביא ששאלה זו שאל אריוס, בא ללמדנו ששאלה זו אינה שאלה רצוי'.

והעירני ח"א, דלפי פשוטו אינו מובן, הרי אריוס שאל שאלה מה בין חכמים ונבונים, ואילו התלמיד הממולח שואל למה דרש הקב"ה נבונים כאשר "נבונים לא מצאתי", ואיך הרמז הזה בא ללמד את התלמיד הממולח ששאלתו אינה רצוי'?

ואולי ניתן לומר, שבעצם בשאלת אריוס טמונה טענה כלפי הקב"ה, שלדעתו אין הבדל בין חכמים ונבונים ואין צורך בדרישת נבונים, וזו כמובן שאלה שאינה רצויה, שאין להרהר אחרי דרישת הקב"ה. ולפי זה מובן שגם שאלת התלמיד למה דרש הקב"ה תנאי זה שאי אפשר לקיימו, גם היא שאלה בלתי רצוי'.

אך עדיין צ"ע איך לפרנס זה בלשון השיחה.



ביאו"ר בלקו"ש חי"א ש"פ תצוה א'

הת' מנחם מענדל קראסניאנסקי

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

- א -

בלקו"ש חי"א בשיחה הא' לפ' תצוה מסביר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את רש"י הראשון על הפרשה, ומפרש שרש"י בא לשלול פירושו של הראב"ע, שראב"ע מפרש המלה "זית זך" שקאי על הזית בעצמו ובא רש"י לומר שקאי על השמן. ומסביר הרבי שרש"י מביא (ומרמז ל)ג' ראיות נגד הרב אב"ע.

והנה הרב קסלמן (בקשר ל"פרוייקט לקו"ש") הקשה כו"כ קושיות על השיחה ונשאר בצ"ע, ונ"ל שיש לתרץ קושיותיו בפשטות.

דהנה קודם הקשה על גוף המחלוקת בין רש"י והראב"ע, שלכאורה בהמשך הפסוק כתוב "שמן זית זך כתית למאור, ופרש"י כתית: "הזיתים היה כותש במכתשת ואינו טוחנן בריחים כדי שלא יהא בו שמרים ואחר שהוציא טפה ראשונה מכניסן לריחים וטוחנן והשמן השני פסול למנורה וכשר למנחות שנאמר כתית למאור ולא כתית למנחות", והקשה שזהו ממש אותו הפי' ד"זך" וכדברי רש"י "כדי שלא יהא בו שמרים", ולפי פירוש רש"י ש"זך" קאי על השמן ל"ל הלימוד פעמים. וכן הקשה גם על הראב"ע, שגם בלשונו משמע שרק בגלל הקושי' שיש לו שדוחפו לפרש כפירושו - שהי' צריך להכתב בפוסק "שמן זית כתיב זך" (ובלשון הראב"ע "ע"כ הזכיר הכתוב זך לפני כתית") - מפרש כן, ובעצם הי' מפרש כפירוש רש"י שבא הכתוב לומר שצ"ל השמן בלי שמרים, והלא קשה כנ"ל שכל המלה "כתית" מיותרת, כי מובן וגם פשוט שכותשים הזית, אלא מאי חייבים לומר שהפסוק מלמד אותנו שכותשים במכתשת ולא טוחנן בריחים כי התורה הקפידה שלא יהיו חלקים מהזית בתוך השמן וכנ"ל ברש"י, ולכאורה הר"ז ממש אותו הלימוד של "זך". ומזה בא הרב הנ"ל לעוד כמה קושיות, שכולם מיוסדים על הנחה זו שהניח הרב שגם הרב אב"ע מסכים לדברי רש"י בעצם ורק שלומד דין זה ממלה אחרת - מ"כתית".

ונ"ל שאינו נכון כלל ועיקר בפי' הראב"ע, וראי' גדולה נגד דבריו מהגמ' במנחות (דף פו, א. הובא בהשיחה) דאיתא שם "זית ראשון מגלגלו בראש הזית. . . וטוחנו בריחים. . . רבי יהודה אומר לא הי' טוחנו בריחים אלא כותשו במכתשת". והרי לפי דבריו יש להקשות על התנא קמא כאן (ודעה זו הוזכרה בהשיחה) שסובר ש"וטוחנו בריחים", והלא כתוב "כתית" בתורה. ואע"פ שמחלוקת זו הובאה שוב (בע"ב) ושם איתא "זך אין זך אלא נקי ר"י אומר כתית אין כתית אלא כתוש", ופרש"י אין זך אלא נקי: "כגון אותו שיוציא בלא טעינה בסלים ואפי' נטחנו הזיתים בריחים" - ומזה ברור שגם להת"ק בברייתא צ"ל נקי בלי שמרים. אבל נקוט מיהא פלגא בידך שאין זה פשוט כלל שהמלה כתית בא ללמד שיכתשו במכתשת כי לפי הת"ק פירושו היא לטחינה בריחים ורק שסובר שעושים זאת בתוך סל כדי שהשמן יצא צלול. ואמת נכון הדבר שבגמ' אינם חולקים על פירוש המלה "זך" ששניהם מודים בזה שקאי על השמן - אלא שחולקים עד כמה צריך להיות השמן טהור וצלול, האם מותר לטחון הזית ואח"כ להכניסו

בסל שיזוב השמן או דוקא במכתשת – אבל כידוע שגם מטרת הרב אב"ע, כמו רש"י (בפירושם על התורה), הוא לפרש פשוטו של מקרא ואינם מחוייבים להמשך אחר פירוש הגמ', וכיון שלפי הראב"ע המלה "זך" קאי על הזית במילא אין הוכחה לזה ש"כתית" פירושו כתישה במכתשת שלא יהי' שמרים.

- ב -

ולגבי הקושי' שהקשה הרב הנ"ל למה צריכים המלה "כתית", נראה שאפילו לפי הדיעה שקאי על טחינה ממש לא קשה, ואפילו בפירוש רש"י נראה כן. כשמעיינים ברש"י ד"ה כתית (הובא לעיל) לכאורה רש"י מתרץ זה כשמביא המאמר חז"ל "כתית למאור ולא כתית למנחות" דהיינו כמו שממשיך רש"י שיש להקפיד להשתמש ב"טפה ראשונה" ולא "השמן השני". וכן ברש"י בפרשת אמור (כד, ב) משמע שאין הפירוש תלוי בענין זה של כתישה במכתשת ששם מביא בסתם שמן זית זך "שלשה שמנים יוצאים מן הזית הראשון קרוי זך והן מפורשין במנחות ובת"כ". וכן נראה לכאורה בפירוש השיחה (סוס"ה) שזהו כוונת רבינו שם – שאין הפשט שרש"י מוכרח ללמוד בהמלה "כתית" שכותש במכתשת, אלא שמסתבר לו לרש"י ללמוד כדעיה זו וכן כיון שכל הענינים במדבר הי' באופן של עשירות, וזה שבפרשת אמור סותם רש"י ואינו מכריע כאחד מן השיטות הוא כי שם מדובר בעצם הדין ולא בקשר למעשה שהי' במדבר. אבל כנ"ל הצד השווה בין ב' השיטות בהגמ' היא שלשניהם המלה "זך" קאי על השמן, ולכן יש לרש"י ראי' חזקה מגמ' זו (כמבואר בהערה 21) שע"פ פשט הפסוק קאי על השמן, ובלשון רבינו "ואף שאין להביא ראי' לפשט"מ מהלכה – הרי בנדו"ד לא למדו בגמרא הלכה זו (שהשמן צ"ל זך) ע"י דרש כו' ומוכח דכ"ה פירוש הפשוט של הכתובים" (ההדגשות במקור). ואין זה ענין השנוי במחלוקת בגמ' כי גם לפי השיטה שטוחנין בריחים שמן זית זך קאי על השמן.

אבל באמת קשה לפי הראב"ע למה כתוב בתורה המלה כתית, וכי לא היינו יודעים שצריכים לכתשו. והנה בהשקפה ראשונה נראה שזה קשה יותר לפי הת"ק במנחות, שהרי לשיטת הראב"ע ע"כ מדברים אודות הזית, ואומרים "זית זך כתית", ואין המלה כתית בא ממקום אחר קצת שלא במקומו, אלא הכל המשך אחד – זית שהוא כתית. אבל לפי הת"ק הרי הפסוק מדבר אודות השמן שצ"ל נקי ומוסיף הפסוק מלה יתירה לכאורה – שלא במקומו – "כתית", ולפי שיטת הת"ק אין חידוש בתרגומו שהלא פירושו היא כפשוטו שטוחנין אותו. אבל כד מדייקים שפיר יש תירוץ פשוט ונכון להת"ק (וכמו שהבאנו לעיל) שכוונת הפסוק לומר כתית למאור ולא כתית למנחות, אבל להראב"ע – שלא לימד הפסוק בכלל הדין דשמן זך – קשה. וי"ל בב' אופנים: או כנ"ל שזה המשך אחד, וכוונת הפסוק הוא להדגיש החידוש שאע"פ שהזית היא כתית (שמתכוונים לכתשו ולא יהי' ניכר אם הי' שלם וכו' אעפ"כ) יזהרו שיהי' זית שלימה יפה ומתוקן וכו'. ועוד אופן י"ל (בדוחק קצת) שבא ללמדנו דין זה גופא – שפירוש המלים כאן "זית זך" קאי על הזית בעצמו, ואיך מוכיחים שזה הכוונה, ע"י שמשימים המלה "זך" בין המילים "זית" ו"כתית", וק"ל.

- ג -

וכיון שנפל עיקר דבריו של הרב מ.ק. נפל עוד מהקושיות שלו: אחד מהראיות שרש"י מביא נגד שיטת הרב אב"ע (לפי השיחה) היא המשנה במנחות ש"מגרגרו בראש האילן"

שמוכח מזה שאין עיקר הענין שמחפשים בזיתים שיהי' שלמים ומתוקנים וכו' שא"כ הרי אדרבא אלו שבראש הזית מצויים יותר להעופות האוכלים וכו' ולכן מוכח מהגמ' שהעיקר היא על השמן ולא על הזית. והקשה הרב מ.ק. שהרי המילה מגררו פירש רש"י במנחות "נוטל ומלקט גרגרין שהראש הזית שהן מבושלין תחלה", הרי שמלקט אחד אחד. וא"כ למה אין לומר שלשיטת הראב"ע ילקט דוקא הזיתים שיהיו שלמים וכו', ואם תשאל למה בכלל יש מעלה באלו שבראש האילן (ראשון שבראשון) התירוץ הוא שגם הראב"ע סובר מהדין דשמן זך. אבל לפי מה שאמרנו שאין כלל יסוד לומר שסובר הראב"ע שע"פ פש"מ יש דין מפורש של שמן זך (רק מדין הדור מצוה וכמובן ממנחות שאע"פ שאין בו דין ד"זך" יש להדר שתהי' צלולה וטהורה כמבואר במנחות שם), א"כ הי' צ"ל העיקר שיהי' הזיתים שלמים ומתקונים, ולזה אומר רבינו שפשיטא שהמקום הכי טוב לזה היא באמצע האילן שרחוק מתפיסת ידי אדם וגם מהעופות (והרוחות והעפר והמטר וכו' וכו', כן נראה כוונת רבינו בפשטות) אלא ברור הדבר שלפי ההלכה יוצא ברור שהפסוק קאי על השמן. אבל עדיין צ"ע (קוש'י' מדלי') למה צריך רש"י להוכיח זה מדין דמגרגרו בראש הזית כשמפורש בגמ' הנ"ל שב' השיטות סוברים בפירוש שפי' הפסוק היא על על שמן זך. ולזה אולי י"ל שבא רש"י לשלול ממש אופן הפירוש שהציע הרב מ.ק. בעד הרב אב"ע, שהי' רוצה לומר שהפסוק מצריך ב' דברים שהשמן יהי' נקי ושהזית יהי' נקי, ולכן מביא ראי' זו דוקא, שמוזה מוכח שלא סוברים כלל שזך קאי על הזית שאם היו סוברים כן לא היו אומרים שראשון שבראשון בשמן היא דוקא זה שנקלח מהזיתים הכי גרועים.

- ד -

עוד הקשה הרב מ.ק.: למה אין לומר הפירוש באה"ע שיש ב' ענינים ב"זך" וזה מרומו בזה שהפסוק הקדימו לפני כתיבתו. ולזה י"ל לכאורה שאין סברה בכלל ללמוד הפסוק באופן כזה אא"כ סוברים כסברתו, שלכולם פשוט מהמשך הפסוק "כתיבת" שהפסוק מצריך במפורש שמן נקי, ולפי' רצונו לומר שהמלה זך קאי הן על הזית והן על השמן, אבל כשלוקחים יסוד זה, אז כבר אין טעם וסיבה לומר כן, כי מאין נוכל להמציא דין חדש שלא כתוב בתורה, ופשוט. ואין לדייק מהלשון של הראב"ע (כמו שרצה לעשות) שבמקומות שאפשר יש לחפש זיתים שלמים, כי אין זה בכלל במשמעות דברי הראב"ע. וז"ל "ויש מנהג במקומות ששם זיתים שיבחרו הזית הזך. והטעם הגרגרים שאין בהם עפוש או שלא נאכלה קצתם וממנו יעשו שמן למאכל המלכים. ע"כ הזכיר הכתוב זך לפני כתיבתו" ור"ל בזה שכיון שיש מנהג כזה אצל מלכים אלו, שבארצותם יש זיתים, יש ללמוד מזה שכן יש לעשות לכבוד המלך הגדול והקדוש ב"ה שאינו גרוע ממלך ("הקריבהו נא לפחתך"), וזהו כוונת הפסוק שבוה יובן למה לא כתוב "שמן זית כתיבת זך, ופשוט.

- ה -

עוד הקשה הנ"ל על דברי רבינו בס"ו שמסביר הרבי שחולקים רש"י והראב"ע באיזה שלב צריכים להדר במצוה ולקיים "כל חלב לה'", האם רק בעת (ולגבי) קיום הדבר או גם בהכנת הדבר שמקיימים בה את המצוה עיי"ש. והקשה שהלא אין המדובר כאן – לגבי שמן זית זך – בענין של הידור מצוה אלא בעיקר הדין של המצוה ולכן אין ללמוד מכאן כלום לגבי כל התורה כולה, והוסיף שלהרב אב"ע י"ל להיפך שמוזה שחייב התורה מעיקר הדין שיחפשו זיתים

שלימות וכו' יש ללמוד שבדרך כלל איננו מחוייבים להדר בהשלב דהכנת המצוה. ולזה י"ל בפשטות שהרי זה בנין אב לכל התורה כולה, שמכאן רואים לפי הראב"ע, שהתורה הקפידה, שכיון שזה החפץ הולך למצוות הקב"ה, אפילו ההכנה צ"ל באופן של הידור. וכמו עצם הלימוד שהביא הרמב"ם מהפסוק (ויקרא ג, טז) "כל חלב לה", שהלא זה גם דין ובכל זאת לומד מזה הרמב"ם, שבכלל, בכל התורה צ"ל כך, כן י"ל בנדו"ד. ולהעיר שבהלכה לפעמים אם יש דבר שמן יותר שהי' יכול להקריב ומקריב הכחוש אין זה כשר ואפי' בשבת יכול לשחוט קרבן השני (וראה בהערה 22 בהשיחה). ואכ"מ.

רבינו מסביר בהשיחה שיש עוד ראי' נגד הראב"ע מזה שכתוב בפסוק "ואתה תצוה", שהרי הלשון "צו" הוא "מיד ולדורות", ומזה חייבים לומר שאין כוונת הפסוק שכשתהי' להעם ההודמנות לחפש זיתים שלמים ומתוקנים יחפשו וכו' (וראה לעיל מה שהבאתי שחל דין הידור כשיש דבר מהודר לפניך) כי הלא נצטוו לקיים כל מצוה זו במדבר. ובהערה 17 (לפי הבנתו) מבהיר רבינו שרש"י הי' יכול להביא כד"ה המילים "ויקחו אליך שמן זית זך" ולא לדלג מ"ואתה תצוה" ל"זך", שלכאורה כבר מ"ויקחו אליך (משה)" מוכח כל דברי רבינו, כי מוכח שמדובר בדור המדבר שלא הי' להם עצי זית במדבר (חלק אחד מן השיחה) וכן מוכח שכבר הם בעצמם נצטוו כבר במדבר לקיים כל הענין - כי משה לא נכנס לארץ. לזה מתרץ רבינו שעדיין לא נגזר על משה רבינו שלא יכנס לא"י ולכן אין להוכיח מזה שהציווי הי' רק במדבר. ואח"כ ממשיך רבינו משה"כ בנוגע שאר בני"כ כבר נגזרו עליהם עיי"ש. ועל זה הקשה הרב מ.ק. שהלא זה ראי' לסתור כי אם הדור לא נכנסו לא"י א"כ מוכח מהמילים "ויקחו אליך" - שהכוונה בזה שהעם יביאו אל משה - שצריך להתקיים במדבר.

ואולי י"ל בזה שמזה לא הי' מוכח שכל הענין הי' צריך להתקיים במדבר כי י"ל שהכוונה לאלו שהם פחותים מבן עשרים (ולהעיר שבצלאל בעצמו הי' פחות מבן עשרים). וכוונת רבינו היא, שאין להקשות, שלפי דבריו שעדיין לא נגזרה גזירה, הלא י"ל ג"כ שעל כל הדור לא נגזרה הגזירה וא"כ אין ראי' גם מהמילים "ואתה תצוה", ולזה מתרץ הרבי שכן נגזרה כבר על הדור. וממשיך רבינו בנקודה זו בהערה שלאח"ז (לפי הבנתו) שכשכתוב הלשון צו אם הכוונה הי' לבניהם של אלו שהם פחותים מבן עשרים א"כ לא הי' צריך לכתוב הלשון צו שמשמעו במיוחד היא מיד ולדורות כי בכל הלשונות של ציוויים כולם הדורות הבאים כבר נכללים וע"כ הכוונה לדור המדבר בעצמם.



אגרות קודש

בצדקה עדיף נתינות קטנות פעמים רבות מאשר נתינות גדולות פעמים מעטות

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב כ"ק אדמו"ר באגרת מיום אדר"ח כסלו, תשט"ז (אגרות קודש חי"ב ע' קא. כאן מאג"ק מתורגמות ח"ב ע' 233): "במענה למכתבה . . שמרת . . אמרה לה שאיננה יודעת אם תוכל לעמוד בנתינה לקופת צדקה כל יום. עליה להסביר לה שאין הכוונה בזה שתתן יותר מהאפשרות שלה, אלא שאת מה שהיא נותנת, במקום לתת זאת בבת אחת תתן מעט מעט בכל יום, ואף שלקופת הצדקה אין כל הבדל אם היא נותנת בבת אחת או שנותנת פעמים רבות, אבל לגבי האדם נותן הצדקה כן ישנו הבדל גדול, כי יש להתרגל לתת צדקה בכל יום, כשם שאדם מוציא הוצאות על עניניו שהוא צריך ורוצה בכל יום, כך יש להוציא בכל יום על הענינים שהשם יתברך רוצה ומצווה לתת, שזהו ענין נתינת צדקה, ומה שטוב עוד יותר שהשם יתברך ישמע ע"י זה בכל יום לתפלות ובקשות האדם, והרי נזקקים ופונים אל השם יתברך בכל יום ולא רק פעם אחת בימים רבים, ובטח תמצא את המילים המתאימות כיצד להסביר לה זאת שצדקה כמה שלא תהי' יותר או פחות, צריך לתת בכל יום כמובן מאליו, מלבד הימים שבהם אסור להחזיק כסף שבת ויום טוב...".

ובאגרת מיום י"ג מ"ח, תשי"ז (אגרות קודש חי"ד ע' עט) כותב: "ובמענה לשאלתו בכתבו איך להתנהג בנתינת צדקה שהי' מתאים להאמור באגה"ק במעלת מצות הצדקה הנעשית בפעמים רבות. - מבואר הדבר בלבושי שרד אשר הובא בענין זה ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ ונדפס עתה במאמר להבין מרו"ל דכל פרוטה ופרוטה וכו', וכיון שאין הספר מצוי (ספר לבושי שרד) מועתק בשולי הגליון מה שכתב בזה, ועוד להוסיף אשר פשיטא שרבנו הזקן והמקור המובא באגה"ק ובהנ"ל אין כוונתם למעט אלא להוסיף, ז. א. שכשישנו סכום מסוים לתת, אין כוונתם שיעכבו נתינת כל הסכום בכדי שתהי' הפעולה פעמים רבות, ולא בא אלא להוסיף שאין לחכות בנתינת הפרוטה עד שיתקבצו כמה פרוטות, כי ישנה מעלה בהשנות נתינת הצדקה פעמים רבות. ופשוט.

לבושי שרד סי' ק"ג: חייב כל אדם להחזיק במדת הצדקה ושיהי' לו כיס מיוחד לצדקה, וביארו המחברים שטוב יותר ליתן מעט מעט מליתן הרבה בפעם א', לכן ראוי לאדם שיתן בכל פעם מטבע א' לכיס של צדקה, וכן יעשה בכל שעה והכל לפי ערכו והשגת ידו, עד שיצטרף מה שיתן בכל היום לחשבון גדול והכל יעשה לשם שמים (ועי' בסעיף שאח"ז), כשמזדמן לו מי שצריך לקבל צדקה אז יחלק מהכיס כפי המבואר (בשו"ע סי' רנ"א סעיף ט' ועיין כנ"י סי' ז').

ונראה להמתיק זאת שבמצות הצדקה עדיף לתת נתינות קטנות פעמים רבות מאשר

נתינות גדולות פעמים מעטות, ע"פ מה שנאמר ב'כלי יקר' (כה, א. ד"ה ובזה): ". מכל מקום מאחר שמצד גביית הנדבה [למשכן] היה שם צד גאווה והתנשאות למרובה על הממעטי, על כן לא יחסה הקב"ה אליו. ובזה ראיתי לתרץ קושיא אחת, מאחר שחשב הנדבה כסדר מדריגתן זהב וכסף ונחושת, אם כן למה קא חשיב אבני שהם ואבני מלואים לבסוף? כי האבנים בלי ספק הם יקרים יותר מן זהב. [אע"פ שנוכל לתרץ ולומר לפי שהנשיאים הביאו אבני שהם ואבני מלואים לבסוף כמו שמביא רש"י (להלן לה, כו) על כן הזכיר נדבתם באחרונה], מכל מקום גם לפי דרכינו נוכל לומר שרצה הקב"ה להראות שאחד הממעטי ואחד המרובה הכל שוין לפניו יתברך, על כן הזכיר החשוב לבסוף שלא יהיה תפארת העשיר על העני לומר נדבתי גדולה והכתוב מנאה בראש, עכ"ל. ולפ"ז יבואר מדוע יש יתרון בלתת מעט מעט נתינות רבות בכל יום, כיון שאין בזה צד של גאווה והתנשאות מאשר לתת הרבה בבת אחת או בנתינות מעטות, וא"ש.



ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ד) 24

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

מקור לדברי אדה"ז בתניא מנגלה דתורה

א. בתניא אגרת התשובה פ"ז וזלה"ק "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתת בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד".

וממשיך שם ומביא משל ע"ז "כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן המאפיל אור השמש, כמ"ש מחיתי כעב פשעיך, הם עבירות חמורות [המבדילים] בין פנימית השפעת שם הוי' ב"ה לנפש האלקית, כהבדלת ענן עב וחשוך המבדיל בין השמש לארץ ולדרים עליה עד"מ, וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ. והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו' עיי"ש".

ומבואר מדברי אדה"ז דבריבוי עבירות קלות יתכן להיות פגם כמו בעבירה חמורה של איסור כרת או מיתה.

ב. והנה ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קיח-קיט נשאל רבינו אם יש מקור בנגלה דתורה לדברי

(24) לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

אדה"ז הנ"ל, ועל זה ענה רבינו וזלה"ק:

"תשובה. דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה: איתא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סעיף י"ד): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה. – ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא (ר"ן ומג"א הובא בשו"ע רבנו שם סט"ז). ויש אומרים (ב"ח, ט"ז) דאפילו באיסור דרבנן ואפילו אם איסורו קל מאד הדין כן".

ומוסיף "וראה ג"כ בס' לקח טוב – לר"י ענגיל – כלל ט"ו (אי רבוי הכמות מכריע האיכות) שמעיר מממה מקומות בש"ס ע"ז. וממה מרש"י יבמות (לב, ב) ותוד"ה קסברי סנהדרין (ג, א) "עכלק" [וראה בגליונות שעברו מה שכתבנו להעיר בביאור הדברים בכל זה בארוכה].

כפילת חטא אחד פעמים רבות

ג. והנה בגליון שעבר כתבנו להעיר בביאור כוונת רבינו שהביא כדוגמא ראשונה מהך פסק הלכה דמוטב לשחוט לשבת לחולה מלהאכילו נבילה עיי"ש.

ואולי יש להוסיף עוד בביאור כוונת רבינו במה שבחר להביא הך דוגמא ראשונה מפסק ההלכה שמוטב לשחוט לחולה בשבת מלהאכילו נבילה, דהנה כד דייקת שפיר בלשון האדה"ז בתניא שם הרי כתב וזלה"ק "הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד".

הרי מבואר מדברי אדה"ז דלא רק כי בריבוי חטאים קלים "שונים" יכול להיות פגם כמו באיסור אחד חמור דכרת או מיתה, אלא "אפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד", היינו אפילו בכפילת אותו החטא בעצמו כמה פעמים, שגם בזה אנו אומרים שיכול להיות פגם כמו באיסור חמור אחד דכרת או מיתה.

ד. ויעויין ברשימות על התניא לאגה"ת שם [נדפס ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים'] שהעיר רבינו על דקדוק לשון אדה"ז הנ"ל "ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד", שמשמעו דאיכא בזה חידוש על מש"כ לפנ"ז ש"בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", ולכאורה בהשקפה ראשונה במה שונה ריבוי חטאים קלים שונים מכפילות אותו חטא פעמים רבות.

וע"ז כתב רבינו וזלה"ק "אולי י"ל "ואפי" – דקס"ד דבחטא אחד, הרי מפעם הג' כיון דעבר ושנה כהיתר נעשה לו – ע"ד מ"ש שו"ת חוט השני סי' מז', או מפעם הד' ואילך – עיין לעיל פ"ג²⁵, אינו מוסיף כ"כ בההעלם ומחיצה".

ובשו"ת חוט השני שם "למדנו מזה שעיקר החטא הוא בשני פעמים הראשונים ואח"כ נעשית לו כהיתר גמור, נמצא שדומה קצת לשוגג, ואינו ראוי להחמיר עליו על כל שאר

25) כיון שב"זימנא תליתאי אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא לסטרא דא" – ראה אגה"ת לעיל פ"ג.

פעמים כמו על השני פעמים הראשונים".

ומבואר מדברי רבינו דכוונת אדה"ז בהך "ואפילו" הוא לחדש שגם בכפילת אותו החטא פעמים רבות, יכול להיות פגם כמו באיסור אחד חמור דכרת או מיתה, וכמו שהוא בריבוי חטאים קלים שונים, והיינו משום שכן היה מקום בסכרא לחלק בין ריבוי חטאים שונים לבין כפילות אותו החטא פעמים רבות, דבאותו החטא הנה מפעם הג' או הד' ואילך אינו חמור כ"כ, ו"דומה קצת לשוגג" וכו', וזה שהשמיענו אדה"ז שאינו כן אלא "אפילו" בכפילות חטא אחד פעמים רבות יכול להיות פגם כמו באיסור חמור אחד דכרת או דמיתה.

ה. ומעתה יש להוסיף בטעם הדבר שבחר רבינו במכתב הנ"ל להביא בתור דוגמא ראשונה מהך פסק הלכה שמוטב לשחוט לחולה בשבת מלהאכילו נבילה, והיינו משום כי טובא אשמעינן בדוגמא זו והוא שאף בכפילת אותו החטא פעמים רבות, כהך איסור דנבילה שעובר על כל אכילה ואכילה על אותו באיסור דנבילה פעמים רבות, הנה גם בזה אמרינן דריבוי עבירות קלות חמורות יותר מאיסור חמור אחד דסקילה דשחיטה בשבת.

