

ב"ה

חג השבועות

ה'תש"ס

גליון יט [תשעח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... תפלת שמו"ע לע"ל בקול רם
10..... הרמז שבהקרבת שתי הלחם לעולם התחי'
15..... הייעודים הגשמיים לעתיד לבוא [גליון]

לקוטי שיחות

- 19..... טענת המלאכים "תנה הודך" - מדינא דבר מצרא
20..... אוי להם לבריות מעלבונה של תורה
23..... בדין דסנהדרין שפתחו כולם לחובה ה"ז פטור
25..... ברכה בספה"ע כששכח לספור יום אחד
27..... 'חולשא דאורחא' בר"ח סיון
28..... "קם רבה ושחטיה לר' זירא" [גליון]
28..... דין חצי שיעור במצוות
32..... מצבו הרוחני של האדם בעת מסירת נפש
34..... חטא העגל בשייכות למשה רבנו [גליון]
34..... גדר כתיבת מגילת אסתר [גליון]

רשימות

- 36..... העובר על איסור של של ד"ס מיקרי רשע [גליון]

שיחות

- 38..... ענינים שאין בהם נפק"מ אם הם 'לשמה'
39..... חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת
40..... איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממון לבעליו [גליון]

אגרות קודש

- 41..... קני' ומכירה לישראל דווקא

- 44..... שאילת שלום תלמיד לרבו והמסתעף
 48..... שמו של ר' שמעון בש"ס [גליון]
 49..... בענין הנ"ל
 50..... בענין הנ"ל

נגלה

- 51..... בדין ד"מתוך שאינו יכול לישבע משלם"
 54..... שבועת היסת בחזקת ג"ש
 58..... דין חזקה בישראל הבא מחמת עכו"ם
 61..... שבועת היסת בחזקה ועדי חזקה בפני יתומים
 64..... עקירת ברכת הטוב והמטיב

חסידות

- 67..... תורה שלא לשמה - קליפת נגה
 69..... ג' בחי' ומדריגות בשבת
 74..... האפשר שתהיה טעות ברוח-הקודש?
 75..... עניינו של "לא תגנוב" ברוחניות
 76..... אור ומאור
 76..... ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]
 78..... בענין הנ"ל

רמב"ם

- 79..... הסדר בהל' מקוואות להרמב"ם [גליון]

הלכה ומנהג

- 79..... גדר ברכות ק"ש
 83..... בענין השתמשות ב"יין שרף" לקידוש ביום ש"ק
 85..... מבצע נש"ק
 89..... בדין סחיטת פירות בשבת
 91..... לימוד תורה בלילה כגילוי שכינה לפי רבינו הזקן
 97..... אמירת "ברכי נפשי" בשעת בדיקת הציצית
 98..... בענין עשיית עירוב [גליון]
 98..... "הפריש הקום מן החלב" [גליון]
 99..... ברכה על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש [גליון]
 100..... רושם וציור בשבת [גליון]
 102..... בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 109 עונש כרת ע"פ פירש"י עה"ת בכ"מ
112 כמה הערות בפירוש רש"י עה"ת - ויקרא
117 בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא) [גליון]

שונות

- 119 תיקון טה"ד בהמשך תרס"ו
120 מראי-מקומות לדברי רבינו
120 "לשון אשכנז"
120 שיטת ציוני המקורות ע"י אדה"ז
123 טעויות בהעתקת פסוקים ברמב"ם [גליון]

הודעה לקהל הקוראים שיחיו

הקובץ הבא (תשצט) יצא לאור בעזה"ת
לש"פ נשא - י"ד סיון

ניתן לשלוח הערות עד יום שלישי - י' סיון, בערב

בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

המערכת

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

גאולה ומשיח

תפלת שמו"ע לע"ל בקול רם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קסט) הביא הרבי כמה ענינים שישתנו לע"ל, ואחד מהם הוא שתהי' תפלת שמונה עשרה בקול רם (לקו"ת שה"ש ד"ה כי על כל כבוד בסופו) תו"א סו"פ ויגש, ובס' שערי גאולה (ימות המשיח אות מד) הובא שיחת קודש דש"פ ויגש תשמ"ו שהביא דברי התו"א הנ"ל שמסיים: "וכמו"כ יובן ענין שמו"ע צלותא בחשאי הוא רק בזמן הזה, שהנוקבא היא בחי' מקבל ולא משפיע, אבל לעתיד כשתתעלה להיות בבחי' משפיע כמו הדכר עצמו, אז יהי' השמו"ע בקול רם" ואמר הרבי דרואים כאן דבר חידוש שלא שמים לב אודותיו שלע"ל תהי' תפלת שמו"ע בקול רם, ויש לעיין ולחפש היכן הוא מקור הדברים לחידוש זה דבודאי דדבריו של אדה"ז עצמם הם מקור וכו', אבל כנראה יש מקור לדבר גם בספרים שלפני זה, והביא דברי הזהר פ' ויגש (רי, א) דקול ברמה נשמע קאי על "עלמא דאתי", וראה בזה גם בלקו"ש חל"ה פ' ויגש א סעי' ו ובהערה *40 שם, ומוסיף לבאר זה בפנימיות הענינים עפ"י מ"ש בלקוטי לוי"צ שם על הזהר עיי"ש.

ויל"ע בענין זה בדרך הנגלה, דהנה כתב הרמב"ן סו"פ בא (יג, טז) וז"ל: וכוונת כל המצות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כוונת היצירה שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין קל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו, וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו וכו' עכ"ל, וכ"כ בדרשת "תורת ה' תמימה" (כתבי הרמב"ן ע' קנג), וכבר הקשו ע"ז שהרי תפלה צריך להיות בלחש ומהו"ע שכתב שצ"ל רוממות הקול וכו' (ראה תכלת מרדכי שם ועוד) ומבארים בזה דתפלת שבח והודאה שאני שצ"ל בקול, וראה בס' לב ציון (פ' בא שם) שהביא בביאור דברי הרמב"ן

וז"ל: ענין רוממות הקול בתפלה, שהשבח והודאה שאנחנו נותנים להקב"ה לא יהיו בהחבא, רק בפרסום ובפרהסיא, באמירת פ' בכורים (דברים כה, ו) שהמביא ביכורים מודה להקב"ה על חסדיו נאמר "וענית ואמרת" ופירש"י "וענית בקול רם", אמרו חז"ל סוטה (לב, ב) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מפני מה תקנו תפלה בלחש, כדי שלא לבייש את עוברי עבירה", אולם טעם זה כחו יפה לגבי תפלת שמו"ע שנתקנה בלחש מפני שיש בה בקשות ולפיכך יש בה מקום לוידיויים של עוברי עבירה, אבל תפלות וברכות שעיקרן שבח, אין מה להסתיר אותן, וצריך לאמרן בהכרזה נגלית לעיני כל העולם, עכ"ל, (וראה עוד בדברי רמב"ן אלו בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' כ).

נוסח התפלה לע"ל

הנה ידוע מה דאיתא במדרש (ויק"ר פ' צו ט, ז, ילקוט שמעוני תהלים תתנד ועוד): "כל התפלות בטלות לע"ל וההודאה אינה בטלה", וי"ל שהפירוש בזה הוא דלע"ל שתהי' הטוב מושפעת הרבה וכו' הנה תפלת שמו"ע לא יהי' בדרך בקשת צרכיו אלא בדרך הודאה, וכמ"ש באבודרהם (סדר תפלות של חול סוף שער הב') בשם הרד"ק לפרש זה וז"ל: שרצה לומר באמרו כי התפלות בטלות, שלא יצטרכו לשאול צרכי עולם, כי בטובה גדולה יהיו כל הימים ואין להם אלא שבח והודאה לשם יתב' וכו', עכ"ל.

ויש לבאר בזה ע"ד שכתב בס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פרק סא), דקצת הברכות של חול ותפלות המועדים והמוספין צריך לומר כי יהי' שינוי בנוסח שלהם בזמן הגואל והתחייה, כמו ושבור עול הגוים נאמר ונודה לך על ששברת עול הגוים וכו', ואתה מוליכנו קוממיות לארצנו וכו', ובברכת תקע בשופר גדול נאמר נודה לך ה"א על שתקעת בשופר גדול לחרותנו ונשאת נס וכו', וקבצתנו יחד מארבע כנפות הארץ כו', נודה לך על שהשבת שופטינו כבראשונה והסרת ממנו יגון ואנחה ומלכת עלינו, נודה לך על שלא הי' תקוה לרשעים, תשכון בתוך ירושלים עירך לעולם וכו' בניינה תהי' בנין עולם בא"י בונה ירושלים, נודה לך על שהצמת צמח דוד וקרנו הרמות וכו' עיי"ש עוד והסיכום הוא שכל ברכות שמו"ע יתקיימו גם לעת"ל, אלא שמקצתם ישתנו כנ"ל שיהיו בנוסח הודאה.

נוסח הברכות בזמן הבית

וע"י גם בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' קסא שכתב שגם בזמן הבית (שני) היו מתפללין כדמוכח מסוכה נג, א, משם לתפלת השחר ומשם לתפלת המוספין אלא שכל אותן הברכות בשמו"ע העוסקות בבנין ירושלים וכו' ודאי לא הי' כמטבען דהאידינא, כיון שהיתה עדיין עיר על תילה בנוי' ועבודה במקומה, אלא שהיו מתפללים שתתקיים מלכות בית דוד, ושלא יחרב ביהמ"ק, ושלא יגלו ישראל מארצם, וכ"כ הרשב"א והריטב"א ברכות מח, ב, ובטור סי' קפח בהא דאיתא שדוד ושלמה תיקנו ברכת ובנה ירושלים שבברכת המזון, דאעפ"י שהיתה בנוי' בזמנם, מעיקרא הי' מטבעה על קיום ירושלים עיי"ש, (וראה רשימות חוברת קנח ע' 7 שהביא מר' שרירא גאון בנוגע לנוסח התפלה בבית ראשון).

ולפי"ז י"ל עפ"י מדרש הנ"ל והילקוט, שכן יהי' גם בנוגע לשאר ברכות שכולם יהיו באופן של הודאה, ולפי הרמב"ן שתפלת הודאה צ"ל בקול, נמצא שכן יהיו כל התפלות דלע"ל בקול.

ואין להקשות דכיון דתפלה נמנית בתרי"ג מצוות, וא"כ הרי עכצ"ל שנוהג גם לע"ל, והרי להרמב"ם עיקר מצות התפלה הוא "בקשת צרכיו" (ולא "סידור שבחיו של מקום" כמ"ש אדה"ז בסי' קפה סו"ס ב) וכדדייק בלקו"ש חכ"ב ע' 117 הערה 34, וכ"כ בחל"ה שם ע' 195, וכן בפ' ויצא ב שם ע' 128 עיי"ש, דלהרמב"ם עיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, והרי לפי הנ"ל לא יהי' זה לע"ל? די"ל בפשטות כמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפז) לגבי מצות הריגת ז' אומות שהוא מצוה שנוהג לדורות כשימצא בו אפשרות הדבר ההוא, אף ששבעה עממין כבר אבדו מ"מ כיון שאם ימצא אפשרות הרי יש המצוה, לכן ה"ז מצוה הנוהג לדורות עיי"ש בארוכה, (ראה בזה לקו"ש חי"ד ע' 75, חכ"ג ע' 37, וחכ"ט ע' 109), ועד"ז הוא בעניננו וכן בשאר מהתרי"ג מצות דאפילו באותן המצוות שמצד המצב דימות המשיח לא יתקיימו בפועל, מ"מ ה"ה מצוות הנהגות לדורות באם יהי' אפשרות זו, (וכ"כ ביפה תואר בויק"ר פ' צו שם).

(ויל"ע קצת ממ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק בנוגע לימות המשיח וז"ל: וזהו לשון החכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם. אבל באותם הימים יהי' בנקל מאד על בני אדם למצוא מחיתם עד שבעמל מעט שיעמול האדם יגיע לתועלת גדולה וכו')

עכ"ל, וא"כ לפי"ז לשיטת הרמב"ם לכאורה שייך בקשת צרכיו על שלא יהי' חלש וכיו"ב, ואולי יש לחלק בזה בהב' תקופות שבימות המשיח כמבואר בלקו"ש חכ"ז בחוקותי א' (וראה שם הערה 78) ובחט"ו עשרה בטבת סעי' יא ועוד בכ"מ).

תפלה בלחש שלא לבייש עוברי עבירה

ולכאורה י"ל בזה עוד, דהנה איתא בסוטה (שם כנ"ל) בשם רשב"י שתקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש עוברי עבירה, ופרש"י מפני מה תיקנו שיהא אדם אומר תפלתו בלחש כדאשכחן בחנה וקולה לא ישמע שלא לבייש את עוברי עבירה המתוודים בתפלתם על עבירות שבידם, והמהרש"א שם הקשה דהא בברכות כד, ב, איתא טעם אחר דהמשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, ופירש"י כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש? ותירץ דאם הכל היו מגביהים קולם בתפלתם אין שייך חשש דקטני אמנה, ועיקר הטעם שהוצרכו לתקן שהכל יתפללו בלחש הוא מפני עוברי עבירה, ובמילא מי שמשמיע קולו יותר משאר אנשים הרי הוא מקטני אמנה עיי"ש, (וראה אבות פ"ה מ"ה במ"ש רש"י בהא דעומדין צפופים ומשתחווים רוחים, וביומא כא, א, כתב רש"י בהדיא דמשתחווים רוחים שלא ישמע איש וידוי של חברו כדי שלא יכלם, ועי' מנ"ח מצוה שסד סק"י), היוצא מדברי המהרש"א שכל יסוד הטעם דתפלת לחש הוא משום שלא לבייש עוברי עבירה המתוודים, ומשום זה אמרינן בברכות דאם מגביה קולו ה"ה מקטני אמנה כנ"ל אבל שניהם הם דין אחד.

ולפי"ז יש לתרץ דברי הטור (או"ח סי' קא) בדין תפלה בלחש, שלא הביא גם הטעם דמס' סוטה שלא לבייש עוברי עבירה (כפי שהביא אדה"ז שם), והביא רק הטעם דמקטני אמנה? ולהנ"ל ניחא כיון שהם דין אחד ואין נפק"מ בהטעם דמס' סוטה.

ולפי"ז י"ל גם בנוגע ללע"ל כשיתבטל הרע בעולם ולא יהיו עוברי עבירה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב: "ומפני זה נתאוו כל ישראל וכו' לימות המשיח וכו' לפי שבאותן הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת וכו' ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם וכו'", ולא יהיו אז עוברי עבירה, במילא יתבטל הך תקנה דתפלה בלחש ויתפללו בקול.

ביטול יצה"ר בתקופה הא' דימוה"מ

ויל"ע בנוגע לביטול היצה"ר איך יהי' בתחילת ימות המשיח בתקופה הראשונה לפי דעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג, דבלקו"ש

חכ"ד פ' שופטים ב הקשה בתחילה לגבי ערי מקלט לע"ל שאפילו רוצח בשוגג לא יהי' שייך אז, אבל בסעי' ו שם משמע דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך רוצח בשוגג עיי"ש, וראה בההדרן על הרמב"ם בשיחת קודש י"ט כסלו תשל"ה, (נדפס בס' "הדרנים על הרמב"ם" ע' סו ואילך), ולקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א הערה 78, ובס' עבודה תמה שער ז.

ועי' שבת קנא, ב, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וישנם המוכיחים מזה דלפי שיטת הרמב"ם שפסק כשמואל לא יתבטל היצה"ר, (ראה בס' אוצרות אחרית הימים ע' צא) אבל דחה דרש"י פירש שם "זכות וחובה" באופן אחר, דהיינו לא דבר לזכות בו שכולם יהיו עשירים וכו' עיי"ש, ואין זה שייך ליצה"ר.

אלא דבשו"ע אדה"ז שם (סעי' ב) משמע דלא סב"ל כהמהרש"א אלא שהם ב' דינים נפרדים, דמצד הדין דקטני אמנה לא ישמיע קולו לאחר העומד חוץ לד' אמותיו, אבל אי"צ להתפלל בלחש לגמרי, משא"כ משום הך טעם שלא לבייש עוברי עבירה תקנו להתפלל בלחש לגמרי שלא ישמיע אלא לאזניו בלבד עיי"ש, היינו דמצד הדין דחנה למדים רק שלא ישמיע חוץ לד' אמותיו, אבל אח"כ תיקנו עוד להתפלל בלחש לגמרי משום שלא לבייש עוברי עבירה, וראה שו"ת תשובה מאהבה סי' יג שכ"כ, ועפי"ז מתורץ קושיית המהרש"א הנ"ל, וכן תתורץ בזה קושיית הבאר שבע בסוטה שם דמה שייך לומר ש"תיקנו" תפלה בלחש, הלא מקרא מלא הוא בחנה? ועי' מהר"ץ חיות שם מה שתירץ, אבל לאדה"ז א"ש כיון דהא דסוטה היא תקנה נוספת על חנה, וראה הערות וביאורים גליון תריב ע' 7 ואכמ"ל.

נמצא מזה דלדעת אדה"ז אפילו בלי הטעם דעוברי עבירה, אין להתפלל באופן שאחר העומד חוץ לד"א ישמע תפלתו.

ופשוט שכל הנ"ל הוא רק מה שיש להעיר בדרך הנגלה, כי בפנימיות הענינים הרי יש ביאור אחר בענין תפלה בלחש כמבואר בלקו"ש חל"ה שם, וראה עוד בהערות וביאורים ע' 10 שם מהברכי יוסף או"ח שם ונימוקי או"ח סי' תקפב ועוד.



הרמז שבהקרבת שתי הלחם לעולם התחי'

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר (ח"א ע' שי) שקו"ט בדברי התולע"י (שהובאו בשל"ה ריש מס' שבועות), וז"ל: "בא הקרבן ביום זה (שבועות) חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף ומצה כנגד הנפש, והחמץ והמצה קריבים יחד על גבי המזבח, גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעדון העולם ההוא (שאתר התחי'), שהוא זיו השכינה, כמו שמצינו למשה ואליהו". - דלכאו', שתי הלחם - שהם חמץ - אינם קרבים בפועל על גבי המזבח?

ותוכן ביאורו, שהקרבת חלבי הכבשים, הבאים בגלל הלחם וכגופו נחשבו, ע"ג המזבח, נחשבת כאילו הקריבו חלק מגוף שתי הלחם עצמם. ולאחר הביאור ע"פ נגלה, מוסיף ומקשה:

"ע"פ הנ"ל מתורץ לשון הזוהר והתולעת יעקב בשריפת שתי הלחם, שאין כוונתם אלא על הכבשים דכגוף שתה"ל דמו. אבל עדיין אין הענין מיושב כלל: כיון אשר ע"פ פירוש התולע"י (ועד"ז יש לפרש גם כונת הזוהר) הקרבת החמץ בשבועות מרמז על זה שבעולם התחי' גם הגוף, כמו הנשמה, יתענג מזיו השכינה, אם כן הי' צ"ל דין שתה"ל שיקריב מגופן ממש ע"ג המזבח, וכמו שמנחת המצה הבאה בשבועות - והרומזת על הנשמה - מגופה ממש קרב ע"ג המזבח."

ותוכן הביאור, שאכן גם לע"ל יהי' הבדל בין הגוף והנשמה, דאף ששניהם יתענגו מזיו השכינה, והגוף יקבל את חיותו היישר מזיו השכינה, הרי יהי' זה דרך מעבר הנשמה, ובלשונו הק':

"...והנה, בכל זה גם בעולם התחי' מוכרח חבור הנשמה והגוף גם בענין החיות, כי בכדי שאור נעלה הלזה יחי' את הגוף בסדר והדרגה, וחיות זה - שעל זה כותב בתולע"י שיתענג הגוף מזיו השכינה - יתלבש בו בפרטיות דוקא, צריך החיות לעבור דרך הנשמה ולהיות נמדד על ידה - וכמו שנתבאר כ"ז באר היטב בד"ה לכל תכלה דשנת תרנ"ט.

"נמצא דגם לע"ל - שע"ז מרמז שבועות כפי' התולע"י - יהי' חלוק זה בין החיות שתקבל הנשמה להחיות שיגיע להגוף, שאינו בא להגוף אלא ע"י אמצעיות ומעבר הנשמה (אבל אין החיות בא ממנה כמו שהוא עתה).

"ולכן גם הקרבנות הרומזים על שתיהם חלוקים: מצה הרומזת על הנשמה קרב מגופה ממש - בלי אמצעי - על המזבח, משא"כ חמץ, הרומז על הגוף, אין הוא ממש קרב ע"ג המזבח. וק"ל". - עכלה"ק.

"ביאור קצת ביחס הנשמה והגוף"

הנה, ביאור זה הוא, לכאור', ביאור מספיק ומובן; אך בהמכתב שם מקדים לו עוד כמה פיסקאות, שלפום ריהטא אינם מוסיפים בהבנת הביאור. וזלה"ק - בהתחלת התירוץ (מיד לאחר הקושיא ד"אין הענין מיושב כלל"):

"ולתרץ זה ילה"ק ביאור קצת ביחס הנשמה והגוף. דהנה תכלית בריאת האדם, שהוא תכלית הבריאה כולה, הוא לעבוד את ה', וכמרז"ל (משנה סוף קידושין) אני נבראתי לשמש את קוני, והיינו ע"י קיום התומ"צ, וכדרשת רז"ל (ע"ז ג, א) על הפסוק אם לא בריתי יומם ולילה (תורה) חוקות שמים וארץ לא שמת. וזה אי אפשר ע"י הנשמה כמו שהיא למעלה, אלא דוקא כשירדה ונתלבשה בגוף, שלכן לא ניתנה התורה למלאכי השרת אלא לבני אדם (שבת פח, ב).

"אבל חלוקה השתתפות הנשמה או הגוף בקיום התומ"צ: ממעלות הנשמה שהיא רוחנית, שרוצה ומשתוקקת לתומ"צ, והגוף, שהוא גשמי, מסתיר ומעלים על הרוחני ונמשך אחר החומריות דוקא, ורק ע"י נשמתו אשר בקרבו רוצה גם הוא בעשית תומ"צ. וממעלת הגוף על הנשמה שאין היא יכולה לקיים תומ"צ, כי אם ע"י כחות ואיברי הגוף.

"- ונרמז כ"ז - בענין עבירה על התומ"צ - במרז"ל (סנהדרין צא, א ושם) שהמשילו הנשמה לחיגר שאין הוא יכול לילך והגוף - לסומא שאין הוא רואה אנה ללכת, ורק בהתחברותם נעשה דבר שלם. ועייג"כ חולין (ז, ב) ישראל קדושים הם יש רוצה כו' ויש שיש לו כו' -

"וכיון שאי אפשר לקיום התומ"צ כ"א בהתחברות הנשמה והגוף, לכן גם השכר ע"ז בעולם התחי' הוא דוקא לנשמות בגופים... עכלה"ק, וכאן ממשיך בהביאור שנזכר לעיל, שאף שהגוף יקבל את חיותו מזיו השכינה עצמו - יהי' זה ע"י אמצעות ומעבר הנשמה.

ולכאורה צ"ע, מה מוסיף בהקדמת נקודה זו ביחסי הנפש והגוף. קושייתו היתה, מדוע שתי הלחם - שרומז על הגוף לעת"ל - אינם קרבים ממש ע"ג המזבח; והתירוץ הוא, שאף שהגוף יקבל את חיותו מזיו השכינה, החיות תעבור ע"י אמצעות הנשמה. מה עוד חסר הסבר,

שלכך מקדים "ביאור קצת ביחס הנשמה והגוף"? (ולהעיר, שבד"ה לכל תכלה-תרנ"ט, שאליו מציין כאן לא מוזכר כל הענין דתומ"צ וכו', והיינו, שאין זה שייך להסברת הענין).

הגוף נעשה ל"רוצה" – ע"י הנשמה

ומה שהי' אפ"ל בזה:

(א) שבא לבאר עצם זה שלע"ל הגוף בעצמו יהי' ניזון מזיו השכינה, וכמשה ואליהו. וע"ז מסביר, שכיון שבעבודה דתומ"צ יש מעלה בגוף על הנשמה, שדוקא הגוף הוא זה שיכול לקיים תומ"צ, לכן מובן גם זה שהוא מסוגל להיות ניזון מזיו השכינה ממש.

- אבל קשה לומר כן, כי לא זו היא הנקודה שבא כאן לתרץ, אדרבה: בקושייתו הי' פשוט לו דהגוף כן "קרב על גבי המזבח" ממש כמו הנשמה, ולא נצרך זה לביאור (ובפרט שמבואר הוא כבר בדברי הרמב"ן בשער הגמול, ובספרי קבלה וחסידות); ובתירוצו כאן בא לחדש, שאעפ"כ יקבל הגוף דרך מעבר הנשמה. ולזה אין צורך בהסבר שהגוף דוקא יכול לקיים תומ"צ, ופשוט.

(ב) שבא לבאר זה שלע"ל תהי' התלבשות הנשמה בגוף. כלומר, כללות הענין שהשכר יינתן לנשמות בגופים ביחד, וע"ז מבאר שזהו כיון שקיום התומ"צ נעשה ע"י שניהם יחד, - וכהלשון במכתב: "כיון שאי אפשר לקיום התומ"צ כ"א בהתחברות הנשמה והגוף, לכן גם השכר ע"ז בעולם התחי' הוא דוקא לנשמות בגופים".

- אבל ג"ז דוחק גדול, כי לא זו היא הנקודה שבא לבאר כאן. היינו, דאינו בא כאן לבאר כללות דברי ה"תולעת יעקב" ש"גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעדון העולם ההוא", אלא בא לתרץ כיצד גם לע"ל יקבל הגוף דרך מעבר הנשמה, ז.א., שגם לע"ל יהי' חסרון בגוף כלפי הנשמה, ולענין זה אינו מוסיף ביאור העבודה בתומ"צ שלהם יחד, דאדרבה - בהתומ"צ שניהם שותפים שווים (זה רוצה - וזה יכול).

[והעיר ח"א, שאם לא הי' זה באופן שחיות הגוף עובר דרך הנשמה, הרי לא היתה שום משמעות בכך שמקבלים את השכר ביחד, דמה מקשר ומאחד ביניהם? ולכן עכצ"ל שגם אז יקבל הגוף מהנפש, שדוקא בזה מוכח שגם לע"ל יהי' חבור הנשמה והגוף.

אבל לכאורה אינו, והי' יכול להיות שיקבלו השכר ביחד - ולא באופן שהגוף מקבל דרך הנפש. וכמפורש בד"ה לכל תכלה-תרנ"ט

(סה"מ תרנ"ט ע' קז), - לפני שנכנס להביאור שהגוף יקבל חיותו דרך הנשמה, וז"ל: "הענין הוא, דבחי' הרכבת והתחברות ג' הנפשות והגוף שיהי' לעתיד לא יהי' מצד הכרח החיות שלא יוכל להיות באופן אחר .. דעכשיו הג' נפשות מוכרחים מצד החיות. וכ"ז הוא כאשר גילוי החיות הוא מבחי' ממלא כו'. אבל לעתיד יהי' הרכבת הנפשות והגוף רק מה שיבואו על שכרם, אבל כולם יהיו חיים מבחי' א"ס הסובב". הרי שייתכן הרכבת הנפשות והגוף, אף שכולם חיים מא"ס הסובב, ואין הגוף מקבל דרך הנפש].

ג) ומה שאופ"ל בזה (ויבואר שייכות ההקדמה לנדו"ד - אף שאינו מיושב כ"כ בלשון וסגנון המכתב עצמו), שאכן בא בזה לבאר טעם בזה עצמו, מדוע גם לע"ל לא יקבל הגוף מזיו השכינה בלי אמצעי, אלא דוקא דרך מעבר הנשמה. ואף שכבר מבואר הדבר בד"ה לכל תכלה-תרנ"ט שם, מצד החיות דסובב וממלא, עיי"ש בארוכה - כאן בא לבאר פנימיות הטעם, היינו לתת טעם בזה עצמו, מדוע באמת יינתן השכר באופן כזה שיהי' מוכרח לעבור דרך הנשמה.

וע"ז מקדים, שתכלית בריאת האדם הוא לעבוד את ה', ע"י קיום התורה והמצוות. ומזה מובן, שהשכר שיהי' לע"ל נקבע לפי אופן קיום התומ"צ, שהרי זוהי התכלית. וכיון שקיום התומ"צ הוא בהשתתפות וצירוף הנשמה והגוף, לכן גם השכר יינתן להנשמה והגוף יחד.

ואף שבהשקפה ראשונה נראה שהשתתפות הנשמה והגוף בקיום התומ"צ היא שותפות שוה, שהנשמה רוצה - והגוף יכול, וא"כ לכ"א מהם שייכות שוה לתומ"צ, הרי בעומק הענין אינו כן, כי אף שבעצם ההשתתפות שווים הם (ולכן בעצם קבלת השכר מזיו השכינה - שווים הם, וגם הגוף יתענג ממש מזיו השכינה), הרי בצורת ההשתתפות, באופן שמשפיעים הנשמה והגוף זב"ז - יש חילוק בין השפעת הנשמה על הגוף להשפעת הגוף על הנשמה, היינו, שהגוף מקבל ממש מהנשמה - משא"כ הנשמה נעזרת בגוף, אבל לא מקבלת ממנו ממש (ולכן גם לע"ל, בצורת קבלת השכר יהי' חילוק, שהנשמה תקבל ללא ממוצע, והגוף יקבל דרך מעבר הנשמה).

והביאור בזה, שחלק הנשמה הוא הרצון במצוה - וחלק הגוף הוא עשיית המצוה בפועל. והנה, הרצון שבנשמה פועל "ומתלבש" בתוך העשי' דהגוף, וכל' המכתב: "ע"י נשמתו אשר בקרבו רוצה גם הוא בעשית תומ"צ". ז.א., שרצון - דהנשמה - נהפך גם לרצון של הגוף

עצמו, שהנשמה פועלת בגוף (לא רק שיעשה המצוה, אלא גם) שירצה, והיינו, שהגוף מקבל ממעלת הנשמה עצמה.

משא"כ לאידך גיסא, קבלת הנשמה ממעלת הגוף, שע"י הגוף נעשית המצוה בפועל, כאן אי -אפשר לומר שע"י הגוף נעשית גם הנפש ליכולה לקיים התומ"צ. וכפשוט, שהנשמה נשארת רוחנית ומפשטת, שאין לה אפשרות לקיים תומ"צ, ורק שכיון שהגוף עושה זאת ע"פ הנהגתה, נחשבת עשיית המצוה בפועל ששייכת גם אלי'. - וכמדוייק בל' המכתב, שאינו כותב שע"י הגוף נעשית הנשמה גם היא ל"יכול", (וכמו שכתב לגבי הגוף שע"י הנשמה "רוצה גם הוא בעשית תומ"צ"), אלא רק ש"אין היא יכולה לקיים תומ"צ, כי אם ע"י כוחות ואיברי הגוף", אבל, גם לאחרי שמתקיימת המצוה ע"י כוחות ואיברי הגוף אאפ"ל שכעת "גם הנפש יכולה", כמובן.

ודבר זה הוא יסוד פשוט, שכח הרצון מתלבש ופועל בתוך העשי' בפועל, משא"כ העשי' בפועל אינה מתלבשת ופועלת בתוך הרצון...

וכמפורש גם במשל החיגר והסומא שבסנהדרין (שם), שאף שלכא' החיגר צריך להסומא - והסומא צריך להחיגר, סו"ס, מי שמתחיל ופותח בכל הפעולה הוא דוקא החיגר, שדוקא ע"י מתעורר הסומא שיש בכלל פירות בפרדס. היינו, שאף שעצם הפעולה היא ע"י שניהם, מ"מ, גם פעולת הסומא היא ע"פ החיגר, שאומר לו: "בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם". ובענינו, שאף שלהתומ"צ נדרשים הן הגוף - והן הנפש, הרי גם פעולת הגוף היא ע"פ הנשמה, משא"כ לאידך גיסא - רצון הנשמה הוא גם בלי הגוף.

וכיון שקיום התומ"צ הוא באופן זה, לכן גם השכר לע"ל, אף שיקבל הגוף מזיו השכינה ממש, מ"מ גם זה יהי' ע"י מעבר הנשמה - כמו שבקיום התומ"צ גם גילוי מעלת הגוף הוא דוקא ע"י הנשמה.

ועצ"ע אם זו כוונת כ"ק אדמו"ר. ובוודאי יעירו בזה הקוראים שי' - ואם שגיתי, ה' יכפר.



הייעודים הגשמיים לעתיד לבוא [גליון]

הת' זאב וויינשטיין
תלמיד בישיבה

בגליון האחרון (תשצז - ע' 10) העיר הרב שפירא שליט"א במהלך הענינים בשיחה שבלקו"ש חט"ז פ' בחוקותי. - בס"א שם מקשה מה ענין הנסים והנפלאות הגשמיים שמצינו בנוגע לע"ל, הרי "בתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ומובן, דכאשר בני"י יהיו במצב כזה אין חשיבות לנסים ונפלאות הגשמיים הנ"ל שיהיו בפירות הארץ (ובלשון הרמב"ם "וכל המעדנים מצויים כעפר"), ואף שמובן שיש תועלת בדברים אלה, כי כאשר "הטובה תהי' מושפעת הרבה" ה"ז אמצעי "כדי שיהיו (ישראל) פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", מ"מ, למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לע"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה בפ"ע?"

התירוץ ע"ז מבואר בסוף סעיף ב, וז"ל: "...ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא, שרו"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התומ"צ".

ולפני ביאור זה (שבסוף סעיף ב) מקדים ביאור שלם (וע"ז הולך ס"ב כולו) בנוגע לשכר המצוות בכלל, מדוע נתפרש בתורה שכר גשמי, ומבאר שכיון שלא כולם יכולים להשיג בשכר רוחני נעלה, ו"התורה על הרוב תדבר", לכן הזכירה השכר הגשמי ששייך לכאו"א - אפילו בדרגות נמוכות, וזה יעודד ויזרזו על קיום התומ"צ.

והעיר הרב הנ"ל, שלכאו' הי' יכול לבאר הביאור בנוגע להנסים דלע"ל גם ללא הקדמת כל הביאור בנוגע לענין השכר בכלל. דהיינו: קושייתו היתה איזה מקום יתפסו היעודים הגשמיים לע"ל, וע"ז מתרץ שגם אז יהיו כאלו בתחילת העבודה שהיעודים הגשמיים כן יתפסו מקום בעיניהם, ולהם מזכירה התורה הנסים בגשמיות. ותירוץ זה מובן הוא בפשטות, גם ללא כל הקדמה וכו'! (ועיין בדבריו בקובץ הנ"ל).

ולכל לראש יש להעיר, שהקדמה זו בענין שכר המצוות בכלל, אינה באה (רק) כהקדמה לתירוץ שבסוף סעיף ב, אלא (גם - ובעיקר) כהקדמה לכל הביאור שבהמשך השיחה, ששכר המצוות - וכן הנסים דלע"ל - הוא הביטוי לכך שהתורה נעשית עצם מציאותו של האדם. ופשוט.

אבל האמת, דנ"ל דיש להקדמה זו שייכות גם עם התירוץ דנן, שגם לע"ל יהיו כאלו שהדברים הגשמיים יתפסו מקום בעיניהם - ולכן כותב הקדמה זו כבר לפני תירוץ זה.

ודבר זה מתבאר מתוך סגנון התירוץ גופא, שמבאר ש"גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה" (ההדגשות אינן במקור) - דלכאור', למאי נפק"מ הכא עבודה לשמה מאהבה וכו'? הרי הקושיא היתה שהדברים הגשמיים לא יתפסו מקום, והתירוץ - בפשטות - שיהיו כאלו שכן יתפסו אצלם מקום. ומה נוגע כאן להיכנס לדרגת העבודה, עבודה מאהבה לשמה או עבודה ע"מ לקבל פרס וכו'?

אך הביאור בזה פשוט - אי אפשר לתרץ בפשטות, שיהיו כאלו שהדברים הגשמיים יתפסו אצלם מקום, ולכן כתבה התורה על הנסים הגשמיים דלע"ל, כי עדיין צריך טעם בזה עצמו: לאיזה צורך ייעשו בכלל נסים אז (עבור אלו שגשמיות יתפסו אצלם מקום)?

בסגנון אחר: גם לאחר שנתבאר שיהיו כאלו שנסים אלו יתפסו בעיניהם מקום, עדיין צריך ביאור "למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לעת"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר בפ"ע"?

וע"ז הוא שמקדים כל הביאור שבס"ב, שכל שכר המצות הוא ענין חשוב שמהווה חלק בלתי נפרד מתוך כללות עבודת-ה' של כאו"א. שכך ברא הקב"ה את האדם, שלא ברגע אחד יגיע לתכלית הששלימות - עבודת ה' לשמה, ו"לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר - עד שתרבה דעתן"; ודוקא ע"י שעובד בתחילת העבודה ע"מ לקבל פרס, דוקא בדרך זו יגיע בסופו של דבר להשלימות דעבודה לשמה.

ומזה מובן גם בנוגע להנסים הגשמיים דלע"ל, שאין הם רק דבר צדדי וטפל. אלא אדרבה, שכיון שגם לע"ל לא יוולד האדם בתכלית השלימות, ויצטרך להעידוד והזירוז דנסים גשמיים, הרי נסים אלו הם

פרט עיקרי בתוך העילויים הרוחניים דלע"ל - שהרי כל זה שיגיעו כולם לתכלית השלימות ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" הוא ע"י ובאמצעות נסים אלו, שיהיו בתחילת העבודה, והם אלו שיביאו לעלי' מחיל אל חיל עד לתכלית השלימות.

במלים פשוטות: בהתירוץ שבסוס"ב שני פרטים: (1) שגם לע"ל יהיו כאלו שהדברים הגשמיים יתפסו מקום בעיניהם, (2) וכיון שכן - הרי הנסים הגשמיים יהיו חלק (חשוב) מעבודת ה' שלהם. ולצורך פרט מס' 2 זה, מקדים הביאור בענין שכר מצוות בכלל. ואתי שפיר.



ומענין לענין באותו ענין.

בהמשך השיחה מבאר (באו"א) כל ענין שכר המצוות בגשמיות, שדוקא בהם בא לידי ביטוי שהתורה היא "חיינו ואורך ימינו", ולכן כמו שנקודת החיות חודרת בכל פרטי האדם עד להתחתונים ביותר, כך השפעת התורה אינה מוגבלת לחלק הרוחני של האדם אלא משפיעה עד לחלק הגשמי שלו, ועד לדברים הגשמיים שהוא משתמש בהם וכו'.

ולאחרי כל הביאור מוסיף, ואומר, וז"ל: "והנה סיבת הדבר שהתורה היא חיותו ומהותו של האדם, הוא לפי שאורייתא וקוב"ה כולא חד, ולכן, כשם שהקב"ה הוא אמיתית המציאות, שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, שממנו באו כל המעלות וסוגי השלימות שבכל הבריאה כולה, עד"ז הוא בנוגע לתורה, שהיא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם, כל סוגי תועלת, הן רוחניות והן גשמיות". עכ"ל.

לפום ריהטא, כל הוספה זו מיותרת ואין לה מקום (כמו שהקשו כו"כ):

כדי להבין את זה שהתורה פועלת בכל חלקיו הגשמיים של האדם, ואפילו בדברים הגשמיים הנצרכים אליו, מספיק לגמרי זה שהתורה היא עצם החיים שלו, שלכן על ידה נשפעים לו כל הפרטים שבחיייו. - ביאור הטעם ע"ז שהתורה היא עצם החיים אינו נוגע כאן (וכמו שבנוגע לחיות הנפש שמשפיעה על כל כחות האדם, אין שום נפק"מ מדוע באמת מנקודה זו מקבל את חיותו, וכל מה שנוגע הוא המציאות בפועל), ובוודאי שאינו נוגע זה ש"היא מביאה טוב ותועלת בכל

הנמצאים כולם, כל סוגי תועלת, הן רוחניות והן גשמיות - שהרי כאן מדובר על זה שהתורה משפיעה לאדם את צרכיו, ולא על השפעתה "בכל הנמצאים כולם"!

