

ב"ה
ש"פ צו
ה'תש"ס

גליון טו [תשצד]

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט - יום הולדתו הצ"ח דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - ברצוננו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, (ובמיוחד בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם דינים ומנהגים מקורות וטעמים אשר לכ"ק אדמו"ר), וכן בשאר חלקי התורה. ובוודאי יהיה זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזליה גבר" כו'.

מטעמים מובנים יצא הקובץ לאור **לקראת ש"פ מצורע** - בימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט.

וודאי ישתדלו ויזדרזו קהל הכותבים שי' (וכן אלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה) ביתר שאת בכתיבת ההערות וימסרום לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה -

לא יאחר מיום א' - ג' ניסן.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו את ברכותינו
 ברכת מזל טוב מזל טוב
 עד בלי די מעומקא דליבא
 לידידנו היקר מראשי מערכת 'הערות וביאורים' מלפנים
 "אבוהון דכולהו"

אשר הפץ ה' בידו הצליח
 להרחיב ולפתח את קובצינו זה בכל התחומים
 והשראתו הברוכה וודאי תימשך גם בעתיד
 החתן הנעלה החשוב והמצויין
 בעל מידות תרומיות הנודע לשם ולתפארת
 רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
 מבחירי התמימים בישיבת תומכי תמימים
 ומלפנים בישיבתנו 'אהלי תורה'

הרה"ת ישכר שלמה שיחי' ביסטריצקי

לרגל נישואיו בשיעטומ"צ עב"ג תחי'
 ביום ה' ט"ז אדר שני ה'תש"ס

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת
 ושתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 מתוך אושר שמחה והצלחה
 בגשמיות וברוחניות גם יחד

המערכת



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

6..... תענית אסתר לעת"ל

רשימות

7..... בריאת הזמן [גליון]

לקוטי שיחות

9..... הקטר חלבים ואברים כל הלילה

14..... "קרייתא זו הלילא"

16..... בענין תפילת תשלומין

21..... גדר כתיבת מגילת אסתר

23..... השגחה פרטית

24..... טעם האיסור בכלאים [גליון]

25..... תפילות במקום קרבנות [גליון]

שיחות

29..... בית המן נתתי לאסתר

30..... 'כפה עליהם הר כגיגית' במתן תורה

נגלה

31..... בדין עדות בחזקת בתים

35..... גרמא במחיקת השם

37..... "ביבש קצירה תשברנה"

42..... בדין טוען וחוזר וטוען

חסידות

44..... בחירה במלאכים [גליון]

48..... ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

רמב"ם

- 49..... בעניני גירות
52..... גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון].

הלכה ומנהג

- 54..... ברכות שאינן פותחות בברוך
56..... הפסיק בין ברכה לאכילה בעודו לועס
59..... מנהג חב"ד בק"ש קודם התפילה וזמן לבישת הטו"ת
59..... הערות וציונים על שו"ע רבינו ועריכתו

פשוטו של מקרא

- 65..... בפרש"י ד"ה "ויקרא אל משה" (ויקרא א, א)
66..... בפרש"י ד"ה "על העולה" (ויקרא ג, ה)

שונות

- 67..... הערות לס' 'היום יום' - חודש אדר שני
68..... ציונים ל'לקוטי תורה'
69..... הסכמות ואיסור הסגת גבול בספרים
79..... שיטת רבינו הזקן והצ"צ בענין "לכתחילה אריבער" [גליון]
80..... מציאת מקורות לדברי רבותינו נשיאנו [גליון]
81..... הנאה אחרי עשיית דבר טוב [גליון]

מספר הפאקס למשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

תענית אסתר לעת"ל

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

בגליון האחרון שקו"ט הרה"ג הרב גרליצקי שליט"א במעמדה של תענית אסתר לעת"ל, והביא מדברי כ"ק אדמו"ר (בשיחת תענית אסתר תשמ"ו) שמשמע שלא תתבטל לע"ל, כימי הפורים עצמם, ש"זוכרם לא יסוף מזרעם". וכן חקר בשיטת הרמב"ם (סוף הל' תעניות) בזה.

ולכאור' אפשר להוכיח בפשטות מדברי הרמב"ם שתענית אסתר לא תתבטל. שהרי הרמב"ם מביא את הפסוק (זכרי' ח, יט) "כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהי לבית יהודה לששון ולשמחה", היינו, שמדבר רק ע"ד ארבעה צומות אלו. (וראה גם בלקו"ש חט"ו ע' 414 הע' 24, שמבאר לפ"ז השינוי בין הפסוק שהביא הרמב"ם לפסוק שהביא הטור - סו"ס תקפ - "והפכתי אבלם לששון", שהטור קאי על כל הצומות והרמב"ם קאי רק על ד' צומות אלו).

אלא, שלאידך גיסא, הי' אפ"ל להיפך, שהרי הרמב"ם כותב "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח", ובפשטות צ"ע מה בא ה"כל" לרבות, וצריך לומר, שבא לרבות בזה את תענית אסתר, שאף שאינה מפורשת בפסוק, מ"מ הזכירה הרמב"ם בפרק זה (ה"ה) ביחד עם שאר הד' צומות, ובלשונו: "נהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות. ובי"ג באדר - זכר לתענית שהתענו בימי המן", וא"כ גם היא נכללת ב"הצומות האלו שעתידיים ליבטל לימות המשיח". (ומה שבכתוב מוזכרים רק ד' הצומות, אולי אפ"ל שתענית אסתר עתידה להתבטל, אבל לא תהי' לששון ולשמחה, כמו שאר הד' צומות. ויל"פ טעם הדבר, כי זה שהצומות יהיו לששון ולשמחה הוא -

כמבואר בלקו"ש שם - מפני שיתגלה הטוב שבאבילות וכו', "אודך ה' כי אנפת בי", וזה לא שייך בתענית אסתר שאינה אבילות, וגם כבר יש היו"ט דפורים לציון כל המאורע דפורים).

ולהעיר עוד, שהרמב"ם הכניס תענית אסתר בהלכות תעניות, ולא כבטור ושו"ע שלא כתבו זה בהל' תענית אלא בהל' מגילה. ולכאו' שינוי זה מלמד על חילוק יסודי בכל הגדר של תענית אסתר, שלדעת הרמב"ם היא פרט בהל' תענית, משא"כ להטור ושו"ע הי פרט בדיני פורים. וק"ל.

(ויש להעיר בחילוק זה גם מלקו"ש חט"ו ע' 374. ואכמ"ל).

ועפ"ז - שתענית אסתר כן תתבטל לעת"ל - יש לבאר ה"כותרת" בשיחת תענית אסתר תשמ"ח (שמן הסתם היתה לעיני כ"ק אדמו"ר) - "הפך לשמחה". - בקרוב ממש.



רשימות

[גליון] בריאת הזמן

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תשצג (עמ' 11) הביא הרב נחום גרינוואלד שי' מה שמציינ רבינו בענין בריאת הזמן (ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים' על שהיחודה"א פרק ז ע' שעה): "כי המקום והזמן מחודשים לגמרי ודלא כדעת החוקרים. יעוין מו"נ ח"ב פי"ג עיקרים מ"ב פי"ח, ע"מ מאכ"ח ח"א פט"ז, שומר אמונים ויכוח ב יז", ושאל הנ"ל למי הכוונה "דעת החוקרים", עיי"ש בארוכה. ומציינ שם בסופו למאמר הצ"צ שנדפס בהוספות לסה"מ תקס"ט ע' רפא, ונדפס גם באוה"ת נ"ך כרך-ג ע' א'קסה.

והנה ענין זה נתבאר בארוכה בספר החקירה להצ"צ דף קיב, ב ואילך, דשם מעתיק לשון המו"נ והעיקרים.

ושם קיא, ב: "אבל לדברי קצת דיעות המחקרים שגם קודם בריאת העולם היה דמות זמן, ויש למצוא קצת סמך לזה ממש"כ במד"ר פ' בראשית פ"ג א"ר יהודה בר' סימון ... משמע לכאורה שקודם בריאת העולם היה סדר זמנים", עיי"ש.

ואולי אפשר לומר שהכוונה להרב חסדאי שמביא בעל העקידה, ומובא באריכות בספר החקירה שם קיד, א, וז"ל כ"ק הצ"צ שם: "אלא מדברי העקידה שמבין בדברי ה"ר חסדאי דס"ל ששייך גם מעולם ההמשך שיש בו קודם ומתאחר, ומכל מקום ח"ו שיחייב קדמות בעולם דודאי ס"ל דהעולם מחודש כי רק הוא ית' הקדמון לבדו ואין ראשית לראשיתו והשאר הכל מחודשים".

ובה'קיצור' שם כתב ש"העקידה ש"ג הביא שה"ר חסדאי פי' במארוז"ל שהיה סדר זמנים קודם לכן - היינו קודם הבריאה, כי הזמן מילתא באנפי נפשיה היא ואינו נתהווה מתנועת הגלגל, ולכן אין מקום למ"ש הרמב"ם כי כשיתחייב הזמן קודם העולם תחייב להאמין הקדמות ... אבל הוא ס"ל בסברא אחרת שהזמן שהוא ההמשך בקודם ומתאחר - הוא ענין בפני עצמו, ולכן אף שלא היה שום נכרא שייך מציאות הזמן, והעולם נתחדש בזמן ... ובעל העקידה ס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא", עיי"ש בארוכה. ואולי לזה היה כוונת כ"ק רבינו, ועצ"ע.

והנה דברי ה'עיקרים' מ"ב פי"ח - שמציין כ"ק רבינו - נעתק בארוכה בספר החקירה שם, וראה גם ביהל אור ע' תקסג דמבאר שם שיש זמן באצילות - שזהו הנקרא 'סדר זמנים', שאינו זמן ממש רק סדר ומקור שיהי' נמשך מזה למטה בחי' זמן, ומציין לבעל העיקרים וכתב "ודלא כבעל העיקרים שפירש להיפך ד'סדר זמנים' זהו זמן מורגש יותר מסתם לשון זמן", עיי"ש בארוכה.

ומה שמזכיר רבינו לעשרה מאמרות מאכ"ח, הנה ביהל אור ע' תקמג בהמשך להקטע דלעיל כתב וז"ל: "ובמאכ"ח אזיל בתר איפכא, אלא כי 'סדר זמנים' זהו שרש ומקור להתהוות זמן",

ובספר החקירה לג, א כ' וז"ל: "ובספר עשרה מאמרות כתב שקודם בריאת העולם אין שייך אף ההמשך הבלתי משוער".

וראה שם נג, ב: "...בעל העיקרים אף שסובר שהזמן מחודש ונכרא, סובר שקודם התהוות הזמן היה בחי' המשך בלתי משוער

בתנועת הגלגל, וזהו ההמשך בבע"ת של הבורא ית' שקדם לעולם ולזמן. אמנם הרמ"ע בעשרה מאמרות אם כל חי ח"א סי' טז חולק ע"ז ופי' ... שממעל לשמים אין שייך שום זמן כלל ואפילו המשך הבלתי משוער כו".

וראה בביאורו"ז להצ"צ כרך א ע' רנז שמאריך ג"כ בפי' המדרש הנ"ל - "סדר זמנים", ומציין שבאצי' כיון שהסדר חסד גבורה ת"ת, וכן מטי ולא מטי התפשטות והסתלקות, "נמצא דשייך בהם קדימה ואיחור אשר זהו הנק' סדר הזמן, אבל לא זמן ממש ח"ו, וכמ"ש בתניא ח"ב פ"ז והוא מהאריז"ל בלקו"ת ר"פ בראשית, וע"ז איתא במד"ר פ' בראשית שהיה סדר זמנים קודם לכן", עיי"ש בארוכה. וראה גם ב'דרך מצותיך' במצות האמנת אלקות, עיי"ש.



לקוטי שיחות

הקטר חלבים ואברים כל הלילה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ג פ' צו הביא דברי רש"י בריש הפרשה, עה"פ זאת תורת העולה וגו' גו' כל הלילה: "בא ללמד על הקטר חלבים ואברים שיהא כשר כל הלילה" [חלבים היינו מה שניתותרו מקרבנות של היום שלפני תמיד בין הערבים ואברים הם מהתמיד של בין הערבים שכשרים להקטיר כל הלילה], וממשיך להביא פלוגתת הרמב"ם ורש"י בריש ברכות, דבמתניתין שם מנה ג' דברים שכשרים כל הלילה עד עלות השחר, ק"ש של ערבית, קדשים הנאכלים ליום ולילה, והקטר חלבים ואברים, וממשיך לבאר א"כ למה אמרו חכמים עד חצות בכדי להרחיק אדם מן העבירה, ופירש"י שם דהא דאמרו חכמים עד חצות קאי רק על ק"ש ואכילת קדשים אבל לא על הקטר חלבים דשם לא גזרו מידי, והתנא הביא דין זה הכא להשמיע רק שכשרים עד עלות השחר עיי"ש, אבל הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ד ה"ב, ובהל' תמידין ומוספין פ"א ה"ו)

סב"ל דגזירת חכמים עד חצות קאי גם על הקטר חלבים ואברים עיי"ש, ומבאר שיטת רש"י משום דסב"ל ככלל הט"ז (או"ח סי' תקפ"ח ס"ק ה', יו"ד סי' קי"ז סק"א, חו"מ סי' ב') דדבר המפורש בתורה להיתר אי אפשר לחכמים לאסרו, וכין שכתוב כאן "כל הלילה" ללמדך שכשר להקטיר כל הלילה לא שייך לומר שחכמים גזרו בזה עד חצות.

דבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסור

[כדאי להביא כאן תו"ד הט"ז שם דאף דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה מ"מ אם ההיתר מפורש בתורה אי אפשר לחכמים לאסרו, ובזה ביאר כוונת התוס' בסוכה לט"א, ד"ה וליתב שכתבו דהא דתנן בשביעית (פ"ז מ"ג) דאסור לעשות סחורה בנבילות ה"ז רק כשקונה בזול למכור ביוקר, אבל אם יש לו נבילה ורוצה למכרו ודאי מותר למכרו שהרי כתיב "או מכור לנכרי" עיי"ש, ובפשטות אינו מובן דדילמא החמירו חכמים וגזרו אפילו באופן כזה למכור, ומנא להו להתוס' דכוונת המשנה הוא רק כשקונה להרויח כו' ולפי הנ"ל מובן דכוונת התוס' דכיון שמפורש בתורה ההיתר דמותר למכור ודאי אי אפשר לחכמים לאסור, ובסי' תקפ"ח תירץ עפ"ז קושיית הרא"ם שהקשה דכשם שגזרו חכמים שלא לתקוע בשופר ברה"שחל להיות בשבת שמא יעבירו ד"א ברה"ר, הי' להם לגזור שלא לתקוע גם כשחל בחול משום שמא יתקן כלי שיר? ולהנ"ל ניחא דאם יעקרו תק"ש גם בחול הרי עוקרים דבר המפורש בתורה להיתר שיש מצות תקיעה וזה אי אפשר, משא"כ כשעוקרים לתקוע בשבת אי"ז מפורש בתורה, דהרי לא כתוב בתורה היתר בפירוש לתקוע בשבת, אלא דליכא איסורא מדאורייתא ובזה שפיר יכולים לגזור, וכן תירץ בזה קושיית הראשונים דלמה לא גזרו חכמים שלא למול בשבת שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר וכו' כמו שגזרו לענין שופר וכו', אלא דכיון שכתוב בתורה היתר מיוחד דמותר למול בשבת "וביום השמיני" אפילו בשבת (שבת קלב, א), לכן אי אפשר לחכמים לגזור ע"ז, וראה מאירי מגילה ד, א, שתירץ הקושיא ממילה כמו הט"ז].

ומקשה הרבי מזה לדעת הרמב"ם דכיון שכמה אחרונים הוכיחו שגם הרמב"ם סב"ל כהט"ז (ראה שד"ח כללים מערכת י' כלל י"ז) א"כ איך שייך שחכמים גזרו עד חצות כשמפורש בתורה ההיתר?

ומבאר שם שמצינו בזבחים יג,ב, דאיתקש אכילת אדם בקדשים לאכילת המזבח, ובאכילת אדם ידוע שיש בזה ב' דינים: א) אכילה שמקיימין בו מצות אכילת קדשים וצריך לברך עליו, ואכילה זו צ"ל כזית וצ"ל צלי למשחה לגדולה ולא אכילת חי, ואח"כ יש דין ב' באכילת קדשים שזהו אכילה רק שלא יבוא לידי נותר (ועי' רא"ש נדרים ד,ב, ד"ה קשריא) וראה בזה גם בלקו"ש ח"ה 439, וחט"ו פ' ויחי (ד') בסופו בארוכה ועוד, ומבאר דמצות אכילה מתקיים ביום שאז הוא זמן העבודה, והאכילה בלילה אינו אלא היתר אכילה בכדי שלא יבוא לידי נותר, ועד"ז הוא גם בנוגע לאכילת מזבח דההקטרה ביום הוא משום מצות הקטרה דאז הוא זמן העבודה, משא"כ ההקטרה בלילה אינו אלא בכדי שלא יבוא לידי נותר כמ"ש ולא ילין חלב חגי עד בוקר.

ולפי"ז מבאר שיטת הרמב"ם דבאמת גם הוא סב"ל כעין סברת הט"ז, אלא דהרמב"ם סב"ל דזה שייך רק בנוגע למצוה שמפורש בתורה ההיתר (ע"ד שנתבאר לעיל בנוגע לתק"ש ומילה) אבל אם זהו סתם היתר מפורש אבל אינו ענין של מצוה לא שייך כלל זה ושפיר יכולים חכמים לאסרו, וכיון שנתבאר דהקטר חלבים ואברים אינו אלא דין היתר שלא יבוא לידי נותר שפיר סב"ל להרמב"ם דבזה יכולים חכמים לגזור שצריך להקטיר לפני חצות.

והנה אף שהט"ז ביו"ד שם סב"ל דהאי כללא שייך אפילו אם הוא דבר הרשות כמבואר בהשיחה שם, (וכ"כ בתוס' רבינו פרץ פסחים כג,א, עיי"ש ובגליון המהרש"א שם וביו"ד שם ועוד) מ"מ ישנם הרבה אחרונים המחלקים בזה כנ"ל בהשיחה, דרק אם הוא דבר מצוה שייך כלל זה כמבואר בשו"ת רע"א סי' ע"ד ושם הביא גם דברי הכס"מ הל' מלכים פ"ג ה"ז, ותוס' רע"א סנהדרין רפ"ב ושער המלך הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה ושדי חמד שם ושו"ת תורת חסד או"ח סי' י"א ועוד.

טעמים בכלל הנ"ל

ויש להעיר דמצינו כמה טעמים בהא דבדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסור: א) דבדבר המפורש להיתר א"א לאסור כי לא יתקבלו דבריהם מה שיחמירו דזיל קרי ביה רב הוא כולם יודעים דזה מפורש בתורה להיתר, (שו"ת בכורי שלמה אבהע"ז ח"א סי' ד' אות י"ד בשם בית מנחם שער א' פ"א ועוד

בכ"מ). ב) דכיון דמפורש בתורה להיתר חזינן בהדיא שהתורה לא חששה לגזירה זו, לכן אין חכמים יכולים לגזור בזה (שו"ת קול ארי' סי נ"ה), ג) מקרא ד"שאל אביך וגו'" או "כי יפלא ממך דבר וגו' לא תסור" לא נשמע אלא שחכמים גוזרים במידי דצריך שאלה, דרך בזה יש כח ביד חכמים לגזור, אבל בדבר המפורש בתורה להיתר ואינו נכנס בגדר "שאל או יפלא" אין להם הכח לגזור. (שו"ת עמק הלכה ח"ב סי' א' עיי"ש בארוכה).

ולפי הני טעמי מסתבר שאין לחלק בין דבר הרשות או דבר מצוה וכדעת הט"ז כנ"ל, אבל לפי שנתבאר בשיטת הרמב"ם דאמרינן כן רק כשמפורש ההיתר בדבר מצוה, נראה דלא סבירא להו מטעמים הנ"ל כלל, וי"ל דסב"ל (ע"ד שהביא בשו"ת עמק הלכה שם מהר"ן חולין בסוגיא דזרוע בשלה) דהוה גנאי לאסור דבר מצוה שמפורש בתורה שחייבים לעשותו, אבל בדבר דליכא חיוב אי"ז גנאי.

דעת הרמב"ם אם ההיתר הוא בדבר רשות

ויש להעיר עוד דמצינו באחרונים בכ"מ שביארו שיטת הרמב"ם עפ"י כללו של הט"ז גם בדבר הרשות, ועי' בתויו"ט כלאים פ"ח מ"ב שהביא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בכלאי בהמה דהרמב"ם סב"ל דמן התורה ליכא איסור אלא טהורה עם טמאה, אבל טמאה עם טמאה או טהורה עם טהורה אינו אסור אלא מדרבנן, והרא"ש סב"ל דלא שנא דלעולם הוא מן התורה, והתויו"ט הביא ראי' להרא"ש מקושיית הירושלמי על הא דר"ל דאסור לרכוב על פרדה מהא דמצינו דדוד ובניו רכבו על פרדות (שמואל ב' יג) אלמא דגם משני מינין טמאים אסור מה"ת עיי"ש, וכתב בתוס' אנשי שם שם לתרץ שיטת הרמב"ם דלעולם י"ל שהוא רק איסור מדרבנן וקושיית הירושלמי הוא עפ"י מ"ש הט"ז הנ"ל דכיון שמצינו קרא מפורש בדוד שהוא מותר אי אפשר לחכמים לאוסרו, ומוכח דאינו אסור אפילו מדרבנן עיי"ש, וזה מיירי בדבר הרשות.

כן כתבו האחרונים לבאר מ"ש הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) דדבר שאסור באכילה ומותר בהנאה כנבילות וטרפות וכו' אסור לעשות בו סחורה חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, דאף דסב"ל דאיסור סחורה אינו אלא מדרבנן מ"מ בחלב לא אסרוהו כי סב"ל כהט"ז דכיון שמפורש בו היתר לא אסרוהו רבנן (ראה פנ"י פסחים כג,א, ד"ה א"ה, שו"ת רע"א שם, דרכי

תשובה יו"ד שם ס"ק י"ד, וישועות יעקב שם ס"ק ב' ועוד), וגם זה הוא דבר הרשות.

ועי' גם מל"מ (הל' עבדים פ"ג ה"ג) שהקשה לשיטת הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ב הי"א) דאיסור שפחה כנענית לישראל הוא רק מדרבנן, א"כ למה לא אסרו רבנן שפחה כנענית גם לעבד עברי עיי"ש, ותירץ בשער המלך (הל' איסור"ב פט"ו ה"ד בד"ה האמנם) עפ"י הט"ז הנ"ל, דכיון דכתיב בהדיא אם אדוניו יתן לו אשה אין כח ביד חכמים לאסור עיי"ש וגם זה הוא בדבר רשות, וראה גם ברכי יוסף או"ח תקפ"ח בדעת הרמב"ם ועוד בכ"מ ואכמ"ל, אלא שבודאי יש לתרץ דעת הרמב"ם באופנים אחרים מהנ"ל מתאים להמבואר בהשיחה דסב"ל להרמב"ם דרק במצוה אמרינן כן ולא בדבר הרשות, וראה בכ"ז בס' בית אהרן ח"ח ועוד.

רמז בקרא שהקטרה צ"ל לפני חצות

ואפ"ל גם עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' צו (ב) ע' 38 בהערה 13 שצ"י שם לפיהמ"ש להרמב"ם זבחים פ"ט מ"ו שכתב דהקטר חלבים ואברים עד חצות להרחיק מן העבירה נרמז בקרא, דדריש שיש בוקר אחר וזהו חצות עיי"ש, ולפי"ז יש מקום לומר דבאמת גם הרמב"ם סב"ל לגמרי ככללו של הט"ז גם אם הוא רק רשות בלבד אי אפשר לחכמים לאסור ושאני הכא שיכולים לאסור משום שיש ע"ז רמז בקרא, וכ"כ בס' ניצוצי אור להגר"ר מרגליות ברכות שם.