והרי זו דוגמא מדוייקת ומתאימה ביותר – וגם יסוד בהלכה – לדברי אדה"ז בתניא שם דלא רק שבריבוי חטאים קלים "שונים" יכול להיות פגם כמו באיסור חמור דכרת או מיתה, אלא אף בכפילות חטא אחד פעמים רבות, ויתכן לומר דזהו הטעם דדקדק רבינו להביא מהך דוגמא דוקא, דכוונתו בזה [גם] לאשמועינן הך פרט וכמוש²⁶.

[משא"כ בהני דוגמאות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם שאינו מבואר הך יסוד בדיוק כ"כ, דהתם הני תרי איסורים קלים השווים ושקולים לאיסור החמור, אינם מאותו האיסור ממש.

דבסוגיא דרש"י ליבמות שם קאי אבועל אשת אח שהיא גם אחות אשה דאמרינן שחלים עליו שני האיסורים לענין לקוברו גבי נסקלין ונשרפין, דאע"ג ששני האיסורים שווים הם בזה ששניהם משום איסור עריות, מכל מקום שני איסורים ושמות שונים הם ונחשבים לשני איסורים נפרדים זה מזה במנין תרי"ג, דזה איסורו משום "אשת אח" וזה איסורו משום "אחות אשה".

וכן הוא בנידון דהתוס' לסנהדרין שם דקאי אעונש דסייף הקל ועונש דאבידת ממון דשקולים הם כמו עונש דסקילה החמורה וכנ"ל, דגם שם אין המדובר באותו ענין קל ממש החוזר וכופל א"ע פעמים רבות, אלא בשני עניינים שונים – עונש ד"סייף" ועונש ד"אבידת

26 ולאחר העיון נראה לומר דזהו גם בעצם עומק כוונת רבינו בהערותיו על התניא, שעל המילים [כ"ה לפי הנדפס לפנינו בבספר 'שיעורים בספר התניא' לאגה"ת שם] "ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד" כתב והעיר וזלה"ק "וכידוע הראי' ע"ז מר"ן (לפס"ד – בשו"ע או"ח ששכ"ח סט"ז – דאדה"ז) דאיסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים – חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "ויותר" כדלקמן).

ויש לומר דנתכוון בזה רבינו להעיר – גם – על יסוד דברי אדה"ז שלא רק בריבוי חטאים קלים שונים אמרינן כן, אלא אפילו בכפילת אותו החטא פעמים רבות, וכמבואר בשו"ע אדה"ז שם דגם בכפילת אותו חטא דאיסור אכילה נבילה פעמים רבות אמרינן שחמור יותר מסקילה. ודו"ק.

שמון", ששני עניינים קלים אלו שקולים כעונש דסקילה החמורה].

ביאור דקדוק לשון תיבת "מאוד"

ו. והנה לאור דברי רבינו ברשימות שם אולי יש לבאר עפ"ז דיוק נוסף בלשון אדה"ז שם, הדנה כד דייקת שפיר הרי בתחילת הדברים ביחס לכפילת חטאים קלים שונים כתב וזלה"ק "הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", משא"כ בהמשך הדברים ביחס לכפילת אותו חטא קל פעמים רבות כתב "ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד", והיינו שכאן דקדק והוסיף גם תיבת "מאוד" [ולא כתב רק "פעמים רבות", ע"ד הסגנון לעיל "בריבוי החטאים"], וטעמא בעי.

ואולי יש לומר דרמזו בזה אדה"ז בדקדוק לשונו הוזהב לתוכן סברת הקס"ד של רבינו ברשימות שם דהיה מקום לומר בכפילת חטא אחד, כיון דעבר ושנה ונעשה לו כהיתר ודומה קצת לשוגג, הרי אינו מוסיף כ"כ בהעלם והמחיצה כמו באיסור חמור.

והיינו דאף אם אמנם למסקנא אמרינן שגם בכפילת חטא אחד אכן יכול להיות פגם כמו באיסור חמור אחד דכרת או דמיתה [שלכן מטעם זה דקדק אדה"ז להוסיף תיבת "ואפילו", דרבותא קמשמע לן, וכמוש"נ ברשימות שם כנ"ל], מכל מקום עדיין יש מקום לתוכן נקודת סברת הקס"ד עכ"פ [דקס"ד בתורה הוא ג"כ תורה, ושפיר יש מקום לסברת הקס"ד או מעין לה עכ"פ אף לאחר המסקנא וכו'], ומחמת סברא זו חלוק כפילת חטא אחד דבעינן "פעמים רבות מאוד" מכפילת חטאים שונים דבזה סגי "בריבוי החטאים".

והיינו דלפי סברת הקס"ד, בחטא אחד, הנה לאחר הפעם הג' והד' נעשה החטא קל ביותר, ולכן נראה כי בכפילת אותו החטא אמרינן שכדי שבכפילתו יהי' פגם כמו באיסור חמור אחד דכרת או דמיתה, צ"ל כפילת החטא "פעמים רבות מאוד", דדוקא בריבוי שכזה שבבחי' "מאוד" הוא שיכול להיות פגם כמו באיסור חמור.

משא"כ בכפילת חטאים קלים שונים, שאם כי מדובר בחטאים קלים מכל מקום הרי אינם קלים ביותר כ"כ כמו איכות החטא של חטא אחד לאחר פעם הג' והד', הנה בזה אמרינן דסגי "בריבוי החטאים", דלא צריך "פעמים רבות מאוד" אלא "גם בריבוי החטאים" יכול להיות פגם כמו באיסור חמור אחד דכרת או דמיתה.



נגלה

המקדש בריבית

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא בגמרא (קידושין ו,ב) "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת. בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד, אילימא דאזקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה, לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופירש רש"י "רבית מעלייתא הוא – ואמאי קרי ליה הערמת רבית". ומדייקים מפירושו דכל הבעי' של הגמרא היתה ב'לשון' – אמאי קרי ליה הערמת ריבית (ולא ריבית גמור) – אמנם לא בתוכן הדין דהאשה מקודשת, והיינו דגם אם היתה ריבית גמורה מ"מ זה פשוט דהאשה היתה מקודשת.

וכן מבואר להדיא בדברי הריטב"א כאן: "רבית מעלייתא הוא. פי' לישנא בעלמא קא קשיא ליה היכי קרי ליה הערמת רבית, אבל ודאי אפילו ברבית גמורה אם כבר פרתו לו וחזר וקידשה בו מקודשת, דמעות דרבית שפרעם לזה למלוה קנינהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו ובי"ד מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם, ולא עוד אלא דאפילו בחזרה לא מיתקן לאויה כדמתקן לאו דגול בהשבון וכדפרישית בפרק איזהו נשך (ב"מ ס"א ב') פירוש מרווח".

ועכ"פ מבואר מזה שיטת הריטב"א (להדיא) ורש"י (ממשמעותא עכ"פ) דהמקדש את האשה בריבית גמורה הוה מקודשת. ויסוד הדבר ביאר הריטב"א "דמעות דרבית שפרעם לזה למלוה קנינהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו..".

ואמנם בכמה ראשונים כאן רואים שחולקים ע"ז וסב"ל שבריבית גמורה לא היתה מקודשת. כן הובא מרבינו ירוחם, והר"י מיגאש. וראה גם במאירי ובעצמות יוסף ועוד, והדברים עתיקים.

ולכאורה בפשוטו היינו מסבירים דחלוקים על יסוד הנ"ל של הריטב"א, וסב"ל דמעות של ריבית לא קנאם המלוה לגמרי להיות שלו, וה"ה עדיין באמת ממונו של הלוח ואשר לכן חייב להחזירם. אשר לפ"ז מבואר בפשטות שיטתייהו דלא היתה מקודשת במעות זה אחרי שבאמת עדיין הן שלה.

ב. והנה הריטב"א ציין לדבריו בענין זה בב"מ. ושם כתב את הדברים בכדי לבאר שיטתו דמחילה לא מהני לענין חיוב החזרת כסף של ריבית;

".. וטעם הדברים אומר מורי נ"ר דתביעת רבית לא הויה כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית ליה על חבריה שיעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכותב להחזיר איסור שבלע. תדע דהא רבי יוחנן סבר דרבית קצוצה אינה יוצאה בדינין, וגם לד"ה אם מת בניו

פטורין אלא בדבר המסויים מפני כבוד אביהם בלבד, ואלו בגזל ואונאה בניו חייבים כשהניח אחריות נכסים. ובודאי דטעמא כדאמרן דחיובא דרמא עליה רחמנא הוא .. לשמים הוא חייב וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חברו וכן עיקר".

אמנם גם שם הרי הדבר תלוי בפלוגתא; דהריטב"א עצמו מביא שהרמב"ם חולק ע"ז וסב"ל שמחילה כן מהני לענין חיוב החזרת הריבית. וכ"ה דעת הרא"ש שם, וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע.

ולכאורה היינו אומרים דזה הוה הכל אותו מחלוקת; האם מלוה קנה לגמרי מעות הריבית אלא דיש עליו חיוב ומצוה להחזירו – ושוב לא מהני לזה מחילה, וכן הויה האשה מקודשת בזה (שיטת הריטב"א), או דלא קנאהו לגמרי ולכן צריך להחזירו ללוה אחרי שעדיין הוה שלו – דאז כן היה מהני לזה מחילת הלוה (דעת הרמב"ם, הרא"ש וההלכה), ואשה לא היתה מקודשת בזה (דעת רבינו ירוחם, הרי"מ מיגאש, מאירי וכו').

ג. אלא דהרבי בלקו"ש (חי"ב שיחה ב' לפרשת בהר) ביאר באופן אחר פלוגתת הראשונים האם מחילה מהני בממון של ריבית (אחרי שכבר פרעו הלוה כמוכן), או לא;

דגם אלו דסב"ל דמהני מחילה (היינו הרמב"ם, הרא"ש ושיטת ההלכה) מסכימים לשיטת הריטב"א דממון הריבית הוה ממונו של המלוה, וחיוב החזרה הוה חיובא דרמא רחמנא עליה, אלא דסוברים דגדר החיוב אין זה שחייב 'לשמים', אלא להחזיר את הממון שחיסר לחבירו שלא כדין, והיינו שנתחייב הממון לחבירו, ולכן מהני לזה מחילת חבירו.

ובהערה (מס' 22) מביא דהאבנ"ז אכן פירש הפלוגתא כמו שכתבתי בתחלה – דפליגי האם ממון הריבית הוה ממונו של המלוה או ממונו של הלוה – אמנם הרבי דוחה את דבריו מזה שהב"י שפוסק (כדעת הרא"ש והרמב"ם) דמהני מחילה בריבית, כותב דהא דריבית קצוצה יוצאה בדיינים הוה מחמת זה דכופין את האדם לקיים המצוה, והיינו דלא הוה ממונו של הלוה (דאז בודאי מוציאין הממון מן המלוה ולא רק מדין כפייה על המצות). וע"כ דגם הני שיטות דסב"ל דמהני מחילה לא הוה משום דסב"ל דהוה ממונו של הלוה!

ועכ"פ נמצא מבואר מדברי הרבי דבאמת לכו"ע הוה ממון הריבית ממונו של המלוה – וכדברי הריטב"א כאן – ושוב צ"ע מהו סברת הני ראשונים כאן דסב"ל דלא מהני לענין קידושין?!

(ואף דבודאי אפ"ל שהוכחת הרבי הוה רק בדעת הב"י, והיינו להוכיח דצ"ל דרך להבין השיטה דמהני מחילה בריבית גם אם סוברים דהוה ממונו של המלוה, אבל אה"נ יתכן שיהיו ג"כ שיטות דבאמת הוה ממונו של הלוה! אמנם להמעייין בכל המשך השיחה שם אינו משמע כן, אלא שהרבי בא לומר דזה הוה באמת גם שיטת הרא"ש והטור, והשיטה המקובלת בהסברת והגדרת דין ממון ריבית)

ד. ואולי יש לבאר הדבר על יסוד ב' הקדמות:

(א) על דברי הרבי בשיחה דלשתי השיטות – היינו גם אם מחילה מהני בריבית וגם אם לא מהני – הוה הריבית ממונו של המלוה, כותב בהערה (הנ"ל) "אבל ראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע יז (במנין המצות שלו). ובמג"א שם".

ביאור הדבים בפשטות: הרמב"ם לא מנה מצות חזרת ממון של ריבית כמצוה בפנ"ע במנין התרי"ג, והרמב"ן משיג עליו בזה וכן מונה אותה כמצוה בפנ"ע. ומבאר המג"א דלדעת הרמב"ם הר"ז נכלל במצות השבת הגזילה.

הנהגה חפץ גזול בודאי הוה עדיין של הנגזל, וחיוב חזרתו הוה להחזיר אליו חפץ זה שהוה שלו. ואם לדעת הרמב"ם נכלל במצוה זו גם מצות חזרת דמי הריבית, או נמצא לכאורה דלשיטתו הוה ממון הריבית ממונו של הלוח (ויתבאר היטיב גם במה נחלק עם הרמב"ן הזה), ודלא כמבאר בשיחה דלכו"ע הוה ממונו של המלוה! (ואכן האבנ"ז ביאר לדרכו איך ששיטת הרמב"ם בזה מתאימה לשיטתו דמהני מחילה בריבית, אחרי דהוה ממונו של הלוח).

ובשוה"ג כותב הרבי: "וי"ל (בדוחק עכ"פ) שגם המג"א סובר שממון הרבית הוה נחשב לממונו של המלוה והחיוב להחזירו הוה רק מצוה, ומה שהיא נחשבת במצות השבת הגזילה הוה רק מצד זה שענינה של מצות החזרת רבית הוה להחזיר את הממון שחיסר את חברו (כבפנים), דוגמת השבת הגזילה".

והיינו דכאן מחדש הרבי דאע"פ דממון של ריבית הוה ממונו של המלוה (ודלא כחפץ גזול) מ"מ הרי מצד ענינה של המצוה ותוכנה – להחזיר הממון שחיסר את חברו – שוב הוה דומה למצות השבת גזל, עד כדי כך שיוכל להחשב באותה מצוה!

ה. (ב) והנה בענין כסף קידושין מצינו חידוש, דלא רק שאיש צריך ליתן כסף (או שוויו) לאשה עבור הקידושין, אלא שצ"ל נתינה 'חדשה'. והיינו דאף אם נתן לה דבר שמן הדין (לענינים אחרים) נחשב נתינה, מ"מ לענין קידושין לא מהני אם אינו נתינה חדשה! ונביא ליסוד זה כמה דוגמאות בדברי הראשונים:

(א) דברי התוספות לקמן (מו, ב) בביאור הדבר מדוע המקדש בשטר חוב של אחרים יתכן דהוה קידושין, ואילו בשט"ח דידה (היינו שהיתה חייבת לו ממון, ועכשיו מוסר לה השטר באופן שכבר לא תהי חייבת לשלם) אינה מקודשת:

"דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין דין הוה דאינה מקודשת, אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר חדש שלא היה בידה קודם, אמר דמקודשת, דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוה לו כאילו היה בעין".

(ב) "המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה נתינה" (לקמן שם). וידועים דברי רש"י בריש ב"מ (בסוגיית 'הילך') אשר נראה מדבריו דזה 'דמלוה להוצאה נתינה' אין הפירוש שהכסף הוה כבר של הלוח, אלא שללוח ישנו רשות להשתמש עמהן מתי שירצה (ול"צ לזה רשות מהמלוה), אבל אה"נ דכל זמן שלא השתמש בהן ה"ה עדיין ברשות המלוה (ראה בחי' הרי"ם שם).

אמנם מ"מ אין האשה מקודשת בכסף זה (אע"פ דבאמת הוה עדיין של המלוה) אחרי שלא הוה נתינה חדשה, מכיון שכבר יש לה רשות השתמשות משעה שלקחה את ההלוואה!

(ג) שיטת הרמב"ם דהמקדש בהנאת מלוה ("דארווח לה זימנא") הוה רק בתחילת ההלוואה, והיינו בשעת נתינת כסף ההלוואה, ולא אח"כ. ואע"פ דלכאורה ה"ה מקדשה עם

ההנאה, והרי המקדש עם הנאה בעלמא הוה מקודשת (כמו שרואים באשה שאמרה 'רקוד לפני' וכו' (לקמן דף סג))?! אלא דכאן אינה הנאה חדשה אחרי שכבר קיבלה כסף ההלואה לפני"ז.

ו. אשר לפי ב' הקדמות אלו נראה להציע ולומר, דגם אם מעות הריבית הוה ממונו של המלוה – כהכרעת הרבי – מ"מ עדיין יש מקום גדול לומר דלא תהי מקודשת ע"י נתינת מעות הללו אליה;

דהרי ענינה ותוכנה של מצות החזרת הריבית הוה – כדברי הרבי הנ"ל – להחזיר לה הממון שחיסר אותה, ועד כדי כך ראינו שמשום זה נכללת מצוה זו במצות השבת הגזילה, והיינו דהוא ע"ד הגזילה שהיא מקבלת בחזרה דבר השייכת אליה ממש!

שוב י"ל דא"א להחשיב נתינה זו כנתינה 'חדשה' כלל, דהרי תוכנה הוא להחזיר לה מה שחיסר אותה וכבר הי' לה לפני"ז! וא"כ אף דיתכן שתהני לענינים אחרים של קנין, אמנם לענין קידושין שצריכים לנתינה חדשה דוקא לא מהני (לשיטות אלו עכ"פ).



'נהנו מסעודתו של אותו רשע'²⁷

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר באלבאני נ"י.

שנינו בגמרא: 'שאלו תלמידי את רבי שמעון בר יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה?'

אמר להם: אמרו אתם. אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

אמר להם²⁸: אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו? אמרו לו: אמור אתה.

אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם (בימי נבוכדנצר, רש"י). אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר (איך זכו לנס, רש"י)?

אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים (מיראה, רש"י), אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים' (מגילה יב.).

ולכאורה, שקלא וטריא זו תמוהה מאד²⁹, וכי נכון הדבר שידחה הרב את פני שואליו לומר

27 לכבוד היארציט כ"ט אדר של אאמו"ר הרה"ח ר' משה רובין ז"ל שו"ב ומשפיע במאנטרעאל קרוב לחמשים שנה.

28 כ"ה הגירסא בעין יעקב, וכן הגיה הב"ח בש"ס כאן.

29 כן הקשו מנות הלוי בהקדמה (ג. ואילך), יערות דבש (ח"א דרוש ג' ד"ה וזהו), גאון יעקב (בשם הגר"מ שיף והצרפתי, וראה "שורון" ח"י ע' קמא, מרבי ישראל נג'ארה).

להם 'אמרו אתם?' וכי זהו רק בחינת 'פורים תורה'? הרי אם באו לשאלו, מסתמא אינם יודעים!³⁰

ואם אכן ידעו תלמידי את הטעם 'מפני שנהנו', למה הטריחו את רבם לחינם, הרי לא היו אלו סתם שואלים שבאו מעלמא, שהרי הם 'תלמידי' של רשב"י, ומסתמא כבר למדו ענין זה מרבי שמעון רבם?

ואכן במדרש³¹ מובא 'למה באו ישראל בספק (בסכנה, יפה קול) . . ר"ש אמר על שאכלו מתבשיל הגוים', ואיך דוחה רבי שמעון כאן טעם זה?

גם קשה, הרי שאלוהו 'מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו הדור', ואיך השיבם 'מפני שהשתחוו לצלם', הרי 'השתחוו לצלם' בימי נבוכדנצר³², בדור שלפני זה³³?

'לא אפשר ולא קא מיכוין'

ונלע"ד להסביר את השקלא וטריא בין ר"ש לתלמידיו כאן, לפי סוגיית הגמרא בפסחים 'הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו'³⁴, שאזהרתו של מרדכי שלא ישתתפו ישראל בסעודת אחשוורוש³⁵ יש לפרשו כגדר של 'אפשר ולא מיכוין', או גדר 'לא אפשר ולא מיכוין',

וזוהי שאלתם: האם הזמנתו של אחשוורוש לסעודתו היתה גדר של 'אפשר', כיון שנאמר במגילה 'השתיה כדת אין אונס . . לעשות כרצון איש ואיש'³⁶, ולא יקפיד עליהם אחשוורוש אם ימנעו ולא יסעדו שם,

או יתכן שזה היה גדר 'לא אפשר'³⁷, שאם יסרבו, יחשדם אחשוורוש כאילו הם מורדים במלכותו³⁸.

30 בש"ס מצינו רק 'הוה קמהדר ליה בבדיחותא וא"ל אנא שנאי חדא ואת שני חדא' (ב"ק יז):

31 שהש"ר פ"ז, ח. ועיין ענף יוסף לע"י מגילה כאן.

32 רש"י מגילה כאן. ועיין בהנסמן להלן הע' 22.

33 עיין ג"כ רי"ף לע"י כאן.

34 פסחים כה: בס' בני יששכר (מאמר ימי ששון לפורים), והברוך טעם, תירצו לשיטת אינו מיכוין באופן אחר.

35 אסתר"ר פ"ז, יח.

36 אסתר א, ח. וביל"ש עה"פ (רמז תתרנז): 'מי שירצה יבוא ומי שלא ירצה לא יבוא'. וכ"ה במדרש לקח טוב (אבא גוריון) פ"ד (קרוב לתחילתו). וכעין זה באגדת אסתר עה"פ: 'מי שהוא מבקש לשתות ישתה, ומי שאינו מבקש לשתות לא ישתה'.

37 להעיר מאסתר"ר שם (ועד"ז ביל"ש שם לפני זה): 'וגזר עליהם שיבואו כולם ויאכלו וישתו'.

38 מגילה יב: 'נימא לי' שבקא קא מזולוינא במלכותא', שיחשוב אחשוורוש שהם מורדים במלכות (חת"ס דרשות ואגדות ע' קעא).

והרי בפועל נזהרו אז ישראל לאכול רק כשר³⁹, שהיתה סעודה זו 'כרצון איש ואיש'. . כרצון מרדכי והמן⁴⁰. והרי גם המן שקיטרג וטען 'ישנו מן המצוות', ידע שנזהרו ואמר⁴¹: 'אם אדוני המלך נוגע בכוסו של א' מהן, חובטו בקרקע ואינו שותהו'. הרי שנזהרו אז בני ישראל גם מלשתות יין נסך דרבנן⁴², גם אם זהו ביזוי המלך?

נתייאשו מן הגאולה

הנה רבינו⁴³ מבאר ענין 'נהנו מסעודתו', שלא חטאו ישראל שבאותו הדור במאכלות אסורות, אלא חטא רוחני בחסרון אמונה, שסעודה זו חגגה את חורבן המקדש⁴⁴, כדאיתא בגמ'⁴⁵ שלפי חשבוננו של אחשוורוש מלאו אז השבעים שנה של גלות בבל ועדיין לא נגאלו – 'אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי' והוציא את כלי המקדש להשתמש בהם, ולבש את בגדי כהן גדול, להראות שבטלה נבואת ירמיה⁴⁶ ולא יגאלו ישראל, אלא ישתקעו בגלות ח"ו.

וזהו ששאלו תלמידיו: 'מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו הדור כליה', הרי לשיטתו של רבי שמעון יש כאן היתר של 'לא מיכוין', ואפשר לדונם לכף זכות, שלא כיוונו לדעת אחשוורוש להתייאש מן הגאולה ח"ו?

וכיון שנתחייבו ישראל שבאותו הדור כליה, הרי מוכח שגם 'לא מיכוין' אסור. וזהו שהקשו לו תלמידיו: הרי לשיטת ר"ש⁴⁷ 'דבר שאין מתכוין פטור?' ולשיטת 'איכא דאמרי' גם 'אפשר ולא מיכוין' פטור?

'שאלו תלמידיו'

ויומתק בזה הקדמת הברייתא 'שאלו תלמידיו'⁴⁸, שלא שאלו סתם להבין את סיפור

39 מגילה שם. ואסתר"ר (פ"ב, יג) ע"פ 'והשתיה כדת אין אונס': 'אין אונס ביין נסך'. ועיין מהרש"א ור"ף לע"י: 'וכן מאכלים שהיו יחייב להון לישראל היה בישול ישראל' (קו הישר פצ"ח).

40 מגילה שם.

41 מגילה יג: 'יל"ש אסתר רמז תתרנ"ד. אגדת אסתר ומדרש לקח טוב עה"פ ג, ח. תוס' ע"ז לג: ד"ה כסי, בשם מדרש אסתר.

42 ע"ז לד. ובכ"מ. וראה הנסמן לעיל בענין 'ומרדכי יצא' הע' 8.

43 'רשימות' רבינו חוברת לג ע' 19 ואילך (ס' 'רשימות' טו-מה ע' 308 ואילך). באופן אחר – לקו"ש חל"א ע' 170.

44 בלקו"ש שם מציין לרי"ף לע"י שם. מנות הלוי בהקדמה.

45 מגילה יא: ואילך. 'יל"ש אסתר רמז תתרמו.

46 כט, י: כי כה אמר ה' כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם וגו'.

47 בפסחים כה: (דלעיל הע' 7).

48 באמת מצינו לשון 'שאלו תלמידיו' כמה פעמים (שבת קנג. תענית כ: מגילה כז: כח. נזיר ס: שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי). סוטה לט. ב"ק עט: סנהדרין יט: צח. צח: נדה לא: (שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי), אבל 'היכא דאיכא למידרש דרשינן'.

המגילה, אלא שאלו מצד שהיו תלמידיו של ר"ש, וידעו שהוא פוטר איסור שאינו מתכוין. ולכן אמר רשב"י לתלמידיו: נו, 'אמררו אתם' למה נתחייבו ישראל שבאותו הדור כליה, ולכן אמרו לו: 'מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע'.

ואחר שביירר ר"ש את קושייתם על שיטתו, שאלם: 'אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם אל יהרגו', שהרי רק יושבי שושן נהנו מסעודה זו, ולמה נתחייבו כל ישראל שבכל שאר מדינות המלך?

'גילוי דעת'

וענה להם ר"ש: 'מפני שהשתחוו לצלם', שלאחר שהשתחוו לפני זה לאנדרטא לכבוד נבוכדנצר⁴⁹ שהחריב את המקדש – גילו דעתם דניחא להו ר"ל בחורבן המקדש, ולכן נראתה השתתפותם בסעודת אחשוורוש כעושים כן על דעת מחשבתם הראשונה.

ואף שאלו ש'נהנו מסעודתו' הם עצמם לא השתחוו לצלמו של נבוכדנצר (שאירע לפני שבעים שנה), אעפ"כ היו כ'אוחזין מעשי אבותיהן בידיהן'⁵⁰ בשהותם כל השנים הללו בחוץ לארץ כ'עובדי עבודת כוכבים בטהרה'⁵¹, שעדיין לא נתקיימה נבואתו של ירמיה, ו'אכשור דרי' בתמיה⁵²?

וחזרו לשאול, 'וכי משוא פנים יש בדבר', הרי רק יהודי שושן חזרו בתשובה ('לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי⁵³'), אבל בני ישראל שבשאר מדינות לא צמו, ואיך ניצלו מגזירת המן⁵⁴?

ועל זה ענה ר"ש: 'הם לא עשו אלא לפנים', שהשתחוו לצלם רק 'לפנים' (מיראה), ולכן 'אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים', שלא היתה הגזירה לפועל⁵⁵.

כבודה של ארץ ישראל

ויומתק בזה מה שלסוף קשרו את ענינה של חגיגת 'שושן פורים' בערי ארץ ישראל 'המוקפין חומה מימות יהושע בן נון'⁵⁶ (לא ב'מוקפין חומה מימות אחשוורוש'⁵⁷) – 'לחלוק

49 כפירוש ר"ת בתוס' ד"ה מה ראו – פסחים נג: (הובא בורע אברהם לאסת"ר פ"ב, ה). וראה תוד"ה אילמלי – כתובות לג: .

50 עיין ברכות ז. סנהדרין כז: פרש"י עה"פ שמות כ, ה.

51 ע"ז ח. עיין 'רשימות' שם. באופן אחר. לקו"ש שם הע' 48.

52 יבמות לט: ובפרש"י.

53 אסתר ד, טז.

54 'כל היהודים- אשר בכל מדינות המלך' (אסתר ג, יג, ה, ה).

55 'לייראם, שידאגו שיעשו תשובה ע"י כך' – חדא"ג מהרש"א.

56 משנה ריש מגילה.

57 כריב"ק – מגילה ב, ב.