ויוכן זה ע"פ המשך השיחה, שמבאר הייעוד ד"ועץ השדה יתן פריו", "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות": "זה שבזמן דעתה .. עובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן .. לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה .. אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'. וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם - דבר הוי"ו". עכ"ל.

וביאור זה מובן דוקא לפי ההוספה הנ"ל, ש"התורה מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם": אם התורה היתה רק עצם החיים של האדם, הרי הי' זה משפיע לו כל טוב בגשמיות וברוחניות, והי' פועל גם בדברים הגשמיים הנצרכים אליו שיהיו מוצלחים ושלמים - אבל עדיין אין בזה סיבה שפרי העץ יצמח במהירות, שהרי אין לאדם תועלת מיוחדת מזה (וכמו שמצינו לגבי הזמן הזה, שאף שהבטיחה תורה למקיימי התומ"צ מנוחה, שפע וכל טוב, לא מצינו הבטחה שהפירות יגדלו במהירות, כי יכול להיות שפע מופלג גם ללא נס זה); כל זה שהפירות גדולים במהירות הוא ענין בהעץ, בהפרי מצ"ע (לא כחלק מצרכי האדם), וגם זה יהי' לע"ל (לא משום שהתורה היא עצם חיותו האדם, אלא) כיון שאורייתא וקוב"ה כולא חד, ולכן היא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם.



לקוטי שיחות

טענת המלאכים "תנה הודך" – מדינא דבר מצרא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ח (ע' 28) מביא כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מ"ש בכו"כ ספרים בביאור טענת המלאכים "תנה הודך על השמים", שהיתה מיוסדת על דינא דבר מצרא, דהיות והם קרובים לשמים יש להם דין קדימה לקבל התורה לפני בני". והולך ומבאר למה באמת לא הי' בזה דב"מ.

ולכא' צ"ע: כל דב"מ הוא מטעם שהיות ויש להמצרן שדה סמוכה לשדה זו הנמכרת, לכן טוב וישר להניח לו לקנות השדה שאצל שדהו, כי עי"ז ירויח שלא יצטרך להוציא הוצאות לכל שדה בפ"ע וכו"ב; משא"כ הלוקח יכול לקנות שדה כזו במקום אחר, ואין מרויח כלום בקניית שדה זו דוקא.

אבל בנודן דהמלאכים, מה הי' להם בשמים מקודם, שטענו שאם יקבלו התורה יהיו ב' הענינים ביחד, וירויחו, והרי פשוט שרק זה שהם קרובים להתורה, ואין להם שום דבר שני שקבלת התורה תצטרף לה, אין זה שייך לדינא דב"מ. ומה שהם רוצים התורה כשלעצמה, אין בזה שום מעלה להם לגבי בני", שגם הם רוצים התורה, ולמה יהי' דמא דידהו סומק טפי?

וצ"ל שהכוונה בזה, שהמלאכים טענו שהם בשמים ומשיגים אלקות וכו', אומרים קדוש וכו' וכו', - ואם יקבלו את התורה, שהיא חכמתו של הקב"ה, זה יצטרף עם מדריגתם הרוחנית שיש להם בלא"ה; משא"כ בני" שאינם למעלה בשמים, ואין להם כל המדריגות הרוחניות, הנה ע"י שיקבלו התורה 'יתחילו' להתאחד ולהתקרב לאלקות ע"י התורה. ולכן טענו שהם ממש כמו בר מצרא בקרקע גשמית, שיש לו קרקע לפנ"ז, וע"י קניית שדה זו יצרף שניהם יחד וירויח הרבה, משא"כ הלוקח שאצלו היא שדה נפרדת בפ"ע - לא ירויח כ"כ ע"י קניית שדה זו. וכן המלאכים ירויחו הרבה ע"י התורה, כי בהצטרף התורה עם מדריגתם בלא"ה, יגיעו למדריגות נעלות ביותר, משא"כ בני" לא יגיעו למדריגות נעלות כאלו, כי אין להם המדרגות לפנ"ז.



אוי להם לבריות מעלבונה של תורה

עוסק בתורה – עוסק בתלמוד תורה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא באבות (פ"ו מ"ב):

"אמר רבי יהושע בן לוי בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף, שנאמר נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם. ואומר והלחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלחות, אל תקרי חרות אלא חרות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, וכל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה שנאמר וממתנה נחליאל ומנחליאל במות". עכ"ל.

ויש לדייק טובא, למה בתחלת המשנה נאמר "שכל מי שאינו עוסק בתורה וכו', (ולא "שאינו עוסק בתלמוד תורה"), ולהלן נאמר "וכל מי שעוסק בתלמוד תורה וכו' (ולא "שעוסק בתורה")?

עוד יש לדייק, למה נאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", לכאור' תיבת "להם" מיותרת, שהרי בא לעורר את הבריות שאינם עוסקים בתורה?

והנראה בזה בהקדם מה שדן כ"ק אדמו"ר זי"ע במשנתנו בביאורים לפרקי אבות ח"ב (ע' 333 ואילך):

"השאלות במשנתנו: א. אומרו "הר חורב" ולא בסגנון הרגיל "הר סיני". ב. מי שאיננו עוסק בתורה הרי היא איננה בידו שתעלב על ידו. אדרבה: העלבון הוא של האדם שאיננו מעריך את חשיבותה. ג. הדיוק "עוסק בתורה" (ולא "לומד" וכיוצא בזה). ד. על ביטול תורה מגיע עונש חמור ביותר, [סנהדרין (צט, א): "כי דבר ה' בזה - הכרת בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא" דברים שהם חמורים וגרועים לאין ערוך מאשר הביטויים "אוי להם", "נקרא נזוף"], ומדוע אין התנא מפרט אותו. ה. לשון "נזיפה" היא הקלה מבין שלשת הלשונות: חרם, נידוי ונזיפה, ואם כן אין בלשון "נזוף" משום הדגשת חומר הענין. ו. הקשר בין שני המאמרים בסוף משנתנו ("שאיין לך בן חורין", "כל מי שעוסק

בתלמוד תורה") עם תחלתה ("מי שאינו עוסק בתורה נקרא נוף"). ז. הקשר לבעל המאמר - רבי יהושע בן לוי.

"והביאור:

"התנא מדייק "עוסק בתורה" - שלומד באופן של עסק. ובוה שני דברים:

"א. דרכו של בעל עסק שאינו מסתגר בד' אמותיו אלא קובע מקומו במקום שרבים עוברים ושבים בו ומכריז באופן של תעמולה על סחורתו ומשתדל בכל מיני דרכים למשוך את הקונים. ואף כאן: הלימוד באופן של "עסק" הוא במקום שרבים מצויים שם, תוך תעמולה והשתדלות להפיץ את התורה ברבים.

"ב. עסק הוא כינוי להשקעה הנעשית בכדי להשתכר - ולהשתכר ככל שיותר. ואזי העבודה המושקעת בזה נעשית בחיות גדולה, משא"כ בפועל שכיר שעובד בדרך הכרח. וכן בנדון דידן: כאשר יהודי מרגיש שבכל תיבה שבתורה שהוגה מתאחד הוא עם הקב"ה, "ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד", ועל ידי הפצתה כובש חלק נוסף של העולם לתורה - אזי עבודתו היא בחיות גדולה, בבחינת "עסק".

"ולכן אומר התנא:

"בת קול יוצאת מהר תורב - הר סיני נקרא "חורב" על שם שבכחה של התורה ל"החריב" את חומריות העולם ולכבשה תחת שליטתה.

"אוי להם לבריות מעלבונה של תורה - היינו אדם שלומד תורה, אך מעליבה, מאחר ואינו מעריך את כחה וחשיבותה וה"ריוח" שמגיע לו על ידי "עסק" התורה.

"שכל מי שאינו עוסק בתורה - מי שלומד תורה, אך אינו "עוסק" בה ומפיצה ברבים,

"נקרא נוף - אין לו עונש על ביטול תורה (שהרי אינו מבטל מתלמוד תורה), אלא שראוי הוא לנזיפה על זה שאינו מעריך את חשיבותה.

"שנאמר .. אשה יפה וסרת טעם - הוא אמנם "יפה" ומהודר בלימוד התורה בפועל, אך חסר לו טעם וחיות ועריבות בתורה". עכ"ל השיך לענינו, וראה בארוכה בלקוטי שיחות ח"ד (ע' 1228 ואילך).

והנה מ"ש דהמשנה מיירי במי שלומד בפועל, אלא שאינו "עוסק" בתורה, לפי"ז קשה לכאור' לשון המשנה "אוי להם לבריות", שהרי "בריות" אינם לומדים כלל, כמ"ש רבנו הזקן בתניא פרק לב: שלכן נקראים בשם בריות בעלמא כיון שהם רחוקים מתורת ה' ועבודתו?

והנראה בזה לבאר, דע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע מבואר דבעסק התורה יש ב' דברים:

א) שלומד בעיון להבין דבר מתוך דבר לעצמו לחדש חידושי תורה וכו', וע"י שהוגה בתורה מתאחד עם הקב"ה, כמ"ש בתניא פ"ה, עי"ש.

ב) שעוסק בהפצת התורה ברבים לזולת - "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" וכו', וכמ"ש בתניא פרק לב, עי"ש.

ולפי"ז נראה לומר, ד"עוסק בתלמוד תורה" היינו שלומד בעיון לעצמו - ו"עוסק בתורה" היינו שמפיץ את התורה ברבים וכו'.

ועפי"ז יבואר, דתחלת המשנה מיירי מעסק הפצת התורה לבריות וכו'. ולכן נאמר רק "שכל מי שאינו עוסק בתורה" בלבד (ולא "בתלמוד תורה").

וזה י"ל בכוונת המשנה (לפנ"ז): "אוי להם לבריות מעלבוניה של תורה", כלומר שאם לא מתעסקים בקירוב הבריות לתורה, דהיינו "שאינו עוסק בתורה", אזי "אוי להם לבריות", שאין מי שדואג להם לקרב אותם לתורה, ונשארים רחוקים מהתורה, וזהו עלבוניה של תורה של אלו שלא מקרבים את הבריות לתורה, ולפ"ז א"ש תיבת "בריות" שאמנם מדובר מאלו שרחוקים מתורת ה' ועבודתו; ואלו ש"אינו עוסקים בתורה" לקרב אותם אמנם לומדים את התורה.

משא"כ בסוף המשנה מיירי מעסק התורה שלומד והוגה בעיון לעצמו בתלמוד תורה, ולכן נאמר "וכל מי שעוסק בתלמוד תורה", כיון שמייירי מעצם הלימוד (ולא מהפצתה ברבים כדי לקרב את הבריות).

ולפי"ז יבואר למה "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" - דהיינו שאינו משועבד ליצרו הרע ולתאוות לבו כמ"ש המפורשים, וזה דוקא ע"י "עסק התורה" שהוגה בעיון כמ"ש בתניא פ"ה. והיינו הלימוד לעצמו.

ולפי"ז יבואר גם מה שמדייק כ"ק אדמו"ר זי"ע (שם ע' 366) במשנתנו:

"צריך ביאור: מאחר שכוונת הבת קול היא לעורר את האדם לעסוק בתורה, הי' מתאים יותר להדגיש (בעיקר) יוקר ומעלת לימוד התורה, ולא רק החסרון שבהעדר הלימוד. וביותר יוקשה: כיצד אפשר לומר שבכדי להשפיע על ה"בריות" [ראה תניא פל"ב: הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא] מספיק הכרוז "אוי להם לבריות" (בלי הסברת היוקר והמעלה שבלימוד התורה).".

ברם לפי הנ"ל א"ש, כיון דלא בא כאן לעורר את הבריות, אלא שבא לעורר ולהשפיע על "לומדי התורה" שגם הם "יעסקו בתורה", דהיינו הפצת התורה ברבים להיות "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", ואותם לא צריכים להסביר היוקר והמעלה שבעסק התורה כיון שממילא יודעים זאת. - ומשנתנו אומרת רק ש"אוי להם לבריות" שאין מי שדואג להם שיקרבו אותם לתורה, וזהו "עלבונה של תורה" שלומדי תורה אינם עוסקים ב"עסק התורה" לקרבם לתורה ומצות. - ולפי"ז א"ש תיבת "להם", כיון שלא מדובר על עוסקי התורה (שאו תיבת "להם" מיותרת), אלא אודות "הבריות" ש"אוי להם" בגלל שאחרים לא עוסקים בלקרבם.



בדין דסנהדרין שפתחו כולם לחובה ה"ז פטור

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בלקו"ש חכ"ט (שופטים ג) מבאר רבינו באריכות פסק הרמב"ם הל' סנהדרין רפ"ט: "סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב הרי זה פטור וכו'".

וא' מאופני הביאור שם הוא: דעונשי בי"ד עיקרם לשם כפרה, ומסתבר דבאופן שמיתת בי"ד לא תביא הכפרה אין מקום להעניש עונש מיתה. וכאן שבי"ד כשר, ועאכו"כ סנהדרין גדולה, פתחו מיד ואמרו חייב, ואין א' שילמד זכות על הנאשם, זה ראי' שהוא נמצא במעמד ומצד ירוד ביותר עד שעונש מיתה אינו יכול לכפר עליו, ולכן פוטרין אותו.

ובא"ד כותב: "וע"ד ווי דער כסף משנה (הל' עדות פ"כ ה"ב בסופה) איז מסביר דעם פסק הרמב"ם (הל' עדות שם) בנוגע צו עדים זוממין, אז "נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין מן הדין שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה כו', אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין" - און ער איז מבאר דעם טעם החילוק בזה: "דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם, משום דגדול עונם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת בי"ד שתכפר עליהם, אלא ראוי להניחם שיהיו נדונים אחר מיתה בעונשים נוראים. דוגמא לדבר: נותן כל זרעו למולך שהוא פטור. מה שאין לומר כן בהלקו ע"פ עדותם". ועיי"ש בהשיחה.

ב. והנה כל המתבאר בהשיחה הוא לפי הפירוש הפשוט שאם פתחו כולם לחובה הרי זה פטור, ואין בי"ד עושים בו דין כלל. אבל בספר 'מרגלית הים' (להרב ראובן מרגליות בפירושו על דף יז, א בגמ' סנהדרין אות כד) מביא שיטה אחרת שכתב הר"ש אלגזי בהליכות עולם סי' תרמג: "דפטור דקתני פירש רבינו מאיר - ממהריץ להרגו מיד, כמו אם אינו נשבע פוטרין אותו (שבועות לט, א), כלומר גומרין דינו מיד ומחייבין אותו", ועיי"ש שמביא כן מעוד כמה מקורות.

ואולי יש לבאר שיטה זו עם תירוץ השני שכותב ה'כסף משנה' בביאור דברי הרמב"ם המועתק לעיל בדברי רבינו, וז"ל:

"ועוד י"ל טעם אחר שמאחר ש"אל-הים נצב בעדת א-ל", אילו לא שהיה חייב זה מיתה לא הי' מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל, ומאחר שהניח הקב"ה לב"ד שיסכימו להרוג את זה, ונהרג, חייב מיתה היה. הלכך אין לעדים משפט מות. מה שאין לומר כן במלקות".

ועפי"ז יש לבאר גם כאן, דהיות שפתחו כולם לחובה מבלי לראות שום זכות, הקב"ה לא הי' מניח לבי"ד לטעות בזה שיגרמו אבידת נפש מישראל, ובודאי חייב מיתה היה ולכן פוטרין אותו מיד. וכנ"ל.



ברכה בספה"ע כששכח לספור יום אחד

הרב שלמה קליין
ברוקלין, נ.י.

כ' הפר"ח בסי' תפט דמי ששכח פעם א' לספור ספה"ע אינו יכול לברך להוציא איש אחר המחוייב בספה"ע. דכיון דלדעת הבה"ג אם חיסר פעם א' מלספור אינו יכול לספור אח"כ בברכה, כיון דחסר ב"תמימות", א"כ נקרא "אינו מחוייב בדבר" ואינו יכול להוציא אחר המחוייב בספה"ע. ומוכיח כן מדברי הירושלמי [מגילה פ"ב ה"ג] דבן עיר [שזמנו בקריאת המגילה הוא בליל י"ד] אינו מוציא לבן כרך [שזמנו בט"ו], דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים יד"ח. והיינו דאעפ"י ד'בכללות' שפיר הוי בר חיובא דהא חייב בקריאת המגילה, מ"מ כיון דזמנו של בן עיר חלוק מזמנו של בן כרך, חשיב כאינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא בן כרך. וכמו"כ בנדו"ד דכיון שהפסיד הספירה ע"י ששכח לספור נחשב לאינו מחוייב בדבר ואינו יכול להוציא בר חיובא.

וכבר העירו דיש בזה פלוגתא בפוסקים דבכנה"ג סי' כט מביא שרבני סלוניקי הורו דמי שחיסר יום אחד מלספור אע"פ שסופר אח"כ בלי ברכה מ"מ יכול להוציא לאחר המחוייב בברכתו, ויכוין בברכתו להוציא גם לחבירו. והכנה"ג חולק עליהם, וסברתו, דהא דקי"ל "אע"פ שיצא מוציא", היינו דוקא במי שהוא בר חיובא אלא שנפטר מפני שכבר יצא יד"ח, משא"כ בנידו"ד שחיסר יום אחד מלספור הפסיד המצווה בשנה זו וחשיב לאינו בר חיובא ואינו יכול להוציא אחרים.

ויעוי' בספר הר צבי (להגרצ"פ) סי' עה ששמע בשם הבית הלוי שבהיותו מתפלל בתור ש"ץ בימי הספירה, והוא לא היה יכול לברך מפני שחסר יום אחד, ביקש מאחד מן המתפללים שלא יברך לעצמו אלא שהוא יברך כש"ץ ויוציאו בברכתו. - ותמה ע"ז מדברי הפר"ח הנ"ל דאינו יכול לברך להוציא אחר המחוייב לברך, דחשיב לאינו מחוייב בדבר.

ובהמשך דבריו מקשה על הירושלמי דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך מהא דקי"ל "אע"פ שיצא מוציא", שהוא מטעם ערבות דנעשה מחוייב בדבר אע"פ שכבר יצא. וכמו"כ נאמר דבן עיר אע"פ שזמנו חלוק מזמנו של בן כרך מ"מ סו"ס הא חייב בקריאת המגילה. וכיון דמצד דין ערבות חשיב מחוייב בדבר אע"פ שכבר יצא, כמו"כ נאמן

דבן עיר אע"פ שכבר יצא ביי"ד הוי מחוייב בדבר מטעם ערכות ויוציא בן כרך בקריאת המגילה?*

ובסוף דבריו מסיק דהירושלמי חולק על הדין ד"אע"פ שיצא מוציא", וסובר דמטעם ערכות אינו חשיב כמחוייב בדבר, ולכן ס"ל דבן עיר אינו מוציא לבן כרך; משא"כ לתלמודא דידן דסובר אע"פ שיצא מוציא, והוא מטעם ערכות, כמו"כ יכול בן עיר להוציא בן כרך, ונקרא מחוייב בדבר מטעם ערכות. ולפי"ז מיושב היטב פסקו של הבית הלוי, דכיון דהפסק של הפר"ח מיוסד על הירושלמי, הנה כיון דאנן לא קי"ל כהירושלמי לכן שפיר יכול לברך ולהוציא מי שמחוייב לברך כמו בן עיר שמוציא בן כרך, וכהא דקיי"ל "אע"פ שיצא מוציא".

והנראה ליישב פסקו של הגרי"ד מבריסק זצ"ל באופן שתתאים גם עם ירושלמי הנ"ל. והוא ע"פ יסודו של הרבי בכ"מ [בלקו"ש בח"א ע' 271, ובח"ב ע' 54 ובחל"ח ע' 10 ואילך] כביאור שיטת הבה"ג שאם חיסר ספירה אחת אינו יכול לספור עוד, - דכיון שכל המ"ט יום הם מצווה אחת, וצ"ל "תמימות", לכן אם חיסר פעם אחת חסר לו בענין ה"תמימות" והפסיד המצווה, (כך מפ' בפשטות בשיטת הבה"ג). ועי"ז הק' הרבי כמה קושיות: א) אמאי מברכים בכל יום בפנ"ע, הא הוי מצווה אחת, והו"ל לברך רק פעם א'. ב) ועוד, ניהוש שמא ישכח פעם א' מלספור - והו"ל ברכות לבטלה למפרע, וא"כ לא יברך עד יום האחרון.

ומוכרח דבאמת כל יום מהמ"ט הוי מצווה בפנ"ע, ולכן מברכים בכל פעם, אלא שהמצווה היא שביום הא' יספור "הראשון" וביום ב' "השני" וכו', ובמילא אם חיסר בליל שני כבר אינו יכול לספור אח"כ "היום שלשה ימים" - דהרי לא יתכן "שלשה" בלתי "שני". ונמצא לפי"ז דהא דאם חיסר פעם א' אינו יכול לספור אח"כ - הוא חיסרון בהספירה שאח"כ, ולא בימים שלפנ"ז.

(* ובאמת יש מקום לחלק בין בן עיר ובן כרך ל"אע"פ שיצא מוציא", והוא די"ל דדין ערכות הוי המשך מחיובו העצמי; ולפי"ז בבן עיר ובן כרך, כיון שזמנם חלוקים זמ"ז, נקרא אינו מחוייב בדבר - כיון שחיובו העצמי היא ביי"ד, ונמצא דהערכות היא גם באותו יום ואינו יכול להוציא בן כרך. משא"כ ב"אע"פ שיצא מוציא", כיון שחיובו העצמי הוא באותו יום, הנה אע"פ שיצא כבר מ"מ לא נגמר עדיין חיובו לגמרי, ולכן יכול להוציא אחרים מדן ערכות. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

ולכן שפיר מברכין בכל לילה ולא חיישינן שמא ישכח דגם אז לא ביטל ממנו הימים שלפניו.

ולפי"ז מובן בפשטות דהנידון של הפר"ח הנ"ל אין לה שום קשר ושייכות להירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך: דהתם הטעם שאינו יכול להוציא הוא דכיון דזמני הקריאה שלהם חלוקים, אינו נקרא מחויב בדבר להוציא; משא"כ בספה"ע הגם שחיסר פעם א', מ"מ עדיין לא הפסיד המצווה, והא דאינו יכול לספור אח"כ הוא רק משום שלא יתכן "שלישי" בלי "שני", והוי רק ארי' דרביע עלי' (ופחות מזה) וחסרון במציאות. ולפי"ז י"ל דאיה"נ דהוא בעצמו אינו יכול לספור עוד עם ברכה, וכנ"ל שלא יתכן "שלשה ימים" בלי "שני ימים", אבל אם רוצה להוציא חבירו בברכתו - הנה כיון שאצל חבירו שפיר הוי שלשה ימים, (כיון שחבירו לא חיסר כלום), מצטרף ספירת חבירו אצלו ושפיר יכול לברך ולהוציא חבירו, וא"ש פסקו של הביה"ל.



'חולשא דאורחא' בר"ח סיון

הנ"ל

ידוע ביאורו של הרבי בלקו"ש חכ"ח לר"ח סיון, דבר"ח סיון (יומא קמא) לא אמר להם ולא מידי, דהיינו שמושה לא אמר כלום לישראל משא"כ בימים שלאח"ז היו מצוות פרישה והגבלה וכו', והטעם היא משום חולשא דאורחא.

ומבאר בהשיחה, דהכוונה ב'חולשא דאורחא' היא לא חולשא בגשמיות, אלא ברוחניות. ועי' בסוף השיחה דזהו גם הפירוש "דביומא קמא לא א"ל ולא מידי", דהכוונה בזה היא דהכנה כזאת של חולשא ברוחניות ולמעליותא - קשור עם עבודה של שתיקה וביטול: "לא אמר להו ולא מידי", עבודת הביטול.

- וילה"ע דכדברים אלו ממש, מבואר בספר 'תפארת שלמה' ('מועדים' - ע' קלג), וז"ל: 'יומא קמא לא א"ל ולא מידי, פי' שא"ל שיהיו בבחינת ענווה שלא יהיו חשובים בעיניהם לכלום ולא מידי, ככלי ריקן אין בו מאומה, ואז יהיו ראויים לקבל התורה. יעוייש"ב.



קם רבה ושחטיה לר' זירא" [גליון]

הנ"ל

בגליון של יא ניסן ש.ז. (תשצה - ע' 29) העירו שהביאור של הרבי ב"קם רבה ושחטיה לר' זירא" וכו' - מופיע בעיקרו בשל"ה. והוסיף, שבהשיחה שם הסביר רבינו דיוק לשון הגמרא "שחטי' לר' זירא" (ולא "קטלי" וכיו"ב), כי תוכן ענין השחיטה הוא משיכה והעלאה, וכן בענינו, שרבה משך והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך, ובשל"ה כאן מצינו ביאור נוסף לדיוק הלשון "שחטי'", ובאמת ששני הביאורים בהלשון "ושחטי'" עולים בקנה אחד, יעוי"ש.

- ויש לציין לספר 'דברי יחזקאל' (להרה"ק משינווא), שמבאר ה"ושחטי'" ממש כמבואר בהשיחה, ד'אין ושחט אלא ומשך' - והעלה לר' זירא לדרגתו וכו', יעוי"ש.



דין חצי שיעור במצוות

הת' אלימלך בראקמאן

תות"ל - 770

א. בלקו"ש ח"א פר' אמור הביא דעה שימי ספירה מצוה א' היא, והק' כ"ק אדמו"ר דא"כ לא הוה צריך לעשות ברכה עד יום האחרון מחשש ברכה לבטלה. ומסיק שבאמת כל יום מצוה היא וכו' עיי"ש.

ולכאו' צ"ע קושייתו, דהא י"ל שהספירה היא מצוה א' ועדיין בעי ברכה בהתחלה, ובהקדים: במצוה שנאמר בה שיעור, ועשה פחות משיעורה - יש כמה דעות בזה; הרמב"ם הל' חו"מ פ"א הל' ז כ': "האוכל מן החמץ וכו' כל שהוא ה"ז אסור כו'", והמל"מ הביא הרא"ם שמפרש המחלוק' ר"י ור"ל בדין ח"ש, וכו' ש'אכילה' - כל דהוא משמע, אלא דלגבי עונשין אתא הילכתא ואפיקתי משמעותי, אבל לאיסורא כדקאי קאי. והטעם דר"י, ד"חזי לאיצטרופי", היא שלא ס"ד שגם לאיסורא אתא הילכתא ואפיקתי משמעותי. ומק' המל"מ ע"ז, שלפי"ז במ"ע, שהאוכל פחות מכשיעור לא עשה ולא כלום א"כ, כי אתא הילכתא עקרי' לקרא מכל וכל. הרי דלפי המל"מ פחות משיעור במצוה לא עשה ולא כלום.

השאג"א סי' ק והריט"א הל' בכורות פ"ה אות פא, וכן במנ"ח סי' רנח, ס"ל, שכשם שח"ש באיסורים אסור מה"ת מטעם ד"חזי

לאיצטרופיי" - כן ח"ש במצוות יש בו קצת מצוה מה"ת. ואם אין לו אלא פחות מכשיעור מצוה עד"מ, חייב מה"ת לאכלו. וכן מבואר גם באבני נזר או"ח סי' שפג בהג"ה, עיי"ש.

ב. וי"ל באמת שבזה חלוקים רש"י ותוס' בביצה לו, ב, דתנן התם: "כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב ... ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין כו"'. ומקשה הגמ': "ולא מקדשין - והא מצוה קעביד. ל"צ דאית לי' אשה ובנים". ופירש"י שקושיית הגמ' היא - "אמאי קא קרי לי' רשות"; אמנם תוס' מפרש שהקושיא היא "אמאי גזרו". וצ"ב סברת מחלוקתם.

וי"ל ע"פ שי' רש"י לעיל מיני' בד"ה 'כל שחייב עליו', שכותב: "רשות - שיש בו קצת מצוה". ובד"ה 'ואלו הן משום רשות' כותב: "כלומר שהי' לנו להתירן משום שהן קרובין למצוה". ולפ"ז מובן מה שמפרש רש"י קושיית הגמ' שהוא "אמאי קא קרי לי' רשות", דהא לשיטתו רשות ומצוה בהמשנה שוין הן, ורק דרשות יש בו רק קצת מצוה ומצוה היא מצוה גדולה או מצוה ממש (עיי"ש ברש"י), וא"כ הרי א"א לומר שכוונת הגמ' היא להקשות "אמאי גזרו", דא"כ הי' צריך להקשות גם על "רשות" גרידא - "אמאי גזרו", דהרי כנ"ל יש בו קצת מצוה. לכן רש"י מפרש שהקושיא היא רק אמאי קרי לי' רשות ולא מצוה. ולפי תי' הגמ' שנק' "רשות" משום ד"אית לי' אשה ובנים", מובן, שלדעת רש"י גם כשאית לי' אשה ובנים (דאז ליכא מצוה לפרות ולרבות) מ"מ קצת מצוה יש לה.

אכן תוס' י"ל דס"ל כשי' המאירי שכ': "כלומר שיש במינן צד מצוה", עכ"ל. היינו דבדבר רשות ליכא בה שום לחלוחית או קצת מצוה רק דיש במינן - כשליט לי' אשה ובנים - מצוה. וא"כ לדעת תוס' יש נפקותא גדולה בין מצוה ורשות, ולפ"ז מובן פירושם שקושיית הגמ' היא - התינת רשות יכולים החכמים לגזור עליהם, דלית להו שום מצוה רק במינן מצוה, אבל לקדש אשה ה"ז מצוה - "ואמאי גזרו". וע"ז מתרץ הגמ' "ל"צ דאית לי' אשה ובנים", ולכן אין שום מצוה כלל.

הרי לפי"ז י"ל שרש"י ותוס' פליגים אם ח"ש במצוה יש בה קצת מצוה: לדעת רש"י לקדש אשה כשאית לי' אשה ובנים - שה"ז כמו חצי שיעור מצוה, וכמו אכילת פחות משיעור מצוה, שהמעשה מצוה הוא אלא חסר מהכמות או האיכות של המצוה (עיי"ש חקרי הלכות ח"ה ע' יא) - ה"ז קצת מצוה. ולכן פי' ש"רשות" נמי יש בה קצת

מצוה, ולכן מפרש שקושיית הגמ' היא - "אמאי קא קרי ל'י רשות", וכן"ל דבאמת אין חילוק בין רשות ומצוה כ"כ. אמנם לדעת תוס' ליכא בח"ש מצוה שום מצוה, ולכן מפרש שהקושיא הוא ואמאי גזרו וכן"ל.

ולפי"ז יש לכאול לבאר דברי התוס' בב"ב ח, ב ד"ה 'לשנותה', שכ' שאם על דעת בני העיר נותנים הממון מותר לשנותה אפי' לדבר הרשות. ומביא רא'י מהנהגת ר"ת שהי' נוהג לתת מעות הקופה לשומרי העיר לפי שע"ד בני העיר נותנים אותם.

וצ"ע, דבאו"ח סי' שא כ' המחבר שמותר לעבור אמת המים בשבת בשביל שמירת ממונו שזהו מצוה קצת, (אבל לא לחזור כמו מצוה ממש כגון מקבל פני רבו).

הרי דלפי"ז שמירת ממון היא מצוה קצת, וא"כ מהי הרא'י מהנהגת ר"ת שמותר לשנותה אפי' לדבר הרשות, הרי ר"ת נתן המעות לשומרי העיר שזהו קצת מצוה?

ולפהנ"ל מובן שתוס' לשיטתי' קאזלי שדבר הרשות ליכא בה שום מצוה, וא"כ שמירת ממונו הוא דבר הרשות שליכא בו שום מצוה. אכן לדעת המחבר שלשי' רש"י קאזלי ס"ל ששמירת ממונו הוא דבר הרשות, ודברי רשות יש להו קצת מצוה, לכן מותר לעבור אמת המים בשבת.

לפכ"ז מובן שבמצוה שנאמר בה שיעור, ועשה פחות משיעורה - נחלקו ראשונים ואחרונים אם יש בה מצוה מה"ת.

ג. והנה להסוברים שיש בה מצוה יש לעיין אם מברכים ע"ז. השאג"א סי' ק הביא שאלה בכריכה שאנו עושין זכר למקדש כהלל - אם צריך ליקח כזית מרור עם המצה או אפי' בכ"ש מרור נמי סגי ל'י, ומסיק דהדבר ברור דאע"ג דאין מברך עלי' אפ"ה אינה פחות מכזית, עיי"ש. ושם מבאר שבטיכול ראשון יש סוברים דאינו אלא משום היכרא וא"צ כזית. וכותב, דאפי' פחות מכשיעור מן המצוה אין ראוי לאכול בלתי ברכת המצוה, וטעמיה היא, דכמו דקי"ל ח"ש של איסור אסור מה"ת מטעמא כיון דחזי לאיצטרופי איסורא אכיל, ה"נ פחות מכשיעור מן המצות בלא ברכה לאו שפיר עביד כיון דחזי לאיצטרופי, ואילו השלים לכשיעור - האי משהו נחשב מן המצוה, עיי"ש.

וכן לכאול ס"ל אדה"ז, דבהל' ציצית סעיף כו כ': "מי שהי' לבוש טלית ונפל ממנו .. אם מקצתו נשאר על גופו אע"פ שנפל רובו א"צ לחזור ולברך כיון שנשאר עליו קצת מן המצוה". ובחקרי הלכות ח"ה

ע' י כ': מבוואר מד' רבינו שאע"פ דהמצוה הוא דוקא אם נתעטף בטלית כל גופו, מ"מ קצת גוף אם נתכסה הוי קצת מצוה, עיי"ש בארוכה.

והנה י"ל שמזה שכ' אדה"ז שא"צ לברך אח"כ, מובן שבשעה שרק מקצת מהטלית נשאר על גופו עדיין חל עליו הברכה שברך מתחילה. א"כ מובן דס"ל שגם על קצת מצוה (ח"ש) חייב לברך.

ולפכ"ז צ"ע קושיית כ"ק אדמו"ר הנ"ל, דהא י"ל דימי הספירה היא אכן מצוה א', ואפי' אם שכח לספור לילה א' באמצע הספירה - י"ל כדעת הפוסקים דס"ל שח"ש במצוה היא קצת מצוה, ולדעת השאג"א - ולכאור' ס"ל גם אדה"ז - צריך לברך עליו, - וא"כ לא הוי ברכה לבטלה כלל, שאפי' כשרק חזי לאיצטרופי צריך לעשות ברכה.

ד. ואולי יש לתרץ, בהקדים, שיש חילוק בין חצי שיעור וחצי מלאכה (מצוה) - שחצי מלאכה אינה מלאכה (ראה לקו"ש חי"ד פר' ואתחנן). דהנה במצות תקיעת שופר כ' השו"ע או"ח סי' תקצג סעיף ב: "אם אינו יודע לתקוע אלא חלק מסדר התקיעות לא יתקע כל עיקר".

והשד"ח (מערכת ח כלל יב) מבאר בשם 'דרך המלך', שהתקיעה והתרועה הן גוף המצוה, - ולכן אם יעשה תקיעה או תרועה בלבד אין זה חצי שיעור אלא חצי מצוה, ואינה כלום.

ולפ"ז י"ל שדווקא באכילת מצה, שכל אכילה בעצם אכילה היא, ובפרט לפי הרא"ם הנ"ל שהובא בהמל"מ ש'אכילה' משמע כל דהוא אלא דאתא הלכתא ואפיקתא ממשמעותי', מובן שי"ל בח"ש - דחזי לאיצטרופי, וקצת מצוה יש בה ואפי' חייב לברך עליו. אכן בתקיעות שופר, ועד"ז י"ל בספירת העומר - באם סוברים שמצוה א' היא, היינו שהוא גוף א' שצ"ל "תמימות" - דליכא למימר חזי לאיצטרופי ויש בה קצת מצוה.

ועפ"ז יש לחלק בין מ"ש אדה"ז בהל' ציצית לכאן, שהתם י"ל אם נשאר עליו קצת מהמצוה עדיין חייל עליו הברכה שעשה, דיש לו קצת מהמצוה, ומשא"כ כאן.



מצבו הרוחני של האדם בעת מסירת נפש

הת' דובער פלטיאל
תלמיד במתיבתא

בלקו"ש חלק ד עמ' 1206 כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו: "און בשעת ביי אים איז דער אפלייג און פעסטער באשלוס אז זיין חלק און גורל איז געטליכקייט איז ער ניט שייך צו טאן אן עבירה".

ומעיר ע"ז שם בהערה 20 מתניא פרק יט, וז"ל:

"וכמ"ש בתניא שם שכשמעורר את בחינת החכמה שבנפשו, כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא היו".

ועד"ז כותב בלקו"ש חלק כב עמ' 139-140, וז"ל:

"מסירת נפש איז א ענין וואס נעמט דורך די מענטשן אינגאנצן. ווען איינער שטייט אין מסירת נפש, בלייבט ניט קיין זאך בנפשו וכו' וואס זאל ניט דורכנעמען ווערן פון דער מסירת נפש".

ברם מצינו לכאורה בענין זה באופן אחר, דהנה בלקו"ש ח"ח עמוד 5 כותב, וז"ל:

"אז אויך נאכדעם ווי עס ווערט ביי אים נתגלה די נקודת היהדות - ביז צום ארויסרופן ביי אים די גרייטקייט אויף מס"נ בפועל ממש, בלייבט פארט זיינע כוחות הפנימיים (שכל וכו') אזוי ווי זיי זיינען געווען פריער.

"על דרך דוגמא ווי דאס וואס ווערט ארום גירעדט אין תניא אז אויב א קל שבקלים איז זיך מוסר נפשו על קידוש השם - און דאך ווערט ער אנגערופן א "קל שבקלים" אויך דאן ווען ער שטייט אין גרייטקייט אויף מסירת נפש ממש (ווארום ס'איז רעכט אז אויף אנדערע עבירות זאל ער עובר זיין)".

ומעיר ע"ז שם בהערה 27 מהמבואר בקונטרס העבודה פ"ה, שהאדם שבא לידי מסירת נפש בפועל ממש על קידה"ש, ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה, הנה בלי שום ספק וספק ספיקא שאדם זה נתהפך מן הקצה אל הקצה וכו', עיי"ש, ומבאר הרבי שאין זה הכרח לענינים פרטים של האדם.

ועד"ז כותב בלקו"ש חלק ג עמ' 817-818, וז"ל:

"אפילו אויב די מסירת נפש בפועל ווירקט נישט אויף מקיים זיין תורה ומצוות (פונקט ווי ביי נר חנוכה ווען ער איז בפועל נישט מאיר די מענטשן), איז עס ניט קיין חיסרון אין דער מסירת נפש, נאר ס'איז א חסרון אין די כחות הגילויים וואס זיי זיינען ניט כלים צו באווירקט ווערן פון דער מסירת נפש, אבער די מסירת נפש האט ער אנגעצונדן [ניט נאר אז עס איז בא עם אלעמאל גאנץ בכח, כמאמר רז"ל: "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא"]".

ובהערה 40 שם כותב: "וע"ד גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, שגם בשעה שאמונתו בה' מאירה בגילוי וקורא רחמנא, הוא עושה מעשה הגניבה בכחות הגילויים שלו. וכן אפשר שבשעת מסירת נפש בפועל על קדה"ש, לא יזהר באיזה מצוה (ועדיין קל שבקלים הוא) מצד כחות הגילויים [ועיין קונטרס העבודה פ"ה ואכ"מ]".

וראה גם בסה"מ מלוקט חלק ד עמוד קסח בנוגע למסירת נפשמ של היהודים בימי הפורים: "ועד"ז הוא בנוגע לזה שעמדו במסירת נפש כל השנה, דכיון דהמס"נ שלהן באה מצד ההסתר, שע"י ההסתר מתעורר ההעלם בנשמה שלמעלה מגילוי, אין זה שייך (כ"כ) לכחות הגלויים, ובנוגע לכחות הגלויים היו (גם לאחרי המס"נ) במצב דלילה ההוא".

וראה גם בהערה 49 שם.

והנראה לומר בזה, ובקיצור עכ"פ, שיש מצבים שונים של האדם המוסר נפשו, והחילוק בעיקר הוא: אם המס"נ הוא ענין שנתעורר בו בשעת מעשה (תניא פרק יח); או שזו דרגות עבודתו - בעת ההיא עכ"פ - (תניא פרק יט). ועל דרך המס"נ המבואר בלקו"ש חכ"ב הנ"ל בנוגע תשוקתו של ר"ע בענין המס"נ; או כמו שנראה ברור בסה"מ הנ"ל: "כיון שהמסירת נפש באה מצד ההסתר" דבלילה ההוא, היינו שלא זו היא אופן עבודתם.

