

ב"ה
ז' אדר
ש"פ תרומה
ה'תשס"א
גליון יא [תתיג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 אילני סרק לע"ל יתנו פירות.....
7 ביטול הנביאים והכתובים לעתיד לבוא.....
9 לעת"ל הלכה כב"ש - בהדלקת נר חנוכה [גליון].....

לקוטי שיחות

- 10 פסי"ר - רק כשפעולתו מכריח את מעשה האיסור עצמו.....
15 החילוק בין דיבור למחשבה לגבי לאו שיש בו מעשה.....
20 חיוב נשים בכרכת התורה.....
22 קנין הארץ לבנ"י בירושה - מדוע?.....

רשימות

- 24 מצות "ידיעת התורה" ומצות "והגית" [גליון].....

שיחות

- 26 זיכוך ע"י מצוות ל"ת.....
26 מנהג להאכיל העופות בשבת שירה [גליון].....
27 הרב המגיד בזעלחאוו?.....
28 כל כבודה בת מלך פנימה.....

אגרות קודש

- 29 חליצת התפילין בר"ח.....
32 קדישים שאינם שייכים לאבל.....
32 נגלה ודא"ח.....

נגלה

- 33 האומר שטר אמנה הוא זה - אינו נאמן.....
37 ריבוי איסורים קלים - חמור מאיסור סקילה.....
43 ביאור בחיטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב).....

- 45 בשיטת הצ"צ אם ע"א באיסוריין חוזר ומגיד
 47 היתר עגונה ע"י עד אחד ב"רשות ב"ד" - דין או הוראה
 47 ב' נפה"א נגד נפה"ב א'
 48 נאמנות העדים ברישא דמתניתין (כתובות יח, ב)

חסידות

- 52 הדרגות "צבאות" ו"הוי' צבאות"
 54 ספר ה"גירושין" להרמ"ק בספרי חסידות [גליון]
 56 חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות [גליון]

רמב"ם

- 56 תקנת ערובי חצירות
 57 ציון מ"מ להרמב"ם הל' תמורה (פ"ד ה"ג) [גליון]

הלכה ומנהג

- 59 טלטול מוקצה בחולה שאין בו סכנה

פשוטו של מקרא

- 63 רעך - רשע כמותך
 64 רמה בים
 67 "ישעו ואין מושיע"
 71 בפירש"י ד"ה "לשלחם" (וירא יח, טז)
 73 כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]

שונות

- 74 הגהות הצמח צדק ל"סידור הישן"
 80 הימנעות מכתובת מכ' באלול-תשרי (ובחזה"מ)
 82 אמירת אמת כתיקון תשובה
 83 תענית צום גדליה
 84 מחותנו של כ"ק אדמוהר"ש ג"ע
 85 בענין ההבדלות
 86 תיקון טעות בתו"א [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
 (718) 756-3411 או 773-4115 (718)
 E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
 WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

אילני סרק לע"ל יתנו פירות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (סעי' א') מביא המאמר שכתו"כ פ' בחוקותי בנוגע ללע"ל עה"פ "ועץ השדה יתן פריו": ומנין שאפילו אילני סרק עתידין להיות עושין פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו, ועד"ז איתא בכתובות (קי"ב, ב) אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם, ובהערה 14 כתב ולהעיר: דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו עץ מאכל ואילני סרק הוא גם בהלכה כו' בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) "לא תשחית את עצה", "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (שם, כ) משא"כ אילני מאכל. ובשוה"ג שם כתב אין להקשות דכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות למה מותר לקצוץ אילן סרק בזה"ז, הרי (אעפ"י שעכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לע"ל? כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גו' דהיינו שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג "עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה שהוא אילן סרק אעפ"י שלע"ל יטעון פירות - אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים בסעי' ו') דזה שלע"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

קוצץ אילן סרק בזה"ז

ויש להעיר מפסקי תוס' פסחים אות קל"ב בהא דאיתא בגמ' שם (נב, ב) ת"ר הקוצץ אילנות טובות אינו רואה סימן ברכה שכתב וז"ל: הקוצץ אפילו אילני סרק אינו רואה סימן ברכה, ובשו"ת קנין תורה ח"א סי' ל"ט הביא בשם הפתחא זוטא הטעם בזה עפ"י המבואר בגמ' כתובות דעתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות ולכן אינו רואה

סימן ברכה כיון שעתידין ליתן פירות, וכ"כ בשו"ת אמרי דוד סי' קס"ד, וראה דרכי תשובה יו"ד סי' קטז אות נא (פשוט שאין זה סתירה להמבואר לעיל בלקו"ש, דשם מדבר אודות איסור, וכאן אודות סימן ברכה).

וכבר תמהו ע"ז (ראה ספר ברכת ה' סי' א' סעי' מ"ז ובמקור ברכה שם, ובס' שמירת הגוף והנפש סי' ר"נ הערה י"ד) דהרי הגמ' כתובות קאמר רק בנוגע לאילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, והפסקי תוס' הרי אמר סתם שבכל אילני סרק אינו רואה סימן ברכה ומשמע אפילו אלו שבחו"ל, וא"כ איך אפשר לומר דזהו טעמו?

ואפשר לומר בזה, דהנה בהשיחה שם ביאר (בסעי' ו') דנוסף להחילוק בין התו"כ והגמ' כתובות דהגמ' קאמר אילני סרק שבא"י, ובתו"כ קאמר אילני סרק סתם ומשמע אפילו אלו שבחו"ל, יש ביניהם עוד חילוק, דבתו"כ הלשון הוא להיות "עושים" פירות, משא"כ בהגמ' הלשון הוא "שיטענו" פירות, דהלשון "עושים" משמע שיהי' גידול רגיל כמו שהוא אצל אילני מאכל, משא"כ הלשון "יטענו" משמע שלא יהי' גידול רגיל כמו של אילן מאכל, ומבאר שזה מתאים לפי הפסוקים שהם למדים זה.

ומבאר דפלוגתא זו תלויה בפלוגתא אחרת בבראשית רבה (פ"ה, ט) אם בתחילת הבריאה לפני החטא היו אילני סרק נותנים פירות או לא, דהתו"כ סב"ל שהיו נותנים פירות לפני החטא, ובימות המשיח יהי' חוזר וניעור טבעו הראשון, ובמילא יהי' הגידול אצלם כמו שהוא בשאר אילני מאכל, אבל הגמ' דכתובות סב"ל כהמ"ד שלפני החטא לא היו אילני סרק מוציאים פירות, ונמצא שבימות המשיח יהי' זה בדרך חידוש, ולכן קאמר שיטענו וכו' עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דהפסקי תוס' דדייק מלשון הגמ' "אילנות טובות" דאיירי גם באילני סרק, (ובשו"ת אמרי דוד שם הביא ראי' לזה מהגמ' ברכות נח, ב, ונפסק בשו"ע או"ח סי' רכ"ה דהרואה אילנות טובות מברך ברוך שככה לו בעולמו, ומיירי שם גם באילני סרק, הרי מוכח דגם אילני סרק בכלל אילנות טובות עיי"ש), ואיירי גם באילני סרק שבחו"ל, ופירש הטעם בזה כנ"ל משום דלע"ל יטענו פירות, הנה מזה גופא הוכיח הפסקי תוס' דהמימרא בפסחים קאי לפי שיטת התו"כ דכל אילני סרק יתנו פירות גם שבחו"ל, ועוד ראי', דאי נימא כהגמ' שיהי' בדרך חידוש הלא בכלל לא מסתבר לומר דגם עכשיו אינו רואה סימן

ברכה, וכפי שנתבאר לעיל בהשיחה בשוה"ג ד"ובפרט דזה שלע"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות" היינו דכיון שיהי' בדרך חידוש לא שייך לומר שיש ע"ז עכשיו איסור וכו', הנה עד"ז י"ל ג"כ לענין הא דאינו רואה סימן ברכה דלפי הגמ' כתובות שהוא בדרך חידוש לא שייך לומר דעכשיו אינו רואה סימן ברכה, ובמילא שפיר י"ל דזהו הביאור בפסקי התוס' דגם באילני סרק אינו רואה סימן ברכה משום לע"ל.

ולפי"ז יש לבאר טעם שלא הביא הרמב"ם הא דאינו רואה סימן ברכה באילני סרק, וכתב בהל' מלכים פ"ו ה"ט, דאילני סרק מותר לקוצצו אפילו אינו צריך לו כלל, (וראה גם שו"ע אדה"ז הל' שמירת הגוף והנפש סעי' ט"ז) אף שבכמה דברים הביא עניני סימן ברכה (כדדייק בשו"ת שאילת יעקב ח"ב סי' כ"ז) די"ל דאפילו אי נימא שפירש מימרא זו דקאי גם על אילני סרק דאינו רואה סימן ברכה, הנה לשיטתו דסב"ל דהא דעתידין אילני סרק שיהיו נותנין פירות ה"ז בתקופה השני' דימות המשיח שאז יהי' חידוש במעשה בראשית ויהי' בדרך התחדשות כמבואר שם בהשיחה סעי' י"ג, לכן לשיטתו לא שייך לומר דעכשיו אינו רואה סימן ברכה.