כבוד לארץ ישראל⁵⁸, כלומר לתקן בזה חטאם של אנשי שושן שנתייאשו מן הגאולה בהחשיבם את עיר שושן, חוץ לארץ, לבירה חשובה והמיוסדת של הממלכה.



מקודשת מדין ערב

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ בישיבת ליובאוויטש ד'שיאגו

א. איתא במסכת קידושין (ו, ב - ז, א): אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה. וביאר רש"י: (בד"ה) ואקדש אני לך - וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידה. (ובד"ה) מדין ערב - ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד.

והקושיא עולה מאליה; לפי שיטת רש"י מה הוא הדמיון בין דין ערב לדין קידושין. הרי בקידושין צריך להיות נתינת המקדש וקבלת האישה מהמקדש כסף או שו"כ (וכן הקשה במחנה אפרים: הלכות ערב, סימן א).

ב. והנה הראשונים ז"ל הרגישו בקושיא זו. ומצינו כמה ביאורים ושיטות בתירוץ קושיא זו, ומהם:

הריטב"א (א, ז) ביאר: ערב לאו אף על גב דלא מטי הנאה לידיה משתעבד. פי' לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה דאם כן במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת המעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפילו הכי משתעבד בהנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשובה ככסף כדפרישנא בכמה דוכתי, הכא נמי אף על גב דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו מקניא נפשה בהיא הנאה דשויה פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבורה. מיהו כל מקודשת דאמרינן בשמעתין היינו כשאמר הוא, שאמר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי לפלוני מנה בדבורך.

ומבואר מדבריו דהערב משעבד את עצמו בהיא הנאה דקא מהימן ליה. ובקידושין האשה מתקדשת (משעבדת את עצמה) בהיא הנאה דקא מהימן לה ליתן המנה לפלוני.

התוספות (בבא מציעא, עא, ב. ד"ה מצאו) כתבו: מלוה מעותיו לחבירו כדי שיפרע לנכרי רבית בשבילו פשיטא דהוי רבית ... כיון [ד]נותן לנכרי הרבית ע"פ המלוה הרי הוא כנותן למלוה עצמו מדין ערב כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב בפ"ק דקדושין (דף ז).

58 רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ה, מירושלמי מגילה פ"א ה"א. ובמאירי ריש מס' מגילה (ד"ה מה שבארנו במשנה): 'לכבודה של ארץ ישראל'. ועיין חידושי הרמב"ן ריש מס' מגילה.

ומבואר מדבריהם דבערב מה שהלוה מקבל מהמלוה ע"פ הערב נחשב כאילו הערב עצמו קיבל. ובקידושין האשה מתקדשת במה שהאחר קיבל דנחשב כאילו היא קיבלתו.

אלא שעפ"ז מתחזקת הקושיא בדברי רש"י, איך זה שלא נחית רש"י לפרש את דברי הגמרא. דהרי בגמ' נאמר: ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה. ולכאורה מבואר מדברי הגמ' דאין כאן הנאה כלל (וכנ"ל שלכן הוצרכו הראשונים לפרש את דברי הגמ').

ג. והנה בפנ"י (קידושין ז,א. ד"ה גמרא) הקשה על שיטת הריטב"א: הא דמייתי לה מדין ערב כתב הריטב"א ז"ל בחידושו דכי היכי דערב משתעבד ע"י הנאה ה"ה הכא. ולכאורה יש לתמוה דעל זה לא היה צריך להביא מדין ערב דפשיטא בכולה סוגיין דהיכא דהנאה שוה פרוטה מקודשת.

ותירץ הפנ"י: לכך נראה לענ"ד דעיקר הקידושין הן כיון דאי לאו שנתרצית עכשיו להתקדש היתה צריכה להחזיר לו המנה מטעם ערב ממש דכיון שאמרה תן ואתקדש הו"ל ערב בשעת מתן מעות וכיון דע"י הקידושין נפטרה מהמנה הו"ל קידושין גמורים.

ומבואר מדבריו שיטה שלישית בדין שעבוד דערב: דמדן ערב ילפינן דהיא מתחייבת לשלם לו עבור מה שנתן ע"פ דיבורה וא"כ אלמלא הקידושין היתה צריכה לשלם לו והוא פוטר לשלם ממילא יש כאן מחילת מלוה ויש לה הנאה והוי כעין הנאת מחילת מלוה.

ד. והנה הא דהקשה הפנ"י על שיטת הריטב"א באמת יש להקשות גם עליו דעל זה לא היה צריך להביא מדין ערב דפשיטא בכולה סוגיין דהיכא דהנאה שוה פרוטה מקודשת. ועוד שכבר למדנו לעיל (ו,ב) דין דהמקדש בהנאת מחילת מלוה. דאמרינן התם: אמר אביי: המקדש במלוה (דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתך – רש"י) – אינה מקודשת (דקיחה משדה עפרון גמרינן דהייב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו – רש"י), בהנאת מלוה – מקודשת, ואסור לעשות כן, מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד? ... דארווח לה זימנא.

וביאר רש"י (בד"ה לא): דארווח לה זימנא הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי ... וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה.

ומבואר מדברי רש"י בביאור דברי אביי: דהמקדש במחילת מלוה – אינה מקודשת. אבל המקדש בהנאת מחילת מלוה – מקודשת. ולפ"ז יקשה על הפנ"י שדין דמחילת הנאת מלוה כבר למדנו וללא דין ערב. וא"כ מה התחדש כאן שצריכים אנו ללמוד זה מדין ערב.

וביותר יוקשה על כל הפירושים: מה זה שהסבירה הגמ': ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה. הרי לפי כל השיטות (הנ"ל) הרי הערב והאישה מקבלים הנאה מור כדאית ליה ומור כדאית ליה. ולכאורה הגמ' היתה צריכה לומר ערב דמקבל הנאה לידיה קא משעביד נפשיה. האי איתתא נמי דמטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה!

ה. והנה מצינו להקשות עוד כמה קושיות נקודתיות בדברי רש"י.

קושיא א. ובהקדים: דנחלקו האחרונים בדין ערב באיזה זמן צריך האיש לומר לאשה הרי את מוקדשת לי. הב"ח (באבה"ע סימן כט, בד"ה אמרה תן מנה לפלוני) כתב: ונראה הא...א"ל התקדשי לי במנה שנתתי לפלוני דמקודשת היינו דוקא בדא"ל תוך כדי דיבור לנתינה. אבל הט"ז (באבה"ע סימן כט, ס"ק ו) כתב: כתב מו"ח ז"ל דבעינן שיאמר תוך כדי דיבור לנתינה ... דאם לא כן הוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא מהני ולא נהירא ... אלא ודאי ... מועיל אפילו אחר כדי דיבור ... וכן בהך דהכא שאמרה תחילה תן מנה לפלוני ואקדש לך בזה נשתעבדה מדין ערב להתקדש לו בנתינה זו לפלוני ... ולא נתנו שיעור איזה מקרי אחר הנתינה.

נמצא דנחלקו הב"ח והט"ז האם צריך לומר מיד תוך כדי דיבור אחרי הנתינה. דלפי הב"ח צריך לומר תוך כדי דיבור מהנתינה ולפי הט"ז יכול לומר לה זמן רב אחרי הנתינה.

והנה רש"י כתב: ואקדש אני לך – וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי – מקודשת. ומבואר שלפי רש"י צריך לומר התקדשי לי בשעת מתן מעות (וכן דייק בדברי רש"י, בהמקנה בקונטרס אחרון: סימן כט, סעיף ב) ונראה שסבירי ליה כסברת הב"ח. וצ"ל מה הכריח את רש"י לפרש כן.

קושיא ב. כבר בתחלת הסוגיא כתב רש"י (בד"ה ואקדש): וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידה.

ומבואר שעוד קודם שהגמ' אומרת שהערב לא קיבל הנאה וכמו"כ האשה לא קיבלה הנאה, כבר כתב רש"י והדגיש זאת שהאשה לא מטי הנאה לידה. וצ"ע וביאור מה רוצה רש"י להדגיש בזה.

קושיא ג. ובהקדים: אמרינן בבבא בתרא (קעג,ב): א"ר הונא: מנין לערב דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין – רשב"ם)? דכתיב (בראשית: מג,ט) אנכי אערבנו מידי תבקשנו. ומקשה רב חסדא: הא קבלנות היא, דכתיב (בראשית מב,לו): תנה אותו על ידי ואני אשיבנו!

ומתוך רבי יצחק, מהכא (משלי כ,טז): לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו; ואומר (משלי ו,א): בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך, נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך, עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך, אם ממון יש לו בידך – התר לו פיסת יד, ואם לאו – הרבה עליו ריעים.

אח"כ הוסיף אמיר: ערב דמשתעבד – מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, לרבי יוסי דאמר: אסמכתא קניא – ערב משתעבד, לר' יהודה דאמר: אסמכתא לא קניא (והיינו אסמכתא אם לא יפרע לך אני אשלם לך וכל דאי הוי אסמכתא סומך ובוטח בלבו שהלוה יפרענו ואילו היה יודע שלא יפרע הלוה לא היה נכנס בערבות – רשב"ם) – ערב לא משתעבד.

והקשה רב אשי לאמיר: הא מעשים בכל יום, דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד! לכן תירץ רב אשי: בההוא הנאה דקא מהימן ליה – גמר ומשתעבד נפשיה.

מבואר מדברי הגמ' דבהו"א חשבנו ללמוד דין ערב מן התורה ממעשה יהודה ובנימין

ולמסקנא למדנו זאת מדברי קבלה ומסברא דבההוא הנאה דקא מהימן ליה – גמר ומשתעבד נפשיה.

א"כ קשה על רש"י שכתב: ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה. הרי למסקנא לא מצינו ללמוד דין ערב מן התורה אלא מסברא.

קושיא ד. ובהקדים: אמרינן לקמן (בהמשך העמוד), איתמר נמי משמיה דרבא: וכן לענין ממונא (הנך שמעתא דרבא דילפינא קידושין מדין ערב ... כן לענין ממונא מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב ...) וצריכא; דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא ניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ר"ל: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא – אימא לא; ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין – אימא לא, צריכא.

ומבאר רש"י (בד"ה ניחא לה) להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא. ולכאורה מבואר מכאן שזה דאמרינן שהאישה מתקדשת (ומשתעבדת את עצמה) מדין ערב הוא כשיטת הריטב"א דהוא בהנאה שמקבלת האישה מהמקדש (וכן ביאר במחנה אפרים: הלכות רבית, סימן יא).

אלא שלפי זה יש להקשות מדוע כתב רש"י 'טובת' הנאה בעלמא הוי לרש"י לכתוב 'ואפילו בהנאה' אע"פ שלא קיבלה כסף בעין.

מיוסד על כל הלין קושיות אלימותות נראה לענ"ד לומר דרש"י סלל לו דרך חדשה בהבנת דברי רבא בדין ערב. וכדלקמן.

1. ובהקדים: דהנה מבאר הרבי בלקו"ש (חכ"ו, פרשת משפטים א. עמוד 146 ואילך): דבנוגע לערב בשעת מתן מעות אומר רב אשי (כנ"ל, בבבא בתרא, קעג,ב): בההוא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשתעבד נפשי' – ובפשטות כוונתו (וכמשמע מכמה פוסקים) (הריטב"א קידושין ז,א. וריטב"א ב"ב קעג,ב), שהנאה שהוא מקבל מכך שהוא נאמן על המלוה – מספיק כדי לשעבד את הערב – משתעבד נפשי'.

וממשיך הרבי לבאר: אמנם הנמוקי יוסף בסיום המסכת (בבא בתרא; פא,א (מדפי הרי"ף)) בנוגע לערב בשעת מתן מעות. ביאר: אמר רב הונא הלוהו ואני ערב הלוהו וכו'. ואף על פי שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד ליה דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא היית מלוה אותו כלל. וכן כתב לקמן (בבא בתרא; פג,א (מדפי הרי"ף)): ערב בשעת מתן מעות. כגון הלוהו ואני ערב. משתעבד בלא קנין כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו דהא חסריה.

אלא שלפי הנמוקי יוסף קשה: דדמיא לאסמכתא שהרי לא היה נעשה זה ערב אלא משום שסבור שיפרע הלוה וקי"ל דאסמכתא לא קניא. אלא שתירץ הנמוקי יוסף: שאני הכא כדאמר רב אשי בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה לגמרי ולא הוי אסמכתא.

ומבואר מדבריו, דמה שרב אשי הביא סברא שהוא מתחייב באותה הנאה שהאמינו המלוה, סברא זו נצרכת רק כדי שהתחייבותו לא תחשב התחייבות של אסמכתא, אבל עצם השעבוד נעשה אף בלא אותה הנאה, שהרי הוא מתחייב באמירה בלבד.

ולפ"ז יוצא, שהטעם שהערב משעבד נפשי' בלי קנין, ניתן לבאר בשתי אופנים:

א) שעבוד הערב הוא בעיקר (לא משום שהוא מקבל הנאה וכיו"ב רק) משום ש"על פיו הוציא מעותיו", שהערב גרם חסרון ממון אצל המלוה – וכמובן מפשטות הגמרא, שהסיבה שהערב משעבד נפשי': הוא משום שהמלוה הוציא ממון על סמך דיבורו של הערב – ובזה מראה המלוה שסומך דעתו על הערב – וזה גופא גורם לערב להשתעבד.

ב) שעבודו של הערב נעשה ע"י "ההיא הנאה דקא מהימן לי", מצד זה שהערב מקבל הנאה, ובמילא זה גופא הוא ע"ד קנין, ובשל כך "גמר ומשעבד נפשי".

(וראה שם שהרבי הביא נפק"מ לדינא בין ב' הדרכים. נפק"מ הנוגעת לתוכן השיחה. ואכ"מ).

ומבואר דנמצא ברור דלפי שיטת הנימוקי יוסף כדי שערב בשעת מתן מעות ישעבד עצמו אין צריך לשום קנין, רק צריך שהמלוה יעשה מעשה ויסמוך על הערב ובכך גורם שהערב משתעבד למלוה.

ז. עפ"ז י"ל (ולתרוץ) דזה שרש"י לא ביאר את הגמ' כהנך ראשונים דלעיל, כיון שסבירי ליה כשיטת הנימוקי יוסף, והוא דשעבוד הערב אין זה בכך שהערב מקבל איזושהו חפץ, כסף או הנאה מהמלוה, אלא שהשעבוד נעשה ע"י כך שהמלוה עשה מעשה על פיו של הלוה – אם לא היית אתה לא היית מלוה אותו כלל.

ועפ"ז יבואר דברי הגמ' פשוטו כמשמעו: ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדי נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה. דהוא אמת דאין הערב מקבל שום הנאה ואעפ"כ הוא משעבד את עצמו כמו"כ האי אשה אע"ג דאינה מקבלת הנאה מ"מ משעבדת את עצמה וע"י זה נעשים הקידושים. היינו שזהו החידוש בדברי הגמ' כאן לגבי מה שלמדנו עד עתה. והוא שעד עתה למדנו שיש והיתה נתינה מהאיש להאשה. ועכשיו חידש לנו רבא שאין צריך נתינה להאשה כדי שהאשה תתקדש, אלא די בכך שהיתה נתינה מהאיש על פיה כדי שנוכל לומר שהיא מקודשת.

וזהו שביאר והדגיש רש"י כבר בתחלת הסוגיא, שכתב (בד"ה ואקדש): וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידיה. ולא ביאר כהנך ראשונים שהיא מקודשת ע"י שהיא קיבלה הנאה או כסף. לומר שסוגיא זו באה לחדש שהאשה מתקדשת אע"ג שאינה מקבלת כלום מהאיש.

וכן מדויק מביאורו של רש"י במסכת עבודה זרה (סג,ב), דעל קושיית הגמ': והאמר רבא: האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנו כל נכסאי לך – קנה מדין ערב! פירש: (בד"ה) והאמר רבא האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנו נכסאי לך – באותו מנה ונתן. (ובד"ה) קנה – הלוקח את נכסיו של זה ואף על גב דלא מטא הנאת האי מנה לידיה. (ובד"ה) מדין ערב – מההוא דינר דמחייב ערב לשלומי ואף על גב דלא מטי הנאה לידיה.

ומבואר ברור מדבריו, דכשם שערב מתחייב לשלם למלוה (באותו מנה שהוציא המלוה מעות ע"פ הערב), אף על פי שלא הגיעו המעות לידו, אף כאן, המוכר מתחייב בכל נכסיו באותו מנה שהוציא הלוקח ונתן, אף על פי שלא הגיעו המעות לידו.

ח. עפ"ז גם יבואר הא דהוכחנו לעיל שרש"י אזיל בשיטת הב"ח (שצריך לומר הרי את מקודשת תוך כדי דיבור מהנתניה), והקשינו מה הכריח את רש"י ללמוד כך. וי"ל דכיון שכדי שהערב ישתעבד רק על פי דיבורו צריך להיות זה רק בשעת מתן מעות (כנ"ל מהנימוקי יוסף), דאי הוא לאחר מתן מעות הרי שצריך הערב לעשות קנין (כמבואר בסוף מסכת בבא בתרא: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין). א"כ הדרך היחידה שהאשה יכולה להשתעבד ולהתקדש על פי דיבורה (ואין צריכה לקבל הנאה) הרי זה רק באם בשעת נתנית המעות קידשה האיש, דאי קידשה לאחר כדי דיבור הרי שלא מהני (לקדש בכך שנתן כבר המנה לפלוני, אלא שתצטרך לעשות קנין כדי "להשתעבד" ולהיות מקודשת).

(ואולי י"ל שעפ"ז מדוייקים דברי רש"י להפליא. שכתב: כשנתנו לו א"ל התקדשי לי – מקודשת.

דהנה כתב הריטב"א (הובא לעיל), שצריך לומר: "הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי לפלוני מנה בדבורך". אמנם רש"י לא כתב שיאמר שמקדשה ב"הנאה" שמקבלת, וזאת כיון שכנ"ל בארוכה לשיטת רש"י אין היא מקבלת שום הנאה, לכן כשנותן המנה ע"פ דיבורה רק אומר לה "התקדשי לי" (ובאמת אולי י"ל שכן הוא גם שיטת הרא"ש (קידושין: פרק ראשון, סימן ו) שכתב: וכשנתן המנה לאותו פלוני, אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני – מקודשת מדין ערב. ומבואר מדבריו שהאשה מתקדשת בכך שנתן לפלוני (כנ"ל באריכות מלקו"ש חכ"ו בשיטת הנימוק"י) ולא בכך שמקבלת את המנה (כמו"ש התוס' (כנ"ל)) וזה לא כמו שכתב במחנ"א הלכות רבית: סימן יב, ששיטת הרא"ש היא כהתוס'.

עפ"ז גם יבואר זה שכתב רש"י (בד"ה מדין ערב): ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד. והקשינו הרי למסקנא לא מצינו ללמוד דין ערב מן התורה אלא מסברתו של רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה – גמר ומשתעבד נפשיה. וי"ל שבאמת למדים דין ערב מן התורה – מגין לערב דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין – רשב"ם)? דכתיב (בראשית: מג,ט) אנכי אערבנו מידי תבקשנו או ממ"ש (במשלי: כ,טז): לקח בגדו כי ערב (ועיין בלקו"ש חלק ל, פרשת ויגש א, עמוד 215 ואילך. שביאר את הנפק"מ שיש בין הלימוד מהפסוק אנכי וגו' או שלמדים מהפסוק לקח וגו'. ואכ"מ). אלא שהך סברא דרב אשי יבואר כמו שביארו הנימוקי יוסף (כנ"ל): שאני הכא כדאמר רב אשי בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה לגמרי ולא הוי אסמכתא. והיינו שהאי הנאה רק מוכיח שאמירתו של הערב הוא אמירה אמיתית ורצינית. אבל השעבוד עצמו נעשה ע"י דיבורו ואת זה למדים מהפסוק.

ט. ע"פ כל הנ"ל נוכל גם לבאר את דברי רש"י (בד"ה ניחא) שכתב: ניחא לה – להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא. ולכאורה מבואר מכאן שזה דאמרינן שהאשה מתקדשת (ומשתעבדת את עצמה) מדין ערב הוא כשיטת הריטב"א דהוא בהנאה שמקבלת האשה מהמקדש. אלא שלפי זה הקשינו מדוע כתב רש"י 'טובת' הנאה בעלמא הוי לרש"י לכתוב 'ואפילו בהנאה' אע"פ שלא קיבלה כסף בעין.

וי"ל ובהקדמים: דהנה על המשנה (בקידושין נח,א): המקדש בתרומות, ובמעשרות, ובמתנות (הזרוע והלחיים והקיבה – רש"י) ... הרי זו מקודשת, ואפילו ישראל. כתב רש"י (בד"ה ואפילו הוא ישראל): ... אף על פי שאין לו בכל אלו אלא טובת הנאה, שבידו לתתם

לכל מי שירצה, וגם היא לא זכתה אלא בטובת הנאה זו, שהיא צריכה ליתנם לכהן והמעשר ללוי, ומיקדשה בטובת הנאה זו, דקסבר טובת הנאה ממון. נמצא שלפי רש"י עצם הזכות ליתן את המתנות לכל מי שירצה היא שחשובה ממון (כן דייק בדברי רש"י, בקונטרס אחרון למקור חיים: אות ג. וכן מבואר בשער המלך הלכות אישות: פרק ה, הלכה ו).

וזהו שכתב רש"י כאן: להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא, דשעבודה של האשה אין זה בכך שקבלה איזשהו חפץ, כסף או הנאה מהאיש, אלא שעבודה נעשה ע"י כך שהאיש עשה מעשה על פיה של האשה – והיינו שזה היה בידה ליתן הכסף למי שהיא רוצה! – והיינו דנקנית בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא.

אלא שעדיין נשאר לנו לבאר לפי רש"י (והנמוק"י) מה היא סברתו ומקורו של רבא לחדש דהאשה מתקדשת מדין ערב – אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה.

י. כדי לבאר זאת יש להקדים עוד נקודה אחת.

דנהה מבאר הרבי בלקו"ש (חי"ט, פרשת תצא ג. עמוד 215 ואילך), בנוגע למקור דין דאשה נקנית בכסף: דמהפסוק (תצא כד, ב) כי יקח איש אשה למדים (קידושין ד, ב ואילך) שהאשה נקנית בכסף. אמנם בגמרא (קדושין ג, ב) ישנו עוד לימוד שהאשה נקנית בכסף – מהפסוק (משפטים כא, יא) ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר (כשיוצאה ממנו) ומאן ניהו אב.

ובביאור החילוק אם למדים מהפסוק כי יקח או מהפסוק ויצאה חנם, מבאר הרבי שזה תלוי מה הוא הגדר של קידושי כסף, ועל כך מביא הרבי את חקירת הראגאטשאווער (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט): אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדרב – היינו אי הקידושין חלים עי"ז שקנתה הכסף או להיפך דע"ז דמתקדשת היא קונה הכסף.

ועפ"ז מבאר הרבי: דיש לומר שזהו החילוק בין שני הלמודים מנין למדין דין דכסף קידושין – אי למדים זאת מהפסוק כי יקח או למדים מהפסוק ויצאה חנם אין כסף.

דבפסוק כי יקח איש אשה הרי שההדגשה היא על פעולת האיש. משא"כ בפסוק ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ההדגשה היא זה שהאדון (האב, שהוא במקום (בתו) האשה) מקבל את הכסף.

שלכן, באם למדים קידושי כסף מהפסוק כי יקח איש אשה – מסתבר לומר, שהקידושין נעשים ע"י פעולת נתינת הכסף מהבעל – כי יקח איש [והקידושין פועלים שהאשה תקנה את הכסף].

משא"כ לפי הלימוד דיש כסף לאדון אחר – מסתבר (שנתינת הכסף מהבעל אינו מספיק שהאשה תקדש, ו) הקידושין נפעלים דוקא ע"י שיש כסף (בעלות על הכסף) – האשה קונה (מקבלת) את הכסף.

ומבואר דלהלימוד מהפסוק כי יקח נמצא דגדרו של קידושין הוא נתינת כסף, וע"י הנתינה הרי שהיא מתקדשת. משא"כ להלימוד מהפסוק ויצאה חנם נמצא דגדרו של קידושין הוא

קנין דע"י שהאשה מקבלת את הכסף הרי היא מתקדשת (ע"ד כמו שהוא בכל קנין כסף דע"י זה שהמוכר מקבל את הכסף נקנה החפץ להלוקח).

יא. והנה (לפי רש"י) רבא למד דין דכסף קידושין מהפסוק כי יקח. דהנה אמרינן לקמן במסכתא (ט, א, ונא, א): קידושין שאין מסורין לביאה (קידש אחת משתי אחיות, ולא פירש איזוהי מהם. דאין יכול לישא אחת מהן דשמא זו היא אחות אשתו – רש"י) – אביי אמר: הוון קידושין, רבא אמר: לא הוון קידושין.

אמר רבא, בר אהינא אסברא לי (הבינני דבר זה, שיכולני להביא לו ראייה מן התורה – רש"י): כי יקח איש אשה (דהיינו קידושי כסף דגמרינן להו (לעיל דף ב) קיחה וכתוב ובעלה דבעינן ראויה לביאה – רש"י) ובעלה – קידושין המסורין לביאה הוון קידושין, קידושין שאין מסורין לביאה לא הוון קידושין.

מכך שמפרש רש"י: דהיינו קידושי כסף דגמרינן להו (לעיל דף ב) קיחה וכתוב ובעלה דבעינן ראויה לביאה. מבואר דלפי רבא מקור הדין של קידושי כסף הוא מדברי הכתוב – שנאמר: כי יקח איש אשה, ובעלה. כי יקח, היינו קידושי כסף הנלמדים בגזרה שוה קיחה – קיחה משדה עפרון.

א"כ ע"פ דברי הרבי לעיל יוצא, שלפי שיטת רבא הלומד כסף קידושין מהפסוק כי יקח איש אשה, וההדגשה היא על פעולת האיש. הרי שאין האשה צריכה לקבל שום כסף או הנאה כדי להתקדש (אלא רק צריך להיות דבר המשעבד את האשה להאיש). דלהלימוד מהפסוק כי יקח נמצא דגדרו של קידושין הוא נתינת כסף, וע"י הנתינה הרי שהיא מתקדשת.

וזהו דחידש רבא דהאומרת תן מנה לפלוני ואקדש לך – מקודשת מדין ערב! שכיון שנתן האיש מנה לפלוני הרי שקיים את הכי יקח איש ובמילא הרי האשה מקודשת. דהרי רק לפי הלימוד מהפסוק ויצאה חנם נמצא דגדרו של קידושין הוא קנין דע"י שהאשה מקבלת את הכסף הרי היא מתקדשת (ע"ד כמו שהוא בכל קנין כסף דע"י זה שהמוכר מקבל את הכסף נקנה החפץ להלוקח). משא"כ להלימוד מהפסוק כי יקח די שיתן ויוציא האיש כסף על פי דיבורה וע"פ שאין האשה מקבלת את הכסף.



בענין השיעבוד בערב⁵⁹

הת' מרדכי שכנא צירקינד

תלמוד בישיבה

א.

גרסי' בקידושין דף ז' ע"א "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה". ופי' רש"י דמיירי דבשעה שהוא נתן את המנה לפלוני הוא אמר לה 'היתקדשי במנה זה'.

והק' החידושי הרי"ם על רש"י דהרי הגמ' לעיל בדף ה' ע"ב שקו"ט בנתן הוא ואמר היא, ומסיק הגמ' דנתן הוא ואמר היא הוה ספק מקודשת, וא"כ מניין לו לרש"י דאכן רבא מיירי בקידושין ודאי, הא שפיר יש לומר דכוונת רבא הוא לקידושי ספק, כיון שהוא נתן 'והיא אמרה'? ועיין שם מה שתי⁶⁰.

ונראה לענ"ד לתרץ בד"א, והוא:

התוס' לעיל בדף ב' ע"א מק' מניין לנו ששוה כסף מהני ככסף לקידושין. ומסיק התוס' שם דאנו לומדים שווה כסף מבנין אב – היינו דבנזיקין וע"ע שווה כסף ככסף דמי כמו כן בקידושין, והר"ן חולק על תוס' וסובר דשווה כסף ככסף הוא מסברא, דהיא יכול לטעון 'לדידי שווה לי', והריטב"א כותב ד'מה לי כסף מה לי שווה כסף'. אבל התוס' אינו סובר שהוא מסברא אלא הוא מבנין אב.