ויש להוסיף ולהעיר בזה: שבפרק יח מתבטא כ"ק אדה"ז בהלשון "קל שבקלים", משא"כ בפרק יט כותב שבוחר ה' "לחלקו ולגורלו", ש"חלק" מורה על עבודה שע"י טעם ודעת בכוחות פנימים, שכל ומדות, ו"גורל" מורה על העבודה שלמעלה מטעם ודעת, בכוחות המקיפים וכו', - עיין בלקו"ש חלק יט עמוד 279.



חטא העגל בשייכות למשה רבנו [גליון]

הרב אלכסנדר הפנהיימר
תושב השכונה

בגליון דש"פ פקודי (תשצג - עמ' 28) הביא הרב יוסף קאלאדני מ"ש כ"ק אדמו"ר שחטא העגל פעל ירידה במשה, אע"פ שלא הי' בידו למחות כלל, משום שמשה וישראל הם אחד. והקשה הנ"ל ע"ז, שהרי שפיר הי' למשה שייכות ישירה לחטא העגל בזה שקיבל (מעצמו) את הערב רב, וכמ"ש רש"י (תשא לב, ז, בד"ה שחת עמך).

ואולי י"ל בזה, שיש לחלק בין פעולת העשוי של העגל לפעולת ההסתה לעבוד אותו. שהרי אילו לא קיבל משה את הערב רב, היו נשארים במצרים כעובדי ע"ז גמורים, ובודאי היו ממשיכים לעשות להם פסלים ומסכות ולעבוד להם, כמו שעשו מקדמת דנא. וא"כ יוצא מזה שאין לזקוף לחובת משה את פעולת עשיית העגל (שעשו בני הערב רב), כ"א רק זה שהסיתו והשחיתו את בני"ע עצמם (שהי' נבצר מהם לעשות כן אילו לא יצאו ממצרים עם בני"ע).

ובזה גופא, אפ"ל שדוקא הערב רב הם שהשתחוו לו וכו', וכמ"ש רש"י שם לדייק (שהערב רב בנאוהו) מהא דכתיב "אלה אלהיך ישראל" ולא כתיב "אלה אלהינו".

וא"כ, יצא לנו שכל חטאם של בני"ע בזה הי' שלא מיחו בידם של הערב רב. ובזה שפיר י"ל שמשה עצמו נקי מזה כיון שלא הי' שם כלל, וכדברי כ"ק אדמו"ר.



גדר כתיבת מגילת אסתר [גליון]

הנ"ל

בגליון דש"פ צו (תשצד - עמ' 21) הביא הרא"נ סילבערבערג מ"ש הגרי"ז הלוי בענין ב' הגדרים דכתיבת המגילה (עבור מצות הקריאה, וכחלק מכתבי הקודש), שלכן חזרו אנשי כנה"ג וכתבו את המגילה והוסיפו דיוקים שונים בה (כגון "וי"ו דויזתא"), כדי לקדשה בקדושת כתה"ק. והאחרונים הוסיפו על דבריו, שאחרי תקנה זו, אין המגילה כשירה למצות הקריאה עד שתכתב בהתאם לכל הדינים והדיוקים האלו.

ועוד הביא מ"ש כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"ו) בשם הגאון הרוגצ'ובי, שהתקנה דקריאת המגילה היתה שהדברים יהיו אמורים וכתובים בתמידות. ועפ"ז מבאר הרב הנ"ל בדברי האחרונים דלעיל, שלא היתה בזה תקנה חדשה בקריאת המגילה, כ"א שתקנת אסתר היתה מלכתחילה שתמיד תהא קריאת המגילה בהאופן שנכתבת בזמן ההוא.

יש להוסיף בזה, שגדולה מזו מצינו בנוגע להוספת פסוקים שלמים בהמגילה. דהנה כ' הרי"א הלוי בספרו "דורות הראשונים" (חלק תקופת המקרא, ע' 263 ואילך) שמגי"א שבידינו נכתבה בג' שלבים: (א) מיד לאחר הנס כתב מרדכי את רוב המגילה, מתחילתה עד תיאור ה"שמחה ומשתה ויום טוב" (ט, יט); (ב) לשנה האחרת, הוסיף את הפסוקים אודות תקנת היו"ט (ט, כ-כב) - ולכן בפס' כב כתיב "ימי משתה ושמחה" ונשמט "יום טוב", שהרי מלאכה לא קבילו עליהו, כדאיתא בגמ' (מגילה ה, ב); (ג) אחר זמן, הוסיפו אנשי כנה"ג את תיאור קבלת ימי הפורים וגדולת אחשוורוש (ט, כג - י, ג). ולפי"ז יוצא שבשנים הראשונות שלאחר הנס היתה המגילה קצרה בכמה פסוקים לעומת המגילה שבידינו כיום, ואעפ"כ הי' אדם יוצא יד"ח בשמיעת מגילה "חסרה" זו.

אבל באמת יש להעיר על דבריו של הרב הנ"ל, דדבר כזה איתא גם לגבי ס"ת עצמה, כדלהלן. וא"כ אולי אין לתלות זה בתקנה חדשה של אסתר לענין המגילה, כ"א זהו הגדר של כתיבת ספר מכתבי הקודש, שצריכה שתיכתב בהתאם להאופן המקובל על חכמי הדור.

דהנה איתא בגמ' (ב"ב טו, א): "וימת שם משה עבד ה'" - אפשר משה חי וכתב וימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע, דברי ר' יהודה, ואמרי לה ר' נחמ"י. אמר לו ר"ש: אפשר ס"ת חסר אות אחת, וכתיב 'לקוח את ספר התורה הזה'? אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכתב; מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע".

והנה, האי קרא דר"ש מאי עביד לי' ר"י (או ר"נ)? ואפשר לומר בזה, דר"י סבירא לי' שכיון שעדיין לא ניתנו פסוקים אלו ליכתב, לא

מיקרי ס"ת חסר¹. וע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ט ע' 52-53), שלפי דעת רש"י, לבשו ישראל במדבר תפילין עם ב' בתים ריקים, כיון שעדיין לא ניתנו פרשיות שמע ווהא"ש - ואעפ"כ היו יוצאים ידי מצות תפילין.

ולפי"ז יצא לנו שלשיטת ר' יהודה חל שינוי כזה (שמצינו במגילת אסתר) בדיני ס"ת, שהס"ת שכתב משה היתה כשרה לשעתה אך נפסלה אח"כ בלי שום תקנה חדשה, כיון שגדר "ס"ת שלימה" עצמו נשתנה.

ובזה יש לבאר ג"כ הא דאיתא בירושלמי (תענית פ"ד ה"ב): "שלשה ספרים מצאו בעזרה... בא' מצאו כתוב 'מעון אלקי קודש' ובשנים כתיב 'מענה אלקי קדם', וקיימו שנים וביטלו אחד" - שבפשטות, עד שביטלו את הס"ת הא', היתה כשרה לקרות בה בציבור. וכ"ה גם בענין החילוקים שבין בן אשר ובן נפתלי במסורת המקרא (שלבסוף נפסקה הלכה, ברוב המקרים, כבן אשר), ועוד.



רשימות

העובר על איסור של של ד"ס מיקרי רשע [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בהמשך למה שהערתי בגליון תשצה (מדור 'נגלה' - עמ' 67) בדברי ספר התניא קדישא דגם המבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה נקרא רשע, בק"ו ממי שיש בידו למחות ומכ"ש מי שעובר איסור קל של דברי סופרים, הנה יש להעיר עוד מדברי התוס' בפסחים קז, ב ד"ה 'דילמא' בהענין דאוכל אכילה גסה, דמבואר בנזיר דף כג דהגם דאינו מקיים מצוה מן המובחר, מ"מ, אין לקרותו רשע, דבתי' הב' כתבו

(1) ואולי י"ל עוד בזה דר' יהודה סב"ל כר' יוחנן, דאמר תורה מגילה מגילה ניתנה (גיטין ס, א). אלא שיש לדון בזה, דאולי אפי' ר' יוחנן לא קאמר שנקראה הס"ת שלימה עד שניתנה המגילה האחרונה. ואכ"מ.

"דאיו לו לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח, אע"פ שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים לא מעכבא", דהגם דלא מעכב לענין שיהא מחוייב בפסח שני, מ"מ הרי אכילת פסח היא מצוה בפ"ע, וייקרא רשע מפני שביטל מ"ע זו.

אכן המנ"ח הקשה כעין זה במצוה ו' ובתחילה למד מזה דבעשה שעבר אינו רשע דהוי בשב ואל תעשה כמו דמצינו בענין פסול לעדות דבעבר על עשה אינו עובר עליו. וכן הוא בפר"ח סי' תריב סק"ו.

אבל ביאור זה אינו מתאים להמבואר בתניא שכ' בהדיא שגם המבטל מ"ע שאפשר לו לקיימה נקרא רשע במכ"ש ממי שלא מיחה דהכוונה היא בפשטות גם כשמבטל בשוא"ת וכהדוגמא דמי שיש בידו לעסוק בתורה ואינו עוסק¹.

ואולי אפשר לפרש הכוונה לאידך גיסא², והוא ע"ד ביאור כ"ק אדמו"ר ב'מ"מ הגהות והע' קצרות' דהגם שלגבי דיני עדות אינו נקרא

(1) ובמנ"ח עצמו הקשה על תירוצו משבועות יב, ב דאמרינן דאי לא עבד תשובה זבח רשעים תועבה. וראה גם בלקוטי פי' לתניא מה שכותב כ"ק אדמו"ר על גמ' זו, והטעם דלא מביא אדמה"ז ראייה מגמ"ז זו ומעדיף להביא ק"ו. (ולפי תי' הא' שם מובן שאין להקשות מהגמ' הנ"ל אתוס' דידן כיון דבשבועות מדובר דמבטל ב' מ"ע (ביטל המצוה ולא עשה תשובה עליה). אבל מובן שנשאר הקושיא מהק"ו דאדמה"ז מביא בתניא).

(2) במנ"ח שם בההמשך כתב שאין סתירה בין הא דזבח רשעים תועבה בין הא דרשע במלקות הוא דוקא בעבר בל"ת במעשה דוקא, דיש לחלק בין ל' תורה שהוא רק כשעבר אל"ת במעשה דווקא, (ומציין לדברי הרמב"ם דכ' דרק בחיוב מיתה ומלקות כתוב רשע: "אשר הוא רשע למות", "והיה אם בן הכות הרשע"), ללשון דדברי קבלה שהוא גם כשעבר בעשה. אבל לפי"ז נשאר בקושיא אדברי התוס' בפסחים, דהרי הפסוק דפושעים הוא בדברי קבלה (וא"כ הו"ל להחשיב ההוא דאינו אוכל פסח כרשע).

ואולי יש לפרש בסגנון כוונת אדמו"ר (דבהל' עדות הכונה דבעינן דנקרא בתורה רשע): שהענין דנחשב כרשע, הוא מה שהתורה קוראת ומפרטת באופן מפורש שענין פלוני מחשיבו לרשע, והוא ע"ד הלאו דחסימה, ואותם המחוייבים מיתה. משא"כ בענין הכתוב ד"פושעים יכשלו בס"ש שאינו מפורט במק"א דהתורה קראה ענין דרשע אמבטלים מ"ע. ובפשטות דרק מה שהקריאה דרשע מחייבו בעונש מלקות או מיתה הוא הנקרא רשע לענין זה (וכדברי הרמב"ם שציין רבינו).

ויש להוסיף דיש לבאר ענין זה בב' אופנים: א- דחייב עונש דמלקות לאיש הזה מראה באיכות ד"רשע" מיוחד בחומר עבירות אלו. ב- דהאיש העושה ברשע למות שיעודע שיחוייב מלקות בעבירות אלו (גם לא יתחייב בפועל הרי יודע שהיה יכול

רשע אא"כ עבר איסור שיש בו מלקות, היינו דלענין עדות בעינין דנקרא בתורה - רשע, ואינו מספיק ענין הכללי שכל מי שאינו מקיים מצות שנקרא רשע (ע"י חכמים וכו'), וכמו"כ אפשר לומר בנדו"ד, דכוונת הגמ' בנזיר היא, דאין להחשיב במיוחד מי שאינו מקיים מצות אכילת הפסח לרשע ופושע, כיון דלא מצינו במיוחד שהתורה פירטה רשעות מיוחדת לביטול עשיית המצוה (ורק בעבר בעשייה דומיא דלאו דחסימה פירטה התורה במיוחד שנקרא רשע).



שיחות

ענינים שאין בהם נפק"מ אם הם 'לשמה'

הרב מרדכי שלמה בריס
ברוקלין, נ.י.

בשיחות קודש תשל"ב ח"ב, בשיחת אור לה' סיון - ערב חג השבועות תשל"ב, עמ' 273 אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, וזלה"ק: בדוגמא ווי מען זאגט ביי אידן, כידוע דער ווארט פון בעש"ט, אז עס איז דא

להתחייב אם היה התראה ההגונה (כו') הרי זה מורה על כמות יתירה בהזדון דיליה ולכן הוא ענין ד"רשע" במיוחד.

מהרמב"ם נראה כאופן הא': הרמב"ם מדגיש "שהתורה קראה למחוייב מלקות רשע", ובפיה"מ כ' "שהתורה האמתית קראה כל מחוייב מלקות רשע...". והשו"ע כ' "איזה רשע כל שעבר עבירה שחייבים עליו מלקות". והיינו ש(הא דמחוייב מלקות בזה דנקרא רשע, אינו רק סימן שבדברים אלו נקרא רשע, אלא) דבזה דמחוייב מלקות מודגש הענין מה שהתורה "קוראו" "רשע". ובמילא מובן שאין שייכות בזה שהתורה (גם בדברי קבלה) רומזת לכשלון ה"פושעים" בלי לפרט על מה מדובר.

מאדמה"ז סי' יג ה"ז נראה יותר כאופן הב': "איזהו רשע ... כל שעבר שעבר על דבר שפשט בישראל שהיא עבירה, והוא דבר שהוא בל"ת מה"ת, ועבר בזדון ... שהרי היה חייב מלקות אם היו מתריץ בו ב' עדים והמתחייב מלקות נקרא רשע בתורה ... ואצ"ל אם היה מתחייב מיתת ב"ד ... אבל אם יש תלות שעשה בשגגה או בטעות שלא ידע האיסור לא נפסל כלל לעדות אפי' מד"ס", דסגנון זה מורה יותר דחויב העונש זה מורה על זדון.

דריי ענינים וואס איז זיי איז קיין נפק"מ ניט צו לשמה אדער שלא לשמה, און איינע פון די דריי ענינים איז צדקה, ע"כ הנוגע לענינו.

ותמוה דהנה בכל המקומות שהובא מאמר זה (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 908, ולקו"ש ח"ב עמ' 266, ובשיחות קודש תשל"ד ח"ב עמ' 10, והתועודיות תשמ"ג ח"ג עמ' 1453. וראה ג"כ ספר בעש"ט יתרו סעיף יד הערה יט) - הובאו רק ב' ענינים והם צדקה ומקוה.

וודאי אם מי מהקוראים הנכבדים שי', ראה או שמע ע"ד ענין השלישי בזה - ודאי יאיר בזה.



חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת

הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

בס' "בצל החכמה", עמ' 151 ואילך, בשיחת "כ"ק אדמו"ר שליט"א בעת ביקור הרה"ג רפמנ"א שליט"א, דובר בארוכה אודות מבצע כתיבת ס"ת הכלליים.

ושם, אות טז (עמ' 163):

"הגרפ"מ שליט"א: האם החיוב דכתיבת ס"ת מוטל גם על נשים? .
האם היתה ההוראה שגם נשים ובנות ירכשו אותיות בס"ת?

"כ"ק אדמו"ר שליט"א: איתא בשו"ע "נשים מברכות ברכת התורה, שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן..."

"...ומאחר שהנשים חייבות בלימוד התורה. . ובברכת התורה - מדוע שלא יהי' להן אות בס"ת?!"

ויש לציין לשו"ת שאג"א סי' לה, דשקו"ט שם אי נשים חייבות במצות כתיבת ס"ת. דתפס בפשטות דמצות ת"ת (דנשים פטורות ממנה), ומצות כתיבת ס"ת, לאו הא בהא תליא, "ותרי מילי נינהו דלא שייכי אהדדי כלל". (ותמה על הרמב"ם, שבסה"מ כתב שנשים אינן חייבות במצות כתיבת ס"ת, עיי"ש).

ואח"ז כתב, "מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה"ת הואיל וחיובות ללמוד מצות הנוהגות בהן וכמש"כ הב"י. . א"כ ה"נ אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו".

והיא אותה סברא שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שהיות וחייבות הן בבה"ת, משום לימוד מצוותיהן, לכן חייבות גם בכתיבת ס"ת (ומכאן - לרכישת אות בס"ת כללי).



איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממון לבעליו [גליון]

הת' אליהו כהן
תות"ל - 770

ב'הערות וביאורים' גליון תשצז (עמ' 29) הביא הת' ח.מ.ל. את דברי כ"ק אדמו"ר בקיץ תשמ"ה (מהנחה בלתי מוגה) שאפי' במקרה שאין דרך לאדם להציל ממונו כי אם ע"י אמירת שקר ג"כ אסור לאדם לומר שקר כיון שצ"ל "מדבר שקר תרחק" גם במקרה שלפועל יהא הפסק אמת.

ובהנחה שם הביאו שהרבי קישר זה עם הרמב"ם בהלכות עדות (פי"ז ה"ו) ש"אמר לו בא ועמוד עם העד ולא תעיד כדי שיראה הלוה ויפחד ויעלה על דעתו שאתם שני עדים ויודה מעצמו הרי זה אסור לעמוד ולהראות שהוא עד אע"פ שאינו מעיד ועל זה וכיו"ב נאמר מדבר שקר תרחק".

והעיר הת' הנ"ל שלכאור' בנו"כ השו"ע (חור"מ סכ"ח ס"א) פי' הלכה זו שע"י שיבוא העד הנוסף יפחד ויודה שלא כדין. אבל באם לא היינו חוששים לחיוב שלא כדין לא היינו לכאור' אוסרים לדבר שקר. ובא"כ מנ"ל שג"כ באם ודאי יצא פס"ד אמת מ"מ אסור לשקר.

ואולי י"ל שמקור דברי רבנו הם מהמבואר ברמב"ם סוף הלכות טוען ונטען שכתב "אסור לאדם לטעון טענת שקר כדי לעות הדין או כדי לעכבו כיצד ... היו שלושה נושין מנה באחד וכפר בהם לא יהי' אחד תובע ושנים מעידים וכשיוציאו ממנו יחלוקו ועל דברים אלו וכיוצ"ב הזהיר הכתוב ואמר מדבר שקר תרחק".

הרי נמצאנו למדים שלשיטת הרמב"ם ג"כ באם יצא פסק דין אמת מ"מ צריך האדם להתרחק אפי' מדבר שקר.

אלא שבזה מיושב מקור הדין שאסור לשקר אפי' שהפסק דין יצא אמת, אבל לכאור' הרמב"ם שציין אליו רבנו הרי אותו אפשר לפרש ג"כ כפירוש נו"כ השו"ע, שהרי כדברי הסמ"ע שם באם אין חשש שיודה בשקר הרי אין כלל מקום לחשש, שהרי (העד לא מעיד כלל בשקר

וג"כ) לא יצא שום עיוות דין באם יעמוד ליד העד הנוסף ולא יגיד מאומה, שהרי באם באמת חייב יודה ובאם לא ישתמט העד הנוסף מלהעיד וכו', משא"כ במקרה שהיו שלושה נושין וכו' הנ"ל הרי שם יוצא עיוות מסוים בדין שהרי אמנם הפס"ד שחייב אמת הוא, אבל זהו עיוות דין שגורמים שב"ד יוציא ממון ע"פ עדים שפסולים להעיד בזה (כיון שהם עצמם הנושים).

אבל לכאן ג"כ בעצם שייכות דין זה לנדו"ד עדיין צ"ע שהרי דין זה שאסור לשקר ג"כ במקרים כנ"ל, י"ל שנאמר רק בב"ד. שהרי טעם דין זה הוא שלא יצא עיוות בפסקי ב"ד ועיין ברמב"ם מהדורת פרנקל (במ"מ שבסוף הספר) שיש שדייקו כך מהרמב"ם הנ"ל*.



אגרות קודש

קני' ומכירה לישראל דווקא

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

באגרות קודש ח"י"ג עמ' רצב במכתב להרב זוין ע"ה כותב רבינו אודות נסיעת השלוחים הידועה בקיץ תשט"ז, ובתוך דבריו כותב: "מובן שנסיעתם נסתדרה שבכל מקום האפשרי יסעו דוקא באל על וכדרז"ל עה"פ קנה מיד עמיתך".

אף שממבט שטחי הדברים נראים כחלק מההודעה אודות הנסיעה לאה"ק, [ועובדה שלא מצאתיו מצויין במפתחות לאגרות קודש, וגם בלקו"ש שהודפס בו רק חלק זה מהמכתב (חלק כב עמ' 332), בכ"ז לא מצאתיו במפתח מארז"ל וכו', וכן לא נדפס בס' 'שערי הלכה ומנהג', בכ"ז בעיון קצת נראה שלכאורה "הלכתא רברבא" מלמדנו כאן, ואכתוב הנראה לענ"ד, ואבקש מקוראי הגליון לחוות דעתם בזה.

(* ראה תשובת הרשב"א ח"ג סי' פא בנוגע להסוגיא דב"ב לב, ב שטרא זייפא הוא וכו' שאסור לשקר, ובס' 'ניב שפתים' כלל ד ס"ב וכלל ו ס"ד בארוכה. המערכת.)

א. "כדרז"ל עה"פ קנה מיד עמיתך" - הוא דברי התורה כהנים בפר' בהר (כה, יד): "תניא, מניין כשאתה מוכר לא תהא מוכר אלא לעמיתך, ת"ל וכי תמכרו ממכר לעמיתך. מנין כשאתה קונה לא תהא קונה אלא מיד עמיתך, ת"ל או קנה מיד עמיתך", והובא גם בפירוש רש"י על התורה שם.

והנה ידוע שברמב"ם ושו"ע לא הוזכר דין זה, וכמצויין בכ"מ, (ראה שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קכט).

אבל לאידך מצינו בכמה מהפוסקים המפורסמים שהזכירו התו"כ בדבר פשוט, ומהם הרמ"א בשו"ת שלו סימן י - אודות ספר הרמב"ם שהדפיס מהר"ם מפאדוואה, וקם א' נגדו והדפיס ג"כ, וכותב הרמ"א: "מי שבשם ישראל יכונה לא יקנה שום ספר מיימוני החדשים רק מאותן היוצאים מתחת יד הגאון הנ"ל או באי כחו, והוא מארבעה טעמים".

ובתו"ד כ': "היסוד הגדול השלישי, הנה הוא במדרש תו"כ פרשת בהר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה וגו', למדה תורה דאם באת לקנות קנה מיד עמיתך וכן למכירה. הנה הוא בהדיא מפורש, שאילו לא הי' הגאון הנ"ל רק כאחד מבני עמי הארץ זכה בדין, והדין עמו, כ"ש וק"ו עתה".

וכן התשב"ץ בשו"ת חלק ג סי' קנא: "שהרי למכור שוה בשוה מן הדין להקדים ישראל לעכו"ם, מדרש' בספרי [ספרא] כי תמכרו ממכר לעמיתך, כשאתה מוכר מכור לישראל חבירך. וכתבו רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם מרבה מטלטלין עם הקרקעות מדכתיב או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד".

ואאמור"ר שיחי' העירני שכן הוא בשו"ת מהרש"ם חלק ג סי' צד, שכותב: "ובכ"ז בודאי אם אפשר לקנות משל ישראל הרי קנה מיד עמיתך כתיב", ומציין לשו"ת הנ"ל.

ומדיוק לשון רבינו: "מובן שנסיעתם נסתדרה ... דוקא באל על", נראה שרבינו נוקטו כדבר הפשוט שכ"ה להלכה. ואף שכנ"ל לא הוזכר בשו"ע.

וזהו לא כפי' ה'קרבן אהרן' על התו"כ שם שכתב שזהו רק לעצה טובה בעלמא שיסחור תמיד עם ישראל, ואינו חיוב מדינא כלל, עיי"ש. וראה ג"כ בפירוש 'תורה תמימה' על הפסוק כאן אות פג שכ' ביחס

לדברי התו"כ: דבר פשוט הוא דאיירי בעובדי אלילים בימים הקדמונים שלא היו מאמינים ביחוד השם, ומרוב פראותם נדמו לפרצי חיות והיו מזיקים לחברת האדם וקניינו ולישוב העולם וסדרו. ומפרש, ש"עמיתך" הוא - שיש לו כמוך דינים ומשפטים ישרים בין אדם לחבירו, וזהו אפי' נכרי, עיי"ש עוד, [ולתו"ד יש להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"כ עמ' 162 ובהערות, ואכ"מ].

אבל דברי רבינו לכאורה ברור מללו שדרשת התו"כ כן הוא למעשה.

ב. ולהוסיף שבשו"ת חתם סופר (חור"מ סי' קלד) דן בדין מומר, ובתו"ד כותב: "יש לעיין דכי תמכרו ממכר לעמיתך כר"מ, ועמיתך דרשינן עם שאתך בתורה ומצות, ומשמע וודאי דאין מומר בכלל זה. ולענין אונאה דרשינן בפרק הזהב עם שאתך בתורה ומצוות ... משמע הא ליתא בזה ובזה מותר ואינו בכלל עמיתו ... אך מ"מ י"ל היינו לענין דינא שצריך להקדים עמיתך לקנות ממנו ולא מנכרי, כפרש"י בחומש כשיש דבר ליקח או לימכר תקנה מיד עמיתך ולא מנכרי, לענין זה יש לחלק דגם במומר הדין כן; אבל דיני קנינים אין לחלק לפע"ד, ועמיתך קאי רק אהך דרשא דקדימה, ועי' תשובת רמ"א סי' י ... אבל במקום שאין טעם וסברא רק גזירת הכתוב לא נ"ל לחלק בינו לישראל לענין קנינים".

מבואר מדברי החת"ס דבאינו שומר תומ"צ אינו נכלל בכלל 'עמיתך' לענין זה. אבל מדברי רבינו הנ"ל נראה מפורש שלא חילק בהכי, דכמדומני חברת 'אל על' לא היתה שייכת לשומרי תומ"צ בזמן ההוא. ובפשטות אנן נקטינן גם בזה, דזה שאינו שומר תומ"צ - לע"ע - הוא בגדר תינוק שנשבה, (ראה שו"ת בנין ציון סי' כג ובשוע"ר סוף הל' ריבית), ודינו כישראל לענין זה דיקדים בקניה ממנו, וכן במכירה הוא קודם, וכו"ל.

ג. בפוסקים מבואר שקו"ט אם דין הנ"ל הוא גם במקום הפסד, וכמה הוא שיעור ההפסד בזה, ועוד, (כמה מ"מ בזה מצויינים בספר 'פרדס יוסף' עה"ת שמות כא, סוף פסוק ד). והיות שאינם ידועים לי הפרטים, אם בנסיעה ההיא - בתשט"ז - נסיעה ב'אל על' היתה ביוקר יותר מחברה של גויים, או לא, וכמובן שא"ל לדייק ממכ' רבינו מבלי ידיעת הפרטים בזה, - ואולי לכשיתברר המציאות נוכל ללמוד גם בקשר לזה, אי"ה.



שאילת שלום תלמיד לרבו והמסתתף

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תות"ל - 770

כותב רבנו באגרת קודש (ח"ה ע' קנט):

" . מש"כ בענין ראוני נערים גו' ¹ - הוא רק לענין שאילה ולא בחזרה. ועייג"כ בביאוהג"ר סקל"ח יו"ד סרמ"ב. וכתובות כה: דרך אגב: מש"כ בש"ס כ"ע ידעי צ"ע ממנחות צג, ב. וי"ל דהי' זה בזמנים שונים. ועצ"ע" ².

'מברק' זה ראוי לביאור ופיענוח, וע"כ באתי בזה בנסיון לבארו:

דעת הגר"א

בביאור הגר"א שם (בדפוסים שלפנינו הוא סקל"ט), קאי עמ"ש בהגהה (הובאה בהערה 1) וכתב: "וי"א כו'. כמ"ש בירושלמי פ"ב דברכות [ה"א] ר' יוחנן הוה מסתמך על ר"י בר אידי והוי ר"א חמי ל' ומטמר מן קדמוי [תלמידו רואה אותו ומטמין עצמו מלפניו. פני משה] אמר הדין תרתין מילין הדין כבלאה עבד בי, חדא דלא שאל בשלמי, וחדא דלא אמר שמועתא מן שמי. א"ל כך אינון נהיגין גביהון זעירא לא שאיל בשלמא דרבה דאינון מקיימי ראוני נערים ונחבאו [זהו הדרך ארץ שלהם שאין הקטן שואל בשלום מי שגדול ממנו שלא יטריח אותו להשיב. פני משה].

ואמרינן בפ"ט דשבת (פט, א) כלום יש עבד כו' ³. והרא"ש כתב שגמ' דידן פליג כנ"ל כדי שאילת כו' ⁴. וה"ר יונה כתב דשם בחזרת

(1) הנמען כתב במכתבו לרבנו: "קיימתי בעצמי מאמר חז"ל ראוני נערים ונחבאו כמבואר ביו"ד רמב, טז. ונמנעתי מלענות על המכתב שקבלתי מכ"ק".

ראה שו"ע יו"ד שם (בהגהה): "י"א דאין לתלמיד לשאול בשלום רבו כלל, שנאמר (איוב כט, ח) ראוני נערים ונחבאו".

(2) וראה גם אגרות-קודש ח"ז ע' קפ: "בענין נתינת שלום לרבו וצייין ג"כ לשו"ע יו"ד סי' רמ"ב סעיף ט"ז, הנה יעויין בנ"כ השו"ע. וידוע שזהו ג"כ מהחילוקים דבין בני ארץ ישראל ובני בבל - וכמובא בספר חלופי מנהגים, ובאשר אין הספר מצוי הנני מעתיק הצינונים...". עיי"ש.

(3) בשבת שם (ובפרש"י): "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהי' קושר כתרים לאותיות אמר לו, משה אין שלום בעירך (אין צריך ליתן שלום), אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום לרבו".

שלום⁵ אבל נראה דאדרבה מהירושלמי ראי' להיפך מדקפיד ר' יוחנן וכי לא ידע הברייתא (דברכות שם לפי' הר"י) וכן למה לא השיב ריב"א מהברייתא ואמר כך אינן נהיגין משמע דאינן לבד ומצד המנהג ומ"ש כלום יש עבד דוקא (וכ"כ תוס' בב"ק ע"ג ב' 7").

הרא"י מכתובות

והנה בכתובות שם איתא :

"ההוא דאתא לקמי' דריש לקיש אמר לי' מוחזקני בזה שהוא כהן א"ל מה ראית . . א"ל ראיתיו שחילק על הגרנות. אמר לו ר' אלעזר ואם אין שם גורן בטלה כהונה. זימנין הוו יתבי קמי' דר' יוחנן אתא כי הא מעשה לקמי', א"ל ריש לקיש ראיתיו שחילק על הגורן, א"ל ר' יוחנן ואם אין שם גורן בטלה כהונה. הדר חזיי' לר"א בישות⁸ אמר שמעת מילי דבר נפחא⁹ ולא אמרת לן משמי¹⁰".

ביאור הדברים

והנראה מדברי רבנו בפשטות הוא - דלאחר שכותב ש"ראוני נערים ונחבאו" הוא רק לענין שאילה ולא בחזרה, מציין לביאור הגר"א שלומד בירושלמי (דלא כהרא"ש ועוד) - דדוקא אינן נהיגין הכי אבל כו"ע צריכים לנהוג אחרת והיינו - לשאול בשלום רבו.

4 ברא"ש שם (פ"ד ס"ד): "הנותן שלום לרבו . . גורם לשכינה שמסתלקת מישראל. הנותן שלום לרבו פרש"י כמו לשאר אדם ואינו אומר שלום עליך רבי. ובירושלמי (הנ"ל) משמע דתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל דגרסי' בירושלמי נהיגי גבייהו דלא שייל זעירא בשלמא דרבה . . מיהו בגמ' דידן (רפ"ד דנזיר כ, ב) אמרינן תוך כדי דיבור, כדי שאילת שלום תלמיד לרב".

5 בתר"י ברכות שם: "מה שאמרו בהרב מקומות כדי שאילת שלום תלמיד לרב אינו . . אלא כדי חזרת שלום תלמיד לרב".

6 ראה תוס' שם (ד"ה כד'): "עבד שאני שאימת רבו עליו ובשום ענין אין ליתן לו שלום". וראה גם הגמ"י הל' ת"ת פ"ה ה"ה.

7 וראה מהרש"א (חידושי אגדות) ברכות כז, ב ד"ה והנותן.

8 "החזיר פניו ונסתכל ברבי אליעזר בעין רעה שהבין שמפי' ר' יוחנן שמע לשון זה וכשאמר לשון זה לא אמרה בשם רבי יוחנן לפיכך לא קיבלה הימנו" (רש"י שם).

9 ראה רש"י ד"ה טבא - סנהדרין צו, א: "נראה למורי דאביו של ר' יוחנן הוי נפחא ולהכי מיקרי בר נפחא. ואית דמפרשי בר נפחא על שם יופיו".

10 להעיר מכות ה, ב, דשם איתא כעין זה.

וכסניף לזה מציין רבנו לכתובות (כה, ב) דשם הקפיד ר"ל על ר"א משום שלא אמר שמועה דר"י בשמו (כתרעומת השני' דר"י בירושלמי שם) דמזה ראי' (ועכ"פ סניף) להגר"א שלא צריכים לנהוג הכי. ומתאים זה לפי הגר"א בענין הראשון שעליו הקפיד ר"י.

וא"כ אוי"ל דכשם שהבבלי ס"ל בענין השני (דלא אמר שמועתא מן שמי) כפי הגר"א י"ל דכ"ה גם בענין הראשון (דלא שאל בשלמי) וצ"ע בכל זה.

'דרך אגב'

בהמשך הסיפור בירושלמי שם מובא שר' יעקב בר אידי אומר לר' יוחנן בהמשך דרכם ('מי מהלכין'): "כ"ע ידעין דר' אליעזר תלמידי דר' יוחנן".

ובפני משה כתב (ד"ה מי): "כ"ע ידעין דר"א תלמיד שלך (ו)אע"פ שאינו אומר השמועה בפירוש משמך".

על זה מקשה רבינו ממה שמצינו בגמ' מנחות:

"ובשתי ידים מנא הני מילי, אמר ריש לקיש דאמר קרא (אחרי טז, כא) וסמך אהרן את שתי ידו. כתיב ידו, וכתיב שתי, זה בנה אב, כל מקום שנאמר ידו הרי כאן שתיים עד שיפרט לך הכתוב אחת. אזל רבי אליעזר אמרה להאי שמעתא בבי מדרשא ולא אמרה משמי' דריש לקיש שמיע ר"ל ואקפדי".

והרי קושיא אלימתא היא, אם כ"ע ידעי שהסיבה שר"א אומר שמועות ואינו מזכיר את בעל השמועה, היא מפני היותו תלמידו של ר"י, אם כן מדוע במקרה זה, שאמר שמועה של ר"ל, לא אמרה בשמו?!

התירוץ - '2' תקופות'

ומתרץ רבנו:

דהי' זה בזמנים שונים, היינו דבתחלה כך הי' נוהג בכלל¹¹ (אולי ע"ד הירושלמי - "כך אינון נהיגין"), ואח"כ הי' עושה זאת רק בתורת רבו - ר' יוחנן.

11 שהרי מצינו שנהג כן לפחות פעמיים, ובשתי הלכות שונות. 1) המובא בכתובות כה, ב. 2) המובא במכות ה, ב.

[ושמא י"ל דלאחר שהקפידו עליו, הי' אומר שמועות בשם אומרם חוץ מתורת רבו כיון ש"ע ידעין].

ועצ"ע כי: א) בפשטות אין ראי' לכך שהי' זה בזמנים שונים ובמילא חידוש לומר הכי ב) ו(אולי) עיקר: בפשטות הרי מקורו של ר"א לומר שמועה ללא הזכרת שם רבו הי' מפני ש"כו"ע ידעי", ואילו לפי תירוץ זה צריך לחדש שהי' זמן שהי' נוהג לומר שלא בשם רבו (ולא מצד זה שכו"ע ידעי אלא כך הי' מנהגו).

עוללות

הגאון ר' ראובן מרגליות בספרו 'מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו (עוללות)' ע' סח ואילך, דן אף הוא למרבה הפלא בענין זה, אלא שדרך אחרת עימו.

את ה"צ"ע" ממנחות מפרש הוא כך: "ולהבנה השטחית הרי זה מפליא אחרי שריש לקיש לא הי' רבו המובהק של ר' אלעזר הלא צריך הי' להזכיר שמו בתור מחדש הלימוד ההוא.

אולם המעיין בתורת כהנים פרשת אחרי שם ט"ז כ"א יווכח כי לא ריש לקיש הוא שחידש לימוד זה, כי אם כבר הי' ערוך בפי רבותינו התנאים, ששנינו שם: וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר מלמד שהסמיכה בשתי ידים בנין אב לכל הסמיכות, שיהיו בשתי ידים, ברור איפוא כי ריש לקיש בקפדו על שלא הזכיר ר' אלעזר את שמו, היינו בתור משלשל שמועה זו, בעוד שבאמת כבר היתה שמועה זו מקובלת לר' אלעזר מרבו המובהק ר' יוחנן, ושמו של רבו זה לא הוצרך להזכיר על כל הלכה ביחוד, לאשר כולא יומא שמעתתי' בפומי". עכ"ל.

והדברים טובים ונחמדים, אלא שלרבנו כנראה לא נראה לתרץ כך, שלכן נדחק בתירוץ הנ"ל.

שיטת ר"א מרגליות

והנראה לומר הוא - פשטות לשון הגמרא שם היא שר' אלעזר שמע שמועה זו מריש לקיש, והלך וחזרה בלא לומר את שמו. שאל"כ מדוע סומכת הגמ' מעשה זה (בר"א) לאחר שמביאה את דינו של ר"ל¹²? אלא מוכרחים אנו לומר שממנו שמע, ולא מר"י.

(12) וכן הוא גם בכתובות ובמכות דלעיל - סמיכות הסיפור לגוף ההלכה, היא מפני סמיכותם זל"ז בזמן.

ולפ"ז צ"ב בדברי הגאון הנ"ל, כיון שפשוט שגם הוא למד והבין כך בגמ' זו, שהרי כותב בביאורו: "ריש לקיש בקפדו על שלא הזכיר ר' אלעזר את שמו . . בתור משלשל שמועה".

כלומר גם לפירושו של הר"א מרגליות ר' אלעזר שמע שמועה זו, מר"ל! אלא שלפי דבריו קפידתו של ר"ל הייתה רק לזה שר"א לא הזכירו בתור "משלשל" שמועה, ולא בתור "בעל השמועה", כלומר שר"ל ידע שר"א למד דין זה מר"י, אם כן מדוע הקפיד עליו בכלל? הרי אין חובה להזכיר את כל 'שלשלת' השמועה. ומה אם ישמע זאת לאחמ"כ מעוד כו"כ, האם יצטרך להזכיר גם אותם?!

לכן כנראה העדיף רבינו את תירוצו הדחוק, על פני תירוצו של הר"א מרגליות, אע"פ שבהשקפה ראשונה תמוה מדוע לא הביא רבנו התירוץ מתורת כהנים.



שמו של ר' שמעון בש"ס [גליון]

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בהערות וביאורים גליון תשצז (עמ' 26) העיר הרב שמואל הבר לגבי מה דאיתא בלקו"ת פרשת אחרי דף כח, א, וזלה"ק: "וכל עסק רשב"י היה בנגלה כ"ד קושיות וכ"ד פירוקים וגם בכל פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפילו בכלים ובנגעים ובעוקצין", עכלה"ק.