ואף דבשו"ת רע"א (שם סי' ע"ד בד"ה אבל, וח"ב סי' ל"ב) כתב בפשיטות דלא שייך להסמיך קרא לאיסורא במקום דמפורש שם בקרא גופא להתיר, ומביא שעד"ז כתבו התוס' בחגיגה יח, א, ד"ה חוש"מ, וא"כ כאן שכתוב בהדיא כל הלילה איך אמרינן שבהפסוק גופא מרומז שצ"ל עד חצות? די"ל דכאן שאני וכלשון הרמב"ם: "בא בקבלה שהיא רמז להרחיק מן הבוקר", עוד אפ"ל עפ"י המבואר בהערה 31 שם בנוגע לדעת רש"י בדין אכילת אדם דדין נותר בהחפצא חל בבוקר ועד אז אסור לשורפו, והדין דעד חצות הוא רק בנוגע לפעולת הגברא באכילה שצ"ל לפני חצות משום סייג עיי"ש, וא"כ עד"ז אפ"ל הכא בדעת הרמב"ם בנוגע לאכילת מזבח, שהדין דכל הלילה הוא דין בהחפצא בנוגע לנותר והדין דחצות הוא דין בהקטרת הגברא וכשהם ב' דינים נפרדים לכו"ע אין בזה שום סתירה.

וראה עוד לקו"ש ח"ז ע' 210 וכשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט ששם נתבאר פלוגתת רש"י והרמב"ם באופן אחר בנוגע לכהנים זריזין הן, וראה בכ"ז עוד בהערות וביאורים גליון תרצ"ב ע' 9 והלאה.



"קרייתא זו הלילא"

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בטעם דלא תקנו אמירת הלל בפורים אף שתקנו לומר הלל בפסח, דלכאור' הרי"ז ק"ו "ומה מעבדות לחרות אמרינן ממיתה לחיים לא כל שכן", הנה בגמ' מגילה יד, א הובא ג' טעמים: א) דאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ (משנכנסו ישראל לארץ). ב) רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא (קריאת המגילה זו היא ההלל). ג) רבא אמר "הללו עבדי ה'" ולא עבדי אחשוורוש, ואכתי עבדי אחשוורוש אנן (דלא נגאלו אלא מן המיתה. רש"י).

והנה בירושלמי פסחים פ"י ה"ו מביא רק טעם הא' והג' ולא הטעם דרב נחמן דקריאת המגילה זו היא ההלל.

ואפשר לבאר מחלוקת זה בין הבבלי והירושלמי ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ו פורים (ב) בביאור סוגית הגמ' הנ"ל, דלכאורה צ"ב מהו תירוץ רבא ד"אכתי עבדי אחשוורוש אנן", הרי קושית הגמ' במקומה עומדת, "ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן"? ! וכי משום שאין המצב מתאים להפסוק "הללו עבדי ה'" ה"ז פוטר את האדם מלהלל לה' על גאולתו "ממיתה לחיים" - שגדולה יותר מגאולה ד"מעבדות לחרות"?

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם, דיש מקום לשקו"ט אם יש חיוב אמירת הלל בפורים כיון דנס פורים הי' נס המלוכש בטבע כמבואר בכ"מ, ולכן מצד הנס שבמאורע דפורים יתכן שיש חיוב באמירת הלל, ואילו מצד לבוש הטבע שבנס פורים יש לומר שפטורים מהלל. וע"ד העדר אמירת הלל בכל יום אף שאנו מודים לה' בכל יום בתפלה "ועל ניסיך שבכל יום עמנו", דמ"מ תקנת אמירת הלל היא

רק על נס שבגלוי, כלשון הירושלמי פסחים שם "כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה".

וג' טעמים הנ"ל שלא תקנו הלל בפורים יסודם בנקודה אחת. שזהו מצד היות נס פורים - נס המלוכש בטבע, ואין הנס בגלוי כ"כ. וזהו הביאור בטעם הא' דעל נס שבחוצה לארץ לא אמרינן הלל, דהשגחה האלקית אינה בגלוי כ"כ בחו"ל כמו בארץ, ואין החפצא דהנס זה בגלוי כ"כ כדי לחייבו באמירת הלל.

וכן טעם הג' "אכתי עבדי אחרוש אנן", דיש חסרון מצד הגברא - שקשה לאדם להכיר הנס שבהנהגה זו, ולכן א"א לתקן ולחייב אמירת הלל ע"ז.

ורב נחמן דכתב שקריאת המגילה - זו היא ההלל, אין הכוונה שלא תקנו הלל בפורים משום דמגילה היא במקום הלל, ואין צורך באמירת הלל בפ"ע, אלא שכוונת רב נחמן היא שרק ע"י קריאת המגילה שהיא אחד מכ"ד כתיבי הקודש, חלק מתורת אמת תורה אור, הרי בה ועל ידה יכול האדם להרגיש אמיתית הענין שזהו נס מאת הקב"ה (רק שנתלבש בלבושי הטבע), ורק אז יש הענין דאמירת הלל. (ועפ"ז מבאר דגם כשאין לו מגילה פטור מהלל, כמבואר בפוסקים דלא כמאירי שם).

ובאותה שם כתב דרב נחמן ס"ל "קרייתא זו הלילא" - שבכח התורה אפשר לאדם להמשיך התגלות אלקות גם בעניני הטבע, שגם בהם יורגש אור הקדושה, [דע"י קריאת המגילה נמשך ההרגשה ניסית גם בטבע האדם, ועי"ז יש הגדר דאמירת הלל גם בפורים].

ועפ"ז יש לבאר מדוע לא כתב בירושלמי הטעם דרב נחמן, דהרי ענין זה דבכח התורה יכול להמשיך התגלות אלקות גם בעניני הטבע, ובנדון זה להרגיש ע"י קריאת המגילה הנס גם בטבע הגוף - קשורה לתלמוד בבלי יותר מתלמוד ירושלמי, ולכן מובא טעם הב' דרב נחמן בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי.

דהנה מבואר בלקו"ש חט"ז פורים (א) בארוכה הטעם דבתלמוד בבלי כתב דשלחה להם אסתר - קבעוני ... כתבוני לדורות. ובתלמוד ירושלמי כתב דשניהם מרדכי ואסתר בקשו רק זכרון פורים.

ובאות יא שם כתב דמצד מרדכי שהוא ענין האור - הדגשה דנס פורים אינה בזיכוך הטבע אלא בהתגלות האור, ולכן מספיק זכרון הנס ולא נוגע שיבא לידי מעשה. ולכן מובא זה בירושלמי - משום שבתורה גופא הנה תלמוד ירושלמי היא ענין האור - שאין בה שקו"ט, ורואים מיד התירוץ כמו שאחד רואה דבר באור.

משא"כ אסתר שהיא ענין הכלים - "הסתר אסתיר" - עיקר ההדגשה דנס פורים הוא להפך ההסתר וחושך הטבע, ולכן נוגע שיבא זכרון הנס לידי מעשה קריאה וכו' כדי שהטבע עצמו יאיר. ולכן מובא ענין זה בתלמוד בבלי - ד"במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבלי", שענינה בירור החושך.

ועד"ז אפשר לקשר במחלוקת זו, דלפי הבבלי שענינו להפוך את הטבע שיאיר - מובא הטעם דרב נחמן ד"קריאה זו הלל", שע"י הקריאה בתורה נמשך באדם ההרגשה שיש כאן נס רק שנתלבש בטבע.

משא"כ לפי הירושלמי - ענינה של תורה היא האור עצמה, ולא זיכוך הטבע, ואין הקריאה בתורה מגלה באדם הנס המלוכש בטבע, ולכן לא הובא טעם "קריאתה זו ההלל" בירושלמי.



בענין תפילת תשלומין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשו"ע או"ח (סי' קח סעי' ח) פסק המחבר "מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, וכן מי שהי' טרוד בצורך ממונו וכו' כולם חשובים אנוסים, ויש להם תשלומין".

ובביאור יותר הוא בשו"ע אדמוה"ז (שם סעי' יב) וז"ל: אינו נקרא מזיד אלא כשמבטל התפלה בשאט נפש, בלי שום טרדא, אבל מי שהי' טרוד בצורך ממונו, אע"פ שעשה שלא כדין, שאסור לעבור זמן תפלה משום הפסד ממונו, מ"מ אינו נקרא מזיד ופושע לענין שלא יהא תשלומין לתפלתו וכו'. וכן מי שהי' מתעסק באיזה עסק,

ולא התפלל בעוד שהי' לו זמן להתפלל, מפני שהי' סבור שעדיין ישאר לו זמן לאחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך שכח על התפלה, ונמשך בעסקו עד שעבר זמן התפלה, אינו נקרא מזיד - שהשוכח כאנוס הוא, ויש לו תשלומין אפי' אם העסק הוא מהעסקים האסורים משהגיע זמן התפלה, והוא התחיל זה באיסור, כיון שלא ביטל התפלה בשאט בנפש אלא הי' סבור להתפלל אחר שיגמור העסק ושכח אח"כ. עכ"ל.

וכ"ז מיוסד עמ"ש הנמוק"י בב"ק (כג, א. וראה בב"י על הטור שם ובנ"כ השו"ע שם) שלאחר שמביא פי' הרמ"ה במ"ש בגמ' שם, מוסיף וז"ל: אמר המחבר ולפי' הרמ"ה ז"ל נ"ל ברור דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל, מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, שאינו נקרא מזיד ופושע, אלא ה"ה בכלל טעה ולא התפלל שמתפלל שתיים לתשלומין. וכן מי שנתחייב לחבירו בשבועה שיתן לו מעות יום פלוני ונזכר בעוד היום גדול, ואומר בלבו עדיין יש לי פנאי, והלך לעסקו ושכח עד שעבר היום, ה"ז כאנוס. עכ"ל.

אמנם למעשה מסיק הנמוק"י דלא כנ"ל, וז"ל: ומיהו לענין תפלה יש לחוש יותר, מפני שאמרו חז"ל (שבת ט, ב) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה, ולא לדין, שמא יעבור, וכיון שזה אינו רשאי לומר אני אעשה ולא אעבור, כשעושה ה"ה כפושע כנ"ל. עכ"ל. אבל הב"י (שם) כותב וז"ל: ודבריו הראשונים עיקר דלא מיקרי מזיד, אלא כשמבטל התפילה בשאט נפש בלי שום טירדא. עכ"ל.

ולכאור' צ"ע למה באמת ס"ל להב"י (ושאר הפוסקים ההולכים בעקבותיו) שאף שהי' אסור להתחיל דברים אלו, מ"מ נקרא אנוס, והרי עשה נגד הדין, ולמה אינו נקרא פושע.

גם יש לעיין למה כופל אדמוה"ז את דבריו, דהרי בתחלת הסעיף כתב "אינו נקרא מזיד אלא כשמבטל התפלה בשאט נפש, בלי שום טרדא, אבל מי שהי' טרוד בצורך ממונו אע"פ שעשה שלא כדין וכו' מ"מ אינו נקרא מזיד ופושע לענין שלא יהא תשלומין לתפלתו", ולמה כופל אותו הענין עוה"פ בסוף הסעיף "אפי' אם העסק הוא מהעסקים האסורים משהגיע זמן תפלה, והוא התחיל בעסק זה

באיסור, כיון שלא ביטל התפלה בשאט, אלא הי' סבור להתפלל אחר שיגמור העסק, ושכח אח"כ, דלכאור' ה"ז מובן מאליו ממ"ש בתחילת הסעיף.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש חכ"ח (ע' 77) בגדר ענין תשלומין, וז"ל (מתורגם מאידיש): ישנו הפרש בין ענין התשלומין שבקרבת החג וענין התשלומין בענינים אחרים שבתורה:

בכלל הפי' דתשלומין - שמשלימים דבר החסר. ז.א. משלימים דבר שהחסיר לפני"ז. שמה גופא מובן, שענין התשלומין הו"ע של "בדיעבד". זה אינו הזמן של הענין.

[ולדוגמא - הענין דפסח שני, שצריכים להביא "את הפסח במועדו, תעשו אותו במועדו" (בהעלתך ט, ב-ג), ורק אם מישהו לא קיים החיוב, נותנת לו התורה האפשרות להשלימו בזמן אחר - בפסח שני. אבל מלכתחילה אסור לו לסמוך על פסח שני כי צריכים להקריב הפסח ראשון בזמנו - י"ד ניסן].

אבל ימי התשלומין של הקרבנות החג הם באופן שונה - בזה נותנת התורה מלכתחילה שבעת ימים להביא הקרבן, באופן שזמן הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים.

ואע"פ שמי שיכול להקדים ולהביא קרבנו ביום ראשון של חג, אסור לאחר ולהביא הקרבן בימי התשלומין, כפסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ה) "מצוה להקדים ולהקריב בראשון ... וכל המאחר ה"ז מגונה, ועליו נאמר (צפני' ג, יח) נוגי ממועד אספתי" - אין זה דין מצד הזמן של הקרבן (שהחסיר להביא הקרבן בזמן ההקרבה) כ"א שהמאחר הוא מגונה, חסרון בהגברא: לאחר בשעה שיכול להקדים, ה"ה הנהגת הגברא "מגונה". אבל גם אם מביאו באיחור, לאחר יום הראשון, ה"ז קרבן "בזמנו". עכ"ל.

והנה מובן שעל יסוד מ"ש בלקו"ש י"ל כן גם גבי שאר ענינים. ז.א. שבנדון שהתורה או החכמים נתנו משך זמן לעשיית איזה דבר, אפשר להיות בא' מב' אופנים: א) באמת צריכים לעשות הדבר תיכף בתחלת הזמן, אלא שאם לא עשה כן אז, אפשר לו להשלים הדבר אח"כ. ב) לכתחלה יכול הוא לקיים חיובו בכל משך הזמן, ואין שום מעלה בעשיית הדבר בתחלת הזמן דוקא. ודבר זה אפ"ל גם בנדון

שמחויבים לכתחלה לעשות הדבר בתחלת הזמן, כי זה אפשר להיות דין בהגברא, אבל מצד הזמן אין כל חיוב לעשותו בתחלת הזמן.

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע למשך הזמן שבו יכולים להתפלל, באיזה אופן הוא. כי י"ל שמעיקרא חייב להתפלל בתחלת הזמן, ורק שאם לא התפלל אז, יש לו אפשרות להתפלל אח"כ, או י"ל שאינו חייב להתפלל בתחלת הזמן, כ"א יכול להתפלל במשך כל הזמן. ואף שאסרו חז"ל לעשות דברים מסוימים לפני התפלה, אפ"ל שזהו דין בהגברא, אבל מצד זמן התפלה, אין שום מעלה להתפלל בתחלת הזמן.

והנה הדין שאם טעה או נאנס ולא התפלל, מתפלל בתפלה שלאחר' ב' תפילות, ה"ז דין בהזמן דתפלה, ולא בהגברא, כדמוכח ממה שמק' בגמ' (ברכות כו, א) על מ"ש בהמשנה "תפלת השחר עד חצות" - "עד חצות ותו לא, והאמר וכו' טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים וכו'", הרי שקושיית הגמ' היא שזה עדיין נק' זמן של אותה התפלה. ואף שמתרץ בגמ' "עד חצות לא יהבי לי", מ"מ עדיין נשאר שזהו הזמן שיכול להתפלל תפלה זו עכ"פ כתפלה שלא בזמנה, משא"כ אח"כ אי"ז בגדר תפלה כלל, כי אי"ז הזמן שבו יכולים להשלים חסרון התפלה.

ולכן מסתבר לומר שדין זה שאם הי' מזיד ופושע אין לו להתפלל תפלה שני', הוא רק אם נק' מזיד ופושע מצד הזמן דתפלה. משא"כ אם הוא מזיד ופושע רק מצד הגברא, אי"ז גורע מאפשרותו להתפלל תפלה שני'.

ועפ"ז י"ל שב' השיטות בהנמוק"י (והב"י ס"ל כשיטה הא'), והנמוק"י עצמו מסיק כאופן הב'), תלוי בהחקירה הנ"ל, באיזה אופן הוה משך הזמן לתפלה: הנמוק"י עצמו ס"ל שכוונת חז"ל במה שאסרו לעשות דברים מסוימים בהזמן דתפלה הוא שזהו דין בהזמן, שמחויבים להתפלל בתחלת הזמן, ורק אם בדיעבד אם לא התפלל אז, יכול הוא להשלימו במשך הזמן. ולכן ס"ל שאם סבור שעדיין ישאר לו זמן מחר שיגמור עסקיו, ועבר השעה, ה"ז נק' פושע, כי (לא רק מצד הגברא לא הי' לו לדחות התפלה, כ"א) גם מצד הזמן דתפלה, לא הי' לו לדחות התפלה, ולכן נק' פושע גם מצד הזמן, ובאופן כזה אין לו להתפלל תפלה שני'.

אבל הב"י ס"ל, שזהו רק דין בהגברא, אבל מצד הזמן אין שום חיוב להתפלל בתחלת הזמן, ולכן אף שפשע במה שדחה התפלה, אבל אי"ז פשיעה מצד הזמן, כ"א מצד הגברא, ובאופן כזה לא אסרו לו להתפלל תפלה שני, ולכן פסק בשו"ע שבנדון זה יש לו תשלומין.

וזהו כוונת אדמוה"ז במ"ש "יש לו תשלומין, אפי' אם העסק הוא מהעסקים האסורים משהגיע זמן התפלה, והוא התחיל בעסק זה באיסור, כיון שלא ביטל התפלה בשאט בנפש, אלא הי' סבור להתפלל אחר שיגמור העסק, ושכח אח"כ", שהיות ומצד הזמן דתפלה יכול להתפלל אח"כ, אי"ז נק' ביטול תפלה בשאט, לאסרו מלהתפלל פעם שני, אף שמצד הגברא הרי "התחיל בעסק זה באיסור", כי כל גדר דין זה תלוי בהזמן, כנ"ל.

ולפי"ז אי"ז אותו הענין שכתב בתחילת הסעיף, כי שם איירי במי שהי' טרוד בצורך ממונו, והטעם שיש לו תשלומין הוא כי לא ביטל התפלה "בשאט נפש בלי שום טרדא", כי הי' טרוד, אלא באופן שהי' אסור לעבור זמן תפלה בשביל זה, וע"ז אומר דסו"ס הי' טרוד, אע"פ שעשה שלא כדין. היינו שאף שלפועל הי' פושע במאי שלא התפלל בסוף הזמן, כי לא הי' אנוס כלל, מ"מ היות שלא הי' "בשאט נפש בלי שום טרדא", יש לו תשלומין.

משא"כ בסוף הסעיף, הסיבה למה יש לו תשלומין, כי מה שהי' פושע במשך הזמן, אי"ז פשיעה השייך להזמן דתפלה, כ"א בהגברא, [ובסוף הזמן הרי הי' אנוס], ולכן אי"ז נק' פשיעה ומזיד לענין זה. והרי אי"ז אותו הענין שאודותו איירי בתחלת הסעיף.

ומטעם זה כפל אדמוה"ז את דבריו, להגדיר כאן ב' דינים: (א) רק באם הפשיעה לא היתה בלי טרדא, אין לו תשלומין, משא"כ כשהי' עם טרדא, יש לו תשלומין, אף שהיתה פשיעה גם בסוף הזמן. (ב) רק באם הפשיעה היא בסוף הזמן אין לו תשלומין, משא"כ כשהפשיעה היא במשך הזמן, אי"ז נק' פשיעה. כי אי"ז שייך להזמן דתפלה, כ"א להגברא. כנ"ל.



גדר כתיבת מגילת אסתר

הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בלקו"ש חכ"ו (פ' זכור-פורים) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה איך שמגילת אסתר שונה משאר ספרי הנביאים וכתובים, והוא ע"פ הגמרא (מגילה ז, א) שדורש הפסוק "כתוב זאת זכרון בספר" (שנאמר לגבי כתיבת פ' עמלק) ד"כתוב זאת" קאי על פ' עמלק שבתורה, "זכרון" - בנביאים, "בספר" - במגילה. ונקודת הענין: דשאר הנביאים וכתובים אין נוגע כ"כ הכתיבה, והעיקר הוא ה"זכרון" שבאה ע"י הכתיבה, משא"כ במגילה דהעיקר הוא שיהי' "בספר" היינו גדר דכתיבה (כחמשה חומשי תורה).

ומבאר ענין זה ע"פ דברי הראגאצובי, דדבר הכתוב בתורה "הוי דבר נמשך ופועל תמיד", והיינו דלא (רק) שצריכים לקיים הציווים תמיד (שזהו כהגדר דזכרון כנ"ל) אלא שהציווי עצמו נמשכת תמיד. וזהו הגדר דנצחיות המגילה, שלא רק שתמיד יהא קיים הדברים שנאמרו ונכתבו במגילה, אלא דהדברים נאמרים ונכתבים בתמידיות, עיי"ש באריכות איך שמבאר עפ"ז כו"כ ענינים.

ואולי יש לבאר עפ"ז עוד דבר בענין כתיבת המגילה; דהנה בגמ' ב"ב (טו, ב) דאנשי כנה"ג כתבו המגילה, ופרש"י דהטעם לזה שכתבוהו הם, הוא משום דאין נבואה נכתבת אלא בא"י, ולכן לא כתבוהו עד שחזרו אנשי כנה"ג לא"י. והק' ע"ז הגרי"ז הלוי (על הרמב"ם הל' מגילה) דהלא בסדר הדורות (וכן הוא ברש"י עצמו על סוף המגילה) שאסתר כתבה לשנה אחרת?

ומבאר בזה ע"פ מה שחידש, והאריך שם, דבכתיבת המגילה יש ב' דינים: א. כתיבה עבור המצווה בקריאתה, ב. כתיבה כחלק מהכתבי קודש. והא דאסתר כתבה היתה כשירה רק לענין הא', משא"כ בכדי שיהי' בה גם קדושת "כתבי קודש" לזה היו צריכים שיכתבוהו אנשי כנה"ג בא"י.

ומבאר עפ"ז גם מה שהרמב"ם לא הביא כמה דינים המוזכרים לגבי כתיבת המגילה ("וי"ו דויזתא צריך למימתחה בזקיפא וכו", ועוד), דהוא משום דדינים אלו נאמרו רק לענין שהמגילה יהיה לו

דין כתבי קודש, אבל לצאת מצות קריאת המגילה אין צריכים לזה, ועיי"ש באריכות.

אמנם כבר הקשו עליו (עיין במועדים וזמנים ח"ב סי' קע"ו, ועוד) דבירושלמי מבואר דדינים אלו שבכתיבת המגילה כן הו' לעיכובא, גם לענין לצאת קריאת המגילה. ולכן יותר מסתבר לומר דאע"פ שכשאסתר כתבה המגילה אכן לא היתה לה דין דכתבי קודש, ורק דין כתיבה עבור הקריאה, מ"מ אחר שכבר כתבוהו אנשי כנה"ג ונעשה חלק מהכתבי קודש, אז א"א לקיים גם מצות קריאתה בלי שתהא כתובה בכשרות עם כל הדינים הנוגעים להכתבי קודש (והאריכו בזה רבים, וקיצרתי מאוד).

והנה אף שמצד הראיות (הנ"ל, ומה שמביאים עוד), נראה דכן הוא הפשט, אמנם בסברא לכאן צ"ע; דבאם המגילה שכתבה אסתר היתה כשירה לענין הקריאה בה, א"כ מדוע נשתנה הדין אחר שכתבוהו גם כחלק מהכתבי קודש, (דאז פסולה מגילה כזו). והאם היתה אז תקנה חדשה בקריאת המגילה יתירה על התקנה הראשונה שע"י אסתר? (ובסגנון אחר: מדוע א"א לצאת היום במגילה כזו שיצאו בה בימי אסתר קודם הכתיבה דאנשי כנה"ג?)

וע"פ היסוד שהבאנו לעיל מלקו"ש אולי אפשר לבארו כך: דהתקנה שע"י אסתר לא היתה לכתוב המגילה אז, ולקרות תמיד המגילה שנכתבה אז, אלא (כנ"ל) שתמיד יהא נכתב ונקרא, וכנ"ל בגדר "ספר" מהראגאצובי.

וא"כ מובן דתמיד צריך קריאת המגילה להיות באופן דהמגילה נכתבת בזמן ההוא. ומובן א"כ דבשעה שקבעו המגילה להיות כא' מכתבי הקודש, אז בד"מ הרי חיוב קריאתה הוא באופן היותו אז, שהוא עם כל דיני כתבי קודש. ומבואר שלא היו צריכים לתקנה חדשה אז, אלא שהוא תוצאה בדרך ממילא מהתקנה שהיתה ע"י אסתר.