והנה, לכאורה יש להקשות על תוס' אמאי לא נקט הסברא של הר"ן, דהנה הסברא של הר"ן השייך בשווה כסף, הרי הוא גם שייך בכסף ממש, דהנה כל היסוד של הר"ן הוא דהיא יכולה לומר דהשווה כסף נחשב בעניני ככסף, וכמו כן הרי הסברא שייך בכסף, דגם בכסף הרי הצורה של המטבע הוא תלוי בהסכמת בני אדם, וא"כ הרי גם בכסף שייך הך סברא.

ואם הסברא שייך בכסף (דהרי לכל הדיעות צריך לבא להסכמתה - וההסכמה של בני המדינה היא להחשיב מטבע בצורה ההיא לדבר חשובי), מהו הביעה לומר דהסברא שייך בשווה כסף ג"כ, ואמאי הי' צריך לבא להבנין אב.

אלא צר"ל, דכאן מיירי דרק לדעתה חשוב הך שווה כסף לכסף. ר"ל דאכן בשווה כסף אין אנו סומכים על ההסכמה של בני המדינה אלא כיון דהדבר ההיא הוא שווה עכ"פ פרוטה אחת,

(59) לזכות הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון בן רחל בתי' וגנר, שיהי' לו רפו"ש בקרוב ממש כפשוטו כמשמעו בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו בכל מכל כל, ושיהי' לו כח להמשיך לחנך את תלמידיו התמימים הק' שיחיו בטאראנטא במנוחת הנפש ובמנוחת הגוף.

(60) ובאמת לענ"ד הקלושה אין קושיתו חזקה כל כך, דהרי יש לומר דרבא סבירא לי' כהלישנא ראשונה, והרבה יש להאריך בזה ואכ"מ, ודו"ק ותשכח.

והוא דבר חשובי בעיניה, לכן היא יכולה להתקדש בה, ואכן אם באנו לשאל שאר בני אדם הרי הדבר אינו חשוב – וכמו בקידשה בתמרה שכאן אינו שווה פרוטה ורק במדי שווה פרוטה (ע' לקמן דף י"ב ע"א).

ולכן מסברא אינו יכול לומר דהיא יכולה להתקדש בה, כיון דבטלה דעתה אצל כל אדם, דהרי בפועל כאן הרי היא אינו שווה פרוטה, אלא דבעיניה היא יכולה לומר לדידי שווה לי, בזה אי אפשר לומר דמסברא מהני, לכן צריך לבא להבנין אב.

ב.

אלא דלפי תוס' לכאורה קשה הדין דרבא הנ"ל, דהנה אם שווה כסף הוא חידש ואינו מסברא, ואנו צריכים לבא להבנין אב ללמד על שווה פרוטה, הרי מניין לנו דערב מהני, דהרי אין זה מדין שווה כסף, כיון דהיא אינה מקבלת שום הנאה ממנה, וקו"ח הוא, אם שווה כסף צריך בנין אב ללמד לנו שהיא מהני, הרי מניין לנו דדין ערב מהני. ואם אכן ערב מהני, הרי כ"ש דשווה כסף מהני כיון דבערב הרי היא לא קיבל שום הנאה כלל, ואמאי צריך לבא להבנין אב בשווה פרוטה.

ואי אפשר לומר דאה"נ הרי שווה כסף הוא מבנין אב, ורק אח"כ יכול ללמד דגם ערב מהני, היינו דבאמת מצד ההנחה הראשונה הרי רק כסף מהני והקשויא הוא על שווה כסף מניין לנו שהוא מהני, ובא התירוץ של תוס' דאנו יודעים כן מבנין אב, וכיון שכן הרי זה מחליש ההנחה הראשונה – היינו דכסף הוא דווקא כסף בלבד, ועכשיו אנו יכולים ללמוד שערב מהני.

דזה אינו, דאדרבה איפכא מסתברא, הרי הבנין אב מלמד לנו דדווקא אם קיבלה הנאה הרי היא מתקדשת, ולא בערב כיון דהיא לא קיבלה הנאה כלל⁶¹.

אלא דלפי דברינו יש ליישב זה, דערב הוא ציור אחר משווה כסף, דשווה כסף הרי בזה שייך שהיא יהי' תלוי בדעת בני אדם, וחידש לנו התוס' דבמקום דהוא דבר חשוב בעיניה לבד הרי מהני – י"ב ע"א, וזהו מהבנין אב, אבל בערב הרי מעיקרא אין זה תלוי בדעת בני אדם, דבשווה כסף הרי היא תלוי בשקו"ט אם הוא חפצא חשובה אם לאו, וחידש לנו התורה דדעתה לבד מהני.

אבל בערב הרי לכל הדיעות זה תלוי רק בדעת הערב לבד, ואין זה שקו"ט בבני אדם דלכל הדיעות הרי אין זה הנאה חשובה אדרבה הערב משתעבד נפשי' לבד, וא"כ הדר דינא דהוא מהני מסברא כי היא יכולה לומר לדידי שווה לי וכסברת הר"ן.

אלא דנתעורר לנו קושיא שני' הרי היא לא קיבל שום הנאה ממנה, וחידש לנו רבא דמהני מדין ערב.

61 והנה שיטת התוס' בב"מ הוא דערב הרי היא כאילו הוא קיבל המעות ממש, אלא דע"כ אינו יכול לומר זה לשיטת רש"י כיון דרש"י הידגיש בפירוש דלא קיבלה הנאה כלל, גם לכאורה אינו יכול לומר כסברת הריטב"א דע"כ היא קיבלה הנאה מועטת, ועוד אי אפשר לומר הסברא דיש בו הנאה כיון שהוא שומע לה, דזה הנאה שייך להסוגיא בדף ס"ג, אלא דרש"י בההמשך ביאר דאכן הטעם הוא משום הנאה, וצ"ע כעת.

שורש הדברים הוא: באמת התוס' סבר כסברת הר"ן דשווה כסף מהני מסברא דלדידי שווה לי, אלא דבתמרה הרי יש לנו הכחשה להסברא דהרי בקידשה בתמרה הרי הדין הי' צריך להיות דבטלה דעתה, ולכן צריך לבא להבנין אב, אבל בערב דאינו תלוי בהכחשה ההיא דבטלה דעתה כיון דאין זה שייך כי דינא דערב לא קם בתחילה שקו"ט אם הוא בגדר דבר שיש בו הנאה, לכן הדר דינא דמהני מסברא דהר"ן דלדידי שווה לי. אלא דצריך לבא להדין ערב כיון דלאידך הרי לא קיבלה שום הנאה.

ובאמת לפי זה מיושב קושיית המהרש"א (בד"א) לעיל בתוס' הנ"ל, דהנה המהרש"א מק' על תוס' הרי כיון דבנויקין וע"ע הרי לשניהם צריך לטעם מיוחד להם אמאי צריך התורה לרבות שווה כסף, הרי א"כ אמאי צריך ללמד מבנין אב ולא מסברא וכמו שעלתה על דעת התוס' מתחילה?

וע"פ דברינו מובנים דברי התוס', דאה"נ הרי התוס' לומד זה מסברא, אלא דקשה לי' להתוס' דיש דיונים של שווה כסף שאינו יכול ללמד מסברא, כמו בקידשה בתמרה, לכן צריך לבא גם להבנין אב.

ג.

אלא דלפי זה נתעורר לנו שאלה אחריתי, דהרי כיון שהיא גורם להקנות נפשה ע"י 'ערבות', הרי יש בו החסרון דתלקח אשה לאיש, וכמו שיש החסרון הנ"ל לעיל בדף ה' ע"ב בנתן הוא ואמרה היא.

היינו – דבשלמא בשווה כסף הרי לית בו החסרון דתלקח הנ"ל, דהרי הדבר חשוב מצד העולם ג"כ, ודעתה ושיטתה אינו ממציא חשיבות מחודשת בנוגע לשווה כסף, וכנ"ל דהי' לנו חסרון אחריתי דבטלה דעתה. אבל בערב הרי ערבות אינו שייך להחשיב בעיני העולם כי בודאי אין זה מייקרי הנאה לגבי העולם, ורק היא ממציא חשיבות מחודשת הנה, א"כ הרי זה בגדר כי תלקח אשה לאיש, דהאיש צריך לסמוך על דעתה להחשיב 'ערבות' להנאה.

ביאור יותר: לקמן הגמ' דן בקידושי חצי אשה והגמ' הק' דניפשוט קידושי בכולה, והגמ' דחה דדעת אחרת יש כאן – היינו האיש.

הק' האחרונים, הרי כיון דחצי קידושין אינו חל, ושניהם נתרצו לקידושי חצי, הרי ע"כ מחמת רצונם הרי באמת הם נתרצו לקידושין שלם, ומהו כוונת הגמ'?

והמהרי"ט תי' (הובא באבנ"מ) דכיון דהצריך לבא לדעת האשה לקדש חצי אחרת, א"כ יש בו החסרון של כי תלקח אישה לאיש, וזהו כוונת הגמ' שיש 'דעת אחרת' המעכבת, היינו הגם דכפועל אה"נ היא אינה מעכבת כיון דהם רצו קידושי חצי, אבל להחצי אחרת הרי לזה צריך לבא לדעתה ג"כ, היינו דכוונתה בהתרצות קידושין בחצי הראשון הוא גם לקידושין שלם, א"כ הרי יש בו החסרון הנ"ל ד'כי תלקח אישה לאיש'.

וא"כ קשה קושיא הנ"ל גם בערב, דהרי הגדר של ערבות הוא דין רק מצד הערב לשעבד נפשי', ואין זה דין השייך להישאר מהו דעת העולם בזה, א"כ הרי יש בו החסרון של 'כי תלקח אישה לאיש', וכנ"ל?

לכן ביאר רש"י דכאן מיירי שאמר לה בפירש, דעכשיו הרי הוא מוציא את הממון על פיה ואם הקידושין אינם חלים הרי היא צריכה לשלם בעבור זה, ושוב הרי אין זה רק מצד דעתה לבד, אלא דזה שייך לסמוך על הסכמת העולם כיון דלכל הדיעות הרי הפטור לשלם נחשב להנאה, וא"כ לא קשה קושיא הנ"ל.

ולפי כל זה מיושב קושיית החידושי הרי"ם (בד"א כמובן), דע"כ דינא דרבא צריך להיות באמר הוא, דאם לאו הרי ערב לא יהני משום כי תלקח אישה לאיש, אלא ודאי רבא מיירי בקידושי ודאי.

ולפי דבירנו יש ליישב עוד את קושיית הראש ישיבה הרה"ג הרה"ח ר' ישראל פירדמאן שליט"א דהק' מהו ההבנה של הך דין של ערב, האם היא אופן אחרת של קידושין שלא נמנה בהמשנה⁶²?

ויש לומר בפשטות דהוא מדין שווה כסף הנכלל בכסף של המשנה, והך שווה כסף הוא מסברא ד'לדידי שווה לי' וכסברת הר"ן, אלא דצריך להלימוד של ערב לשלול החסרון דכי תלקח אישה לאיש הנ"ל.

ר"ל, דהוא מהני מדין שווה כסף, אלא דקשה הרי בשווה כסף קיבלה הנאה וכאן לא קיבלה שום הנאה? לכן באנו להדין דערב דאדרבה הרי כיון דלא קיבלה הנאה אין בו החסרון של בטלה דעתה, אלא דקשה לאידך דאם אין זה תלוי בדעת בני אדם הרי הוה כי תלקח אישה לאיש? לזה תי' רש"י דכאן מיירי בערבות וגם אמר לה באותה שעה 'התקדשי לי'.

ולא באתי אלא להעיר ולחודדי בעלמא.



62) ולחזק קושייתו, הרי אליבא דרבא קיימינן, ורבא סבירא לי' דק' ג' ולא ד' לעיל בדף ה' ע"ב ע"ש.

חסידות

ועל זה אמר איוב בראת רשעים - כמעשה הרשעים

הרב יעקב זכריה קלוזינר

ציריך, שווייץ

איתא בתניא פרק כז: "לכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיה לס"א תמיד. ועל זה אמר איוב בראת רשעים ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם וההורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיה לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל כי זה נעשה ע"י צדיק". ובוזה מתרץ מה שהקשה בפרק א: "גם להבין מה שאמר איוב [ב"ב פ"א] רבש"ע בראת צדיקים בראת רשעים כו' והא צדיק ורשע לא קאמר?"

ויש להבין, לפי מ"ש בזהר ח"ב (קכב, א): "שנינו, ישראל נקראו קודש, ומשום שהם קודש אסור לאדם לקרוא לחברו בשם גנאי ולא לכנות שם לחברו, וענשו גדול, וכל שכן בדברים אחרים. שנינו, כתוב (תהלים לד) 'נצור לשונך מרע וגו''. מהו 'מרע'? שבגלל לשון הרע מחלות יורדות לעולם. אמר רבי יוסי, כל מי שקורא לחברו בשם שאין בו ומגנה אותו, נתפס במה שאין בו. שאמר רבי חיא אמר רבי חזקיה, כל מי שקורא לחברו רשע, מורידים אותו לגיהנם, ויורדים לו לחייו, פרט לאותם מתחצפים כנגד התורה שמותר לאדם לקרא להם רשע.

"אותו איש שקלל את חברו, עבר שם רבי ייסא, אמר לו [למקלל], כמו רשע עשית. בא [המקלל] לפני רבי יהודה [ע"ז שקרא לו 'רשע']. אמר לו [רבי ייסא לרבי יהודה], רשע לא אמרתי לו אלא כרשע, שמראה דבריו כרשע, ולא אמרתי שהוא רשע. אמר לו, ודאי שלא התחייב. מנין לנו? שכתוב (איכה ב) 'היה ה' כאויב', ולא אויב, שאם לא כך, לא נשאר מישראל גזעים בעולם. כמו זה, (שם א) 'היתה כאלמנה', ולא אלמנה. כאלמנה שהלך בעלה לעבר הים ומחכה לו. אמר רבי חייא, ומכאן משמע? משם משמע, שהוא עקף הכל, שכתוב (יחזקאל א) 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם'. כמראה אדם, ולא מראה אדם. אמר רבי יצחק, כתוב כתפוח בעצי היער וגו'. כתפוח, ולא תפוח. כתפוח, שנפרד בגוניו, ובגונים אחוז הדבר. אמר רבי יהודה, אלו לא באת לכאן אלא לשמע הדברים הללו – די".

"שנינו, כתוב (זכריה יב) 'והיה הנכשל בהם ביום ההוא כדוד'. כדוד, ולא דוד. כדוד שאמר והנה בעניי הכינותי לבית ה'. וכתוב (תהלים פו) כי עני ואביון אני. והוא היה מלך על מלכים והיה קורא לעצמו כך. אמר רבי אבא, אשריהם ישראל שהקדוש ברוך הוא לא קרא להם כקודש, אלא קודש ממש, שכתוב 'קודש ישראל לה', ומשום כך 'כל אכליו יאשמו וגו'". עכ"ל הזהר המתורגם בלה"ק.

ולפ"ז יש להבין, איך אומר אדה"ז "ועל זה אמר איוב בראת רשעים ולא שיהיו רשעים

באמת ח"ו אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים", לפי דברי הזהר לכאורה איוב הול"ל "בראת כרשעים" ולא "רשעים"?



משל הצנור הגדול שהמים שבו הולכים לכלי אחד

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין ניו.

בד"ה ויקח קרח עטר"ת (ע' תצו) מבאר זה שאור הקו הוא בהתחלקות, וז"ל:

"דאי' בע"ח שהקו הוא כעין צנור הנמשך מאוא"ס כו', וכמו עד"מ צנור הנמשך מנהר גדול ובעברו בשטח הארץ ה"ה ממלא את הכלים העומדים סביביו, דמהנהר עצמו א"א למלאות הכלים כי הי' שוטף לגמרי כ"א ע"י הצנור, ובהכרח שיש צנורות קטנים לכל כלי בפרט, כי גם מהצנור הגדול א"א שיתמלאו כלים הקטנים (כי כל המים שבצנור ילך בכלי אחת. וי"ל שזהו דוגמא לבחי' עקודים, שהעשר אורות הן בכלי אחד כו', וידוע דשם הוא בחי' ריבוי האור כו', וכמ"ש בלק"ת בהבי' דוהניף. או י"ל שזהו בחי' א"ק, שהוא בחי' אור כללי על כללות ההשתל', והיינו שיש שם הכל בפרטיות וכידוע בענין צופה ומביט עד סוף כל הדורות כו' וכולן נסקרין בסקירה אחת כו', וכמ"ש במ"א), כ"א שיש צנור מיוחד לכל כלי בפרט כו'".

הנה בחצאי עיגול מבאר הנמשל בזה שנאמר במשל שכאשר המים יוצאים מצנור אחד אי אפשר למלא את הכלים הפרטיים (כי שוטף אותם לגמרי), אלא "כל המים שבצנור ילך בלי אחד", ומביא ב' ביאורים לדבר.

ביאור א' שהכוונה לעולם העקודים שבו כל האורות של הספירות "עקודים בכלי אחד", וידוע דשם הוא בחי' ריבוי אור". וביאור ב' שהכוונה לא"ק, שהוא אור כללי על כל ההשתלשלות וכולן נסקרין בסקירה אחת.

והנה, בענין הנמשל שבעולם העקודים מבואר שיש כאן ריבוי אור, שזהו כמו הציור הגדול שבמשל, ויש רק כלי אחד שהוא כמו הכלי האחד שבמשל. אמנם בענין הנמשל דא"ק לא נתבאר כאן בביאור מהו ה"כלי אחד".

ומשמע שה"סקירה אחת" הוא ה"כלי אחד" שבמשל.

וצ"ב הכוונה בזה.



הלכה ומנהג

למה השמיט אדה"ז מסידורו את 'יגדל' ואת י"ג ה'אני מאמין'

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בסידורים הנפוצים מופיעים י"ג עיקרי האמונה המיוסדים על דברי הרמב"ם (ב'פירוש המשניות' הקדמה לפרק חלק במסכת סנהדרין), בתפילת שחרית לחול בשתי מקומות: פיוט 'יגדל' שלפני התפילה ו'אני מאמין' בסוף התפילה. אמנם אדמו"ר הזקן בסידורו השמיט את שניהם.

האריז"ל נגד הפייטנים האחרונים ועל כן לא אמר 'יגדל'

אודות השמטת 'יגדל' מביא ב'שער הכולל' (הקדמה אות ז) מה שכתב הרח"ו ב'שער הכוונות' (ענין נוסח התפלה – ח"א עמ' שכח): "דע לך כי מורי ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים, כגון ר' שלמה בן גבירל וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה, ואינם יודעים מה שאומרים, וטועים בסדר דבורם, בלי ידיעה כלל. ובפרט פזמון יגדל אלהים חי כו... אבל היה אומר התפלות והבקשות ופזמונים שתקנו הראשונים... לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתקנו...". דברי הרח"ו הובאו בקיצור גם ב'מגן אברהם' (ריש סי' סח).

[וראה בספר 'הסידור' (עמ' רלג הערה 250) הבאתי מה שתמה ב'משמרת שלום' בענין זה: "...רבינו מלאדי השמיט[ו] מסידורו ובעיני יפלא הלא... גם הק' מלאדי עצמו בס' תניא [פרק כה] הביא מלשון יגדל לא יחליף האל ולא ימיר דתו...". וראה שם (עמ' צז-צט) מה שהאריך בזה ר"י מונדשיין.]

אדה"ז לא רצה לשנות את נוסח ה'אני מאמין'

אודות השמטת ה'אני מאמין' דן בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק יב עמ' יח-ט). ובספר 'הסידור' (עמ' רלב-רלו) הוספתי לבאר שיש מקומות שניסוח הדברים לא כל כך מדויק, ומעתה י"ל שאדה"ז לא רצה לתקן את הלשונות הבלתי מדויקים, כדי שלא ישתמע ממנו כאילו שיש כאן שינויים באמונה, אבל גם לא רצה להכניסו כשאינו מדויק כל צרכו עיי"ש בארוכה.

שוב מצאתי שבסידור 'חלקת יהושע' ביאלא הרחיבו והוסיפו בנוסח ה'אני מאמין', והרבה רבנים וגדולי התורה יצאו נגד זה בחרב ובחנית, ראה מה שכתב בארוכה הרב ד.י. צבי רבינוביץ

בספרו 'עיוני הלכות' (ח"ג עמ' תקפב-תרכה). ואעתיק משם לדוגמא מה שכתב בזה הגאון בעל 'שבת הלוי' (שם עמ' תרכג): "כל המשנה נוסח י"ג אני מאמין מהרס מסורת תורתנו הקדושה, ואסור לפרסם סידור כזה". והגאון רמ"ל לנדא אב"ד בני ברק כתב (שם עמ' תרכ): "נדהמתי לראות שליחות יד שעושים בנוסחאות בסדר נוסח אני מאמין... להוסיף בנוסחאות מקובלות הוא בגדר חוצפה יסגי בעקבתא דמשיחא, והדבר צריך תיקון".

המהרי"ל והמהרש"ל התנגדו לאמירת י"ג עיקרים

והנה ממה שכתב הרח"ו "ובפרט פזמון יגדל אלהים חי", משמע שבנוסף לסיבה הכללית "שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה", הרי בנוגע ל'יגדל' יש סיבה מיוחדת שלא לאומרו, וסתם ולא פירש מה הסיבה המיוחדת.

ואולי י"ל שזה קשור למה שכתב בספר 'מהרי"ל – מנהגים' (לקוטים, עמ' תרכו עמ' אות נט): "אמר: חרוזות ומשקלות שעושים בלשון אשכנז על היחוד ועל ה-י"ג עיקרים הלוואי שלא יעשו, מפני שרוב עמי הארצות סבורים שבוה תלוי כל המצות, ומתייאשין מכמה מצות עשה ולא תעשה, על דרך ציצית ותפילין ות"ת וכה"ג, וסבורים לצאת ידי חובתם באומרים אותן חרוזות ככוונה. ובאותן חרוזות אינו רמוז רק עיקר אמונת ישראל ולא אחד מתרי"ג המצות שישאל מצווין עליהן". [ובשו"ג (הערה 3) מבאר: "יתכן שרבינו כתב זה ע"פ הגמרא בברכות (יב, א) כעין זה לגבי מה שביטלו לומר עשרת הדברות מפני תרעומת המינין, וראה שם ברש"י. וכן בטושו"ע (או"ח סי א ס"ה) ובלבוש (סוף סי קלב)].

המהרי"ל בדבריו אינו מזכיר במפורש את הפיוט 'יגדל' או ה'אני מאמין', ואדרבה הוא מזכיר "חרוזות ומשקלות שעושים בלשון אשכנז", ואלו הרי לא נכתבו בלשון אשכנז [ועל כן תמוה מה שכתב המהדיר שם (הערה 2): "כנראה כוונתו לפיוט 'יגדל' שאומרים בשחרית לפני התפילה או אולי לאני מאמין' שאומרים בסוף התפילה], אבל ודאי שההתנגדות שלו תופס גם לגבי אל.

דברים מפורשים יותר וחרifiים מאד נמצא בספר 'הנהגת מהרש"ל' (ירושלים תשכ"א, עמ' כו אות מב) שכתבו תלמידו הגאון בעל 'מטה משה' (ראה שם עמ' ה), ואלו דבריו: "מורי מהר"ש אמר שקצת מינות באמ[ירת] י"ג עיקרים, שתקנו באני מאמין שיש בו י"ג עיקרים, כי קצת אומרים וחושבים בלבם כשמאמינים בי"ג עיקרים, אע"פ שעשו כל התועבות שבעולם ר[ח]ל מכל מקום יש להם תקנה, ואינו כן, אלא אפילו מדברי חז"ל הוא עיקר אחד [באם אין כאן ט"ס אז כוונתו כנראה: מחשבה זו נוגד גם עיקר אחד מדברי חז"ל], כמו שמצינו שאמר מה נאה הלכה זו ולא משבח האחרות גם כן אינו עושה כהוגן. ולא נתקנו אלו הי"ג עיקרים רק בשביל פילסוף מימים הקדמונים, שהיו ג"כ עושים עיקרים בכללים, ולא עשו כמנין הללו, באו חז"ל ותקנו ג"כ בכלליהם [צ"ב כוונתו], וכן ביגדל אלקים חי נתקן י"ג עיקרים גם כן. ולא אמר מורי אחד מהם, לא יגדל ולא אני מאמין".

כוונת ה"קצת אומרים" הוא כנראה לדברי הרמב"ם (שם), לאחרי שפירט את י"ג העיקרים: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל וחובה לאהבו ולחמול עליו... ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוות והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק [לעולם הבא], והוא מפורשעי ישראל. וכאשר יפקק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא

מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו...".

אמנם המהרש"ל לא ניחא ליה להעמיד את התורה על י"ג עיקרים, כי אין לומר שחלק אחד מהתורה נאה מחלק אחר. ועל דרך שכתב גם בשו"ת 'חתם סופר' (יו"ד ריש סי' שנו): "ענין הויכוח אם יש י"ג עיקרים או ג' כהר"י אלבו לא ידעתי שום נפקותא כי אם קריאת שם בלבד, ולדעת המקובלים אין כאן עיקר, כי כל קוצים של תורה הם עיקרים מה בין זה לזה".

ביאור דברי הרח"ו בטעם שלילת הפיוט 'גדל'

ומעתה מבוארים דברי הרח"ו, שהאריז"ל "לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים", כיון "שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה", והדגשה מיוחדת ('ובפרט') יש שלא לומר "פזמון יגדל אלהים חי", וכדברי המהרי"ל והמהרש"ל, שלא לומר י"ג העיקרים, כיון שיכולים לבוא לידי טעות, "מפני שרוב עמי הארצות סבורים שבזה תלוי כל המצות, ומתייאשין מכמה מצות עשה ולא תעשה". וי"ל שזהו גם הסיבה למה השמיטו אדה"ז מסידורו.

[וע"פ הנ"ל יש להעיר הרבה במאמרו של הרב נתן פערלמאן בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון שבט-אדר תשע"ג עמ' קיג-קכב) בטעם מנהג סטאלין-קארלין לומר הי"ג עיקרים ולא הפיוט 'גדל' ואכמ"ל].

אמירת 'אני מאמין' בדיבור או במחשבה

אודות מנהג אמירת 'אני מאמין' כבר צוינו בכמה מהספרים הנ"ל המנהגים השונים בזה.

ויש להוסיף בזה מה שכתב בספר 'בית החיים' – [דיני אבלות] במקורות הלאדינו וכמנהג היהודים-הספרדים, בעריכת שמואל רפאל ויונטה (תשע"ב, עמ' 23, מתורגם מהלאדינו, כנראה ע"פ ספרו של הרב יהודה משולם: 'חיים וחסד', ירושלים 1910): "חייב אדם לקרוא את שלושה-עשר העיקרים אחת בשבוע, ואם אינו יכול יקרא פעם בחודש, או לפחות פעמיים בשנה, ויקרא בכוונה מלאה ובלב שלם, וראוי לקרוא במניין".

ויש לציין עוד לשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע שממנו משמע לכאורה שקיים מנהג לומר את ה'אני מאמין' במחשבה. אבל אינני שזה המשמעות, שהרי יכול להיות שהכוונה ל'אמירה במחשבה' הוא לעצם האמונה שבלב.

וכך אומר הרבי ב'שיחות קודש' (תש"מ ח"ב עמ' 324): "...מ'גרייט זיך דאך יעדער טאג צו ביאת משיח צדקיננו, וואס דערפאר איז דאך דא א מנהג בכמה קהלות אז מ'זאג [ט] דער 'אני מאמין בכל יום שיבא' בדיבור, אפילו די וואס זאגן דאס גיט בדיבור שטייט מען דאך אבער מיטן רצון ובמחשבה אין א תשוקה נפלאה לביאת מ'צ'...".

עוד אומר הרבי שם (עמ' 721): "...אעפ"כ איז דאך דאס אן ענין וואס איז פארבונדן מיט מחשבה ורצון, און ס'קען אויך אראפקומען בדיבור, בפרט בא די וואס זאגן יעדן טאג 'אני מאמין' בדיבור...".