והביא בזה דברי כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"י"ב ע' 194), וזלה"ק: "לכאורה כמה פרקים ישנם שלא נזכר בהם - אלא הכוונה לאו דווקא במשנה כ"א גם בתוספתא וגמרא.

"ומה שלא נזכר ר"ש בכל פרק שבמס' תמיד מדות קנים, אין למדים מן הכללות ואפילו במקום שאומר בהם חוץ. ואם יחסרון מפרקי הש"ס פרקים אחדים - בכ"ז ראית הלקו"ת חזקה היא.

"ועוד: בלקו"ת מדבר עד"ז שעסק רשב"י בנגלה בקושיות ופירוקים כו' ומס' הנ"ל אין ענינם הלכות, כי אם מדות בנ"א וכיו"ב, שלכן לכמה מפרשים אין אבות נכנסת במנין סמ"ך מסכתות הש"ס. וכן תמיד ומדות אינם אלא סיפור כו' וכמ"ש בהקדמת פיה"מ. עכלה"ק הנוגע לענינו.

וע"ז העיר דמ"ש "ומה שלא נזכר בכל פרק שבמס' תמיד מדות קנים" אינו מובן דמשמע שרק בפרקים מסוימים לא מוזכר שמו והרי לא נזכר שמו כלל במס' אלו.

ולכאורה כוונת רבינו פשוטה, ד"בכל פרק" היינו דבשום פרק לא נזכר, וכפשוט (וכמו שהביא בעצמו "בדוחק" בסוגריים). וכן משמע מלשונו הק', דהרי בתחילת המכתב מדבר על כל הש"ס בכלל, וכותב דלכאורה כמה פרקים ישנם שלא נזכר בהם, וא"כ מה היחודיות במס' אלו אם לא שנאמר שבכל פרק היינו בשום פרק. וכפשוט.

ולפי זה גם מתורצת קושייתו השניה - שמלשון זה נראה כאילו במס' אחרות נמצא ממש בכל פרק, והרי לפועל חסרים כמה עשירות פרקים בהרבה מסכתות -, דלפי הנ"ל מובן שהחילוק היא שבמס' אלו - לא מוזכר כלל, ובשאר מס' - רק בפרקים אחדים לא מוזכר.

וגם מה שהקשה שבמכתב הלשון הוא "פרקים אחדים", ולפי בדיקתו (בסיוע הקאמפיוטער) הרי שחסר עשירות פרקים - אינו קשה כלל, כי הפירוש הוא שבכל מסכתא (כלשון אדה"ז בלקו"ת: "בכל פרק מפרקי המסכתות") כמה פרקים, דהיינו פרקים אחדים, ישנם שלא נזכר בהם, כפי שרואים ברשימתו שכתב ע"פ הקאמפיוטער, אע"פ שבסך הכל בכל הש"ס ישנם עשירות פרקים ולא רק כמה, ופשוט. וק"ל.

אמנם עדיין יל"ע, דבהערות וציונים מכ"ק אדמו"ר בלקו"ת על אתר, כתב וזלה"ק: "ובכל כו'. לכאורה קשה ממס' חלה וכו'. וי"ל דפורתא לא דק". עכלה"ק.

ומדוע נקט רק ממס' חלה וכו' והרי גם במסכתות לפני זה לא מוזכר ר"ש בכמה פרקים. ואבקש מהקוראים ליישב ולהעיר בזה.



בענין הנ"ל

הת' ברוך רפאל עוזיאל חדד

תות"ל - 770

יש לעיין במכתב כ"ק אדמו"ר הנ"ל (בלקו"ש חי"ב ע' 194) בהטעם שלא נזכר שמו של ר"ש בכמה מסכתות, וז"ל: "ומה שלא נזכר ר"ש במסכת תמיד מדות קנים - אין למדין מן הכללות... ועוד: בלקו"ת מדבר עד"ז שעסק ר"ש בנגלה בקושיות ופירוקים כו', ומס'

הנ"ל אין ענינם הלכות כי אם מדות בנ"א וכיו"ב. שלכן לכמה מפרשים אין אבות נכנסת במנין סמ"ך מסכתות הש"ס. וכן תמיד ומדות אינם אלא סיפור כו", עכלה"ק.

ולכאורה יש לעיין למה נכללת מסכת קנים בכלל המסכתות שאין ענינם הלכות, והרי בפשטות כל מי שיעיין במס' זו יראה שהיא אינה שונה בצורתה משאר המסכתות דסדר קדשים שענינם הלכות.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



בענין הנ"ל

הת' זאב מנדלסון

תות"ל - 770

בענין מה שהקשה הרה"ג ש. שי' הבר בגליון העבר במה שהובא בלקו"ת אחרי כח, א: "וכל עסק רשב"י הי' בנגלה כ"ד קושיות וכ"ד פירוקים וגם בכל פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפי' בכלאים ובנגעים ובעוקצין", - דלכאו' מצינו כו"כ פרקים טובא שלא נזכר ר"ש. הנה, למרות שאין בידי תשובה ניצחת לזה, אעיר מכמה ענינים לשדי ב"י נרגא, ויופחת עכ"פ מנין הפרקים בו אינו מובא.

מצינו כלל בל' המשנה דלפעמים דעת יחיד יובא במשנה בל' "וחכמים אומרים" (רמב"ם בהקדמה לפיה"מ, [הוצאות לעם ע' צט]. דרכי המשנה וכללותיה' לר"י חאגיז [נדפס בהקדמה לסדר זרעים] בסוף כלליו, וכסיוע לדבריו הביא דוגמא מדעת ר' שמעון (!) שנשנה בל' חכמים. דרכי המשנה' ע' 292. אבל ראה ד"ש כללי הש"ס אות שי [שד"ח ח"י ע' 4324] דעה שונה מהנ"ל). לפ"ז אולי יש לומר, שבכמה מקומות במשנה, הובאה שיטת ר"ש. מובן שבעיון הראוי ניוכח שבהרבה מקומות לא נוכל לומר כן, אי משום ששיטת ה"וחכ"א" היא בר-פלוגתא של תנאים אחרים באותה משנה, שאינם בני דורו של ר"ש (כגון: כתובות פי"ג, שחנן ואדמון היו לפני דורו של ר"ש), אי משום ששיטת ה"וחכ"א" היא בעליל בניגוד לדעת ר"ש (כגון: ערלה פ"ג מ"א: חכ"א שערלה יעלה במאתים וא', ובתוספתא תרומות פ"ה מ"י - דעת ר"ש שבמאתיים יספיק).

עוד ענין בזה, בענין חלוקת המסכתות והפרקים, ואופן סידור הפרקים וכו', רבו הדעות והגירסאות. הרמב"ם, לדוגמא, בהקדמתו

לפיה"מ, הביא שמותם של 91 תנאים בלבד הזכורים במשנה. וידוע שמספרם גדול מהנ"ל פי כמה. וראה עוד ב'יסוד המשנה ועריכתה' ע' כט ואילך. וכן לא על כל מסכתא יש עליו גמ' ותוספתא שהגיעו לידינו. והאריך ופירט בזה בפתיחה לירושלמי (זרעים) בספר 'חומות ירושלים' דף ב, [ושם הוכיח, שהגמ' לקדשים ירושלמי שלא זכינו לראותו נאבד זה לא כבר, כי עוד הי' לעיני בעל הערוך, הרמב"ם והראב"ד והתשב"ץ והרוקח וכדומה להרבה ראשונים]. ונהי דאין בזה להציע שכוונת אדה"ז לחלקים בש"ס ותוספתא שלא הגיעו לידינו [וכדמצינו בכ"כ מקומות בשולחנו בו הקיל בהלכה מפני שלא הוזכר בתלמוד, או"ח לב, לז, ועוד], אבל מאידך באותה שורה (בלקו"ת) עצמה כותב שעסקו הי' בכ"ד קושיות וכ"ד פירוקים, ובספרים שלפנינו אינם. והרי זה כהרי זה.

ועוד ענין, בשמות המובאים במשנה נשתבשו לפעמים הגירסאות, וכגון בחלה פ"ד מ"ד הובא ר' ישמעאל, ובכת"י מינכן אינו אלא ר' שמעון. וראיתי ב'דרכי משנה' דף 23 שהביא עוד מקומות כאלו.



במה שהסביר כ"ק אדמו"ר הא דנקט "כלים נגעים ועוקצין", וב"עוקצין" חידש משום שלימודו אינו מצוי, - להעיר מתענית כד, ב: "ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא".



נגלה

בדין ד"מתוך שאינו יכול לישיבע משלם"

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בתוד"ה 'וכל' (ב"ב לד, א) מבואר, שדינו של רבי אבא - ש"מתוך שאינו יכול לישיבע משלם" - , הוא בין אם אין יכול הנתבע לישיבע, ובין אם אין התובע יכול לישיבע ג"כ, - דבשניהם משלם הנתבע.

וצ"ב מהו השייכות בין שני דינים אלה, דהרי הא ד"אם אין הנתבע יכול לישבע משלם" - בפשטות הפי' הוא דבעצם יש חיוב ממון, ורק דיכול לפטור א"ע ע"י שבועה, (או כלי' הרשב"א: שמשלם השבועה), וממילא מובן דאם אינו יכול לישבע צריך לשלם; אבל בנשבע ונוטל, הרי אדרבה, הא כיון דאינו יכול ליטול אלא ע"י שבועה - יש מקום לומר דאם אינו יכול לישבע אינו יכול ליטול, דחיוב שבועה עדיין נשאר. וכן מבואר בתוד"ה 'מתוך' (שבועות מז, א): "ור"נ דסבירא ל' כר"א כו', וכ"ש נמי דהוי לן למימר כשהתובע מחוייב שבועה - דמפסיד"; ובמהרש"א שם כתב דסברת התוס' בב"ב היא סברא גרועה. והאמת דהתוס' בב"ב ג"כ מסתפק בסברא זו, אבל מוכיח שאין לפרש באופן כזה כמבואר בסוף התוס'.

וביארנו באחרונים דהשייכות בין הא ד"מתוך שאין יכול הנתבע לישבע משלם" ו"מתוך שאין יכול התובע לישבע משלם הנתבע" - הוא בגדר חיוב שבועה: האם השבועה הוא יסוד החיוב, או שהוא ענין צדדי. דאי נקטינן שהשבועה הוא יסוד החיוב, א"כ צ"ל שאם אין הנתבע יכול לישבע פטור, ועד"ז אם אין התובע יכול לישבע - אינו נוטל; אבל אי נקטינן שיסוד החיוב הוא בממון, ורק שיש הוספה של חיוב שבועה, א"כ פשוט שאם אינו יכול לישבע משלם הנתבע, ועד"ז באין התובע יכול לישבע - כיון שהעיקר הוא החיוב ממון, ורק מעדיפים החכמים שיהי' גם שבועה, לכן היכא דאינו יכול לישבע נשאר עיקר התביעה, וחייבים לשלם.

אבל לכאורה עדיין צ"ב, (ובנוסף לזה דעדיין יש מקום לחלק בין שבועת התובע להנתבע, ואדרבה, כנ"ל בתוס' שבועות), דהנה בתוד"ה 'שכנגדו קאמינא' (ב"מ ה, א), הקשה: "וא"ת מאי שנא דבחשוד על השבועה - שכנגדו נשבע ונוטל, אמאי לא אמרינן "מתוך שא"י לישבע משלם כו'". וי"ל, הכא אי אמרינן "משלם" - לא שבקת ליה חיי, דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו. ועוד, דהתם אמר ליה "שבועה דאורייתא אית לי עליך - או תשבע או תשלם", אבל הכא הוא ברצון ישבע אם נניחנו ולכך לא ישלם".

והיינו דיש חילוק בין תירוצי התוס' האם יש דין "מתוך" ב'חשוד': דלתירוץ הא' בעצם שייכי "מתוך" ב'חשוד', ורק משום 'לא שבקת חיי' - תקנו חכמים שכנגדו נשבע ונוטל; אבל לתי' השני בעצם לא שייך "מתוך" - כיון שהוא מרצונו ישבע.

והיוצא מזה דיש חילוק מה הי' התקנה של "שכנגדו נשבע ונוטל": אי אמרינן כתי' הא' של התוס', שבעצם שייכי "מתוך" גם ב'חשוד', נמצא שתקנת "שכנגדו" הוא תקנה לטובת הנתבע, שלא ישלם עד שישבע התובע; אבל לתי' השני של התוס' נמצא, שתקנת "כנגדו נשבע ונוטל" הוא לטובת התובע, דבעצם הי' צ"ל הדין דחשוד פטור לגמרי, - וע"ז תקנו חכמים דהתובע יכול לישבע וליטול.

הנה בהמשנה בשבועות (מד, ב) מבואר דאם שניהם חשודים על השבועה - "חזרה שבועה למקומה". ובגמ' שם מביא שנחלקו רבותינו שבבבל עם רבותינו שבא"י מהו הפי' "למקומה": רבותינו שבבבל פירשו ש"למקומה" - היינו לסיני; ורבותינו שבא"י פי' ש"למקומה" - היינו למחוייב לה.

והגמ' מפרש: "מאן רבותינו שבא"י - ר"א", ומביא דינו דר"א ד"מתוך שאינו יכול לישבע משלם", וממילא ה"נ בהמשנה כששניהם חשודים על השבועה חזרה שבועה למקומה ואמרינן "מתוך".

הנה אי נקטינן כתי' הראשון בתוס' בב"מ הנ"ל, דגם ב'חשוד' אמרינן "מתוך", ורק משום 'לא שבקת חיי כו' תקנו לטובת הנתבע שכנגדו ישבע קודם שישלם, א"כ פשוט השייכות בין דינו של ר"א להמשנה ד'שניהם חשודין'. והיינו, דכיון דסבר ר"א "מתוך", והיינו שבעצם הי' הנתבע-החשוד צריך לשלם, ורק שתקנו לטובת הנתבע שהתובע ישבע, א"כ, מכיון שהתובע 'חשוד' - חזרה השבועה להנתבע, ועושים כמו שהיו עושים לולי התקנה ד'שכנגדו נשבע ונוטל", ומשלם הנתבע;

אבל לתי' הב' בתוס', דבעצם אין "מתוך" אצל 'חשוד', דהא הוא מוכן לישבע ורק שאין נותנים לו לישבע, א"כ צ"ב מהו שייכותו של דינו של ר"א ש"מתוך שאינו יכול לישבע משלם" להמשנה ד'חזרה שבועה למקומה", דהא במתני' איירי שהנתבע 'חשוד', וא"כ לולי התקנה ד'שכנגדו נשבע ונוטל" אינו יכול לישבע ואינו צריך לשלם, וחכמים רק תקנו לטובת התובע שהוא נשבע ונוטל, וא"כ עכשיו שאינו יכול התובע לישבע, מאחר שגם הוא אינו יכול לישבע, למה ישלם הנתבע.

וע"כ צריכים אנו לומר דב"מתוך" נכלל ג"כ הדין שמתוך שאין התובע יכול לישבע - משלם הנתבע.

אבל לכאורה צ"ב איך שייכי לומר הסבר הנ"ל - דהאחרונים - שבועה ד"שכנגדו נשבע ונוטל". דבשלמא ב"נשבע ונוטל", ע"ד הבא ליפרע מנכסי יתומים, שהדין הוא שצריך לישבע - דוקא שמה יש מקום לחקור, דהא בעצם יש חיוב ממון ורק שחכמים תקנו לישבע, ולכן יש לחקור: האם הפי' הוא ששמו חיוב שבועה רק בדאפשר, וכשא"א אזי פטורים מלישבע; או שעשו כל החיוב שיהי' תלוי בהשבועה, וכשא"א לו לישבע אינו משלם (כרב ושמואל).

אמנם כשהנתבע חשוד, ותקנו חכמים שהתובע נשבע ונוטל, הא אי נקטינן שב'חשוד' לא אמרינן "מתוך", וא"א, - מעיקרא דדינא הי' צ"ל פטור.

וא"כ אף דתקנו חכמים שיהא התובע נשבע ונוטל, איך אפשר להסביר דבנדו"ד בעצם שמו חיוב ממון, ורק יש תנאי צדדי דאם אפשר ישבע, הא כל החיוב ממון הוא בתקנה, ובפשטות התקנה הי' רק אם נשבע, - וא"כ איך שייך הכא לומר "מתוך שאין התובע יכול לישבע משלם הנתבע".

[וגם צ"ב איך יפרשו לשון הגמ' "חזרה שבועה למקומה - למחוייב לה", הא לפי דבריהם הא דמשלם הנתבע הוא משום דכשתקנו שהתובע נשבע ונוטל הוי כמו תקנה שהנתבע ישלם אמנם בתנאי צדדי שהוא ישבע אם אפשר, ולכן כיון שלא אפשר צריך לשלם הממון, - אבל אין החיוב שבועה גורם החיוב, אלא למרות שיש חיוב שבועה על התובע בכ"ז חייב הנתבע לשלם - כיון דאין התובע יכול לישבע].



שבועת היסת בחזקת ג"ש

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ב (לג, א) מצינו מחלוקת בין הרשב"ם ותוס', בדין חזקת ג"ש, האם המחזיק צריך לישבע שבועת היסת כדי לזכות בהשדה. הרשב"ם (ד"ה 'מהימנא') ס"ל שאי"צ לישבע, והתוס' (ד"ה 'מיגו') ס"ל שצריך לישבע. (ועוד הרבה ראשונים נחלקו בדבר - ראה אנצק' תלמודית ערך 'חזקת קרקע' בתחלתו).

א' מהסברות של הרשב"ם הוא לפי שאין נשבעין על הקרקעות. אמנם התוס' הביאו רא"י מכתובות (פז, א) שרק מדאורייתא אין

נשבעין, אבל מדרבנן נשבעין. כי שם אי': "הפוגמת כתובתה, ועד א' מעידה שהיא פרוע, לא תפרע אלא בשבועה. סבר רמי בר חמא למימר שבועה דאורייתא, אמר רבא שתי תשובות בדבר כו' ועוד דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות", הרי רואים שרק מדאו' אין נשבעין אבל מדרבנן נשבעין, וה"ה בשבועת היסת, דמאי שנא.

ועמדו המפרשים ע"ז, דמה יענה הרשב"ם לראיית התוס'.

והנה אופן אחד לתרץ הוא, שהרשב"ם ס"ל דרק כשאיירי בחיוב שבועה דאורייתא, כמו הפוגמת כתובתה, דהו"ל מודה במקצת, או עד אחד מעידה שהוא פרוע, רק אז אמרו רבנן ש(אף שמטעם אין נשבעין על הקרקעות צ"ל פטור משבועה (מה"ת), מ"מ) מדרבנן חייב. אבל בנדון דשבועת היסת, שמעיקרא ה"ז שבועה דרבנן, בזה לא חייבי רבנן שבועה כשהוא אודות קרקע [והתוס' ס"ל דלא שנא, כמ"ש בפירושו].

אבל י"ל באופן אחר, בהקדים מה שיש להקשות על עצם הדין שכתבו התוס' דמדרבנן נשבעים גם על הקרקעות, דלכאו' איך אפשר לחכמים לתקן כן. בשלמא בשאר חיובי שבועה מדרבנן, מובן איך חייבו שבועה כשמדאו' ה"ה פטור, כי לא חששה התורה שפלוני משקר, ולכן אי"צ שבועה, אלא דחכמים ראו שהמצב נשתנה, ובנ"א משקרים גם בזה, והתקינו שבועה. אבל בקרקעות, הרי פטרה התורה משבועה גם אלו שהתורה חששה שמשקרים. דהרי במודה במקצת וכיו"ב חששה התורה שמשקר הוא, ואעפ"כ אמרה תורה שלא ישבע, א"כ איך הוסיפו חכמים שצריך לישבע. [ואין לומר שהחכמים הוסיפו חשש על חשש, כי זה לא משנה, שהרי התורה אמרה, שלמרות החשש אי"צ לישבע].

וה"ז ע"ד - ולא ממש - שיטת הט"ז (או"ח סו"ס תקפח. יו"ד ר"ס קיז) שדבר המפורש בתורה להיתר אין להחכמים לאסור, כמו"כ בנדו"ד, הרי אמרה התורה בפירוש שלמרות החשש לא ישבע.

ולכן י"ל שיש לחלק בין הנדון שבו אמרה תורה שלא ישבע על הקרקעות, לבין הנדון שבו אמרו חכמים שישבע: כל השבועות דאורייתא הם נשבעין ונפטרינן, ובזה אמרה תורה שעל הקרקעות לא ישבע, ובמילא פשוט שבזה אין לחכמים להוסיף שכן צריך לישבע, משא"כ בנדון שנשבע ונוטל, בזה לא מצינו שהתורה אמרה שאין נשבעין על הקרקעות, ובזה יכולים החכמים לחייב שבועה גם על הקרקעות.

והביאור בזה: החילוק בין נשבע ונפטר לגבי נשבע ונוטל הוא, שחיוב שבועה בנשבע ונפטר הוא דין בהנתבע, שחוששין שאולי הוא משקר בהכחשתו, ולכן צריך לישבע להראות שאינו משקר. אבל חיוב שבועה בנשבע ונוטל, אינו מפני חשש שמא משקר, כ"א מצד שאין לו מספיק ראיות ליטול הממון מחבירו, ולכן צריך גם לישבע.

וחילוק זה פשוט הוא: בנשבע ונפטר מוכרח לומר שזהו מטעם חשש שמא משקר הוא, כי באם אין כאן חשש שמשקר, למה יצטרך שבועה, והרי אין לומר שהפירוש הוא רק שאין לו מספיק ראיות שפטור הוא, כי אין הוא צריך להביא ראיות ליפטר, כ"א התובע צריך הראיות לחייבו. וא"כ מוכרח לומר שחוששין שמא הוא משקר.

אבל בנשבע ונוטל, אין מוכרח לומר שחיישין שמא הוא משקר, כ"א היות והוא צריך ראיות ליטול מפלוני, אמרו חכמים שכל ראיותיו אינן מספיקות, וצריך גם עוד ראיה, שבועתו. [ואף שפשוט שכשאומרים שאין לו מספיק ראיות, הפירוש הוא סו"ס שאולי משקר הוא, - מ"מ אי"ז באופן ישר שחוששין שמשקר הוא, משא"כ בנשבע ונפטר ה"ה באופן ישר].

ובמילא אפ"ל שבנדון דנשבע ונפטר אין לחכמים להוסיף שישבע על הקרקעות, כי היות וגם במודה במקצת חששה התורה שמא משקר הוא, ואעפ"כ אמרה שלמרות החשש לא ישבע על הקרקעות, אין להחכמים לומר שישבע, כי כל מה שיש להם להוסיף הוא עוד חשש שמשקר, והרי אמרה תורה שלא להביט אל החשש.

אבל בנדון דנשבע ונוטל, שכאן לא הוסיפו חכמים חשש שמשקר, כ"א אמרו שאין מספיק ראיותיו וצריך עוד ראיה (שבועה) - איפה מצינו שהתורה אמרה שבנדון דקרקעות אין להצריך עוד ראיה, ובמילא יכולים החכמים לתקן שבועה גם בקרקעות בנשבע ונוטל.

וזוהי שיטת הרשב"ם, שמהדין דפוגמת כתובתה וע"א מעידה שהוא פרוע, (וחייבת שבועה מדרבנן אף שיש בזה שעבוד קרקעות), אין ראיה לנדון דנשבע ונפטר, כי שם ה"ה נשבעת ונוטלת כתובה, שם יכולים חכמים לתקן שבועה אף בקרקעות, משא"כ בנדון דנשבע ונפטר אא"כ, וכנ"ל.

ולכן בנדון דחזקת ג"ש ס"ל להרשב"ם שאין נשבעין על הקרקעות אף מדרבנן, כי הרשב"ם ס"ל שזהו גדר של נשבע ונוטל, - ובהקדים החקירה הידועה בדין חזקת ג"ש, מיהו המוחזק: המחזיק או המערער.

כי מצד א' אפ"ל שגם בקרקע אמר' הכלל דכל מה שתח"י אדם שלו הוא, ובמילא בעצם המחזיק הוא המוחזק, והא דעד ג' שנים מוציאים מידו (אם אין לו שטר), כי יש ראי' נגדו - "אחוי שטרך". לאידך אפ"ל שבקרקע אין כלל זה, ובמילא המרא קמא הוא המוחזק -]וראה קצוה"ח סי' קמ סק"ב. וכבר דשו הכל בזה, ואין שום צורך להאריך בזה, ובכל הפרטים השייכים לזה].

ונתבאר במק"א עם כו"כ ראיות, שנחלקו בזה הרשב"ם והתוס', שהרשב"ם ס"ל שהמחזיק הוא המוחזק, והתוס' ס"ל שהמערער הוא המוחזק, (ואין להאריך יותר כאן).

ולכן ס"ל להרשב"ם, שהיות והמחזיק הוא המוחזק, הנה אם נחייבו שבועה - הפי' הוא שכדי שלא יצטרך להחזיר השדה (כי עכשיו הוא שלו) צריך לישבע, וא"כ ה"ז בחי' נשבע ונפטר, ובנדון דנשבע ונפטר הרי אין להחכמים להשביעו.

ולפי"ז י"ל שבאמת גם התוס' לא פליגי על הרשב"ם לומר שהחכמים תיקנו שבועה בקרקעות בכל האופנים, גם בנשבעים ונפטרים, כ"א התוס' אזלי לשיטתייהו שהמערער הוא המוחזק, וא"כ נדו"ד הוא נשבע ונוטל, לשיטתם, ולכן חייב בשבועה.

ויש להוסיף שזוהי גם סיבת מחלוקת רשב"ם ותוס' בטעם הב' שכתב הרשב"ם למה אין נשבעין בחזקת ג"ש, כי חזקה במקום שטר עומדת, - ובאם הי' לו שטר לא הי' נשבע, כן כשיש לו חזקה אי"צ לישבע. והתוס', בפשטות, ס"ל שאין החזקה במקום שטר, וצריך לישבע.

וי"ל שנחלקו בהנ"ל: להרשב"ם, היות והמחזיק הוא המוחזק, לכן מחשיב הוא את החזקה לדבר שלם, ואי"צ לזה שום דבר נוסף (- שבועה). אבל להתוס', שהמערער הוא המוחזק, והמחזיק הוא המוציא, ס"ל שאף שיש לו חזקת ג"ש, אינה ראי' גמורה כשטר להוציא השדה מן המוחזק, וצריך עוד שבועה.



דין חזקה בישראל הבא מחמת עכו"ם

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש, דעטראיט

ב"ב לה, ב: אמר רב ישראל הבא מחמת עכו"ם ה"ה כעכו"ם מה עכו"ם אין לו חזקה אלא בשטר אף ישראל הבא מחמת עכו"ם אין לו חזקה אלא בשטר: הנה בהא שבישראל הבא מחמת עכו"ם אין חזקה, הנה ברשב"ם כתב שהוא משום שהוא חזקה שאין עמה טענה עיי"ש, ומשמע שיש בזה חזקה אלא שחסר טענה, והטעם י"ל משום שבישראל הרי הי' יכול למחות, ולכן הוכרח לומר שמ"מ אין לו טענה כיון שבא מחמת עכו"ם.

וראה בנמוקי יוסף "מפני שיכול לומר לו לא הוצרכתי למחות כיון שהיית בא מחמת עו"כ", משמע שהוא מצד חסרון מחאה שחשב שא"צ למחות וממילא אין זה חזקה. וכן מטיין דברי רבינו יונה עיי"ש ורבינו גרשום (שהוא חסרון בעצם החזקה) עיי"ש.

וראה סמ"ע סי' קמט סקכ"ב שכתב עד"ז שהוא משום שירא למחות עיי"ש. ובנתיבות שם ס"ק ד הקשה על הסמ"ע וס"ל שבאמת אינו ירא למחות אלא שאפי' בישראל הקונה מישראל אינו נאמן אם לא דר המוכר יום אחד (שאז טענינן בשבילו), והגם שדר בו הגוי יום אחד לא אומרים טענינן כיון שאין דירת גוי דירה עיי"ש.

ונמצא דישנם ב' פי' למה הבא מכח עכו"ם אין לו חזקה, שי' הרשב"ם משום שהוא חזקה שאין עמה טענה, ושיטת הנמוקי יוסף כו' משום שאינו חזקה כיון שלא הוצרך (או אין יכול) למחות.

ולפ"ז י"ל שיהי' נ"מ בפי' "אין לו חזקה אלא בשטר", שר"ג פי' "אין לו חזקה אא"כ יש לו אותו שטר שמכרה ישראל לגוי", משמע שצ"ל לו השטר בפומ, ובלא זה לא מהני - והיינו כנ"ל משום שס"ל שאין לו חזקה כלל וא"כ לא מהני אלא בשטר.

משא"כ הרשב"ם האריך כאן "אבל אי טען ישראל ואמר יהב לי ההוא עכו"ם שטר זביני כו' מהימן כו'" עיי"ש, ולכאו' נראה שלא בא כאן לכתוב הלכות כו', שא"כ הו"ל לכתוב זה להלן בסוף הסוגיא, אלא נראה שמפרש מש"כ בגמרא "אלא בשטר", שצ"ל לו טענה שהי' לו שטר, ואז נחשב חזקה עם טענה שמהני [ונאמן בטענה זו מצד מגו כמו שממשיך הרשב"ם עיי"ש וכדלהלן]. והיינו לשיטתו כנ"ל שהחסרון

בישראל מכח גוי שהוא חזקה בלי טענה, ולזה מהני אפי' אין לו השטר בפו"מ אלא מספיק טענה שהי' לו שטר.

והנה עי' שו"ת רעק"א החדשות סי' כט שס"ל דהא שנאמן בקמי דידי זבנה ממך אינו מדין מגו אלא הוא מדין חזקה בטענה, ומגו כאן פירושו שכמו שנאמן בזבנה ממך, כמו כן נאמן בקמי דידי זבנה ממך, ונ"מ לענין אם לא זזה עדים מתח"י עיי"ש. וכן הוא דעת הקצות סי' קמו ס"ק יב עיי"ש, והנתיבות שם ס"ק כב חולק ע"ז וס"ל שצריכים לדין מגו (- מה לו לשקר) שחזקה בטענה מהני רק בטענת עצמו לא בטענת שהמוכר קנה עיי"ש. - וראה אריכות בזה בגידולי שמואל כאן.

והנה לשיטת הנתיבות ודאי צריכין לפרש דברי רבא להלן "אי אמר ישראל קמי דידי זבנה עכו"ם מינך וזבנה ניהלי מהימן מיגו דאי בעי א"ל אנא זבינתה מינך", שהוא מטעם מגו דמה לו לשקר. אבל לדברי הקצות יל"ע אם גם כאן הוא מטעם מגו ע"ד שמפרש בהא דלהלן מא, ב, שפירושו שכמו שנאמן אם אמר דזבנא מינך שאז הוא חזקה עם טענה, כמו כן נאמן אם טוען קמי דידי זבנה מינך, או אם כאן הוא מטעם מה לו לשקר.

ולכא' תלוי בהנ"ל, שאם החסרון בישראל הבא מחמת גוי הוא מצד חזקה בלי טענה, הרי בזה שאומר קמי דידי זבנה עכו"ם מינך יש בזה חזקה עם טענה, ולא צריכין למה לו לשקר דוקא, וכשיטת הקצות הנ"ל. משא"כ אם החסרון שאין כאן חזקה כלל, לכא' צריכין דוקא למה לו לשקר ליתן לו נאמנות על טענתו שזבנה קמי דידי, שבלא זה אינו נאמן כלל כיון שאין לו חזקה.

וממילא לשיטת הרשב"ם יל"פ מטעם מגו לבד וכשיטת הקצות שמבאר דברי הרשב"ם עד"ז לעיל ל, ב, משא"כ לשאה"ר הנ"ל ע"כ צריכין לפרש כאן מטעם מה לו לשקר.

אלא שלפ"ז צ"ב מש"כ הרשב"ם על ההו"א של רבא "ואי אמר ישראל לדידי אמר לי עכו"ם דמינך זבנה מהימן" - "דמדאסיק אדעתיה למיטען הכי ה"נ הוה מצי למיטען אנא זבינתה מינך ואכלתי שני חזקה דמהימן הלכך מה לו לשקר וקושטא קאמר". הרי שמפרש כאן מטעם מה לו לשקר, ולכא' לפי הנ"ל לשיטתו הרי אי"צ לזה נובשלמא לשיטת הנתיבות הנ"ל הרי ע"כ צריך למה לו לשקר דוקא שלא נחשב חזקה עם טענה כנ"ל, אבל לשיטת הקצות ורעק"א צ"ע לכא'.

ונראה שהיא הנותנת, דהנה לכאו' צ"ב שהרי מהמשך הרשב"ם כשמפרש דברי רבא "אי אמר ישראל קמי דידי זבנה עכו"ם מינך וזבנה ניהלי מהימן מיגו דאי בעי א"ל אנא זבינתה מינך", מפרש "קמאי דידי: כלומר שאני יודע בבירור היינו חזקה שיש עמה טענה" ולא מפרש שנאמן רק מצד מה לו לשקר, הגם שבגמרא מפורש שיש בזה מגו.

וכן לעיל בקושיית הגמרא על רבא "מי איכא מידי דאילו עכו"ם אמר לא מהימן ואילו אמר ישראל משמי' דעכו"ם מהימן, מפרש "מי איכא מידי כו': השתא נמי חזקה שאין עמה טענה היא דאפי' אם טענתו אמת היא דא"ל עכו"ם דמישראל זבנה הלא אין בדבריו של עכו"ם כלום בלא שטר". הרי שהדגיש כאן שהקושיא הוא שהוא חזקה בלי טענה, ולכאו' הרי יש לו מה לו לשקר וא"כ הרי אין צריכין לדין חזקה (כדברי הנתיבות הנ"ל), והו"ל לפרש שאין מה לו לשקר מהני לזה.

וא"כ קשה ממ"נ, שאם צריך לדין מה לו לשקר, הרי קושיית הגמרא הי' צ"ל שאין מה לו לשקר מהני, ומה שייטא לדין חזקה בלי טענה.

ולכן נראה לפרש דברי הרשב"ם, שרק בהו"א אתי הגמרא עלה מדין מה לו לשקר:

דהנה ראה בית הלוי ח"ג סי' לו אות ב שמבאר ההו"א של רבא שמהני אם אמר הישראל "לדידי א"ל עכו"ם דמינך זבנה", שהוא משום שס"ל לרבא שברי ע"י אחר שמי' ברי, ולכן הקשה הגמרא רק מכח "מי איכא מידי כו'", אבל אם הי' המוכר ישראל שפיר מהני טענה על יסוד דברי המוכר, משום שס"ל טענת ברי ע"י אחר שמי' טענה וממילא הי' נחשב חזקה עם טענה עיי"ש.

ולכאו' יתכן דבריו רק אם הוא חסרון בדין טענה, שאז גם טענת ברי ע"י אחר נקרא טענה עכ"פ ולכן הוה חזקה עם טענה, משא"כ אם כלל אינו בגדר חזקה הרי לא מהני הטענה ע"י אחר שמ"מ חסר בדין חזקה.

ולכאו' מרשב"ם עצמו לא משמע כדברי הבית הלוי, שמבאר ההו"א של רבא מצד דין מגו דמה לו לשקר כנ"ל, שלכאו' ע"פ דברי הבית הלוי הו"ל לומר שההו"א שמהני משום שעכשיו כבר אין החסרון של חזקה בלי טענה, כיון שיש לו טענה ע"פ דברי הגוי'. -

(1) וכן הקשה בסוכת דוד אות פה.

והרי כל דברי הבית הלוי שם הוא להסביר דברי הרשב"ם לעיל ל, ב ולהלן מא, ב עיי"ש, ולכא' מדברי הרשב"ם כאן נסתרים דבריו.

וי"ל בכיאר הדברים, שבאמת הוא כדברי הבית הלוי שכאן אתי עלה מדין טענת ברי ע"י אחר, אלא שכדי שנאמינו שאכן כן אמר האחר, צריך לדין מגו של מה לו לשקר להוכיח שאכן כן אמר האחר. דבשלמא בשעה שאתינן עלה מכח טענתו של עצמו, הרי כיון שיש לו חזקה ויש לו טענה של עצמו לא צריכין למגו של מה לו לשקר כיון שעכ"פ יש לו חזקה עם טענה. משא"כ כאן שאתינן עלה מצד טענת ברי ע"י אחר - טענת הגוי, הרי כדי שנאמינו שאכן כן אמר האחר (כדי שיהי' לו הדין טענה) צריך דוקא לדין מגו של מה לו לשקר. אבל פעולת המגו הוא שמאמינים אותו שאכן כן אמר האחר, וממילא עכשיו יש לו חזקה עם טענה (ע"י האחר - שמאמינים אותו שכן אמר האחר).

וע"ז מקשה הגמרא שמ"מ טענת הגוי אינו טענה, דמי איכא מידי כו', וממילא שוב יש בזה חזקה בלי טענה, שבמקרה זה אין טענת האחר טענה, וממילא הוה חזקה בלי טענה (והמה לו לשקר לא מהני לזה). וזהו שמפרש הרשב"ם בהקושיא ש"שהשתא נמי חזקה שאין עמה טענה היא".

וע"ז מתרץ הרשב"ם שאתי עלה מצד טענת עצמו שקמי דידי זבנה, ולזה באמת נאמן בלי מה לו לשקר, וכשיטת הקצות ורעק"א הנ"ל. ולכן לא הזכיר הרשב"ם כאן ממה לו לשקר (כמו שהזכיר לעיל בההו"א).



שבועת היסת בחזקה ועדי חזקה בפני יתומים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ דמתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מבואר מדברי הרשב"ם בסוגיא ד"רבא בר שרשום" (לג, א), דסב"ל, דמי שטוען על קרקע שמוחזק בו, שלקוחה היא בידי, אין צריך לישבע עליו שבועת היסת. וא' מהטעמים לזה הוא "דחזקת שלש שנים במקום שטר קיימא". ועד"ז הוא ברמב"ן "דכיון שאכלה שני חזקה כמאן דנקיט שטרא דמי".

אמנם הרא"ש (על הסוגיא) פליג ע"ז, וז"ל בא"ד: נהי דחזקה במקום שטר עומדת, היינו לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו, משום דלא מצי לאיזדהורי בשטרו לעולם. ושבועה מיהא בעי ע"כ. ומדברי התוס' נראים דסב"ל ג"כ כהרא"ש.

ומבואר דפליגי הראשונים בגדר הא ד"חזקה במקום שטר עומדת" עד היכן מגיע כחו (היינו, הדמיון לשטר); באם הוי עד כדי כך לפוטרו משבועת היסת, או דהוה רק (כלשון הרא"ש הנ"ל) "לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו".

וראתי מביאים מהגידו"ש דתלוי בגדר חזקת ג"ש; דבאם הוי מטעם תקנת חכמים, אז אינו כשטר לענין בירור הדבר, והוי פעולתו רק להחזיק הקרקע בידו, וא"כ אכן נשבעין היסת. משא"כ באם הוי מטעם בירור (כדברי הרמב"ן הידועים לקמן מב, א) אז הוי כשטר ממש ולכן אין נשבעין.

ונראה לבאר הדברים יותר: דהנה מבואר באחרונים (עיין בחי' הגרנ"ט ריש ב"ב ועוד), דעיקר גדר תפיסה במטלטלין הוא מדין הממע"ה. והיינו דאינו מדין בירור וראי' שהדבר שתפוס בו הוא אכן שלו, אלא דא"א להוציאו ממנו בלי ראי'. משא"כ כשיש לאדם (גם) שטר על החפץ, אז הר"ז כבר ראי' שהחפץ הוא שלו.

והנה, מי שתופס במטלטלין אפשר להתחייב בשבועת היסת עליהן. ונמצא, דהחזקה דהמע"ה אינו פוטרו משבועת היסת. משא"כ כשיש לו שטר עליהן אז בפשטות אינו מתחייב בהיסת, היות ויש לו ראי' שהדבר הוא שלו כנ"ל. ובזה הוא המח' בענין חזקת ג"ש בקרקעות - איזה מין חזקה היא; דלהרמב"ן ודעימיה הוי דין "בירור" שהקרקע הוא שלו, ומובן א"כ דאין נשבעין עלי' שבועת היסת, משא"כ להרא"ש ודעימיה הוי רק חזקה "לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו", ומובן א"כ דלא עדיף מסתם תפיסה במטלטלין, שנשבעין עלי' היסת.