ברכה בזה"ז מיצד המיצב דימות המשיח

ויש להביא דוגמא לענין זה שיש ענין הברכה וכו' בזמן הזה משום המצב שיהי' לע"ל, מהא דמבואר בגמ' ברכות ח,א, אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל, תמה ואמר למען ירבו ימיכם על האדמה אבל בחו"ל לא, כיון דאמרי ליה דמקדמי ומחשכי בבי מדרשא אמר היינו דאהני להו וכו', וביאר השל"ה (עניני תפלה מסכת תמיד דף רנ"א) דלכאורה איך מתורץ בזה תמיה שלו הרי מ"מ הוא בחוץ לארץ? וביאר עפ"י מאמר רז"ל במגילה (כט,א) דעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל שיקבעו בא"י, ולכן גם עכשיו הוה על האדמה, וראה שו"ת משנה שכיר סי' ט"ו אות ג', ובס' אסיפת זקנים ברכות שם הביא כן מהגרש"ק בס' ברכת שמואל, הרי חזינן גם מהכא דמצד המצב שיהי' לע"ל מתברך ע"ז גם עכשיו שלכן זכו לאריכות ימים. (וראה מכתבי תורה להרא"מ מגור זצ"ל (מכתב ל"ט) שכתב דבערכין דף כ"ט מבואר שקרקעות חו"ל המה כמו מטלטלין שבא"י, (לענין דין חרמים שאינו נוהג בזה"ז בקרקעות שבא"י, אבל נוהג בקרקעות חו"ל שדינם כמו

מטלטלין) וכתב שיש לפרש בדרך הלצה דכיון דבתי ישראל יתלטלו בא"י, במילא ה"ז כמו מטלטלין).



ביטול הנביאים והכתובים לעתיד לבוא

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

כתב הרמב"ם (הל' מגילה ספ"ב): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטלו .. ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

ובשיחת פורים תשכ"ח (בלתי מוגה), עמד כ"ק אדמו"ר על השאלה: לשם מה הביא הרמב"ם מדרשים אלו בספרו, שענינו אינו אלא "הלכות הלכות"? ומתרץ, שבהבאת מדרשים אלו כיוון הרמב"ם לתרץ קושיא המתעוררת בפשטות בענין פורים ומגילת אסתר - עיי"ש הביאור בפרטיות - כך שיש לייעודים אלו השפעה על הנהגת האדם כבר בזמן הזה.

ולכאורה יש לעיין בעצם הקושיה. דהנה, במק"א (לקו"ש חט"ו שיחה לעשרה בטבת) מבאר את זה שהרמב"ם מביא (סוף הל' תענית) את היעוד שימי הצומות עתידיים להתבטל ולהיות לימי ששון ושמחה, ומפרט בזה יותר מאשר בטור ושו"ע (עיי"ש באריכות), שהוא מפני שהרמב"ם ענינו לבאר גם ההלכות של ימות המשיח עצמם; ואם כן, מה קושיה היא מדוע הביא את זה שספרי הנביאים והכתובים עתידין ליבטל, הרי כן מביא הלכות דימות המשיח !?

שוב ראיתי בהדרן על הרמב"ם משנת תשמ"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 249 ואילך), שמקשה על יסוד זה עצמו שהרמב"ם מתאר גם ההלכות דימות המשיח, "היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאור המצב שיהי' בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?" ומתרץ, "שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם את כל המעלות שיהיו אז". וכמו שמבאר באריכות בהמשך השיחה, ומסכם (ס"י): "...ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם מאריך בתיאור מצב

העולם שיהי' בביאת המשיח - אף שהתיאור דמצב העולם הוא לכאורה רק תנאי (ענין צדדי) שעיי"ז יהי' אפשר קיום התומ"צ בשלימותן - כי בזה שהעולם יהי' במצב כזה - מתבטא השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן נכללים גם פרטים אלו בהחיוב דאמונה בביאת המשיח".

ולכאורה ע"פ ביאור זה, הרי ששוב מובנת היטב הקושיה שבשיחת פורים תשכ"ח. כי, ייעוד זה שספרי הנביאים והכתובים וכו' ייבטלו הוא לכאורה פרט צדדי בענין ימות המשיח, ואי אפשר לומר עליו שבו "מתבטא השלימות דתורה ומצוות שפועלים גם בעולם", ש"לכן נכללים גם פרטים אלו בהחיוב דאמונה בביאת המשיח" (שזה שייך לומר דוקא על המתואר בהל' מלכים בענין "אין להם נוגש ומבטל", "לא רעב ולא מלחמה" וכו' - אבל כיצד זה שכל הנביאים והכתובים יבטלו שייך לזה שהתורה ומצוות פועלים גם בעולם?). ופשוט.

אלא שעפ"ז תתעורר הקושיה לאידך גיסא, בהביאור שבלקו"ש חט"ו שם, ששם גם כן מדובר לכאו' אודות ייעוד צדדי שאינו מבטא את השלימות דתורה ומצוות שפועלים גם בעולם (וכי אם הצומות לא יהיו לימים טובים בב' השלבים המבוארים שם יהי' חסר בשלימות התומ"צ בעולם?), ובכל זאת מבאר שהטעם לזה שהרמב"ם מפרטו הוא מפני שהרמב"ם מפרט גם הענינים דימות המשיח, - דעדיין אינו מבואר מהו השייכות לספר "הלכות הלכות" ! ויל"ע בכ"ז עור.

אופן הלימוד שבירושלמי ושרמב"ם

לפום ריהטא נראה, שהרמב"ם אינו כותב המקור לכך שהנביאים והכתובים עתידים ליבטל חוץ ממגילת אסתר; אך לאמיתו של דבר הרי שהפסוק שמביא בסוף ההלכה ("וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים) וזכרם לא יסוף מזרעם", הוא המקור על זה שמגילת אסתר תישאר בקיומה. וכן הוא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) - מקורו דהרמב"ם. (וראה שו"ת הרדב"ז סי' תרסו, שמבאר שסיום זה של ההלכה קאי על ב' הפרטים, הן על זה שימי הפורים לא יבטלו - והן על תחילת ההלכה, בענין מגילת אסתר).

אך כד דייקת שפיר, יש הבדל בין אופן הלימוד בירושלמי לאופן הלימוד ברמב"ם. בירושלמי לומד זה מגזירה שווה, "נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסוף מזרעם", ואילו ברמב"ם

לומד זה מהכתוב "וזכרם לא יסוף מזרעם", היינו מפשט הכתוב ללא צורך להגיע לגז"ש.

ולכאן י"ל טעם החילוק בפשטות: בירושלמי אומר לפנ"ז שכל הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל, ולומד את זה מהפסוק "קול גדול ולא יסף" - שממנו למדים שדוקא התורה תישאר נצחית, "ולא יסף", למעט נביאים וכתובים. וכיון שכן, הרי כשבאים לומר שגם מגילת אסתר תישאר נצחית, הרי אין מספיק פשט הכתוב של "וזכרם לא יסף מזרעם" - כי לאחר שישנו מיעוט שדוקא התורה היא "ולא יסף", איך אפשר לומר שכן תישאר מגילת אסתר? ומכח מיעוט זה היינו מפרשים את הפסוק באופן אחר. ולכן צריכים להגיע להגזירה שוה, שאותו פסוק גופא שממנו מיעטנו את כל הנביאים והכתובים, "ולא יסף", הוא עצמו מלמדנו - באופן דגזירה שוה - כי על מגילת אסתר לא חל אותו מיעוט.

משא"כ ברמב"ם, שלא הביא את הלימוד מהפסוק "ולא יסף" למעט נצחיותם של נביאים וכתובים, שוב אינו צריך גם ללימוד מיוחד על זה שמגילת אסתר תישאר, ודי ומספיק בפשט הכתוב של "וזכרם לא יסף מזרעם"*.
 ♦ ♦ ♦

לעת"ל הלכה כב"ש - בהדלקת נר חנוכה [גליון]

הרב ישראל שמעון קלמנסון
 חבר יועד הנחות בלה"ק

בגיליון הקודם (ע' סו ואילך) דן הרי"ק בענין הדלקת נרות חנוכה לעת"ל שאז תהי' הלכה כב"ש כו' - וילה"ע שהיתה בזה התייחסות מאת רבינו בשיחת ערב חנוכה תש"נ ס"ד (התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 33) וזלה"ק:

"ויש לעיין בזה: הרי צ"ל במעמד ומצב ד"אחכה לו בכל יום שיבוא". ומקווים שמשיח צדקנו יבוא היום בערב שבת, ערב חנוכה. וממילא מתעוררת השאלה, כדלקמן.

* ראה לקו"ש חכ"ו פ' זכור-פורים - ע' 222 בנוגע למקורו של הרמב"ם. המערכת.

"איתא בכתבי האריז"ל והובא בדא"ח שלעתיד לבוא תהי' הלכה כבית שמאי וממילא הנה אעפ"י שעומדים בתחילת המעל"ע דערב שבת וערב חנוכה ו"עדיין לא בא", הרי מקוים שיבוא תיכף ומיד עוד בלילה זה, ויש לעיין האם כבר בתחילת בואו של משיח צדקנו תהי' הלכה כבית שמאי וכבר בשנה זו ידליקו ביום הראשון של חנוכה שמונה נרות, דא"כ מובן שגם ההכנות לחנוכה, צריכות להיות בהתאם לזה.

"...ובכל אופן - כל השקו"ט היא בנוגע למעשה בפועל, אבל ביחס לעבודה הרוחנית שבדבר הרי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" ויהודי יכול וצריך להתייגע בב' אופני העבודה הן כב"ש והן כב"ה. ובפרט שדוקא בנוגע למחלוקות ב"ש וב"ה מצינו שלע"ל תהי' הלכה באופן אחר מאשר עכשיו (אע"פ שהכלל ד"אלו ואלו דברי אלוקים חיים" קאי בפשטות ביחס לכל המחלוקות), ומזה מובן, במכ"ש וק"ו, עד כמה ב' הדעות שייכות לכאו"א מישראל". עכלה"ק.