והרבי חוזר על דבר זה שוב שם (תש"מ ח"ג עמ' 596): "און נאך פאר דעם בעש"ט זיינען געווען תלמידי חכמים און יראי שמים, גדולים און ישיבות און תורה וכו', און מ'האט דעמאלט

אויך געזאגט (אדער געטראכט) 'אני מאמין' און 'אחכה לו בכל יום שיבוא' אין די י"ג עיקרים..."



האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ימ"ש ועוזריו (גליון)

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קעב עמ' 90-80) כתבתי בארוכה, שאין כל ספק שאסור למכור ולפרסם את החפצים של היטלר ימ"ש ועוזריו, שהרי בזה אנו מנציחים אותם ומחשיבים אותם. ואדרבה מצוה לשרפם ולהשמידם כדי שלא להניח שם לצוררים הללו ולהשקפתם עיי"ש.

ובגליון א'קעד (עמ' 139-136) בא הרב יעקב הלוי הורביץ לדחות את דברי, ומסיק "שמסברה יש מקום לומר שכדאי ונכון להאביד את שם הרשעים מהעולם, אך לומר שחובה ע"פ תורה לעשות כן ויש איסור לנהוג בהיפך זה צע"ג, וטעון עדיין הוכחה וביסוס".

ולאחרי כל אריכות דבריו אני תמה, הרי הבאתי בדבריי את מה שכתב בספר 'החינוך' (מצוה תסד) במצות עיר נדחת שחובה להשמיד את כל נכסי העיר: "שורש מצוה זו ידוע הוא, שאנשים רעים וחטאים כאלה שהסכימו יחד הסכמה רעה ונמאסת כזו, ראוי למחות שמם ולאבד זכרם מן העולם, ולא ישאר בעולם מקום זכר להם כלל, ואין להם כליון חרוץ יותר מן השרפה", ומעתה נשאלת השאלה האם כוונת הכותב להפריך את דברי 'החינוך'!?

ומה ששאל מפרטי ההלכות בעיר הנדחת, שלפעמים לא צריכים להשמיד את כל הנכסים, ואיך זה מתאים עם הנ"ל, אולי י"ל שזה על דרך מה שמביא כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם) תשמ"ז ח"א עמ' 374) מדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ח"ג פכ"ו), שם מבאר בארוכה את טעמי המצוות, ומוסיף, שכל הטעמים אינם אלא על כללות המצוה, משא"כ בנוגע לפרטי המצוה, דמכיון שבהכרח שכללות המצוה תצויר בפרטים מסויימים, הרי לא שייך לשאול מהו הטעם שנקבעה המצוה בפרטים אלו דוקא, כי באיזה אופן שיקבעו פרטי המצוה, יכולים לשאול מדוע נקבעו באופן כזה דוקא עיי"ש.

ואפילו באם לא נמצא ביאור טוב לפרטי ההלכות, אין בידינו להפריך את דברי 'החינוך' שמצות עיר הנדחת מלמדת אותנו "שאנשים רעים וחטאים כאלה... ראוי למחות שמם ולאבד זכרם מן העולם", ומכאן שע"פ הוראת התורה אין נכון להעלות על נס ולפרסם את הצוררים הנאצים ימ"ש ועוזריהם.

האם מותר לנגן מוזיקה של אנטישמי נאצי

ב'הערות וביאורים' דנתי עוד האם גם על נכסי הרוח של הנאצים, וכגון מוזיקה, חל האיסור "שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם" עיי"ש.

ויש להוסיף בזה תשובתו של הגאון ר' מאיר מאזוז ('אור תורה' תשנ"ב עמ' תרצג, 'אגרות מלכי רבנן' סי' קלט) שענה על השאלה "האם מותר לשמוע את המוסיקה של השונא ישראל וגנר", וכתב: "בש"ע (סי' תק"ס סעיף ג') אסר לשמוע נגינות בכלי שיר מפני החורבן. ובקושי התירו האחרונים נגינות של מצוה מהרדיו או מרשם-קול (ע' בשו"ת יחווה דעת ח"א סי' מ"ה), אבל נגינות של הטמא הנ"ל פשיטא ופשיטא שאסור לשומען מפני חורבן בית ישראל בדורנו בעוה"ר..."



ברכות ועניית אמן בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: המלמד לתינוקות מותר לו ללמדן הברכות כתיקונן, ואין בזה משום ברכה לבטלה⁶³. אך יש שכתב⁶⁴: "ומ"מ אם אפשר יש ליהרר". אז איך אנו נוהגים בזה?

תשובה: בודאי שעלינו ליהרר מביטוי שם הקב"ה לבטלה. וכל שכן שמנהג חסידים ואנשי מעשה ליהרר בזה טובא, שלכן בדבר איש אל רעהו יזכיר השי"ת בכינוי: "דער באשעפער", "דער אויבערשטער", "הקב"ה", השי"ת", וישתדלו שלא לומר ג'ט' והדומה, אפילו בלעז, כידוע ומפורסם⁶⁵, ואכמ"ל.

אבל מבחינה מעשית איני יודע איך על המלמד-תינוקות ליהרר בזה, כי בעת לימודו הברכות עם התינוקות הרי עליו ללמדן השמות הק' כראוי, וכאשר כבר התרגלו לבטאות השם הק' נכונה, שוב אין לו היתר לבטא את השם כצורתו.

שאלה: גיל החינוך לברכות שיערו הפוסקים שהוא בערך גיל שש, אבל המנהג למעשה לומר ברכות ופסוקים עם התינוקות גם זמן רב לפני הגיעם לגיל זה. האם מותר לומר השם כתיקונו בלמדו ברכות לתינוק שטרם הגיע לחינוך ברכות?

קשור לכך: יש מן הפוסקים שכתבו שאין לענות 'אמן' לברכת תינוק שטרם הגיע לגיל חינוך⁶⁶. איך מנהג חב"ד בזה?

63 שו"ע סי' רטו ס"ב.

64 כף החיים (או"ח שם, ס"ק ח').

65 ראה תורת מנחם כרך מד ע' 70 ואילך – אודות תיבות הניגון "ניעט ניעט ניקאווא". ראה גם כרם חב"ד חלק 4 ע' 153 ואילך.

66 משנה ברורה (או"ח שם ס"ק טז) בשם הפרי מגדים.

תשובה: אם אמנם חיוב חינוך ברכות חל בעת שהילד הגיע לגיל חינוך, אבל מותר ללמדו ברכות כו' זמן נכון לפני שיתחייב התינוק לברך מדין חינוך. והרי מנהגנו הוא שמאז התספורת (בגיל שלש) מתחילים להרגיל את הילד לומר ברכות השחר, ברכת המזון וק"ש שעל המטה⁶⁷. והיינו זמן רב לפני גיל החינוך מעיקר הדין. ופשוט שגם בגיל הרך הזה, הלימוד של הברכות עם התינוקות הוא כתיקונן, בשם ומלכות.

וכבר הורו כמה מפוסקי דורנו⁶⁸ להתיר עניית 'אמן' על ברכת תינוק שטרם הגיע לחינוך מדינא, משום שעל ידי כן הוא מלמד את התינוק שידע שכאשר שומע ברכה מזולתו, חייב הוא לענות 'אמן'.



דיני הרחקות בתשעה באב

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בקיצור שולחן ערוך בהלכות תשעה באב (סימן קכד סי"ב) כתב "ויש להחמיר אפילו בנגיעה באשתו".

אמנם העירני ח"א, דיש לחקור בדעת אדמו"ר הזקן, כי בהלכות יום כיפור (סימן תרטו ס"א) כתב שיש איסור נגיעה, אבל באבילות דיחיד כתב (יו"ד סקפ"ד קו"א סק"א) שיש חומרא רק שלא לישון במיטה אחת, ולא הזכיר איסור נגיעה.

יש לעיין האם לפי דעת רבינו הזקן יש גדר הרחקות בתשעה באב כמו ביו"כ, או שהוא בדומה לאבל. וצ"ע בזה.



(67) לוח 'היום יום' ד' אייר.

(68) ראה פסקי תשובות, או"ח שם, אות ח.

עניני הליכה ל'אוהל' הק'

- הערות, ציונים ובירורים -

(שבעים שנה להנהגת קודש זו)

(ג)

הרב מנחם מענדל רייצט

קרית גת

ח. "מענה לשון"

נא. כ"ק אדמו"ר הדפיס מחדש את ה'מענה לשון' כדי לאומרו על אוהל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ראה 'מיי בראשית' ע' 120 וע' 122). וראה גם סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג שמתאר ה'מענה לשון' בסיפורו על כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ב'אוהל' בליובאוויטש.

נב. כפי הידוע, בדרך כלל כ"ק אדמו"ר הי' אומר את כל ה'מענה לשון' מתחילתו ועד סופו, ובכמה וכמה שיחות שאמר ברבים, והזכיר את לשון הזוהר לענין "גופא דילהון קדישא" - ציין שזהו הזוהר הידוע שאומרים אותו ב'מענה לשון'.

נג. מפורסם מפי כמה שראו כיצד כשהגיע כ"ק אדמו"ר להמקום ב'מענה לשון' שבו קוראים את הפ"נ, הי' אומר דברים בע"פ לכמה דקות ורק לאחר מכן הי' קורא את הפ"נים שהביא עמו [ולדוגמא, כך נכתב ביומן מער"ה תשכ"ז ('מכתבים מבית חיינו' ע' 169): "כפי הנראה, הנה את מה שכתוב בפנים ה'מענה לשון' - עד קריאת הפ"נ - אמר מהר מאוד, ואח"כ אמר משהו בעל פה (זה לקח זמן). אחר כך התחיל בקריאת הפ"נ, ולבש משקפיו"]. ולהעיר ממה שמספר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ על אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שהלך ל'אוהל' בליובאוויטש (סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' שג): "ואצא החוצה אל כותל המזרח להציץ בין החרכים של הבנין, וראיתי והנה הוד כ"ק עומד, עיני קדשו סגורות, ה'מענה לשון' תחוב בכיס בגדו העליון, ושפתי קדשו נעות, דבריו בלתי נשמעים, ובדברו יניע בידי קדשו, כטוען ומצדיק, ומרגע לרגע נשמע קול קדשו בבכי סוער".

נד. כפי הנשמע, היו שנים שבהם אמר כ"ק אדמו"ר את המשך ה'מענה לשון' (ההמשך שלאחר מקום קריאת הפ"נ) וסיים ב'אוהל' עצמו, והיו שנים שבהם המשיך לומר בדרכו חזרה מה'אוהל' בתוך המכונית. וראה בספרו של הר"מ שוסטערמאן ע"ה 'למען ידעו... בני ילדו' ע' 128.

נה. היו פעמים שראו הכל כיצד כ"ק אדמו"ר יושב בתוך המכונית לאחר שכבר הגיעה ל-770 ומסיים את אמירת ה'מענה לשון', ורק אז יצא מהמכונית לחדרו. וכן מסופר ביומן מליל ר"ח סיון תש"נ, שהגיע כ"ק אדמו"ר ל-770 בשעה 9:30 בלילה ונשאר במכונית וראו כיצד מכה על חזהו כמו ב'תחנון' ואומר ה'מענה לשון' (אף שכבר הי' ליל ר"ח).

ט. בצאתו מן הקודש

נו. כפי הנשמע מהמשב"ק, לפני צאתו מה'אוהל' הי' כ"ק אדמו"ר עושה סיבוב שלם סביב

ה'ציון' ולאחר מכן חוזר למקומו הראשון לזמן מה. ולהעיר מסה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג – מה שמספר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ על אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב: "טרם הלכו מהאוהל, מבקר ציון קברו של כ"ק אדמו"ר דודי זקני הרה"ק רב"ש, ואחרי כן מסבב את הקברים, מתחיל ממזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית, וחוזר ועומד במקומו הראשון בין שני הקברים – עומד במזרח ופניו קדשו למערב – וצועד כשלושה צעדים בין שני הקברים מלפנים, אל מקום ראשי קדשם, ועומד שם איזה משך זמן בעיניים סגורות, ושפתי קדשו נעות, וחוזר לאחוריו, ועומד במקום שעמד בתחילה, וצועד לאחוריו עד פתח הכניסה לבית הכנסת, ונכנס לבית הכנסת כשפניו קדשו אל ציוני הקברים, וממהר לנסוע לביתו".

נז. כפי הנשמע, הי' כ"ק אדמו"ר מקפיד שלא לצאת מאותו פתח שבו נכנס לאוהל, אלא מהפתח השני (הפנימי יותר). ולהעיר שמצינו כן בעוד ענינים בהנהגתו הק', שהי' נכנס בפתח אחד ויוצא בפתח השני (וראה טור, פרישה ולבוש – או"ח סי' קנא ס"ה). ואכמ"ל.

נח. משנת תשכ"ה ואילך הי' כ"ק אדמו"ר פוקד בעת יציאתו מה'אוהל' את מקום מנוחתה של אמו הרבנית חנה נ"ע [וברשימת הרה"ח ר' דוד דובאוו שי', הביא מה ששמע מאביו הרי"ל ע"ה, שהי' חבר בה'חברא קדישא': הי' 'תמים' שלמד בליובאוויטש, אמנם ילדיו לא נהגו כחסידים כו', ולעת פטירתו – בשנות היו"דים – עשו ילדיו מצבה עם אותיות בולטות. זמן קצר לאחר פטירת הרבנית נ"ע, אמר כ"ק אדמו"ר לה'חברא קדישא' שכאשר הוא פוקד את מקום מנוחתה של אמו, הוא רואה מצבה זו "און עס שטערט עם", וביקש שיחליפו המצבה כנהוג לאותיות חקוקות, וכך הוה].

נט. לפני צאתו מבית החיים, הי' מתכופף ותולש ביד ימין עשבים ומשליכם לאחוריו כתפו בצד ימינו. וכן עושה ג' פעמים (כך נראה בוידאו מיו"ד שבט תשנ"ב).

ס. כ"ק אדמו"ר לא הי' נוטל ידיו בעת צאתו מבית החיים – אלא רק בהגיעו ל-770 (ופשיטא שלא החליף נעליו), ובדא"פ אולי יש לקשר לזה שהמשיך לומר ה'מענה לשון' בתוך המכוננית בדרכו חזור (כנ"ל), והיינו שעדיין לא סיים וכו'. ודו"ק [ולהעיר שהיו כמה פעמים שנטל כ"ק אדמו"ר ידיו בתוך 'בית החיים' לפני כניסתו לאוהל' – כן הי' באדר תשמ"ט בעת שבא לפקוד את מקום מנוחתו של גיסו הרש"ג ז"ל, ולאחר מכן נטל ידיו כהכנה לכניסה לאוהל'].
סא. אף שלא נטל ידיו עדיין, מכל מקום היו פעמים רבות שלמד בדרכו מתוך ספר היד להרמב"ם, וכן היו פעמים שאמר 'קרבנות' וכיו"ב כהכנה לתפלת מנחה.

סב. כשהגיע ל-770 היתה נראית אצלו זריזות מיוחדת ליטול הידים, ועשה זאת בתוך הבנין, אך לפני שנכנס לחדרו והחליף הנעליים כו' [ובספר על תולדות הרה"ג והרה"ח וכו' ר' אברהם הערש הכהן ז"ל מסופר (ע' 179): "באחד מימות החול בתשרי תשכ"א, המתין ר' אברהם הערש ב'זאל הקטן' לבואו של הרבי לתפלת מנחה. הרבי נסע באותו יום לאוהל, ולא ידעו מתי הזמן המדוייק שייחזור. לפתע הודיעו שהרבי עומד להיכנס לתפילה. מיהר ר' אברהם הערש וניגש לסוף המסדרון כדי ליטול ידיו כהכנה למנחה. תוך שהוא ממלא מים בספל, הסב את פניו אחורנית, ולפתע ראה את הרבי עומד וממתין. ר' אברהם הערש הזדעזע ונסוג לאחוריו, ופינה מיד את מקומו כדי שלא לעכב את הרבי אפילו לרגע. ניגש הרבי לכיור, ותוך

כדי הליכתו אמר לו (התוכן): 'הסיבה שניגשתי ליטול ידיי תחילה היא, היות ואני בא מהאווהל, ואיני רוצה להישאר עם ידים שאינן נקיות. אך לולי זאת, הייתי מחכה לך עד שתטול ידיך תחילה"'].

י"ד. מנחת ערב

סג. ככל הידוע, לא נהג לנסוע כ"ק אדמו"ר ל'אווהל' לפני תפלת שחרית אלא תמיד נסע לאחר שחרית – ולפני מנחה, כדלקמן [ולהעיר, שפעם כתב אחד החסידים לכ"ק אדמו"ר בזה הלשון: "בהנוגע לבר מצוה של בני, חשבתי לנסוע לאווהל עמו ביום י"ב תמוז קודם התפלה, ואח"כ להתפלל כאן, יעלה לתורה במנין כ"ק אד"ש" – וכ"ק אדמו"ר במענהו הקיף המלים "לנסוע לאווהל" וחיברם למלים "ואח"כ להתפלל", ובתגובה לזה העיר: "לברר אצל זקני אנ"ש הנוהגים כן". ולכאורה כוונתו הק', שיש לברר האמנם מקובל מנהג כזה שקודם כל נוסעים לאווהל ורק אח"כ מתפללים שחרית].

סד. לאידך גיסא, מעולם לא נסע כ"ק אדמו"ר ל'אווהל' לאחר תפלת מנחה, אלא תמיד התפלל מנחה רק לאחר צאתו מן הקודש. ולכאורה נראה להבין, שהזמן הראוי להליכה ל'אווהל' הוא דוקא לאחר תפלת שחרית. וראה 'דברי תורה' (מונקאטש. מהדורה ג' אות מד), שאין לילך לקברי צדיקים בלילה אלא 'רק ביום ובשחרית'. וגם במכתבו הידוע של כ"ק אדמו"ר בקשר ליום ההילולא יו"ד שבט (אג"ק ח"ד ע' קמג) מורה שקריאת הפ"נ תהי' "לאחר תפלת הבוקר" דוקא [וכן מסופר על כ"ק אדמו"ר מהור"ש"ב שזמן הליכתו ל'אווהל' הי' בבוקר, לאחר תפלת שחרית (ראה 'רשימת היומן' ע' רמה. ובספר 'מבית הגנוזים' ע' כה מסופר על פעם אחת שהלך ל'אווהל' לאחר סיום תפלת שחרית בסביבות השעה 11 בבוקר)].

סה. אף כאשר התאחרה השעה כו', מכל מקום לא התפלל כ"ק אדמו"ר מנחה לפני הליכתו ל'אווהל'. ובלט הדבר בשנים האחרונות, ובפרט בשנת תש"נ, כאשר הי' הולך ל'אווהל' בכל יום ראשון, ולפני כן הי' מחלק שטרות כשליחות מצוה לצדקה במשך שעות רבות, כך שיצא ל'אווהל' בשעת צהריים מאוחרת מאוד, ואעפ"כ לא התפלל מנחה לפני צאתו (ובשנת תנש"א, כאשר התארכה החלוקה עוד יותר, הפסיק לנסוע ביום ראשון ל'אווהל' אלא נסע ביום שני).

סו. הקפדה זו ללכת ל'אווהל' דוקא לפני מנחה בלטה במיוחד בשנת תשנ"ב, שאז שינה כ"ק אדמו"ר הנהגתו מהשנים שלפנ"ו ביום ראשון, והי' מתפלל מנחה בשעת צהריים מוקדמת לפני 'חלוקת הדולרים' (בשנים שלפנ"ו הי' מתפלל מנחה רק לאחר סיום 'חלוקת הדולרים', אמנם פעמים שהחלוקה נמשכה זמן רב ואז התאחרה התפלה לאחר השקיעה וכו'; ולכן בתשנ"ב נהג להקדים ולהתפלל מנחה לפני החלוקה). אמנם בימי הליכה ל'אווהל' לא היתה כזאת מעולם, ותמיד התפלל מנחה רק לאחר נסיעתו ל'אווהל' ולא קודם לכן.

סז. היו שנים שבהן הקפיד כ"ק אדמו"ר להתפלל מנחה בזמנה גם בימים שנסע ל'אווהל' (ומפורסם שהיו כמה פעמים שהתאחרה השעה ולכן התפלל מנחה באמצע הדרך חזור). אמנם ברובא דרובא המתין להתפלל מנחה רק בהגיעו ל-770, אף שהי' זה אחר השקיעה – ופעמים שהי' נכנס לתפילה כשהוא עדיין עם נעלי הבד (כנראה מחמת ההשתדלות למהר כו').

סת. אף כשהי' כ"ק אדמו"ר מגיע מאוחר מאוד, והיתה השעה לאחר שקיעת החמה ואף לאחר צאת הכוכבים, מכל מקום נהג להתפלל מנחה במנין דוקא - אף שבימים אחרים (שבהם

לא הלך ל'אוהל'), אירע לפעמים שהי' מתפלל מנחה ביחידות [ואולי יש להעיר מהמבואר בשו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סי' צא, שמי שמתפלל מנחה לאחר שכבר עבר זמנה – עדיף שפי שיתפלל בציבור דוקא. עיי"ש].

סט. ברוב השנים היתה ההנהגה הרגילה שלא התפלל כ"ק אדמו"ר מנחה וערבית ברציפות, ואף כאשר חזר מאוחר מה'אוהל' והתפלל מנחה לאחר השקיעה וכשהסתיימה התפלה כבר הגיע זמן צאת הכוכבים – מכל מקום הי' עושה 'הפסקה' לכמה דקות ורק אח"כ מתפלל ערבית. ואולי יש להסביר 'הפסקה' זו לפי המבואר בשו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סי' צא בסופו, שכאשר הגיע זמן ערבית חייב להקדים תפלת ערבית מיד (וממילא אינו יכול להתפלל מנחה אלא בתורת תשלומין), אמנם "הא דאמרינן חובת שעתא קודם היינו ברוצה להתפלל שניהם .. אבל אם אינו רוצה להתפלל עתה מעריב, אפשר דרשאי להתפלל קודם, לצאת חובת מנחה". עיי"ש. ומעתה מובן שעל ידי הפסקה זו מודגש ש"אינו רוצה להתפלל עתה מעריב" ושפיר יכול להתפלל מנחה אף שעבר זמנה לכאורה ודו"ק.

ע. בשנים האחרונות ממש, הי' זה למנהג קבוע שכ"ק אדמו"ר חוזר מה'אוהל' מאוחר מאוד ומתפללים מנחה וערבית ברציפות, ולפעמים הי' זה כמה שעות לאחר צאת הכוכבים, ואעפ"כ אמרו תחנן כרגיל והתפללו ערבית מיד לאחר מכן. – ולהעיר מ'דברי תורה' (מונקאטש) מהדורא רביעאה אות צו: "הנה ידוע בפי חסידים ואנשי מעשה וגם בעיני העולם כי מרבתינו קדושי עליון וגאוני עולם זי"ע לעת זקנתם איחרו מאוד זמן התפילה". ועיי"ש בארוכה.

[נשלמו עי"ן הערות בענין זה, ואבקש מהקוראים והמעיינים לעיין ולהוסיף וכו' בכל זה (אפשר לשלוח ההערות וכו') גם לכתובת הדוא"ל rizs@neto.bezeqint.net].

יהי רצון שבשנת העי"ן נוכח תיכף ומיד ממש לקיום היעוד "כי עין בעין יראו", והקיצו ורננו גו' תיכף ומיד ממש].



האם יש שכר פסיעות בהליכה לקנייות של צרכי שבת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

כתב בפלא יועץ (ריש ערך הכנה) וז"ל: ואמרו על מורינו הרב רבי אברהם הלוי ז"ל, שהיה מרבה בפסיעות לקנות ולהכין צרכי שבת אחד אחד, כי יש שכר פסיעות, עכ"ל.

ורואים מכאן שלמד הרב פלא יועץ דשכר פסיעות הנזכר בגמרא כלפי הליכה לבית הכנסת, הוא גם כן לכל דבר מצוה.

ועיין עוד שם (ריש ערך הליכה) שכתב וז"ל: וכמו שאמרו (כוונתו לגמרא סוטה הנ"ל) שכשהולך לדבר מצוה שכר פסיעות יש. עכ"ל. וגם כאן רואים מכאן שלמד הפלא יועץ בדברי הגמרא בסוטה, דלאו דוקא בתפילה אמרינן שיש שכר פסיעות, אלא לכל דבר מצוה יש שכר פסיעות.

והוסיף עוד הפלא יועץ שם (ריש ערך הכנה) וז"ל: ואני אומר שהרב היה עושה כן [לקנות צרכי שבת אחד אחד ולהרבות בפסיעות] לפי שגם בהליכתו תורתו אמנותו במחשבתו או טרוד בדבקתו עם קונו ואהבתו ויראתו וכו', אבל כגון אנן יתמי דיתמי אם יש לו מי שיעשה מלאכתו יותר טוב שישב בביתו ויעסוק בתורה הקדושה ויקנה ידיעה חדשה, כי כל חפצים לא ישוו בה אפילו חפצי שמים כידוע. עכ"ל.

האם יש שכר פסיעות בכל המצוות

וראה בקובץ בית אהרן וישראל גליון צ"ט, (עמוד קנ"ה), שהסתפק הגאון רבי רפאל דוד פולק שליט"א, אי שכר פסיעות דאיתא בסוטה (כב.), היינו דווקא בהליכה לתפילה לבית המדרש, כדאיתא התם בההיא אלמנה דהוית אתיא ומצלי בי מדרשא דרבי יוחנן, או דהוא הדין בכל המצוות יש שכר פסיעות, יעו"ש באורך.

ועיין עוד בספר בירורי חיים, להגאון רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א, ח"ב סימן ב' (עמוד רנ"ט) משכ"ב. עיי"ש.

האם יש ביטול תורה במרבה פסיעות

והנה למעשה כבר שאלתי בנידון זה למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א לפני רבות בשנים, ונדפס בקונטרס "גם אני אודך - תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א, (בני ברק תשס"א) עמוד ה', וז"ל השאלה שם (באותו י"ד), בגמרא סוטה (הנ"ל) איתא קיבול שכר מאלמנה דההיא אלמנה וכו', ושאלתי אם גם בכל המצוות יש שכר פסיעות, או רק כשהולכים לבית הכנסת, ?

והשיב לי הגר"ח בזה הלשון: יש שכר פסיעות, אבל יש לו עון ביטול תורה. עכ"ל.

שוב שאלתי שם, והאם גם כשהולך לבית הכנסת רחוק יותר להתפלל יש לו עון ביטול

תורה, ? והשיב הגר"ח בזה"ל, יתכן. עכ"ל.

שוב שאלתי שם, אם כן מהו הרבותא דגמרא הנ"ל שיש שכר פסיעות כשהולך לבית הכנסת רחוק, ? והשיב הגר"ח בזה"ל, הגמרא מיירי באשה שאינה מצווה על תלמוד תורה. עכ"ל.

שוב שאלתי אבל קשה לי מגמרא בבא מציעא (דף ק"ז ע"א) שאיתא שם, ברוך אתה בעיר שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך, אבל בית הכנסת לא, ר' יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש. ע"כ. ומשמע שלא רק באשה החידוש של הגמרא שיש שכר פסיעות, אלא גם באיש, מדקאמר ברוך "אתה", ואם נאמר שיש באמת עון ביטול תורה, מהו הרבותא שיהיה בית הכנסת רחוק מביתו, ?

והשיב הגר"ח בזה הלשון:; מדובר במקרה שאין ביטול תורה, כגון שממילא אינו לומד. עכ"ל.

ונראה עוד לתרץ דהרבותא דגמרא שיש לו שכר פסיעות, זהו דוקא אם לומד או מהרהר בדרך בדברי תורה, דאז יש לו גם שכר שלומד, וגם שכר על הפסיעות.

ועיין עוד בספר "נקיות וכבוד בתפילה" להגאון רבי יאיר יששכר ינאי שליט"א, בסופו קונטרס תשובות מהגר"ח קניבסקי שליט"א, וזה לשונו שם: (בשאלה קס"ט) במושג ברורה (סימן צ' ס"ק ל"ז) מבואר שאם יש שני בתי כנסיות בעירו טוב לילך לרחוקה כיון שיש על זה שכר פסיעות, מדוע אין מקפידים על כך, ? והשיב הגר"ח שם בזה הלשון: אם זה גורם ביטול תורה אין צריך להקפיד, עכ"ל.