השגחה פרטית

הת' מנחם מענדל חיטריק

תות"ל - 770

בקונטרס "השגחה פרטית" סעיף ה (לקו"ש ח"ח עמ' 283 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר ש"יש להביא כמה ראיות דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח .. אפשר שיחזיקו בשיטה דההתהוות היא בכל רגע, וכל גדולי ישראל הנ"ל אין הכרח כלל לומר דחולקים על שיטת הבעש"ט בענין דדברך נצב, אף שלא פירשו הדברים באר היטב בספריהם". ומביא ע"כ ד' ראיות.

וראה בספר שבילי אמונה (ווארשא, תרמ"ז - לר' מאיר אלדבי, חי בשנת ה'ק"י) נתיב ראשון עמ' 18: "אם כן נאמין שהבורא יתברך משגיח בעולם ולולי השגחתו בעולם שבו כל המציאות לתוהו כמאמר הכתוב ואתה מחיה את כולם ודרשו רז"ל החיות אין כתיב כאן אלא מחיה הווה משמע בכל שעה מחיה את כולם. ואמר בלשון חיים כי כאשר יחסר החיות מן החי רגע ישוב מת כן אם יסיר הבורא השגחתו שהוא חיות העולם ממנו רגע אחת נשוב מתים שהוא ההעדר". ולכאור' הוא [בדומה] לשיטת הבעש"ט בענין ההתהוות.

ולאידך כותב הוא שבדצ"ח אין השגח"פ (שם): "וכתב הרמב"ם ז"ל ונמצאו באמונת ההשגחה דעות שונות אינו ראוי לכותבם, אמנם האמונה האמיתית היא שההשגחה האלקית היא בזה העולם התחתון רוצה לומר מתחת גלגל הירח במין ומין מן הדברים אלא שזה יתחלף כי במין אישי בעלי חיים מדברים ישגיח בפרט לבד וזה המין לבדו הוא אשר ישיגם בפרט מטוב או רע נמשך אחר הדין, אבל שאר בעלי חיים כ"ש הצמחים וזולתם אינם כי אם במקרה גמור כי אין להאמין שזאת העכביש טרפה זאת הזכוב מאת הבורא ית' ורצונו .. הנה מבואר כי ההשגחה האלקית אינה כי באישי מין האדם בפרט ובשאר בעלי חיים בכלל לקיים המין".

ולא באתי אלא להעיר.



טעם האיסור בכלאים [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון תשצב עמ' 19 הקשו "משתתפי שיעור השבועי..." עמ"ש בלקו"ש חל"ו (ע' 153 ואילך) דשם ביאר כ"ק אדמו"ר שטעם הראב"ד שכהנים מותרים ללבוש כלאים גם שלא בשעת העבודה הוא משום שקדושת המקדש מבטל האיסור דכלאים, עיי"ש. וע"ז הקשו, דאם ההיתר נובע כולו מצד המקדש - שקדושת המקדש מבטל כליל הסט"א דכלאים - הרי הי' צ"ל מותר שם כלאי בגדים גם לזר וגם לכהן בבגדיו הפרטיים.

והנה, לכאורה זה דבר פשוט אשר גם אם נאמר שקדושת המקדש מבטל כלאים, בהכרח לומר שזה קשור באיזה אופן שהוא עם העבודה שנעשה במקדש, ובענינו, אשר כיון שהבגדי כהונה פועלים ענין הכהונה והעבודה בביהמ"ק (כמבואר בהשיחה בארוכה), במילא יש להם חלק חשוב בביטול כלאים.

- במלים אחרות, מכיון אשר ענין המקדש הוא (כל' רבינו בדעת ר' ייסא (לקו"ש חכ"א ע' 261)) "אז אידן זאלן האבן א מקום קבוע צו דינען דעם אויבערשטן, בלשון הרמב"ם 'בית ... מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות...", וכיון דהראב"ד לא פליג ע"ז, הרי ככלל הידוע, סובר ג"כ כהרמב"ם בזה, אשר עיקר ביהמ"ק הוא עבודת התחתון (בניגוד לדעת הרמב"ן וכו'), הרי א"א לומר שהמסובב (מקדש - ויכולתו לבטל איסור כלאים) יהא יותר חזק מהסיבה (עבודה - בבגדי כהונה שפועל ענין הכהונה והעבודה, כנ"ל).

אלא דגם לפי"ז עדיין צ"ב למה לפי דעת הראב"ד מותר כלאים לכהנים גם שלא בשעת העבודה, דלכאורה ממנ"פ.

ולכאורה, הביאור על הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר בעצמו בסה"ש תש"נ, (ח"א ע' 370, הערה 57) - מקור השיחה בלקו"ש. וזלה"ק שם:

משא"כ לדעת הראב"ד (סוף הל' כלאים, הל' כלי המקדש פ"ח הי"ב) ש"במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר", יש לומר, שמצד קדושת המקדש בטל ממנו הגדר דכלאים ונחשב מין במינו.

ועד"ז י"ל בציצית - לדעת מהר"י אבוהב בביאור לאו"ח (הובא בכסף משנה הל' ציצית שם ה"ח) ש"מותר ללבוש ציצית בלילה, פירוש, אפילו שהי' בו כלאים, בזמן שהי' תכלת, דכיון דהותר בזה הטלית [ההדגשה במקור. הכותב] כלאים שהיא מיוחדת ללבישה כל זמן שהוא רוצה ללבושה הותר". עכלה"ק.

והיינו, שלפ"ד אלו שכלאים מותרת בציצית גם בלילה, הטעם ע"ז הוא שההיתר דכלאים בציצית מתפשטת על הבגד גם שלא בשעת חיובו כיון שהתחיל בהיתר (- וע"ד "כיון דדש דש" -), ועד"ז בכלאים בבגדי כהונה לדעת הראב"ד. וזהו כנ"ל, דגם כשההיתר נובע מחמת קדושת המקדש, מ"מ הרי"ז קשור עם העבודה בה.



תפילות במקום קרבנות [גליון]

הת' שניאור זלמן העכט

תות"ל - 770

בהמשך למה שכתבתי בגל' הקודם (במדור 'רמב"ם' עמ' 45) בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד - האם כשמתפלל פעם ב' לשם חובה הוי כמקריב ב' תמידים ועובר על בל תוסיף, עיי"ש,

- הגה יש לקשר ביאור זה עם המבואר בלקו"ש חל"ב ע' 38 בענין "ונשלמה פרים שפתינו", דמבואר שם שבהאמירה שבמקום הקרבן מצינו כמה אופנים וגדרים:

א) קריאת פרשיות הקרבנות שבתושב"כ שמכפרת במקום הקרבן, כמרז"ל (תענית כז, ב, מגילה לא, ב) ד"בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם"; דזהו רק לענין התוצאה (ה"נפעל), שע"י קריאת פרשת הקרבנות בתושב"כ מכפר הקב"ה לישראל כמו שמכפר ע"י קרבנות.

ב) העסק בתורה (ובפרט בהל' קרבנות) שנחשב כמו הקרבה והקטרה, כמרז"ל (סוף מנחות) "ת"ח העוסקים בתורה .. מעלה אני עליהם כאילו מקטירים ומגישין לשמי .. כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב כו"; דזהו לא רק בנוגע להתוצאה אלא גם בנוגע להפעולה דהקרבה, דהוי כיש כאן מעשה הקרבה. אבל מ"מ, זה

שהעסק הוא כאילו יש כאן מעשה הקרבה היינו רק שנחשב כאילו האדם (הגברא) עשה מעשה דהקרבה והקטרה, אבל אין זה שייך להחפצא, שאין כאן מעין חפצא של קרבן.

ג) תפילות במקום קרבנות תקנום; שזה שייך גם להחפצא דהקרבה, דלא רק שיש לאדם השכר או הכפרה שע"י הקרבת קרבן (התוצאה של הקרבן), או המעלה הנעשית בהגברא ע"י מעשה הקרבה, אלא שמעשה התפלה נחשב ממש כמעשה הקרבה, שיש כאן חפצא של "קרבן", (ולכן ישנם על המתפלל כמה תנאים בדוגמת מקריב קרבנות - "צריך להזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ושלא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים, ותהא מעומד כמו עבודה וקביעת מקום כמו הקרבנות שכ"א קבוע מקומו...") (שו"ע אדה"ז סצ"ח ס"ד)).

ועפ"ז אולי י"ל, דלהרמב"ם התפילה היא במקום קרבן כהאופן הג', ולכן כשמתפלל פעם ב' לשם חובה עובר על ל"ת כמו מקריב ב' תמידים (כיון שיש כאן חפצא של קרבן כמ"ש בשיחה).

משא"כ הראב"ד ואפ"ל שלמד שהא דתפילות במקום קרבנות זהו רק כהאופן הב' - דנחשב שהאדם עשה מעשה הקרבה אבל "אין כאן מעין חפצא של קרבן" ע"י התפלה, ולכן לא שייך שיעבור על ב"ת כשיתפלל פעם ב' ורק דהוי ברכות לבטלה אם אינו מתכוון לשם נדבה.

וסברא זו מצינו בלקו"ש חי"ח (עמ' 413 ובשוה"ג דהע' 28), דמבואר שם דכל התנאים שבהם צריכה התפילה להיות דומה להקרבת הקרבנות - הוא רק משום שהפעולה והתוצאה דתפילה דומה לקרבנות, או שמעשה התפילה היא במקום מעשה הקרבנות.

אלא שמלשוונות ופרטי התנאים שבשו"ע שם - "שהתפילה היא במקום קרבן, ולכן צריך שתהי' דוגמת הקרבן בכוונה ומעומד וקביעת מקום ובלי חציצה וכו'" - משמע שגם החפצא דתפילה היא בגדר הקרבת קרבן ממש, עיי"ש.

והיינו דבתפילה שייך לומר שהוא דומה לקרבן רק בפעולה והתוצאה דקרבנות, או שהמעשה דומה למעשה הקרבן (הגם שישנם פרטי דינים בתפילה). ז.א., ששייך ללמוד גם בתפילה רק כאופן הב' הגם שתפילה תקנוה בזמן של הקרבת תמידין וכו'.

ועד"ז במחלוקתם מדוע בשבת ויו"ט אין מתפללים נדבה, דלהרמב"ם - מכיון שבשבת אין מקריבים קרבנות נדבה לכן לא שייך שיתפלל בשבת לנדבה ויהי' נחשב כמעשה הקרבה וחפצא של קרבן; משא"כ להראב"ד דאין כאן "חפצא של קרבן", וענין ההקרבה הוא רק לגבי האדם, לכן הגם שבמקדש לא הי' קרבן נדבה בשבת מ"מ שייך שיתפלל תפלת נדבה (לולא הטעם דבשבת הברכות הם הודאה והוי ברכות לבטלה).

ויש להעיר דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל הוא כעין מחלוקת הראשונים בגמ' ברכות כא, א. דהנה בגמ' שם איתא "ר"א אומר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר. ור' יוחנן אמר ולוואי שיתפלל כל היום". ובביאור שיטת ר"א ד"ספק התפלל אינו חוזר ומתפלל" נחלקו הראשונים:

שיטת רבינו שמחה (הובא בהערות וציונים על תוס' ר"י לברכות בהוצאת מכון התלמוד הישראלי), דבק"ש חוזר וקורא כיון דפסוקי נניהו; אבל תפלה דברכות הן אינו חוזר ומתפלל - דעובר משום לא תשא. והיינו דהוי ספק ברכות לבטלה. (וכן כתוב בשאלתות יתרו נג, דאי הדר ומברך - דלמא בריך לי' וקא מפיק ש"ש לבטלה).

אמנם הרשב"א מביא בשם הגאון, דבספק התפלל "אינו רשאי לחזור ולהתפלל - דדילמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף. ולר"י אם רצה חוזר ומתפלל - דתפילה רחמי נניהו ומתנה שאם לא התפלל זו תהי' לחובתו וכו'". (ובפי' שיטת ר"י אם הוא ע"י חידוש מבורא בהרחבה בנו"כ השו"ע).

והיינו שבזה נחלקו הראשונים האם כשיחזור ויתפלל הוי חשש ברכות לבטלה ויעבור על לא תשא, או דכשיתפלל שוב הוי ב"ת.

והנה עפ"ז יש לבאר עוד ענין, ובהקדים דבשו"ע סי' קז מובא דיכול להתפלל תפילת נדבה ע"י חידוש כל זמן שירצה - חוץ ממוסף ובשויו"ט. ובמג"א מביא בשם הרא"ש דתפילת מוסף אינו מתפלל נדבה מפני שהיא "חטאת" ואין באה בנדבה, ואע"ג שמוסף שבת הי' "עולה" - מ"מ אזלינן בתר רוב מוספים שהם חטאת. ועיי' בהגהות והערות שם דתירוץ זה שמוכא במג"א (דאזלינן בתר רוב מוספים) הוא תי' שמוכא בב"י; אמנם הרא"ש תירץ, דזה שלא מתפללים מוסף נדבה אע"ג שמוסף שבת הי' "עולה" ולכאו' הרי

אפשר לנדב עולה - מ"מ כיון שבשבת בלאו הכי אינו יכול להביא קרבן נדבה, לכן לא שייך כלל תפילת נדבה בשבת.

והיינו, דלהרא"ש אין נדבה בשבת כלל; ולתי' הב"י שמובא במג"א יוצא דיכול להתפלל בשבת תפילת שחרית נדבה אע"ג דנדרים ונדבות אין קרבים בשבת ויו"ט - דהטעם דאין נדבות בשבת הוא כיון שאין מחללים את השבת בשביל נדרים ונדבות, משא"כ בתפילת נדבה דאין בה חילול שבת שרי. ולכן תירץ הב"י דזה שמוסף לא מתפללים נדבה כי אין תפלת מוסף בנדבה כיון שאזלינן בתר רוב מוספים דיש בהם שעיר לחטאת.

וי"ל דגם זה תלוי בב' האופנים (הנ"ל) בגדר תפלה: דלהאופן הג' שהתפילה נחשב ממש כמעשה הקרבה ויש כאן חפצא של קרבן - הנה מכיון שבבהמ"ק לא הי' שייך קרבן נדבה, לכן התפילות שהם במקום הקרבנות ממש ג"כ לא תיקנו תפילת נדבה בשבת כלל (דהגם שאין חילול שבת בתפלת נדבה, הא מ"מ מדמים זאת בדיוק לקרבן); אבל אם נלמד כהאופן הב' דנחשב רק שהאדם עשה מעשה הקרבה אבל אין זה שייך להחפצא של קרבן - א"כ כבר יש מקום לחלק בין נדרים ונדבות שאין קרבים בשבת מחמת חילול שבת, לבין תפילת נדבה שאין בה חילול שבת ואינו אלא דוגמא לקרבן נדבה, - שהרי התפילה אינה שווה לגמרי כקרבן, ולכן שייך שיתקנו קרבן נדבה בשבת. והסיבה שאין מתפללים תפילת מוסף נדבה הוא כיון שרוב המוספים הם חטאת ולא שייך בהם נדבה.

(והנה ע"פ הראב"ד - דבברכות הודאה (שאינם תפילת רחמים) לא שייך נדבה כיון שכשמודה וחוזר מודה הוי ברכות לבטלה - לא צריך להגיע לתי' הב"י שאין תפלת נדבה במוסף כיון שרוב המוספים הם חטאת, אלא הסיבה היא מכיון שהתפילת נדבה יהי' ברכות לבטלה).



שיחות

בית המן נתתי לאסתר

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד

בשיחת פורים תשט"ו שי"ל לקראת פורים ש.ז. סי"ד הובא השאלה לענין המסופר במגילה: כיון שהחיוב דמחיית עמלק הוא באופן שלא ישאר שום דבר שיהי' שם עמלק נזכר עליו - כיצד יכול הי' מרדכי לקבל את בית המן שהוא מזרע עמלק?!

וצויין שם למהר"י פערלא ולקו"ש חי"ד עמ' 90 ובהערות שם; לפענ"ד, יש מקום, לכאורה, לציין אף לספר 'המועדים בהלכה' (לרש"י זויץ) עמ' ריב ובהערה 26.

הרב זויץ מביא שם כדלהלן: "אף בספר "אבי הנחל" להגר"י אייזיל מסלונים, סימן יד, עמד על קושיא זו ותירץ שכיון שהמן היה עבדו של מרדכי (ראה מגילה ט"ו), הרי כל מה שקנה עבד קנה רבו, ונמצא שנכסיו לא היו שלו".

ויש להוסיף בביסוס תירוץ זה ע"פ דברי הרשב"א (קידושין כג, א) - שהובאו ע"י כ"ק אדמו"ר כמ"פ - שלכתחילה קנה רבו, ולא שקודם בא הדבר לידי העבד כו'.

אמנם כבר כתבתי לפני שנים (בהערה"ת ואנ"ש דלוד) בטעם שאין תירוץ זה חלק (כ"כ) עפ"י פש"מ - שלכן כנראה לא תירץ כן בלקו"ש - משום שאת דחו"ל במגילה מביא רש"י בפירושו למג"א בהקדמת ההדגשה שזהו דרשת חז"ל, שלכן מובן שאין זה פש"מ.

ועכ"פ הי' מקום לציין לספרו של רש"י הנ"ל שהי' חביב אצל כ"ק כמ"ש כמ"פ.



כפה עליהם הר כגיגית' במתן תורה

הת' זאב וויינשטיין
תלמיד בישיבה

במכתב מיום ו' ניסן תש"ג (אג"ק ח"א עמ' 116) כותב הרבי: והנה בכ"ז חילוק גדול מאז (=מ"ת שכפה עליהם הר כגיגית) ועד עתה (=לע"ל שמעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן כו' ומחזרין למוטב) כי במ"ת עדיין לא היו מצווין, ולכן יש להם מענת אונס ומודעה רבה, משא"כ עתה דמצווין, הנה גם כשבא התשובה ע"י מלך קשה כיון שהוא ע"י שהקב"ה מעמידו עליהן, ע"ז אמרו דבודאי בלב שלום עושה, וכמו שביאר הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ) הטעם: מי שתקפו יצה"ר לבטל מצוה כו' והוכה עד שעשה כו' אין זה אונס כו' מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות כו'. ע"כ.

היינו שכיון שבמ"ת לא היו מצווין, לכן אין לנו לומר שזו היא רצונם האמיתי.

והנה בשיחות קודש תשמ"ד ח"ב (שי"ל זה עתה) נדפס ר"ד ממה שדיבר עם האדמו"ר מסדיגורא שליט"א, ושם (בהמשך להמדובר אודות רצונו האמיתי של כל יהודי, ע"ד כופין אותו וכו'): אדמו"ר מסדיגורא שליט"א: מען קען אזוי אויך טייטשן דעם ענין פון "כפה עליהם הר כגיגית" אז דאס איז דער גילוי הרצון הפנימי. כ"ק אד"ש: די כפי' האט בלויז מגלה געווען דעם רצון. אראפצונעמען דעם הסתר. ע"כ. ולכאו' הוי סתירה להנ"ל. ואין נראה לומר אשר הרבי ביאר את דברי בן שיחו אף אשר לו עצמו לא סבירא ליה הכי. ויל"ע.



נגלה

בדין עדות בחזקת בתים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ב"ב כט, א: "תנן "חזקת הבתים", והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי ... רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא. אמר ליה רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו ליה אגר ביתא להאי ... אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה".

ובתוד"ה 'אמר מר זוטרא' (בע"ב) מביא פי' הר"ח "דמר זוטרא קאי אפירכא דרב יימר דפריך נוגעין בעדותן הן, וקאמר מר זוטרא אי טעין ואמר המחזיק ליתו תרי סהדי דדרו ביה שלש שנים ביום ובלילה והבו לי אגרא ונפקו ואזלו להו, והנהו דדיירי ביה אחריני ניהו, טענתי טענה ולא נוגעין בעדותן הן - דהא לא דיירי בה השתא דמצי למימר להו הבו לי אגר ביתא, אלא אינהו אמרו דיירנא ואינהו אמרו פרענו, והפה שאסר הוא הפה שהתיר - דאי בעי אמרו לא דיירנא ביה".

ולכאורה צ"ב שיטת הר"ח, דהא עדיין איכא למיחש שהא דמעידים הם בשביל המשכיר - הוא משום שהם חוששין דאולי יודע אי -פעם להמערער שגרו בבית ואזי הרי יתחייבו לשלם, ומשו"ה א"א להם להיפטר מהמערער באופן בטוח אלא ע"י שיעידו שהבית שייך למשכיר, וא"כ שפיר הוי נוגעין בעדות. ואכן ע"י במאירי שדחה פי' הר"ח בגלל שאלה זו.

[ועי' בטור (סי' קמ ס"א) שהק' על הר"ח: "ואינו נראה לי דכיון שבאים להעיד למחזיק להחזיקו בבית, ואי אפשר להחזיקו בו אלא אם כן יעידו שדרו בו, אם כן צריכים להעיד שדרו בו ואין כאן מיגור".

והב"ח שם דחה דברי הטור ד"מה שהשיג רבינו דאין כאן מיגו כיון שבאים להעיד וכו' - אין כאן השגה של כלום. דלא הוזכר בדברי הר"ח לשון "מיגו", אלא שאין נוגעים בעדות מחמת הנאתם - שאילו היו מכוונים להנאתם הווי אמרי "לא דרנו בו מעולם". אם כן לא באו אלא להעיד האמת, דאחזוקי בשיקרא לא מחזקינן להו כיון דלית להו הנאה בהגדת עדות זו...". וכן הוא בדרישה שם שהביא בשם מורו ורבו ר"ש ז"ל: "ולא אוכל להבין, סוף סוף אינם נוגעים בעדות מחמת הנאתן אלא שבאים להעיד, אם כן אחזוקי בשיקרא לא מחזקינן ובודאי קושטא קמסהדי", עיי"ש.

ואולי י"ל בדוחק שכוונתו לשאלה הנ"ל, והיינו שבאים הם להעיד להמחזיק שהוא הבעה"ב כדי שיהיו בטוחים שאף אם יודע אי-פעם להמערער שגרו בו לא יוכל לתבוע אותם, ומשו"ה הווי נוגעין בעדותן. אלא דלפי"ז צ"ב אריכות לשון השאלה, דהא לפי הנ"ל גוף השאלה הוא דאין נפק"מ אם גרים שם עכשיו או לא - סו"ס הוי נוגעים בעדותם].

ואולי י"ל בביאור שיטת הר"ח הנ"ל, בהקדים דהנה על הא דהקשה רב יימר דאין יכולין השוכרים להעיד שדרו שם תלת שנין ביום ובלילה והא "הני נוגעין בעדותן הן כו" - הקשו בתוד"ה 'הני', "וא"ת אמאי הוי נוגעין בעדות הא איכא מיגו דה"מ אמר פרענא לך אגר כו' וי"ל דהאי לאו מיגו דיראים לומר פרענו לך כי שמא יזכה האחר". והיינו דהוקשה להו להתוס' דכיון דיש להם אפשרות להפטר מתביעת המערער בלי הגדת העדות, א"כ היו צ"ל נאמנין על עדותן ולא ליקרא "נוגע". וע"ז תירצו דאף מיגו אין כאן וכו'.

והנה מדברי התוס' מובן דאם אכן יש להם מיגו ליפטר מהמערער אף בלא הגדת העדות, נאמנים הם עי"ז על הגדת עדותן שהבית של המשכיר אף שלפועל ע"י עדותן מרויחים הם בזה שמעכשיו כבר אינם צריכים לשלם להמערער - כיון דהריוח הזה היו יכולים להשיג אפילו בלי עדותם.

ובאחרונים העלו [ראה או"ש הל' עדות פט"ו] דיש כמה ראשונים דפליגי על התוס', וס"ל דאף אם יש לו מיגו מ"מ כיון דע"י עדותו הוא נהנה - מקרי שפיר "נוגע בדבר", וא"א לקבל עדותו.

ואינו דומה להא דמבואר במס' קידושין (מג, ב) דהשלוחים של הלוחה יכולין להעיד ששילמנו להמלוה' ולפטר בזה את הלוחה אף שגם הם מרויחים ע"י עדותם דאינם צריכים לשלם להלוחה, וכמבואר שם הטעם - דמשום שיש להם מיגו "דיכלי למימר אהדרינהו ללוחה" וליפטר אף בלא הגדת עדותן, לכן גם "יכולין למימר פרעניה למלוה" ואינם פסולים מדין "נוגע". והיינו הרי לכאורה כשי' התוס' הנ"ל, דכיון דיש להם מיגו ליפטר מהלוחה באו"א, משו"ה לא מקרי "נוגעים בעדות" אף שלפועל עכשיו ע"י עדותם אינם צריכים לשלם.