לקוטי שיחות

פסי"ר - רק כשפעולתו מכריח את מעשה האיסור עצמו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ד (ע' 1125) מחדש כ"ק אדמו"ר זי"ע דכל דין פסיק רישא אמרי' רק כשפעולתו מכריחה האיסור גופא. לדוגמא: כשגורר ע"ג קרקע חפצים שבודאי יעשו חריץ בקרקע, אז אף שאינו מתכוין לעשות החריץ, מ"מ היות וע"י פעולתו מוכרח שייעשה החריץ ה"ה חייב, כי עשיית החריץ עצמו ה"ה האיסור, שהפס"ר הוא בזה, בהאיסור עצמו.

משא"כ כשהפס"ר אינו על האיסור עצמו, כ"א בדבר המותר, אלא שבצירוף ענין אחר יהי' כאן איסור, לא אמרי' בזה דין פס"ר, ונשאר בגדר אינו מתכוין.

לדוגמא: בסיום שו"ע אדמוה"ז כותב וז"ל: פרות המהלכות על התבואה, לפי שירט להן הדרך, אינו עובר על לא תחסום אם חסמן, אע"פ שהתבואה נידושה מעלי' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך, עכ"ל. ולכאו' צ"ל אסור מטעם פס"ר, שהרי מוכרח שהתבואה תהי' נידושה, ולמה אינו עובר, והטעם - כי האיסור עצמו הוא החסימה, והפס"ר הוא על הדישה, ואין בהדישה עצמה שום איסור, כ"א כשתצטרף עם החסימה - בזה אין אומרים דין דפס"ר שיהי' חייב.

ובהערה 34 שם כותב: "הטעם על הנ"ל אפ"ל בכמה אופנים, ומהם: א) כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זהו פס"ר) - בהנוגע לעצמה, אבל לא בנוגע לענין ג'. וע"ד החילוק דכחו וכח כחו" [ואח"כ מביא עוד ב' טעמים, עיי"ש].

ולכאו' צריך ביאור קצת דלכאו' היות והכוונה נמשכת על הפעולה הב' הרי נעשית הפעולה הב' כאילו מתכוין לה, ואז בדרך ממילא צ"ל אסור כשמצטרפת עם הענין הג'. וכמו באם הי' מתכוין בפועל על הפעולה הב' (לדוגמא בנדו"ד על הדישה) הי' חייב אף שאין פעולה זו פעולת האיסור, כי סו"ס התכוין להפעולה באופן האסור (כשמצטרפת עם הענין האחר), כמו"כ צ"ל כשהוא פס"ר, שהרי הכוונה נמשכת להפעולה הב', וה"ה כאילו נתכוין עלי', וצ"ל אסור כשמצטרפת להענין הג'.

והדוגמא מהחילוק בין כחו וכח כחו צע"ק, כי שם הרי הנדון הוא התפשטות כחו, הרי פשוט, שכשמתפשט הלאה נחלש כחו יותר. ולכן אינו דומה שייכות האדם לכחו לגבי שייכותו לכח כחו, משא"כ בנדו"ד, לכאו' אי"צ התפשטות כוונתו מפעולה הב' לענין הג', כ"א מספיק מה שפעולה הב' היא עצמה היא בכוונה, שהרי כשנעשית בכוונה ומצורף לזה ענין הג' ה"ה אסור. וכבנדון דחסימה, שכדי לאסור צריכים רק שהדישה תהי' בכוונה, ובד"מ אם הדישה נעשה במצב של חסימה, ה"ז אסור, ואי"ז שהכוונה תתפשט להחסימה, כ"א מספיק מה שכוונתו לדוש באופן שיודע שהשור חסום, אבל אין צריכים שהכוונה תתפשט להחסימה [-והרי ידיעה בנדו"ד אינו גדר כוונה, שהרי בכל אינו מתכוין יודע הוא מה שעושה, אלא שאינו מתכוין לזה, היינו שאין זה מטרת פעולתו].

וי"ל הפירוש בזה, ששונה פס"ר במצב הנ"ל (כשהפס"ר אינו על האיסור), לגבי פס"ר רגיל, ובהקדים הכלל שכדי שפעולה תחשב פעולת איסור או פעולת עבירה צ"ל יחס בין האדם העושה הפעולה עם הפעולה, ובלי יחס בין הפעולה להאדם אי אפשר לחול על הפעולה גדר איסור, כי פשוט שאפי' פעולה האסורה, באם אינה מתייחסת ליהודי אין להגדירה כפעולת איסור, כי כל גדר איסור ועבירה הוא שמישהו עבר על רצון ה', ובלי אדם אין כאן עבירה על רצון ה', [ומ"ש הגרי"ע בבית האוצר ע' 83 ובקונטרס ע' פנים לתורה סט"ז צ"ע, כפי שהארכתי בקונטרס שערי ישיבה גדולה ח"ז ע' כו].

[ומובן שאי"ז נוגע להחקירה האם איסורי שבת, וכן בשאר איסורים הם על הפעולה (או הפועל) או על הנפעל, כי בכל אופן צ"ל ישראל העובר העבירה. וגם אי"ז נוגע להחקירה במלאכות שבת וכיו"ב, האם יש עליהם גדר "מלאכה" בעצם, או שרק ע"י האיסור שבת חל עליהם גדר "מלאכה", כי בכל אופן כדי שיונח על הפעולה שנעשית שם "עבירה" צ"ל מתייחס ליהודי שהוא עשה הפעולה].

והנה בנדון פסי"ר רגיל יש יחס בין האדם להעבירה בלא זה שהפס"ר ממשיך הכוונה על הפעולה הב', כ"א עי"ז גופא שהפעולה מוכרחת להעשות ע"י פעולתו הא', ישנו קשר ויחס בין הפעולה הב' והאדם, ואף שאינו מתכוין לזה, מ"מ היות ומוכרח להעשות, ה"ז מתייחס אליו. ומה שחסר הוא רק זה שכדי להתחייב על פעולה זו צ"ל פעולה בכוונה, ועי"ז אומרים חידוש שגדר פס"ר ממשיך הכוונה שבפעולה הא' גם על פעולה הב' (שהיא פעולת איסור מטעם שהוכרח להעשות כנ"ל), ובמילא מתחייב.

משא"כ בפס"ר הנ"ל (כשאינן הפס"ר על האיסור גופא) חסר גם פרט הא', שאין יחס בין האדם להפעולה האסורה, שהרי בהכרח הוא לא על האיסור כ"א על פעולה המותרת (אלא שכשנצטרף עם דבר אחר ה"ז אסור), וא"כ חסר גם היחס בין המצב והפעולה כדי לעשותה לפעולה האסורה, וכל הקשר הזה נעשה עי"ז שהפס"ר ממשיך הכוונה, וכאילו נתכוין לעשות הפעולה, (שהרי פשוט שאם מישהו מכווין לעשות פעולה ומצטרפת עם דבר אחר ה"ה אסור, יש כאן יחס ביניהם, ולכן כשהפס"ר גורם שכאילו מכווין זה גופא יגרום היחס).

עכ"פ נמצא שבפס"ר כזו, צריכה הכוונה המחודשת לפעול ב' ענינים: תחלה לגרום שהפעולה תהי' פעולה אסורה, ואח"כ שהפעולה האסורה הלזו תהי' פעולה שעשאה בכוונה, ואז אפשר להתחייב.

וזהו החילוק בין פס"ר רגיל לפס"ר כזה: בפס"ר רגיל, פועלת הכוונה המחודשת רק ענין א', שהיא פעולה בכוונה להתחייב (ומה שהיא פעולה אסורה נעשה ע"י ההכרח עצמו), ובפס"ר הנ"ל צריכה הכוונה המחודשת לפעול ב' ענינים, כנ"ל. וזה אא"פ, כי היות שאינה כוונה אמיתית, כ"א זהו חידוש (וכהלשון בההערה "די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' וכו'"), לכן לאחר שכאילו כבר "השתמשו" בגדר הכוונה המחודשת לעשותו לפעולה אסורה, כבר אין לומר שגם נעשית פעולת איסור בכוונה, כשהכוונה עשתה פעולתה בענין הא' - ובמילא נשאר שנעשה פעולה אסורה בלי כוונה, וה"ז ככל אינו מתכוין.

ולזה היא הדוגמא מהחילוק בין כחו וכח כחו, שגם שם הרי בפועל כחו אינו הוא עצמו, אלא שחידוש הוא שנמשך מהותו בתוך הכח שלו, הנה אין מהות זה הגורם שכחו יהי' כמותו יכול לימשך הלאה. וכאילו כבר "השתמשו" בחידוש זה, ואא"פ שיגרום ב' ענינים. עד"ז בנדו"ד, אא"פ שהחידוש דפס"ר יפעול ב' הענינים, שהפעולה תיעשה פעולת איסור (ע"י הכוונה המחודשת), וגם שתתפשט להחייב ג"כ, שתהי' פעולת איסור בכוונה להתחייב.