להנכיס טבאק לתוך טישו בשבת אם יש לחוש למוליד ריח

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית ההוראה יד הרמ"ה
מח"ס אהל יעקב

דבר השאלה אודות מה שמצוי שרואים אנשים לוקחים לביל שבת טבאק עם ריח חזק ומניחים אותו בתוך טישו לשמור אותו שם, ויש כאלו שגם נהנים מהריח שנהיה בתוך הטישו האם מותר לעשות כן בשבת או שמא יש לחוש שמוליד ריח.

מקור איסור מוליד ריח בשבת ויום טוב

הנה מצאנו בסימן שכ"ב משנה ברורה (ס"ק י"ח) שאסור להוליד ריח בשבת כגון להניח בשמים בבגד כדי שיהיה הבגד מריח. וכן ברמ"א (סימן תרנ"ח סעיף ב') כתב שאסור ליתן אתרוג על גבי בגד ביום טוב משום שהוא מוליד ריח, והמשנה ברורה שם ס"ק ז' פירש הטעם

משום שהוא מתקן מנא. עוד מצאנו ברמ"א הל' יום טוב (סימן תקי"א סעיף ד') שאסור ליתן מי בושם על גבי בגד משום שמוליד בהם ריח, ובמשנה ברורה שם (ס"ק כ"ו) פירש שאסור מדרבנן משום שהמוליד דבר קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה. לפי זה מי שרוצה להוליד ריח לתוך הטישו אין מקום להקל בכלל שזה גופא האיסור שמוזכר בכמה מקומות שהזכרנו לעיל.

והנה יש לעיין בנידון דידן בתרתי, א) מה הדין בכה"ג אם אינו מתכוין לתת ריח לבגד או טישו וכדומה, האם גם בכה"ג החמירו שנתהוה ריח בבגד ממילא, ב) האם הדין ישתנה אם כבר הניחו הטבאק בתוך הטישו בערב שבת, ובשבת עצמו רוצה להוסיף טבאק בתוך הטישו האם אסור לעשות כן משום מוליד ריח, וכן עלינו לדון האם נייר טישו או שקית ניילון וכדומה מהדברים שמקבלים ריח או לא, וא"כ האם יש מקום להקל כשלא מבחינים את הריח כל כך חזק.

הט"ז (סימן שכ"א ס"ק ז') הובא במשנה ברורה שם (ס"ק כ"ה) כתב שאין לשום פלפלין לתוך הבגד ולכתוש בסכין עליו, והוא מוליד ריחא, אמנם בסימן תקי"א משמע מהט"ז (ס"ק ח') שחזר בו והסכים לדברי המהרש"ל דשרי משום שאינו מתכוין לזה. ולפי זה נראה שאם אינו מתכוין המשנה ברורה פסק לקולא. אמנם מצאנו שהמשנה ברורה (סימן תרנ"ח ס"ק ז') כתב אחרת, דשם לגבי אתרוג הביא מח' הפוסקים אם איסור הולדת ריח נאמר גם באופן שאין האדם מתכוון להריח, כגון מי שהניח אתרוג על גבי בגד והבגד מקבל ממילא את ריח האתרוג. ובשער הציון (ס"ק ז') כתב שהמח' הנ"ל תלוי אם אוסרים בפסיק רישא אפילו באיסור דרבנן, אכן לפי מה שהובא במשנה ברורה (סימן שי"ד ס"ק י"א) שכמה אחרונים הסכימו לאסור בפסיק רישא באיסור דרבנן נראה להחמיר. ומ"מ השער הציון הביא מהמחצית השקל שכתב סברת המהרש"ל שאף בשאר מקומות מחמירים בפסיק רישא באיסור דרבנן, מ"מ באיסור מוליד ריח קל יותר, ולכן מותר. אך דעת המ"ב נראה שנקט להקל בזה רק במקום שעת הדחק, וכן כתב בכף החיים (סימן שכ"א ס"ק מ"ג). והיה מקום לומר להחמיר כאן אם לא בשעת הצורך אע"פ שיש הרבה אחרונים שפסקו כדברי הים של שלמה ועוד, ראה בשו"ת יביע אומר חלק ד' או"ח (סימן ל"ד אות כ"ט) ועוד פוסקים, מ"מ אחרי שהביא את המ"ב שההלכה היא כדעת המחמירים אא"כ שעת הדחק, נראה שראוי לחשוש לדבריו להלכה למעשה. אולם יש לדון לפי מה שכתב בשער הציון שם (ס"ק ח') שיש לסמוך על הפוסקים המקילים כשאין כוונתו להוליד ריח בפרט היכי דלא ניחא ליה כלל ולא מהני ליה במה שיוקלט הריח דאז אפשר לצרף דעת הערוך דמיקל בפסיק רישא דלא ניחא ליה אפילו באיסור דאורייתא, ושמעתי ממו"ד הגר"צ ריבלין שליט"א דומ"ץ עדה החרדית ירושלים, שלפי דברי השער הציון שם נראה לגבי נייר טישו שאין בו חשיבות מן הסתם אף אם מוליד ריח בתוכו הוא ספק בכלל אם יוקלט שם ריח חזק, ולכאורה כיון שזורקים אותו לאשפה אפשר לדון אותו כלא ניחא ליה כלל שהמ"ב מיקל בו אפילו שלא בשעת הדחק, ויש לעיין.

וכן ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן שכ"ב אות ז') שכתב על פי סברת האחרונים להקל אם אינו מתכוון אפילו שלא בשעת הדחק, ורצה לבאר שם שכיון דכל הענין של האיסור הוא משום שדומה לעושה מלאכה, א"כ כשאינו מתכוון לכך אין כאם דמיון לעשיית מלאכה, דהא עושה למטרת היתר מוחלטת, אך גם שם ציין שאי אפשר להתעלם מדברי המ"ב (סימן תרנ"ח) ולכן נקט שאם אינו ניחא כלל אפשר לסמוך על זה להקל עי' שם (הערה 65). ונראה

דכיון שקשה להגדיר בזה מתי לא ניחא ליה כלל ומתי לכן ניחא ובפרט שנהנה מהריח שנשארו בתוך הטישו, כדאי לחשוש לסתימת דברי המ"ב להחמיר אא"כ הוא שעת הדחק.

אח"כ ראיתי בספר שש"כ (פרק ט"ו סעיף פ"א) ששם דן לגבי הולדת ריח בבגדים וכדומה שאם אינו מתכוון להוליד ריח בבגד, אלא מתכוון לשמור את הדבר המריח בבגד, בשעת הדחק אין לאסור, וכמ"ש במשנה ברורה (סימן שכ"ה שם), ולכן מותר בשעת הדחק לעטוף אתרוג או בשמים במטפחת כדי לשמור עליהם. וכן נקט בארחות שבת (פרק כ"א סעיף מ').

והנה יש לעיין מאחר ומצאנו את אריכות הנ"ל שיש מקום לחוש אפילו כשאנו מתכוון להוליד ריח וכגון דא, או כגון מקרה של אתרוג וכדומה, האם גם בתוך נייר טישו או שקית ניילון יש לחוש, כי היה מקום לומר לפי המציאות שלכאורה אין הנייר מקבל כל כך הרבה ריח, ואף את"ל שכן אולי לא הוי כריח חזק שיש לדון עליו שאינו נחשב כמוליד ריח לענין זה.

נראה שספק הנ"ל תלוי מאוד במציאות אך מ"מ כדאי לציין מה שכבר כתבו הפוסקים בנידון דומה, בשו"ת באר משה חלק ח' (סימן קפ"ב) נשאל אודות הרמ"א בהל' ד' מינים שאסור ליתן אתרוג על גבי בגד ביום טוב משום מוליד ריח בהבגד, ויש לעיין מה הדין לגבי נייר או שקית ניילון האם גם כן החמירו. והשיב שם וז"ל: כידוע שאין הפלסטיק או נייר מקבלים ריח כל כך בנקל כמו בגד, וע"כ אין להוכיח את מי שעושה כן בלא מתכוון ויותר נראה שגם לכתחילה שרי להניח על זמן קצר. וראיתי בכף החיים (סימן תרנ"ח אות ו') שכתב בשם מל"ח שמנהג יפה להשים אתרוג בתיבה קטנה ולא בסודר דמולי דריחא אם יחליף הסודר. והספר מל"ח אינו תחת ידי ושמא טעמו שאין התיב קולט ריח כמו סודר או אפשר שטעמו שאין דרך בני אדם להנאות מהריח של התיבה שקלט ריח כמו סודר שדרך בני אדם להנאות מהם על ידי ריח שבהם, ועי' שם שהעיר על דברי הבכורי יעקב. וכן בפסקי תשובות (סימן תרנ"ח אות ג') כתב דאין האיסור אמור אלא בדברים שדרך בני אדם ליהנות מהריח הנקלט בהם, אבל במוצרי פלסטיק, נייר או ניילון שאין מקבלים ריח כל כך ואין דרך בני אדם ליהנות ממעט הריח הנקלט בהם אין איסור מוליד ריחא. ולכן יש עצה אף לכרוף אתרוג בפשתן או בבגד וכדומה אפילו לא היה כרוך עליו מאתמול על ידי שיניח אתרוג בתוך שקית ניילון ואח"כ יעטפנה בפשתן, כי הניילון חוצץ בעד הריח שלא יכנס לפשתן.

הא לדבירהם אם אין הדבר קולט ריח או אפילו אם קלט אך הוא מעט, אין לחוש להולדת ריח. ויש מקום לדון היטב בנידון דידן לפי המציאות אם אין לו כוונה בכלל להוליד ריח לתוך הטישו.

ולענין מה שהסתפקנו לעיל אודות מקרה שכבר בערב שבת הכניסו את הטבאק לתוך הטישו וכעת בשבת רוצה להוסיף טבאק אם יש לחשוש להולדת ריח או לא, הנה ראיתי עוד בספר שש"כ שם כתב דאפילו אם כבר היה ריח במטפחת או בבגדים אסור ליתן עליהם מי בושם, או לשים בהם עשבי בושם, אם הוא עושה כן כדי שהריח יהיה חזק יותר. אבל מותר להחזיר עשבי בושם בין הבגדים כשהיו בהם מבעוד יום, וריח הבשמים כבר נקלט בהם בבגדים.

והגרשו"א זצ"ל הסתפק דמאחר ומבואר בגמ' במסכת ביצה דף כג. דרק אולודי הוא דאסור אבל להוסיף שרי, מסתבר דרק מין אחר של בושם הוא דאסור להוסיף, כיון שזה ריח

חדש שלא היה מקודם אבל מאותו המין עצמו שפיר מותר להוסיף, וכן מבואר בשו"ע הרב (סימן תקי"א סעיף ז'), ודלא כהמגן אברהם (סימן תקי"א ס"ק י"א) דאוסר, אף צ"ע דהרי הטעם שכתב רש"י דנראה כעושה דבר חדש, ליכא הכא, וצ"ע, עכ"ל.

העולה לדינא

נראה שאסור להניח טבאק בתוך טישו בשבת אם כוונתו לא רק לשמור אותו וכדומה אלא גם שהטישו יקבל ריח מזה כיון שאסור שהוליד ריח לתוך בגד בשבת.

אם בערב שבת כבר הכניס בתוך הטישו הטבאק ובשבת עצמו רוצה להוסיף, יש למיקל על מי לסמוך אם רוצה להכניס שם עוד טבאק לשמירה, ובלבד שאינו מתכוון להוליד בתוכו ריח מותר.

אם מניח את הטבאק בתוך הטישו בשבת לצורך שמירה ולא מתכוון להוליד ריח בכוונה בתוך הטישו, נראה שאפשר לעשות כן בשעת הצורך, וראוי להחמיר להכניסו בתוך שקית פלסטיק או שאר דבר שריח של הטבאק לא משפיע עליו כל כך שאז אין חשש של הולדת ריח כמבואר בפוסקים. מיהו יש אומרים להקל אפילו שלא בשעת הדחק והרוצה לסמוך על זה יש לה על מי לסמוך.



אי מותר ללוות מעות אמריקאי מחוץ לארצות הברית (רבית)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

ידוע מ"ש בכמה ספרים⁶⁹ שהלוואת מטבע חוץ ע"מ לפרוע באותו מטבע אותו סכום מעות⁷⁰, דינה כהלוואת פירות (סאה בסאה) ומותר רק אם כבר⁷¹ יש לו⁷² (להלוה) עכ"פ מטבע אחד (דולר אחד או אפי' פחות מזה) מאותו סוג [אפי' אם המטבע הוא בפקדון ביד אחרים (בבנק וכיו"ב) ויש למלוה "דרך" (גישה) לשם⁷³].

ושמעתי אומרים שבהלוואת מעות אמריקאי בארץ ישראל⁷⁴ או באוסטרלי⁷⁵ וכיו"ב אין מקום להחמיר כלל ע"פ המבואר ברא"ש (ב"מ פ"ד ס"א) דדהבא טיבעא הוי לגבי נחושת כיון שחשוב ממנו הרבה ולא אהני לי' חריפותי' דנחושת להכריע על חשיבות הזהב⁷⁵. דכיון שעששו המטבעות אינם של כסף, דינם כנחושת ואין בהם חשיבות כלל לגבי מעות אמריקאי החשובים (זהב). ולא נ"ל סברא זו וכמו שאבאר.

בשוע"ר הלכות רבית סעיף לג הביא הלמוד זכות של מהרא"י⁷⁶ על הנוהגים ללוות דינרי

69 ראה בספר ברית יהודה, ברית פינחס, אוצר הלכות ריבית ועוד. ראה בפרטיות בקונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה הע' 49.

70 וכגון ללוות באוסטרלי' מאה דולר אמריקאי ע"מ להחזיר מאה דולר אמריקאי.

71 ואם אין לו ללוה אפילו מטבע אחת, יתן לו המלוה או אחר מטבע אחת במתנה תחלה ואחר כך ילוהו כמה שירצה (ע"פ שוע"ר שם סעיף ל). ומשמע שאינו יכול ליתן לו מאה דולר בבת אחת ולומר לו שדולר א' מהם יהא במתנה ושאר הצ"ט בהלוואה. [ובספר ברית יהודה פרק יז הערה מד (בד"ה ובדין) חידש שאם רוצה להלוות לו שטר של מאה דולר, יתן לו השטר ויקנה לו מתוכו דולר אחד במתנה והשאר יהא אצלו בפקדון, ושוב ילוה לו השאר, ואינו צריך לחזור וליקח ממנו. ועיי"ש שמביא שכן משמע בשו"ת הרא"ש].

72 אבל (בימינו) לא שייך ההיתר של יצא השער (ראה שוע"ר שם סעיף ל) שהרי שער הדולר אמריקאי (וכיו"ב) בשוק החפשי אין לו דין יצא השער כיון שבמציאות אין הכל מוכרים אותו בשער אחד. ואפי' להצמיד לדולר אמריקאי לפי השער הרשמי אסור שהרי יסוד ההיתר של יצא השער הוא שהן מצויות לקנותן בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה (דאו הרי זה כאלו יש לו כמבואר בשוע"ר שם סעיף כה ובסעיף ל), והרי במציאות אינו יכול לקנות דולר אמריקאי (וכיו"ב) לפי השער הרשמי.

73 ע"פ המבואר בשוע"ר שם סעיף ל.

74 הגם שבא"י מעריכים את הבית לפי הדולר האמריקאי כדי להשוות את המחירים אבל משלמים בשקלים על הבית וכשהולכים לשוק או לסופר או בכל מקום אחר קונים מוצרים בשקלים ולא בדולרים.

75 ולהעיר שכ"כ בלק"ש ח"ו עמ' 158 להלכה.

76 תרומת הדשן סי' נד, הובא בש"ך סי' קסב סק"ד.

זהב לפרוע דינרי זהב, אע"ג דקיי"ל דזהב פירא לגבי כסף (שהוא חריף ממנו להוציאו ועובר לסוחר), ובגמרא (ב"מ דף מה רע"א) איתא שאסור ללות דינר זהב לפרוע דינר זהב דדהבא לגבי דהבא חשיב פירא⁷⁷ ואסור⁷⁸ ללות סאה בסאה⁷⁹, וז"ל רבינו:

"ויש מי שלימד זכות על המנהג לומר שאין דינר זהב היוצא בהוצאה נקרא פרי לגבי מטבע כסף אלא כשהוא כסף צרוף או לפחות רובו כסף ומיעוטו נחשת שיש בו שתי מעלות טובות שהוא חריף להוציאו וגם הוא חשוב לכך שם מטבע עליו אפילו לגבי זהב החשוב ממנו הואיל ואינו חריף כמותו אבל עכשיו שכל המטבעות של כסף רובן נחושת ומיעוטן כסף אין בהם חשיבות כלל להקרא בשם מטבע לגבי זהב אף על פי שהם חריפים ממנו".

ובסוגריים כתב על הלימוד זכות ד"להאומרים⁸⁰ שמתבע של כסף צרוף הוא פרי לגבי מטבע של כסף מעורב עם נחושת הואיל והם חריפים ביותר שרוב המקח וממכר הוא בהם כמ"ש במקומו אין היתר ברור ללות דינרי זהב לפרוע דינרי זהב". דכיון שכסף טיבעא לגבי זהב (משום דאיהו חריף), ומעות שלנו (שרובן נחושת) טיבעא לגבי כסף צרוף כיון שהם חריפים ביותר שרוב המקח וממכר הוא בהם, א"כ עכצ"ל שעדיפות הכסף על הזהב תלוי' בחריפות לחוד ולא מפני שיש בו שתי מעלות טובות שהוא חריף להוציאו וגם הוא חשוב. וא"כ אין היתר ברור ללוות דינרי זהב לפרוע דינרי זהב דסו"ס זהב לגבי כסף שלנו שרובו נחושת (כל שכן⁸¹ ד) פירא הוה (ומסיים): "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו" (שם).

ולהעיר שברמ"א איתא ש"אין למחות" בהמקילים, ומשמע שלדעתו העיקר להחמיר. אבל מסגנונו של רבינו (שרק) "ירא שמים יחמיר לעצמו" משמע שלדעתו העיקר להקל. ויש להוסיף, דכיון שחומרא זו הובא בחצי עיגול, וידוע⁸² שכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, יש מקום לומר שדעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אי כוחא דהתיירא עדיפא ולהתיר המנהג לגמרי.

והביאור בזה י"ל דהנה ברמ"א (חו"מ סי' רג ס"ה) פסק⁸³ שמעות שלנו טיבעא לגבי כסף צרוף, א"כ לדעתו הלימוד זכות של התרומת הדשן אינו עולה יפה כיון שאינו אליבא דהלכתא.

77 לשון הרא"ש ב"מ פ"ד ס"א.

78 בעיר שאין בה שער קצוב לדינר זהב בשוק וגם הלוח אין לו אפילו דינר אחד של זהב (ע"פ שוע"ר שם).

79 כי שמא לאחר זמן ישתנה השער ויהי' המיין שיפרענו שוה יותר ממיין שהלוהו והרי זה אבק רבית (שם סעיף ל).

80 והכי קיי"ל בחו"מ סי' רג ס"ה (ברמ"א).

81 דק"ו הוא.

82 ראה שו"ת שארית יהודה (למהרי"ל אחי אדמוה"ו, דף כא, א) "כמו ששמעתי מפי קודשו פעמים רבות, דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו, ואפשר שהיה על זה איזהו 'קונטרס אחרון'", וראה ע"ז במבוא לקונטרס השלחן להגרא"ח נאה אות ח.

83 גם י"ל שדבריו כאן בחושן משפט שמעות שלנו טיבעא לגבי כסף צרוף הן בגדר "משנה אחרונה" לגבי מ"ש בספרו דרכי משה (ביו"ד סי' קסב סק"ג) שהביא הלימוד זכות ולא העיר עליו כלום.

אלא ש"אין למחות" בהמקילים כיון שיש להם על מי לסמוך.

ובדעת רבינו יש לדייק שלא סתם שמעות שלנו טיבעא לגבי כסף צרוף. ועוד נ"ל שרק לגבי כסף מועיל חריפות "מעוות שלנו" (שרובן נחושת) להיחשב טיבעא⁸⁴, אבל לא לגבי זהב (שחשוב ממנו הרבה). וע"ד מ"ש הרא"ש (ב"מ פ"ד ס"א) דנחשת פירא הוי לגבי דהבא ד"אע"ג דסגי בכל אתרא, לא אהני לי' חריפותי' להכריע על חשיבות הזהב". ולפי"ז מקום לומר שהלימוד זכות של התרומת הדשן אתי שפיר, דדהבא טיבעא הוי לגבי מעוות נחושת.

ובזה יש לבאר חידושו של רבינו הזקן:

בזה שכתב דאינו היתר "ברור" ו(רק) ירא שמים יחמיר לעצמו, ולא כתב כברמ"א ש(רק) "אין למחות" בהמקילין.

בזה שמביא החומרא של הירא שמים בחצי עיגול, שהי' מסתפק אולי יש להקל לגמרי כוחא דהתירא עדיפא.

אבל סו"ס מידי ספיקא לא נפקא, דלגבי מטבעות של כסף - אע"פ שרובן נחושת - יש מקום לומר דדהבא חשיב פירא לגבי' דלא מהני חשיבותי' להכריע (ואפי' להיות שקול כמותו) על מעוות שלנו שיש להם ב' מעלות כנ"ל (מקצת כסף וגם חריף), ומשו"ה כתב שטוב להחמיר בהלואת דינרי זהב לפרוע דינרי זהב, עכ"פ לירא שמים. וכיון שלא זכינו לאיזה 'קונטרס אחרון' בדבר א"כ למעשה טוב להחמיר בהלואת דינרי זהב.

זאת ועוד: באמת נלע"ד שמעיקרא דדינא פירכא, שהרי גם מעוות אמריקאי אין להם "חשיבות" מצ"ע שהרי גם הם אינם לא של זהב ולא של כסף ואפילו לא של נחושת, ואין להם כ"א מעלת החריפות, ודוקא במקומן בארצות הברית.

ונמצא דלא מיבעי שיש "מקום" להחמיר בהלואת מעוות אמריקאי בארץ ישראל או באוסטרלי' וכיו"ב, אלא שאיסור יש בדבר אם אין לו ללוה אפי' דולר א' אמריקאי לפני שמקבל ההלואה.



84 ולענ"ד חילוק זה מוכח בגמרא (ב"מ דף מד ע"ב) בביאור הצריכותא ד"הנחושת קונה את הכסף" [דלכאורה קשה, אי זהב קונה את הכסף מפני שחריפות המטבע מכריע על חשיבותו, למה לי לאתנויי תו הנחושת קונה את הכסף, הלא נחושת אינו חשוב ככסף וגם אינו חריף כמותו? ומתריך] ד"סלקא דעתך אמינא דכיון דאיכא דוכתא דחריפי טפי מכספא אימא טיבעא הוי. קמ"ל כיון דאיכא דוכתא שאינם חריפים, פרי הוי. "דמשמע דאי הוי נחושת חריפי טפי בכל דוכתא היינו נוקטים דטיבעא הוי.

מתי מותר לטהר ב' מצורעים כאחד

הנ"ל

כתב הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת (פי"א ה"א) "אין מטהרין שני מצורעין כאחת שאין עושין מצות חבילות חבילות". דהיינו שאסור דוקא ע"י ב' כהנים. משא"כ ע"י כהן אחד, שאינו יכול לעשותן בבת אחת אלא זה לאחר זה, מותר.

ופסק להיפך מפרש"י ותוס' בסוטה (ח, א), שלב' כהנים מותר להשקות ב' סוטות ולטהר ב' מצורעים כאחד, ובכהן אחד אסור דהוה חבילות חבילות. וכמבואר במג"א (או"ח סי' קמז ס"ק יא) שלדעת הרמב"ם מותר להשקות ב' סוטות בזה אחר זה ע"י אותו כהן, אף שמביאים אותן יחד, ואסור להשקותן יחד ע"י ב' כהנים, כיון שע"י שמשקה את שניהן יחד, חשיב חבילות חבילות אפילו בב' כהנים.

וכיון שאדה"ז פסק בשו"ע (סי' ריג ס"ז) שכשמלין את בניו בשעה אחת ע"י ב' מוהלים, יש לברך ברכה א' ואין רשאים לחלק ולגרום ברכה שאינה צריכה, א"כ ס"ל שאין בו משום חבילות חבילות בב' מוהלים, וש"מ שמותר רק ע"י ב' כהנים, ודלא כהרמב"ם.



כף של כסף בחדר יחוד דחתונה

הת' גדלי' ראזענבלוה

תלמיד בישיבה

מנהג חב"ד שכשנכנס החתן להחדר יחוד אחרי החופה, שמים כף של כסף על אסקופת הדלת, והחתן עובר מעלי' (אך אינו דורס עליו) ואח"כ נכנסת הכלה. ומנהג זה אינו נהוג בשום מקום חוץ מחב"ד ולפענ"ד התחילה רק בחתונת הרבי⁸⁵ ולע"ע לא מצאתי בשום מקום ביאור על מנהג זה. וראיתי לבאר בד"א טעם המנהג. וכן לבאר מה שמנהגינו שהחתן נכנס להחדר יחוד לפני הכלה. אף שבכל העולם עושים להיפך⁸⁶. ואף שמנהג זה כבר מובא במהרי"ל אבל לא מצינו שנוהגין הכי בשום מקום חוץ מחב"ד. על כן נראה לבאר הטעם ע"ז.

והנה בנוגע להכף מובא בספר שני המאורות⁸⁷ (להרי"א מהאמיל), וכן בספר חסד לאברהם⁸⁸ (להר"א אזולאי), מנהג שמובא בספרים הקדמונים שבסוף החופה דופק החתן ברגלו (הימנית) על רגל הכלה (השמאלית) בחוזק שתרגיש את זה, (ויהי' לה קצת צער מזה),

85) כן משמע משיחת י"ד כסלו תשי"ד (תו"מ ח"י עמ' 200).

86) עי' אגרא דפרקא רמז ס"ז הטעם ע"ז.

87) ח"ג עמ' ק"ב.

88) עין יעקב נהר מ"ח.

ותקבלנה בשמחה. וזה מרמז שהאשה תהי' משועבדת תחת בעלה, כענין "והוא ימשול בה". (ומפי השמועה⁸⁹ שאדמו"ר הרי"ץ ציוה להרחמ"א חדקוב לעשות כן).

והנה הטעם שאין נוהגין כן עכשיו, איתא בקובץ בנין עדי עד (ברוקלין, תשנ"א) שצוה הרבי לחתן אחד ביחידות שלא לעשות כן, מפני שהוא היפך הצניעות. וכן אי' בכמה ספרי האחרונים שאין לנהוג כן מטעם זה⁹⁰.

וי"ל שכעין זה עושים בהכפ של כסף שצועד עלי', לרמזו שהבעל ימשול באשתו היינו שיהי' לבעה"ב עלי', אלא שאין עושין זה על רגל האשה (מטעם הנ"ל) אלא על הכף. והביאור, דבספר המנהגים (עמ' 76) איתא "לאחרי החופה קודם שנכנסים לחדר יחוד מניחים כף של כסף על האסקופה והחתן צועד "איבער איר" – עליו מלמעלה, ואח"כ נכנסת הכלה", ע"כ. ורוב העולם מבינים שבהמילים "איבער איר" הוא בא להדגיש שצועדים לא על הכף ממש, אלא "עליו מלמעלה" (שזהו מה שמדגיש בהמילים שלאחריו), שמודגש יותר בהמילה "איבער" באידיש, משא"כ המילה 'עלי' יכולים לפרשו "אויף עס" – שדורסים עלי' ממש. אך לא משמע הכי, דאם כסברתם, הול"ל "איבער עס", דהרי אין הדרך לומר "איר" על חפץ. אך לענ"ד נראה, שבא לבאר מנהג זו בכלל, שהצדיעה למעלה מן הכף מרמז שכמו ש"מושל" על הכף, שהוא "איבער איר", (דהלשון "איר" שייך גם בחפץ (אלא שאין הדרך בהכ"י)) כמו"כ יהי' איבער איר – על האשה, היינו ש'והוא ימשול בה'. וזה מענין לשון נופל על לשון⁹¹.