- דיש הפרש גדול בין הגמ' בקידושין להציור אצלנו, דהנה בהציור דמס' קידושין הא דנפטרים השלוחים מלשלם ללוחה באמרם "שילמנו למלוה" - אינו משום שמקבלים עדותם ששילמו להמלוה והלוחה כבר אינו חייב למלוה, דהא אף אי נקטינן שאינם נאמנים להיות עדים על הדו"ד בין הלוחה והמלוה - מ"מ הרי לגבי עצמם הא טוענים הם שאינם מחוייבים שום דבר להלוחה, שהרי כבר שלמו להמלוה כדברם.

ונמצא שהא דמרויחים הם בטענתם ששילמנו להמלוה' - אינו בזה שאנו מקבלים עדותם, אלא בטענה שטענו ואף שלא היינו מקבלים עדותם. ולכן: אילו הי' זה אכן טענתם היחידה לטעון כדי ליפטר מהלוחה - אזי פשוט שלא היינו מקבלים עדותם (לגבי הלוחה) שהרי "נוגעים בעדותם" הם ליפטר מהלוחה; אמנם כיון שיכולין לטעון גם "החזרנו ללוחה", א"כ הרי שוב אינם נוגעים בעדותם - וממילא יכולים להאמין להם לגבי הדין תורה שיש בין הלוחה והמלוה, ולהאמין אותם ג"כ לגבי עצמם משום טענתם ולא משום נאמנותם בתור עדים.

אבל בסוגיא דילן שבאם יתברר שהבית שייך להמערער יתחייבו לשלם לו דמי שכירות שהרי גרים שם עכשיו, הנה כשהם מעידים שהבית שייך למשכיר - האופן היחידי שיפטר מהחוב כלפי המערער הוא רק באם יהיו נאמנים בעדותם שהבית הוא אכן של המשכיר. והיינו דרק ע"ז שאנו מקבלים עדותם נפטרים הם מחיובם להמערער. ובאופן כזה שפיר ס"ל לכמה ראשונים דאף אם הי' לו

אופן אחר ליפטר, מ"מ כיון דעכשיו ע"י עדותו (וקבלת עדותו) הוא מרויח מזה - מקרי שפיר "נוגע בדבר", ומשו"ה א"א לקבל עדותם.

והנה בתוס' מבואר דהמיגו שיכולים לטעון ד'שילמנו להמערער' לא חשיב מיגו, משום "דיראים לומר פרענו לך, כי שמא יזכה האחר" ויצטרכו עי"כ לשלם עוד הפעם להמשכיר. והנה אי נקטינן כתירוץ הנ"ל לקושיית התוס' שפיר אפ"ל דאיקרי "מיגו", אלא דמ"מ אינו מועיל להאמינם כיון דסו"ס הוי נוגעים בעדותם כנ"ל.

(וכן הרמב"ן דתי' את קושיית התוס' באו"א - דקושיית הגמ' הי' באמת לאחר שתקנו שבועת היסת דאז "לא מהימני לאסהודי בהאי מיגו כדאיתא בריש האיש מקדש" - ג"כ פליגי אתירוץ התוס' וס"ל דשפיר מקרי מיגו היכא דאיי"צ לישבע שבועת היסת, וכפשוט).

ועפי"כ"ז יש לבאר שיטת הר"ח דמפרש דברי מר זוטרא, כנ"ל, דיש הבדל בין אם השוכרים גרים שם עכשיו, או שטוענים שגרו שם אבל עכשיו אינם שם - דמשו"ה לא מקרי "נוגעים בעדותם" כיון דאינם גרים שם עכשיו.

והקשה עליו המאירי (כנ"ל) דהא אולי יראים שמא יודע להמשכיר שגרו שם ואזי יצטרכו לשלם (ובפשטות אם גרו ג' שנים ביום ובלילה מסתמא יש עדות שהיו שם, ויש להם מה לחשוש).

וי"ל דס"ל להר"ח כהני ראשונים דאף אם יש לעדים מיגו מ"מ כל שע"י קבלת עדותם הם מרויחים מזה מקרי שפיר "נוגעים בעדותם", וס"ל דלהשוכרים באמת יש מיגו דפרענו להמערער - אלא דמ"מ אינו מועיל כיון דסו"ס ע"י עדותם שהבית שייך להמשכיר פטורים לשלם להמערער כנ"ל.

ועפי"כ"ז י"ל דלהר"ח זהו שחידש מר זוטרא: דס"ל דהא דאינו מועיל המיגו "דה"מ אמרי פרענא לך אגר נטירא" וליפטר אף בלא הגדת העדות - זהו דוקא באם הם עכשיו בבית וממילא אפשר להמערער לתבוע אותם עכשיו, דלכן מקרי שפיר "בעלי דבר" ואינם נאמנים בעדותם שהבית שייך להמשכיר כנ"ל; אבל כשעכשיו כבר אינם בבית הרי א"א גם לקרותם "בעלי דבר" שהרי עכשיו עכ"פ המערער אינו תובעם, ולכן שפיר אפשר להם להעיד ולא מיקרי "נוגעים" משום דיראים שיוודע להמערער וכו' כיון שהרי יש להם מיגו ליפטר אף בלא הגדת עדותן - דהא דלא מהני המיגו הוא דוקא

משום דעדיין מקרי "בעלי דבר" (כנ"ל), ולכן כיון שעכשיו כבר אינם גרים בבית הרי גם אינם "בעלי דבר", וממילא שפיר מהני המיגו שלא יהי' בה חשש משקר.



גרמא במחיקת השם

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'וילקט יוסף' (שנה עשירית) קונט' ד (סי' לג) הקשה דו"ז הגאון החסיד וכו' רבי שלמה פרידמאן זצ"ל [אב"ד באדען אצל וויען] וז"ל:

"במס' שבת (קכ, ב) מסקינן דגרם מחיקה מותר שנאמר: לא תעשון כן לה' וגו'. וברש"י: מחיקה ממש הוא דאסור, הא גרמא מותר, ולא אסרינן לטבול אם השם כתוב על בשרו אלא משום שאסור לעמוד לפני ה' ערום עיי"ש [וכ"כ הרמב"ם פ"ו מהל' יסודי התורה ה"ו]. וקשה לי ממס' מכות (יא, א) ששאל דוד מהו לכתוב שם אחספא ומשדא בתהומא דליקו אדוכתיה ונשא אחיתופל ק"ו בעצמו עיי"ש, אמאי היה צריך לכלל זה הרי לא היה שם אלא גרם מחיקה ומותר? עכ"ל.

והנה כבר עמדו בקושיא זו בשו"ת מהר"ם שיק או"ח (סי' קטז) ובשו"ת 'אבני נזר' יו"ד ח"ב (סי' שע).

והמהר"ם שיק שם כתב לתרץ, שבעצם השלכת החרס מאבד השם הוא ועוקר משום ואבדתם את שמם ולא תעשון כן, (עיי"ש שכתוב כן לולי דברי רש"י).

ובאבני נזר שם כתב, שבהשלכת החרס לתהום הדבר ברור שימחק השם אחרי שלא יצא משם לעולם, ואינו גרמא אלא מעשה ממש. - ועי' אות חיים ושלום (סי' לב ס"ק יא), שמדמה דין זה לאותה שאמרו בסנהדרין (עו, ב) שהדוחף חבירו לתוך המים ואינו יכול לעלות משם חשיב הריגה בידיים ומתחייב מיתה. ועי' תורת מיכאל סי' כז שכתב כעין זה.

והנה בשומר ציון הנאמן (סי' קט) שכתב כמו האבני נזר וכו' הנ"ל מעיר, שאולם מלשון רש"י שכתב "פן ימחקהו המים" משמע שאינו אלא ספק, וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא סי' ס.

ובמהר"ם שיק שם רוצה לתלות דין זה במחלוקת ר"י ור"ש אם דבר שאינו מתכוין מותר או אסור, והיינו עפ"י המבואר בחי' הרשב"א לשבת (קכ, ב), שזה שכתוב שם על בשרו ויורד וטובל אינו ודאי שימחק השם אלא ספק, ואשר ע"כ י"ל שהיורד וטובל שמתכוין לצורך טבילה אין כאן פס"ר לענין מחיקת השם הנעשה בלי כוונה, ואין זה מעשה שיהא מוזהר עלי' לדעת ר"ש שהוא סובר כל מעשה שנעשה בלי כוונה כאילו לא עשאו בידים רק כגורם בלבד, אבל לדעת ר' יהודה שאוסר דשא"מ חשובה עשייה ממש אעפ"י שעשאה בלא כוונה, וזה שיורד וטובל וע"י טבילתו נמחק השם נידון כמוחק את השם בידים. ומיושב מה שאמר רב בשמועתנו, שנסתפק דוד אם רשאי לכתוב השם על החרס ולהשליכו לתהום פן ימחקהו המים, שהרי רב סובר (שבת כב, א) כרבי יהודה שאוסר דשא"מ (ועי' רש"י ביצה לג, א ד"ה והלכתא), וממילא אין זה גרם מחיקה אלא מעשה ממש.

ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' ס. וראה בית יצחק פ"ו מיסודי התורה ה"ו) כתב לבאר, שהספק שנסתפק בו דוד הוא כיצד יפעול החרס המושלך לתהום לעצור גאות מימיו, אם יתקיים השם הכתוב על החרס, ושזהו שיגרום לעצירת המים, או שעצירת המים תהא דוקא ע"י שימחק השם בתהום, וכדרך פעולת מי סוטה שמועילה השקאתה ע"י השם המחוק בהם, ואסור לו לעשות כן למחוק את השם, ועל זה יפה נשא אחיתופל ק"ו מסוטה, אם הותרה מחיקת השם להשכנת שלום בין איש לאשתו, ק"ו שמותר למחוק את השם להשקיט מי התהום, עיי"ש.

ובשיח יצחק כתב לבאר, שדוד שידע את הדין מעצמו שמותר לכתוב השם על החרס ולהשליכו לנהר (כמבואר ברש"י סוכה נג, א), באמת כך היה טעמו שאין בדבר אלא גרמא, וגרם מחיקת השם מותרת, אולם מפני שנמנע מלהורות הלכה בפני רבו, שאל הדין אצל אחיתופל, והוא לא ענהו מן הטעם הזה המרווח לפי ההלכה, שלא היה נחוץ בסגולת החכמים לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא (עי' סנהדרין קו, ב), והוזקק לשאת ק"ו ממחיקת השם במגילת סוטה,

ואחרי ששמע דוד מפיו להתיר, נהג כן עפ"י הנימוק שעמו, משום שאינו אלא גרמא, עיי"ש, וכ"כ ביד דוד. וע"ע בלשון לימודים (או"ח דף יג).

ובערוך לנר לסוכה שם כתב, שבין דוד ובין אחיתופל לא נעלם מהם היתר מחיקת השם ע"י גרמא, ומ"מ לא רצו להסתמך על היתר זה, כל אחד וכוונתו אתו, דוד בכוונה טובה שלא רצה להורות שאין בגרמא ממש, שהרי אמרו בסנהדרין (צח, א): "אל הקב"ה לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך, על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו", ונמצא שיש לדוד תועלת להפחית בערך מעשה הנעשה ע"י גרמא, והיו מרננים אחריו אילו היה מסתמך על הטעם הזה (עי' יבמות עז, א ובתוס' שם ד"ה אם), ולפיכך שאל הדבר מאחיתופל וביקש שהוא יורה לו הוראה זו, אך אחיתופל כוונה רעה היתה לו שלא להורות היתר משום גרמא, שלא יפיק דוד תועלת מתוך כך להשקיט את הקטרוג שעליו, ועל כן חרה הדבר לדוד עד שקילל שמי שידוע טעם ההיתר של גרמא ואינו אומרו יחנק בגרונו, ואחיתופל החזיק באיוולתו, ולא התיר את כתיבת השם על החרס, אלא מתוך שנשא ק"ו ממחיקת השם במגילת סוטה ולא מטעם גרמא. [הובא גם בשומר ציון הנאמן (סי' מ). - וע"ע בערוך לנר שם, שהביא מלחם הפנים שנו"נ בענין מעשה משה רבינו שכתב את השם על החרס והשליכו לנילוס כדי שיצוץ ארונו של יוסף עיי"ש].



"ביבש קצירה תשברנה"

הת' חיים דובער גורארי'

תלמיד בישיבה

ב"ב ח, א: "איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכות שדרא ארנקה דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה להוי למצוה רבה, יתיב רב יוסף וקא מעיין בה מאי מצווה רבה, א"ל אביי מדתני רב שמואל בר יהודה אין פורעין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים - שמע מינה פדיון שבויים מצוה רבה היא."

הנהגה בדף י, ב איתא ד"איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארבע מאה דינרי לקמי' דרבי אמי, ולא קבלינהו. שדרתיהו

קמיה דרבא, וקבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי, איקפד, אמר לית ליה ביבש קצירה תשברנה וגו' (-כשתכלה זכות שבידן וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן, אז ישברו. רש"י). ורבא משום שלום מלכות, ורבי אמי נמי משום שלום מלכות - דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו, ור' אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמיה (-דר' אמי דלעניי עובדי כוכבים חלקן רבא. רש"י)."

ולכאורה קשה על רב יוסף דלא מצינו שחילקן לשבויי עכו"ם - וכי לית ליה "ביבש קצירה תשברנה וגו'"? (וכמו שהקשו רש"י יא, א בד"ה 'דלא' ובתוס' ח, ב בד"ה 'יתיב').

והנה רש"י מחלק ד"הנך דאמרן לעיל דשדרה נמי איפרא הורמיז למצוה רבה - משום שלום מלכות נמי קבלינהו, ולא אפשר ליה לחלקן לעניי עובדי כוכבים - דאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובדי כוכבים; אבל במעות המתחלקות לעניים אין גניבת דעת, דאינהו נמי ידעי שישראל רגילים לפרנס עניי עובדי כוכבים, כדאמרי' במס' גיטין (סא, א) "מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום".

אמנם התוס' שם תירצו באופן אחר, דאכן, "כי היכי דפלגינהו רבא לעניי עובדי כוכבים - ה"נ פדה בהו רב יוסף שבויי עובדי כוכבים".

ולכאורה צלה"ב דברי רש"י, דהנה המהרש"א (שם י, ב) בד"ה 'דאיבעי' מקשה, דרבי אמי דאיקפיד על זה דלא חילק רבא הכסף לעניי עכו"ם - "אמאי לא קבלינהו משום שלום מלכות וה"ל למפלגינהו לעניי א"ה". ומתרץ ד"י"ל דלא היו במקומו עניי או"ה וק"ל".

ויוצא מדברי המהרש"א, דבמקום דאינו באפשרות לחלק הכסף לעכו"ם, יותר טוב שלא לקחת הכסף כלל - הגם דיכול לפגוע בה"שלום מלכות".*

וא"כ קשה מה שקיבל ר' יוסף הכסף מאיפרא הורמיז (שם דף ח, א), והרי לא היה באפשרותו לחלקו לשבויי עכו"ם משום גניבת דעת (כנ"ל מרש"י), וא"כ הגם שיכול לפגוע בשלום מלכות הרי יותר טוב שלא לקבל כלל כדי לא להוסיף בהם זכות כמ"ש המהרש"א.

ובשלמא להתירוץ דהביא התוס' (שם ח, א) דאה"נ דר' יוסף חילקן לשבויי עכו"ם - מובן. אבל לרש"י כנ"ל קשה - דלא היה לו לקבל כלל אם אינו מחלק לעכו"ם.

ואולי אפשר לומר שאכן נחלקו רב יוסף ורבי אמי, אם "שלום מלכות" חשוב עד כדי כך הגם שיצא מזה זכות לעכו"ם: דלרב יוסף אכן שלום מלכות חשוב יותר וגובר על האיסור דלקיחת צדקה מעכו"ם, אמנם לר' אמי כדאי יותר שלא ליתן זכות לעכו"ם הגם שעיי"ז יגרם פגיעה בהשלום מלכות.

ומחלוקתם תלוי בגדר איסור לקיחת צדקה מעכו"ם, דהנה הקוב"ש ס' נו חקר האם האיסור הוי איסור מדאורייתא - דכתיב ביבש קצירה תשברנה, או דחשיב "דברי קבלה". ולפ"ז י"ל דרב יוסף ס"ל דחשיב "דברי קבלה" ואין זה באמת איסור דאורייתא, ולכן סבר דעדיף לקבל הכסף משום שלום מלכות. משא"כ רבי אמי סבר שזהו איסור מדאורייתא, ולכן מכיון שלא היה באפשרותו לחלק לעניי א"ה - לא קיבל הכסף על אף שהיה יכול לפגוע בשלום מלכות.

וע"פ ביאור זה יובן גם מש"כ רש"י שרב יוסף לא פדה שבויי עכו"ם משום איסור גניבת דעת, והרי לכאורה מה ראה לעבור על איסור דאורייתא להרבות זכות לעכו"ם - ע"י נתינה לפדות ישראל -

* וא"א לפרש כוונת המהרש"א שכשם שלא הי' שם עניי א"ה, לא היו שם גם עניי ישראל, ובמילא כשאינו מקבל אין כאן פגיעה כלל בשלום מלכות, דהרי דייק המהרש"א: "דלא היו עניי או"ה", ולא כתב עניי סתם.

יותר מאיסור גניבת דעת עכו"ם דהוה ענף בלא תגנוב (כמובא בס' היראים).

וע"פ הנ"ל מובן, דס"ל לר' יוסף דהאיסור הוא רק מדברי קבלה, ולכן משום "שלום מלכות" לא חש לזה.

הנהגה י"ל עוד ע"פ המבואר ברשימות חוברת קנט דבגוי שקיבל ע"ע שבע מצוות דב"נ - דאז (כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים פ"ח) נחשב הוא מחסידי או"ה ויש לו חלק לעוה"ב - , אפשר לקבל ממנו צדקה ואף לחלקה לעניי ישראל (כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"י). וי"ל דלכן קיבל רב יוסף מאיפרא הורמיו ואף חילקן לשבויי ישראל משום שהיא כבר קיבלה אז ע"ע השבע מצוות דב"נ, - ע"ד איך שהסביר הרבי (שם ס"ו) הא דר' עקיבא שלקח מקטיעא בר שלום (נדרים נ, ב) ורבי שלקח מאנטונינוס (ע"ז י, ב) - ; משא"כ בהמאורע ששלחה איפרא הורמיו קמיה דרבא ורבי אמי, הנה אף שהיתה קרובה להתגייר (רש"י נדה כ, ב) - מ"מ זה היה עוד לפני שקיבלה עליה שבע מצוות ב"נ, ולכן לא קיבל ממנה ר"א משום דלא היה אפשר לחלקן לעניי א"ה כמ"ש המהרש"א הנ"ל.

ועפ"ז הנה הקושיא מעיקרא ליתא, ואין צריכים לתרץ שלא חילקן ר"י לשבויי עכו"ם משום גניבת דעת עכו"ם (כמ"ש רש"י), דהא לכתחילה בהיתר חילקן לישראל.

ועיין מכתב-תשובת הרגצו"בי להרבי (ברשימה שם) דמתרץ בין הדברים קושיא הנ"ל באו"א, ומחדש דבאמת איפרא הורמיו היתה בגדר ב"נ ואעפ"כ יש נפק"מ באם הגבאי צדקה הוא המקבל מהב"נ, או אם המקבל הוא איש פרטי. דאם המקבל הוא איש פרטי - באמת אסור לו לקבל מהב"נ (לחלק לישראל) כדי שלא להוסיף להם זכויות (שעיקר האיסור הוא משום לאו ד"לא תחנם"); משא"כ בגבאי צדקה - הנה כיון שבאה לרשותו יצא מרשות המתנדב (הגוי) לגמרי, וא"כ שוב אין בזה משום "לא תחנם". שהרי בנתינת הצדקה לגבאי קודם שבא לידי העני - הרי לא נתקיימה עדיין המצוה; וכאשר העני מקבל הצדקה - הרי מקבלה מהגבאי לאחרי שכבר יצתה מרשות של הגוי.

ולכך רב יוסף דהיה גבאי צדקה (כדמוכח בב"ק לו, ב) קיבל ממנה וחילקן לשבויי ישראל; אבל ר"א ורבא (שהיו ראשי ישיבות

(חולין קלד, ב. גיטין ס, ב) אכן לא חילקום לעניי ישראל כדי שלא לעבור על איסור "לא תחנם". ולכאורה דברי רמב"ם הנ"ל הל' מלכים פ"י ה"י דמקבלין מב"נ ומחלקין אפי' לעניי ישראל - קאי בגבאי צדקה.

ויש להעיר בכל זה מגיטין נו, א בהסוגיא דקמצא ובר קמצא, דאיתא שם ד"אזל [בר קמצא] ואמר ליה לקיסר מרדו בך יהודאי, א"ל מי יימר, א"ל שדר להו קורבנא חזית אי מקרבין ליה, אזל שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדר ביה מומא בניב שפתיים וכו' - דלדידן הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא, סבור רבנן לקרוביה משום שלום מלכות, אמר להו רבי זכריה בן אבקולס יאמרו בעלי מומין קרבין לגבי מזבח. סבור למקטליה דלא ליזול ולימא, אמר להו רבי זכריה יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג...". והיינו, דהיו מוכנים לעבור על איסור תורה ד"בעל מום לא יקרב" משום שלום מלכות.

אלא דאולי יש לחלק, דהרי שם אם לא יקבלו הקרבן היה כלל ישראל בסכנת פיקוח נפש (כמובא בהגהת מהר"ץ חיות, אלא דלא היה ברי הזיקא (מהר"ם שיף שם)), ולכן היה מצב ד"עת לעשות לה' הפרו תורתך" (וכמו שהובא במג"א או"ח הל' לולב סי' תרנו סק"ח ראי' מהש"ס כאן, דמותר לעבור על ל"ת מפני אימת מלכות. וגם ע"ד זה דהזכיר הרגצ'ובי במכתב הנ"ל הא דנשא דניאל עצה לנבוכדנצר, שהי' משום שהיו בגדר דפקו"נ דאז נדחה האיסור ד"לא תחנם" (ואפי' בקבלה מעכו"ם ממש - כמו נבוכדנצר). - דעפ"ז גם יובן דהכוונה כאן ב"שלום מלכות" הוא ענין המצב דפקו"נ, דדוחה אפי' איסור דהקרבת בעל מום).

וזה הי' מפני שבר קמצא הביא הקרבן, וידעו שאם לא יקבלו ממנו הקרבן ילך להמלכות וילשין עליהם וכו', ולכן באמת סברו להרוג אותו משום דיש לו דין "רודף" אחר כלל ישראל,

משא"כ בהמקרה דאיפרא הורמיז בגמ' ב"ב היה בזה רק הטעם של "שלום מלכות" בלי 'ממוצע' שילך ויגרה את האומות להזיק לכלל ישראל, כפשוט.

(ורק דיש לעיין בזה שהרי משום סכנת פקו"נ דכלל ישראל היו מוכנים לעבור על איסור תורה, ורק משום דשמא יאמרו בעלי מומין

קרבין - וכמו שכתב המהרש"א בחדא"ג שהחשש היה דיאמרו דבעלי מומים כאילו קרבים גם במ"א שלא משום שלום מלכות - לא הקריבו, והאם בשביל התקלה הזאת יש להכניס כלל ישראל בסכנת פקו"נ? ! ויל"ע ואכ"מ).



בדין טוען וחוזר וטוען

הת' מרדכי דובער ווילהעלם

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ב"ב לא, א): "זה אומר של אבותי (ואכלתיה שני חזקה - גירסת הב"ח) וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתי' היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. אמר רבה מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה, א"ל אביי מה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן. הדר א"ל אין דאבהתך היא וזבינתיה מינייהו, והאי דאמרי לך דאבהתי - דסמיך לי עלה כדאבהתי וכו'. עולא אמר טוען וחוזר וטוען, ונהרדעי אמרי אינו טוען וחוזר וטוען. ומודה עולא וכו' היכא דקאי ביה דינא ולא טען ואתא מאבראי וטוען - דאינו חוזר וטוען, מ"ט טענת' אגמרי'. ומודה נהרדעי היכא דא"ל של אבותי ולקחווהו מאבותיך דחוזר וטוען". עכ"ל הגמרא.