ויש להביא דוגמא לזה (אף שרחוקה היא - מ"מ ההגיון דומה) ממ"ש הצ"צ בחידושיו על הש"ס בכתובות (פ"ד מ"ב) בנוגע למה דאי' שם (פ"א מ"ז) "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתפחה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות, ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו'", ובגמ' קס"ד שהיא נאמנת מטעם ברי ושמא ברי עדיף, ומסיק דנאמנת מטעם דאיכא מיגו (דהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני), וע"ז כותב הצ"צ וד"ל:

ועיין בש"ך ח"מ סס"י פ"ב בכללי מיגו סק"א שכתב בשם הב"ח דלכך גבי משארסתני נאנסתי אמרי' מיגו אפילו להוציא ממון כיון דהיא טוענת ברי והוא טוען שמא, עכ"ל. ושכ"כ בהגמ"ר רפ"ק דב"מ ז"ל ובמקום שיש חזקה או ברי במקום שמא אמרינן מיגו אפילו

להוציא, כדאי' בכתובות גבי משארסתי נאנסתי דנאמן במיגו אפילו להוציא מהאי טעמא עכ"ל (ההגמ"ר),

ולפענ"ד יש להשיב ע"ז, כיון דמעלת הברי במקום שמא אנו פועלין בה לעשות המיגו למיגו, דלולי זה לא הוי מיגו כלל, וכמש"ל בשם השיטה ישנה דאינה אלא יפוי טענה בעלמא כו' וכמ"ש בכללי מיגו שבאור"ת סס"י פ"ד ס"ק קלב, הובא לעיל בפ"ק במשנה זו דמשארסתי נאנסתי, רק ע"י צירוף מעלת הברי במקום שמא מחשיב ר"ג זה למיגו.

[כוונתנו: לעיל על המשנה הנ"ל, כשמבואר בגמ' שלר"ג היא נאמנת מטעם דאיכא מיגו מביא הצ"צ משטמ"ק בשם הרשב"א ושיטה ישנה, דבאמת אין המיגו שם מיגו אמיתי, כי גם אם היתה טוענת הטענה השני' לא היתה נאמנת, ואינה אלא שהטענה השני' היא טענה מעולה יותר, ולא אשכחן מיגו כה"ג, אלא במיגו דאי הוה אמר הכי הוה מהימן, מ"מ הכא מהני משום ברי ושמא, היינו שהברי במקום שמא פועל שזה יהי' בבחי' מיגו].

וא"כ איך ישמשו עוד בטענה זו דברי ושמא שיהי' מהני מיגו גרוע כזו גם לאפוקי ממונא, את"ל בעלמא גם מיגו מעליא לא מהני לאפוקי ממונא, ומנ"ל לומר דהברי ושמא מהני כ"כ לתרי מילי, דבעלמא כל א' לחודי' מבטל פעולת המיגו, והכא שנצטרפו שני הביטולים, עכ"ז יהי' מהני ע"ז מעלת הברי במקום שמא, זהו נגד הסברא להיות מהני חדא נגד תרתי. עכ"ל הצ"צ.

ובפשטות תוכן דבריו הוא שכדי שנאמר כאן מיגו להוציא צ"ל ב' ענינים: (א) צ"ל תחלה מיגו אמיתי. (ב) המיגו הלזה כדי לאומרה צריכה חיזוק נוסף, כי בלא"ה לא אמרינן מיגו להוציא. והנה בכח הברי לפעול כל אחד מב' ענינים אלו: הברי אפשר לפעול שמיגו שאינה אמיתית תעשה למיגו אמיתי. וגם בכח הברי לפעול שנאמר מיגו להוציא, אבל לפעול ב' הענינים ביחד אא"פ. כי כאילו כבר "נוצל" כח הברי לשנותו ממיגו שאינו אמיתי שיהי' כמיגו אמיתי, ובמילא עכשיו כבר אין לנו כח הברי יותר, ונשאר מיגו אמיתי - אבל להוציא, ומיגו להוציא לא אמרינן, ולא אמרינן שהיות ויש כח הברי בהמיגו, הנה נשאר כח זה שם ונאמר שכח זה גורם ג"כ שנאמר מיגו להוציא, כי היות ואמיתית מיגו זה הוא חידוש מטעם כח הברי, אין לכח זה להתפשט כ"כ גם לענין שני לומר מיגו להוציא נגד הכלל שמיגו

להוציא לא אמרינן (אף שבאם הי' זה מיגו אמיתי היינו אומרים מיגו להוציא מטעם כח הברי').

הרי יש לנו דוגמא לענין הנ"ל אודות פס"ר, כי גם שם ה"ז כנ"ל: כוונה אפשר לפעול ב' הענינים, לעשותו לפעולת איסור, ולעשותו לפעולת איסור בכוונה, אבל כשאינו מתכוין וכל גדר הכוונה שם הוא מחודשת ע"י פס"ר והוא באופן שצריכים לכוונתו כדי לעשותו, לפעולה אסורה, בנדון שהפס"ר אינו על האיסור עצמו), אא"פ שכוונה זו תפעול ב' הענינים, שתהי' פעולת איסור, ע"י הכוונה, וגם ש(אח"כ) תהי' פעולת איסור בכוונה להתחייב, כי כאילו כבר "מנוצל" גדר הכוונה (המחודשת), ואא"פ לה להתפשט הלאה להעשות פעולת איסור בכוונה.



החילוק בין דיבור למחשבה לגבי לאו שיש בו מעשה

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"י"א שיחה ב' לפרשת יתרו מבאר בארוכה בסעיף ד ואילך דדוקא כשהאדם פועל מעשה בדיבורו חשיב כ"לאו שיש בו מעשה", משום שהדיבור - עקימת פיו - הוא "פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה", אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית "אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה", ולכן לא חשיבי כלאו שיש בו מעשה.

ובזה מבאר הא דאמרינן דעדים זוממים "אין בהם מעשה" משום דישנם בראי' (סנהדרין ס"ה, ב) ופרש"י שם "עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה", אף שסו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומ"ש מחסם את הבהמה בקול דחשיבא מעשה - לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה? ולהנ"ל א"ש משום דאין המעשה מצטרף אלא לדבור להחשיבו כמעשה, ולא לראי' - מחשבה - שהם יותר רוחניים וכו', ע"ש בארוכה.

ולכאו' צ"ע מהא דבתמורה (ד, ב) אמר רבי יוסי ברבי חנינא דאף המקדים תרומה לבכורים אינו לוקה, ופריך "ומאי שנא מימר דלקי משום דבדיבורו עשה מעשה, מקדים תרומה לבכורים נמי לילקי משום דבדיבורו עשה מעשה".

ובשיטה מקובצת (נדפס עה"ג שם) תמה על קושיית הגמ' "תימה לישני שאני תרומה דאיתיה במחשבה" ? - והיינו דכיון דאין צריך לזה דיבור משום דתרומה איתא במחשבה, ומשום זה אין לוקין במקדים תרומה לבכורים, ומה הדמיון לתמורה, ותירץ שם השיט"מ ד"מצינו למימר מ"מ ע"י מחשבה אתעביד מעשה".

והיינו דלכן הוקשה לגמ' מתמורה על מקדים תרומה לביכורים, משום דסו"ס ע"י מחשבתו אתעביד מעשה וא"כ הול"ל ללקות, וכמו בתמורה דלוקין משום דע"י דיבורו איתעביד מעשה, ה"ה כשע"י מחשבתו נעשה מעשה, ג"כ נק' לאו שיש בו מעשה, ודלא כהמבואר לעיל בשיחה דשאני מחשבה מדבור?

והנה בשיטה מקובצת בפרק המפקיד (מג, ב) מצינו כפי המבואר בשיחה דע"י מחשבה לא מקרי שיש בו מעשה, דבזבחים (כט, ב) אמרינן דהא דמחשב בקדשים לוקה, הוא רק אליבא דהמ"ד דלוקין על לאו שאין בו מעשה, ולכאור' לשיטת הסוברים דמחשבה דפגול הוי בדבור דוקא, הרי גם בפגול אתעביד מעשה בדיבורו (כמו בממיר), ולמה אמרו דפגול מקרי לאו שיש בו מעשה? ומתירן הש"מ שם בשם התוס' שאנן דמכאן ראי' להשי' דמחשבת פגול היא מחשבה לחוד, ושוב לא נקרא לאו שיש בו מעשה אף כשפיגל בדבור, כיון שאפשר לפגל במחשבה, ע"ש. ומבואר להדיא דכשהמעשה נגרם ע"י מחשבתו, אינו מצטרף להחשיבו כלאו שיש בו מעשה וכפי המבואר לעיל בשיחה.

[ובאחרוני זמנינו שקו"ט בסתירת דברי הש"מ מתמורה לב"מ, וראה במשנת יעב"ץ (חו"מ סי"ד) שנקט דבאמת יש כאן מחלוקת יסודית בהגדר דלאו שיש בו מעשה, ע"ש. ובאפיקי ים (ח"א סכ"ד) מבאר דלא פליגי, ומחלק בין המחשבה דפגול להמחשבה דמקדים תרומה לבכורים, דאם המעשה דאתעבידא בדיבורו הוא גוף האיסור ממש כבמקדים תרומה אזי לא שני לן אם נעשה ע"י דיבורו או ע"י מחשבתו; משא"כ בפגול דעיקר הלאו הוא על מחשבת הפגול ולא על מה שמקלקל את הקדשים, ולכן לא מקרי לאו שיש בו מעשה כו', ע"ש בארוכה.

ולכאור' לפי הביאור שבשיחה דמצד שהמחשבה היא רוחנית אין ביכולת המעשה להצטרף ולהיות המשך להמחשבה - להחשיבה כלאו שיש בו מעשה - הרי אין מקום לחילוקן של האפיקי ים, משום דבכל

סוג מחשבת איסור אין לצרף את המחשבה למעשה, ולכאור' בהכרח שיש כאן איזו מחלוקת יסודית בין השיטות].

ובכל אופן צריך ביאור למה בכל השקו"ט שבשיחה לא הוזכר מזה כלל (לא בהפנים, ולא בהערות), אף שמביא מספרים יותר מאוחרים מהש"מ לא סייעתא מדברי הש"מ בב"מ, ולא קושיא מדברי הש"מ בתמורה - אשר נוגעים ישירות לכללות הביאור שבשיחה.