ב. ונראה דיש לבאר לפ"ז עוד פלוגתא בין הרא"ש והרמב"ן בסוגיין; והוא במקרה דקטנים (יתומים) טוענים על איזה קרקע שהוא שלהם (של אביהם) והמחזיק יש לו עדי חזקה; דהרמב"ן סב"ל שאין המחזיק יכול לזכות בהקרקע ע"י העדים דהרי אין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, וקטנים ה"ה כמו שלא בפניהם. אמנם הרא"ש פליג ע"ז וכ' "דשאני הכא שכבר אכלה שלש שנים בחיי אביהן. . ולהחזיק מה שבידו מקבלין עדות בפני יתומים קטנים דאל"כ לא שבקת חיי ללוקח

קרקע ומת המוכר ויבואו הקטנים ויחזיקו ולא יוציאו מידן עד שיגדלו וכו'". ובטושו"ע (סי' קמט) נפסק כהרא"ש "אע"פ שהמערער קטן . . . הכא מקבלים [עדות בפניהם] כיון שהחזיק כראוי והוא עתה בחזקתו".

אמנם, במקרה שהאב הי' מוחזק בהקרקע בשעה שמת (ולכן מוחזקים בו הקטנים מחמתו), ומישהו יש לו עדי חזקה שהחזיק בהקרקע בחיי האב, ולא הי' להאב שני חזקה אחריו, אז גם הרא"ש ודעימי' מסכימים דאין מקבלין עדי החזקה בפני הקטנים (ונחשב שלא בפניהם), דהרי כאן רוצה להוציא מהקטנים ע"י חזקתו, ובזה לא אמרינן הסברא דלעיל "דהוא להחזיק מה שבידו וכו'" (עיין בטושו"ע שכך נפסק בשם הרר"י ברצלוני).

ולכאוי' צלה"ב שיטת הרא"ש בזה, דמהו ההבדל בתוכן בין ב' מקרים הנ"ל? הרי "קרקע בחזקת בעליה עומדת". וא"כ ממ"נ - קודם שנתקבלו העדות על החזקה, הרי אע"פ שהמחזיק נמצא בהקרקע, מ"מ אין הוא ה"מוחזק" בו (היות שידוע שמקודם הי' של אבי היתומים). ולאידך גיסא, אחר שנקבל עדותן, אז אין היתומים מוחזקים בו (היות ולא הי' לאביהם שני חזקה אחר חזקתו של הטוען). וא"כ מדוע במקרה הא' נקרא ה"טוען" המוחזק ובמקרה השני נק' היתומים המוחזקים?

ג. ואולי י"ל בזה בהקדם לבאר מהו הסברא (של הרא"ש) לומר דכשהעדים באים רק "להחזיק מה שבידו" אז מקבלים אותם גם שלא לפני בע"ד (היינו אף בפני קטנים) - די"ל הביאור בזה, דבמקרה כזה אין הגדתם שייכת להבעל דין (השני), דהרי לא באים להוציא שום דבר ממנו, ורק להודיע ולהעמיד חזקתו של אותו שמעידים בשבילו. ולכן לא איכפת לנו באם השני לא נמצא.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין ב' המקרים הנ"ל (בשיטת הרא"ש); דבמקרה ש"המוחזק" (ע"י שני החזקה) מחזיק בפועל בהקרקע, אז אפ"ל - כפי אשר הסברנו - שכשמביא עדים על חזקתו, אין עדותם שייכת כלל להיתומים, ותוכן הגדתם הוא רק להחזיקו בשדהו, ששום אדם לא יוכל להוציאו משם. משא"כ בהמקרה ש"המוחזק" (מחמת החזקה) אינו מחזיק בהקרקע בפועל, וע"י הגדת העדות יוציאו היתומים מהקרקע, אז א"א לומר סברא זו, משום דלפועל הרי הגדתם מוציא היתומים מהקרקע, ושוב קיים הכלל דאין מעידין שלא בפני בע"ד.

ועפכ"ז יש לבאר מדוע פליג הרמב"ן על הרא"ש, וסב"ל שבשום מקרה אין מקבלין העדות בפני היתומים; דביארנו לעיל שלהרמב"ן הרי גדר חזקת ג"ש "בירור" שהקרקע עבר מהמ"ק להמוחזק, ומובן א"כ דא"א לומר שעדי חזקה מעידים רק להמוחזק, ואין לזה שייכות להבע"ד השני - דהרי עדותם הוא שהקרקע אכן יצא מהבע"ד (השני) להמוחזק והרי "אין מעידין שלא בפני בע"ד". משא"כ להרא"ש דסב"ל (כנ"ל) דגדר החזקה הוא (רק) להחזיקו ביד המוחזק לענין שאין מוציאים ממנו הקרקע וכו', אפ"ל דאין בעדותן שום הגדה ששייכת להבע"ד השני וכנ"ל.

ויבואר נמי שהרא"י של הרא"ש הוא לשיטתיה דוקא; דעיינ בקצה"ח (סי' קמ) איך שמבאר הך שיטה דחזקת ג"ש עיקרו תק"ח - דהיתה משום פסידא דלקוחות שאינם מזדהרים בשטרותיהם יותר מג"ש עיי"ש. ונמצא דלהרא"ש כל עיקר חזקת ג"ש מיוסד על הפסידא שיהי' ללקוחות באם לא נתקן בשבילם הך חזקה. ומובן א"כ דהסברא דלא שבקת חיי ללקוחות הוא "ראי' ברורה" שאכן מועלת החזקה גם במקרה דיתומים. אמנם להרמב"ן דחזקה בנוי' על בירור אמיתי, אז אפ"ל דהאי סברא דלא שבקת אינו סברא מכרחת לבנות עלי' חזקה במקום שמן הדין אין מקום לזה ד"אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד".



עקירת ברכת הטוב והמטיב

הת' ישראל אפרים הכהן שורפין
תות"ל - 770

במס' ברכות דף טז, א איתא: ת"ר הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית, קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן, ואין מברכין לפניה (-שאינו מן התורה. רש"י), אבל מברכין לאחרים שתיים, כיצד, ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה בירושלים בברכת הארץ¹.

(1) וכתב הרב יו"ט ליפמאן הלוי העליר בספרו על הרא"ש מעדני יו"ט פ"ב סי' יד ס"ק ק: "שלכך אמרו לכלול בונה בירושלים בברכת הארץ ולא ברכת הארץ בבונה בירושלים משום דברכת בונה בירושלים אינה כתובה בפירוש אלא מג"ש".

וכתב תוס' 2 שם: "אע"ג דמדאורייתא הם, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית", וכן כתב רבינו יהודה החסיד בתוספותיו: "כי יש כח ביד חכמים לתקן, בשביל שישכירום בעלי בתים".

דהיינו שהתוס' סברי דמנין הברכות מדאורייתא, דכתב "אע"ג דמדאורייתא הם", דהיינו הברכות שמנינן מן התורה כדאיתא בתוספתא דברכות 3: "ברכת המזון מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזימון, וברכת את ה' זו ברכה ראשונה, על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו ירושלים וכו'", שכתב בלשון רבים אודות הרבה ברכות ולא רק ברכת הטוב והמטיב.

ועד"ז הוא בלבוש (סי' קצא סעי' א): "פועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית התירו להם חכמים לקצר בברכת המזון, כדי שלא לבטל מלאכת בעל הבית וכו', כיצד ברכה ראשונה אומרים כתיקונה ושנייה פותחת בברכת הארץ וכולל בה בונה ירושלים וחותרם בברכת הארץ. ונ"ל טעמא שיש להם לחכמים כח לעשות זה לעקור ברכת בונה ירושלים אע"פ דילפינן לה מקרא, מפני דברכת בונה ירושלים אינה כתובה כל כך בפירוש כמו ברכת הארץ וכו', אבל פשיטיה דקרא חדא מילתא היא הארץ הטובה וגומר, לכך בשעת הדחק התירו לכוללה וכו', וברכת הטוב והמטיב אין אומרים כלל כיון שהיא מדרבנן וכו" 4.

דהיינו שרק הם (השלש ברכות הראשונות) מדאורייתא, ואף שהם מוזכרים בהכתוב, מעקרים. ואע"ג דצריך לברך כל ברכה בפני עצמה ולא לצרפן יחד, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

וכן ממש"כ אדמה"ז בשו"ע שלו סי' קצא: "שמנין הברכות אינן מן התורה, כי בברכה אחת שכולל בה מעין שלשתן יוצא ידי חובתו מן

(2) בד"ה "וחותרם בברכת הארץ", לכאורה היה צריך שהדברי המתחיל תהיה "פותח בברכת הארץ", אמנם הכסף משנה (הלכות ברכות פ"ב ה"ב) העתיק "וחותרם", נראה שהיה גירסא אחרת לפניו, ועיין בטור או"ח סי' קצא.

(3) פרק ו תוספתא א. ועיין מנחת ביכורים שם.

(4) ועיין ג"כ בהגה"ה באליה זוטא שם. ובאליה רבא סי' קצא סעיף א.

התורה⁵ כמו שכתבנו בסי' קסח". ובהגה"ה כתב: "דאתי שפיר אף לפי שאר פוסקים דמנין הברכות מן התורה, וצריך לומר כאן הטעם משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כמו שכתב התוספות".

והנה הקשה רע"א בגליון הש"ס (שם), וז"ל: "עי' לקמן, תדע דהטוב והמטיב לאו מדאורייתא שהרי הפועלים עוקרים אותה, וצ"ע".

והיינו דמקשה על התוס', דהא איתא בדף מו, א: "אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, שהרי פועלים עוקרים אותה וכו'", ונמצא, שזה גופא שהפועלים אינן אומרים ברכת הטוב והמטיב, הוה גופא הראיה שהטוב והמטיב אינה מדאורייתא, ומשמע מזה שאין אומרים יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. וכהט"ז, דכתב ביו"ד סי' קיז סק"א: "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה. וזהו בכלל מאמרם שמעתי שב"ד היו מכיין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על ד"ת אלא לעשות סייג לתורה כו', פשיטא שאין כח בשום אדם לעבור על ד"ת" (ועייג"כ ט"ז או"ח סי' תקפח סק"ה), וכאן הוא מעקר רק מטעם שהם "טרודים במלאכת בעל הבית"⁶.

וי"ל שהתוס' סברי כרב ששת בדף מו, א: "עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזין", וכן בדף מח, ב: "תנו רבנן, מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזין וכו', אשר נתן לך זו הטוב והמטיב וכו'". ובנוגע פלוגתא זו כתב בתוס' הרא"ש (שם מו, א, ד"ה 'עד היכן ברכת הזימון'): "והיינו אליבא דמ"ד לקמן חוזר למקום שפסק, ולמ"ד חוזר לראש אליבא דרב ששת מוקי לה הכי ג' בפועלים וארבע בשאר בני אדם והטוב ומיטיב

5) והטעם שברכה ראשונה אומרים בשלימותה היא כמ"ש בשטמ"ק שם "שהחמירו על ברכת הזין משום דמשה תקנה".

6) ועייין מש"כ הפנ"י ברכות דף טז, א בד"ה 'וחותם בברכת הארץ': "אף ע"ג מדאורייתא הם כו' אבל אין שום סברא לומר דיעקרו חכמים דבר מן התורה משום הפסד ממון, ובר מן דין לא ידעתי למה הוצרכו לזה, דנהי דג' ברכות מדאורייתא הם, היינו שצריך להזכיר בה"מ וברכת הארץ וברכת ירושלים, משא"כ מה שצריך להזכיר בשם ומלכות בתחילה ובסוף ולחזור ולכפול ולחתום בהם סוף כל ברכה וברכה הא ודאי לאו מדאורייתא היא דהא לית לן שום דרשא ע"ז ויש ליישב וכו'".

מדאורייתא. ולמ"ד שתיים ושלש הטוב והמיטיב לאו דאורייתא וכו"ל.⁷
 וסבר התוס' שהמנין אינו מן התורה, כרב נחמן שם דף מח, ב: "אמר
 רב נחמן, משה תקן לישראל ברכת הזן בשעת שירד להם מן, יהושע
 תקן ברכת הארץ בשעת שנכנסו לארץ וכו"ל.

ורע"א סבר כהמחבר, דכתב בב"י או"ח סי' קצא: "ואהא דאמרינן
 דאין לאחריה אלא שתיים, כתבו התוספות אע"ג דמדאורייתא הם יש
 כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, הואיל וטרודים במלאכת בעה"ב
 עכ"ל. ולי אין צורך לזה דאין מנין הברכות אחר המזון מן התורה,
 וכדמשמע מן הרמב"ם בספר המצוות שלו". ועיין ג"כ מה שפסק
 הרי"ד בפסקיו, והריא"ז מס' ברכות פ"ב ה"ג, ועיין בשו"ע או"ח סי'
 קצא סעיף א'.

אבל עם כל זה תוס' עצ"ע⁸ קצת. ועיין במ"א סי' קצא ס"ק א.



חסידות

תורה שלא לשמה – קליפת נגה

הרב שלמה שמואל פליישמן
 נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק לט בסופו מביא: "שכשאדם עוסק בתורה שלא לשמה
 ממש לשום איזה פניה לכבוד עצמו ... אזי אותה פניה שמצד הקליפה
 דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחי' גלות בתוך הקליפה לפי
 שעה עד אשר יעשה תשובה..."

אך כשעושה סתם לא לשמה ולא שלא לשמה אין הדבר תלוי
 בתשובה ... מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה".

(7) עיין בספר יד מלאכי כללי רש"י תוס' ורא"ש.

(8) ועיין בב"י או"ח סי' קצא. אבל תוס' רבינו יהודה החסיד אתי שפיר.

ואינו מוכן, בפשטות הפי' ב"לא לשמה ולא שלא לשמה": "לא לשמה" - שאינו לומד כי זה רצון ה', "ולא שלא לשמה" - שאינו לומד ע"מ להיות ת"ח או פניה אחרת. אלא מאיזה סיבה הוא לומד? - כי אוהב את הלימוד, ער האט א גישמאק אין א בלאט גמרא, או מתענג מהשכלה עמוקה בחסידות. - במילים אחרות: רצון הגוף וחפצו ותאוותו.

וא"כ קשה: (א) בפ"ז כשמדבר על "קליפת נגה" ומפרט את כל פרטיו, כותב: "וכן קיום וחיות כל המעשה דבור ומחשבה בעניני עוה"ז שאין בהם צד איסור לא שרש ולא ענף משס"ה מצוות ל"ת וענפיהן דאורייתא ודרבנן רק שאינן לשם שמים אלא רצון הגוף וחפצו ותאוותו ... והכל כאשר לכל נשפע ונמשך ממדרגה השנית שבקליפות וסטרא אחרא שהיא קליפה רביעית הנקראת קליפת נגה".

הרי שמעשה או דיבור סתמי הוא ג"כ קליפת נגה, ואיך נאמר בפל"ט: "שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה".

(ב) ועוד, אם זה לא שייך לק"נ וכן לא לקדושה, א"כ מנין לימוד זה ודיבור זה יונק חיותו, הרי כל מעשה יונק או מק"נ ומעלהו לקדושה או ח"ו מגק"ט.

(ג) בפרק לז כשמסביר את בירור הק"נ, מסביר את בירור נפש הבהמית שלו ע"י עשיית המצווה, "שכח נפש הבהמית מתלבש בעשייה זו ועולה מהקליפה. וכן במצוות ת"ת שבדיבור א"א לנפ"א לבטא בשפתים ופה ולשון ושיניים כ"א ע"י נפש החיונית הבהמית", ועי"ז מתברר הק"נ, "...ובחיותן נכלל ועולה ג"כ כח ונפש החיונית ועי"ז תעלה ג"כ כללות הנגה".

הרי שבכל דיבור ולימוד יש בו כח נה"ב שמנגה, ואפי' כשעושה לשמה לשם מצווה לכתחילה, ועי"ז מתברר הק"נ. - וא"כ מה הפי' "מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה", והאם אח"כ כשמתקן לימוד זה ומעלהו ע"י שלומד פעם אחת לשמה, לא בירר כלום ע"י לימוד זה כי לא הי' מלובש בו שום קליפה דנגה? ודווקא כשלומד לכתחילה לשמה מתלבש בו קליפת נגה ומבררו? אתמהא?

ואולי אפשר לומר ולחלק כך: בקליפת נגה יש הרי ב' ענינים: (א) שהוא קליפה - הסתר, (ב) ויש בו נגה - מל' אור. כשהלשון הוא "קליפת נגה", הכוונה הוא באופן כללי - יניקת החיות מדרגה זו, ולא מהרע שבה. וכמ"ש בפ"ז: "קליפה רביעית הנקראת קליפת נגה",

וכשפועלים בירור בהנגה הוא כמ"ש בפ"ז בהמשך: "ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחי' ומדריגת הקדושה דהיינו שהטוב המעורב בה נתברר מהרע וגובר ועולה ונכלל בקדושה". היינו שהרע שבה מתבטל ורק הטוב שבה עולה*.

וע"ז הוא שמדבר בפרק לז בבירור הנגה, דהיינו כוחות נפש החיונית של מעשה ודיבור, שהם הטוב שבנוגה.

משא"כ בפרק לט מדבר על הרע שבה, על המידות רעות שבה, כגון לימוד לכבוד עצמו שזהו ממדת הגאווה, וכמ"ש בפ"א בפירוט מידות רעות שבה, שזהו הקליפה שבנוגה. ולכן הלשון בפל"ט הוא: "הקליפה דנוגה" - הקליפה של הנוגה; "והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה לפי שעה", וצריך תשובה שמביאה רפואה לעולם. שזהו כמו מחלה שהוא רע והתורה בתוכה, ולכן צריך להוציאה משם ע"מ להעלות התורה, כי הקליפה דנגה לא מתברר, כנ"ל פ"ז.

וכן בהמשך אומר: "מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה", אלא סתם נגה, ולכן עולה ללא תשובה. וודאי שמברר עי"ז גם את הנוגה ואת כח הדיבור שבנפש החיונית שזהו הטוב שבנוגה.

וכמו"כ כשעושה לכתחילה לשם שמים מתלבש בו "נגה" ולכן מברר כבפל"ז, אבל לא הקליפה דנגה, לא הרע, הארבע יסודות רעים שבה, מידות רעות שבה.



ג' בחי' ומדריגות בשבת

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בד"ה 'את שבתותי תשמרו' דש"פ בהר עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' נגה ואילך) מבאר בארוכה איך שבכל שבת יש ג' בחינות. דבפסוק "את שבתותי" - ל' רבים, משמע דיש שתי שבתות שצריכים שימור;

(* וכן משמע בפרק לז עמוד 94 - "אזי גם כללות החיות של עוה"ז שהיא קליפת נגה עכשיו תצא אז מטומאתה וחלאתה ותעלה לקדושה", היינו שהבירור הוא בהחיות, שעולה מהטומאה וחלאה, שזה נשאר למטה).

ובפסוק "ושמרו בנ"י את השבת לעשות את השבת" משמע, שמלבד השבת שצריך רק "לשמור" יש עוד שבת שנצטוונו "לעשות".

והם ג' מדריגות וענינים זה למע' מזה: הבחי' הא' - שמיקדשא וקיימא; ומביא בזה ב' דעות מהמד"ר: דעת גניבא שמביא משל על הענין דשבת מכלה וחופה, ודעת רבנן שהביאו משל מטבעת וחותרם, עיי"ש, שבכללות מפרש שם במאמר דזהו בחי' בינה. והבחינה הב' הוא מה שנש"י "עושים" את השבת, שמקדשים את השבת, שממשיכים בחי' החכמה שנק' 'קדש' שלמע' מבינה, (ובהמשך מבאר שם שזהו המשכת התענוג "וקראת לשבת עונג"), וזה נמשך ע"י העבודה בששת ימי החול ע"י המס"נ שבתפלה והתורה שלאחרי התפלה וכו', עיי"ש. והבחינה הג' - בחי' 'שבת שבתון', בחי' עצמות התענוג, שזה נמשך בדרך ממילא בבחי' אתעדל"ע מצ"ע, בחי' מתנה וכו', עיי"ש בארוכה.

והנה בהמאמר בסוף אות א בא לבאר איך שכל ג' הבחי' הנ"ל מרומזים בפסוקי 'ויכולו': ד"ויכל אלקים" זהו הבחי' הא' שנמשך בשבת, שע"ז הובא במדרש ב' הדעות הנ"ל דגניבא ורבנן. והבחי' הב' - זהו מה דאי' במד"ר שם: "ומה נברא בו לאחר ששבת - שאנן ונחת שלוה והשקט", ומפרש ד'נברא' הוא לשון גילוי (ומביא רא' ע"ז, עיי"ש), והיינו דמה נתגלה לאחר ששבת? וע"ז עונה המדרש: "שאנן ונחת וגו'", שזהו הארת התענוג שנש"י ממשיכים ע"י העבודה בששת ימי החול, וכו"ל. ועל הבחי' הג' מבאר במא': "ואח"כ כתיב וישבות ביום השביעי, וכ' המזרחי שזהו ששבת גם משאנן ונחת שלוה והשקט", שזהו הבחי' ד'שבת שבתון' הנ"ל.

ולכאו' צ"ב, איך אפשר לומר ד"וישבות ביום השביעי" זהו כבר בחי' הג' שלמע' גם מהענין ד'שאנן ונחת וכו', והרי בכתוב נאמר "וישבות ביום השביעי" תיכף בהמשך ל"ויכל אלקים ביום השביעי", שזהו הרי הבחי' הא' כנ"ל?

ומה שהובא במאמר מהמזרחי, הרי אין זה שכך מפורש בהמזרחי הלשון הזה שבמאמר, ש"וישבות ביום השביעי" - "זהו ששבת גם משאנן ונחת שלוה והשקט", דהרי במזרחי לא נתבאר כלל ג' דרגות, אלא ד"ויכל אלקים ביום השביעי" הכוונה בזה שנמשך בו המנוחה, ואח"כ וישבות ביום השביעי ששבת גם מזה עיי"ש. וא"כ במאמר דידן שנתבארו בו ג' דרגות זה למע' מזה בענין השבת, איך זה ש"וישבות

ביום השביעי" זהו הבחי' הג', אף ש"ויכל אלקים" שנכתב בסמוך לו הוא הבחי' הא'?

ובאמת עוד תגדל התמיהה כשמעיינים במד"ר בבראשית פרשה י קרוב לסיומו, דרואים שם שהדרשה הנ"ל ד"ומה נברא בו לאחר ששבת שאנן וכו'" היא, כמבואר במפרשי המדרש שם, על הפסוק "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות", ונמצא דהענין ד'שאנן ונחת' שזהו הבחי' הב' שבשבת - נרמזת בסוף הפסוקים ד"ויכולו". ולכאן לפי המבואר במאמר - הענין ד"אשר ברא" היה צריך להיות בין "ויכל אלקים" ל"וישבות ביום השביעי", שהם הבחי' הא' והג' דשבת?

[ולהעיר גם מלקו"ת בהר בד"ה 'את שבתותי תשמרו' וביאורו (עמ' מב, ד) - שמדבר ג"כ על הפסוקים ד'ויכולו', ואמנם כללות הביאור שם הוא בענין אחר, אך מ"מ מבואר שם בקשר לב' הפסוקים ד"וישבות ביום השביעי" ו"כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא" הנ"ל, דהשביטה הראשונה זהו 'שבת תתאה', ששבת מכל אשר עשה, והפסוק השני זהו בחי' 'שבת עילאה', ששבת גם מכל אשר ברא, עיי"ש בפרטיות, - שזהו הסדר בד"כ בחסידות דכשנמצא בפסוק א' ב' ענינים באותו לשון הרי מבארים בזה שהענין השני הוא הבחי' הנעלית יותר, ולדוגמא כשמובא ב"פ הוי" בפסוק אחד (וכיו"ב) -, ואילו כאן במאמר דעטר"ת (וכ"ה גם בד"ה הנ"ל דשנת הש"ת) מבואר ד"וישבות" זהו כבר הבחי' הכי נעלית, והוא נמצא בסמוך לבחי' הראשונה, ורק אח"כ נרמז בפסוק שלאח"ז המדריגה הב' שבשבת. והדבר דורש ביאור].

ואולי י"ל הביאור בזה, דזה מתאים מאד לכללות הביאור שבמאמר על הפסוק ד"את שבתותי תשמרו" - דישנם שתי שבתות שצריכים שמירה, ומבאר שם דשמירה שייך לומר בהמשכה שהיא בבחי' אתעדל"ע מצ"ע, ואין אנו צריכים לפעול את ההמשכה, רק לשמור מדברים שעלולים למנוע ולעכב את ההמשכה, וכפי שמבאר בהמאמר מה הם ב' השמירות בעבודת האדם; ויש עוד בחינה בשבת שצריכים ל'עשותה', שזה נמשך ע"י עבודתנו דבאתעדל"ת אתעדל"ע, עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז אפ"ל בדא"פ דזהו הטעם שהכתוב ב'ויכולו' מחלק את הענין השני בפסוק בפ"ע, משום שהמדריגה הראשונה והשלישית הם שייכים זל"ז, דבשניהם אין צריך ל'עשותם" אלא רק ל'שמרם",

משא"כ המדריגה השנית שהיא תלויה ונמשכת דוקא ע"י עבודת האדם. הרי אף שמצד סדר המדריגות הרי זוהי הדרגה השניה, אך מ"מ היא בסוג בפ"ע (נפרדת) מהדרגה הא' והג', משום שהם נמשכים בכללות מעצמם, משא"כ הדרגה הב'.1.

אולם עצ"ע, דבד"ה 'את שבתותי' תרל"ה (סה"מ תרל"ה ח"ב עמ' רפט ואילך), שבכללות הוא אותו מאמר שבעטר"ת (וכפי שצוין שם בתרל"ה ע"י המו"ל), ושם ג"כ הביאור בהפסוקים ד'ויכולו' הוא כבעטר"ת, הנה בנוגע להביאור דפסוק 'את שבתותי' - מפרש בעמ' רצג ואילך דקאי על השבת ד'מיקדשא וקיימא' (והוא הבחי' הא' הנ"ל), והשבת השני' שבפסוק 'את שבתותי', הוא השבת שצריך לקדשו - 'לעשות את השבת' - , שהוא הבחי' הב', המשכת החכמה, עיי"ש. ואף שהמאמר שם לא נגמר בגוכי"ק, הרי גם בקטע שנדפס שם בהמשך למאמר מפרש ג"כ ב' השמירות על השבת בעצם, ועל השבת שצריך לקדשו, עיי"ש.

ולפ"ז הרי א"א לומר את ביאורנו דלעיל, (דמצד השייכות דשבת הא' והג' שבהם שייך 'שמירה', משא"כ השבת הב' שענינה לא שמירה אלא 'עשיה' - לכן נאמר ב'ויכולו' 'וישבות' (שהוא הבחי' הג') תיכף ל'ויכל' (שהוא הבחי' הא'), וכנ"ל בארוכה), דהרי כאן מבאר דגם בבחי' הב' דשבת - 'לעשות את השבת' - ישנו ענין ה'שמירה'.

אמנם בעטר"ת, וכן במאמר דת"ש, מפורש כמ"ש לעיל, דב' השבתות שצריכים "שמירה" הם הבחי' הא' והג', שהם בבחי' אתעדל"ע מצ"ע, משא"כ הבחי' הב' - שענינה "עשיה" וכנ"ל, ועפ"ז מובן הסדר דהפוסקים ב'ויכולו'.

(1) ולהעיר דאמנם בלקו"ש ח"ג בשיחה לפרשת שמיני (ע' 957 בהפנים, ובהע' 8) כשמדבר על ג' הבחינות הנ"ל, וכפי שמצויין שם לד"ה 'את שבתותי' ת"ש שהוא המאמר דעטר"ת וכנ"ל, מחלקם לשתיים באו"א,

- הבחי' הא' והב' זהו ענין א': זה ששבת היא חלק משבעת ימי הבנין, אלא שביחס לששת ימי החול הרי"ז קודש, עיי"ש; ולאח"ז יש עוד ענין איך ששבת הוא מעין דלעתיד, וזהו הבחי' ד'מתנה טובה יש לי בבית גנזי', שהוא הבחי' הג' הנ"ל -

משום שבנוגע להמבואר שם (וכפי שהוא גם בפשטות מצד סדר המדריגות בסדר ההשתלשלות וכנ"ל), הרי הבחי' הב' משתווה וקרובה לבחי' הא', והבחי' הג' היא ענין בפ"ע; אך בנוגע לתוכן המאמר ד"את שבתותי תשמרו" שבעטר"ת, שבא לבאר הענין ד'שמירה' ו'עשיה', הרי בזה משתווים הבחי' הא' והג', והבחי' הב' היא ענין בפ"ע.

[ובאמת גם ללא התמיהה דלעיל (בהנוגע להפי' והסדר ב'ויכולו') צ"ע בכללות הביאור שם בתרל"ה, - משום דאינו מבאר כלל מהם הג' בחינות? דבשלמא לפי המבואר בלקו"ת הנ"ל (וכן באוה"ת פ' בהר בארוכה ובכו"כ אופנים) דכללות ענין השבת נכלל בשתי בחי' (מתאים למארז"ל "אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן כו"), אז מבארים ד'את שבתותי תשמורו' קאי על כללות המדריגות דשבת, ו"לעשות את השבת" אינו בחי' בפ"ע, ראה באוה"ת שם; וכן במאמרים אלו גם נת' דשני הלשונות ד'שביתה' שב'ויכולו' הם בסדר דמלמטלמ"ע, ודלא כהמבואר בעטר"ת², וכו"ל.

אך לפי המבואר בתרל"ה שמקדים דעפ"י הפסוקים ד'ויכולו' נמצא דיש כאן ג' בחי', וכמו שנת' בעטר"ת ובת"ש, הנה בהמשך המאמר כשמבאר את הפסוק ד'את שבתותי', ומבאר בפרטיות מהו ענינם של המדריגות בשבת, - מבאר ענין 'שמירה' הב' בהבחי' ד"לעשות את השבת", המשכת בחי' חכמה, שהוא הבחי' הב' דשבת, וכו"ל, וא"כ אין כאן אלא ב' בחי' בשבת, הן מצד עבודת האדם והן מצד הבחי' הנמשכות מלמעלה, שזה מתאים להדרושים המבארים כללות ענין השבת לב' בחינות, וכו"ל מלקו"ת; ולאידך כל הביאור שם בתרל"ה בנוגע לב' הבחי' הוא ממש ע"ד הביאור שבעטר"ת ות"ש, ולא כבלקו"ת וכו', עיי"ש היטב, וצ"ע בכ"ז].

ויש להוסיף בדא"פ, שע"פ הביאור שבעטר"ת ובת"ש יומתק מאוד שדוקא בפסוק שמדבר על הבחי' הב' (לפי הביאור שבמאמר דעטר"ת), ששייכת לעבודת האדם דוקא יותר מבשאר הבחינות, - נאמר "אשר ברא אלקים לעשות", שע"ז נאמר במד"ר (פי"א, ו): "אשר ברא ועשה אין כתיב כאן אלא לעשות לומר שהכל צריך תיקון", (הובא ריבוי פעמים במיוחד במאמרי ושיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו), היינו

(2) ואולי יש לבאר הא דבעטר"ת הביאור הוא לא באופן דב' הלשונות הם מלמטלמ"ע, אף שלכאור בד"כ זהו הסדר בחסידות בב' לשונות שיום הסמוכים זל"ז, וכו"ל, - נוסף על הטעם המבואר בפנים לכללות הביאור שבעטר"ת - י"ל דכאן גם עפ"י פשוטו אין זה דאותו לשון ממש נזכר ב"פ, דהרי 'וישבות ביום השביעי' הוא סיפור דברים, ש'ויכל אלקים ביום השביעי', וכן גם "שבת" וכו', ואילו הפסוק ד"כי בו שבת מכל מלאכתו", אינו עוה"פ סיפור הדברים איך שהקב"ה שבת, אלא נתינת טעם דקאי אדלעיל מיניה: "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו". ולכן אפשר לבאר גם את הביאור שבעטר"ת, ד'וישבות' הראשון הוא הבחי' הכי נעלית, וכו"ל בפנים.

שזה תלוי בעבודת האדם; משא"כ בהבחי' הא' והג' שרק צריכים שמירה, נאמר רק "ויכל אלקים גו'" וכן "וישבות" - שמדבר על הקב"ה, משום שאלו ב' הדרגות נמשכים מלמע' באתעדל"ע, משא"כ הדרגה הב' וכן"ל.



האפשר שתהיה טעות ברוח-הקודש?

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

מצינו בדרז"ל (סוטה לה, א), שדוד המלך ע"ה נענש על שאמר "זמירות היו לי חוקיך" (וכמשנ"ת בתניא בקו"א ד"ה דוד זמירות קרית להו).

הנה, פסוק זה ד"זמירות היו לי חוקיך" ודאי נאמר ברוה"ק, וכפי שהוא הלשון בתניא סוף פ' מו "וז"ש אסף ברוח הקדש", דמוכח לכאורה שכל ס' תהלים כן הוא.

ובמס' פסחים קיז, ב: "לדוד מזמור", מלמד ששרתה עליו שכינה ואח"כ אמר שירה. "מזמור לדוד", מלמד שאמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה. ומפירוש הרשב"ם שם מוכח, דהיינו רוה"ק.

ומן הסתם גם קאפיטל שלא מפורש בו "מזמור" נאמר ברוה"ק (ואולי במקו"א נתפרש כן להדיא).

ואם-כן, כיצד זה נענש דוד המלך על דבר שנאמר ברוה"ק?

ואולי י"ל ע"ד משנ"ת בדא"ח על דרשות שנדרשו בזוה"ק על פסוקים שלא כצורתם, או פסוקים שאמר המגיד לבעל הב"י שלא כצורתם "ובודאי לא יתכן שישבש המגיד ח"ו, וגם הב"י הי' בקי בע"פ בכל התורה" (ראה מאמרי אדה"ז, הקצרים, עמ' תקעב; מאמרי תק"ע, עמ' נג).

ונתבאר שם, שלעתים משתבשת ההמשכה לפי הכלי, דהיינו לפי מעמדו ומצבו של האדם באותה שעה.

ואולי כן הוא גם בהשראת השכינה ורוה"ק, שההמשכה וההשראה הן לפי מדרגתו של האדם, ועפ"ז העונש הוא על שזה היה מעמדו ומצבו, שלכן אמר מה שאמר.

ואם שגיתי אתי תלין משוגתי, והוא רחום יכפר גו'.



עניינו של "לא תגנוב" ברוחניות

הנ"ל

איתא במפתחותיו של רבינו ללקו"ת, בערך "גניבה": גניבה ברוחניות. גניבה המותרת. פ' במדבר יג, ג.

ענין גניבה המותרת נמצא שם ב"ביאור" בדף יד, ד – והוא כמ"ש בהערה שבפתיחת המפתחות, שהדרוש וביאוריו נחשבים כענין אחד, ונסמן רק לתחילת הענין (לכן נסמן כאן לדף יג, ג).

והנה במאמר ובביאורו נתבארו (בנוסף ל"לא תגנוב") גם "לא תרצח" ו"לא תנאף", אבל הרבי הוציא מכאן רק את הענין ד"לא תגנוב", ואילו ל"רציחה" ו"ניאוף" לא נתייחדו כלל ערכים במפתחות.

וי"ל בדא"פ, כי לגבי "לא תרצח" ו"לא תנאף" לא נתפרש עניינן של העבירות "רציחה" ו"ניאוף" ברוחניות מה הוא, ומשמע שם שבכל החטאים והעוונות עוברים גם על רציחה וניאוף רוחניים בעולמות העליונים.

משא"כ בלאו ד"לא תגנוב" נתבאר מהו עניינה של הגניבה ברוחניות: שהוא ע"י שמירת וזהירות מצביעות ופניות (דף יג, ג); שהוא ע"י שמירת מדמיונות שוא, שלא ידמה בעצמו ששיבר התאוות רעות ובאמת שקר הוא (דף יד, ד).

וכן במאמר המקביל, במאמרי תקס"ב (א, עמ' רטו): וכמו אדם התחתון בגנובו א"ע, כשיש תערוכת שקר בלבו ונדמה לו שזהו ישר פעלו, ואם יודע מהערובי' אלא שמיפה עצמו אז הוא גונב מעצמו כו'.

ועוד שם (ב, עמ' תנא): ולא תגנוב הוא ענין הגניבה בתפלה, שמדמה לו שגרש את יצרו כו' ושבר כל התאוות רעות וגסות, ובאמת הוא שקר וגונב מעצמו, שגונב את לבו עצמו כו'.

והנה בס' "שיח שרפי קודש" (מובא גם ב"סיפורי חסידים" להגרש"י זוין, מועדים, עמ' 346; "להבות קודש", עמ' מד) מביא בשם הרה"ק רי"מ מגאסטינין, שבקאצק מפרשים "לא תגנוב": לא תגנוב אצל עצמך, "מען זאל זיך נישט בעגאנבענען". - ועניינו הרואות, שכך נתפרש בתורת חב"ד כו"כ דורות לפני היות קאצק.



אור ומאור

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשער היחוד והאמונה פרק יו"ד מבאר רבינו הזקן את הטעם שקראו חכמי האמת את הספירות העליונות "אורות", "כדי שעל ידי המשל הזה יובן לנו קצת ענין היחוד של הקב"ה ומדותיו שהוא בדרך משל כעין יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש שנקרא מאור כמ"ש את המאור הגדול וגו' והזיו והניצוץ המתפשט ממנו נקרא אור כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום וכו'".

ובלקוטי ביאורים להר"י שי' קארף מביא בשם כ"ק אדמו"ר, שהטעם שהביא את הפסוק "ויקרא אלקים לאור יום" הוא כדי להביא רא"י שהאור נקרא בשם אור דוקא כשהוא מאיר מתוך למקורו, כשעושה יום בעולם (הובא גם בהערות המערכת בלקו"א מהדו"ק).

אבל לכאורה יש להבין, הרי האור שאודותו מדובר בכתוב "ויקרא אלקים לאור יום" אינו האור היוצא מן השמש, שהרי השמש לא נבראה אלא ביום הרביעי, ואילו קריאת אור יום היתה ביום הראשון, ואם כן, מנא לן שהאור שבתוך השמש אינו נקרא בשם "אור".



ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

הרב נחום וילהלם

ירושלים עיה"ק

ליישוב הסתירה בין מ"ש ב'היום יום' כז אד"ר שהימין הוא להחמיר ולמצוא חסרונות למ"ש באג"ק לאדמו"ר הרי"צ שההנהגה לצד השמאל הוא הגזמה בחסרונות עצמו - נראה שזה תלוי בהא: דכשמדברים בפעילות והשפעה לפעול שיהיה שינוי על עצמו או בזולת, שזהו ירידה והמשכה מעצמותו לפעול מחוץ ממנו, - אז בנטי' לימין הוא מצמצם את עצמו בשביל ההשפעה, וצמצום זה הוא יגיעה וכובד בעצמותו שזהו"ע החומרא והחסרון. ובנטי' לשמאל, שבגלל אהבת עצמו אינו מצמצם עצמו, זהו ענין הקולא.

וכל זה הוא "בחי" משפיע, היינו לפעול שינוי, כהל' בהיום יום "להחמיר ולמצוא".

אמנם להיפוך - זהו "בחי" מקבל, (ולסימן יהי' ששמאלו של המקבל הוא מול ימינו של המשפיע), היינו שזהו העלאה לעצמותו, והנטי' לימין - זהו הרגשת עצמותו בבחי' התפשטות ומעלת עצמו, והנטי' לשמאל - זהו הרגשת עצמותו בבחי' צמצום וחסרונות עצמו, - דהיינו הנהגה לפי מסקנה בנפש ודימוי עצמי גבוה או נמוך שכבר קיים.