והנה הרשב"ם בד"ה 'ומודי עולא' כתב ד"כל היכא דהוה קאי בי דינא ולא טען תיקון דברים הראשונים, אלא אחר שיצא מבית דין חזר לב"ד ותיקן דבריו הראשונים - שאינו חוזר וטוען היכא דמכחישן קצת". והנה מהא דכתב דוקא כש"מכחישן קצת", משמע דאם טענתו השני' אינו מכחישו כל עיקר ורק מבאר דבריו הראשונים נאמן (ועיין חידושי רעק"א לשו"ע סי' קמו סעיף כד, ולכאור' זהו כוונתו). אבל הרשב"א כתב דנאמן לומר "של אבותי שלקחו מאבותיך" דוקא כשלא יצא מב"ד, אבל כשיצא אינו נאמן אף דהוא רק מבאר דבריו הראשונים.

ואואפ"ל דפלוגתתם תלוי במחלוקת התוס' והרא"ש לעיל. דהנה התוס' (ל, א ד"ה 'לאו קמודית') כתב דההוא דדר בקשתא בעליתא ארבע שנין ואמר דמפלניא זבינתיה דזבנה מינך, וחייבוהו ר' חייא להביא עדים שפלוגי זבנה מבעל הבית הראשון - אינו נאמן לחזור

ולטען ולתרץ דבריו ד"קמי ידי זבנא" (במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתיה), "כיון שכבר הודה דלאו מיניה זבנה ולית ליה תו מיגו" - והוה מיגו למפרע ואינו נאמן כמו שמוכיח התוס' שם.

אבל הרא"ש בסי' לז כתב דנאמן לתרץ דבריו ולומר קמי ידי זבנה, כיון ד"מתרץ דיבוריה הוי ולא טוען וחוזר וטוען". ועיין בשו"ת צ"צ אבהע"ז סי' שב שמוכיח דתוס' חולק על הרא"ש, ופלוגתתם הוא אי מתרץ דבריו הראשונים חשיב מיגו למפרע ואינו נאמן, או לא. (ודלא כהש"ך סי' קמו ס"ק טו דר"ל דאינם חולקים, עיי"ש).

והנה לשיטת התוס' דאינו נאמן לפרש דבריו קשה דהא כאן בסוגיא ד"זה אומר של אבותי" כו' הרי לכו"ע אדם נאמן לפרש שהוא "של אבותי שלקחו מאבותיך". וכיאר הגרע"א דבהמדובר בתוס' הנ"ל הנה כשמתרץ דבריו אין הוכחה דזה הי' כוונתו מתחלה, דהא אולי חשב דיהא נאמן בלי לטען ד"קמי ידי זבנה" וא"צ לשקר, ודוקא כשראה שאינו נאמן - טוען בשקר ד"קמי ידי זבנא". ומפני שיכול להיות דטענתו הראשון אמת ורק עכשיו הוא דמשקר - אין אומרים מיגו למפרע.

אבל הכא דאין יכולים לחלק בין דבריו הראשונים לזה שאומר עכשיו, שהרי אם אינו נאמן על ש"לקחו מאבותיך" הרי אינו נאמן גם על "של אבותי" בכלל - וע"כ נצטרך לומר שגם זה הי' שקר; ואם כן כשגם מתחלה טען בשקר - למה לא טען "לקחתי ממך". ולכן בכח המיגו מוכח שהוא אומר האמת ונאמן לפרש דבריו. יעוי"ש בדברי רעק"א.

והנה כאן כשטען "של אבותי", ויצא מב"ד וחזר וטען - ס"ל לרשב"ם דאינו נאמן דוקא אם דבריו עכשיו מכחיש דבריו הראשונים קצת, משום דטענתו אגמרי'. ולכ' ביאור דבריו נראה שהוא משום דכשהוא עומד בב"ד וטוען טענה שהכחיש דבריו הראשונים - יש לנו הוכחה דזה הי' כוונתו, משום דאל"כ הרי גם בטענתו הראשון הי' משקר, וא"כ (כנ"ל) למה לא טען טענה חזקה יותר מתחלה, כסברת הרע"א הנ"ל. אמנם אחר שיצא מב"ד - הרי יש ריעותא דזה לא הי' כוונתו מתחלה, דא"כ למה יצא מב"ד;

אבל כשטוען דבר שאינו מכחיש דבריו הראשונים - א"צ ההוכחה דזה הי' כוונתו, משום דאדם נאמן לפרש דבריו. וא"כ אף דכשיצא אין הוכחה דמה שהוא טוען עכשיו הי' כוונתו, הנה מ"מ משום דאין זה טענה חדשה אלא רק דבריו הראשונים הוא מפרש - נאמן. (וכנראה דזהו גם שיטת הרא"ש).

אבל לשיטת התוס' דאדם אינו נאמן לפרש דבריו הראשונים אלא דכאן מוכח דהי' כדבריו - א"כ כשיצא מב"ד שוב אין לנו הוכחה שהי' כדבריו דא"כ למה יצא מב"ד, ואינו נאמן אף לפרש דבריו הראשונים.

[ואואפ"ל דזהו ספיקתו של הר"י בתוד"ה 'ומודה נהרדעי', עיי"ש. אלא דא"כ ק"ק למה לא נזכר שיטתו בתוד"ה 'לאו קמודית' דמדבר ע"ז. ואכמ"ל].



חסידות

בחירה במלאכים [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

במה ששקו"ט בגליונות האחרונים בנוגע לבחירה ביחס למלאכים, ושאלו מפ' לט דתניא ומכ"מ דמלאכים אינם בעלי בחירה, והביאו ממאמר "מי כמוכה" מכ"ק אדמו"ר מוהר"ש (תרכ"ט), וכו':

- אעתיק עד"ז מאג"ק דכ"ק אדמו"ר, כרך יד ע' קמז, וזלה"ק:

"...על פירוש המדרש שעולים [עולים ויורדים בו"] מדבר במלאכים שנדחו ממחיצתו של כו' ושאלוהו איך אפשר שיעשו נגד רצון הבורא, ושאלתו בזה היא כי הרי המלאכים אינם בעלי בחירה, עיין ריש פרק לט בתניא,

"ובנקודה הראשונה איך אפשר שיעשו היפך הרצון, פשיטא שלא רצו לעשות היפך הרצון, אלא שלא ידעו שזה היפך הרצון של הבורא וכל נברא אפילו מלאך ושלמעלה הימנו אי אפשר שיהי' שלם בתכלית, וכפירוש רש"י הידוע עה"פ אשר ברא אלקים לעשות - לתקן, ולכן אפשר שיטעה,

"ודוגמא לזה אשר אדם הראשון אף שהי' יציר כפיו של הקב"ה והזמן קודם חטא עה"ד, בכ"ז נכשל בזה מפני הוראת היתר וכיו"ב, ויעויין ג"כ בזה במ"ש בהקדמת השל"ה חלק בית ישראל (ברוב הדפוסים דף י"ח סוף ע"א)". עכלה"ק.

ועייג"כ באוה"ת נ"ך ע' תרס-א (נעתק בסה"ל ע' מלאכים ע' תמב-ג):

"והנה ע"פ ובמלאכיו ישים תהלה פי' הבחיי 'שאע"פ שאין בהם [במלאכים] יצה"ר הרי הם נוטים לפעמים מדרך הראוי וכידוע במלאכי סדום כו' והמובן מזה כי יש בקצת שאר המלאכים שחוטאים... ..' ואדמו"נ"ע אמר וז"ל ואפילו במלאכים יש דין ועונש כמ"ש בפייט ומלאכים יחפזון ... כי לא יזכו בעיניך בדין, ובודאי שאינן על מעשים שבפועל כי כלום יצה"ר יש ביניהם אלא היינו מחמת עומ"ש שצרכים לקבל עליהם תמיד ... וע"ז יש משפט ודין עליהם אם הביטול והיראה כדבעי למהוי או לא..."

"ובסי' שער הק"ש ... מה שאנו מוצאים לפעמים שיש במלאכים ... ולפעמים הם בבחי' הפירוד עד שנמצא בהן החטא וכענין אפקוהו למט"ט ומחיוהו שתין פולסין דנורא, היינו לפי שיש בהם גוף ונפש, ומצד החומר שהוא הגוף שלהם שהוא מאש ורוח יוכלו להיות בבחי' הפירוד...".

ולכאור' הכוונה בהנ"ל, ע"ד הסיפור מהה"מ שפעם הרהר אחר רבו הבעש"ט וכו' ועשה כמה דברים לתקן הדבר, ומ"מ לא נחה דעתו עד שפעם שמע משרע"ה לומד עם תשב"ר בג"ע בנוגע צחוק דאברהם אבינו וכו' וביאר שהוא גם כפשוטו וכו' והסביר, "ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא". - וכ"ז, על אף שאברהם אבינו, ראשית האבות, היו מאלו "שכל אבריהם כולם

היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

אלא דצע"ק במאמר "מי כמוכה" הנ"ל: דולה"ק שם - "המלאכים אינם בעלי בחירה כלל ... ומה שארז"ל אפקוהו למט"ט וכן ארז"ל ... על אלי' ומחיוהו שיתין פולסא דנורא ... י"ל שהמלאכים אלו היו תחלה נשמות ... וא"כ י"ל שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שארי המלאכים הם בלתי בעלי בחירה...".

והרי לפי המבואר לעיל מאדמה"ז, אדמוה"א, ומהצ"צ, הרי ענין הפירוד והעונש וכו' מצוי גם בשארי המלאכים, גם באותם שאינם בעלי בחירה וכו', ולא רק במט"ט ואלי' שהיו תחלה נשמות.

ולכאורה מוכרחים אנו לומר שהכוונה בהמאמר הוא להעונש ד"שיתין פולסא דנורא" ("ס' גבורות" וכו' - כמבואר בדא"ח), עונש מיוחד על רוע בחירתם (משא"כ בשארי מלאכים שאף שיכולים לעשות היפך הרצון, ומקבלים עונש וכו', הרי מ"מ אי"ז מצד רוע בחירתם וכו', ובמילא אי"ז באותו הסוג של עונש וכו').

אך דא עקא, אשר בגמ' יומא (עז, א) מצינו אותו העונש ד"שיתין פולסא דנורא" גם בנוגע למלאך גבריאל, עיי"ש, ולכו"ע גבריאל לא הי' בתחילה נשמה שנעשה (רק) אח"כ מלאך.

ובדוחק הי' אולי אפ"ל דגבריאל הרי נק' (בדניאל) "איש גבריאל" "איש לבוש הבדים". ועי' בזהר ויקהל (רלא, א): "תא חזי כיון דמיכאל כהנא רבא איהו. ואתי מסטרא דימינא. אמאי כתיב בגבריאל [דניאל יב] האיש לבוש הבדים. דהא לבושים לכהנא רבא איהו ... תו דהא גבריאל איהו אתמנא שליחא בהאי עלמא וכלשליחא דאתמנא בהאי עלמא אצטריך לאתלבשא בלבושין דהאי עלמא והא אוקימנא. ברזא דנשמתא כד סלקת לעילא אתלבשת בלבושא כגוונא דלעילא בגין למהוי תמן. וכן כד נחתת לתתא מלעילא כלא איהו כגוונא דההוא אתר דאזלת תמן. כגוונא דא כל אינון שליחן דאתמנן בשליחותא בהאי עלמא והא אוקימנא".

(ועיי"ש עוד בע' רלג אשר לא תמיד נקרא גבריאל "איש לבוש הבדים" (וכמו"כ מצינו בנוגע לגבריאל שפעמים כתוב בדא"ח שהוא ביצירה, אף שמקומו הוא בבריאה, כפשוט) - ולכאו' צ"ל אשר ההפרש הוא ע"ד מט"ט ומיט"ט, שתלוי לפי מעמדו (ודוקא

במדריגתו התחתונה (ביצירה) שייך ענין החטא במט"ט משא"כ מעמדו (בבריאה)*, וכעין חילוקים אלו מצינו גם באליהו, ואכמ"ל).

ולהעיר מענין הנפילים, וכך מהג' מלאכים שבאו לאברהם, ובאם אכלו ממש וכו', והרי א' מהג' ה"אנשים" הי' גבריאל, ואכמ"ל.

(ומענין לענין: עפ"י הנ"ל דגבריאל מגלה "קץ הפלאות" יומתק ג"כ מש"כ בזהר (מדרש הנעלם) (ח"א, קכח, ב) בנוגע לתח"מ - "מי מוליך הגוף לא"י ... גבריאל מוליך אותם לא"י דכתיב התלכי עם האיש הזה וכתוב התם והאיש גבריאל" - ד"המתחיל במצוה וכו").

ולהעיר, אשר מתשוב"ב, סי' יא, לכאורה מוכח אשר כ"ק אדמו"ר מתווך ומכריע כב' שיטות: א) כדברי אב"י בגמ' (כתובות קיא, א) דמחילות נעשה להם בקרקע (כדי שלא יצטערו בצער גלגול), וב) כדברי ר"י בזהר אשר גבריאל מוליך אותם (והיינו שמוליך אותם דרך המחילות - וזה שלא כדעת ר"ז במדה"נ הנ"ל (ור' אילעא בגמ' הנ"ל - "ע"י גלגול") אשר "קב"ה עושה מחילות תחת הארץ והם מתגלגלים והולכים לא"י", וג"כ לא כמו שלומדים בפשטות בזהר אשר לדעת ר"י גבריאל מביא אותם (ובפשטות) אינם הולכים דרך מחילות)).



(* להעיר ג"כ מענין "נער הייתי גם זקנתי" שקאי על מט"ט, ואשר ענין החטא שייך רק במצבו של נער, ולהעיר במה שמבואר בענין "שני נערים" באם זהו ב' מדריגות במט"ט (יצירה ובריאה, ובעליונה שבו - בבריאה - אין שייך חטא) או שזהו מט"ט וסנדלפו"ן. ולפעמים מבואר אשר גם במל' דאצ"י עדיין נק' בשם "נער" - אף שבכללות באצילות נק' "זקן" ו"חנוך" (ובשמיטה ראשונה נק' רק "חנוך"). ולהעיר ג"כ מב' הענינים במט"ט - "שרו של עולם" ו"שרם של ישראל" - "הנני שולח מלאך לפניך", וכו', ובנוגע לישראל עצמם ב' אופנים "קושר כתרים" ו"נעל" (שזהו שייכותו לחנוך - "תופר נעלים"), ואכמ"ל.

ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

הרב יצחק וילהלם

ספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון הקודם (עמ' 40) הקשה הרב ש"ש פליישמן שי' על המובא ב"היום יום" כ"ז אדר א אשר האמת היא דרך המיצוע. ונטיה לימין - להחמיר על עצמו ולמצוא חסרונות או עבירות שאינו כפי האמת, או נטיה לשמאל - להקל על עצמו בעניני עבודה ולכסות על חסרונותיו - שניהם דרכים טועות.

והקשה אשר כידוע (וכמובא באגה"ק סי' יג אודות ב"ש וב"ה) הנה קו הימין הוא אהבה ולהקל, וקו השמאל הוא להחמיר - ואיך זה יתאים להנ"ל.

ונראה לי לכאורה אשר כאן המדובר הוא לא אודות קוין של ימין ושמאל כפי שהם בספירות ובכוחות האדם, חסד וגבורה - קולא וחומרא, אלא כאן מדובר אודות ימין ושמאל ביחס לטוב ורע, וכפי שהוא בחלל הלב - חלל הימני וחלל השמאלי, וכמ"ש לב חכם לימינו וכסיל לשמאלו.

ולכן כאשר האדם רוצה להחמיר על עצמו היינו שרוצה לנטות לצד הקדושה - צד הימין, רק שאין זו חומרא כפי האמת - הרי זו דרך טועה.

וכן כאשר רוצה להקל על עצמו, היינו נטיה לצד הרע - צד השמאל, לחפות על חסרונות ולהקל בעבודת השי"ת.

משא"כ המדובר אודות ב"ש וב"ה הרי זה בקו הימין והשמאל שבקדושה - קולא וחומרא.



רמב"ם

בעניני גירות

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל - מגדל העמק

"ורבים מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד היהודים עליהם" (אסתר ח, יז), ופרש"י - "מתגיירים". (וראה ביבמות כד, ב מחלוקת תנאים אם הם גרים אמיתיים. וש"נ).

"קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם וגו'" (שם ט, כז). ופרש"י - גרים העתידים להתגייר.

א - הנה הרמב"ם כותב בכו"כ מקומות שגם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. נסמנו כולם בלקו"ש חי"ג ע' 230 יעו"ש, ושם מביא מהזהר חדש "לא עם בני" כ"א חלק בפני עצמו ועולם בפ"ע".

ולכאורה ק"ק ממ"ש הרמב"ם עצמו בהל' איסו"ב פי"ד בדיני גר הבא להתגייר.

- בהל' ג: וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצות כך מודיעין אותו שכרן של מצות. ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העולם הבא וכו'.

ובהל' ד: ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה טובה היא צפונה להם שאינן יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה כאומות שמא ירום לבם ויתעו ויפסידו שכר העולם הבא כענין שנאמר וישמן ישורון ויבעט.

הרי מפורש לכאורה שאין במציאות שאו"ה יזכו לעוה"ב אם לא שיתגיירו.

והנה המקור לדברי הרמב"ם הוא מדברי הגמרא ביבמות מד, א: אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה וכו'.

ולפי הגירסא שלנו הנה מלת וישראל היא בהמשך למ"ש אח"ז. ואולי גירסא אחרת הי' לפני הרמב"ם: אינו עשוי אלא לצדיקים וישראל. ובזמן הזה אינם יכולים וכו'.

שו"ר במהר"ץ חיות הנדפס בסוף המס' שעומד על הסתירה ברמב"ם, ומסיים: וע"כ טעות סופר נפל ברמב"ם! אבל טרם ראינו לו חבר בזה ולא מצאנו בנ"כ שעמדו ע"ז.

ואולי הפירוש - היות ועל פי רוב אין או"ה זוכין לעוה"ב, צודק בזה הב"ד כשאומרים לו באופן סתמי שאם לא יתגייר לא יזכה לעוה"ב. ונפק"מ להלכה, וכדלהלן*.

ב - שם פי"ג הל' יד: אלא סוד הדבר כך הוא. שהמצוה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת. ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. וכו' אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פירשו וראו אותם שחזרו מאהבה מקבלים אותן וכו'.

נמצא שגר שבא להתגייר מפני פחד או בשביל איזה שהוא הנאה לא מקבלין אותו.

וסוג הפחד וההנאה הוא מפרש בהלכה שאח"ז: לפיכך לא קבלו ביי"ד גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו. ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק.

ויש לעיין בזה. שאם הגדר הוא שגר שרוצה להתגייר רק "בשביל דבר מהבלי העולם" אין מקבלין אותו, - מהו הדין בגר שבא לפני ב"ד ואומר מפורש שכוונתו בגיור הוא רק מפני שרוצה לזכות לחיי העולם הבא ע"י שיתגייר ויתחייב ויקיים תורה ומצוות.

(* ראה גם 'כל ספרי מהר"ץ חיות' ח"א ע' סו בההג"ה; ובספר "אשר למלך" הל' איסו"ב שם שתירץ קושיא זו ע"פ ל' הרמב"ם שם דישראל שהם מעונים ע"י אוה"ע - כמבואר ברמב"ם - בוודאי ה"ה בטוחים בעוה"ב, משא"כ אוה"ע אינם בטוחים שיזכו לעוה"ב. המערכת.

- המחוייבין ב"ד לדחותו ולא לקבלו ולהסבירו שישאר בגיורתו וישתדל להיות מחסידי או"ה ועי"ז יזכה לחיי עולם הבא. (אף שלפי הזו"ח הוא עוה"ב שונה מזה שיזכו בנ"י וכו"ל). או, הרי עוה"ב אינה מהבלי עוה"ז ח"ו.

במילים אחרות: אם גם בגר אף שמתגייר עם פני' (רוחנית?) נאמר שאף שמתגייר שלא לשמה - רק ע"מ לקבל פרס (היינו עוה"ב או שרוצה לטעום לעתיד לבוא משור הבר וכו') אעפ"כ נקבל אותו כי מתוך שלא לשמה וכו' סופו להיות כבני ישראל המקיימים תו"מ לשמה. או שכוונתו צריך להיות רק לבוא תחת כנפי השכינה.

ולכאורה נראה דמחוייבין לקבלו. כי מובן שאין לצפות מכל גר הבא להתגייר שיהי' במדרגת "איך וויל נאר דיר אליין"...

וכ"ש לפי מ"ש התוס' (יבמות שם ד"ה לא בימי דוד) אודות הלל (שבת לא, א) שקבל הגר שאמר גירני ע"מ שאהי' כ"ג. שבטוח הלל סופו לעשות לש"ש.

ולאידך, פשוט שצריכים להודיעו שאין לו להתגייר מזה שמפחד מגיהנום. שהרי אדרבא לכאורה, סיכויו ליפול לגהינום פחותים בהיותו גוי המחוייב רק בשבע מצוות שלו. וראה שם פי"ד הל' ב.

והדברים צריכים בירור.

ג - ידוע מ"ש בראשונים שכל גר יש בו ניצוץ של נשמה דקדושה גם קודם שנתגייר. ושזהו דיוק הלשון גר שנתגייר ולא גוי שנתגייר. נסמן בלקו"ש ח"י ע' 89.

ועל דרך הצחות אפ"ל שהרמב"ם רמז בזה בלשונו "אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן וכו'.

"שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק". ועד"ז בהל' יח "שרובן חוזרין בשביל וכו'".

כלומר, א' מאומות העולם שבא להתגייר, הרי זה מראה שבעצם חוזר הוא לשרשו.



גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש

שיבת "תורה ויראה" סאטמאר, וויליאמסבורג

בקובץ הערות וביאורים גליון תשפה עמ' 65 ובגליון תשפח עמ' 54 כ' ידידי הת' מנחם מענדל רייצס שי' ליישב קושית האחרונים בהא דהרמב"ם בהל' שופר ולולב כ' בתחלה הלכות השייכים לשופר וכמה צריכים לתקוע וכיו"ב, וכן לענין לולב שכותב מקודם ההלכות ששייכים ללולב וכשרותי', ואח"כ כתב הדינים ששייכים להגברא - שחיוב על האדם לתקוע שופר וכיו'; משא"כ בהלכות טבילה כ' הרמב"ם מקודם ההלכות ששייכים להגברא, ואח"כ כתב הלכות של מקוה וחציצה, וטעמא בעי למה שינה בהלכות טבילה משאר מקומות. ואמרתי לכתוב מה שעלה בדעתי והם קרובים למה שכתב ידידי הנ"ל.

דהנה הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו אתון דאורייתא כלל יג כתב בהא דאחז"ל "חיישב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" - דזהו דוקא במצות שבין אדם למקום, שהסברא נותנת דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ומחייב אך את מי שיכול לקיימו; משא"כ במצות שבין אדם לחבירו, כמו עשיית מעקה ופריעת חוב שהוא מצד תועלת חברו - לא שייך לומר דאם הוא אנוס ואין יכול לעשות מעקה שהוא פטור. וכן הוא גם לגבי פריעת בעל חוב - דהא סו"ס לא שילם, ודו"ק.

וסברא כזה כתב גם בספרו בית האוצר חלק א כלל כז, דהא דמחשבה נחשבת כקיום הוא דוקא היכא דדנין לענין הקיום בלבד, וכגון נטילת לולב וכדומה - דאין המצוה צריכה לפעול פעולה, וא"צ רק קיום המצוה לבד, דאז הוא דנחשבת גם המחשבה והרצון לקיום; משא"כ היכא דישי אל מעשה המצוה פעולת מה, כגון בחטאת שצריכה המעשה לכפר על החטא - אז שפיר אין כח לזה כ"א המעשה בפועל, ואין אל המחשבה פעולת המעשה, עכ"ד.

ובזה אפשר ליישב קושי' הנ"ל, דבלולב ושופר שהוא רק דברים שהם בין אדם למקום הרי אמרינן שצריך להשתדל לעשות המצוה ולידע הלכותי', ואם אח"כ לא עלתה בידו לקיימו - מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ולכך כתב הרמב"ם מקודם ההלכות והדינים

ואח"כ כתב החיוב המוטל על הגברא, שמקודם צריכים להשתדל וכו' ואח"כ יעשה אותו ואם נאנס הו"ל כאילו עשאה.