ב. וי"ל הביאור בזה ע"פ מ"ש בהערה 18 בשיחה הנ"ל, על המבואר בפנים שאותיות הדיבור הן אותיות גשמיות "ויש להן שייכות וקירוב למעשה ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה וכמחז"ל בלאו דמחמר", ובהע' 18 מביא ע"ז כמה מ"מ דע"י דיבור האדם יכול להעשות מעשה, ע"ש. ואז מוסיף "אבל בתמורה (ג, ב) "דבדיבורו עשה מעשה", ה"ז רק "שעושה מחולין לקדשים" (רש"י שם)", עכ"ל ההע'.

ולכאור' יל"ע מה הכוונה בזה, דהרי אין צורך לשלול קס"ד שע"י הדיבור של תמורה אכן נעשה שינוי בגשם הבהמה, אבל לאידך הרי גם השינוי שנפעל בבהמה ע"י דיבורו "שנעשה מחולין לקדשים" חשיב כמעשה ולוקין ע"ז ככל לאו שיש בו מעשה (לדעת הגמ' בתמורה שם, אבל ראה ש"י הרמב"ם בריש הל' תמורה ועוד, ואכ"מ).

וא"כ כשמבארים שע"י דיבורו של האדם יכול להעשות מעשה מצד הקירוב שבין דיבור למעשה וכו', מה נוגע כאן להדגיש שזה שבתמורה נעשה מעשה ע"י דיבורו, זהו"ע ענין אחר. דממנ"פ: אם מדברים מצד דיני התורה הרי אין כל חילוק בין ה"לאו שיש בו מעשה" שבמחמר (או בחוסם את הבהמה בקולו בשעת דישה) לבין ה"לאו שיש בו מעשה" שבתמורה, ואם מדברים על המציאות הגשמית - הרי אין כל צורך להדגיש שבתמורה לא חל שינוי גשמי בבהמה ע"י דיבורו, וכפשוטו. ומההע' הנ"ל נראה שיש כאן איזה צורך להדגיש שלא נדמה את המעשה הגשמי שבמחמר וכיו"ב, למעשה הרוחני שנפעל בתמורה, וצ"ב.

ג. אך הענין הוא שזכינו בזה לביאור מכ"ק אדמו"ר עצמו בהרשימה בענין "לא מחשבותי מחשבותיכם" (חוברת קנא), שמבאר איך שמחשבת האדם אינה פועלת, משא"כ למע' שבמחשבה א' נבראו כל העולמות, ולכן נאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" אף שגם אין

דיבורו כדיבורינו, משום שבדבור מצינו שדבור האדם יש לו יכולת לפעול פעולות מסוימות, וא"כ יש קצת התדמות בדבור האדם לדיבורו של הקב"ה, ע"ש.

ומביא שם דוגמא לזה דע"י דיבור האדם נעשית פעולה, דמצינו דעקימת שפתיו הוי מעשה, מעשה זוטא (הרשב"א רפ"ג דשבועות) - "כלאו דמחמר שנעשה ריצת הבהמה ע"י צעקתו, ואינו כמו לאו דממיר שאין שינוי בגשמיות, שאת"ל שגם ממיר א"כ דבור לאו דוקא וגם במח' יכול לעשות כזה", ומביא כמה דוגמאות שגם ע"י מחשבת האדם נפעל הענין כתרומה, ופגול, וממשיך "וא"כ מאי נפק"מ בין מחשבה לדיבור".

והיינו שבהכרח לחלק בין מחמר שנעשה שינוי בגשמיות, לממיר שלא נעשה שינוי בגשמיות, דהדוגמא לדיבור האדם שעושה פעולה הוא לאו דמחמר דוקא, דזה חשיב פעולה שנעשה ע"י דיבורו שינוי בגשמיות, וענין זה שייך רק בדיבור ולא במחשבה שאינה פועלת.

משא"כ בלאו דממיר וכיו"ב שלא נעשה שינוי בגשמיות, אין זה דוגמא לכך שדיבור האדם יכול לפעול מעשה דהרי ישנם גם דוגמאות בענינים אלו שהענין נפעל גם ע"י מחשבתו, ועכצ"ל דזה לא חשיב כפעולה ממש.

ולכן בהשיחה הנ"ל כשמבאר איך שדוקא לדיבור יש שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, משא"כ המחשבה אין לה שייכות לפעולה - הוצרך להדגיש שהדוגמא ל"יכולת הדבור להכריח פעולה" הוא דוקא ממחמר וכיו"ב, משא"כ זה שע"י דבורו יכול לגרום לחולין שיעשו קודש, אין זה שייך לנדו"ד, משום דזה ישנו לפעמים במחשבה והוא מה שהתורה נתנה לו כח לפעול שינוי בדין הבהמה וכיו"ב ע"י דיבורו (או אפי' מחשבתו), ואינו ענין לזה שביכולת דבור האדם "להכריח פעולה" - ועד שמצד זה יש איזה התדמות בין הדבור שלמטה לדיבור שלמע' וכנ"ל - שזה ישנו דוקא בדיבור ולא במחשבה.

ד. ולפי"ז יש ליישב הא דלא הוזכר כלל בהשיחה דברי השיטה המקובצת (בב"מ ובתמורה) הנ"ל, משום די"ל דכל החילוק שבין דבור למחשבה - ביחס למעשה - שנת' בהשיחה, הוא רק בנוגע למעשה גשמי, דאם המעשה נגרם ע"י הדיבור חשיב כ"לאו שיש בו מעשה"

דהיות שאותיות הדבור הן "אותיות גשמיות הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א, ב, כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתיים וכו'" (ס"ד שם), אז המעשה הגשמי שנגרם ע"י זה, מתייחס להאדם שנחשב "המשך הדבור חלק ממנו ולכן אי"ז דיבור לבן אלא "יש בו (-בהדיבור עצמו) מעשה" (ס"ו שם).

ומשא"כ "מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך הדמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה" (שם) ולכן בעדים זוממים א"א להמעשה להצטרף להראי' שתחשב כלאו שיש בה מעשה.

וא"כ י"ל שכ"ז אינו שייך אלא במעשה גשמי, אבל בנוגע למעשה "רוחני" כפגול או מקדים תרומה - אין לחלק בין דבור למחשבה, דכל ה"ריחוק" שבין מחשבה למעשה הוא בפעולה גשמית, אבל זה שבדיני התורה חל שינוי בבהמה או בתבואה, שכל הענין מלכתחילה הוא "רוחני" אזי באם אפשר עפ"י דיני התורה לפעול אותו שינוי גם ע"י מחשבה, אז אין הכרח לחלק את החילוק שבשיחה - דדוקא כשהשינוי נפעל ע"י דבורו אז חשיב כלאו שיש בו מעשה, ומשא"כ כשהשינוי נפעל ע"י מחשבתו - אלא שפיר י"ל כדברי השטמ"ק בתמורה הנ"ל, דאם ע"י הפרשת התרומה בדבור חשיב מעשה, אזי גם כשמפריש ע"י מחשבתו חשיב מעשה.

או לאידך י"ל כדברי השטמ"ק בפ' המפקיד (הנ"ל) דכיון שאפשר לפגל בלב אזי גם כשמפגל בדבור לא חשיב כלאו שיש בו מעשה, אבל כ"ז אינו שייך להשיחה שמחלק להדיא בין דבור למחשבה, דזהו דוקא במעשה גשמי וכנ"ל, ושוב אפשר לומר דגם כ"ק אדמו"ר יסכים לחילוקו של האפיקי ים בין סוג המחשבה דפגול והמחשבה בתרומה, או שיסבור כהמשנת יעב"ץ דיש כאן מחלוקת וכו' וכנ"ל, ובכל אופן אין לזה שייכות לכללות הביאור בשיחה.

ה. אולם יש להוסיף דאף שביארנו שהחי' שנת' בשיחה בין מחשבה לדיבור הוא בנוגע לפעולה גשמית דוקא, אבל כללות הביאור בענין "בדיבורי" קעביד מעשה" המבואר שם בסעיף ו שאין הפי' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים, אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה - דבכדי להענישו מלקות צריכים שהאדם יעבור על הלאו ע"י מעשה שלו, אלא הפי' הוא דכשהאדם פועל מעשה בדיבורו הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי"ז המשך הדיבור

וכו' - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן יש בהדיבור עצמו מעשה (ע"ש היטב) - הרי כל זה שייך לומר גם ב"מעשה רוחני", שאינו מספיק שע"י דיבורו נגרם מעשה להחשיבו כלאו שיש בו מעשה, אלא הפי' הוא שמכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי"ז המשך הדיבור וחלק ממנו וכו' (וע"ד מ"ש בשיחה בנוגע למעשה גשמי), אבל באופן שאין קשר בין הדבור למעשה (כדלקמן), א"א להחשיבו כ"לאו שיש בו מעשה".

ועפ"ז אפשר ליישב את קושיית הש"מ בהמפקיד (הנ"ל) אמאי חשיב פגול כלאו שאין בו מעשה, והרי "בדיבורו אתעביד מעשה" שהבהמה נפסלת ע"י דיבורו?