ובקובץ בנין עדי עד הנ"ל, דבאותו יחידות בהמשך לזה שאמר הרבי שלא לעשות הנ"ל משום היפך הצניעות, אמר הרבי שיכול ליכנס ראשון להחדר יחוד במקום צדיעה על רגלה.

ומזה יוצא לנו ביאור גם בענין ה'ב', שהחתן נכנס ראשון להחדר יחוד, שהוא ג"כ מענין והוא ימשול בה, וההסברה נראה בפשטות – שזה מרמז שהוא הבעל הבית והוא מכניסה לביתו, וד"ל.

והנה עוד טעם שאין נוהגים בדריסת רגלו על רגלה, י"ל, משום שאין רצוננו שה'בעלות' של הבעל על אשתו יהי' באופן של צער ואדרבה צ"ל מכבדה יותר מגופו. ועפ"ז מובן ג"כ מדוע אין דורסים על הכף אלא צועדים עלי' מלמעלה, שהוא ג"כ מטעם הנ"ל.

ועדיין נשאר לבאר הענין של כף של כסף דווקא. ובפשטות י"ל שכך הו"ע המקבל. וגם כסף שייך לנשואין מכמה טעמים⁹².



89 קובץ והאר עינינו בתורתך (מוריסטאון תשס"ה) עמ' רלח ס"ו.

90 עי' בהמובא בחקרי המנהגים (גורארי') ח"ד עמ' רנ"ה ואילך.

91 כמו שמצינו כמה מנהגים שהם מענין לשון נופל על לשון, וכמו במיני מאכלים בליל ר"ה (עי' שו"ע אדה"ז הל' ר"ה בתחלתו).

92 עי' בהשיחה שבהערה 1 עמ' 199.

שונות

מכתב רבינו אל אנ"ש דאושאץ

הת' שנ"ו איידעלמאן
תלמיד בישיבה

א

בקובץ היכל הבעש"ט (גליון לה, קיץ תשע"ט) התפרסם (במדור זוטות, ע' רמז) מאמר אודות "ביאור באגרת כ"ק אדמו"ר הזקן לאנ"ש דקהל אושאץ". תוכנו של המאמר עוסק בבירור חלקה השני של האגרת. אדם בשם חיים "העיד עדות שקר אשר לא עלתה על לבי מעולם". וברצוני להעיר כמה ענינים בנוגע לענינים שנידונו במאמר וכן אודות המכתב בכללותו.

להבנת הדברים בשלמות מובא תוכן המכתב בקיצור:

(א) רבינו מייעץ לחסידים אשר בעקבות "הרעש הגדול שבמדינתנו ועת צרה היא ליעקב" רדיפות של המתנגדים נגד המנינים של החסידים "העצה היעוצה . . לקיים מה שכתוב חבי כמעט רגע עד יעבור זעם, ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב, ובגלל הדבר הזה השמרו בנפשתיכם מלהתיצב נגד הקמים עליכם כדי להתפלל במנין מיוחד". רבינו גם מזהיר החסידים לשמור איפוק ולא ללכת בדרך של "מסירה" לשלטונות ח"ו.

(ב) אדם בשם חיים מסר דברים בשמו של רבינו. רבינו מתייחס לשמועה זו וקובע בבירור "העיד עדות שקר אשר לא עלתה על לבי מעולם". רבינו אף מורה להרחיקו.

כאמור המאמר סוקר את הפירושים השונים שהעלו לברר פשרו של קטע השני במכתב הדן אודות מהותו של חיים הנזכר. רוב הכותבים הצביעו על העובדה שמתוך האגרת יתכן ומרומז בו שמדובר באישיות כריזמטית, הרב הוולפר אשר אליו מתייחס רבינו בהוראה "סורו מאהלו" שלא יהיו נקבצים אליו ומתכנסים בצל אהלו⁹³. בקטע אשר כותב רבינו "וגם דמי נדרש לדורש דמים" נרמז יכולת הדרשה אשר הי' "דורש בעד הדמים".

[בענין זה עסק גם הכותב בקובץ ישורון אשר חולק על פירוש זה, עוד נשוב לכך בהמשך.]

הכותב מסיים אשר "דבר פלא אירע כאן: הכותבים כולם שגו בקריאת אגרת רבינו" רבינו אינו כותב "וגם דמי הנה נדרש" כאילו כוונת רבינו על עצמו אלא כותב "וגם דמו הנה נדרש" כשהנושא הינו גוף שלישי. לפ"ז מבאר שאותו חיים העיד בשם רבינו על גבאי מעות אה"ק בעיר, שאינו אמין וממילא צדקת אה"ק אה"ק נפגעה. רבינו מודיע שהעדות אינה נכונה ושה' יתבע עלבונו של אותו אדם, ועל החסידים להתרחק מאותו חיים ("סורו מאהלו") ולענשו

שלא תהי' לו הזכות ליתן צדקה בשביל אה"ק. ממילא פשוט שאין שום סיבה לזהות את חיים זה עם הרב מוולפא, אלא מדובר באירוע מקומי ובמעגל מקומי בלבד. ע"כ תוכן דבריו בקיצור נמרץ.

ב

אכן "דבר פלא אירע כאן". כל הכותבים בנידון התעלמו לחלוטין (אם ביועין או שלא ביועין) ממקור חשוב מאוד המוסר פרטים רבים לגבי המכתב. ברשימת אדמו"ר הריי"ץ זיכוח מינסק⁹⁴ (ע' י-יא. להלן: הרשימה) הדברים מפורשים:

"בשנה ההיא כבר הי' לו לרבינו הגדול איזה מאות תלמידים מהאברכים אשר ישבו חליפות כאמור, משנת תקל"ו ועד תק"מ ועד בכלל, וגם אורחים הבאים אף שאינו משיב על שא' [לות] גשמיות אבל בענינים רוחניים הוא מחווה דעתו הק' כאמור במכ' קדשו לאנ"ש דאושאץ משנת תק"מ [המכתב הנזכר. ז.א.]

אחדים מחסידי הרמ"מ מהאַרְאָדאָק והר"א מקאַלישק שהי' רגילים לקרוב גדול, ואשר העיקר שם הי' זקנים ואת הצעירים האברכים לא היו מכניסים בשעת אמירת תורה, לא יכלו לסבול את הסדר החדש של רבינו לקרב בקירוב גדול את הצעירים והאברכים.

בין האחדים הללו הי' גם בעלי צורה ומביני מדע אשר שגו ברואה ובלא נתכוון נעשו סעד לאלו אשר התחילו לנגד לרבינו, וא' מהם הי' חיים הנזכר במכ' רבינו לאנ"ש דאושאץ (נדפס בספר בית רבי)

בינתיים נתחדדו מאד היחסים בין המנגדים והחסידיים, כי החרמות שנעשו בוויילנא, בזעלעוו (על היריד באסיפה גדולה שהיתה שם) מינסק, בריסק, סלוצק, שקלאוו, ועוד נתפרסמו בכל המקומות והתחילו להראות פעולתן". עכ"ל.

ג

ונראה לבאר בזה, ובהקדים מה שלא הבינו כמה שהקשו על מ"ש כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ברשימה דנן:

אדמו"ר הריי"ץ כתב ברשימה אשר אדה"ז "אינו משיב על שאלות גשמיות" אמנם "בענינים רוחניים הוא מחווה דעתו הק' כאמור במכ' קדשו לאנ"ש דאושאץ משנת תק"מ".

ברם לכאורה לא מצינו במכתב דנן ענינים רוחניים. בכללות בהשקפה ראשונה רבינו רק מורה איך להתייחס למנגדים לחסידות ובנוסף לכך מורה להרחיק איש בשם חיים. איפה מצינו כאן אשר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ "מחווה דעתו" "בענינים רוחניים"?

אמנם נראה אשר הדברים נובעים מחוסר בהבנת המכתב לאשורו. דהנה במבוא לאג"ק רבינו הזקן (ע' 16) כתב הרשב"ל:

"נראה שגבאי מעות ארה"ק שנתמנו בכל עיר, היו העומדים בראש קהלת אנ"ש, שכל

94) נדפסה בקונטרס בפ"ע, רשימות כ"ק אדמו"ר הריי"ץ חוברת ה' (קה"ת, תשס"ט).

עניני אנ"ש היו נחתכים על פיהם, והם היו המתווכים בין רבינו לבין אנ"ש שבכל עיר".

בדבריו מסתמך על מ"ש אדה"ז מספר פעמים אשר "הגבאים דאה"ק תוב"ב . . . בקשתו בכל לב ובכל נפש, להשגיח בעינא פקחא לפקח פקוח נפשי ממש לעצור בעם ה' הנוסעים למחננו".

ונראה אשר זו הכוונה ברשימה דנן בענין יחס הקירוב בין אדה"ז לחסידי, וכפי שכותב: "אחדים מחסידי הרמ"מ מהאָראַדאָק והר"א מקאַלישק שהי' רגילים לקירוב גדול, ואשר העיקר שם הי' זקנים ואת הצעירים האברכים לא היו מכניסים בשעת אמירת תורה, לא יכלו לסבול את הסדר החדש של רבינו לקרב בקירוב גדול את הצעירים והאברכים". מכיון שהגבאים היו אחראים על כך גם להם הי' קושי בזה וע"ז מפציר רבינו (באגרות המובאים במבוא) לעשות סדר בהנ"ל, וכמפורט בארוכה בהרשימה שענינים אלו החלו כבר אז (כנראה לא בתור התקנות הרשמיות של "תקנות ליאזנא" אלא כתקדים לכיוון זה). כנראה משום סיבות כאלו איש בשם חיים "העיד עדות שקר" בשם אדה"ז בנוגע לגבאי או בנוגע לאופי תפקידיו.

מכיון שמתפקידו של הגבאי⁹⁵ הי' הוא אחראי על מעות אה"ק, לכן רבינו מעניש את חיים זה, שלא יוכל ליתן מעות לאה"ק. אך לא רק מפני זה רבינו כותב "ועלי לכתוב לרבותינו שבאה"ק", אלא מפני שחיים זה הי' מ"בעלי צורה ומביני מדע" מתלמידי הרמ"מ מהאָראַדאָק והר"א מקאַלישק אשר "נעשו סעד לאלו אשר התחילו לנגד לרבינו" ולכן כתב אליהם⁹⁶.

ופשוט שאם הי' רק עדות אופי שלילי, לא הי' צריך לר' חיים "שיתקן המעוות" אלא בוודאי ההתכנסות בצל אהלו גרמה להתנגדות לדרכו של רבינו (וכפי שמתואר באורך ברשימה הנ"ל), ולזה כיון רבינו שיתקן המעוות "ועלי לכתוב לרבותינו שבאה"ק".

ד

[בספר 'המאסר הראשון' (ע' 600) מתייחס בביקורת רבה כלפי מאמרו של ר"ד קמנצקי. ברצוני להעיר רק על פרט א' שנוגע לאגרת הנ"ל.

הרי"מ טוען אשר "קמנצקי קירב בזרוע את המרוחקים" ואיחד ב' קטעים כו' כפי שמופיע באג"ק ובאגרות בעל התניא ובני דורו.

אך צריך להבהיר אשר גם הילמן חילק לב' קטעים, אמנם הקטע אודות חיים מופסק על

95 לפי א' מהמכתבים (אג"ק אדה"ז אגרת נ) יתכן אשר שמו שלמה זלמן מאושאץ.

96 דבריו של הרב מונדשיין (המאסר הראשון ע' 606) בנידון יחס קבלת מרות רבותינו שבאה"ק של הרב מוולפא כמובן נכונים, אך פשיטא אשר יותר מסתבר לפרשו אודות חסיד מחסידי רמ"מ. והעיר לי חכם אחד אשר כבר כתב הרב מונדשיין בפורום סגור 'אנשי שצ'רדין' אשר אינו מקבל הפירוש שמדובר בחיים (וולפר).

ידו רק בנקודה, וגם בספר התולדות אדה"ז (ע' קיד) לא חילק הקטעים כלל⁹⁷. ובאמת עצם הבאת הדברים במכתב אחד יתכן ומצביע על הקשר שביניהם, ויתכן לומר בד"א אשר זהו גם הכוונה אשר חיים הוא מאלו אשר "נעשו סעד לאלו אשר התחילו לנגד לרבינו" לא נגד דרך רבינו בפרטיות, אלא נגד דרך החסידות בכלל אשר יוצג ע"י רבינו דהיינו המתנגדים].

ה

עדיין טעון ביאור מהו התאריך בו נשלח המכתב (שנת תק"מ, תקמ"ב או תקמ"ז), ובדרך ממילא מהו פשרו של ה"הרעש הגדול שבמדינתנו" אשר אליו מתייחס אדה"ז בתחילת מכתבו.

רשדב"ל מציע "מסברא" לאחרו לשנת תקמ"ז – ולא תק"מ כפי שמופיע בכוורת הכת⁹⁸ וכפי שהביא כ"ק הריי"ץ ברשימת ויכוח מינסק ע' יא – מצד כמה סיבות. ואדון בהן אחת לאחת:

ההוכחות "מסברא" נעוץ בב' הנחות:

(א) ענין המעמדות ונשיאות רבינו התחיל אחר שנת תקמ"ג ובעיקר אחרי שנת תקמ"ד, וממילא העובדה שמהאגרת עולה "שרבינו הי' כבר אז האחראי הכללי על מעמדות ארה"ק" יחד עם כתיבתו "בסגנון פסקני אודות ביטול המנין החסידי המיוחד"⁹⁹, מורה שנכתבה לכל הפחות אחר תקמ"ג.

(ב) "ציר נאמן מוהרי"ס" הוא ר' יעקב מסמיליאן, נזכר לראשונה כ"ציר נאמן" באגרת הנ"ל של רבותינו מארה"ק, בד' אדר תקמ"ב. ואין כל הוכחה שבשנת תק"מ כבר הי' "ציר נאמן" (ראה מבוא פרק ג).

וממילא הסיק הכותב: נראה לאחרו ולקבוע שנכתבה בתקופת תקמ"ז וע"ז קאי "הרעש הגדול במדינתנו".

אך לפענ"ד אין ביאור הדברים כך. לפי סדר הדברים המופיע במהלך (רוח הדברים של) כל רשימה הנ"ל נראה ברור אשר מדובר אודות "הרעש הגדול שבמדינתנו" דתקמ"א¹⁰⁰, או

97 ב'חסידיים ומתנגדים' ח"א ע' 297 חילק הקטעים כפי שעשה הכותב בישורן ופירש שחסיד זה כנראה הי' מנכבדי החסידיים באושאץ, והוא זה שאמר בשמו של רבינו שיש להילחם במתנגדים 'ללא מעצר'.

98 כבר כתבו כמה חוקרים אשר סגנון המכתב מורה אשר נכתב בתקופה קדומה בנשיאותו של אדה"ז.

99 ראה במבוא לאג"ק שכבר בתקל"ב היו מנינים חסידיים ואיני מבין מהו הראי'.

100 אף שאכן מופיע שם חרמות דקהילת שקלוב אשר לא נודע לנו (ממקורות הסטוריים) אשר אירע בשנת תקמ"א אלא בשנת תקמ"ז, אמנם ראה התמים, ע' ב-סג (בענין הוועד שנוסד בשקלוב לפעול נגד החסידיים) ובמקור שבהערה הבאה (שם גם מובא אודות שקלוב).

האירועים (שהתרחשו בתק"מ אשר הובילו לכך¹⁰¹) שגרמו למאורעות דשנת תקמ"א¹⁰².

עוד ברור מהרשימה: לאדה"ז הי' כבר סוג של נשיאות¹⁰³ ואיסוף מעמדות כו' בשלב זה (תק"מ¹⁰⁴), וממילא אזלא הראי' הראשון שהזכרנו¹⁰⁵.

יתירה מזו: הוכחתו הכי חזקה (לפי הנראה לי) אודות ביטול המנין החסידי מעוררת קושי על פרשנותו.

בתקופת שנת תקמ"ז הוהיר אדה"ז בנידון זה: "להתחזק מאד בכל עוז ותעצומות נגד כל מונע מבית ומחוץ ביד חזקה כמשמעו" (אגרת יד. ועד"ז באגרת י). האגרת היחידה שעולה ממנה נימה הפוכה בתקופה זו¹⁰⁶ היא אגרת ט'¹⁰⁷!!!

לכן מסתבר לומר אשר האגרת נכתבה בתקופה מוקדמת יותר (תק"מ וכדומה) וממילא אין קושי היות שמצב הדברים היו שונים אז.

הוכחה הב' – כבר עמד על הוכחתו זו בהערות וביאורים גליון תפט (ובעיקר בסוף ע' 21) ובהו"ב גליון תרמג ע' 32.

וממילא לפענ"ד נראה לקבוע התאריך לשנת תק"מ, וכפי שכתב ברשימה הנ"ל (או לכל

101) וכפי שמתאר בהרב מלאדי ומפלגת חב"ד ע' 34 ואילך.

102) וכפי שהוגדר בספר השיחות תש"ה ע' 99: "א שלעכטער יאר פאר חסידים" בהקשר של חרמות.

103) כמובן יש לדון בגדרים ושלבים השונים של נשיאות במהלך שנים אלה. אמנם זה דורש מחקר מפורט בפני עצמו. אמנם ברור מריבוי שיחות של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ (לדוגמה: ספר התולדות אדה"ז ח"ב ע' 303, התמים ח"א ע' 144) אשר כבר אז לרבינו הי' סוג של נשיאות.

104) ראה משנת יואל ע' ג.

105) וכבר האריך בזה בהערות וביאורים גליון תעג ובגליון תפו.

106) אין להביא ראי' ממה שכתב משנים מאוחרות יותר (לא לעשות מנינים אלו) לנידון זו שנכתב בשנת התק"מ, מכיון שבשנים מאוחרות יותר התלקחה המחלוקת לממדים חדשים כפשוט. כמובן ניתן להסביר אשר הי' עניני מחלוקת כו' בעיירה זו וממילא הנסיבות השתנו אך מובן אשר עדיף לומר אשר האגרת נכתבה בתקופה מוקדמת יותר וממילא אין קושי מלכתחילה.

107) בכמה מקומות נראה אשר הרגיש קצת בקושי זה במרומו: בהערות "וכעין זה לקמן אגרות מו. נד. קג (בסופה)". במבוא פ"ה: אמנם בעיר אושאץ גברו הרדיפות של המתנגדים נגד המנינים של החסידים, ביתר שאת, ואז יעץ להם רבינו (אגרת ט): "מודעת זאת בארץ הרעש הגדול שבמדינתנו ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע בקרוב, ועל כן זאת העצה היעוצה על פני כל הארץ, לקיים מה שכתוב חבי כמעט רגע עד יעבור זעם, ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב, ובגלל הדבר הזה השמרו בנפשותיכם מלהתיצב נגד הקמים עליכם כדי להתפלל במנין מיוחד. ובה' בטחתי שאל יעזבוני נצח סלה ועד, ובקרוב יחזיר העטרה ליושנה". במקורות והערות למהדורה ראשונה: וכעין זה ביקש מקהילת ווילנא בקיץ תקנ"ח. ולפי דעתו יפרש אשר כתבו אנ"ש דאושאץ לאדה"ז מפני גודל הרדיפות את הצעה לעשות "מסירה" וע"ז ענה אדה"ז "חבי כמעט רגע" כו' אך באותה מידה יתכן לפרש אשר הדבר הי' בתקופה מוקדמת יותר.

המאוחר לשיטת רשדב"ל לשנת תקמ"ב¹⁰⁸, כפי ששיער בהוצאה הראשונה של אג"ק).

במיוחד לפי הביאור – המובא לעיל – שעולה ממנו שחיים העיד בקשר לנידון ריחוק וקירוב של החסידים בדוגמת תקנות ליאזנא¹⁰⁹ מסתבר להקדימו שהרי עדיין לא היו בשלב זה תקנות רשמיות ומגובשות היטב. ולכן אדרבה עולה יפה שמדובר בשנת תקמ"א או סמוך לשנה זו לפני, ומשום כך עדיין הי' רבינו צריך להתערב באופן פרטני בעניני ניהולו של גבאי העיר.



שנת פטירת מרת רבקה, אמו של אדמו"ר הזקן

הת' אשר זך

תל אביב

שתי מסורות סותרות ניתנו על ידי הרבי הרי"צ אודות שנות ימי חיי מרת רבקה, אם אדמו"ר הזקן. מסורת אחת הובאה ברשימתו של הרבי מ"סעודת הצהרים" י"ט כסלו תרצ"ג, "כשנולד אדה"ו – ספק אם נולד בפוזן או אצל ליאזנע – ומתה אמו, הלך ר' ברוך (גלות?)"¹¹⁰.

המסורת השנייה מייחסת לה אריכות ימים עד בערך שנת תקנ"ט. מסורת זו חוזרת על עצמה כמה פעמים בספרי שיחותיו, לעיתים באותו סגנון, ואלו הן:

א) "הרבנית רבקה האט מאריך ימים געווען אויך בימי הצמח צדק"¹¹¹. הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק האט אויך א סך מקבל געווען פון איר און עס איז געווען ביי אים א ביכעל

108 ולפי"ז יצטרך לדחוק שכוונת כ"ק אדמו"ר הרי"צ ברשימה הוא לשנת תק"מ לערך.

109 ראה ספר השיחות תרצ"א, י"ט כסלו ע' 173 "ווען זיינען די תקנות הראשונות געשריבן געווארן ווייס איך דער-וויילע ניט". אמנם ראה בהערת המערכת ב"התמים" חוב' ב (לב [126]) "כפי שיכולים לשער הנה התקנות הראשונות נערכו כשנת תק"מ-ג בערך". וראה גם סה"ש תרצ"ו ע' 126-127 ובתורת מנחם כרך לו (תשכ"ג חלק שני) ע' 234.

110 תורת מנחם – רשימת היומן עמ' פג.

111 להבנת משפט זה ראו מש"כ שלום דובער לויין באגרות קודש אדמו"ר האמצעי (ניו יורק, תשע"ג) עמ' מב בשוה"ג. מדבריו עולה כי הפירוש שהאריכה ימים עד תקופת נשיאות הצמח צדק, גם יהושע מונדשיין הבין כך, ראו המסע האחרון (ירושלים, תשע"ב) עמ' 20, הערה 155, אך סייג שם בכותבו "ושמא הכוונה, שנכדה הצ"צ הכירה, ולא שהיא נפטרה בתקופת רבנותו". ונראה לתפוס לשון אחרון. בעניין זה ראו להלן הערה 10.

מיט סיפורים וואו ס'איז געווען פארצייענט ענינים וועלכע פאנגען זיך אן: אמרה לי אם¹¹².

(ב) "הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק האט בילדותו געהערט פיל מעשיות פון די באבע רבקה – די מוטער פון הוד כ"ק רבינו הזקן – זי פלעגט דערציילן די מעשיות פאר אים און פאר ר' משה'ן – בנו הצעיר של הוד כ"ק רבינו הזקן¹¹³. הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צ"צ איז דעמאלט אלט געווען זיבן-אכט יאר און ער פלעגט פארשרייבן אלץ וואס די באבע רבקה האט פאר זיי דערציילט¹¹⁴.

(ג) "ביי הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצ"צ זיינען געווען ביכער מיט צוויי רוקענס, דאס הייסט אז פון דער צווייטער זייט בוך פלעגט זיך פארשליסן, וואס אין די ביכער זיינען געווען פארצייענט. . . און אויך סיפורים וואס הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצ"צ האט געהערט פון דער באבען הרבנית רבקה, די מוטער פון הוד כ"ק רבינו הזקן. ווען הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצ"צ איז אלט געווען צען יאר האט אים געזאגט הוד כ"ק רבינו הזקן: ביזט ניט קיין אינגל. . . און אויך געהייסן אז ער זאל הערן סיפורים פון דער באבען רבקה 2-3 שעה א טאג און אויך די מוטער – הרבנית רבקה – האט ער געבעטן אז זי זאל אים דערציילן וואס זי ווייס¹¹⁵.

(ד) "מאסרו של הוד כ"ק אדמו"ר פעל מאד על בריאותם של בית רבינו, הרבנית וכ"ק בניו ובנותיו. . . ורק הזקנה הסבתא, הרבנית רבקה – אם הוד כ"ק אדמו"ר – אף כי גם היא היתה חלושה ומעונה בכל זה היתה מחזקת את רוח כולם בתוקף דעתה ברוחה השוקט ובשכלה הזך. בש"ק וישלח התעלה הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי פעמים מחולשה ומרוב צער, אמרה הסבתא – נשבעת אני בחיי ראשי אשר כן יהי' כאשר הגיד לי אב אשר בשבוע זה יצא אביך

112) ספר השיחות תש"ד עמ' 59. תרגום: הרבנית רבקה האריכה ימים גם בימי הצמח צדק. הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק גם קיבל ממנה הרבה, היה אצלו קובץ סיפורים בו היו רשומים עניינים שנפתחים: 'אמרה לי אם'.

113) על הפרש הגילים בינו ובין הצמח צדק ראו תולדות רבי משה (אליהו מטוסוב, ירושלים, תשע"ו), עמ' 3 הערה 4.

114) שם, עמ' 118. [שיחה זו הוגהה ונדפסה על ידי רבנו בלקוטי דיבורים חוברת לג, ל"ג בעומר תשי"א (ח"ד עמ' 1204)]. תרגום: הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק שמע בילדותו הרבה מעשיות מהסבתא רבקה – אמו של הוד כ"ק רבינו הזקן – היא נהגה לספר לו ולר' משה – בנו הצעיר של הוד כ"ק רבינו הזקן. הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק היה אז בן שבע-שמונה והוא נהג לרשום כל מה שהסבתא רבקה סיפרה להם.

115) ספר השיחות תש"ה עמ' 116. תרגום: להוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצמח צדק היו קבצים עם שתי כריכות (הכוונה שהיו מכורכים משני הצדדים – א.ז.), כלומר שמהצד השני של הקובץ היה סגור. בקבצים אלו היו רשומים. . . וגם סיפורים שהוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצמח צדק שמע מהסבתא הרבנית רבקה, אמו של הוד כ"ק רבינו הזקן. כאשר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק היה בן עשר שנים, אמר לו הוד כ"ק רבינו הזקן: אינך ילד. . . וכן הורה לשמוע סיפורים מהסבתא רבקה 2-3 שעות ביום, וגם מאמו – הרבנית רבקה – ביקש שהיא תספר לו את שהיא יודעת.

ממאסרו¹¹⁶.

ה) "כשהי' בן חמש התחיל לכתוב ענינים ובעיקרם הנהגות הוד כ"ק זקנו רבינו הזקן וסיפוריו . . שנים רבות אסף כ"ק הרה"ק צמח צדק ספורים שונים אשר שמע מהוד כ"ק זקנו רבינו הזקן, מכבוד אמו זקנתו הרבנית רבקה, מכ"ק דודיו הרה"צ רח"א ור"מ ודודו זקנו מהרי"ל. ולהיותו כותב מהיר הי' רושם הכל במהירות ובדיוק"¹¹⁷.

ו) שמועות ששמע הצמח צדק בילדותו מאם אדמו"ר הזקן – ספר השיחות תש"ג עמ' 163 (אודות סדר ההנהגה שקיבלו מהבעש"ט להריון והעיבור טרם לידת אדמו"ר הזקן); ספר השיחות תש"ד עמ' 118 (אודות שיחת אדמו"ר הזקן עם זקנו ר' משה); ספר השיחות תש"ה עמ' 53 (אודות הוראת הבעש"ט שאדמו"ר הזקן לא יבקר); שם עמ' 117 (אודות חתונתה עם ר' ברוך). שמועות נוספות ממנה שלא נמסרו על ידי הצמח צדק – ספר השיחות קיץ ה'ת"ש עמ' 80-79 (אודות שידוכו של אדמו"ר הזקן, עובדת היות ר' ברוך מחסידי הבעש"ט והוראת הבעש"ט שאדמו"ר הזקן לא יבקר); ספר השיחות תש"ד עמ' 59 (אודות חילוק בעניין 'ה' אחד' בין חסידים ל'יושבי הארץ').

סבורני שרצף מקורות אלו מעיד כי לרבי הריי"צ היתה מסורת ברורה בדבר עובדת היותה בין החיים עד שנת תקנ"ט בערך.