משא"כ בטבילה שלא שייך לומר בזה האי כללא של חישוב לעשות מצוה ונאנס וכו' - דהא סו"ס הטומאה עליו וצריך טבילה, וכ"ז שלא טבל לא אזלה הטומאה מעליו. וכמו בפריעת חוב דלא שייך לומר שאם חשב לעשותו יהא כאילו עשאה. - ולכך כתב הרמב"ם מקודם ההלכות השייכים להגברא שהאדם הטמא צריך לטבול א"ע, ואין לו האי כללא של חישוב וכו', ואח"כ כ' הלכות המקוה, ודו"ק.

ובעצם דברי הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל הנ"ל יש לציין עוד הרבה לתועלת המעיינים, ועי' שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שלא ובספר ברכת אהרן עמ"ס ברכות להג"ר אריה לוינ' ז"ל הי"ד אב"ד ריישא - דבצדקה לא שייך לומר "חישוב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", דהא סו"ס העני לא קיבל הממון ורעב הוא (ועי' כלי חמדה פרשת כי תצא עמוד רכו ובספר דברי יואל לראש השנה עמוד קנז), ומובן בזה שפיר מ"ש הבעש"ט דבמצות צדקה אפשר לקיים אפי' עם פניות - דסו"ס מחי' את העני. ועיין בס' דברי יחזקאל - שינובה - פרשת וירא.

וסברא כזו כ' גם בשו"ת אבני נזר או"ח סימן תקא, ומיישב בזה שיטת הרמב"ם שפסק דעל מצות נר חנוכה צריך האדם למכור כסותו, וקשה דהא במצות עשה כללא אית לן דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, וכתב עפ"י הנ"ל דלכן בשאר מצות אינו מחוייב למכור כסותו שהרי חישוב לעשות מצוה ולא עשאה מעה"כ כאילו עשאה, - וזהו דוקא כשהוא מצוה לעצמו;

משא"כ נר חנוכה שמצותו הוא פרסומי ניסא לפרסם לאחרים, ומה לאחרים במחשבתו, הא סו"ס לא נתפרסם הנס - לכן צריך לבזבז כל הונו למצוה זו, עכ"ד. ועיין מש"כ בזה בספר פרדס יוסף ח"ב עמוד תר.



הלכה ומנהג

ברכות שאינן פותחות בברוך

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) בשו"ע רבינו הזקן סי' ו' ס"ח: כל הברכות פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה כגון אהבה רבה שהיא סמוכה ליוצר אור ודי לה בברוך שבפתיחת יוצר אור וחוץ מברכת ההודאה כגון מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה כו' שמברכים על הגשמים שא"צ לפתוח בה בברוך כיון שהיא כולה לשון הודאה וכן כל כיוצא באלו.

למדנו מכאן אשר ברכת "אהבה רבה שהיא סמוכה ליוצר אור" (וכן שאר ברכות ק"ש) אינן "ברכת הודאה", ולכן הן מתחילות בברוך (אם לא שהיא סמוכה לחברתה). וכן מבואר לקמן סי' ס"א: "ולמה אין ברכה זו פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה ליוצר אור ודי לה בברוך שביוצר אור". הרי שאילו לא היתה סמוכה ליוצר היתה צריכה לפתוח בברוך.

וצ"ע שהרי מבואר לקמן סי' נט ס"ד: "ברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה", וכיון שגם ברכות ק"ש הן ברכות הודאה א"כ מהו הטעם שברכת יוצר צריכה להתחיל בברוך.

אותה הקושיה היא גם על ברכות השחר, שגם אודותיה כותב שהן "ברכות שבח והודאה" כנ"ל, וכן מבואר גם בסי' מו ס"ג: "ברכות הללו שהן שבח והודאה". ואעפ"כ מבואר שם בס"ב: ואין לענות אמן אחר המעביר שינה מעיני קודם ויהי רצון מפני שהכל ברכה אחת ארוכה פותחת בברוך וחותרמת בברוך.

לכאורה היה מקום לבאר טעם הדבר, כי ברכת המעביר שינה מעיני יש בה גם בקשת רחמים בהמשך הברכה "ויהי רצון מלפניך", ולכן צריכה להתחיל בברוך. אך גם זה אי אפשר לומר, שהרי מבואר לקמן סי' קי"ז: "תפלת הדרך חותרמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים". למדנו מכך שגם ברכת בקשת

רחמים אינה צריכה להתחיל בברוך, וא"כ מהו הטעם שברכת המעביר שינה מעיני פותחת בברוך.

קושיה זו היא לכאורה בסי' קי עצמו, דשם מתחיל לבאר שתפלה הדרך היא בקשת רחמים ולכן אינה פותחת בברוך, ומסיים: ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך כגון אם הולך בבקר יסמיכנה לברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל אם מברך ברכת השחר לאחר שהחזיק בדרך כמ"ש ואם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו'.

ולא נתבאר שם מהו החילוק בין ברכת תפלת הדרך שאינה צריכה להתחיל בברוך, לבין ברכת הגומל חסדים טובים וברכת אשר יצר שהן מתחילות בברוך, ולכאורה הן ברכת אשר יצר והן ברכת המעביר שינה כו' הגומל חסדים טובים שתיהן ברכות הודאה (ובשניה יש גם "בקשת רחמים"), וא"כ מהו החילוק ביניהם.

וכך קשה לכאורה גם בסי' ו שהתחלנו בו, אשר בס"ג ממשיך וכותב: ברכת אלה -י נשמה אינה סמוכה לברכת אשר יצר שהרי מיד שניעור משנתו צריך לברך אלה -י נשמה מדינא דגמרא ואשר יצר א"צ לברך עד שיעשה צרכיו ומה שאינה פותחת בברוך היינו לפי שהיא ברכת ההודאה ומ"מ טוב לסמכה לברכת אשר יצר כדי שתהא ברכה הסמוכה לחברתה שדי לה בברוך שבתחלת ברכה ראשונה.

למדנו מכאן אשר רק ברכת ברכת אלה-י נשמה היא "ברכת ההודאה" משא"כ ברכת אשר יצר אינה "ברכת ההודאה", וצריך להבין הטעם, שלכאורה תוכן ברכה זו הוא הודאה - כמו ברכת אלה-י נשמה, ומהו החילוק ביניהם.

לכאורה היה מקום לבאר ולומר אשר "ברכות ההודאה" אין בהם כלל זה שצריכות לפתוח בברוך, ולכן לפעמים פותחות בברוך (כמו ברכת אשר יצר, המעביר שינה, יוצר אור) ולפעמים אינן פותחות בברוך (כמו ברכת מודים שעל הגשמים, אלה-י נשמה), וכן בברכות בקשת רחמים שלפעמים פותחות בברוך (כמו ברכת המעביר שינה כו' ויהי רצון כו') ולפעמים אינן פותחות בברוך (כמו תפלת הדרך).

אמנם עדיין יוקשה לפי"ז מה שהובא לעיל מסי' ו ומסי' ס, שזה שברכת אהבה רבה אינה פותחת בברוך הוא רק מטעם שסמוכה ליוצר, ולא מטעם שברכות ק"ש הן ברכות הודאה ושבת, כמו שהובא לעיל מסי' נט.

וההכרח לחלק בזה בין ברכת "שבח" לבין ברכת "הודאה", אשר ברכות שבח צריכות להתחיל בברוך (וכמו ברכות פסוד"ז שהן ברכות "שבח", ולכן ברכת ברוך שאמר מתחלת בברוך, וברכת ישתבח היא סמוכה לה, כמובאר ברס"י נד), ולכן גם ברכות ק"ש צריכות להתחיל בברוך, כיון שיש בברכת יוצר גם הודאה (יוצר אור ובורא חושך) וגם שבח (קדושת יוצר). והיינו שיש שלושה סוגי ברכות הארוכות (מלבד ברכת הנהנין והמצות - שהן ברכות במטבע קצר, ואינן שייכות לנידון דידן): א) ברכות הודאה. ב) ברכות בקשת רחמים. ג) ברכות שבח. שתיים הראשונות אינן מוכרחות להתחיל בברוך והשלישית צריכה להתחיל בברוך. עיקרן של ברכות ק"ש הן ברכות שבח, ולכן אף שיש בהן גם הודאה (יוצר אור) מתחילות בברוך.

עיקרן של ברכות תפלת יח הן ברכות בקשת צרכיו, ומ"מ כיון שיש בה גם ברכת שבח (כמבואר ברס"י קיב וברס"י ריד), לכן מתחלת (הראשונה שבהן) בברוך, וזהו שמבואר לקמן סי' קיד ס"א: ברכה שניה אינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לחברתה וכן כל ברכות האחרות הן סמוכות זו לזו לכן הן חותמות בברוך ואין פותחות בברוך.



הפסיק בין ברכה לאכילה בעודו לועס

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ט (וכן בסדר ברכת הנהנין פרק ט אות א) כותב דלכתחילה אסור להשיח בין ברכה לאכילה אפילו בעודו לועס עד שיבלע, "ואם שח בעודו לועס בדבר שאינו מענין צרכי הסעודה, אפשר שצריך לחזור ולברך - שהרי הברכה אינה אלא על הבליעה ולא על הלעיסה, שהלועס ואינו בולע א"צ לברך כמ"ש סי' רי"י (לשון אדה"ז בשולחנו שם). וכן גם המג"א (שם סקט"ז) הביא

ראי' ממש"כ בסי' רי שהלועס א"צ לברך - דעיקר הברכה היא על הבליעה.

ובמשנ"ב שם ב'ביאור הלכה' מביא שיטת החולקים ע"ז, "דאף שלכתחילה בודאי צריך להזהר בזה, מ"מ בדיעבד כשעבר ושח בשעה שהוא לועס בפיו א"צ לחזור ולברך - דהלעיסה ג"כ אתחלתא דאכילה היא". ודוחה הראי' הנ"ל שמביא המג"א ממש"כ בסי' רי דהלועס א"צ ברכה - דהטעם שאינו מברך שם הוא משום דכוונתו רק לטעימה בעלמא, וא"כ אין ראייה משם לעניננו - דכוונתו בלעיסה היה רק לשם אכילה. (ועיין באריכות ב'ביע אומר' ח"ה או"ח סי' טז בביאור ראיית המג"א והחולקים עליו בזה).

והנה בשו"ת 'חלק לוי' או"ח סי' עא מביא ראייה להשיטה שחולק על המג"א וס"ל שהברכה הוא גם על לעיסה, דאל"כ - הרי בסי' קעב כ' המחבר דאם "שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה בולעין", והטעם לכך הוא משום דאידיחי ליה מתורת 'משקין' מצד זה שעכשיו כבר אינן ראויין לשתייה, "וא"כ מסתבר דה"ה באכילה - דלאחר לעיסה אידיחי ליה מתורת 'אוכלין' משום שבמעמד כזה בודאי אין ראויים לאכול לכל אדם, וא"כ תיקשי על מה מברך: על הלעיסה הא א"צ לברך, ובשעה שבולע הרי כבר יצא מתורת אוכל. - וע"כ דהברכה קאי גם על הלעיסה, וכולה חדא מילתא הוא. ולמה הדבר דומה, למה דאמרינן בכתובות (דף לא) "עקירה צורך הנחה הוא", ופרש"י "ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה" - וה"נ 'לעיסה צורך בליעה הוא', ומההיא שעתא אתחלה לה הבליעה...".

והנה, בנוסף לדברי היביע אומר' שם בתי' קושיא זו לחלק בין אכילה לשתייה, כדאי להביא דברי הצ"צ במשניות פ"ח מתרומות מ"ב בדברי ר"א דכשנודע לכהן שהוא בן גרושה בעוד התרומה בפיו דיבלע - דכמו במשקין שאם הכניס לתוך פיו בלא ברכה אינו מברך משום דאדחו להו מתורת משקין, כמו"כ בזה, כיון "שכבר לעסן ואינן ראויין עוד לאכילת אדם אחר אין להקפיד על בליעתם דפקע מיניה איסורא".

ומקשה הצ"צ, "דהא בכתובות פרק אלו נערות (ל, ב) אמרינן "כיון דלעסה קניא, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה", אלמא דאע"ג דכשלעס התרומה אינה ראויה עוד לאכילת אדם אחר מ"מ מתחייב בנפשו על בליעתה, והטעם (למה שמתחייב על בליעתה אף

דכבר אינה ראוי' לאכילת אדם אחר) נראה פשוט: דנהי דאם יפלוט אינה ראויה עוד לאדם אחר גם לדידיה תמאס, מ"מ בליעה זו שכולעה אחר שלעס (מבלי שיפלוט תחילה) הרי זהו דרך אכילת כל אדם - ללעוס ואח"כ לבלוע, וה"ל לדידיה ראויה לאכילת אדם אע"פ שלעסה, ואדרבה - כך הוא דרך אכילת כל אדם, וא"כ לא פקע איסורא מיניה. ותדע, דאל"כ איך יתחייב אדם על אכילת האיסורין, הרי על הלעיסה אינו מתחייב ... ואחר שלעסה אם יפליטנה אינה ראויה עוד לאכילת אדם ... אעכצ"ל דמ"מ הוא חייב - דלדידיה ראויה היא, היינו שלא יפליטנה אלא יבלע. וא"כ ק' מ"ט דר"א דאמר "יבלעו".

"ואפשר סבירא ליה לחלק, דאע"ג דבעלמא אף שע"י הלעיסה נפסלת מאכילת אדם אחר מ"מ הוא ודאי חייב על הבליעה דכך הוא דרך האכילה, י"ל דהיינו דוקא אם הלעיסה והבליעה היו שניהן בענין א': שלעס במזיד ובלע במזיד. משא"כ הכא שלעס בשוגג ובהיתר - תו אין חיוב על הבליעה, דאין הלעיסה מצטרף להבליעה כיון שאינן בענין א' - והרי בלעיסה כבר נפסלה..."

וממוצא דבר אולי יש לומר שאין סתירה בין דברי המג"א ואדמה"ז - דהברכה היא על הבליעה והנאת מעיו, לזה דלאחר הלעיסה נמאס האוכל: דאדרבה, הבליעה לאחר שבלע היא היא דרך אכילה של האדם שלועס כדי לבלוע, ולדידיה ראויה היא, ולכן שפיר מברך על הבליעה לפני הלעיסה.

(ורק כשהכניס המשקה לתוך פיו ולא בירך, אז לענין ברכה - כיון דבשעה שהכניס לא בירך, אין לצרף הכנסתו להשתיה לענין הברכה. ועצ"ע.)



מנהג חב"ד בק"ש קודם התפילה וזמן לבישת הטו"ת

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

כתב בספר המנהגים עמ' 6: בק"ש שיש אומרים בבוקר - קודם התפילה - כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות ומסיימים בתיבת "אמת".

וכמו כן מנהג חב"ד שלובשין את הטלית ותפילין לאחר קרבנות קודם איזהו מקומן.

ולהעיר ממכתב כ"ק רבינו זי"ע (נדפס בניצוצי אור להרב ניסן מינדל ע"ה עמ' 74):

"בנוגע לזמן ק"ש של שחרית, כנראה לא ידוע לכת"ר שמנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכת השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - כוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכנ"ס מתחילים מ"הודו", שלא כמנהג העולם..." עכל"ק.

וזה לכאורה דלא כמ"ש בס' המנהגים שאומרים כל ק"ש. וגם משמע שאומרים עד "הודו" בבית, ורק ב"הודו" הולכין לביהכנ"ס ומתעטפים שם בטלית ותפילין, וצ"ע.



הערות וציזונים על שו"ע רבינו ועריכתו

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

החיל אשר נגע בלבו

מאז שכתבתי קצת השגות על ה'חוברת לדוגמא' ג של שו"ע אדה"ז הדפיסו את הדברים במהדורה מנוקדת יחד עם עוד סימנים והלכות. כשעיינתי במהדורה המנוקדת ראיתי שקצת דבריי זכיתי והתקבלו אך הרבה נדחו בלי שום הגיון הנראה לי לעיין. וכן מתגלה כעת שדרכו לציין ולהתייחס רק לנושאים שהעורך עצמו דן בהם בהעו"ב ולא לדיונים של אחרים. אולם לא על כך אני כותב כאן, רק

על עוד הערות על שו"ע רבינו בכלל וציונים ומקורות שנשמטו, נעלמו, או לא הובנו כראוי לענ"ד, מעיני העורכים.

(א) מהדר"ב ס"א ס"ב: "אבל ראוי לכל ירא שמים וכל החיל אשר נגע בלבו לקום בחצות". וכבר ציינו שצירופי המלים כבר מופיע בנ"ך (ש"א י, כ), אך יש לציין שקיצור הלשון כבר מופיע בסידורי האריז"ל לגבי תיקון חצות "כל מי שיראת ה' נגע בלבו". הרי המלים "יראת ה'" כנגד "ירא שמים" והמלים "נגע בלבו" כנגד "החיל אשר נגע בלבו".

בשם רב האי גאון

(ב) על עצם ההלכה ש"ראוי לכל יראת שמים ... לקום בחצות" מצוין כמראה מקום מדפו"ר: "רא"ש". ועל כך העירו העורכים: "וראה פירוש רב האי גאון ברכות ג, א (הובא בס' הנר)". וכבר התפלאתי מדוע מביאים מספר לא נפוץ (ספר הנר מרבי זכריה אגמתי, הוא מעין שיטה מקובצת קדמון מדברי גאונים וראשונים, ספר שלא יסולא בפז, אך לצערינו לא נפוץ). ונענית מהעורך, כי כך דרכם לציין המקור הראשון של כל מקור.

אך כעת שמת' לב שדבר זה הובא בשם רב האי גאון ברשב"א על אתר, ואם זהו בקיצור מדאי עבורם, הרי יש לציין שהדבר כבר הובא באריכות בספר האשכול (הקדום לספר הנר) עם ביאור ארוך. ומשם הובא מקצתו בתוס' הרא"ש, ובכל זאת ציינו רק לספר הנר!

לימוד תושבע"פ בלילה

(ג) באותה הלכה: "ואח"כ [=אחרי תיקון חצות] לעסוק בתורה שבעל פה". במהדו"ק מצויין שמקורו ב'אליה זוטא' שמביאו בשם ה'לבנת הספיר' (ספר קבלה מימות הראשונים לרבי דוד נכד הרמב"ן) וכן מביאו בשמו ב'עולת תמיד'. בינתיים חיפשתי כפי האפשר לי בספר 'לבנת הספיר' שלפנינו על ספר בראשית, ועדיין לא מצאתיו. וגם יתכן שמקורו בחלק החיבור שלא שרד. והעורכים כבר ציינו לכתבי האריז"ל - עפ"י הערת הרי"ל ביסטריצקי בציונים שלו - ששוללים לימוד תושב"כ בלילה. אך כמובן שה'לבנת הספיר' קדם לאריז"ל. וציינו גם ל'ראשית חכמה'.

ולציין שמצאתי בכמה מקורות שמביאים הדבר בשם התרגום על שיר השירים שאינו לפנינו. המקור הראשון הוא ה'דרך חיים' לר"מ

די לונזאנו (בעל 'שתי ידות' נדפס לראשונה "בערך שנת ה' של"ג" לפני פירסום כתבי אריז"ל) בעמ' 112 (מהד' לבוב, נדפס בתוך סדרת "ספרים קדושים" מתלמידי בעש"ט חל"ז) שכותב: "ובפסוק דודי צח ואדום (שה"ש ה, י) אמר המתרגם בכך שריאת כנישתא דישראל למשתעי בשבחי דמרי עלמא וכן אמרת לההוא אלהא רעותי למפלח דעטיף ביממא באיצטלא כתלג חיור ועסיק בעשרין וארבע ספריו דאורייתא ופתגמי נבואיא וכתיבי, ובליליא הוא עסיק בשתא סדרי משנה וזיו יקרא דאנפוהי זהירין כנורא...". וכן מביא דברי תרגום אלו בספר 'מטה משה' סוף שער השלישי (מהד' אוצר הפוסקים ע' כו) ועיי"ש שטעמים שונים להם ואכמ"ל.

ואחרי שכתבתי הנ"ל מצאתי בפ"י רד"ל על פרדר"א (פמ"ו אות י) המציין לרקאנטי עה"ת (מן הראשונים) פ' יתרו, שכבר הביא הדבר בשם תרגום שה"ש הנ"ל. ומעיר: "ולפנינו חסר זה מן התרגום". ואין הריקנטי עה"ת תחת ידי כעת לעיין בנימוקו.

מאידך יש להעיר מדברי התרגום על הפסוק קומי רוני (איכה ב, יט) שכותב אכן להדיא שיש ללמוד דוקא משנה בלילה: "קומי כנישתא דישראל בגלותא עסוקי במשנה בליליא". ומעניין לעיין לדברי המהר"ץ חיות ('אמרי בינה' סי' ד, ב'כל כתבי מהר"ץ חיות' ח"ב ע' תתקכז) שמצטט בשם התרגום באיכה "דיהיו עוסקים במשנה בלילה ובפתגמי אורייתא ביום" ולפנינו ליתא בתרגום "בפתגמי אורייתא ביום", ואולי אשיגרא דלישנא הוסיף מעצמו הוספה זו).

חצות הלילה ראש אשמורה

(ד) שם ס"ג: על דברי אדה"ז "וראש אשמורת הוא חצות הלילה" ציינו: ברכות ג, ב לדעת רבי. כלומר, שרבינו פוסק כרבי במחלוקת אם ללילה ג' אשמורת כדעת רבי נתן או ד' אשמורת כפי דעת רבי. ועפי"ז ציינו שלרבי הרי בחצות מתחיל אשמורת ונמצא אדה"ז פוסק כמותו, אולם לרבי נתן בחצות היא רק באמצע האשמורת השניה, ולא בראש.

ולענ"ד שכד נים ולא נים כתבו דברים אלו. כי הרי מיד בשורה שלאחרי זה כותב רבינו בסוגריים: "ואם אינו יכול לקום בחצות קום בראש האשמורה השלישית". והגע עצמן, אם אכן רביה"ז

נוקט כדעת רבי שארבע משמורות להלילה, נמצא שאם מחלקים הלילה לשתיים עשרה שעות הרי כל אשמורה ג' שעות, וראש אשמורה הראשונה הוא אפוא בתחילת הלילה (בשעה שש), וראש אשמורה השניה היא בשעה 9, וראש אשמורה השלישית היא בחצות, אם כן כיצד יכול אדה"ז לכתוב, שאם אינו יכול לקום בחצות יקום בראש אשמורה השלישית - הלא ראש אשמורה השלישית לפי רבי הוא ממש בחצות? ! אתמהא!

ובאמת הדברים אינם צריכים לפנים, שרבינו אכן אינו פוסק כרבי - היפוך כל הפוסקים ממש. ובינתיים מצאתי רק דעה אחת הסוברת שנוקטים כרבי, והיא דעת האלשיך על הפסוק קומי רוני שכותב "וזהו לראש אשמורות בחצי הלילה [כרבי האומר ארבע משמורות הוי הלילה]" אך דעת רבינו אינו כאן כדלעיל.

ואמנם לא בחינם טרחו והתייגעו בספר 'מראי מקומות וציונים' למצוא הסבר ומקור לשיטת רבינו שקורא לחצות "ראש אשמורת", ולא עלה בדעתם המצאה פשוטה - ולא נכונה - זו.

אמירת פרשת לחם הפנים

(ה) שם ס"ט: "וטוב לומר בשבת פרשת לחם הפנים" ומצוין כמראה מקום כבר מדפו"ר שמקורו ל'שמלה חדשה' אות ט (וטעות הדפוס יש במהדו"ח הנ"ל וציינו לשמל"ח אות י וצ"ל כנ"ל). והנה רבינו בסידורו מביא שאמירת פרשת לחם הפנים צ"ל אחרי תפילת מוסף, ומעניין לציין למקור קדום שמביא כבר ענין זה (אך טרם נדפס בזמן רבינו) והוא בספר 'העתים' להנשיא רבינו יודא ברצלוני (מהד' שור ע' 281), ושם מביא המנהג ללמוד אחרי תפילת מוסף "פרק ממסכתא שתי הלחם", "ומקמי דליפתח בשתי הלחם קרי האי פרשה ולקחת סלת ואפית אותה שתיים עשרה חלות כולה פרשתא עד סופה חק עולם".

עוד יש לציין לדברי "יסוד ושורש העבודה" (פ"י "תפלת מוסף") - שכבר ציינתי בעבר שיתכן שרבינו השתמש בו כמקור במהדו"ב - שגם כותב שאחרי תפילת מוסף "ראוי לכל יחיד לקרות הפרשה של פרשת לחם הפנים בפרשה אמור ולקחת סולת ואפית אותה עד חק עולם לפי שהי' סדורם וסילוקם בשבת".