וע"פ הנ"ל א"ש משום דבפגול ל"ש לומר שהמעשה הוא המשך וחלק מהדיבור:

דכשנתבונן מהו הדיבור, ומהו המעשה שנעשה ע"י הדיבור, נראה ברור דאף שהמעשה נגרם ע"י הדיבור, אבל אינו בא כהמשך וחלק ממנו, דהרי בדיבורו הוא אומר שהוא רוצה לאכול או לזרוק שלא בזמנו, ולפועל הרי אין זה נעשה כלל, שהרי אין אנו מניחים אותו לקיים בפועל את מה שאמר בדבריו, אלא שהתורה אמרה שאם אדם מחשב ענינים אלו בשעת ההקרבה, אזי הקרבן נעשה פגול ואסור לאכלו, וא"כ אין זה המשך לדיבורו שהוא מעולם לא אמר שהוא רוצה לפסול את הקרבן, לעשותו פגול וכיו"ב - ולכן אין לומר ע"ז דבדיבורו אתעביד מעשה, ולכן הקשה רב אשי בזבחים שם למה לוקין ע"ז "והא לאו שאין בו מעשה הוא", והוצרכו לתרץ שזה אליבא דרבי יהודה הסובר דלוקין על לאו שאין בו מעשה.



חיוב נשים בברכת התורה

הרב בן-ציון חיים אסטער
 ר"מ בישיבת 'אור אלחנן' חכ"ד - ל.א.

בלקו"ש חכ"ז ע' 235 כשמבאר כ"ק אדמו"ר בדבר לימוד הרמב"ם אף לנשים, מבואר שם שאף אם לומדות שאר הלכות שאינן מחוייבות ללמוד מ"מ יש להן שכר [כמבואר בהל' ת"ת לאדה"ז ספ"א], ומוסיף שע"פ הפס"ד [שו"ע אדה"ז או"ח סי' יז ס"ג] שנשים מקיימות ומברכות על מ"ע שהזמ"ג שפטורות מהן, וכן נוהגות כל הנשים

במצוות מסויימות (שופר וכיו"ב) א"כ י"ל שיכולות לברך ברכת התורה על לימוד הלכות שאינו צריכות להן במכ"ש וק"ו מברכת המצוות האלו מפני ב' טעמים: א. ת"ת כנגד כולם, ב. במ"ת מצינו אמירת משה הי' לנשים קודם האנשים. ועיי"ש בהערה 48 מה שמביא משו"ע אדה"ז סוף סי' מז ש"נשים מברכות בה"ת שהרי חייבות ללמוד מצוות שלהן" ומפרש שאז חייבות הן בברה"ת מפני שחייבות ללמוד מצוות שלהן ואין זה תלוי ברצונן, משא"כ שאר הלכות התורה הרי לימוד זה תלוי ברצונן, וכשלומדות מברכות ברכות התורה. עכתודה"ק.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר דברי רבינו בכהנ"ל - מה הב' טעמים שיכולות לברך ברה"ת בלימוד הלכות שאינן צריכות להם מק"ו ממה שמברכות על מ"ע שהזמ"ג כי "ת"ת כנגד כולם", ומה ענין זה לענין לברך ברכת התורה, ומה הפי' כי במ"ת הי' אמירת משה לנשים לפני האנשים. ובטעם הב' יש להעיר מלקו"ש חל"א ע' 96 ואילך, וגם שהכוונה שיכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג כי נחשב אצלם כחפצא דמצוה, ועד"ז לימוד התורה [אף שבכלל יש להעיר דלאו דוקא שהברכה נתקנה רק על החפצא דמצוה ואכמ"ל], אמנם מה הכוונה שמכיון שבמ"ת דיבר משה להנשים בראשונה לכן הוה ק"ו שיכולות לברך ברכת התורה על לימוד הלכות שאינן צריכות להן.

ודא"ג יש להעיר בפ"י רבינו בשו"ע אדה"ז, שלכאורה הדיוק הוא שאינו כותב שנשים מחוייבות לברך ברכת התורה ורק שנשים מברכות, ועל כן מבאר שאה"נ מטעם המבואר שם שחייבות ללמוד הלכות הצריכות א"כ מחוייבות לברך, אמנם אה"נ לשון זה כולל ג"כ שאם לומדות ברצונן הלכות שאינן צריכות הרי אז מברכות [ג"כ, וברצונן] ברה"ת, ועד"ל לשון אדה"ז בסי' יז שמברכות על מ"ע שהזמ"ג. ולא מצאתי בהוצאה חדשה דשו"ע אדה"ז סי' מ"ז שיעירו ויציינו חידוש זה דרבינו בלקו"ש הנ"ל.



קנין הארץ לבנ"י בירושה – מדוע?

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ח עמ' 176, מבאר הרבי שבחלוקת הארץ לשבטים ע"י מרע"ה, הובאו ג' ענינים, שעל ידם זכה כל אחד בחלקו; (א) ירושה - שבקשר לזה באו בנות צלפחד בטענה "תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו", ועל זה הגיע הפרשה "איש כי ימות וגו'. (ב) חלוקה ע"פ שכל "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו". (ג) חלוקה שלמעלה משכל "אך בגורל יחלק את הארץ". ומבאר שם בארוכה שג' ענינים אלו ישנם גם בהקשר של בנ"י עם הקב"ה כנאמר בסדר הקרבנות שלפני תפלת השחר "אשרנו מה טוב חלקנו, ומה נעים גורלנו, ומה יפה ירושתנו" ועי"ש בהסבר הדבר.

יש להעיר שג' ענינים אלו: חלוקה - שע"פ שכל, בדוגמת מכר, וגורל - שלמעלה מהשכל בדוגמת מתנה, וירושה - דבר עצמי העובר מהמוריש ליורש, הם נוגעים להלכה בפועל, בדין מכר, ומתנה, וירושה.

דאיתא בכתובות דף כ, א המעשה בבר שטיא שמכר את נכסיו לאחרים והגיעו שני עדים ואמרו שבר שטיא בשעת המכירה היה שוטה, ואין מכירתו מכירה, ולאחמ"כ הגיעו שני עדים אחרים ואמרו שמכר את נכסיו כשהיה בריא "אמר רב אשי אוקי תרי בהדי תרי וארעא אוקמא בחזקת בר שטיא". וממשיך בגמ' "לא אמרן אלא דאית ליה חזקה דאבהתיה" - שהוחזקו נכסים אלו שהיו של אבותיו, "אבל לית ליה חזקה דאבהתיה אמרינן כשהוא שוטה זבן וכשהוא שוטה זבין" - ואין חזקתו חזקה ומכירתו לא הועילה. וכתב הרשב"א שאע"ג שהמוכר שמכר לבר שטיא לא חזר בו ממכירתו, מ"מ מכיון שאם היה רוצה לחזור בו היה חוזר בו, הילכך אין הנכסים מוחזקים בידי בר שטיא.

והקשו במפרשים, מדעו לא זכה בר שטיא בנכסים הללו אם קנה אותם מאחרים, והא אפילו אם היה שוטה בזמן המכירה הרי קיי"ל דקטן קונה היכא דאיכא דעת אחרת מקנה, ושוטה דינו כקטן. ומדוע לא יקנה אם הקנו לו (וכן פסק הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה פ"ד ה"ז, שהמזכה לשוטה על ידי בן דעת - זכה השוטה. ועי"ש במגיד משנה

שכתב דבר פשוט הוא. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן רמ"ג סט"ז).
ומדוע לא זכה בר שטיא בנכסיו כשקנה בעודו שוטה?

ותירצו ע"פ דברי הרמ"ה, שהובאו ברא"ש בסי"ד וז"ל: "נכסים שנתנו לו במתנה הווין ברשותו, ואם הקנו לו אותם בקנין גמור או בחזקה על ידי אחר, דקנאם קנין גמור ואין מכירתו בהם כלום. אבל קנה נכסים אפילו זיכין לו ע"י אחר לא זכה בהן זכיה גמורה, דזכיות המקח אינה באה מכח המוכר בלבד עד שיהא גם הלוקח בר דעת וראוי להקנאה, כי צריך גם הלוקח להתחייב לו בדמים ואדעתא דהכי קא מקני ליה ואם אין בו דעת להתחייב בדמים שיוכל המוכר להוציאן ממנו בדין, לא גמר ומקני ליה. אבל מתנה זכין לאדם שלא בפניו, ואית ליה זכיה לשיטה, מידי דהוה אקטן דאית ליה זכיה, הואיל ואתי לכלל דעת, דגם זה היה עתים חלים". עכ"ל.

ומוכח מדבריו שיש הבדל בין מכר למתנה, דכל מה דקטן, וה"ה שוטה, זוכים בדאיכא דעת אחרת, שמקנה להם היינו במתנה בלבד, אבל במכר שצריך שהקונה יקנה את מעותיו, ולא רק לקנות את החפץ, אין כאן גמירות דעת של המוכר, ולא קניא. דלפי"ז מובן מש"כ הרשב"א שאין הנכסים מוחזקין בידי בר שטיא, משום שקנה אותם במכר, וקי"ל שצריך את דעתו שתקנה את המעות, ולו אין דעת שתוכל להקנות את המעות הילכך לא זכה בנכסים.

אמנם בקצות החושן בסימן רמג סק"ו דייק מדברי הרמ"ה הללו דבר נוסף שישנו חילוק בין קטן לשוטה, שמדכתב הרמ"ה ששוטה קונה במתנה משום שלפעמים יש לו דעת, ונחשב כבריא ודומה הוא לילד קטן שיש לו לפעמים דעת, מוכח שבשוטה גמור שאינו בריא אף פעם, אמרינן שוודאי אינו קונה אף מתנה. - דאי לאו הכי למה ליה לרמ"ה לכתוב שכשישנו דעת אחרת שמקנה לשוטה מתנה הוא קונה, משום שלפעמים הוא בריא, והרי אף אם אינו בריא לעולם קונה הוא.