נראה לאשש את המסורת השנייה מאגרת אדמו"ר הזקן לרבי פנחס בעל ה'הפלאה' אשר בה חותם אדמו"ר הזקן בשמו ובשם אמו בלא תוספת ברכת המתים (ע"ד שמוסיף אצל אביו ר' ברוך באגרות שבסמוך). האגרת מתוארכת לתקופה שאחר יציאת אדמו"ר הזקן ממאסרו ב"ט כסלו תקנ"ט¹¹⁸.

ונראה לשער שנפטרה בערך בשנה זו¹¹⁹, כי אחר כך אנו מוצאים כי לאדמו"ר הזקן היו

116) רשימות אדמו"ר הריי"צ חוברת ה, דברי ימי חיי אדמו"ר הזקן, (ברוקלין, תשע"א) עמ' מט-נ. ככל הנראה, רשימה זו נכתבה בראשית שנות ה'ת"ש, ראו שם עמ' ה, הערה 2.

117) ספר השיחות תש"ח עמ' 195-194.

118) אגרות קודש אדמו"ר הזקן (ברוקלין, תשע"ב) אגרת סג. לאמינותה של האגרת ותיארוכה ראו הנסמך באגרות קודש בשוה"ג לאגרת שם. יצויין שאגרת זו היתה כנראה לפני כותב האגרות המובאות בנספחים (קלג-קלד, קלו-קלט, קמא-קמב, קמו-קנא, קנג, קנה-קנח) שכן ציין בחתימתו את שם אם אדמו"ר הזקן רק עד תאריך אגרת זו.

119) שמואל קראוס בירר את זהות הנוסעים עם אדמו"ר הזקן בעת בריחתו מקו החזית לתוככי רוסיה במלחמת רוסיה-צרפת, בתקע"ב-תקע"ג. בתוך דבריו ניסה לזהות את "ואמנו הזקנה וכל הנשים והטף" שבמכתב אדמו"ר האמצעי כמרת רבקה, אם אדמו"ר הזקן, או מרת ביילא, חותנתו של אדמו"ר הזקן (ראה הנסמך בהמסע האחרון עמ' 20, הערה 155. מדבריו עולה כי הוא מקבל את הזיהוי השני). לבסוף שינה טעמו בקונטרס דברי ימי הרבנית רבקה (ניו יורק, תשס"ג) עמ' כא, הערה 45, וכתב כי כנראה הכוונה לאשת אדמו"ר הזקן. ונראה לנכון.

יהושע מונדשיין כתב שם, "אם נפרש שכוונתו לאמו, יהיה עלינו לומר שאינו קורא לה בכינוי של כבוד . . אלא בתואר של פחיתות ("הזקינה" בשם התואר, ולא כתיאור מצב בריאותי כפי שמתבטא

שתי נכדות אשר נקראו על שמה, בנותיהם של אדמו"ר האמצעי ואחיו ר' משה:

בתו של האחרון היא שרה רבקה, אשת ר' נחום יוסף שניאורסון, וככל הנראה היא הבכירה בבנותיו. במפקד האוכלוסין בארץ ישראל משנת תרט"ו צויין שהיא בגיל 48, וכמו"כ צויין כי היא נולדה בליאדי. יוצא אם כן, שהיא ילידת שנת תקס"ז בערך. נפטרה בכ"ב אדר שני תרכ"ד בירושלים¹²⁰.

והנכדה הראשונה היא רבקה בתו של אדמו"ר האמצעי, אשר אין פרטים רבים אודותיה, אך לפי הנ"ל נראה שנולדה בסביבות שנת תקנ"ט, וייתכן שנולדה בשנת האבלות לפטירתה ונקראה על שמה. אמנם אין הדברים מתיישבים יפה עם הנידון בהערה¹²¹, ועוד יש מקום

להלן על רבינו הזקן), סברה זו לא נראית, ואדרבה נראה כי תואר זה מבטא כבוד והערכה (ראו למשל בסיפור 'מושיע ורב' של קרל אמיל פרנצו, בתרגומו של שמואל ליב ציטרון (אספת ספורים, שני ספורים מחיי בני ישראל, ורשה תרמ"ה, עמ' 37), "כל אנשי העיר, לא רק ניניה ונכדיה, קראו לה תמיד בשם "אמנו הזקנה", ואמנם לא לחנם כנוה בשם הזה, יען כי במשך כל ימי חייה הארוכים הרבתה בלי הרף עשות טוב וחסד לכל אובד ונדח ותפרה צדקה ותצמיח ישועה לכל איש מצוק ומר נפש, ולכל מוכי הזמן הושיטה יד עזרה בדבר שפתים ובפעל כפים"). תואר מקביל לזה ביחס לגברים גם מבטא זאת, למשל בכינוי "אדמו"ר הזקן". והדוגמאות רבות.

מצינו תואר זה – "הזקנה" – שגור לרוב בפי חסידים אודות הרבניות רבקה, שטענא שרה ונחמה דינה (מצוי בכתבי משה רוזנבלום אליהו חיים אלטהויז, משה דובער ריבקין, ישראל ג'ייקובסון, יצחק דובוב, רפאל נחמן כהן, ועוד – ואכה"מ לפרטן), ואף בפי הרבי הריי"צ (ספר השיחות תש"ח עמ' 169). מטרת תואר זה, ככל הנראה, נועדה להבחין בין אשת האדמו"ר באותו דור לבין אשת האדמו"ר שבדור לפניו. חשש זה, אמנם, אינו אמור להמצא באגרת שלפנינו. אך עדיין נראה להעמיד שמדובר בה, כי נראה שכוונת אדמו"ר האמצעי היתה להחריף את תיאור הסיטואציה המתוארת שם.

120 נאחו בסבך (דוד אסף, ירושלים, תשע"ז) עמ' 136. אודות משפחתה ראו תולדות רבי משה פרק חמש עשרה. אגב, יש להעיר על הנכתב בפרק זה, (א) לגבי שנת לידת פנחס אליהו שניאורסון צויינה הערכה נולד בשנת תר"ג (שם, עמ' 164). אך כבר קודם לכן צויין, ע"פ רישום הנ"ל בעצמו, כי נולד בשנת תר"ח (שם, עמ' 158, הערה 250). (ב) סדר בנותיהם של ר' משה צבי ורחל פונדמינסקי (שם, עמ' 157) הפוך מסדר שנותיהן, והנכון הוא: רבקה הינדא, דבורה לאה, מרים ושפרה (האחרונה נשמטה לגמרי מן הרשימה).

121 קיים חוסר בהירות אודות בנותיו של אדמו"ר האמצעי, על כן אסכם ע"פ המידע שהגיע לידי, ורק אעיר בזה כמה הערות (א) יש מספר מקורות שאינם מצויים תח"י, ומהעיקריים שבהם הם קובץ 'אהלי תורה'. ב. לתשומת לב המעיין, עשיתי שימוש בשתי מהדורות של רשימת 'דברי ימי הרבנית רבקה', המהדורה הראשונה יצאה בעריכת שלום יעקב חזן ושמואל קראוס בשנת תשס"ג, והמהדורה השנייה יצאה בשנת תשע"ד בהוצאת קה"ת ובעילום שם העורך. ההפניות להלן הן בעיקר להערות העורכים, לכן פירטתי בכל ציון למהדורה שאליה כוונתי. אמנם באם כוונת ההפנייה איננה קשורה בהערות העורך ציינתי למהדורה האחרונה, שהיא זמינה יותר):

א. אדמו"ר האמצעי נולד בשנת תקל"ד והתחתן בשנת תקמ"ח (שלשלת היחס, נערך ע"י רבנו ונדפס בתחלת היום יום, ברוקלין, תש"ג ואילך).

ב. מניין ילדיו ושמותיהם לא היו ידועים לחסידים, ולכן הטילו סימן שבנותיו כמספר בניו של הצמח צדק (ראו רשימות אדמו"ר הרי"צ חוברת יב 'דברי ימי הרבנית רבקה' (קה"ת, ברוקלין, תשע"ד) עמ' יא-יב, הערה 1). מספר בניו הידועים של הצמח צדק הם שבעה (ראו 'משפחת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בחייו', שלום דובער קוביטשק, הערות וביאורים גליון א'קא (יו"ד) שבט תשע"ו), עמ' 111-122). ישנה מסורת יחידאית המייחסת בן נוסף לצמח צדק בשם ירחמיאל (שניאור זלמן דוכמן, לשמע און, ניו יורק תשכ"ג, עמ' 52). וראו רשימות הרב"ש (ברוקלין, תשס"א) עמ' יז, כי לאדמו"ר האמצעי היו שמונה בנות. אמנם עצם הטלת הסימן מעידה על חוסר הידיעה ששלט בנושא, ועל הצורך בסימן לשם זכירת מספרן. אך אין בסימן זה להפקיע מן הספק הקיים. משום שאינו סימן חד ומובהק (ע"ד סימני התלמוד), שכן הסימן אינו מספק ידיעה על מספרם המדוייק של בני הצמח צדק, אלא מסתמך על ההנחה ש"הם ששה כנודע". ועוד, לא ברור את מי הסימן מחשיב מהבנים והבנות (בעייתיות זו מחודדת יותר לפי תיאור הסימן ברשימת היומן עמ' עב, שם מוסיף על בני הצמח צדק את התיבות "שנשארו בחיים". וא"כ האם זה מתייחס לכל שבעת הבנים, או רק לאלו שהאריכו ימים אחר פטירת הצמח צדק, ואם לפי האופן השני עולה השאלה מדוע לא להחשיב את ר' יעקב כבנו של הצמח צדק. שאלה זו תוותר ללא מענה. טיעון זה משמש גם לאורך ביחס לבנות אדמו"ר האמצעי, האם כולן נכללו בסימן, או רק אלה שהאריכו ימים). ויש יסוד גדול להניח כי הסימן נוצר מתוך היעדר הידיעה ולא מתוך היכרות קרובה, וא"כ חזקת הסימן איננה עומדת בתוקף. נראה שלא ייתכן להגיע לידי בירור מוחלט של הדברים (הרבי הרי"צ זיין מספר פעמים את שמותיהן של בנותיו, אך נמצאים הדברים מחולקים מפעם לפעם. חלק מן השמות לא תאמו מקורות נוספים, והם: ביילא, שטערנא פריידא וברכה). ראו למשל על בן נוסף, המסע האחרון עמ' 26, 107-106. לעניין השמועות המובאות שם על פטירת הבן הנולד, לא מובן מדוע לא זיין אדמו"ר האמצעי באגרתו את מותו כשם שזיין את לידתו. וכנראה נפטר בן זה אחר כתיבת האגרת. שלום יעקב חזן ושמואל קראוס שיערו כי בן זה הוא ר' ברוך שמואל (רשימת דברי ימי הרבנית רבקה, (ניו יורק, תשס"ג) עמ' כ, הערה 40). אמנם מלבד כתיב היד בהם נרשם שהנישואים בשנת תקפ"ב היו שלו (ראו הנסמן להלן סעיף י), הרי האחות הצעירה שרה מפורסמת כ'בת הזקונים', ונראה לקבל הנחה זו כמהימנה. ועוד יש להאריך בענין זה, ואכ"מ.

ג. הבת הבכירה של אדמו"ר האמצעי היתה שרה, אשר מצבתה נמצאה בברדיטשוב ונרשם עליה: "צנועה... המהוללה מרת שרה בת הרב הגאון הגדול המפורסם בצינה קדישה מוהר"ר דוב בער מק"ק לאד' נפ"ך ז"א אדר תנצבה". הרבי הרי"צ זיין כי "נפטרה בנעוריה" (וקצת משמע מזה שלא נישאה), אמנם נראה מכמה מקורות כי התחתנה עם נכד רבי לוי יצחק מברדיטשוב, ראו תולדות חב"ד ברוסיא הצארית (שלום דובער לוי) עמ' כג-כה. ושם שיער כי התחתנות זו היתה בשנת תקס"ז. אכה"מ לדון בזה בפרטיות, אך נראה שהחתונה היתה לדבר מפורסם, כי במכתב רבי אברהם מקאליסק לרבי לוי יצחק כתב "מחותנו" וכו' (יעקב ברנאי, אגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"מ, אגרת עב), ולא נראה לומר שרק בעקבות ההשתדכות יכנהו כך. לכן נראה לומר שנישאה בתקס"ג (וראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג ח"ב עמ' תתסו, הערה 34). ולפ"ז כנראה נולדה בשנת תקמ"ט.

ד. בתו השנייה היתה מרת חיה מושקא, אשת הצמח צדק. נישואיהם היו בפרשת ויצא תקס"ד (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ד, עמ' שמג-שמד). וא"כ נולדה בשנת תק"נ (ראה רשימת דברי ימי הרבנית רבקה, (קה"ת, ברוקלין, תשע"ד) עמ' יא, הערה 61).

ה. הבת השלישית היא רבקה, אשת ר' יקותיאל זלמן נכד רבי לוי יצחק מברדיטשוב – והיא הנוכרת בפנים. את שמה הוכיח שלום דובער לוי בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית עמ' כד, הערה 104. לעניין שנת נישואיהם ראו מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח ח"ב, עמ' תתקלא-תתקלב הערה 29. ושם הובא

רישום הצמח צדק "ובחתונה חורף תקס"ח גיסי ר"ז". ולפ"ז כנראה נולדה בסביבות שנת תקנ"ד. בנם ר' לוי יצחק זלמנסון, חתן הצמח צדק, נולד בשנת תקע"ב בערך (עכ"פ לא לפני שנת תק"ע, כי נקרא ע"ש זקנו רבי לוי יצחק הנ"ל, שנפטר בכ"ה תשרי תק"ע), כי נישואיו היו בשלהי שנת תקפ"ו (רשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יב, הערה 68; וראה גם משפחת אדמו"ר הצמח צדק, יוסף יצחק קלר, בית משיח גליון 143 (י"ג תמוז תשנ"ו), עמ' 63. אך חסר בהן הביאור על כך שבחלק מההעתקות נרשמה שנת תקפ"ז – ראו דרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי ח"ב, עמ' תשל"א). מרת רבקה נפטרה בין שנת תר"ה לשנת תרי"ב, בערך (ראה רישום בנם בתולדות חב"ד שם, משנת תר"ה. ועוד, כי לר' לוי יצחק זלמנסון היה בת שנקראה על שמה, עליה ראו רשימת שלום דובער קוביטשק שם, עמ' 121, הערה 87, ולפי המבואר שם נולדה בסביבות שנת תרי"ב. גם אחר כך נולדו נכדותיו אשר נקראו על שמה. אחת מהן רבקה, אשת 'אחד העם', ילידת שנת תרט"ז – שמואל אלעזר היילפרין, ספר הצאצאים, ירושלים תש"מ, עמ' 216).

[במצבתו בליובאוויטש נרשם (רישומה נלקח מאתר 'ליובאוויטש שלי'), "ציון הלזה הוקם על קבר הרב הנכבד ירא אלוקים מגועז יוחסין בנם של קדושים מורנו הרב יקותיאל זלמן זכרונו לחיי העולם הבא בן הרב מורנו הרב יוסף בונים זכרונו לחיי העולם הבא חתן הקדוש וורתו מאירה מורנו ורבונו לוי יצחק אב בית דין ושר הקהילה ברדיטש ובוא הוא הרב יקותיאל זלמן חתן אדמו"ר הקדוש מורנו הרב דובער נשמתו עדן מליבאוויטש נפטר יום ד' יוד ח' ניסן שנת תרכ"ד תצנבה". להעיר ש"י"ח ניסן תרכ"ד היה ביום א' בשבוע].

ו. הבת הרביעית דבורה לאה נישאה לרבי יעקב ישראל מטשרקס. נישואיהם היו בשנת תקע"א ('תנאים, ווארט, אירוסין ונישואין, לשיטת ומנהגי רבותינו נשיאי חב"ד לדורותיהם', שלום דובער לוין, ברוקלין, תשע"ה), פרק ג). לפ"ז נולדה בערך בשנת תקנ"ז. [להעיר מספר השיחות קיץ ה'ת"ש עמ' 173, שם קוראה בשם חנה, אך (א) בתה אשת רבי יוסף יצחק מאוורוטש נקראה חנה. (ב) אחותה הצעירה נקראה בשם "חנה חיה שרה"].

ז. הבן הראשון הוא ר' מנחם נחום, נישואיו היו בחורף תקע"ב (דרך מצוותיך קלז, ב' בחורף תקע"ב בחתונת גיסי וב'ד' ר' נחום נ"י"). קרוי על שם רבי מנחם נחום מטשרנוביל, שנפטר בי"א חשון תקנ"ח (ראו אגרות קודש רבנו ח"ב עמ' רסט).

ח. הבת החמישית היא מנוחה רחל, אשת ר' יעקב כולי סלונים. "במפקד תרכ"ו רשומה האלמנה מנוחה רחל בת אדמו"ר, בת 63. . . א"כ נולדה בשנת תקס"ג" (תולדות חב"ד בארץ הקודש שלום דובער לוין, ברוקלין, תשמ"ח) עמ' עח). היתה מאורסת בשלהי שנת תקע"ג (אגרות קודש אדמו"ר האמצעי עמ' כח), וסביר א"כ כי לכל המאוחר התחתנה בשנת תקע"ז.

ט. בת שביעית היא אסתר מרים אשר נפטרה בד' תמוז תקע"ט (ראו רישום מצבתה, בסה"מ קונטרסים לאדמו"ר האמצעי עמ' רעו, בשוה"ג). שלום יעקב חזן ושמואל קראוס שיערו כי חתונתה התקיימה בשנת תקע"ח (רשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יט-כ, הערה 38 ובשוה"ג). באם נכונה השערתם יש להעריך כי נולדה בסביבות שנת תקס"ד.

י. הבן השני הוא ר' ברוך שמואל. חתונתו התקיימה בשנת תקפ"ב (דרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי ח"א עמ' שנו). ולפ"ז נולד בסביבות שנת תקס"ז (ראו רשימת מאמרי אדמו"ר חוקן (יוסף יצחק קלר), בכרם חב"ד גליון ד ח"ב, עמ' 392, הערה 53).

יא. חתן שישי לאדמו"ר האמצעי הוא ר' יונה (בית רבי ח"ב, פרק ז. שלשלת היחס (ושם שאשתו נקראה ברכה). מוזכר בשו"ת צמח צדק, אבן העזר ח"ב, סימן רסד). ר' יונה היה כהן (כנזכר במצבת בנו

בליובאוויטש (רישומה נלקח מאתר 'ליובאוויטש שלי'): "ציון הלזה הוקם על קבר נכד אדמו"ר הרב ר' ברוך שמואל זניל בן הרב ר' יונה הכהן חתן הק' אדמו"ר דובער נשמתו ען בן נשיא ישראל הגאון והמקובל אדמו"ר שניאור זלמן נפטר יום ז' אלול שנת תרמ"ו תנצבה". מועד נישואיו עם בית רבי לא הובר עדיין. שלום דובער לויין שיער (הערות וביאורים גליון סה, י"ח אלול תש"מ, עמ' יד) כי חתונתו אירעה בשנת תקס"ח. אף שכבר תיקן דבריו בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית עמ' כג-כד, היו שנגררו אחר טעות זו, ואף הוסיפו לקבוע את התאריך ל"ד שבט (כי שלום דובער לויין ציין את החתונה כך: "חצי שבט (בשלח) תקס"ח" (על יסוד ההעתקות – ראו רשימת יוסף יצחק קלר עמ' 897, הערה 31), והיות וי"ד שבט יצא בעש"ק, קבעו את יום החתונה לי"ד בחודש – ראו קיצור תולדות חב"ד (יוסף יצחק קמינצקי, כפר חב"ד, תשס"ד) עמ' 103-102; ואחריו בשלשלת היחס עם השלמות (יהושע דוד כהן, כפר חב"ד, תשע"א) עמ' כא, הערה 106). שלום יעקב חזן ושמואל קראוס שיערו ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה (עמ' כ, הערה 38), כי נישואיהם היו באלול תקפ"ב, ושם גם סברויהם ונימוקיהם, ואין להאריך בזה. אמנם יש התייחסות נוספת לחתונת בת הרבי האמצעי, והיא, משנת תקפ"א לערך (ראה מגדל עז (יהושע מונדשיין, ירושלים, תש"מ) עמ' שצט. ושם: "זה עוד שבע שנים מקודם . . . ואח"כ בעת חתונת בתי", אמנם שם לא נרשם תאריך ומצד הסמיכות זה מתייחס לשנת תקפ"א (רשימת דברי ימי הרבנית רבקה, בעריכת שלום יעקב חזן ושמואל קראוס, עמ' כ, הערה 40), אבל היות והסמיכות לא התפרשה במפורש אולי אפשר לדחות זאת לשנת תקפ"ג (ראו דרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי ח"א עמ' שנב בחתילתו; ח"ב עמ' תשל"ב). יש מאמרים משנים נוספות שאמירתם קשורה בחתונות, אך אינני מצוי היטב במקצוע זה, יבואו הבקאים ויעמיקו חקר.

יב. במצבה מבישנקוביץ נרשם: "פ"נ האשה צנועה מרת ראזי פראדא בת הרב ר' שלום נכדת אדמו"ר דוב בער נ"ע נפ' ד' אלול שנ' תר"ס תנצבה". גם אחת מבנות הצמח צדק נקראה בשם ראזי פראדא (ראו ידיעות ממשפחת בית הרב, שלום יעקב חזן ושמואל קראוס, בית משיח גליון 258, עמ' 17). היות שבניו וחתניו (הידועים) של אדמו"ר האמצעי לא נקראו בשם שלום, ייתכן שמדובר כאן בחתן נוסף בשם זה. ועצ"ע.

יג. הבת האחרונה נקראה חנה חיה שרה (ראה רשימת דברי ימי הרבנית רבקה (עמ' א, הערה 1). נולדה באלול תקע"א (שם, עמ' יב). נישואיה עם ר' אהרן אלכסנדרוב בקיץ תקפ"ו (שם, ובנסמן בהערה 68). ואחר שהתאלמנה מבעלה הראשון נישאה לר' אהרן מקרמנצ'ג נכד אדמו"ר הזקן, בן בתו מרת פריידא (שם, עמ' יד).

[ע"ד ר' אהרן ראו תולדות חב"ד ברוסיא הצארית, (שלום דובער לויין, ברוקלין, תש"ע), פרק לו. וראיתי לנכון להעיר (א) לאורך הפרק ציין איזה פעמים שלא מצינו "מתי ואין היה חתנו של רבינו האמצעי בזיווג שני", וגם העלה שמא נשא את אסתר מרים. אך שוברו נמצא בספר השיחות תש"א עמ' 42 שנישא לשרה; ובפירוט יותר ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יד-טו. (ב) על מה שנרשם שם כי שם משפחתו היה זסלבסקי. נראה שהדבר טעון בירור נוסף, כי בשני חיבורים שהשתתף בהוצאתם בנו חיים נחום (אשר לא נזכר בין הצאצאים שפירט שם) נרשם שם המשפחה לאנדקאף. וזה הנרשם בדפי השער: "הובא לביה"ד ע"י הרב החסיד ומופלג כו' מוהר"ר דוב זאב ב"ר יוסף ז"ל קאזעונויקאו, והנגיד ר' חיים נחום בהרב ר' אהרן ז"ל לאנדקאף מקרעמענציק" (ספר ציוני, פירוש על התורה על דרך האמת להחכם השלם הקדוש רבי מנחם ציוני, למברג, תרמ"ב); "במצות ובהוצאות הרה"ח מוהר"ר דוב זאב ב"ר יוסף ז"ל. הובא לבית הדפוס ע"י ר' חיים נחום בהרב ר' אהרן ז"ל לאנדקאף מקרעמענצוג" (ספר שיעור קומה, להרמ"ק, ורשה תרמ"ג. בספר זה ישנה גם הסכמה מהרב יצחק יואל

להוסיף ולהתגדר בפרצה זו, ותן לחכם ויחכם.



אתכפיא

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

נשמע כמה פעמים בשם רבינו, שבדורנו ענין אתכפיא הוא לאכול מה שמגישים לאדם, ולא לברור אחרי מה שרוצה או לא רוצה.

והעירני ח"א דבעצם הדבר מפורש בתורה אור ד"ה ומרדכי יצא מלפני המלך (צב, סע"ד): "אצל אכילה ושאר דברים שצ"ל כאילו כפאו שד, ולא לומר שזה אינו יכול לאכול כו". הרי מפורש כאן שהעבודה אינה להימנע מאכילת דבר הטעים לחיכו (כפירוש הפשוט באתכפיא), אלא גם בהיפוכו שלא לומר "שזה אינו יכול לאכול כו".

הנ"ל.



מה הי' קודם, טביעת המצריים, או שעברו ישראל את הים (גליון)

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

סאוטפילד, מישיגן

בגליון הקודם (א'קעה) הביא הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שי' קושיא על נוסח התפלה "זדים טבעת וידידים העברת", שלכאורה הו"ל להיות בסדר הפוך, והביא כמה תירוצים ע"ז, עיי"ש.

רפאלוביץ). רצו"ב גם תמונת חותמתו של חיים נחום לאנדקאף על חיבורו של ישראל שניצר, רבע שקל כסף, וורשה תרמ"ב (ברנד מכירות פומביות, 28.06.2018, פריט 119).



ונראה דאישתמיטתי דברי החת"ס, (נדפס בתורת משה עה"ת לחה"פ, ובדרשות חת"ס), וז"ל: "וודים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם וכו' על זאת שבחו אהובים וכו' על שפת הים יחד כולם הודו. והנה וודים טבעת ואח"כ אמר וידידים העברת, ובאמת אחר שהעביר ידידים אח"כ ויכסו מים צריהם ולא קודם לכן. גם לדקדק על זאת שבחו אהובים וכו' ואח"כ אמר על שפת הים יחד כולם הודו וכו' מאי כולם דקאמר. ונ"ל האי ודים לאו אנשים ודים היינו המצריים, אלא ודים זדונות, כמו מזודים חשוך עבדך (תהלים יט, יד), גם כאן ודים זדונות עונות של ישראל הטבעת, על דרך תשליך במצולות ים כל חטאתם (מיכה ז, יט). וזה נגד מדה"ד שאמרה מה נשתנו אלו מאלו הללו ע"ז והללו ע"ז (ילקוט ראובני פ' בשלח עה"פ חיל פרעה), והקב"ה השליך במצולות ים והטביע כל זדונות בזכות האמונה (יל"ש ר' רלג), ואז ידידים העברת ויכסו מים צריכם, ואז כשכיסו מים צריהם, אז על זאת שבחו האהובים והידידים שבישראל ואמרו ההלל כדאי פרק ע"פ (פסחים קיז, א), אך שאר העם לא שבחו, כי אמרו כשם שאנו עולים מצד זה כך מצרים עולים מצד אחר והמרו על ים בים סוף (כדאיתא פע"פ קיח, ב), עד שרמזו הקדוש ברוך הוא ופלטם הים לחוץ, כדכתיב (בשלח יד, ל) וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, וזה על שפת הים יחד כולם הודו שירת הים, אפי' אותם שאינם אהובים ידידים אלא כולם אמרו שירה".

ולא באתי אלא להעיר.



הערות קצרות ב'מדרשים קטנים' ועוד (גליון)

הרב דוד הכהן שורפין

תושב השכונה

בקובץ הערות וביארים גליון א'קעה ציין ר' מ.מ.ו. (בסעיף ד) לספר 'מלחמות בני יעקב'.

ולהעיר מש"כ אודות ספר זה הרמב"ן (וישלה לד, יג) ד"ה ויענו בני יעקב וזה לשונו "וזהו שאמר כלי חמס מכרותיהם, ואם נאמין בספר "מלחמות בני יעקב וכולו" בא להם פחד אביהם וכו'".

מכאן שיש ספק בנאמנותו של ספר זה. ולא באתי אלא להעיר.



לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבגן

הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין

גלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מלאכתו מלאכת שמים

ר' יהושע זעליג

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

גלב"ע ח"י אדר ה' שנת נח"ת



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו

כצמאן

לזכות

החתן התמים חיים שאול שיחי' שקדי

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' עמאר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

תלמידי שיעור ד' - תשע"ז דישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש

דעטרויט

לזכות

ידידנו היקר, נעים הליכות, אוהב ואהוב על הבריות,

מגזע חסידי חב"ד

מקושר בלו"ג לכ"ק אדמו"ר ולמבצעיו

החתן התמים דוד שיחי' טייכטל

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' לברטוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

ידידי החתן

שיחי