ומבואר בחסידות חילוק זה בביאור ההבדל בין בחי' חסד דתוהו וחסד דתיקון (לקו"ת סו"פ עקב, ובהמשך תערי"ב ח"א עמ' תפה), - שזהו גם ההבדל בין הקבלה שקודם האריז"ל, שהוא בבחי' תוהו ולפני חידוש הצמצום, דלכן גם קראו למדת החסד בשם 'גדולה' - שזה מורה על השפעה בלי צמצום בעצמותו ונמשך מזה למטה חסד דישמעאל, שהפיזור הוא היפך מבחי' הביטול ומשפיע רק מהמותרות שלו, שזהו מיש לאין;

וקבלת האריז"ל, שהוא בבחי' תיקון, הוא השפעה מאין ליש, - שמדת החסד נמשך ע"י קדימת הצמצום בעצמותו שזהו אין שבאמצע. וכמו חסד דאברהם שנמשך מבחי' "ואנכי עפר ואפר", דהיינו השפעה מעצמותו שהוא בבחי' אין - לזולת שהוא יש.

ולדוגמא, מי שאינו עשיר ומחמיר על עצמו להרבות בצדקה ומבזבז יותר מחומש - הרי הוא מחסר מעצמו בשביל הזולת, וזהו נטי' לימין. ולכן במצב זה כשהוא מונע ההשפעה בגלל אהבת עצמו, שאינו רוצה לחסר מעצמו, זהו נטי' לשמאל, (וזהו גם הלאו "לא תגנוב", כמבואר ב'לקוטי לוי יצחק', שזה גבורה).

אבל בחי' חסד דתוהו הוא בדוגמת עשיר גדול שאינו מרגיש חסרון וצמצום בעצמותו ע"י שמשפיע מהמותרות שלו, ולהיפך, ע"י הפיזור - הוא גילוי עשרו ותפארת גדולתו להיות לו לשם, דהיינו שבזה הוא בבחי' מקבל לעצמו. ולכן במצב זה כשהוא מונע השפעה - זהו צמצום וחסרון בעצמות, והוא נטי' לשמאל, היפוך ענין אהבת עצמו.



בענין הנ"ל

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

בגליון דש"פ פקודי (תשצג - עמ' 40) הביא הרב ש"ש פליישמאן מ"ש ב"היום יום" (כ"ז אדר א') בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, שהאמת היא דרך המיצוע, ואשר נטי' לימין - להחמיר על עצמו למצוא חסרונות שלא כפי האמת, או נטי' לשמאל - להקל ע"ע בעניני עבודה - שניהם דרכים טועות. והקשה הרב הנ"ל ע"ז, שהרי קו הימין הוא אהבה וקו השמאל הוא גבורה וחומרא, וכמ"ש כ"ק אדה"ז (אגה"ק סי' יג) בנוגע לשרשי נשמות ב"ש וב"ה.

ובגליון תשצד (עמ' 48) תירץ הרב יצחק וילהלם שהכוונה כאן היא על ב' חללי הלב, שהימין הוא מקום משכן הנה"א (ולכן הנטי' לצד זה היא הנטי' להחמיר ע"ע ולהתקרב לצד הקדושה) והשמאל הוא מקום משכן הנה"ב.

ואולי אפשר לתרץ גם באופן אחר, שהנטי' להחמיר ע"ע היא היא הנטי' להקל על אחרים (והמשל לזה הוא שכאשר האדם עומד לנגד חבירו, הרי צד ימינו עומד לנגד צד שמאלו של חבירו, כך שכאשר א' מהם יטה לימינו, הריהו באותו עת מתקרב לשמאלו של האחר). ולכן, ב"היום יום" כאן שמדובר על עבודת עצמו, צד הימין הוא צידה של הנטי' להחמיר על עצמו בעבודת ה' ;

משא"כ בתניא שם, שמדובר על הוראה להזולת, צד הימין הוא צידה של הנטי' להקל להם עד כמה שאפשר. (ובאמת, מצינו שבית רבן גמליאל - צאצאי וממשיכי דרכו של הלל - היו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל" (ביצה כא, ב), בהתאם להנ"ל).

ובזה מזהיר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שנטיית האדם לעצמו צ"ל בדרך האמת - וכמובן מזה שהנטי' כנגד אחרים בעניני הוראה צ"ל ג"כ בדרך האמת שבתורת האמת.



רמב"ם

הסדר בהל' מקוואות להרמב"ם [גליון]

הת' מנחם מענדל הכהן שטיינברגר

תות"ל - 770

בכו"כ גליונות 'הערות וביאורים' (מגליון תשפה ואילך) דנו בשאלת הת' ממ"ר מדוע סידר הרמב"ם את הלכות מקוואות כך שבג' פרקים הראשונים מדבר בדיני האדם הטובל במקוה, חציצה וכו', ורק מפ"ד ואילך מדבר בדיני בניית המקוה. לכאו' מתאים יותר לכתוב קודם את דיני בניית המקוה ורק אח"כ דיני החציצה וכו'. ועיי"ש מ"ש בזה.

ונראה לתרץ בפשטות, דהרי הרמב"ם ברפ"ד מבאר שכל דיני בניית המקוה שמים שאובין פסולים למקוה - הוא רק מדרבנן, כי מדאורייתא כל מים כשרין לטבילה, והרי ברפ"א כבר כתב הרמב"ם את הדין הזה ד"טבילה במים הנקוין בקרקע", ולכן כתב את דיני בניית המקוה רק מפ"ד ואילך מכיון שכל הדינין האלו נובעים מדין דרבנן - שא"א לטבול במים שאובין, ונראה פשוט.



הלכה ומנהג

גדר ברכות ק"ש

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

[א] בסש"ב פרק מט כתב אדמוה"ז, וזלה"ק: "ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות ק"ש שתים לפני' כו' דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקים, ולמה קראו אותן ברכות ק"ש ולמה תקנו אותם לפני' דווקא...". עכלה"ק.

ובהגהת צ"צ מציין להרשב"א הובא בב"י סי' נט, וזלה"ק: "וכן מצאתי להרשב"א שכתב בתשובה הקורא ק"ש בלא ברכותי יצא דברכות אינן מעכבות. ומיהו מסתברא שחוזר ואומר ברכות בפני עצמן בלא ק"ש ואע"פ שברכות לפני קריאתה נתקנו לאו ברכות של ק"ש הן כדי שתאמר האיך יברך .. [דברכת המצות מברך עליהן רק עובר לעשייתן], שהרי אינו מברך אקב"ו לקרות את שמע ולפיכך אע"פ שיצא ידי קריאה ידי ברכות לא יצא וחוזר וקורא ברכות בפ"ע", עכלה"ק.

וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' ס ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ב.

ובשו"ע אדה"ז סי' נט סעי' ד פסק דא"א להוציא אחרים אלא בציבור, דלא כברכת הנהנין וברכת המצות דיחיד מוציא את היחיד שאינו בקי (רא"ש).

ובסי' נח סעי' י פסק דאחר שעבר זמן ק"ש קוראה בברכותי אע"פ שלא יצא מצות ק"ש, דהברכות דינה כתפלה (רבנו האי).

ונמצא דלהלכה פסקינן דברכת ק"ש אינה כברכת המצות אלא ברכת שבת.

וזהו תוכן הקושיא בתניא דא"כ מדוע נתקנה ברכות אלו לאמרן קודם ק"ש ומדוע נקראים ברכות ק"ש.

בן אמנם מצינו מחלוקת בפוסקים בשו"ע במי שהתפלל עם הציבור וסיים ברכת "הבוחר בעמו ישראל" באהבה" קודם שסיים השליח ציבור, אם יכול לענות אמן אחר השליח ציבור, דהובא ב' דיעות בשו"ע סי' נט ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ד.

דהרמב"ן (ברכות יב, א) ורבינו יונה (ברכות מה, ב), וכן פסק המחבר בסי' נט, כתבו דלא יענה אמן - דלא להפסיק בין הברכה לק"ש. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות פ"א ה"ז.

אבל הרמ"א שם פסק דמותר לענות אמן אחר ברכת הש"ץ, והטעם מבואר בב"י שם, והובא באדה"ז שם: "דאין חשש במה שמפסיק בינה לק"ש, לפי שברכות ק"ש אינן דומות לשאר ברכות המצוות שהרי אין מברכין אקב"ו לקרות ק"ש, אלא ברכות בפ"ע הן ותיקנו לברך אותן קודם ק"ש. וכן המנהג פשוט במדינות אלו כמ"ש סי' סא [סעי' ד]".

ולכאורה משמע דנחלקו האם הברכה דק"ש היא גדר דברכת המצוות, שאסור להפסיק בינה להמצוה בעניית אמן (אפילו אחר ברכה

של חברו), או דאינה ברכת המצוות רק שבח שתקנו לומר קודם ק"ש ואין בה הפסק.

וראה בחידושי הרמב"ן ברכות כב, ב ד"ה 'כבר', וז"ל: "כבר הי' מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לק"ש א-ל מלך נאמן, ובילדותי נתקשה עלי לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצוות היא לק"ש שכל הברכות כולם טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגילה וכן בקריאת התורה וכ"ש ק"ש". (ולהעיר מהרא"ש ברכות פ"א סי' א בשם רב עמרם גאון).

ומשמע מדבריו שזהו ברכת המצוות כמו שאר הברכות שמברך קודם לעשיית המצוה, ולכן פסק שאין להפסיק. וזהו דעת המחבר שם.

ג] ועפ"י יש להעיר דבתניא משמע דבפוסקים מבואר דאי"ז לכאורה ברכת המצוות, ולכן מקשה מדוע נתקנה קודם ק"ש ונקרא ברכות ק"ש,

- והרי בשו"ע אדה"ז הובא דעת י"א שאסור להפסיק.

ובפשטות יש לומר דלהלכה פסק אדה"ז שם כהרמ"א דמותר להפסיק דאי"ז ברכת המצוות.

אמנם יש לומר בדעת אדה"ז דגם לדעת הי"א שאסור להפסיק - אין טעמם משום דהוי ברכת המצוות, כמו שמשמע לכאורה בחידושי הרמב"ן הנ"ל,

- שהרי באדה"ז שם בתחילת סעיף זה כתב בסתם דאין מוציא יחיד את שאינו בקי בברכות ק"ש דלא הוי ברכת המצוות אלא ברכת שבח שרק בציבור יכול להוציא,

ואח"כ הביא ב' דיעות אם מותר להפסיק. דמשמע, דלכו"ע אי"ז גדר ברכת המצוות רק ברכות שבח והודאה.

והטעם דאסור להפסיק לדעת הי"א, הנה באדה"ז שם כתב וזלה"ק: "וי"א שאחר סיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה לא יענה אמן שלא להפסיק בין ק"ש לברכה שלפני' כמו שאסור להפסיק בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפני'..."

- והנה באדה"ז לא הדגיש דברכות ק"ש הוי ברכת המצוות, אלא דכמו דאסור להפסיק בין ברכה למצוה - כמו"כ לא יפסיק בין ברכה לק"ש (ועד"ז משמע ברמב"ם שם).

ויש לומר דבעצם אינה ברכת המצוות, אלא מכיון שלפועל נתקנה לאומרה קודם ק"ש והוי ברכות ק"ש - נתקנה באופן שיש לה דינים כמו ברכת המצוות שלא להפסיק.

ועפ"י יש לבאר דבתניא מקשה למה תקנו הברכה קודם ק"ש, דבעצם הרי אין לה שייכות לכאורה לק"ש,

ודעת הי"א היא - דלאחר שנתקנה לאמרן קודם ק"ש ונקרא ברכות ק"ש - דינה שלא להפסיק כמו בשאר ברכות המצוות (לפי דעת כמה ראשונים).

ד] והנה במפרשים הקשו דאיך אפשר לומר דאסור להפסיק בעניית אמן בין הברכה של ק"ש לק"ש, הרי בק"ש מותר להפסיק בין הפרקים בשאילת שלום מפני הכבוד, ובשאר ברכות המצוות אסור להפסיק בין הברכה למצוה בשאילת שלום מפני הכבוד. (ראה בשו"ע אדה"ז סי' רו סעי' ג: "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין הברכה לאכילה אפי' מפני הכבוד והיראה...").

ומזה מוכח דאין ברכות ק"ש ברכת המצוות, שהרי מותר להפסיק בשאילת שלום, ומאי שנא דבעניית אמן אסור להפסיק. כן הקשה בב"י סי' נט ד"ה 'ומשמע'. וראה בספר 'מגן אבות' להמאירי ענין א, שהקשה כן על הרמב"ן.

ואין לתרץ דרק בשאילת שלום מפני הכבוד התירו, ולא בעניית קדיש וקדושה, - שהרי בשו"ע סי' סו נפסק, והיא דעת רבינו יונה ועוד, שק"ו שמפסיק לכבוד של הקדוש ברוך הוא. וא"כ למה פסק רבינו יונה דלא להפסיק בעניית אמן בין ברכה לק"ש.

אמנם יש לבאר: דאין כוונת רבינו יונה דהוי ברכת המצוות, אלא דלאחר שתקנו לאמרן קודם ק"ש ותקנו שיהא ברכות ק"ש - יש לה דין כמו ברכת המצוות שדינה שלא להפסיק בעניית אמן זה.

וע"ד שפסק בסידור אדה"ז הל' תפילין ד"ה 'כשמפסיק', בא"ד: "ואסור להפסיק באמצע הברכה של קריאת שמע אפילו בעניית אמן שאחר ברכה זו עצמה", (וראה בקצות השולחן סי' יט בבדי השולחן סק"ג, שמדייק שרק באמצע הברכה אסור לענות אבל בסוף הברכה מותר), דאף שבאמצע הברכה מותר להשיב מפני הכבוד ועניית אמן יהא שמי' רבה וכיו"ב, מ"מ לא התירו בעניית אמן זה. ועד"ז סברי הני פוסקים, דגם לאחר הברכה, משום הפסק, שלא לענות אחר אמן זה.

הן והנה בספר המנהגים עמוד 11 כתב: "הש"ץ מסיים ברכת הבוחר כו' באהבה - בלחש. כן נוהגים כל ימות השנה".

והטעם לכאורה כדי שלא יצטרך לענות אמן, דהוי הפסק לפי דעת כמה פוסקים.

ובאגרות קודש מכ"ק אדמו"ר חי"ג עמוד קנד כתב, וז"ל: "ובמנהגים שמזכיר - בהנוגע לסיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה בלחש, שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר...".

והנה לכאורה בשו"ע אדה"ז נפסק דמותר לענות אמן ולא הוי הפסק.

ואפשר דאחר שנתבאר ונתגלה הביאור בתניא למה נקרא ברכות ק"ש - יש לה יותר שייכות בגלוי בין הברכה לק"ש, שמשום זה יותר נכון שלא להפסיק ע"ד ברכות המצוות.

ולכאורה עניית אמן דקדיש וקדושה יהי' מותר בין סיום הברכה לק"ש, שהרי כמו דשואל ומשיב מפני הכבוד כמו"כ מותר לענות קדיש וקדושה, דכבוד שמים עדיף כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' סו סעי' ד, ורק בעניית אמן זה החמירו שלא להפסיק (ע"ד באמצע הברכה כנ"ל). וצ"ע בזה.



בענין השתמשות ב"יין שרף" לקידוש ביום ש"ק

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגען

ברמ"א סי' רעב סעיף ט מבואר שהמנהג כהרא"ש שבליל שבת אין מקדשין על שכר, אבל בבקר מקדשין על שכר (שהוא חמר מדינה, עיין מ"א בס"ק ו).

והנה בהגדר של חמר מדינה יש כמה שיטות, (עיין באנציקלופדיה תלמודית ערך 'חמר מדינה'):

- (א) דעת ר"ח, ששותים אותו בני המדינה והוא יינם ואין להם זולתו.
(ב) דעת הרמב"ם שבת פכ"ט הי"ז, "שרוב יינה שכר כו". זאת אומרת שרוב שתיית ההמון באותו מקומות הוא בחמר מדינה.

ג) דעת רבינו בשו"ע שלו סעיף י, ש"דרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על משקה זה כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי". ועיין שם בהאיניציקלופדי' שהוא כותב שכן הוא דעת הראב"ה, הובא בהגמ"י ברכות פרק ז אות ס על פי גירסת הראשונים פסחים קז, א "אבל קבע סעודתי כו".

והנה בנוגע יין שרף כתב המ"א ס"ק ו שאין מקדשין עליו א"כ במדינות שרוב שתיית העם הוא יין שרף, והמ"א כותב שכן משמע ברמב"ם וכנ"ל.

והנה רבינו בשו"ע שלו אינו מביא הענין של יין שרף ושצריך להיות רוב שתיית העם בכל יום בזה.

והנראה לומר, דהנה רבינו בסי' קפב נקט כהט"ז בנוגע הדין של 'מע"ד', וז"ל: "לפי שאינו נקרא חמר מדינה אלא מה שיש לו חשיבות באותה מדינה כעין חשיבות יין בכל המדינות, ואפילו אינו שתיית רוב אנשי העיר אלא שותין אותו לפרקים בלבד מפני חשיבותו, כמו מע"ד במדינות אלו, לא נגרע מפני זה לברך ולקדש - כיון שזהו מפני חשיבותו שהוא חשוב יותר מן השכר, ולכן ראוי יותר לכוס של ברכה מן השכר, וגם הוא חמר מדינה יותר מן השכר כיון שחשוב יותר, שהרי כל מעלת יין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתייה במקומות שהוא מצוי לרוב, שהרי אף במקומות ששאר משקים הם רוב השתייה אף על פי כן מצוה מן המוכרח ביין מפני חשיבותו, א"כ כל משקה שחשוב יותר הוא קרוב ליין יותר כו".

והנה לפי דעת רבינו שכל מעלת היין הוא מפני חשיבותו, א"כ במקום שיש יין שרף שהוא יותר חשוב מן היין - היה צריך להיות מותר לקדש עליו אפילו במקום שיש יין מצוי. ולא נראה לומר, שכיון שיש משמח אלקים ואנשים - א"כ אף בזמן הגלות שאין שום קרבנות מ"מ היין נחשב ליותר חשוב מכל שאר משקין כיון שהוא משמח לב אלקים ואנשים.

והנה לפי זה יש מקום לומר שייין שרף נקרא חמר מדינה, (אע"פ שאין ההמון שותין אותו בכל יום), כיון שהוא חשוב יותר משכר. וא"כ לכאורה יש מקום לסמוך על המ"א ס"ק ט שמיישב המנהג לקדש בבוקר על חמר מדינה אפילו במקום שהיין מצוי.

אבל דא עקא, שרבינו מחדש שלא נקרא חמר מדינה א"כ שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על משקה זה כדרך שקובעין על

היין במקום שהוא מצוי. והנה הדרך של קביעת יין באותם מקומות הוא שרוב שתייתם בסעודה הוא ביין, וכדאיתא במס' ברכות שהיה להם יין קודם הסעודה לשתות ובאמצע הסעודה לשרות ובסוף הסעודה לשתות, ודבר זה לא נמצא בשתיית ההמון ביין שרף. וא"כ אע"פ שיין שרף הוא יותר חשוב מן השכר, מ"מ בשכר עכ"פ יש המעלה שכשקובעים הסעודה על השכר קובעים עליו כמו על היין, ז.א. ששותים הרבה ממנו במשך כל הסעודה, משא"כ ביין שרף. וא"כ לפי דעת רבינו משמע שיין שרף לא נקרא כלל חמר מדינה. (ומלבד זה משמע שרבינו אינו רוצה לסמוך על השתמשות בחמר מדינה בקידוש היום אלא במקום שיין הוא ביוקר, ולא שיין לומר זה בזמנינו שבדרך כלל גם יין שרף הוא ביוקר).

ולסיכום, דעת רבינו שלא נקרא חמר מדינה אלא אם הוא משקה חשוב וגם שותים אותו בקביעות מתוך הסעודה.



מבצע נש"ק

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' רסג ס"ט: אם היא סמוכה על שלחן בעל הבית אינה יכולה לברך שם, אלא אם כן החדר מיוחד לה או לבעלה, שאם לא כן אינה חייבת כלל להדליק שם שאין חיוב נר שבת חל עליה כלל לפי שהיא בכלל בני ביתו של בעל הבית ונפטרת בנרו.

ובקו"א שם ס"ק ב: זה פשוט דכני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד דאפילו בנר חנוכה אמרו איש וביתו והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא ובנר שבת לא אשכחן הידור זה בגמרא אם כן אין לברך עליו כיון שאינו חיוב בדבר מחמת עצמו.



בשיחה שאמר הרבי בכ"ד אלול תשל"ד לפני הנשים הפעילות בתמיכת ישיבת תומכי תמימים ובית רבקה, יצא הרבי בקריאה מיוחדת, אשר כל בנות ישראל שבכל מקום, תשתדלנה במיוחד בקיום מצות הדלקת נרות שבת קודש, וגם הבנות שלפני עונת הנשואין, מתחיל מגיל חינוך, וברוב ההתוועדויות שבחדשים הקרובים הרבה הרבי לעורר ולעודד את המבצע החדש הזה.

היו כמה רבנים שכתבו לרבי, שיש לדעתם חשש על פי ההלכה כאשר הבנות מדליקות בעצמן בבית בברכה. ועיקר שאלתם היתה מהאמור בשו"ע ר ובקו"א המועתקים לעיל, שאפילו אשה הסמוכה על שלחן בעה"ב אינה יכולה לברך על הדלקתה כיון שנפטרת בנו של בעה"ב, ומכ"ש בנות הקטנות הסמוכות על שלחן הוריהם, שהן נפטרות בנרות בעה"ב, ושוב אינן יכולות לברך.

על זאת השיב הרבי בהתוועדות ו' תשרי, כי מאחר שנהגו בבית הרב שהתחילו הנערות להדליק משהגיעו לחינוך, הרי מזה מובן שכן הי' המנהג בבית הרב - מתחיל מראש השושלת - כ"ק אדמו"ר הזקן, שהי' פוסק בנגלה ובנסתר.

אמנם עדיין לא ביאר באותה שיחה מהו הביאור בהלכה, שתוכל הבת לברך על הנרות, שלא כמ"ש בשו"ע ר ובקו"א שלו.

באותה שעה הודיע הרבי ע"י המזכירות אל חברי הכולל, להשתדל לברר הלכה זו על בוריה, איך שאין בזה שום חששות בהלכה.

עריכה זו הוטלה עלי ע"י חברי הכולל, והרבי הורה שהקונטרס יצא לאור באופן פרטי ושיושלח לרבנים ומוסדות חנוך לבנות. אח"כ נתבקשתי למסור למזכירות מספר עותקים, ואח"כ נמסר לי, שכשהי' הרבי מקבל מכתבי שאלות על המבצע, הרבי הי' מורה למזכירות לשלוח לשואל את הקונטרס נש"ק.

באותו קונטרס עמ' 26-27 הבאתי שיטת כמה פוסקים הסוברים (שלא כפסק רבינו הזקן בשו"ע שלו, אלא) שדין נרות שבת דומה לדין נרות חנוכה, שהחיוב הוא (לא רק על הבית, אלא) גם על כל אחד מבני הבית, ובעה"ב מוציא אותם בהדלקה ובברכה. וכיון שהבת מכוונת בפירוש שלא לצאת בהדלקת הנרות של האם, ממילא חל עליה חיוב הדלקת הנרות ויכולה לברך עליה. ועל דיעות אלו סומכים אנו למעשה (וכעין זה ביאור הלכה זו הר"י שי' גנזבורג, בקונ' נש"ק שלו ע' 26-27).

שוב נראה לומר, אשר שם גופא (בשו"ע ר שם סט"ו ובקו"א שם ס"ק ה) מבואר המקור למנהגינו - גם לפי הפוסקים שבנר שבת אין שום חיוב על כל אחד, כ"א על בעל הבית:

בהמשך הסעיף מבאר רבינו הזקן, שאף אם האורחת מדליקה נרות בשאר החדרים (שאינן מיוחדות לה או לבעלה) אינה יכולה לברך, ומוסיף וכותב: ואף אם בעל הבית מצוה לה להדליק ועושה אותה

שליח לפוטרו מחיובו שהוא חייב להדליק שם ... כיון שהוא או אשתו בירכו במקום אחד ונפטר בברכה זו לכל החדרים שהיב להדליק שם כמו שנתבאר למעלה, א"כ גם שלוחו אינו יכול לברך שם. ויש חולקים על זה, וכן נתפשט המנהג במדינות אלו.

שיטת החולקים האלו (אשר כשיטתם נתפשט המנהג במדינות אלו) מבואר בקו"א שם: והטעם משום דהם מצווים במצוה זו מדין ערבות (לכך הם צריכים לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו...). ואף שהבעל הבית נפטר בברכה אחת לכל החדרים, מכל מקום הן צריכים לברך על מצות שעושיין שהם חייבים בעשייתם, דמה לי שחייבים מחמת עצמן ומה לי שחייבים מחמת ערבות, שהרי המחויב מחמת ערבות נקרא מחויב בדבר ... ולהכי אין למחות ולבטל המנהג שנהגו בהדלקת הנרות כיון שיש להם על מי שיסמכו.

כאן מדובר על הדלקתן בשאר החדרים. אמנם עפ"י המבואר לעיל שם ס"י: "ב' או ג' בעלי בתים שאוכלין על שלחן אחד ומברכין כל אחד על מנוה שהלו ... יש מיישבין המנהג שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית", א"כ יש לבאר שזהו גם המקור למה שכל אחת מהבנות מדליקה נרות באותו שלחן, וכיון שהיא מוסיפה בזה אורה בבית (בשליחות בעה"ב) יכולה היא לברך על מצוה זו.



בסוף דבריו מוסיף רבינו הזקן בקו"א שם: אבל גבי שופר [לקמן ס"י תקפה ס"ט] ובדיקת חמץ [לקמן ס"י תלב ס"ט] שאין שם מנהג העתקתי דברי העולת שבת והחק יעקב [שמאחר שבעה"ב בירך אין שלוחיו שמסיימים המצוה בשליחותו יכולים לברך מטעם ערבות] כיון שלא מצינו לאחרונים שיחלקו עליהם בפירוש, וגם ספק ברכות להקל. ובפרט שכן הוא מוכרח לדעת השו"ע כמ"ש בסמ"ן תלב [בקו"א שם ס"ק ב].

אמנם באמת מצינו עוד שני מקומות בשו"ע שבהם פוסק שיכול השליח המסיים את קיום המצוה לברך עליו מטעם ערבות:

(א) בסי' ריג ס"ז: רבים שעושים מצוה אחת שלימה לאדם אחד שכולן מוטלות עליו חובה כגון שמפרישין חלה מעיסותיו או קובעים מזוזות בפתחיו או מלין את בניו בשעה אחת אין רשאים לחלק אלא

צריכין לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם שכיון שלא יצא ידי חובת מצוה זו עד שיעשה כולם הרי לא נגמר המצוה עד שיעשה כולם ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה.

מדבריו אלו רואים אשר באמת חל חיוב ברכה נפרדת על כל אחד מהשלוחים - אף שבעה"ב יצא בברכת השליח הראשון (אלא שכיון שהיא מצוה אחת לכן די בברכה אחת - שיברך אחד לכולם ויצאו בברכתו).

בשו"ע שלפנינו לאותו סימן לא נדפסו מראי מקומות על הגליון ולא צוין המקור לדברים האלו. אמנם בשו"ת צמח צדק סי' קטז באים מראי מקומות לסי' זה, ובתחלתם (בסי' ריב): "מראה מקום מאדמו"ר". ועל הלכה זו צויין: שו"ע סי' תלב ס"ב. ועיי' ח"י ס"ק יא. ועיי' בקו"א שם. סי' רסג.

אשתדל א"כ לפענח ציון זה: שו"ע סי' תלב ס"ב. ועיי' ח"י ס"ק יא. ועיי' לקמן שם ס"ט (ובסי' תקפה ס"ט) ובקו"א שם ס"ק ב, שפסק כדעת הח"י הנ"ל (ועולת שבת ואליה זוטא בסי' תקפה), שכיון שהמשלח כבר יצא בברכה אין עליהם חיוב ברכה כלל. ועיי' לקמן סי' רסג בקו"א ס"ק ה, הטעם שכאן ובסי' רסג ס"ט הביא דעת הסוברים שכל אחד מהם חייב בברכה על קיום המצוה מטעם ערבות (אלא שנפטרים בשמיעת הברכה).

(ב) בסי' תנו ס"ד כותב רבינו: ועכשיו שנהגו העולם ללוש עיסות גדולות משיעור חלה ... נהגו שמכל עיסה ועיסה מפרשת אשה אחרת ומברכת לעצמה.

מפשטות סגנון הלשון נראה שמירי בעיסות ששייכות כולם לבעה"ב, ומ"מ מברכת כל אחת לעצמה, אף שבעה"ב יצא כבר בברכת הראשונה, ושאר הנשים אינן מפרישות אלא מטעם ערבות, ומברכות על כך. וגם כאן פסק שלא כח"י ועולת שבת ואליה זוטא, מאחר שכן נהגו, וכדלעיל בנרות שבת קודש.

[איננו דנים כאן על עצם ההלכה שהפרשת החלה הראשונה אינה פוטרת את שאר החלות, שבזה כבר דן בשו"ת צמח צדק חיו"ד סי' רלה בארוכה. כאן דנים אנו על הברכה (ולא על ההפרשה), שכל אחת מהנשים מברכת מחמת מצות ערבות, שמוציאה במצוות ההפרשה המוטלת על בהע"ב].



ואחרי כל האמור לעיל יש עדיין להקשות, שאף לדעת החולקים על הח"י ועולת שבת ואליה זוטא, וסוברים שגם על מצות ערבות יכולה האורחת והבת לברך על הדלקת הנרות, וכפי שנתבאר בסי' ריג, מ"מ הרי מבואר באותה הלכה בסי' ריג, אשר במקרה זה "די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה", וא"כ איך יכולה כל אחת מהבנות לברך על הדלקת הנרות, ולא יוצאת כל אחת בשמיעת ברכת אחותה?!

וכמו"כ קשה על מה שפסק גבי הפרשת חלה ע"י הנשים, אף שכתב בסי' ריג ס"ז "כגון שמפרישין חלה מעיסותיו ... אין רשאים לחלק אלא צריכין לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם".

בסתירה זו האחרונה דן הרב אשכנזי שליט"א (אהלי שם ח"ז ע' קג), ומבאר שיש בזה חילוק בין אם המפריש חלה הוא איש (שבזה אומרים שגורם בזה ברכה שאינה צריכה) לבין אם המפרישה היא אשה, שכיון שהיא אחת מהמצוות המוטלות במיוחד על הנשים (חלה נדה והדלקת הנר), לכן כל אחת מהן רוצה לזכות בברכה על המצוה הזאת, ואין זו נקראת ברכה שאינה צריכה. וככל הדברים האלו הוא הדין והוא הטעם לברכת הבנות על הדלקת הנר, שאין זו ברכה שאינה צריכה.

והרי בסי' זה גופא (סי' ריג ס"ו) מבאר רבינו שכל מקום שיש טעם מספיק לאמר הברכה המיוחדת אין זו ברכה שאינה צריכה, וכן כותב רבינו לעיל בסי' ריב ס"ח: "כי לעולם ירבה אדם בכרכות הצריכות וימעט בשאינם צריכות וזו היא ברכה הצריכה".



בדין סחיטת פירות בשבת

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - תות"ל כפר חב"ד

בשוע"ר סימן שכ ס"י גבי סחיטת לימון מסיים רבינו: "ומ"מ לדברי האוסרים לסחוט שאר פירות לצורך מימיהן לשם משקה אסור לסחוט בשבת לימונים או שאר פירות לתוך מים או שאר משקין לשתות, לפי שלא אמרו אלא משקה הבא לאוכל הוא כאוכל ולא הבא למשקה", עכ"ל.

כלומר שלאוסרים שאר פירות משמע שא"צ שיסחוט משקה גמור, שהרי סחיטת שאר פירות שאין רגילין לסוחטן וודאי שהנסחט מהם אינו נחשב משקה גמור, ואעפ"כ אסרו מפני שמ"מ חשיב קצת משקה, - א"כ עד"ז כשסוחט לתוך המים ג"כ אסור, כי אפילו שאינו משקה גמור מ"מ קצת חשוב משקה.

משא"כ להסוברים ששאר פירות מותר לסחוט, כי אינו משקה גמור, א"כ מותר לסחוט לימון, שכיון שהדרך לסוחטן לתוך מים א"כ אין נחשבת משקה גמור.

ובזה מיושב מה שמקשה ה'אגלי טל' על רבינו, דמ"מ יש להתיר - כיון שמתערבים במים [הביאו בקצות השולחן סימן קכו]. אך להנ"ל מובן, שכיון שלדבריהם יש לאסור גם אם אינו משקה גמור, א"כ גם זה יש לאוסרו.

ומ"מ בימינו משמע שגם לשיטת רבינו יאסר, שהרי כתב: "אם נוהגין לסחטן לתוך מים", ואילו היום אין הדרך לסחטן לתוך מים אלא לבד [אלא שאח"כ מערבין אותן במים] ולכן אסור, וכמ"ש בקצות השולחן הנ"ל.

וביותר מחמיר אדמו"ר הצ"צ בפירושו על משניות שבת פכ"ב, כי יש לחוש להשיטות שסחיטה בשאר משקין היא דאורייתא, ואז ודאי אסור. וגם להמתירין יש מקום לאסור עכ"פ מדרבנן, ואולי גם מדאורייתא, שכיון שרגילין לסוחטן היום - הרי הם כזיתים וענבים. וגם בשאר משקים יש אוסרים גם לצורך אכילה, ולפי"ז וודאי שיש לאסור לצורך שתיה, וע"כ אסור, עיי"ש.

ולפי"ז וודאי שהסוחט תפוזים היום הוי דאורייתא או עכ"פ ספק דאורייתא, שהרי רוב התפוזים עומדים לסחיטה. ולפי"ז יש לדון האם יהיה לזה דין משקה גבי נטילת ידים למאכל שטיבולו במשקה, [וע"ד שכתב אדמוה"ז שהטעם שזיתים וענבים - המשקין היוצאים מהם נחשבים משקין, כי רגילים לסוחטן; משא"כ בשאר פירות. ולפי"ז היום אולי גם שאר פירות עומדין למשקין וצ"ע].



לימוד תורה בלילה כגילוי שכינה לפי רבינו הזקן

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזורסי

בין חצות לאשמורות

כותב רביה"ז בסימן א' ס"ב מהדו"ב: "אבל ראוי לכל ירא שמים וכל החיל אשר נגע בלבו לקום בחצות הלילה ולקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו (כמו שנדפס בסידורים) על חורבן בית המקדש וגלות השכינה כמ"ש קומי רוני בלילה לראש אשמורת וכמו שהקדוש ברוך הוא מקונן בעת ההיא ואומר אוי לי שהחרבתי את ביתי כו' וטוב מעט בכוונה מהרבות שלא בכוונה. ואח"כ לעסוק בתורה שבעל פה עד אור היום".

ס"ג: "ונודע כבר מה שהפליגו במעלה זו בספר הזהר וכן אמרו בגמרא שחצות לילה הוא עת רצון וכמ"ש ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו', וגם אמרו כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורת שפכי כמים נוכח ה', כלומר שכינה שרויה אצלך וראש אשמורת הוא חצות הלילה (ואם אינו יכול לקום בחצות יקום בראש האשמורה השלישית) וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום שנאמר יומם יצוה עליו חסדו ובלילה שירה עמי וזה הנקרא עבד ה' כמ"ש כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות".

השינוי בין המהדו"ב להמהדו"ק בולט לעין בהלכה זו. במהדו"ק אין רבינו מדבר ומזכיר כלל את הקימה בחצות ואמירת "תיקון חצות", המבוארת בזהר ובספרי המוסר והקבלה שהולכים בעקבות הזהר, כמו הראשית חכמה והאריז"ל. ורק מזכיר ההשכמה באשמורת הבוקר; לעומת זאת, במהדו"ב מאריך רבינו 'לשבץ' את דין קימה ו'תיקון חצות' - בחצות. לאמיתו של דבר, ענין זה אין צריך כלל לפנים, שהרי כפי שנקבע בעליל בכ"מ, הרי במהלך המהדו"ב קבע רבינו בשולחנו הלכות רבות שיסודן בספרי הקבלה, כהלכה פסוקה. וממילא אף הלכה זו נקבעה.

אך מלבד עצם הבאת הלכות תיקון בחצות הלילה, יש להבחין בעוד חילוק יסודי בעצם הגדרת ההלכה שקיימת בין המהדו"ב והמהדו"ק. גם במהדו"ק מובאת ההלכה של תפילה בעד חורבן בית המקדש באשמורת הבוקר; אך יש הבדל גדול בין המהדורות בגדר

וקיום הלכה זו, במהדו"ק הלכה זו היא כפשטות ההלכה בטור, מיוסד על דברי אביו הרא"ש בתחילת ברכות, שמדובר בתפלה בעת רצון שהיא קודם אור הבוקר באופן "שיהא מיצר ודואג באותה שעה, ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש".

ברם במהדו"ב, רבינו הזקן שינה את ההלכה מיסודו וכתב: "לקום בחצות הלילה ולקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו (כמו שנדפס בסידורים) על חורבן בית המקדש וגלות השכינה, כמו שכתוב: קומי רוני בלילה לראש אשמורת וגו', וכמו שהקדוש ברוך הוא מקונן בעת ההיא, ואומר: או לי שהחרבתי את ביתי כו'". כלומר, שבמקום תפילה בעד החורבן, שמבואר במהדו"ק, יש כאן הלכה חדשה על קינה והתאבלות על החורבן.

וצ"ע, מהו גדר ויסוד הדברים?

שאלות ותמיהות בלשון ובמשמעות ההלכה

מלבד זאת יש להבין עוד נקודות תמוהות בהלכה זו:

א) רבינו מביא הגירסא בגמרא (ברכות ג, א) ש"הקדוש ברוך הוא מקונן ... ואומר אוי לי שהחרבתי את ביתי כו'". גירסא זו מצויה ב'כל בו' וב'שבלי לקט' וכן בספרי דבי רש"י וכן בספרים אחרים, אך הגירסא שבש"ס לפנינו היא "יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי וגליתים לבין אומות העולם", וגירסא זו מובאת ברא"ש על הסוגיא, והרי הרא"ש הוא מקורו של הלכה זו, וצ"ע אפוא, מדוע בחר רבינו גירסא לא נפוצה כזו?

ב) בסעיף ג' מאריך רבינו לבאר עד כמה שהפליגו במעלה זו בספר הזהר. ומביא באופן יוצא מן הכלל אריכות גדולה על לימוד התורה בעת החצות ששכינה כנגדו, וצ"ע מאי משמיענו בזה?

ג) ועוד הרי בסעיף ב' מדבר על תיקון חצות בקינה בעת חצות הלילה, ואילו בסעיף ג' מביא על מעלת לימוד התורה בעת חצות, ומהו הקשר ביניהם?

ד) עוד יש לעיין, בסעיף ג' מביא שכך כבר מבואר בגמרא יבמות, שחצות עת רצון היא, ולכאורה מדוע הכניס רבינו מראה מקום יסודי זה רק בסעיף ג', שמדבר שם מלימוד התורה; ולא בעיקר ההלכה - בסעיף ב' המדבר מעצם תיקון חצות?

ה) בנוסף לכך יש לציין להשינוי שבין הפסוק "קומי רוני בלילה לראש אשמורת" כמו שהוא מביאו כאן, לעומת הפסוק כפי שהוא נדרש בהל' תלמוד תורה (פ"ד ה"ח). בהלכה שלפנינו מביא הדרש מסוף מסכת תמיד, ששכינה שרויה כנגדו; ואילו בהל' ת"ת מביא בשם המדרש (ויק"ר פי"ט, ה ומקבילות) את הדרש "אין רינה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה". וצריך להבין משמעות השינוי.

ו) זאת ועוד תמוה; רבינו מביא בהלכה ג' את הפסוק "קומי רוני בלילה לראש אשמורת שפכי כמים לבך נוכח פני ה'", כלומר שכינה שרויה אצלך". ומפרש רבינו מדיליה: "וראש אשמורת הוא חצות הלילה". ותמוה אפוא, הלא רבינו כבר הביא פסוק זה (המובא ברא"ש) לענין חיוב קינה בהלכה ב' "כמ"ש קומי רוני בלילה לראש אשמורת וגו'", ונשאלת השאלה מדוע לא פירט שם רבינו ש"ראש אשמורת" הוא חצות הלילה וחיכה עד הלכה ג'?