והביא הקצות ראייה לדבריו מדברי הגמ' בב"מ עא, ב - שקטן שיש לו דין שליחות, יש לו זכיה. ועכו"ם שאינו בדין שליחות אינו בדין זכיה, שלפי"ז נדייק ששוטה גמור שאינו בדין שליחות, אינו גם כן בדין זכיה אפי' כשיש דעת אחרת שמקנה לו. ועיי"ש שהקשה מזה על הא דמשמע ממ"ש הרמב"ם והב"י, שאפי' שוטה גמור קונה, והניחם בצ"ע.

ונמצא שישנם ג' דרגות בהקניית חפץ לשוטה: א. במכר אינו קונה. אפי' שיחזיק בחפץ כמה זמן, משום שצריך השוטה להקנות למוכר את המעות, והוא הרי שוטה, שאינו יכול להקנות, הילכך המוכר יכול לחזור בכל זמן שרוצה - כדברי הרשב"א. ב. במתנה כשיש דעת אחרת שמקנה לשוטה שאינו שוטה גמור, אלא לפעמים הוא בריא, קונה הוא. משא"כ שוטה גמור שאינו קונה בכלל מתנה, כהוכחת הקצה"ח, מדברי הרמ"ה. ג. ירושה - שאף שוטה גמור קונה, כדמוכח מדברי הגמ', גבי בר שטיא שאי אית ליה חזקה דאבהתיה, הוא קונה בקנין גמור.

וכשבנ"י באו לחלוק את הארץ, היתה ג' חלוקות אלו, חלוקה ע"פ שכל - בדוגמת מכר. גורל - שלמעלה משכל, וירושה - ענין עצמי, על מנת להקנות את הארץ לכל אדם מישראל אף אם הוא שוטה גמור, שאינו יכול לקנות דיני מכר, או בגורל - כמתנה. משום שקניית הארץ היא עצמית, ונקנית אף לשוטה ע"י דיני ירושה.



רשימות

מצות "ידיעת התורה" ומצות "זהגית" [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת"ל - מאריסטאון

בגליון העבר [תתיב - ע' 66] העיר הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א [בהא דמבואר מדברי אדמה"ז שישנם ב' מצות: א- ידיעת התורה, ב- מצות זהגית בו, ובא"ד העיר] על דברי רבינו ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' בכיבור אדמה"ז בתניא פ"ה "וזאת מעלה יתירה ונפלאה ... במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות, ואפי' על מצות התלויות בדיבור, ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדיבור", דהעיר ע"ז הרבי ברשימות שם "...דיש מצות ידיעה"ת ומצות זהגית בו. וגם במצות זהגית יש חלק בהשגה. ואולי זהו רמז שכתב ג"כ והשגתה היינו חלק המחשבה שבוהגית", דיש להתאים זה עם המבואר בס' 'חידושים וביאורים על הש"ס' ע' קלז הע'

21 וספר המאמרים מלוקט ח"א ע' ריא הע' 55: "...גם בנוגע למצות ת"ת מדייק אדמה"ז ש"אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם שהיא כמ"ש לא ימוש גו' מפיך", משא"כ מצות "והגית" שלאח"ז י"ל שיוצא גם בלימוד זה",

והעיר הרב הנ"ל דלכאו' נראים הדברים כסותרים - דברשימות מבואר שמצות ת"ת שבדיבור (דבתניא פ"ה) הכוונה למצות והגית בו, ובמאמרים וחידושים בש"ס נמצא דחיוב הדיבור בת"ת הוא תנאי במצות "ולמדתם" ואינו שייך למצות והגית שמקיים גם בהרהור ומחשבה. ע"כ. ועד"ז התלבט הרב הנ"ל בספרו היקר (שי"ל לאחרונה) על הלכות ת"ת ח"ב פ"ב סי"ב ג'10/.

אבל לכאורה הוא פשוט (וכפי שרמזו שם בתו"ד): במאמרים מלוקטים לא כתב הרבי שדיבור "אינו שייך" לוגית, אלא שאינו יוצא מצות "ולמדתם ... לא ימוש מפיך...". אבל בוודאי שבלומדו תורה בדיבור מקיים מצות והגית, אלא שאי"ז תנאי שיהיה דווקא בדיבור. והוא בהתאם עם המבואר ברשימות ובעוד המ"מ ממאמרי אדמה"ז תקס"ז ע' ש, שהדיבור בתורה שייך לוגית כיון שבכשמדבר מקיים בפשטות ה"והגית" (אלא שאין זה תנאי ב"והגית"). וזהו ברור בכוונת רבינו ברשימות: שבמצות "והגית" יש חלק ההשגה (וזהו כוונת אדמה"ז בתניא "והשגתה" בתור מצות ת"ת שבמחשבה, ה"חלק המחשבה שבוהגית"); וביחד עם זה ישנו ת"ת שבדיבור" שהוא חלק הדיבור שבוהגית, שכשמדבר מקיים והגית [-ובפרט ע"פ המבואר בדא"ח דהגיון שייך לענין מקור ומוציא דדיבור], אלא שאין זה תנאי בקיום החיוב*.

(* לכאורה אין זה פשוט כ"כ, שהרי מובן דכשם שמצות "והגית" מקיימים (גם) על ידי הדיבור בדברי תורה, כנ"ל, כמו כן ממש אפשר לקיים ג"כ מצות "ידיעת התורה" על ידי לימוד ההלכות בטעמיהן בדיבור, ואדרבה, והאם בשביל זה יוגדר גם מצות ידיעת התורה כ"מצות תלמוד תורה שבדיבור"? ועל-כרחך שהכוונה ב"מצות תלמוד תורה שבדיבור" הוא לאופן לימוד כזה בלבד שיש בו ענין מיוחד שצ"ל על ידי דבור, שלכן זהו גדרה - "ת"ת שבדיבור";

- ואילו מדברי רבינו בחידושים וביאורים בש"ס' (ראה שם גם בפנים השיחה) ובסה"מ מלוקט משמע, שרק לענין מצות "ולמדתם ... לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" יש ענין שהלימוד יהי' ע"י דבור דוקא, אמנם לענין מצות "והגית", הנה הגם שכמובן יוצא הוא י"ח גם על ידי הדיבור בה, אמנם מ"מ משמע שם שאין צורך כלל -

שיחות

זיכוכ ע"י מצוות ל"ת

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר זעד הנחות בלה"ק'

בשיחת ש"פ מטות תשי"ד סוס"א (שיחות קודש ע' שנט): "וע"ד המבואר אין איינציקע ערטער בענין מל"ת, אז דורך די פרישה ודחי', דורך דעם גופא איז ער מעלה ומזכך די זאך. וואס אלעמאל רעדט מען אז דער זיכוכ איז במ"ע דוקא, וויילע ער איז זיך מתעסק בהדבר, אבער אמאל רעדט מען, אז אויך דורך מל"ת איז דא א זיכוכ".

- ויל"ע ולחפש היכן הם המקומות הספורים ("איינציקע ערטער"), שנאמר בהם שגם במל"ת יש העלאה וזיכוכ בהדבר ?!

ב. בשיחה הנ"ל: "עס איז פאראן עטליכע בחורים וואס דארפן האבן א רפואה כו'" - האם ידוע למי מהקוראים במה דברים אמורים ?



מנהג להאכיל העופות בשבת שירה [גליון]

הנ"ל

בגליונות האחרונים דנו במנהג נתינת אוכל לבע"ח בשבת שירה כו' - וילה"ע שהי' בזה "משנה אחרונה" מאת רבינו בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ט הערה 118 (התועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 270) וזלה"ק:

"להעיר גם משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (סה"ש תש"ב ע' 73) אודות המנהג שקבע המהר"ל מפראג בנוגע לשבת שירה - לקבץ ילדי ישראל

וכן אין בזה שום ענין - שיהי' בדבור, שכן לענין מצות "והגית" יוצא י"ח בשלימותה (בפשטות) גם אם הוא לומד בהרהור ומחשבה. וע"ד מ"ש בסה"מ מלוקט שם, שענין זה שצ"ל בדבור דוקא הוא "לא לעצם הענין דלימוד התורה" - כיון שעיקר ענינה הוא ההבנה והשגה דוקא, ולענין זה אין נפ"מ באם זה ע"י דבור או ע"י מחשבה.

וא"כ שוב יש להתאים ביאור הנ"ל שברשימות, ש"מצות תלמוד תורה שבדבור" - הכוונה למצות "והגית", כשכלל - לפי המשמע ממקומות הנ"ל - אין ענין שמצוה זו תהי' על ידי דבור. ומהו א"כ הקשר המיוחד כ"כ בין מצוה זו לענין הדבור עד שגדרה של מצוה זו הוא "ת"ת שבדבור" ? - המערכת.

ולספר להם הסיפור דקרי"ס, כולל גם שילדי ישראל קטפו פירות מהאילנות שצמחו בקרקע הים והאכילו את הציפורים והצטרפו לשירת בנ"י, ומסיים, שאח"כ חילקו לילדים "קאשע" שיתנו לתרנגולים והציפורים.

"אלא שלא ראינו שכ"ק מו"ח אדמו"ר ינהוג כן (אף שסיפר ע"ד המנהג). [וי"ל מהטעמים לזה - מ"ש אדה"ז בשו"ע (או"ח סשכ"ד ס"ח) "יש נוהגים לתת חטים לפני העופות בשבת שירה, ואינו נכון שהרי אין מזונותיהם עליך", ובימינו אלו לא מצוי שיהיו תרנגולים וכיו"ב שמזונותיהם עליך (כפי שהי' רגיל בדורות שלפנ"ז בעיירות הקטנות)].