שיעור כפיפת קומה

(ו) בס"ב ס"ה (מהדו"ב): "ומ"מ לא יכוף קומתו או ראשו יותר מדאי אלא במדה בינונית בכדי שיראה את הבא כנגדו בפניו (בלי שזקיף עיניו למעלה יותר מדאי)". ונבצר ממני לדעת מדוע לא ציינו העורכים להציון, שציינו אל נכון בספר 'מ"מ וציונים', לספר 'היראה' לרבינו יונה, שאומר כדברי רבינו, כמעט בלשונו.

(ולהעיר שאמנם במהדורה המנוקדת של ספר היראה שנדפסו לאחרונה (בשנת תנש"א) עפ"י מהדורת פאנו רס"ה, הנוסח שם: "אלא ילך במדה בינונית לא זקוף ולא כפוף יותר מדי אלא שלא יראה הבא כנגדו בפניו וישפיל עיניו שלא יראה חברו כנגדו כמלא עיניו". ולפי נוסח זה דבריו נוגדים לדברי רבינו כאן. אך בנוסחאות אחרות שבדפוס (ליסבון ר"נ, נדפס מחדש במהדורת יצחק סץ (נר ישראל תשמ"ח) בצד הגליון לספר היראה עם פירוש הר"מ ניגרין מהד' קראקא שע"ב לרבי שבתי סופר מפרעמיסלא) הנוסח הוא: "אלא כדי שיראה הבא כנגדו בפניו ועיניו ישפיל שלא יראה הבא כנגד גלגלי עיניו". ובוודאי זהו הנוסח הנכון, ותמה אני האם טעו עורכי מהדורת תנש"א, או אם כך הוא כבר בדפוס פאני ואכמ"ל).

גילוי טפח וטפחיים

(ז) ס"ג ס"א (מהדו"ב), בענין צניעות ביהכ"ס: "ולא יגלה מלאחוריו כי אם טפח ומלפניו טפחיים משום קילוח מי רגלים הניתז למרחוק. ויש גורסים בהפך, ובאשה מלפניה ולא כלום ומלאחריה טפח או טפחיים לפי חילוף הגרסאות". וזקוק אני לרב שיאיר עיני להבין פשטות דברי אדה"ז כאן.

דהנה בסוגיא זו ישנן כמה גירסאות כמובא בב"י וב"ח כאן, א) כמבואר בטור שלפנינו (אחרי הגהת הב"י) וכן הוא ברש"י, שאצל איש מלפניו מגלה טפחיים מפני מי רגליים, ומלאחריו טפח, משום טינוף בגדיו. ואצל אשה מלפניה ולא כלום מכיון שאין מי רגליה ניתזים, ומלאחוריה טפח כבאיש, מפני טינוף בגדיה. ב) גירסא אחרת יש בספר היראה לר"י ובספרי טור הישנים, הגורסת "באיש מלאחוריו טפחיים ומלפניו טפח, ובאשה מלאחריה טפח ומלפניו ולא כלום". [וכבר הסביר הב"ח למה מלאחריה רק טפח לפי גירסא זו - דממ"נ: אם לאיש זקוק לטפחיים גם אשה תהא זקוקה לטפחיים? ועיי"ש ביאורו].

ועתה ננסה להבין דברי רבינו. רבינו מביא הגירסא הנפוצה - האיך מלפניו טפחיים ומאחוריו טפח, וממשיך "ויש גורסים בהיפוך". לכאורה נראה שמשפט זה קאי אדלעיל, והיינו שיש גורסים ההיפוך: שמלפניו באיש רק טפח, ומאחוריו טפחיים. וממשיך כעת לגבי אשה: "ובאשה מלפניה ולא כלום ומלאחריה טפח". ומוסיף: "או טפחיים לפי חילוף הגירסאות". ואינני יודע בכלל לפרש מלים אלו על מה הן נסובות, האם רבינו אומר כאן שלפי חילוף גירסאות יוצא שגם לאשה מלאחוריה טפחיים כמו באיש? זהו חידוש עצום שבינתיים לא זכיתי למצוא גירסא כזו כלל, ואדרבה לפי חילוף גירסאות (גירסת ספר היראה וסיעתו), האשה מאחוריה אינו מגלה רק טפח בלבד דלא כמו באיש טפחיים! ואם נפרש שהמלים "או טפחיים" נסובות על האיך, אז לשון רבינו לגמרי אין לה מובן. וה' יאיר עיני.

ולהעיר מגירסא נוספת, בשם ירושלמי שאינו לפנינו, שמובאת במאירי (ברכות כג, ב): "ובתלמוד המערב נראה בהפך והוא שאמרו מפני שהאיך מפשיל לאחוריו כלומר מפנה ערוותו לאחוריו ואינו צריך גלוי לפניו אבל אשה צריכה גלוי לפניו מחמת ניצוצות". דהיינו, האיך מאחוריו טפח ומלפניו ולא כלום, והאשה מאחוריה טפח ומלפניה טפחיים.

ח) ס"ד ס"ב על המלים "אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש [לטומאת ידים] - ציינו במהדורה המנוקדת לפרמ"ג וכו', וכן "ראה לעיל סי' ג ס"י". וראיתי ועיינתי בסימן הנ"ל ובסעיף הנ"ל ולא הצלחתי להבין מה עלינו לראות שם הנוגע לעניינו.

הפרמ"ג כמקור בשו"ע רבינו שנחשב כמהדו"ק?

ט) בסימן נט ס"ד: יש לומר מעריצים ומקדישים ... הכל במ"ם ולא בנו"ן כי כל נוסח הברכה הוא לשון מקרא ולשון מקרא הוא במ"ם ולא בנו"ן. וצינו במהדו"ח לפרמ"ג (בא"א סק"ב): "אפשר מעריצין בנו"ן ארמית וכו'", עיי"ש. וצ"ע כיצד יש לציין כמקור לפרמ"ג, הרי הפרמ"ג נדפס לראשונה בשנת תקמ"ה-ז, כמה שנים אחרי שהמהדו"ק כבר נכתבה?

אך באמת צ"ע אם בכלל אומרים אותו דבר. רבינו מדגיש בנימוקו שבמ"ם זה לשון מקרא, ומכאן שבנו"ן זה לשון חכמים. (ואכן בלשון חכמים מופיעה נו"ן, וכן הרמב"ם כותב כך בספרו

שנוקט לשון המשנה) ומכיון שתפילה הוא בלשון מקרא לכן יש להתפלל כך; אך הפמ"ג מדבר על ארמית לעומת לשה"ק, ענין אחר לגמרי. ועיין בסידור יעב"ץ (עמודי שמים צילום דפו"ר ע' קיד, ב) על מלת 'ומברכים': "אין להחליף המ"ם בנו"ן (עם שימצא גם בכתוב דרך זרות גם קיימתיו במ"א בלשון חז"ל שבו מצוי לרוב דווקא היכא דאיתמר אבל לא לשנות קבלת אבותינו בשביל רמז דק)". הרי שמבחינן שאין זה לשון המקרא כדברי רבינו.

(י) בהל' קרי"ש סע"ט ס"ט: "יש אוסרין לקרות כנגד מי רגלי חמור הבא מן הדרך וכנגד צואת תרנגולים אדומים (שקורין ענגליש"ן האן בל"א או אינדיק) שתרגולין אלו צואתן מסרחת מאד ... אבל צואת שאר תרנגולים ההולכים בבית, דינו כדין צואת שאר עופות...". וציינו (במהדו"ח חוברת ב) כמקור, שתרגולים הללו נקראים אינדיק, להפרמ"ג.

ותמה אני אם דבר זה שענגליש"ן האן הוא אינדיק - צריך בכלל למקור כי דבר פשוט הוא. ואם למקור הוא צריך יש לציין לדבר ה'עולת תמיד' שמביא מהב"ח: "בב"ח כתב שהם תרנגולים הגדולים המובאים מהינד"א רבא", אך בב"ח לפנינו כתוב "התרנגולים הגדולים המובאים מאינגליט"א", דהיינו ענגלאנד. אך ברור שזה היינו הך. (וכידוע שתרגול הודו הביאו מאמריקה לאנגליה, וכמו כן ידוע שסברו בעת גילוי אמריקה שהם הגיעו להודו, ומכאן שני השמות לתרגול זה).



פשוטו של מקרא

בפרש"י ד"ה 'ויקרא אל משה' (ויקרא א, א)

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בפרש"י ד"ה 'ויקרא אל משה' (ויקרא א, א): "לשון חיבה".
ובש"ך על התורה מבאר שלומדים זה מדיוק הלשון 'ויקרא אל

משה". דלא נאמר כאן "ויקרא למשה" שהיה נראה שלצורך קורא לו, אלא נאמר "ויקרא אל משה" - שמזה לומדים שאכן לא לצורך קרא לו אלא לחיבה.

ומרוב חיבתו מזכיר את שמו אע"פ שהוא לפניו, כי כשהוא מרחוק קורא אותו בשמו כדי להודיעו שהוא קוראהו, אבל כשהוא יושב לפניו אין צורך לקריאה אלא מרוב חיבתו כדי להזכיר שמו, דמשום ששמו חביב עליו קוראהו אע"פ שהוא לפניו, עיי"ש.



בפרש"י ד"ה "על העולה" (ויקרא ג, ה)

הנ"ל

בד"ה 'על העולה' (ויקרא ג, ה) מפרש רש"י: "מלבד העולה, למדנו שתקדים עולת תמיד לכל קרבן על המערכה".

כ"ה בדפוס רש"י הנפוצים, אמנם בדפוס 'ריג'ו' ליתא התיבות 'מלבד העולה', ובכמה דפוסים ליתא תיבות 'על המערכה'. וכן, במקום תיבת 'שתקדים' שבדפוסינו, הנה בדפוס ריג'ו הגירסא 'שהקדים'. ובכמה דפוסים הראשונים כמו 'אלקבץ' ו'אשר' הגירסא 'שקדם', ואין שם גם התיבות 'על המערכה'.

והנה הרא"ם על אתר פירש: "פירוש, עולת תמיד של שחר תקדים לכל קרבן. ולא מעל העולה לחודיה קא דייק לה, דאי מיניה לחודיה שפירושו מלבד כמו שפירש בכמה מקומות - לא משתמע אם להקדים אם לאחר. אלא מדכתיב בתריה אשר על העצים אשר על האש הוא דקא דייק לה, דמשמע שכבר ערכו עולה על העצים אשר על האש", עיי"ש.

והיינו שקושיית הרא"ם (שלא מתיבות אלו נלמד זה), היא מהא דפרש"י תיבת 'על' דהיינו "מלבד", שלכן אי אפשר ש"מעל העולה לחודיה קא דייק ליה, דאי מיניה .. לא משתמע אם להקדים אם לאחר".

וכבר העיר בספר 'יוסף הלל' שקושיית הרא"ם הוא לפי הדפוסים הנפוצים, אבל לפי דפוס ריג'ו שאינו מפרש תי' 'על' שהוא "מלבד" (כנ"ל) הנה הפירוש בזה שיקטיר את השלמים "על העולה" - היינו שהקטיר העולה שם קודם, כפשוט.

וראה בארוכה בתורה שלמה כרך כה במילואים סי' ח שמאריך בזה.

ויש להעיר שבפירש"י הוצאות 'ברלינר' ו'שעוועל' לא העירו בהשינויים שיש בדפוס 'ריג'ו', וכן השינויים שיש בדפוס 'אלקבץ' ו'אישר' (כנ"ל).



שונות

הערות לס' 'היום יום' – חודש אדר שני

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

'היום יום' אדר"ח אדר שני - "ופקדנו בו לברכה, ב' רפוי'".

ויש להעיר שבר"ח אדר מכריזין על השקלים. והנה ענין מנין בני ישראל שע"י השקלים הוא ש"לא יהי' בהם נגף" (וכן הוא במנהג ישראל במנין בני ישראל למנין תפלה). ועפ"ז יומתק ש"ופקדנו" (שכולל גם הפירוש של מנין בני ישראל) יהי' לברכה.



'היום יום' ח אדר שני - "טובה פעולה אחת מאלף אנחות. אלקינו חי ותורה ומצוות נצחיים המה..."

ויש להעיר שע"פ מנהג ישראל שפטירת משה רבינו הוא ביום ז' אדר א', נמצא שבז' אדר שני תמו ימי בכי משה. ובזה יומתק הדגשת פעולה אחת לגבי אלף אנחות. ובהדגשה מיוחדת ש"אלקינו חי ותורה ומצוות נצחיים המה", היינו המורשה שישראל קיבלו ע"י משה רבינו.



ציונים ל'לקוטי תורה'

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

בימים אלו י"ל הלקו"ת בכרך אחד, - ויש להוסיף עוד כמה הגהות להוצאה זו.

פ' ויקרא דף ה, ג, לסעיף ה בענין מדרש ומקרא: ראה הגהת הצ"צ לד"ה "לריח שמניך", נדפס לקמן בהוספות להערות וציונים לשה"ש ג, א.

ו, ד, "וארו"ל פ"ק דחולין...": ע"ש בפרש"י: "ערומים בדעת כאדם הראשון ונמשכים אחריו כבהמה דכאי רוח", וראה לקמן בחוקותי נ, ג.

פ' צו דף ט, ב, "ובמ"ש הרמ"ז שם ועוי"ל כו' דאע"ג כו' כי אין אופן כו'": וז"ל הרמ"ז שם: "ועוי"ל דמ"ש דלאו אורחיה וכו' אף בזמן הגלות קאמר, דאע"ג דיש זיווג לזו"ן בשבתות וימים טובים הלא אין אותו זיווג במקום דזו"ן אלא שמתעלים להיכלא דאו"א, כי אין אופן להעשיתו במקומו מפני שליטת החיצונים. והיינו דקאמר דלאו אורחיה, ר"ל בגלות, אלא בהיכליה הוא בהעלותו להיכל או"א, וזה לא נחשב זיווג שלו", עכ"ל הרמ"ז.

שם, "גד שוקא ימינא": ראה זח"ב קד, ב. וראה גם זח"ב כז, א "גד שוקא דשמאלא". וראה באוה"ת פ' ויחי כרך ב שפג, ב.

יא, ד, "בקושי התירו": ראה בלקו"ש כרך כא ע' 484, שהגאון הרוגוצ'ובי מציין לירושלמי שבת פט"ו ה"ו.

יב, א, "וע"ד שנזכר בזח"א ד"ג ע"א": "בההוא שעתא נחתת מן קדמוהי אות כ מעל כורסי יקרי כו' ואזדעזעו מאתן אלף עלמין כו', דלא אברו בך עלמא דהא בך כליה (ישעיה י) כלה ונתרצה אשתמע ... והנה הכ"ף הוא מבחי' כתר" - מובא ביהל אור ע' תקכג.

יב, ד, "וסד"ה שימני כחותם": לקו"ת שה"ש מה, ד.

טז, ב, "בד"ה 'ואכלתם אכול'": לעיל ז, א.

שם, "וסד"ה שימני כחותם": לקו"ת שה"ש נה, ד.

טז, ג, "כך נשמה דאצי" ... ברחם הנוקבא": מובא בכאה"ז להצ"צ כרך א ע' תקמט.



הסכמות ואיסור הסגת גבול בספרים

הרב ברוך אבערלאנדער

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

רבותינו נשיאינו לא נתנו הסכמות לספרים

רבים ביקשו מכ"ק אדמו"ר זי"ע לבוא בהסכמה על ספריהם, והוא השיב פניהם ריקם.

ובאג"ק ח"ו עמ' שלב כותב: "אין זה מהמקצוע שלי וממנהגי ליתן הסכמות על ספרים, ובפרט ספרי דרוש". ובאג"ק חט"ז עמ' שז: "ומש"כ בענין הסכמה - הרי ידוע שאין זה בנוהג בית הרב. ומנהג אבותינו בידינו. ובפרט אשר אין הזמן גרמא כלל, לעיין בהספר כפי הדרוש". ועד"ז כתב הרבה פעמים¹.

ובאג"ק חכ"ג עמ' שצ הוא מפרש יותר: "וידועה הנהגת בית הרב, אשר נקבעה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע שאין לתת הסכמה מפני כו"כ טעמים".

וביתר פירוט נמצא באג"ק חי"א עמ' רצו: "...ע"ד כתיבת הסכמה. הנה מהנוהג בזה, וכמו שראיתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שבודאי נהג בזה כמו בשאר הנהגותיו בקדש במנהג כ"ק אביו אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שלא לתת הסכמות לספרים, ומילתא אלבישייהו יקירא".

ואכן מצינו באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ הסתייגות מנתנת הסכמות. כבר באגרת מי"ט תמוז תרפ"ג (אג"ק שלו חי"ד עמ' רמ)

1 ראה ח"ח עמ' רפג, ח"ט עמ' סב, חי"א עמ' רפד ("...אין מהנהוג אצלינו מכמה טעמים..."), חכ"א עמ' תכו, חכ"ב עמ' לט ועוד. וראה מה שנעתק ע"י הרשז"ג שי' בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 583 ע' 48: "כמפורסם אין נהוג נתנת הסכמות מ'בית הרב' ואין מקום לשינויים וכו'. כ"ז בכלל שייך לו (ועד) רבני אנ"ש שליט"א".

הוא כותב: "ובדבר הסכמה, הנה דברי הראשונים ז"ל אינם צריכים הסכמה, כמובן לכל, ובדבר שנצרך הסכמה, הנה אנכי הנני מתרחק מזה עד קצה האחרון". ובחי"א עמ' תד: "בכלל איני מנותני הסכמות". ועד"ז בח"ח עמ' שפד.

בכתבי אדמו"ר מוהרש"ב לא מצאתי התנגדות עקרונית לנתינת הסכמות, ראה לדוגמא אג"ק שלו ח"א עמ' שה. וראה הערת הרשב"ל שי' באג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ה עמ' קכח.

הצ"צ כותב באג"ק שלו ח"ב עמ' קא: "...ואף שאין דרכי מעולם בכך ליתן הסכמ' להדפסה" (ונשמט ממפתח הענינים שם עמ' קסג ערך הסכמות).

על הסכמת הגרלוי"צ אביו של הרבי להגדה של פסח ראה 'לקוטי שיחות' ח"ג עמ' 1016./

וראה עוד הנסמן ב'היכל מנחם' ח"ג עמ' רמ הערה 2.

והנה נזכר לעיל שישנם "כו"כ טעמים" לשלילת נתינת הסכמות. ומשמע ג"כ אשר אחד הטעמים הוא כיון ש"אין הזמן גרמא כלל, לעיין בהספר כפי הדרוש". וישנו גם שיטתו המיוחדת של הצמח צדק, שלדעתו קיימת סיבה הלכתית לאי נתינת סוג מסוים של הסכמות, וכדלקמן.

מטרת ההסכמות: (1) שבח הספר

מטרת ההסכמות לספר הוא בשתיים: (1) דברים בשבח הספר, מתן הכשר להדפסת הספר. (2) לאסור על אחרים לחזור ולהדפיס את הספר.

כבר ציין פרופ' נחום רקובר בספרו 'זכות היוצרים' עמ' 125 שההסכמה הראשונה על ספר יהודי הידועה לנו היא ההסכמה שניתנה לספר ה'אגור', שנדפס בנאפולי בשנת ר"ן לערך². בספר זה נדפסו שמונה הסכמות, ועניינן דברי שבח לספר.

(2) פרופ' י"ש שפיגל בספרו 'עמודים בתולדות הספר העברי, הגהות ומגיהים' עמ' 45 הערה 34 מסופק מתי התחילה תקופת נתינת הסכמות. ויש להשלים דבריו ע"פ המבואר בפנים.

ובשנת שי"ד אנו מוצאים תקנה שנתקנה מטעם רבני איטליה באסיפה בפירארה, והיא קובעת: "שלא יוכלו בעלי הדפוס להדפיס שום ספר שלא נדפס מעולם כי אם ברשות ובהסכמת שלשה רבנים... עם הסכמת ראשי הקהלה... ויהיה רשום בהקדמת הספר שמות הרבנים וראשי הקהלה"³.

ועל ענין זה שבהסכמות כותב הרבי באג"ק ח"ט עמ' לד: "תקנה היתה מלפנים שלא ידפיסו ספרים - יהי מי שיהי המחבר - מבלי הסכמות, והטעם פשוט כי כל בן אדם עלול לטעות... ואפילו גדולי ישראל וחד-בדרא אמיתיים (סנה' ז, ע"ב) היו מתייעצים ושואלים חו"ד אחרים קודם שיפסקו פסק דין"⁴.

מטרת ההסכמות: (2) לאסור הדפסתו ע"י אחרים

עוד מטרת להסכמות הוא כדי לאסור על אחרים הדפסת הספר עד זמן מסוים, שיוכלו למכור את הספרים שהדפיסו, ולא יגיע להם נזק.

ר"נ רקובר שם עמ' 126 מציין שהסכמה ראשונה שעניינה איסור הסגת גבול ניתנה ביום ה' בתשרי רע"ט⁵, לשלושה מחיבוריו של ר'

(3) ראה רקובר שם עמ' 140-133. שם נמצא גם צילום כת"י התקנה. דיון ע"ד מטרת ההסכמות ראה שם עמ' 133, 136.

(4) ועד"ז ב'שיחות קודש' תשל"א ח"א עמ' 167. וראה גם אג"ק ח"ז עמ' רמט בענין קדושת השמות הנמצא בכמה ספרים "שיש להזהר בזה הרבה... כיון שנשתבשו הספרים, ובפרט אותם הספרים שנדפסו בלא הסכמה כלל או בלא הסכמות מאנשים ידועים...". וראה שו"ת חתם סופר חו"מ סי' מא: "...מיום שזלזלו בנטילת הסכמה רבו ספרי מירוס בישראל... אבל ברוך ה' כי עדיין יש ויש יראי ה' שאינם לוקחים ספר חדש אם לא יראו הסכמה מרב בדוק ביראת ה'". החתם סופר מגיב שם בארוכה נגד דעתו של הגאון רבי מרדכי בנעט (במכתבו שנדפס שם) נגד הסכמות, בדומה לשיטת הצ"צ דלקמן. וראה גם עד"ז בשו"ת חת"ס ח"ו סי' סא.

(5) וראה שו"ת חתם סופר חו"מ סי' פט: "והנה הנהיגו רבותינו הקדושים... לגזור חרמא ושמת' על מדפיסים ספרים שלא ישיגו גבול מדפיסים הראשונים על זמן מה, ובדקתי בספרים ומצאתי הסכמה קרוב למאתים שנים, ונראה שהתחיל זה אחר שהדפיס מהר"ם פאדוה ספרי רמב"ם שלו והשיג נכרי אחר גבולו, וגזר רמ"א גזירתו...". והנה הדיון אצל הרמ"א היה בשנת ש"י, אבל הרי כבר בשנת רע"ט ישנו הסכמה.

אליהו בחור, והם הספרים: 'ההרכבה', 'הבחור' ו'לוח בדקדוק הפעלים והבניינים'. המסכימים כאן אינם מסתפקים בדברי שבה, אלא גם אוסרים על "השולח יד במלאכת רעהו". הם מחזקים את גזרתם בגזירת נח"ש [נידוי, חרם, שמתא].

הסכמות מסוג זה אנו מוצאים במשך מאות שנים, ועד היום הזה, ראה לדוגמא ההסכמות שנדפסו בראש רמב"ם ספר זמנים, מהדורת שבתי פרנקל.

- כזאת היא הסכמת אדמו"ר הזקן לספר 'עמודי גולה' (לאדי תקס"ה) שנדפס באג"ק שלו ח"א אגרת נ: "...ולא נצרכה אלא להיות סניף ונמנה לדבר מצוה לאפרושי מאיסורא, איסור כולל על כל המדפיסים בגודא רבה, ארור בו קללה בו כו', שלא יקבענו בדפוס תוך חמש שנים מהיום דלמטה...". ולא עוד אלא שבאדר ראשון תקס"ז מודיע אדה"ז בנוגע ל"הדפסת הארבעה טורים שנדפסו בק"ק סלאוויטא שלא לחזור ולהדפיסם בלי רשיון המביאם לבית הדפוס הנקובים בשמותם שם בהסכמות... הנ"ל היו שלוחים ממני... הריני מוסר ונותן כל כח וזכות מהסכמות הנ"ל ל...". אג"ק שם אגרת נג"ו. ועד"ז "מסירת כח וזכות על הדפסת הש"ס בסלאוויטא", שם אגרת נה (גם זה נשמט ממפתח הענינים שבאג"ק ח"ב עמ' קסג, ערך הסכמות).