ז) ובמיוחד תמוהה ראייתו השלישית מ"כל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמו", דלכאורה איך זה קשור בכלל לעת רצון של חצות, הלא רבינו מביא הלכה זו ומימרה זו ממש בהל' ת"ת (שם) על חובת לימוד התורה בלילה סתם?

ח) ועוד יש להבין הגדרת רבינו (מהזהר): "וזה נקרא עבד ה' כמ"ש כל עבדי ה' העומדים בלילות" מה מתכוון רבינו בתואר זה, ומדוע לא הביא רבינו גדר זה בהל' ת"ת שם כשמדבר על לימוד התורה בלילה?

הבדל בין תפילה להשתתפות בצער השכינה כבי'

ונראה בזה. דהנה בפשטות החילוק, שהצבענו עליו בתחילת דברינו שקיים בין המהדורה קמא למהדורה בתרא, הם בעצם שני קיומים שונים נפרדים בעצם מהותם. לפי המהדורה קמא - מיוסד על הראשונים, הרא"ש, ומקורו מרב האי גאון כמבואר באשכול - הרי יש כאן קיום של עבודת תפילה על החורבן, בדומה לגדר של תפילה עבור בנין המקדש ומלכות בית דוד בתפילה י"ח ובעוד הזדמניות, שהיא תפילה ובקשה מאת הקב"ה עבור צרכינו כאומה, שכולל בין השאר בנין המקדש ומלכות בית דוד. מאידך במהדורה בתרא, הרי זה קיום של קינה והרגשת הצער של החורבן, כדוגמת קינתנו בתשעה באב, שאז אנחנו מתאבלים על העדר המקדש ולא בגדר קיום של תפילה אנו עושים זאת, אלא מדיני אבילות - להרגיש ולחוש את האבידה הגדולה.

יתר על כן נראה לומר. נראה שבתיקון חצות שהוא בעת רצון מיוחדת, האדם משתתף כביכול בשכינה. כמבואר בלשונו של רבינו שראוי לכל ירא שמים: "לקום ולקונן ... כמו שהקדוש ברוך הוא מקונן העת ההיא". דהיינו האדם משתתף בצער השכינה שמקוננת אז והוא עושה כמו השכינה ממש, וזהו הגדר של ה"עת רצון" שבחצות דוקא, שבעת ההיא מסוגל האדם להתייחד ולהתאחד עם השכינה. ולהיות כמוה כבי'. אולם במהדורא קמא כל הגדר של ה"עת רצון" הוא להתפלל באותה שעה ש"התפילה שיתפלל באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל". דהיינו שהוא זמן שהתפילה מתקבלת בו - רעיון שרבינו אינו מביא כלל במהדו"ב.

לפי זה מובן היטב הבדלי הגירסא בין שתי המהדורות. במהדו"ב נוקט רבינו שהקב"ה אומר "אוי לי שהחרבתי את ביתי", כי כאמור במהדו"ב גדר הקינה שהאדם משתתף בצער השכינה, שהשכינה כביכול מקוננת על העובדה שהיא החריבה את ביתה, והאדם המתדמה לשכינה אף משתתף עמה לקונן על כך. ברם במהדו"ק הקב"ה מיצר וזוכר את החורבן כמארע שעשו בני ישראל בעצמם, כמבואר בלשון רבינו שם "זוכר לחורבן בית המקדש" שאירעו לבני ועל ידם. וברא"ש (מקור רבינו שם) אף מביא על כך לשון הגמרא כפי הגירסא הנפוצה: "אוי לבני שבעוונותיהם החרבתי את ביתי". ומכיון שהקב"ה מיצר, מרחם אז על בניו לכן אז היא עת רצון שהתפילות יתקבלו.

שני סוגי עת רצון: של גילוי שכינה ושל עת קבלת תפילה

מעתה נראה אף להניח עוד הנחה. שעצם גדרה של העת רצון במהדורה בתרא שונה באופן יסודי ומהותי מגדרה של העת רצון שבמהדורא קמא. לפי המהדו"ב העת רצון היא עת רצון כללית של גילוי השכינה, ומכיון שאז היא עת של גילוי השכינה, הרי אז הוא גם הזמן המתאים להשתתף עם צערה של שכינה. כנגד זה במהדו"ק יסודה של העת רצון היא, שמכיון שהקב"ה זוכר את בניו ומיצר על כך, לכן אז הזמן מהווה עת רצון מיוחד רק לכך שהתפילות יתקבלו, דוגמה לעתות הרצון של זמני תפילה של תפילות היום, שהן עתות רצון מיוחדות לתפילה דוקא.

וממילא מובן מזה היטב מה שביארנו, שבמהדו"ב גדר האמירה היא הקינה הבאה מצד גילוי השכינה והשתתפות בצערה, ואילו במהדו"ק שכל ענין החלפת האשמורות היא רק עת תפילה, לכן אין כאן שום גדר של קינה רק בקשה ותחנונים.

ויסוד זה שבעת רצון של גילוי השכינה הזמן מתאים להשתתפות בצער השכינה בא אכן לידי ביטוי גם בזמנים אחרים של גילוי השכינה, כמו ביום הכיפורים שבעת אמירת עבודה בתפילת מוסף שמזכירים בה חורבן הבית ונפילתה, והדבר מפליא מאד - מה הקשר בין יום כפרה ויום סליחה לקינות שזמנם תשעה באב? אולם אנו רואים כאן היסוד האמור, שבעת גילוי שכינה אנו 'מזדהים' כביכול עם השכינה ומשתתפים בצערה. כלומר אין כאן התאבלות של אבידה כמו מי שמתו לפניו, כמו בתשעה באב, אלא שבעת גילוי שכינה אנו באורח ממילא חשים ומרגישים צערה של השכינה. וזהו שביום הכיפורים אנו מקוננים, דוקא בגלל גילוי השכינה.

ועוד עת רצון שאנו רואים בה יסוד זה, היא באמירת ויהי רחום בב' וה' שחלק גדול של התפילה הוא ש"ירושלים ועמך לחרפה", "ואל תעשה עמנו כלה כחטאותינו בגלותינו", דלכאורה מדוע התחנונים הללו עיקרם גלות וחורבן הבית, ולא תחנונים וסליחות על חטאים פרטיים כמו התחנון של כל ימי השבוע (ובמיוחד לפי נוסחת רביה"ז שבשאר ימי השבוע אין אומרים כלל "שמור שארית ישראל וכו'")? אך יעויין בטור (סי' קלד) שכותב בטעמו של דבר: "ומה שמוסיפין תחנונים בב' וה' לפי שהם ימי רצון לפי שמ' יום קבלת לוחות אחרונות שהיו ימי רצון, עלה משה רבינו ביום ה' וירד ביום ב' [כמבואר בתנחומא וירא טז(מהד' בובער)], שמובא בראשונים".

מהו אפוא גדר העת רצון ביום ב' וה'? גילוי השכינה של מתן תורה ביחד עם סליחה (וראה במדרש שם שמקשר זה עם יום הכיפורים, שהרי ב' בתשרי ביום ב' בשבוע, ירד משה מן ההר בלוחות שניות ולכן אז נקבע לדורות יום הכיפורים). ואם כן מובן כמין חומר, מדוע תחנונים אלו כוללים בתוכם הזכרת צער וקינות על החורבן, כי הרי כאמור זוהי מהותו של גילוי השכינה המחייבת השתתפות עם צער השכינה.

לימוד התורה כהתגלות והשתתפות בשכינה

עם האמור מתבאר היטב משמעותו של סעיף ג המדבר מענין לימוד תורה בלילה. דהנה לימוד התורה בניגוד לשאר המצות יש בו יסוד של גילוי השכינה. דבשאר מצות הרי אלמלא הברכה שעליהן אין שום דין קדושה כלל בהן כמבואר במס' תרומות (פ"א מ"ו) ובשבת (ג, א) ונפסק כך ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ד) דערום אינו תורם תרומה מצד שאינו יכול לברך, הא מצד עצם המצוה כשאינו מברך, כמו

בדמאי (כמבואר בשבת שם) שאינו מברך בו, יכול לתרום ערום הרי שבעצם המצוה אין בו קדושה וכן מבואר בחלה פ"ב ובברכות כד, א שהכיסוי מפני הערווה הוא רק בגלל הברכה אך לא עצם ההפרשה כמבואר ברש"י ד"ה וקוצה, וברמב"ם (בכורים פ"ה הי"א). ולכאורה כל הדינים של איסור ערווה היא רק לגבי לימוד התורה אך לא במצוות שמותר לתת צדקה למשל במקום מטונף. (והרי זה ההבדל בין תשמישי קדושה שבאה מצד קדושת התורה או קדושת השם, לבין קדושת המצות, ויש להאריך הרבה בזה ואכמ"ל).

אולם בלימוד התורה הרי עצם הלימוד הוא קיום של קדושה אפילו בלי ברכה, ולכן טמא לא ילמוד (כמבואר בשוע"ר סימן א ס"ו). ובסי' פה ס"ב לגבי הרהור במבואות מטונפות, ובסי' צב ס"א לגבי צריכת נקבים, ולגבי נטילת ידים שם ס"ז. והדבר פשוט ואינו צריך לפנים. יתר על כך בלימוד התורה מופיע גילוי והשראת השכינה. כמבואר במשנה ערוכה (אבות פ"ג מ"ו) "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם.. ומנין אפילו אחד שנאמר וכו'. הרי שיש כאן גילוי השכינה ממש. וכן כמבואר בברכות (ח, א) משחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה", ומכאן שקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בית הכנסת כמבואר שם.

ולפי זה מובן היטב ענין לימוד התורה בלילה בחצות, כי מכיון שייסדנו שגדר תיקון חצות לפי המדו"ב עיקרו הוא העת רצון של התגלות השכינה, הרי לימוד התורה כפעולה של גילוי והשתתפות בשכינה (כמבואר בתניא פ"ה) מצטרף היטב כחלק בלתי נפרד של עבודה זו. ואדרבה, עיקר עבודת הלילה היא לימוד התורה כמבואר בזוהר המשבח בעיקר את לימוד התורה בלילה, כי כאמור זוהי מהותה ותוכנה של העת רצון - גילוי השכינה.

מעתה אף השאלות האחרות ששאלנו מתיישבות היטב. (א) מובן הקשר שבין קינה שבחצות לבין לימוד, כי לפי המהדו"ב שניהם גדר אחד להם - גילוי השכינה. (ב) וכן מתבאר מה ששאלנו, שמכניס עיקר המקור של חצות כעת רצון מהגמ' בסעיף ג' דוקא? כי הרי דוקא בסעיף ג' כשמדבר על לימוד התורה מתברר היטב משעות של תיקון בחצות שהוא עת רצון לגילוי השכינה ולא לזמן תפילה. אולם עדיין יש להבין השינויים בין הת"ת לכאן אך באמת בהל' ת"ת דין אחר לגמרי בגדר לימוד התורה בלילה, וכבר התארכו הדברים לכן אסיים כאן. ויש עוד להאריך לבסס כל יסוד ויסוד ואכמ"ל.



אמירת "ברכי נפשי" בשעת בדיקת הציצית

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בסידורו: סדר לבישת טלית גדול, "בשעה שבודק הציצית של טלית גדול קודם ברכתו יאמר זה: ברכי נפשי וכו'".

ולכא' יש לדקדק בכפל הלשון "קודם ברכתו", הרי כבר כתב שהוא בשעה שבודק הציצית, וא"כ פשוט הוא דקא'ת' קודם ברכתו, וכמש"כ אדה"ז בקטע שלפנ"ז שהבדיקה היא לפני הברכה, וא"כ מה מוסיף בזה שוב "קודם ברכתו (יאמר זה)".

ולכא' י"ל דבא להשמיענו דאפי' אם לובשו בלי בדיקת הציצית (וכגון כשכבר הניחו פ"א באותו יום, וכדו') מ"מ יאמר 'ברכי נפשי' קודם ברכתו, דאין אמירתו שייך למעשה הבדיקה דוקא, אלא כהכנה לעטיפתו הוא, וזהו דקא מוסיף ד"קודם ברכתו" יאמר זה.

ובאמת בסידור עם דא"ח איתא: "בשעת בדיקת הציצית יאמר זה", הרי שאכן הושמטו המילים "קודם ברכתו", וכ"ה בסידור 'תורה אור' ובלשון הסידור שבסוף שו"ע אדה"ז ח"א. וא"כ יש לברר במש"כ בסידור שלפנינו ('תהילת ה'') אם הוא אכן לשון אדה"ז, או שניתוסף לאח"ז ע"י המדפיסים וכיו"ב.

ועכ"פ לפי"ז אפשר שרק בשעת בדיקת הציצית יאמר "ברכי נפשי", אבל כשמתעטף בלי בדיקת הציצית (כנ"ל) יל"ע האם גם אז המנהג לומר 'ברכי נפשי'.

ובאמת דמצינו חילוקי מנהגים בזמן אמירת 'ברכי נפשי', דבסידור 'קול יעקב' (לר' יעקב קאפיל) הובא לאמרו לאחר הברכה ולאחר העטיפה, הרי שאינו שייך להבדיקה כלל, ובכל אופן שמתעטף אומר ברכי נפשי. אך בקיצור של"ה, וכן בסידור יעב"ץ כתבו כמנהגינו לאמרו בשעת הבדיקה, (וכ"כ במ"ח דף נג אות ה, ובס' שערי תפלה עמ' ט בשם כמה אחרונים, ועי' בלקוטי מהרי"ח עמ' כז).

וראה בפסקי דינים להצ"צ עמ' סט [תז] בטעם אמירת פסוקים אלו, ע"פ מש"כ רבינו בחי' פ' תצא עה"פ 'גדילים תעשה לך', שהוא רמז למש"כ 'ה' אלו-ה גדלת מאוד', וכן 'הוד והדר לבשת' ע"ד שארז"ל ש'נתעטף הקב"ה בטלית לבנה וכו' עיי"ש, (וכטעם הצ"צ כתב גם

בלקוטי מהרי"ח שם), ומשמע שאין אמירתו שייכת לבדיקת הציצית דוקא אלא לעיקר עטיפתו, וא"כ לכאור' יש לאמרו בכל פעם שמתעטף בטלית, ועצ"ע.



בענין עשיית עירוב [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בגל' תשצה (מדור 'אגרות קודש' עמ' 63) כתבו "בענין עשיית עירובין לפי דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע", והעירו שבדברי רבינו זצ"ל יש פנים לכאן ופנים לכאן.

ויש להעיר בזה, כי כן מצינו גם באגרות-קדשו של אדמו"ר הרש"ב נ"ע, שבשנת תרס"ט כתב כי "אנחנו באסיפתינו החלטנו לבלי לבקש בדבר העירובין מפני הגרעון שיש בזה, שע"י היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה א"ע בו וכה"ג, ובד"כ משתכח עי"ז איסור ההוצאה מרשות לרשות בש"ק" (אג"ק ח"ב עמ' תלט).

ואילו לשנה הבאה כותב הרבי, בדבר הבקשה מהממשלה "להתיר לעשות עירובין בכל עיר" (שם, עמ' תקיז).

- אדמו"ר הרש"ב עצמו לא הי' מטלטל בליובאוויטש (אף שהי' שם עירוב), ואפילו לא ביום-טוב!



"הפריש הקום מן החלב" [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון תשצה (עמ' 99) הערתי במ"ש אדמו"ר הזקן והמגן אברהם בשו"ע סוף סעי"ט בענין איסור המחבץ בשבת, שהעתיקו לשון רש"י בשבת (מה, א ד"ה המחבץ), ושינו מ"קיפוי" לקום.

והעירני חכם אחד שדברים אלה טעות הם, כי אין המג"א ואדה"ז אומרים פירוש חדש ברש"י, אלא שזו היתה גירסתם ברש"י (שהרי הביאו זה מהמגיד משנה (לרמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ו), וכך הוא גרס ברש"י). וגם במהרש"ל ובמהר"ם על אתר מוכח שהיתה שם גירסא "קום" במקום "קיפוי" כמו שהוא לפנינו.

אבל בהכנת הדברים יש לעיין עדיין, שהרי הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ט ה"ח) וכן רש"י והרא"ש והר"ן (הובאו גם בבית יוסף יו"ד סרי"ז ד"ה מהכרוב בסופו) כתבו בפירוש ש"קום" אינו הקיפוי אלא מי החלב. [ולכאורה זהו הטעם ששינו את הגירסא מ"קום" ל"קיפוי"].

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



ברכה על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון העבר האריך הרב שד"כ לרין שי' בענין ברכה על פארבייסן שאחר שתיית יי"ש. וחלק לב' שאלות: (א) לברך על ה"פארבייסן" הגם דאפשר שזה "טפל" כיון שבא למתק היי"ש¹. (ב) האם ניתן להקדים ה"פארבייסן" לברך עליו בפ"ע כשהיי"ש חביב עליו.

בענין הא' היה נראה לחלק: אם ממשיך מה"פארבייסן" לאחרי השתיה לתענוג ולכן אין זה נכלל בברכת העיקר. ומעיר שכמדומה שאין נוהגים לחלק ובכ"ע מברכים על הפארבייסן ברכה הראויה לה, יש להבהיר - שהא דכ' השל"ה ואדמה"ז דיש למנוע מלאכול לפת למתק השתיה הוא רק כשכוונתו רק למתק השתיה ואוכל ממנו מעט אבל אם אוכל יותר מזה וכוונתו גם להפת אז בפשטות אין למנוע מזה ויברך עליה בפ"ע.

בענין הב' שקו"ט בכיאור דברי אדמה"ז בזה, היוצא מדבריו שהמנהג בזה להקדים ה"פארבייסן" הוא לפי שיטה ב' בסבה"נ.

- יש להוסיף להעיר: דאולי דברי אדמה"ז בזה הוא רק כשאוכל מעט דבזה ב' דעות בדבר אבל כשאוכל קצת יתר לתענוג נראה שלכו"ע יכול (ויצטרף?) להקדים בברכה עבור ה"פארבייסן" כיון דבוודאי אינו טפל אל היי"ש לענין זה, ועוד: נראה יותר בדברי אדמה"ז שלא לו ש"לעולם" ובדרך כלל חביב עליו ה"פארבייסן" יותר (אף אם עכשיו היי"ש חביב יותר) שבוודאי יכול להקדים לברך על הפארבייסן (כבסבה"נ פ"י הט"ו) ומדת חסידות יהיה בזה כבהלכה יד

(1) ויש לרין בזה גם לענין ברכה אחרונה.

(אפי' כשאוכלו רק למתק השתיה). ובזה לא מדובר הב' דעות בסבה"נ. (ורק לאלו שלעולם ובדרך כלל היי"ש חביב יותר מה"פארבייסן" לאלו נראה פסק אדמה"ז שבימות החול לא יברכו עליהם בנפרד אלא בשויו"ט יש לסמוך עליהם).



רושם וציור בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר [תשצז - עמ' 41] כ' הרב שלום דובער שי' לוינ אודות הענין דרושם וציור בשבת, והעיר שהוא סתירה לכאור' בדברי הרמב"ם, דבפ"י הט"ז מה"ש כ' ש"הצר בכלי צורה אפי' מקצת הצורה ... הרי"ז תולדת מכה בפטיש... (ולא כתב שיש בזה משום מלאכת כותב) ובפ"א הי"ז כ' "רושם תולדה דכותב ... הרושם רשמים וצורות בכותל ושרר וכי"ב גדרך שהציירים רושמים הרי"ז חייב משום כותב". ועד"ז באדמה"ז: בס"י שב ס"ה כ' "הצר צורה בכלי .. אפי' .. מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצ"ע אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר ונגמר ע"י ה"ה נחשב למלאכה שחייב משום מכה בפטיש" (וכנראה שולל האיסור משום כותב באומרו שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה) ואילו בס"י שמ ס"י כ': "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיו"ב כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב".

ומת' בדברי אדמה"ז: דבס' שב כשנראה דשולל מלאכת כותב בציור הכלי, הכוונה הוא כשצייר מקצת הצורה, דאז הגם שפטור מכותב, כמו כותב חצי אות מ"מ חייב משום מכה בפטיש¹.

וממשיך להקשות: דבס"י שמ ס"ד וס"י שמג ס"י וס"י תנח ס"ח - איתא על איסור דשבירת אותיות דעוגות משום מוחק, ואילו בס"י תט נראה שאין שום איסור באכילת מצות מצויירות כליל א' דפסח משום מחיקת הציור. ומת' שיש לחלק בין אב (כותב ומוחק) דאסור גם כשאין מתכווין למוחקם אלא לאוכלם משא"כ בתולדה (מחיקת ציור ורשימה) דאינו חייב בענין זה. ע"כ.

(1) תירוץ עד"ז תי' ה'תוספת שבת' בדברי הרמב"ם דבפ"י מדובר בצר מקצת צורה דלכן אין בו משום כותב דהוי ככותב חצי אות.

ולפנ"ד: א) מפשטות משמעות אדמה"ז בסי' שב נראה ששולל לגמרי משום איסור אחר בעשיית צורה בכלי (חוץ ממכב"פ) דלכך סתם "שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה" דמשמע דקאי על כל אופני דציור (גם כשגמר הציור, והא דכ' לעיל "מקצת ציור" כוונתו להדגיש החידוש שגם בזה חייב משום מ"ב). ב) החילוק בין אב לתולדה לענין מחיקה כשכוונתו לאוכלם ישל"ע בזה, - דמנ"ל לחלק בזה בין אב לתולדה.²

ואולי הפשט בדברי אדמה"ז ע"ד ביאור המשנ"ב בבה"ל סי' שמ, או הביאור של האבנ"ז או"ח סי' קעז לת' בדברי הרמב"ם (ע"ד קושיא הנ"ל מהא"ר): "דבפ"י לא איירי ברושם בעלמא כבעניננו דבזה לא נעשה עדיין גמר מלאכה לנאותה אלא שעשה הצורה בכת אחת ולכך לא שייך בזה כותב דענין אחר הוא, משא"כ בעניננו איירי שעשה רק הרושם הצורה מתחילה כדי שידע ויבין הצובע עי"ז אח"כ מה לצבוע ודומה לכותב שכותב אותיות שמורה האות על איזה דבר...". והיינו דעשיית צורה בכלי אין עניינו כתיבה אלא ענין אחר, ורק כשרושם כדי שיצבע עליו וכיוצא אז זה ע"ד כתיבה המורה על איזה דבר.

ובאבנ"ז כ' "דכי אמרי' דצורה חשיב כתיבה. היינו דווקא בכותל. אבל בכלי הוה מכה בפטיש כמפורש ברמב"ם פ"י הט"ז פי"א הי"ז...".

ולכן סובר אדמה"ז שאין ענין של הציור מצד עצמו חשיב מלאכה, משום שאינו ענין דרושם וציור אלא עשיית כלי. ולכן מובן שהציור במצה או פת וכיוצא אין בזה משום כתיבה אלא שהוא חלק ממאפה הפת ולכן אין בו משום מוחק (ורק בחותם דאז עניינו הוא סימן המורה על דבר דלכך יש בזה משום מוחק).



(2) וראה אג"ט מלאכת דש הגה ס"ד ששולל סברא לחלק בין אב לתולדה לענין משאצל"ג לר"י דבב"ק אינו מוצא נ"מ בין אב לתולדה. אבל ראה תוצאות חיים (ר' ט') מה שביאר בזה.

בענין הנ"ל

הת' אברהם צבי הירש הלוי לוינ
תלמיד בישיבה

א. בגליון חי [תשצז] ע' 41 ואילך מקשה הר' שלום דובער לוינ שי' במש"כ בשוע"ר סי' שב ס"ה דהצר צורה בכלי אפי' מקצת הצורה חייב רק משום מכה בפטיש אבל הציוור מצ"ע אינו מלאכה, דלכאו' מפורש בסי' שמ ס"י שהרושם רשמים וצורות חייב משום תולדת כותב. וכ' (בדוחק) דאולי י"ל דמש"כ דציוור מצ"ע אינו חשוב מלאכה קאי רק על מש"כ "אפי' לא צייר אלא מקצת הצורה", דאז אינו חייב משום כותב דהוי כחצי אות.

עוד הקשה, דבסי' שמ ס"ד ועוד כ' דאסור לשבור עוגה שעשו עלי' כמין אותיות, ובסי' תס ס"ט כ' דמותר לאכול מצות שעשה עליהן ציורין, ולכאו' אם ציוור הוא תולדת כותב כנ"ל מפני מה שאני ציורין מאותיות? וכ' דאולי בנוגע לאכילה לא החמירו בציורין כיון דאינו אלא תולדה דכותב. עכת"ד.

והנה מש"כ בסי' שמ דאסור לשבור עוגה שעשו עלי' כמין אותיות הוא מהרמ"א סי' שמ ס"ג. ובאמת הקשה ע"ז המ"א בס"ק ו דמאי שנא אותיות מצורות ונשאר בצ"ע. ובדג"מ ג"כ כ' דאם יש איסור באותיות בודאי יש איסור גם בצורות. ובמ"ב ס"ק טז כ' דיש מחמירין אפי' בציורין. אבל כנ"ל ממש"כ רבינו בסי' תס מוכח דיש איסור רק באותיות וצ"ע.

ב. והנה בקובץ "נפש חי' למינה" שי"ל כ"ג טבת האי שתא ע' 22 הביא הרה"ג לוי ביסטריצקי שליט"א מה שרצה הדברי יחזקאל סי' ד לתרץ ע"ז, דכמו דאותיות בלא גליון לא מקרי כתב, ה"נ בצר צורה, וא"כ בסריקין (מצות) המצויירין י"ל דמיירי שכולו הוא צורה ולכן מותר לאכלן משא"כ באותיות על העוגה דהעוגה הוא כמו גליון. וכ' דממ"ש רבינו בסי' תס ס"ז דסריקין המצויירין היינו לצייר במצות כמין חי' ועוף, משמע דגם כשיש צורה על המצה והמצה הוא כמו גליון מ"מ מותר בדיעבד.

ומביא שם מש"כ רבינו בסי' תנח ס"ח וסי' תק ס"א דדבר שיש בו סימן - היינו נקב או חריצין - מותר לאכלו בשבת ויו"ט. ומקשה ע"ז ממש"כ בסי' שמ ס"ז דיש דיעה שרק הרושם תבנית כתב חייב, ויש דיעה דגם הרושם לסימן בעלמא ולא תבנית כתב ג"כ חייב, וכ' רבינו

דירא שמים יחמיר בעצמו, וא"כ למה כ' רבינו בסי' תנח וסי' תק דמותר לאכול דבר שיש בו סימן ולא כ' דיר"ש יחמיר.

ומבאר בזה די"ל דגם להדיעה דסימן בעלמא דאינו תבנית כתב חייב עליה, מ"מ הרי חייב משום כותב, ולכן י"ל שהאיסור הוא רק בסימן הדומה לכותב, דהיינו סימן שכל מי שיראה אותו יבין מהי פירושו, וכמו השריטות שעשו על הקרשים שע"י הסימן ידע מיד איזה בן זוגו. משא"כ סימן שאדם עושה לעצמו ולא יבין האחר מהי פירושו, בזה י"ל דגם לפי דיעה הב' פטור (אם הוא בדבר המתקיים, ואם אינו מתקיים מותר¹).

וממשיך שם די"ל עד"ז גם בצורות, דיש ציור שהוא רק ליופי ולנוי, אבל יש ציור שמציריין כדי שהרואה יבין ממנו איזה ענין כאילו שהוא כותב². וי"ל שרק ציור הב' הוא תולדה דכותב. ומדייק כן ממש"כ רבינו בסי' שמ ס"י ד"הרושם רשמים וצורות כדרך שהציריים רושמים" (וזהו גם לשון הרמב"ם), דמשמע שהוא ציור כזה שמתבטא כוונת המצייר בהציר, אבל כשהוא רק ליופי כו' אינו תולדת כותב. ומביא ראי' מר' חננאל בשבת כו' עיי"ש.

ג. ועפ"ז י"ל דמש"כ בסי' תס דמותר לאכול המצות שיש עליהן ציורין מיירי בציריין שהן רק לנוי וכמפורש דמיירי בצורות כמין חי' ועוף³ ולכן אינו תולדה דכותב, דמש"כ בסי' שמ שהרושם צורות חייב משום תולדת כותב הוא רק כשהוא "כדרך שהציריים רושמים" משא"כ בנדו"ד. ולכן יש חילוק בין אותיות לציריין, דבאותיות הכתובות על העוגה אסור לשברן משא"כ בצורות שעל המצות.

1) וראה 'מור וקציעה' סי' שמ שאפי' בזה נכון להחמיר. אבל לפי הנ"ל בפנים מש"כ רבינו דיר"ש יחמיר קאי רק על סימנים הדומים לכותב וא"כ בזה אין להחמיר.

2) בס' גליוני הש"ס בגיטין דף כ, א כ' דציור בע"ח הי' כתב בימים הראשונים. וראה הע' הבאה.

3) אף ש(כנ"ל בהערה שלפנ"ז) ציור בע"ח הי' כתב בימים הראשונים, מ"מ פשוט דכשלא נתכוון לאותו כתב - ובפרט שלא צייר החיות באיזה סדר שיהי' איזה משמעות ממנה - אינו בגדר כתב כלל.

ועי' בסי' תנח ס"ח דכ' בהדי' דמותר לאכול המצות רק כשכתב עליהם סימנים אבל לא אותיות⁴, עיי"ש.

ועפ"ז י"ל ג"כ דמש"כ בסי' שב שהציור מצ"ע אינו חשוב מלאכה הוא כי מיירי שם ג"כ בציור ליופי ולנוי וכמשמעות הענין דמיירי ב"כלי העומד לציירו". וכ"כ רש"י בהדי' בשבת דף עה, ב ד"ה הצר - "בכלי שעומד לכך לנאותו". ועי' בר"ח שם שכ' - "ואי היא צורה אית בה אותיות דמיקרו חייב משום כותב ואי לאו חייב משום מכה בפטיש".

- ע"כ הביאור ע"פ מש"כ הר' לוי ביסטריצקי בקובץ הנ"ל.

ד. אבל לכאור' קשה, דהנה בסי' שמ ס"ז הנ"ל משמע שהפלוגתא הוא על מה חייב מה"ת משום כותב. אבל גם לדיעה הראשונה אסור מדרבנן לכתוב סימנים אם הוא דבר המתקיים, ומותר רק אם אינו מתקיים. ולכאור' גם בצורות וסימנים שהם רק לנוי וכיו"ב, לא יהיו מותרים לכתחילה אא"כ הוא בדבר שאינו מתקיים.

ועפ"ז לכאור' צ"ל אסור לכתוב אפי' צורות כאלו. וכל שאסור לכתבו אסור למחקו. וא"כ צ"ל אסור לאכול גם המצות שיש עליהם ציורים הנ"ל. ודוחק לומר שכתובה על המאכל נחשב דבר שאינו מתקיים (ובפרט שיש דיעות דס"ל בהדי' דגם בדבר מאכל נחשב דבר המתקיים וכדלהלן). ואפי' א"ת דנחשב דבר שאינו מתקיים, עדיין קשה מש"כ בסי' שב דהציור מצ"ע אינו נחשב מלאכה, דזה בודאי הוא דבר המתקיים ועכ"פ צ"ל אסור מדרבנן.

ה. והנה במ"א הביא דעת הר"ש הלוי וכנה"ג "דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר [יש איסור], אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים".

ולכאור' צ"ע מהו החילוק, הרי האיסור לכתוב אותיות הוא מדאורייתא משום כותב (אא"כ נאמר דדבר מאכל נחשב דבר שאינו

(4) עי' בברכי יוסף סי' שמ אות ד וסי' תעה אות ז, וכ"ה בכף החיים סי' שמ אות לב וסי' תעה אות קית, שמה שמובא בשם האר"י ז"ל להיות צורות אותיות בהמצות כו' עיי"ש, אין הפי' בזה לצייר אותיות בפועל ממש שהרי א"כ יהי' אסור לשברן ככפנים מתשובת הרמ"א, אלא שהפי' בזה הוא שיכוין לצורות אלו וכו', עיי"ש.

מתקיים), ואיך מותר לשבור אותיות החקוקות⁵ (ועי' בחזו"א סי' סא ס"ק א שהקשה כן).

ובקצוה"ש סי' קמד בבדי השלחן סוף ס"ק ג כ' וז"ל - "ולהסביר החילוק בין אותיות שלא מהעוגה לבין אותיות מהעוגה עצמה אע"פ שגם אותיות חקיקה דינם ככתב. מ"מ כתב ע"י חקיקה בזמנינו הרי מילתא דלא שכיחא, ומשום כבוד ועונג שבת לא גזרו רבנן במילתא דל"ש, ולא חששו שאם נתיר לו שבירת אותיות החקוקות בעוגה יבוא למחוק אותיות חקיקה אחרות ושמא ימחוק ע"מ לכתוב".

ו. אבל עדיין אינו מובן, דהנה לעיל הבאנו משו"ע רבינו סי' תנח דאסור לאכול מצות שיש עליהן אותיות, ומקורו משו"ת הרמ"א סי' קיט, מובא במ"ב ועוד בשו"ע סי' קעה ס"ו. וזה מוכח דגם אותיות החקוקות אסור לאכלן⁶.

והר' לוי ביסטריצקי בקובץ הנ"ל הקשה כן (בהע' א) על המ"ב שדבריו סותרין את עצמו, דבסי' שמ ס"ק טו כ' כהר"ש הלוי דמותר לשבור אותיות החקוקות, אבל בסי' תעה ס"ק מז כ' כתשובת הרמ"א דאין לעשות אותיות על המצות דאז כשאוכלין אותן הוי מוחק.

ושם רצה להוכיח ממש"כ רבינו באיסור אכילת מצות שיש עליהן אותיות דלא ס"ל לחילוק הנ"ל דהר"ש הלוי, ובאמת גם אותיות החקוקות אסור לשברן. ועפ"ז מקשה בהע' ב על מש"כ בקצוה"ש הנ"ל דלכאו' נעלם ממנו דברי רבינו בסי' תנח".

אמנם כנ"ל דין זה במצות אינו חידושו של רבינו, דמקורו בתשובת הרמ"א. ולא נראה שיש איזה חולק בזה. וא"כ בפשטות גם הר"ש הלוי וכו' מודה, וא"כ צ"ל שיש איזה חילוק בין ב' הדינים שלא יהי' סתירה בין הדין בעוגה להדין במצות.

ז. והנה בקובץ יגדיל תורה חוברת סב ע' מא ואילך מביא מחלוקת תנאים (שבת קג, א) בהכתב ב' אותיות אי חייב משום כותב אי משום

5 בדג"מ כ' היתר גמור לשבור גם אותיות על העוגה, ובמ"ב סי' שמ ס"ק יז כ' דיש לסמוך עליו כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה. אבל רבינו פסק בסי' שמג ס"י דאסור ליתן עוגה שכתובים עלי' אותיות לתוך פיו של תינוק, וכ"ש שאסור לגדול לאכלו.

6 כן הקשה בס' שמירת שבת כהלכתה. ובקובץ הערות וביאורים דאשתקד גליון תשסג הקשה כן הר' מ.צ. ובגליון תשסח כתבתי לו כדלהלן בפנים.

רושם, ומוכיח שדעת רבינו הוא דחייב משום כותב, ולכן רושם הוא רק תולדת כותב. ושם מבאר ע"ד חילוק הנ"ל בב' מיני צורות וסימנים, דיש צורות שיש בהם איזה תוכן מסוים, ויש ציורין "שאינן בזה תוכן מסוים, ומוסכם בעולם, אלא הם סימונים פריטיים שבין אדם לחבריו". ועפ"ז מבאר דחילוק זה שייך גם באותיות ותיבות, דיש אותיות או תיבות שיש בהם תוכן מסוים כגון מספר וכדומה, ויש אפי' אותיות שאינן בהם תוכן מסוים.

ורושם הב' אינו חייב מה"ת דאינו תולדה דכותב, ואסור מדרבנן אם הוא דבר המתקיים, ואם אינו דבר המתקיים מותר לכתחילה. ועיי"ש בארוכה.

ח. והנה בשו"ע סי' תק ס"ג כ' דמותר לעשות סימן בבשר אפי' בסכין. ובבאר היטב ס"ק ח' כ' דאפי' לרושם תיבות מותר, ומציין לשו"ת שבות יעקב סי' כו⁷, דכ' - "ובאוכל נפש ביי"ט יש להתיר שלא נמנע משמחת יו"ט".

אבל במ"ב ס"ק יז כ' דאסור לעשות אותיות וציורין בהבשר דרך סימן. ובשעה"צ ס"ק כ' מציין לא"ר בשם מהרי"ל, ולמאירי (-ביצה כח, א). ומביא דעת הבה"ט הנ"ל וכ' - "ועיינתי שם (בשו"ת שבות יעקב) ולא מצאתי שם שום מקור לדין זה⁹ ... וכנראה שלא ראה הח"י דברי המאירי ולא דברי מהרי"ל שהובא בא"ר. ואפי' כתיבה בדבר שאינו מתקיים שהוא רק מדרבנן ג"כ בודאי לא התירו משום אוכל נפש וכו'" ועיי"ש, דהיינו דאפי' בדבר שאינו מתקיים אסור, וכ"ש בבשר שמתקיים למשך זמן עכ"פ.

ט. אבל ע"פ הנ"ל מקובץ יג"ת אולי י"ל דאין כאן פלוגתא, דהנה בשעה"צ שם בקושייתו על הבה"ט כ' בחצאי ריבוע - "ועיי"ש שתלה דין זה ברושם דמותר, ובאמת רושם שהוא כמין צורה בודאי אסור גם ביו"ט. עיין ברוקח סי' רפ".

(7) כ"ה בשבות יעקב וכן נדפס ג"כ בל' הבה"ט שבשו"ע הרגילי, משא"כ בהשו"ע שנדפס עם המ"ב, דשם נדפס "סי' כז". ונראה לומר שכן הי' נדפס בשו"ע שלמד בו המ"ב, ולכן כתב שלא מצא שם שום מקור לזה כדלהלן בפנים. אבל קצת תמוה שלא עיין בס"י א' שלפנ"ז דשם כתוב בהדיא.

(8) ראה לעיל הע' 7.

וז"ל הרוקח שם - "דלא מיבעי לר"י דמחייב בפ' הבונה משום רושם אלא לר"ה לא גרע מקומוס ... וציוור בחקק ביו"ט דאסור דדמי להא דאמרי' בע"ז ... אסור לחתום בה ... הכא נמי הוי ככותב או כמצירר". וממש"כ "הוי ככותב" משמע דמיירי באותיות וציוורים שיש בהם איזה תוכן מסוים.

ובפשטות בנדו"ד בהבשר מיירי ג"כ בסימן שיש בו תוכן מסוים, וכדמשמע מפירש"י בביצה דף כת, א ד"ה סימן וד"ה אתלת עיי"ש. ולכן כתבו המהרי"ט והמאירי שאסור לכתוב אותיות לסימן, כי מיירי באותיות שיש בהם תוכן מסוים (כגון מספר או שמו של אדם וכיו"ב), וא"כ הוי תולדה דכותב ואסור מה"ת. ולכן כ' המ"ב בשעה"צ שם - "ואפי' כתיבה דבר שאינו מתקיים שהוא רק מדרבנן", דמשמע שאותיות בנדו"ד אסורים מה"ת מכיון שהוא דבר המתקיים. וזהו כנ"ל כי מיירי באותיות יש להם תוכן מסוים.

ובכה"ט י"ל דמיירי באותיות ותיבות שאין להם תוכן מסוים, אלא שע"י סימן זה יכיר בו שהוא שלו¹⁰. וא"כ האיסור בו הוא רק מדרבנן. אבל בנדו"ד מותר לכתחילה אע"פ שהוא דבר המתקיים כנ"ל.

וי"ל ע"ד מש"כ בקצוה"ש הנ"ל בענין מוחק, דמכיון דאותיות החקוקות הוא דבר דל"ש לכן לא גזרו חכמים במקום כבוד ועונג שבת. ועד"ז י"ל כאן בכותב, דמכיון דכל האיסור הוא רק מדרבנן, וכתיבה כזו ל"ש, לכן לא גזרו בזה כיון שהוא מלאכת אוכל נפש ביו"ט, וכדמשמע מלשון השבות יעקב - "שלא נמנעם משמחת יו"ט" (ועד"ז בשבת מצד עונג שבת כמ"ש הקצוה"ש).