וגם בהדפסת התניא הרי ישנם הסכמות מסוג הנ"ל, ראה עוד לקמן.

שיטת היצ"ע: אין בספרי דפוס הסגת גבול

הצמח צדק חולק על כל הנ"ל, ולדעתו אין בספרי הדפוס איסור הסגת גבול. - שיטתו מבוארת בארוכה בכירור הלכה שכתב

6) והרי כאן עוד דוגמא ל'סחירותה של ההסכמה' (היינו עסקאות שנעשו בהסכמות, שמקבל ההסכמה מוכר את זכות ההדפסה שלו לאחר) שדן בו בארוכה ר"נ רקובר בספרו שם פרק ז, עמ' 223 ואילך.

7) העיר בזה הרשב"ל בשוה"ג לאג"ק אדה"ז אגרת נג הנ"ל. וראה גם מאמרו של ר"י מונדשיין: "חדשים גם ישנים בענין מחלוקת מדפיסי ווילנא וסלאוויטא", 'מוריה', ניסן תשמ"ו, עמ' צו הערה 30. ואינו תח"י. וזאת למודעי: הנושא הנדון

בהעלמת שמות הצדדים הנוגעים בדבר, אבל הנתונים מתאימים למחלוקת סלאוויטא-ווילנא, והיא נדפסה בשו"ת יו"ד סי' קצה. לדעתו: "מדינא דגמרא גבי מלאכת שמים כסופרים ומלמדי תינוקות וכה"ג אדרבה מקפידים שיהי' קנאת סופרים בכדי שיתיראו זמ"ז, וא"כ לא היה ראוי כלל ליתן הסכמה ואיסור על שאר מדפיסים שמסירים הקנאת סופרים, והוא הפך דינא דגמרא...", ובהמשך מעלה עוד כמה שאלות נגד תוקף ההסכמות. ובהמשך הוא נותן רק נתינת מקום קטנה מאד ומוגבלת לאיסור הדפסת ספרים מחדש. ראה סיכום של התשובה במפתחות לשו"ת צ"צ סוף עמ' כח.

וחזור על שיטתו זה בחידושים עמ"ס בבא בתרא פרק א אות ז: "ולזאת יש לשאול על ההסכמות שהיו נותנים הרבנים הגדולים... כשמדפיס פלוני מדפיס עד"מ משניות, שהמדפיס האחר לא ידפיס משך עשרה שנים מיום כלות הדפוס, מאיזה כח הוא? חדא דהרב אינו דומה לטובי העיר, שלא הוברר [=נתמנה] רק להורות ולא ע"ז לעיין ולפקח... ועוד דאין לו כח אפילו בעירו אא"כ בהסכמת רוב קהל עירו עכ"פ, מכ"ש על שאר עיירות אין לו כח כלל... וכ"ש דזה נוגע לכולי עלמא שייקרו השער...". וראה ג"כ בחידושים עמ"ס גיטין סוף פרק ד.

ולפי זה מובן למה היה הצ"צ (ואפשר גם רבותינו נשיאינו שאחריו) מונע את עצמו מנתינת הסכמות, כי לדעתו אין לאסור על מדפיסים אחרים את הדפסת הספר, וזה הרי היה אחד המניעים העיקריים של בקשת הסכמות.

וראוי לציין שבהסכמה היחידה שכתב הצ"צ על הספר 'אור הגנוז' של "איש האלקי הרב ר' ליב כהן" (אג"ק שלו ח"ב עמ' קא) ישנם רק כמה מלים בשבח המחבר, וגם מודיע שיקנה את הספר, אבל לא הזכיר את איסור השגת גבול.

ומעניין שהצ"צ כלל לא העיר ששיטתו לכאורה אינו מתאימה לשיטת זקינו אדה"ז בזה. וראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תשנ עמ' 104 על כיו"ב.

בפנים הוא רחב מאד, וישנם בזה שיטות שונות, ראה בארוכה אצל ר"נ רקובר בספרו, ודנתי כאן רק בשיטות רבותינו נשיאינו.

הרמ"א אינו אוסר הסגת גבול בספרים

וראיתי לאחד הרבנים שציין בנוגע לאיסור השגת גבול בענייני דפוס לשו"ת הרמ"א סי' י, ונעלם ממנו דברי הצ"צ שם: "אין שייך בזה השגת גבול וכמו שהביא דודי הרב הגאון יהודא לייב ז"ל מתשו' רמ"א סי' שלא מצא לומר שהיענטראל⁸ משיג גבול דהגאון מהרמ"פ רק משום שהכריז שכל ספר יוזיל טפי מהגאון, מבואר בפ"י שההדפסה עצמה שהדפיס הרמב"ם אף שכבר הדפיסו הגאון מהרמ"פ אין בזה כלל ענין להשגת גבול... על דינא דמוזיל שהזכיר רמ"א צ"ע דאדרכה שנינו במשנה ס"פ הזהב [בבא מציעא ס, א] וחכמים אומרים זכור לטוב, וא"כ הוא במכירת פירות כ"ש במכירת ספרים! וצ"ל התם הוזיל יותר מהערך, רק בשביל להפסיד את הגאון מהרמ"פ ז"ל". ושם: "וגם בתשו' רמ"א נתבאר דאין לחוש לדלמא ממנעי ולא ידפיס"⁹.

דברי המהרי"ל נמצאים בהסכמתו להדפסת הלכות רב אלפס, קאפוסט תקע"ח¹⁰. תשובה חשובה זו לא נכללה בספר 'שארית יהודה' של המהרי"ל. דברי המהרי"ל גם לא צוינו במפתחות לצ"צ עמ' קסא.

מה בין מחבר ויורשיו למדפיס משניות וש"ס

יש מקום לחלק ולומר שדעת הצ"צ שאין ענין של הסגת גבול בספרים הנדפסים אינו אלא בנוגע מו"לים שמדפיסים ספרים לא שלהם וכגון משניות, תלמוד וכיו"ב, שאז יש מקום לומר דלא קנה את ה'מוצר', וגם לאחרים מותר להדפיס אותם הספרים, וכנ"ל בארוכה, אבל בנוגע למחבר שמדפיס מחידושי תורתו או יורשיו אחריו י"ל שגם הצ"צ יודה שאסור להסיג גבולם.

8 בשו"ת הרמ"א נאמר: "יענטלומר". רקובר בספרו, שם עמ' 141 הערה 36 מפענח: gentiluomo = אציל.

9 להעיר משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע ע"ד מחירים מיוחדים לספרי קה"ת שצריכים להיות זולים לא רק לגבי האיכות אלא גם לגבי הכמות, ראה התועדויות תשמ"ו ח"א עמ' 662-663, ועוד.

10 ראה רקובר עמ' 192 הערה 104 ועמ' 398-400 והערה 289 שם.

גם בזה ישנו דיון ארוך באחרונים, ראה אצל ר"נ רקובר פרק ד, עמ' 75 ואילך, אבל משו"ת הצ"צ חו"מ סי' ע ס"ט משמע דבעיא ליה רק שרק במקרה שהנכד (אדמו"ר הצ"צ) "מעלמא השיגום אחר רוב טורח והוצאות מרובות" יש מקום לומר שאינו צריך "ליתן חלק לכל היורשים", אבל במקרה שנמצאים תחת ידם והם רוצים להדפיס ספרי מורישם, משמע דאז דין ירושה לו.

התשובה חסרה בסוף. ולהעיר שחילוק הנ"ל מפורש בהקדמת אדמו"ר האמצעי ובני הגאון המחבר ז"ל לשו"ע אדה"ז הל' פסח, שקלאב תקעד (מופיע בהוספות לשו"ע אדה"ז, מהדורת קה"ת, עמ' 1930¹¹). צילום ההקדמה אצל ר"נ רקובר בספרו שם עמ' 77): "כי ההית'ר] שנתפשט שהמדפיסים שחוץ למדינה אין חוששין לנח"ש שבמדינה אחרת, היינו בהדפסה שמדפיסים ספר שאינו שלהם, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולכן גם משום השגות גבול לאו כל כמיני' לאסור חוץ למדינה, כי לא להם לבדם נתנה כל הארץ, משא"כ בחבורי קודש אדמו"ר ז"ל אשר שלנו היא שזכינו מבי' אבא מארי ז"ל, והרי יכול אדם לאסור הנאות ספרו על אחרים אפי' הם בסוף העולם".

וראו לציין¹² שדברים אלו הועתקו גם ע"י אחד מחכמי ליטא, הרב יחיאל העליר ב'הגדה לליל שמורים... [עם] באור חדש אור ישירים' [קניגסברג תרי"ז] כותב לאחרי הקדמת המחבר: "גזירת איסור שלא יקרב איש להדפיס ביאורי בלתי רשותי או רשות ב"כ, ואדם יכול לאסור בכה"ג הנאת ספרו, ע' הקדמת ש"ע של הגאון מלאדי וצללה"ה בהדפסה ראשונה"¹³.

(11) ובהערה 2 שם כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "קטע זה נשמט בכל הדפוסים שלאחרי זה". גם משו"ע אדה"ז מהדורת עוז והדר נשמטה.

(12) תודתי להרב נחום שי' גרינוואלד שהעירני ע"ז.

(13) העיר ע"ז ב'ישורון', ד, עמ' תרעז, וכותב: "דבר מענין מצינו בהגדה זו, שבהגדה שכולל מנהגי הגר"א, ושמו הקדוש מודגש בשער כתב המחבר [מה שנעתק בפנים]... ראה בקיאותו בהשתלשלות הדפסת שו"ע הרב! ולא מצא ראייה אחרת שאדם יכול לאסור הנאת ספרו". אמנם מה שכתב בהמשך שם: "...דברי בני הרב בעל התניא וצ"ל בהדפסה ראשונה לא באו בשו"ע הרב הנפוצ...". הנו טעות,

הסכמת אדמו"ר האמצעי

גם מאדמו"ר האמצעי ישנו הסכמה שישנו בו שני החלקים הנ"ל שבה הספר ואיסור ההדפסה על אחרים, הכוונה להסכמתו לשו"ע או"ח עם 'שערי תשובה' להרח"מ מרגליות, ו'יד אפרים' לאחיו הרא"ז מרגליות (דובנא תק"פ, ומהדורה שניה אוסטרחה תקצ"ו), ונדפסה באג"ק שלו ח"א אגרת טז.

לאחרונה נדפסה ההסכמה גם בשו"ע או"ח ח"א מהדורת מכון ירושלים מבוא עמ' 110. אבל ההשוואה לנדפס באג"ק מגלה שידו של הבחור הזעזער של השו"ע באמצע, וישנם בו טעויות. בהסכמה נאמר: "...קיבץ וחיבר מכל שו"ת קמאי ובתראי קיצור הדינים... וזה שמו אשר יקרא לו שערי תשובה, כשמו כן הוא, שהוא פתח לדופקי בס' שו"ת [=בספרי שאלות ותשובות] שיוכלו למצוא בקל הדינים המפורסי' [ם] בשו"ת [=בשאלות ותשובות] הנ"ל כשיהיו לפי סדר הלכות הנ"ל...", במהדורת השו"ע הנ"ל פתחו את הראשי-תיבות אבל לא נזהרו בפענוחם ובהעתקתם, הם כתבו: "...פתח לדופקי בספר שע"ת [=שערי תשובה] שיוכלו למצוא בקל הדינים המפורסים בשע"ת [=בשערי תשובה] הנ"ל...", ואינו מובן, וכי הספר שערי תשובה הנו מפתח לספר... שערי תשובה? !

שוב נאמר בהסכמה: "ואוקי גברא רבא אחזקתי ובפרט ההגהות של אחיו הגאון הגדול המפורס' [ם]...", אבל במהדורת השו"ע נאמר: "ואוקי גברא רבא אחזקתיה ובפרט ההגהות של אחיו הגאון הגדול המפורסם...", המלה "הגדול" נשמטה! זאת ועוד, רצו להקל על הקורא והשלימו את המלים. בנוגע למלה "המפורסם" מסתבר אכן שלא נכתבה מלאה רק מחוסר מקום, שהיה בסוף השורה וכיו"ב¹⁴, וא"כ טוב עשו שהדפיסו אותו במילואה, אבל בנוגע למלים "אחזקתיה" או "ראיה" הרי מסתבר שאדמו"ר

כנראה שחיפש בשו"ע מהדורת קה"ת רק בראש חלק א' ולא בהוספות בסוף חלק ו.

(14) ראה עד"ז במה שנעתק לעיל מהקדמת בני המחבר המלה "ההית' [ר]" הנמצא ברפוס שקלאב בסוף השורה.

האמצעי קיצר אותו בכתב-ידו כדי שלא לכתוב י-ה, וא"כ צ"ע האם טוב עשו שלא העירו על התיקונים.

בסוף ההסכמה בתאריך נאמר: "אור ליום כ"ה תשרי תק"פ לפ"ק פ"ה ק"ק ליובאוויטש", אבל במהדורת השו"ע נאמר: "אור ליום ה' כ"ה תשרי תק"פ לפ"ק פה ק"ק ליובאוויטש", ובדקתי במקור, בהסכמה כפי שנדפסה בשני הדפוסים הנ"ל¹⁵, והתברר ששני השינויים שלהם מדויקים. בדקתי גם בלוח ואכן בשנה ההיא חל כ"ה תשרי ביום ה. גם המלה 'פ"ה' עם סימן לראשי-תיבות אין לו שום מובן. ויש לתקן כ"ז באג"ק.

כל הנ"ל אינם אלא שינויים באחת ההסכמות לשו"ע, וצ"ע עד כמה אי-דיוק הנ"ל משקף את כל עבודת עריכת השו"ע הנ"ל.

דעת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ

יש לעיין מהו דעתו של אדמו"ר מוהרי"צ בנוגע לאיסור השגת גבול בספרי דפוס. כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כותב באגרות קודש שלו ח"ט עמ' שנו-שנו: "אל ידידינו אנ"ש... הדפסת הספרים בנגלה ודא"ה [המשתייכים לנשיאי חב"ד]" נמסרה על יד המוסד להוצאת ספרים קה"ת... ומלבעדי המוסד קה"ת כל יהין שום אחד מכם להדפיס שום ספר מהספרים הנ"ל. וכל השומע לי יתברך ברוב טוב גשמי ורוחני"¹⁶.

ולכאורה הרי כאן איסור נגד הסגת גבול. וגם רואים במוחש שבכל הספרים של רבותינו נשיאינו מתחיל מספרי אדה"ז ועד לספרי 'לקוטי שיחות' של הרבי בכולם נאמר מאחורי השער Published & Copyrighted by KEHOT. אבל לאחרי עיון י"ל אדרבה, שהרי במכתב לא הזכיר אדמו"ר מוהרי"צ איסור הסגת גבול ההלכתי, וכנראה האיסור שהוא אוסר הדפסת ספרים אלו הוא ציווי רוחני ולא גדר הלכתי. ובאם זה נכון הרי האיסור הזה הוא יותר חמור מאיסור הלכתי, וא"א למצוא בו צדדי היתר, וע"ד הנאמר

(15) תודתי להרב שד"ב שי' לוינ' על עזרתו.

(16) ציטוט הנ"ל יש להוסיפו ל'תולדות חב"ד בארצות הברית', בפרק סד ה'דן ב'קה"ת - אוצר החסידים'.

ככמה אחרונים לגבי צוואת ר"י החסיד, שאין להתירו בנקל. ויל"ע בכ"ז.

ועדיין יל"ע טובא בדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ראה לדוגמא 'לקוטי שיחות' חלק כו עמ' 319 לגבי הדפסת התניא, ועוד. ומצד שני הרי התפרסמה כבר המענה משנת תשמ"א בנוגע להדפסת השיחות: "איך אפשר לאסור על מי שהוא - לפרסם דברים שנאמרו ברבים (וע"מ שיפרסמום)?! האם האיסור אינו - היפך ההפצה?". ולא באתי רק להעיר.

איסור הדפסת התניא

בלקוטי אמרים תניא בסוף "הקדמת המלקט" כותב אדה"ז: "שלא להדפיס קונטרסים הנ"ל... משך חמש שנים מיום כלות הדפוס", וב'שיעורים בספר התניא' אידיש ציין ע"ז (עמ' 4/20 הערה 26): "כנ"ל יום ג' פ' תבא תקנ"ו - זע אויבן אין די הסכמות", והכוונה לתאריך נתינת ההסכמות.

וזה דבר פלא שיום נתינת ההסכמה הוא גם "יום כלות הדפוס"! וב'היום יום' כ' כסלו מפורש: "הדפסת ספר של בינונים - תניא בפעם הראשונה נגמרה יום ג' כ' כסלו תקנ"ז בסלאוויטא", וראה גם 'ספר התולדות אדמו"ר הזקן' (קה"ת תשל"ו) עמ' קנ. וכבר הערתי על כך ב'הערות וביאורים' גליון רסז עמ' כד.

ובגליון רסח עמ' יד-טו משיב בעמ"ח ספר השיעורים: שהכוונה אינו שיום כלות הדפוס היה ביום ג' פ' תבא, אלא שהאיסור שלא להדפיס את התניא הוא עד חמש שנים מיום ג' פ' תבא, שהרי צריך להיות מוכח מהספר עצמו עד מתי הוא זמן איסור הדפסתו, "ומאחר שלפועל לא כתוב בספר התניא יום כלות הדפסתו (כבכמה ספרים שכתוב בסופם יום כלות הדפסתו), והתאריך היחיד הוא בהסכמות, לכן לפועל איסור הדפסתו הוא עד חמש שנים מיום ג' פ' תבא תקנ"ו".

ואכן צודק הרב וויינברג שצריך שיהיה מפורש בספר תאריך גמר ההדפסה כדי שידעו עד מתי חל האיסור, אבל אינני יודע למה הוא קבע שבדפוס הראשון "לא כתוב בספר התניא יום כלות הדפסתו", והרי כן כתוב ומפורש בו, והיא נעתקה ברשימת דפוסי התניא של כ"ק אדמו"ר זי"ע שבסוף התניא וב'תורת חב"ד' לר"י מונדשיין

ח"א עמ' 31: "ותשלם המלאכה מלאכת הקודש ביום שהוכפל בו כי טוב יום ג'ך' ימים לחודש כסליו שנת תקנ"ז לפ"ק".



שיטת רבינו הזקן והצ"ע בענין "לכתחילה אריבער" [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' תשצג (עמ' 88) הובאו דברי אדמו"ר הצ"צ בשם אדמו"ר הזקן, "אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער". עכ"ל.

וראה מה שהאריך בזה ב'כרם חב"ד' (גל' 1 עמ' 67-68), והביא שם את דבריו של הרה"ח ר"א מטוסוב שי' (בגל' רו של 'הערות וביאורים'), שציין לדברי הצ"צ באוה"ת (נ"ך, עמ' רפח): וזהו המשל הנזכר סד"ה שובה ישראל, אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער.

שהכוונה לד"ה שובה ישראל תקס"ה (ח"ב, עמ' תתקיג), ששם נאמר: וכמו שידוע במילי דעלמא המשל למי שלא יוכל מלמטה, שמוכרח לעלות מלמעלה כו'.

ועד"ז הביא שם מד"ה שובה ישראל תקפ"ו (שבנדפס עתה בס' מאמרי אדה"א לשבת שובה, עמ' א'פו, נאמר שהוא משנת תקפ"ה): וכמשל שאו' העולם אם לא יוכל ליכנס מלמטה יהי' מוכרח לעלות מלמעלה.

ובד"ה שה"מ ממעמקים תרס"ד (עמ' שס): והיינו כמא' העולם אז מען קען ניט ארונטער גייט מען אריבער.

עד כאן המובא שם מדבריו של הרר"א מטוסוב, והוסיף עליהם שם מאוה"ת אסתר (עמ' ב'רצט-ב'ש), וכפי שהוא בגוכת"ק הצ"צ:

שאמר [אדה"ז] תמיד בל"א אז מיא קענט ניט ארונטער מוז מען אריבער*.



מציאת מקורות לדברי רבותינו נשיאינו [גליון]

הנ"ל

בגל' תשצג (עמ' 90) הביאו את מכתבו של הרבי, שבו נאמר מפורש שדרכו בקודש לחפש מקורות לדברים האמורים בדא"ח, ואשר "הוא גם חסידישער לומר אשר ישנו מקור" וכו'.

והנה כבר הובא מכתב זה, לאותו ענין, ב'כרם חב"ד' (גל' 1 עמ' 16), ולאידך גיסא הובא שם קטע משיחת ש"מ אייר תשכ"ב בזה"ל: בספר "לקט יושר" - מתלמידו של בעל "תרומת הדשן" - רושם את הנהגותיו של רבו. הספר נכתב על-דרך חסיד הרושם את הנהגות הרבי, ובמילא אינו כותב טעמים להנהגות, שזהו ענין לעצמו ואינו שייך לספר. עכ"ל.

אך כמובן שבבואנו לדון מהי שיטתו בקודש של רבינו, עלינו לתפוש לעיקר את מה שנהג בו בגלוי במשך עשרות שנים, ואשר אותו הגדיר במפורש כשיטתו, ולא להיתפש לאמירה שנאמרה פעם אחת, שאולי היתה לצורך שעה בלבד.

(על דברים שנאמרו "להוראת שעה בלבד", ראה באוה"ת פ' נח דף תרד, א. ועל כך שפעמים נאמרו דברים בהתאם לשיטה מסויימת ולעתים נאמרו בהתאם לשיטה שונה, ראה באוה"ת - עניינים - עמ' 12)

(* עפכ"ז אוצ"ל שאין הפי' בזה כמ"ש הרי"י יעקבסאהן בגל' תשצג וז"ל "...ש'סברת העולם" - ... "אז מען קען נישט ארונטער גייט מען אריבער", אינה של העולם החיצוני כלל, אלא זוהי השקפתם של רבינו הזקן לאדמו"ר הצ"צ - עכ"ל, שהרי רק מביאים זאת כ'מאמר העולם' שממנו הביאו דוגמא לעבודת ה', וא"כ לאו דוקא שאין הכוונה ל'עולם החיצוני'. כלומר דאולי יש לומר שחידושו הוא לגבי 'מאמר העולם' עצמו ולא לגבי הדוגמא המסויימת שהביאו ממנו שאר רבותינו נשיאנו לעבודת הבינוני, ובפרט שממ"ש כאן מד"ה שה"מ ממעמקים תרס"ד - מוכח שגם בדורות שלאחריו הביאו 'מאמר עולם' זה כדוגמא לעבודת ה'. המערכת.)

רסז ואילך ועמ' רפה ואילך. באוה"ז להצ"צ ח"ב עמ' תתקסג-תתקסד).

ייתכן גם שאין שום סתירה כלל בין שני המקורות הנ"ל. ויבואו המעיינים ויאמרו את דעתם.



הנאה אחרי עשיית דבר טוב [גליון]

הת' מ.א. הלוי פישער
תלמיד בישיבה

בגליון תשצב (לש"פ תשא) ע' 85 חיפשו מ"מ למש"כ כ"ק אדמו"ר בשם ספרי מוסר שהאבן הבוחן לבדוק אם הדבר טוב, הוא אם יש לו הנאה אח"כ. ומצאתי זה בס' שבט מוסר פכ"ה וז"ל באמצע הפרק: "גם כלל אני מוסר לאיש אשר אין לו מדריך ומתבייש לשאול לחכם או שיושב במקום שאין לו לשאול, דע שכל מעשה שאתה עושה ואפי' שהי' בו הפסד ממוץ נכנס שמחה בלבך ובכל עת וזמן שאתה זוכר אתה משמח דע שאותו מעשה לרצון אלקים הוא והחזק בו אל תרף", עיי"ש עוד.



ומענין לענין - כ"ק אדמו"ר הביא כמ"פ (ראה שיחת ש"פ נח תשמ"ז ועוד) בשם מגידים עה"פ "קרבו רודפי זמה ומתורתך רחקו", שאצל רודפי זמה יש מצב דאחדות - "קרבו" - ; אך "ומתורתך", ר"ל אשר אצל היראים כו' יש מצב ד"רחקו" - שאין אחדות ביניהם.

- ואולי ימצא א' הקוראים את מקורו ויפרסם זה לתועלת הרבים.