י. והנה ע"פ הנ"ל אולי יש לתרץ ג"כ החילוק בין מש"כ הר"ש הלוי בעוגה למש"כ בתשובת הרמ"א (ובשו"ע רבינו) במצות, דהנה בהמצות מיירי בסימן "לידע איזה ראשונה". והנה, תינח אם עושה סתם סימנים וכיו"ב די"ל דמיירי שעושה סתם נקבים שאין בהם תוכן מסויים. אבל כשכותב עליהן אותיות לידע איזה ראשונה, בפשטות היינו שכותב בהם מספרים, או שכותב "כהן ולוי" וכו', וא"כ הרי"ז

(9) ע"ד מש"כ במור וקציעה שבהערה 1.

אותיות שיש בהם תוכן מסוים שאסור מה"ת לכתבן¹¹ ולכן גם אסור מדרבנן¹² לשברן.

אבל מש"כ הר"ש הלוי דמותר לשבור עוגה כשהאותיות חקוקות, י"ל דמיירי באותיות שאין בהם תוכן מסויים דאסור רק מדרבנן, ומכיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן לכן בנדו"ד (שהם חקוקות) מותר לשברן כמ"ש הקצוה"ש דלא גזרו מכיון דל"ש¹³.

ועפ"ז מובן דאין סתירה בדברי המ"ב וגם לא קשה על הקצוה"ש.

ועפ"ז מובן מש"כ בערוה"ש סי' שמ סכ"ג דאותיות החקוקות "וודאי דלא שייך שם כתיבה", דכנ"ל מיירי באותיות שאינם "תבנית כתב", ולכן מסתעף מזה מש"כ במ"ב ס"ק טו ד"לא שייך בזה מחיקה", דהיינו מה"ת, דבזה אפי' ע"מ לכתוב אותיות כאלו לא יתחייב במחיקה. ולכן בנדו"ד לא גזרו כו'. (ואף שלא שייך בזה שם כתיבה מ"מ אסור מדרבנן לכתוב כן בנייר וכדומה - גזירה שמא יכתוב אותיות שיש בהם תוכן מסוים).

יא. והנה עפ"ז יש לפרש גם מה שדוקא אותיות אסורים לשברן משא"כ צורות על העוגות וכן מה שיוצאין לכתחילה במצות שיש עליהן ציורין, די"ל דמיירי בצורות שאין בהם תוכן מסוים וכמ"ש הר" לוי ביסטרצקי כנ"ל, ואף דגם זה אסור למחוק מ"מ י"ל דגם צורות לא שכח לעשות על עוגה ומצה ולכן גם בזה לא גזרו כמ"ש הקצוה"ש.

[ואם כנים הדברים הנ"ל יצא לנו לכאור' שאפי' לפי הר"ש הלוי וכו' דהתיר באותיות החקוקות, מ"מ אסור כשיש בהאותיות איזה תוכן

10) ואפי' במספר שכתב רק אות א', עדיין אסור מה"ת מטעם חצי שיעור ולכן אסור מדרבנן לשוברו. ועי' בקובץ יגדיל תורה שם ע' מז.

11) ולא מה"ת דאי"ז מוחק ע"מ לכתוב, וכמובן.

12) והנה בסי' תנח שם מביא האיסור דשבירת עוגות (בסי' שמ) למקור להאיסור במצות, דלכאור' משמע דלא ככפנים. אבל אולי י"ל: א- דרבינו בסי' שמ מיירי באותיות שיש בהם תוכן מסויים - וכהמציאות עכשיו כדלהלן בפנים - (ולכן לא הזכיר החילוק דהר"ש הלוי); ב- דמדמה רק האיסור דבעוגה להאיסור במצה, דכמו שאסור בסי' שמ משום דהווי אותיות הכתובים מדבר אחר דשכיח, כמו"כ יש איסור במצות מפני שהאותיות יש בהם תוכן מסויים, והיינו דבשניהם אין שייך ההיתר דבקצוה"ש. או ג- דבאמת לא ס"ל לרבינו כהחילוק של הר"ש הלוי כמ"ש הר" לוי ביסטרצקי כנ"ל ודלא כמ"ש בקצוה"ש כנ"ל.

מסוים, וכמו שהוא במציאות בזה"ז שכותבים וחוקקים אותיות שיש בהם תוכן מסוים ע"ג עוגה וכדומה].

וגם עפ"ז יש לפרש מש"כ בסי' שב דהציור מצ"ע לא נחשב מלאכה, די"ל דמיירי בציור שאין בו תוכן מסוים כנ"ל, ולכן אינו נחשב מלאכה ואיסור מה"ת רק גזירה דרבנן. אבל באמת עדיין אינו מובן, דלא נראה לומר דכאן לא שכיח לצייר ציורין, ואדרבא, מהלשון "העומד לציירו" משמע דכן הוא הדרך, וגם אין בזה משום עונג שבת, וא"כ למה לא יהא בזה עכ"פ איסור מדרבנן גם משום גזירת כתיבה ולא רק חיוב משום מכה בפטיש, ודוחק לומר דרוצה לפרש רק איזה חיובים יש מה"ת.

וקשה לתרץ כמו שתי' הר' שלום דובער לוינ' כנ"ל דקאי רק על כשלא צייר כל הצורה, דלא משמע כן בהלשון כנ"ל, ובפרט שבפי' ר"ח בשבת הנ"ל - דמיירי בכשצר כל הצורה - כ' דכשאין אותיות אינו חייב אלא משום מכה בפטיש. ועצ"ע*.



פשוטו של מקרא

עונש כרת ע"פ פירש"י עה"ת בכ"מ

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בנוגע לכרת הנזכר בעיקר בפרשיות אחרי, קדושים ואמור יש כמה פירושי רש"י שיש להעיר עליהם, כדלהלן:

1) בפרשת אמור ד"ה 'ונכרתה וגו'' (כב, ג): יכול מצד זה לצד זה יכרת ממקומו ויתיישב במקום אחר ת"ל אני ה' בכל מקום אני, עכ"ל.
בנחלת יעקב על פירש"י זה כתב, וז"ל:

(* וראה הערה הקודמת מ"ש הרב שמואל זאיאנץ לתרץ בזה, ודפח"ח. המערכת.)

ת"ל מלפני אני ה' בכל מקום אני. כצ"ל. וכן הוא בת"כ ועיקר הדיוקא מתיבת מלפני, וכיוצא בזה בפ' יתרו על פני, עכ"ל.

ויש להביא רא' לדבריו שכן הוא, מפרש"י עצמו:

רש"י פירש בפרשת בא ד"ה מישראל (יב, טו): שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר מלפני בכל מקום שהוא רשותי, עכ"ל.

שכוונת רש"י במה שאמר "במקום אחר" הוא הפסוק דידן בפרשת אמור.

אבל לפי זה עדיין צריך להבין למה מביא רש"י בפרשת אמור גם תיבות "אני ה'", הלא עיקר הדיוק הוא מתיבת "מלפני".

והי' לו לרש"י לפרש למה נאמר בפסוק "אני ה'", וכדרך שפירש כבר כמה פעמים לפני זה "נאמן לשלם שכר" או "נאמן להפרע" וכיוצא בזה.

(2) בפירש"י בפרשת אחרי ד"ה 'ונכרת' (יז, ט): זרעו נכרת וימיו נכרתין, עכ"ל.

בפירוש באר בשדה כתב, וז"ל:

צ"ע למה כתב זה כאן ולא למעלה ובשאר מקומות, ומה שכתב הדבק טוב דקשה תרי ונכרת למה לי שהרי בתחילת הפרשה כתיב גם כן ונכרת לכן פירש זרעו וימיו כו', ולא דק דההוא דלעיל כתיב גבי שוחט וכאן מיירי במעלה, עכ"ל.

אבל הנחלת יעקב מתרץ באופן אחר, וז"ל: הא דלא פי' זה לעיל נראה משום דלעיל (יז, ה) כתיב מעמו שהוא לשון יחיד אבל מעמיו הוא לשון רבים משמע קצת הרבה מיני כריתות, עכ"ל.

אבל גם על תירוץ זה קשה לכאורה:

(א) אם זה דיוקו של רש"י הי' לו להעתיק גם תיבת "מעמיו" מן הכתוב. או לכל הפחות לרמז זה בתיבת "וגו".

(ב) בפרשת כי תשא כתיב (ל, לח): איש אשר יעשב כמוה להריח בה ונכרת מעמיו. ולמה לא פירש רש"י כאן כמו שפירש בפרשת אחרי.

ונוסף לזה צריך להבין:

(ג) זה שהוא נכרת הוא דבר הפשוט, ולכאורה עיקר החידוש כאן הוא שגם זרעו נכרתים.

ולפי זה הי' לו לרש"י לומר בקיצור לרבות זרעו או גם זרעו נכרתים, ותו לא.

ואם רש"י בא כאן לפרש הפירוש של כרת בכלל שהוא שימיו נכרתין. קשה, למה המתין רש"י לפרש זה עד כאן. והלא כבר נאמר העונש של כרת כמה פעמים לפני זה.

(ד) עיין בפירש"י תצא (כד, טז): ... אבל מי שאינו איש, מת בעון אביו והקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים, עכ"ל.

ובפירש"י בפרשת בחקותי ד"ה 'בעונות אבתם אתם' (כו, לט): כשעונות אבותם אתם כשאוחרים מעשה אבותיהם בידיהם, עכ"ל.

ואם כן, לפי זה, צריכים לומר לכאורה שזה שפירש רש"י "זרעו נכרת", הפירוש בזה הוא או שהם קטנים, או שאחרים מעשה אבותיהם בידיהם.

אבל קשה למה לא פירש רש"י זה בפירוש. ועיין בפירש"י בפרשת קדושים ד"ה 'ובמשפחתו' (כ, ה): אמר רבי שמעון וכי משפחה מה חטאה וכו', עכ"ל.

ולמה אין רש"י מקשה גם כאן "וכי זרעו מה חטאו".

וכל הנ"ל קשה גם כן על פירש"י ד"ה 'צריכים' (שם, כ): ... יש לו בנים קוברין ... לפי שקוברין בחייו וכו', עכ"ל.

שאינן רש"י מפרש על איזה בנים כוונתן, ומה חטאו הבנים.

(ה) לכאורה הי' צריך להיות הסדר ברש"י בהיפוך, דהיינו, "ימיו נכרתין" (שהוא דבר הפשוט) ואחר כן, (החידוש) ש"גם זרעו נכרתין".

(ו) למה בנוגע לו אומר רש"י "ימיו נכרתין". ובנוגע לבניו אומר רש"י סתם, "נכרת", דלכאורה הי' לו לרש"י לומר או "ימי בניו נכרתין" או "בניו נכרתין והוא נכרת".

ואולי אפשר לומר בדוחק שכוונת רש"י בזה שכתב "זרעו נכרת", הכוונה שמת בלא בנים, דהיינו שלא יהי' לו בנים מתחילה.

ובזה יתיישבו כמה מהקושיות דלעיל.

ומסיימים בדבר טוב, ונזכה לקבל התורה בשמחה ובפנימיות.



כמה הערות בפירוש רש"י עה"ת – ויקרא

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

"זאת החיה"

ויקרא יא, ב, רש"י ד"ה 'זאת החיה' (הא'): "לשון חיים, לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים כו' כדאיתא במדרש תנחומא".

יש להקשות, דאם זה מדרש תנחומא - למה הביאו רש"י לפשוטו של מקרא, ועוד בפירוש הראשון.

ולאידך, מלשון "כדאיתא במדרש תנחומא" אינו שולל שזהו (גם) פשוטו, שאינו אומר "ורבותינו דרשו כו'", אלא שפירוש זה שפירוש כאן נמצא במדרש תנחומא.

אבל לכאורה אינו בכלל פשוטו של מקרא, שבפשטות כשאומרים "זאת החיה" אין הכוונה ללשון 'חיים' (ובודאי לא של אדם), אלא ל'חיה' כפשוטה. ובפרט שכאן מדבר על היתר ואיסור אכילת בהמות (כפשוטם).

ובפרט שאח"כ מפרש רש"י בד"ה 'זאת החיה' מכל הבהמה: "מלמד שהבהמה בכלל חיה", הרי שחיה היא חיה כפשוטה.

ואם כבר, לכאורה היה צ"ל ד"ה האחרון - "זאת החיה .. שהבהמה בכלל חיה" - לפני המדרש תנחומא, ובסוף יביא את המדרש, שזה לשון 'חיים'.

ואולי י"ל, שכיון שכתוב "זאת החי" אשר תאכלו גו", ולא נמצא כאן אפי' חיה אחת שמותר לאכלה, הרי אין זה מובן בפשט"מ. ואין הכי נמי שבתבת "החי" הכוונה גם לבהמה, ומזה באמת למדים שהבהמה בכלל חיה, - הרי זה טוב אם בפרשה זו היה כתוב גם חיה וגם בהמה, ומזה שכתוב בתחילה זאת החיה, הרי שתיבת חיה כוללת בתוכה גם בהמה,

- ועל דרך שכתוב בדברים (ראה יד, ד): "זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים", ואח"כ כתוב: "איל וצבי ויחמור גו"

(שהם מיני חיה), ומזה שכתוב בתחילה "זאת הבהמה", למדים שהחיה בכלל בהמה -

אבל כאן שאינו מביא שום חיה, לא כ"כ מסתבר שהתורה תכתוב תיבת 'חיה' (ומתכוונת ל'בהמה', וזה) רק כדי ללמד שהבהמה בכלל חיה.

וגם אינו מיושב כ"כ הלשון "זאת החיה .. מכל הבהמה", שזה כעין סתירה, (ולא כבפ' ראה שמקודם כתוב "זאת הבהמה גו'", ואח"כ בהמשך יש גם רשימה של חיות).

שעל פי כל זה אין זה (כ"כ) קרוב לפשש"מ דמה שאומר "זאת החיה" - זה בא ללמד שבהמה בכלל חיה.

והפ"י הכי קרוב לפשש"מ (בדוחק עכ"פ), ש"זאת החיה" לא קאי בכלל על מין חיה, אלא על ענין החיים. ולכאורה אין הכוונה ששולל פי' התיבה כפשוטה, שבודאי הפ"י "זאת החיה אשר תאכלו" הוא - שזה מין החיות (הבהמות) שאתם יכולים לאכול, אלא שמזה שהתורה כותבת "זאת החיה" ולא נמצא כאן אפי' חיה אחת, הרי ברור שיש רמז גדול בתיבת "חיה", שמלבד הפ"י הפשוט שזה קאי על חיה (בהמה) כפשוטה, הכוונה לענין החיים שישראל דבוקים במקום וראויים להיות חיים כו'.

ונמצא שתיבות "זאת החיה", הן גם כעין פתיחה לפרשה זו (ואולי גם בגלל זה הביא רש"י פירוש זה בראשונה).

אלא שאילו היה זה רק פשוטו של מקרא, לא היה צריך רש"י לסיים "כדאיתא במדרש תנחומא", שהרי לא בכל פעם מביא רש"י את המקור. אבל כאן שבודאי אין זה פשוטו של מקרא לגמרי (אלא מדרש הקרוב לפשש"מ) לכן הביא "כדאיתא במדרש תנחומא".

"כימי נדת דותה"

ויקרא יב, ב, רש"י ד"ה 'כימי נדת דותה תטמא': כסדר כל טומאה האמורה בנדה .. ואפי' נפתח הקבר בלא דם".

מה שאמר "ואפי' נפתח הקבר בלא דם", לא קאי על מה שהתחיל "כסדר כל טומאה האמורה בנדה כו'", שהרי בנדה לא נטמאת בלי ראיית דם,

- ואף שבשו"ע יו"ד הל' נדה סק"צ סעיף א כ' שבהרגישה ולא ראתה (לדעה א' עכ"פ, ולכו"כ עכ"פ מספק) - טמאה, אמנם זה מטעם

כי אין פתיחת הקבר בלא דם. כלומר, כי ודאי שהיה דם. (או שמחמירים שמא היה דם). אבל כאן אומרים שאפי' נפתח הקבר בלא דם, וזה בודאי לא נלמד מנדה -

אלא מה שאומר כסדר כל טומאה האמורה בנדה היינו שיש לה כל דיני נדה המטמאה במשכב ומושב.

ואח"כ מוסיף רש"י שביולדת יש דין (נוסף), שאפילו נפתח הקבר בלא דם - טמאה.

"בדד ישב"

ויקרא יג, מו, רש"י ד"ה 'בדד ישב': "...ואמרו רבותינו, מה השתנה משאר טמאים לישוב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל".

לכאורה אין זה מדרש נוסף שרש"י מביא על פשוטו של מקרא. אלא שזה בא לתרץ קושי הקשה לכל אחד: "מה נשתנה משאר טמאים כו", שזה לא מובן בפשש"מ.

ולכן הוכרח להביא "ואמרו רבותינו כו".

ואולי יש לומר, דרש"י הוקשה לו למה צריך לכתוב בנפרד "בדד ישב", ולהוסיף "מחוץ", הרי היה אפשר לכתוב: "ישב לבדו (או בדד ישב) מחוץ למחנה", ומההבדלה של שתי תיבות אלו מתוך הענין משמע שיש ענין בזה עצמו, כלומר שמלבד הדין שבזה שצריך לישוב בדד, יש גם ההדגשה שיש בזה עונש. ואם זה ענין של עונש צריך ביאור על מה בא העונש, לכן מביא רש"י "ואמרו רבותינו מה נשתנה כו' הואיל והוא הבדיל בלשון הרע כו".

ולאידך לא היה יכול רש"י לכתוב בלי "אמרו רבותינו", כמו שעושה כמה פעמים, שאם זה פשוטו של מקרא אינו מביא מראה מקום וכו'.

שיש לומר, שכיון שלא מבואר בתורה בפירוש שצרעת באה בעון לשון הרע, וא"כ קשה לומר בפשש"מ ש"בדד ישב" יהיה עונש על לשה"ר (שאינן כתוב בפשש"מ), לכן אומר רש"י שבאמת אין זה כ"כ פשש"מ.

- ולהעיר מדעת זקנים מבעה"ת שמפרשים "בדד ישב" - לפי שאותו החולי בבני אדם הרגילין אצלו, שלפ"ז אין זה משום עונש -

אלא "ואמרו רבותינו וכו'".

"ולג אחד שמן"

ויקרא יד, י, רש"י ד"ה 'ולוג אחד שמן': "להזות עליו שבע, וליתן ממנו על תנוך אזנו ומתן בהונות".

כל הדברים הנ"ל כתובים מפורש בפרשה. ומה שרש"י מפרטם, לכאורה זה כדי שלא נפרש שכיון שלפני זה כתוב "ושלשה עשרונים סלת מנחה בלולה בשמן כו'", ולא כתוב בכמה שמן, וס"ד שבשביל זה בא הלוג שמן, לכן מפרט רש"י למה לוג השמן בא, שזה רק לדברים האלה ולא לנסכים של הקרבנות.



וצ"ע איך עשו לפני שנצטוו בפ' שלח כמה יין וכמה שמן לכל עשרון סלת. ולעיל (ויקרא ב, ד) גבי מנחות (סלת, מאפה תנור כו') פירש"י ש"כל המנחות טעונות לוג שמן", אמנם זהו כשמקריבים קרבן מנחה לחוד, אבל כשהמנחה בא ביחד עם קרבנות, שזה מנחת נסכים, אין דינם שוה.

ובאמת בשאר הקרבנות לא נזכר בכלל ענין מנחת נסכים, ויתכן שעד שנצטוו בפ' שלח, לא הביאו מנחת נסכים.

- ולהעיר מדברי ר' יהודה בזבחים פי"ד משנה י שאין מנחה בבמה (פי' אפילו בבמה גדולה, שזה מזבח הנחושת), שלדבריו לא הקריבו מנחה במשכן.

אבל זה מדובר במנחה שהיא עצמה קרבן. והאם דגם מנחת נסכים לא היו במשכן -

אבל מכאן (פ' מצורע יד, י) משמע שכן הביאו מנחת נסכים, ויתכן שנמסר ממרע"ה (בעל פה) מה להביא. ולאידך יתכן שלא היו, אלא שנכתבו ע"ש העתיד.

וצ"ע למה נתפרש כאן מנחת נסכים - בעיקר הסלת - יותר מבשאר קרבנות (עולה ושלמים).

וי"ל בדא"פ למה בשאר הקרבנות (בפ' ויקרא) - עולה שלמים (ותודה) - לא נתפרשו ענין מנחת נסכים, גם אם נאמר שהיו, - כי שם נתבארו עיקר דיני הקרבנות; שבכללות, פ' ויקרא בא בהמשך לפ' פקודי שמספר בו איך העמידו את המשכן ואיך לבשו הכהנים הבגדים,

דאח"כ ב'פ' ויקרא מבאר בו איך לבצע בפועל העבודות במשכן. - וי"ל דאח"כ ב'פ' שלח יש השלמה לענין הקרבנות,

דכשם שב'פ' צו יש השלמות לפ' ויקרא: "זאת תורה העולה גו'", "וזאת תורת המנחה גו'", "וזאת תורת החטאת גו'", "וזאת תורת האשם גו'", "וזאת תורת זבח השלמים גו'",

שיש לומר שזהו בגלל שב'פ' ויקרא נתבארו עיקרי דיני הקרבנות, וב'פ' צו נשלמו הפרטים. - עד"ז הוא לגבי מנחת נסכים שלא נכתבו כאן, שהם לא מעצם הקרבן.

ויש להוסיף בדא"פ, שכיון שכאן נכתבו קרבנות המנחה כשבאות בפני עצמן, לכן לא כתבה התורה את המנחות שבאות עם הקרבנות, כדי שיהיה יותר קל לקלוט ולהבין.

ומה שבמצורע נכתבו כאן (ב'פ' מצורע) את מנחת הנסכים - את הסלת עכ"פ - : "ושלשה עשרונים סלת, (וגם את השמן:) מנחה בלולה בשמן" (רק שלא נכתב כמה שמן, ויין לא נזכר כלל), י"ל, שכיון שכאן מיירי בחטאת ואשם, שבדרך כלל אין נסכים בחטאת ואשם, אם כן אי אפשר שלא לכתוב את זה כאן, שהרי אי אפשר לסמוך על זה שיהי' כתוב להלן ב'פ' שלח, ששם כתוב רק על עולה ושלמים. ולכן כתוב כאן.

ואעפ"כ לא נכתב מדת השמן, והיין בכלל לא נכתב, ולכאורה זהו מפני שכיון שאצל שאר הקרבנות לא נכתבו עדיין מנחת נסכים, א"כ כמה שאפשר למעט גם במצורע ממעטים ומסתפקים בזה שנרמז כאן שלשה עשרונים, שהם השייכים למנחת נסכים, וממילא נדע שגם השמן והיין צ"ל בהתאם לכללים שנמסרו ב'פ' שלח. ואם היה צריך לדעת עכשיו למעשה, בטח נמסר לאיש (מצורע) זה מפי מרע"ה.



ואגב, יש להעיר על הסדר ב'פ' צו: וזאת תורת העולה, המנחה, החטאת, האשם, ובסוף: וזאת תורת זבח השלמים, - שב'פ' ויקרא בא שלמים (לאחר קרבן עולה ו) לפני קרבן חטאת ואשם, וכאן בא שלמים לאחר חטאת ואשם.

שי"ל, שכיון שבא להאריך ולהוסיף בקרבן שלמים את קרבן התודה, שלא נכתב ב'פ' ויקרא, משא"כ בעולה וחטאת ואשם שלא

הוסיף עוד סוג קרבן, רק שהוסיף פרטים, לכן כתבם בזה אחר זה ואח"כ כתב "זאת תורת זבח השלמים גו' אם על תודה גו'".



בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא) [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בפירש"י פרשת אמור (כב, לא): 'ושמרתם': זו משנה. 'ועשיתם': זה המעשה.

ועל דרך זה פירש"י בפרשת ואתחנן (ד, ו): 'ושמרתם': זו משנה. 'ועשיתם': כמשמעו.

והיטיב הרב וו. ר. לשאול בהנ"ל בגליון דש"פ בהר ש"ז (תשצז - עמ' 55) - שמצינו כמה פעמים קודם פסוק זה שנאמר "ושמרתם ועשיתם", ואין רש"י מפרש שם מה שפירש כאן.

והביא משני מקומות בפרשת קדושים: (1) שם כ, ח: ושמרתם חקותי ועשיתם אותם, (2) שם כב: ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם, (ואותו המשפט נמצא גם ב- יט, לז שם).

ושואל למה לא פירש"י גם שם מהו הפירוש בשמירה.

וי"ל דאחרי פירש"י בפר' אחרי (יח, ד), כבר אין צורך בפ"י על שמירה בהפסוקים הנ"ל שבפרשת קדושים, כיון שפירושו ניכר מתוך הביאור בדברי רש"י שם בפ' אחרי על ההפרש בין משפטים לחוקים.

דהנה בפסוק ד שם כתוב: את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו, ופ"י רש"י שם בד"ה 'את משפטי תעשו': אלו דברים האמורים בתורה במשפט שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן.

ובד"ה 'ואת חקותי תשמרו' פ"י: דברים שהם גזירת המלך שיצה"ר ואומות העולם משיבין עליהם למה לנו לשומרן ... לכך נאמר אני ה' גזרתי עליכם...

ולשון רש"י בפ' בשלח (טו, כו) בזה: דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצה"ר מקנטר עליהם ... למה נאסרו...

ומתוך דברי רש"י הנ"ל יוכן בדרך ממילא למה חילק הכ' לכתוב "תעשו" גבי משפטים ו"תשמרו" גבי חוקים, וכפי הסיום בפירש"י ד"ה 'ושמרתם את חקותי' (יח, ה): ...לפי שלא נתן אלא עשי' למשפטים ושמירה לחוקים, (ואולי זהו הכוונה שבהעתקת הד"ה שבפירש"י הועתק גם המילים "תעשו" ו"תשמרו". - וכמובן שכל הנ"ל אמור לא עפ"י הד"א שבפירש"י),

כיון שלגבי חוקים ש"יצה"ר ואו"ה משיבין עליהם... ", "שאינ טעם בדבר אלא גזירת המלך וחוקותיו על עבדיו" - בא הכתוב להשתמש באזהרה של "שמירה", שענינו עמידה על המשמר נגד משיבים ומקנטרים.

- ולאחרי פירש"י הנ"ל ב'פ' אחרי כבר אין צורך לפרש אחריו וב'פ' קדושים איפה שנמצא שנתוסף 'שמירה' לחוקים, (היינו כשנאמר "ושמרתם" בצירוף ל"חקותי").

ואין לשאול מן פרשת ואתחנן הנ"ל (ד, ו) שבתחלת ההערה) שפירש שם רש"י "ושמרתם זו משנה" למרות שמוזכר שם חוקים - "ראה למדתי אתכם חוקים וגו' אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו'". -

שע"כ אין הכוונה שם לחוקים במובן "דברים שאינן אלא גזירת מלך בלי שום טעם", שהרי בכגון אלו יצה"ר ואו"ה משיבין עליהם וכו', ושם הרי מפורש: "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה".

והנה בנוגע להשאלות בתחלת ההערה כשרש"י מפרש ב'פ' אמור 'ושמרתם (מצוותי)': "זו משנה", י"ל דזהו פירוש מתוך הכרח של 'ועשיתם': "זה המעשה";

שי"ל שאכן פי' הפשוט של "ושמרתם" (בדרך כלל עכ"פ) הוא אזהרה יתירה לעמוד בתוקף נגד המשיבים וכו',

אמנם אם כן מה טעם במובן זאת להוספת "ושמרתם" לתיבת "ועשיתם" - כשהמדובר הוא ל"מצוותי" (ולא חקותי).

ואותה השאלה היא גם ב'פ' ואתחנן הנ"ל שניתוסף שם 'ושמרתם' ל'ועשיתם', והמדובר שם (כנ"ל) אינו לחוקים במובן של גזירת המלך בלי טעם וכו'.

ואז בהכרח בא הפי' בפירש"י על "ושמרתם" - שבשני מקומות הנ"ל "זו משנה".

אבל באמת עומדים לנגדי שני טענות לכל הביאור הנ"ל.

(א) אם כן הי' צריך רש"י להעתיק בפ' אמור בד"ה הנ"ל גם תיבת "מצוותי" (-) ושמרתם מצוותי'. - עפ"י כללי פירש"י של כ"ק אדמו"ר).

(ב) והדבר השני שעומד נגד ביאור הנ"ל בשייכות להפסוקים בפ' אמור ובפ' ואתחנן - הוא מן פרשת בהר (כה, יח), שנאמר שם: "ועשיתם את חקותי ואת משפטי תשמרו ועשיתם אותם"!



שונות

תיקון טה"ד בהמשך תרס"ו

הרב יצחק מאיר גורארי'
משפיע בישיבת תות"ל - מונטריאול

ראיתי לעורר תשומת לב הלומדים אשר בדפוסי המשך תרס"ו שנדפסו לאחרונה נשמטו כו"כ מילים,

- היינו שכבר בתנש"א נדפס חסר, והגם שכבר עוררו על זה, נדפס עוה"פ בדפוס דתשנ"ט, עם אותן החסרונות -

והיינו בעמוד תקיב שו"ה כח החסד, בסיומו, לאחרי תיבות וכמו כן, חסר תיבות אלו -

"הוא בשארי כוחות שבנפש אינו בבחי' המשכה וגילוי כלל כו' וכמו"כ הוא בשארי כוחות העצמיים כו' ועם היות שהן בחי' כוחות הנפש ואי"ז מה שהנפש מצ"ע נושא הכל כו' מ"מ אינם בבחי' המשכה רק הם כלולים בעצם הנפש". ע"כ.



מראי-מקומות לדברי רבינו

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בהתוועדות ש"פ שלח, מבה"ח תמוז תשי"ג, חסרים שני ציוני מ"מ: א) במאמר (נדפס בסה"מ תשי"ג ריש ע' 431): "ופי' בזהרי חמה" - איה מקומו? ! ב) בשיחה (נדפס בלקו"ש ח"ב ע' 324): "עס שטייט אין מדרש" - איה מקומו? !

ואבקש מהקוראים לעיין בזה ולחפש את המ"מ, ויגעת ומצאת תאמין.



"לשון אשכנז"

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בקונטרס "התוועדות... יו"ד שבט, ה'תש"כ" שנדפס השתא, בעמ' 41, נדפסו דברי אדה"ז באגה"ק (סי' כה), בתוך מרכאות כעין ציטוט: "הבעש"ט ז"ל הי' אומר דברי תורה בלשון אידיש ולא בלשון הקודש".

והרי"ז שיבוש בפענוח הר"ת 'ל"א' שבאגה"ק שם, שהכוונה היא "לשון אשכנז" (ולא "לשון אידיש").

וכ"ה בשיחת ש"פ יתרו תשמ"א הנדפסת בתחילת ה"שיעורים בספר התניא" (חלק שני, תחילת אות ד), וכ"ה בלוח הר"ת שבתניא. וזה פשוט.



שיטת ציוני המקורות ע"י אדה"ז

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

אופן ציוני מקורות לדברי הלכה, כמו לשו"ע אדמו"ר הזקן, אפשרי בכמה אופנים:

1. לציין לכל הלכה מקורה הראשון: בגמרא, בירושלמי, רי"ף, ואולי אפילו לתורה שבכתב - כמו החיוב להניח תפילין כל יום.

2. לציין מקורה האחרון: מובא במגן אברהם, בטורי זהב וכיו"ב, ולא כ"כ נצרך לציין מאיפה מצוטט זה במקור האחרון, והרוצה לדעת יעיין ויראה.

3. לציין השתלשלות הדבר: גמרא/תוספות, מובא בבית יוסף, ומשם במגן אברהם וכיו"ב.

מובן שיש צדק בכל אחד מהנ"ל, אבל לכאורה מבחינת התועלת השימושי ביותר הוא האופן השלישי. ואבאר.

המקור האחרון הוא ברוב המקרים מקורו הישיר של אדה"ז. כלומר אחרי שאדה"ז סיים לעיין בכל המקורות מתחיל מהגמרא והראשונים ועד לט"ז והמג"א ושאר נו"כ השו"ע העתיק לא ישר מהגמרא ומהתוספות אלא מהב"י, מהט"ז ומג"א אפילו כשאין הם מחדשים כלום בהלכה זו [רק הגר"א מוילנא והרגוצ'ובי היו פוסקים ישר מהגמרא והראשונים, לא כן שאר הפוסקים], וע"כ חשוב לציין מקור האחרון.

מובן שע"פ שיטת ציון זה יסתיימו כמעט כל המ"מ בשו"ע או במ"א וכיו"ב, אבל אין בזה כל בעיה - רק באם היינו רוצים לעשות רושם כאילו השלחן ערוך של אדה"ז אינו מבוסס על השו"ע והמ"א, ומובן שאין זה נכון.

ביחד עם זה חשוב לציין המקור הראשון - כי הרי זהו השורש וממנו יוצאת ההלכה. ועל כן לכאורה כדאי לציין השתלשלות ההלכה: גמרא/תוספות, מובא בבית יוסף, ומשם במגן אברהם.

גם מבחינת דיוק לשון אדה"ז תועלת גדולה לציין המקור האחרון, כי אז ניתן לדייק בשינויים שאדה"ז הכניס לתוך הלשון שאותו הוא מעתיק (ראה דוגמא נפלאה לזה ב'גדיל תורה', נ"י, שנה א' חוברת ח' סוף עמ' 145 ע"פ הכת"י של הל' פסח - מהדו"ק?).

לאור זאת יש לבדוק באיזה משלשה אופנים הנ"ל נהג אדה"ז (או אחיו המהרי"ל) בציוני המקורות בגליון שו"ע אדה"ז. אין טעם לבדוק בגליון שו"ע אדה"ז הנפוץ שהרי הציונים השתנו מדפוס לדפוס, והכנסו בו הוספות, השמטות ושינויים (ראה תורת חב"ד ח"ב עמ' כא),

ע"כ אשתמש כאן בציוני המ"מ שמופיעים במהדורה החדשה של הרש"ב לוי"ן ע"פ השו"ע דפוס הראשון.

אציין כמה דוגמאות בסי' נח למקומות בהם הוא מציין השתלשלות הדבר. הערה ז: "רשב"א, ב"י בסוף סי' סג, מ"א ריש סי' סז"; הערה יד: "רמב"ן, מ"א"; הערה כה: "הרב רבינו יונה, ב"י"; הערה מה: "רי"ף, רמב"ם מברייתא", ועוד הרבה כאלו.

וישנם גם דוגמאות למקומות בהם מציין מקור הראשון. הערה 18 מציין רק לירושלמי בלי להוסיף שזה מועתק בב"י כאן; הערה יט: "משנה שם" בלי לציין לשו"ע; הערה 23 "מהר"י אבוהב, ב"י" בלי להוסיף שזה מועתק בט"ז.

וכן ישנם דוגמאות למקומות שבו מציין אדה"ז רק את מקור האחרון. הערה עב: "לבוש", ואינו מציין לשו"ע שם ס"ו (אמנם יש גם שמציין לשניהם ראה סי' נט הערה כו: "ש"ע, לבוש"); סי' כה הערה מה: "ש"ע", ולא ציין למקורו בגמ'; הערה פח: "באר היטב", ולא ציין למקורו בהלכות קטנות. סי' מו הערה קג: "מ"א", ולא ציין למקורו בהגה"מ בשם התוס'. ועוד.

לכאורה אחרי בדיקת המקורות קצת נראה שהוא משתמש בכל שלשת האופנים הנ"ל, אבל את המקור האחרון לבד הוא מציין רק במקרים בודדים, ויותר נפוץ שני האופנים האחרים. ויל"ע מהו שיטת הציונים. ואולי סיבת אי האחידות היא הודות לכך שחלק מהציונים הם של אדה"ז וחלקם של המהרי"ל.

במהדורה החדשה ב'חבורות לדוגמה' אינני רואה עקביות, לפעמים משלימים את המקורות הראשונים, ולפעמים האחרונים, ולפעמים קצת מכ"א.

ובענין זה תמוהים דברי הרבאז"וו בגליון תשצז עמ' 25 דאין שום תועלת לציין רק למקור הראשון, ולכאורה לא משמע כן מכל מה שהבאתי לעיל. [ולפי דבריו שהמשנת חסידים אינו מקור טוב א"כ אינו מובן למה העתיק אדה"ז את לשונו בהשמטות, ולא העתיק מהפע"ח (ואינו מובן למה כותב הרבאז"וו: "אדה"ז השתמש קצת גם בהלשון והסגנון של המשנ"ח)].



טעויות בהעתקת פסוקים ברמב"ם [גליון]

הת' זאב וו. גופין

תות"ל - 770

בגליון האחרון (עמ' 64 ואילך) שקל הרב"א בענין פסוקים שצוטטו ברמב"ם שלא כמקורם, והסיק שאין לתלות הטעויות במעתיקים ויתכן לתלותן במחבר עצמו. ואבוא בכמה נקודות כסעד לדבריו;

מצינו שינויים בציטוט פסוקים בכר"כ ספרים שלא דייקו בהבאת פסוקים בדקדוקם, וכן חיבורים והערות על ספרים אלו ממחברים ידועי-שם, ולא העלו אפשרות זו, שאולי השיבוש מהמעתיק, אלא העירו על השינוי כאו"א באופן שלו, ומתחלקים לשלשה: א) אלו שלא נימקו, אלא העירו עין הקורא לשינוי; ב) נימקו השינוי משום שנכתב ע"פ הזכרון; ג) ביארו השינוי.

דוגמאות לאופן הא': בפירש"י וירא כ, ב הביא רש"י מש"א ד, כא: "אל הלקח ארון וגו' ואל מות חמי-ה". תיבת "מות" אינה במקור (וכנ' נתחבר מלשון דומה שני פסוקים לפניו שם מובא הל' "מות"). לא ראיתי במפרשי רש"י שיעירו ע"ז, ובמהדורת שעוועל ציין לזה.

בלקו"א פכ"ב מובא ל' הכתוב "יאור לי ואני עשיתיני". ובהערות ותיקונים מציין כ"ק אדמו"ר: "חבור שני כתובים ... וצ"ע הטעם". וכן בלקו"א ספ"מ איתא: "כדתנן ניטלו אגפיה כשרה", ולזה ג"כ ציין רק שאינו כל' המשנה "נשתברו אגפיה", ותו לא.

דוגמאות לאופן הב': ברמב"ם הל' יסוה"ת א, ז כת': "שנא' כי ה' אלקיכם גו'..", והר' קאפח במהדורתו העיר: אין פסוק כן, ונוסח זה הוא הרכבה של שני מקראות .. והרכבת מקראות שונים בעת כתיבה ע"פ הזיכרון מצוי הרבה אצל כל הראשונים.

ב"המספיק לעובדי ה'" לר"א בן הרמב"ם, גם לא הי' מדייק כנ"ל, ושיער ר' ניסים דנה במהדורתו ע' 57 הע' 3 שהוא מפאת הסתמכות על זכרונו (ומ"מ הוסיף "אף כי אפשר גם שמדובר בטעויות סופר").

ולאופן הג': המהר"ץ חיות במבואו לתלמוד ספ"ל הביא הרבה מקומות בו מצינו שלא דייקו בציטוט אפי' בש"ס (!), פירש"י ועוד (כן ציין לעוד הדנים בנידון זה), ונימקו עמו: "...וכלל הדבר דחז"ל לא הצריכו להעתיק הדברים ככתבם וכלשונם רק מה שהיו נצרך לענינם, ולפעמים צרפו המאוחר והמוקדם ועשו מזה ענין שהמכוון אחד...".

נולפי ביאור זה, אולי יש להסביר שינוי הל' בלקו"א ספ"מ הנ"ל, שיבוץ ההלכה משו"ע יחד עם לשון המשנה, דאגפי העוף אינם עיקר בו, ואין חיותו תלוי בהם, ובזה מתחזקת ראיתו, דלא רק נשתברו, אלא אפי' ניטלו, ומ"מ כשרה].

(ואדעסקינן בהכי אעיר ממקץ מג, ג: רש"י הביא הפסוק 'העד העידתי באבתיכם', מהמקור שבהוצאת בלום משמע שאין כזה פסוק, אלא צירוף מ'העידתי בכם' דברים ד, כו. וטעות היא בידם, דקרא הוא בירמי' יא, ז).