"בכ"ז ה"ז רק בנוגע להאכיל העופות וכיו"ב, אבל בודאי שיש לספר לילדים כל הנ"ל, ובמיוחד - לנטוע בהם מדה טובה של רחמנות על בעלי חיים (שמתבטאת גם בסיפור דהאכלת העופות), "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט, וראה ב"מ פה, א. רמב"ם סוף הל' עבדים)". עכלה"ק.



הרב המגיד בזעלחאוו?

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ז

לאחרונה נתפרסם הס' 'נזר המגיד ממעזריטש' - לקט ממאמריו, שיחותיו ואגרותיו של כ"ק אדמו"ר זצ"ל.

שם בעמ' לח נדפס קטע מ'שיחות קודש' תשי"ט - הנחה בלתי מוגה - שבו קוראים אנו: ההתנגדות שהיתה עליו [=על המגיד] נשארה בזעלחאוו, אבל למקומו - מעזריטש - היא לא הגיעה. משא"כ אצל תלמידי המגיד וגם אצל רבו הבעש"ט, הרדיפות היו במקומם. עכ"ל.

המו"ל לא ביאר מה עניינה של זעלחאוו לכאן, והרב המגיד בזעלחאוו מאי עבדת'.

אולי יש למעיינים ביאור לזה, ובאם לאו, קרוב לומר שזה מסוג הדברים שהרבי התרעם על שמפרסמים אותם בלשון שנאמרו

בהתוועדות מבלי לבדקם (הוראה מעין זו נאמרה הן בשיחה ברבים והן בכתב).



כל כבודה בת מלך פנימה

הרב ישראל טייטלבוים
ברוקלין, נ.י.

בספר 'משבחי רבי' שיצא לאור לאחרונה בעמ' 63 מביא מה שאמר רבינו זי"ע בהתוועדות י"ב תמוז תשל"א דבענין השתתפות בהפגנות - צע"ג האם והיכן נמצא היתר להשתתפותן של נשי ובנות ישראל בהן היפך הציווי "כל כבודה בת מלך פנימה" בכלל.

"עאכו"כ כשהדבר היה בתערובות אנשים ונשים וכו'". "ותמיהה הכי גדולה על הנהלות דכמה וכמה מוסדות שומרי תורה ומצוות שתלמידותיהן וכו' השתתפו בהפגנות הנ"ל ולא מיחו (מחאה כדבעי - על פי תורה) וכו'".

וכדאי לציין שגם הגרי"ז מבריסק ז"ל סבר כן (בניגוד להרבה אדמו"רים וראשי ישיבות) שכ"כ בספר 'הדור והתקופה' להרב אליקים שלעזינגער, לונדון תש"ס, עמ' קצח: בשעה שעמדו הציונים להחליט על חוק שרות לאומי לבנות, הכריז רב אחד שכל הנשים והבנות ילכו להפגין לפני הכנסת שלהם, כששאלתי את מרן ז"ל ע"ז אמר: אין להם לצאת לרחוב להפגין, זיי זאלען בעסער באקען חלות, [זה הי' ביום חמישי]".



אגרות קודש

חליצת התפילין בר"ח

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

לענין זה מוקדש מכתבו של רבינו הנדפס באגרות-קודש (ב, עמ' נא-נד), ולא זכיתי להבין בו דברים רבים:

[א] בהא דאין חולצין התפילין עד שיאמרו בהם שלושה קדישים - דהיינו עד אחר קדיש "תתקבל" - כתב שם (בעמ' נא-נב): ומדאין מחלקין בין אם הוא יום הקריאה, שאז יש גם החצי-קדיש שאחר קריאת-התורה, ונשלם מספר הקדישים מלבד הקדיש שלאחר "ובא לציון גואל", על-כרחך צ"ל שאין קדיש זה במנין, כי אינו שייך להתפלה כי-אם לקריאת התורה. עכ"ל.

כלומר, שלכאורה היה אפשר לחלוץ התפילין עוד קודם ל"ובא לציון" מכח הקדיש שאחר קריאה"ת, אלא - למעשה - לא כן הוא, מפני שקדיש זה אינו שייך לתפילה.

וצ"ע, שהרי בשו"ע אדמו"ר - דלשיטתו אזיל במכתב זה - מפורש (סי' כה אות לט): ביום שיש בו קריאת-התורה, והוא מקום שמחזירין הספר-תורה להיכל אחר קדושת "ובא לציון" - נוהגין שלא לחלצן עד לאחר שהחזירו הספר-תורה להיכל. עכ"ל.

הרי שאין חולצין את התפילין אפילו אחרי הקדיש "תתקבל", שהוא בוודאי שייך לתפילה ועולה למנין שלושת הקדישים, עד שמחזירין הס"ת להיכל. ועפ"ז הקדיש שאחר קריאה"ת אינו מעלה ואינו מוריד, ומדוע נצרך לתרץ ולומר שקדיש זה אינו שייך לתפילה.

[ב] בעמ' נב כותב רבינו, שבאמירת הקדיש שאחר שיר של יום כבד נשלם מנין שלושת הקדישים.

וצ"ע, מנא לן שלדעת אדמו"ר הזקן עולה הקדיש יתום למנין שלושת הקדישים, דילמא רק קדישים דחובה נמנים (ראה בשו"ע אדמו"ר סי' נה אות א, החילוק בין הקדישים דחובה לקדישים דמנהג. וראה עוד באג"ק רבינו, י, עמ' שה).

ולכאורה יש להביא ראיה דאין קדישים דמנהג עולים למנין, שהרי הקדיש דרבנן שקודם "הודו" אינו נמנהג כלל (וראה עוד להלן בענין קדיש זה).

[ג] בדבריו אלו (שהקדיש אחר השש"י משלים את מנין ג' הקדישים) מבאר רבינו את האמור בסידור אדמו"ר הזקן שבראש-חודש מסירין התפילין קודם הקדיש דמוסף, כי מאחר והקדיש יתום עולה למנין שלושת הקדישים, מוכרחים לחלוץ את התפילין לפני הקדיש דמוסף (יעו"ש).

מכך עולה לכאורה, שלדעת רבינו הזקן חייבים לומר את הקדיש שאחר שיר ש"י גם כשאין שם יתום, ולכן לא פלוג וקבע שתמיד יחלצו את התפילין לפני הקדיש דמוסף.

ועפ"ז צ"ע, מדוע כשהאריך רבינו במענה לשאלה אם אומרים את הקדישים שאחר קדיש "תתקבל" גם כשאין שם חיובים (אג"ק, י, עמ' שב ואילך), לא הוכיח גם מדברי אדמו"ר הזקן כאן, שלכאורה חובה לומר תמיד קדיש אחרי שיר ש"י.

[ד] דעת רבינו (שם), שע"פ משנ"ת באחרונים ובשו"ע אדמו"ר סי' רצ"ב, יש לסמוך את הקדיש למוסף בכל מה דאפשר, לכן יש להקדים את חליצת התפילין לקדיש.

והנה במכתב אחר שבאג"ק (כ, עמ' רפג) כותב רבינו, שחליצת התפילין בין הכנסת הס"ת לתפילת המוסף אפשר לומר שאינה הפסק [בין "ובא לציון" לבין הקדיש], אבל הנחת תפילין דר"ת ואמירת ק"ש היא הפסק גדול, לפיכך יש לומר איזה מזמור לפני אמירת הקדיש. ע"כ.

וצ"ל שאף שחליצת התפילין אינה הפסק, אבל אעפ"כ טוב להקדימה לקדיש, כדי לסמכו למוסף ככל האפשר, ומהיות טוב וגו'.

אבל עדיין צ"ע בכללות הענין; שהרי בסי' רצב הנ"ל נתבאר הטעם שאין אומרים קדיש אחר קריאה"ת במנחה דשבת, מפני שצריכים לומר קדיש לפני תפילת הלחש, ואין לומר שני קדישים ללא הפסק ביניהם, ואין די באמירת הפס' "יהללו". וכתב הפמ"ג שם, שאף שאומרים [לא במנהג חב"ד] המזמור "לה' הארץ ומלואה", אין זה מעיקר הדין. עכ"ל.

ועתה יש להקשות ממה נפשך: אם מזמור שאינו נאמר מעיקר הדין, אין בכחו להוות הפסק ולחייב קדיש במנחה דש"ק, מדוע אמירת מזמור כלשהו לפני הקדיש דמוסף ר"ח יצדיק אמירת קדיש?

ואם יש בכחו של כל מזמור להצדיק אמירת קדיש, מדוע שהק"ש עצמה וכן הפרשיות ד"קדש לי" ו"היה כי יביאך" ופסוקי הזכירות לא יצדיקו קדיש? במה נגרעו משלושת הפסוקים שב"עלינו" שבזכותם אומרים קדיש (ראה בלבוש סי' נה אות א)?

ותו, אולי יחייב הפסק גדול זה גם את אמירת הקדיש אחר "ובא לציון" דר"ח, שהרי "סדר קדושת ובא לציון הוא דבר שבקדושה" שמחייב קדיש (שו"ע אדמו"ר נה, א), וגם את אמירת הקדיש לפני מוסף מצד הפסוקים כנ"ל.

וכל זה הוא אם לא נקבל את סברת הפמ"ג דלעיל, אלא כדברי רבינו דמהני אמירת מזמור כלשהו לפני הקדיש.

(מענין לענין, זכורני שבאחד מראשי-החדשים שבשנת תשכ"ח, סיים הש"ץ בקול את "ובא לציון" ואמר "ה' חפץ למען צדקו" וגו', והורה לו הרבי לומר קדיש).

[ה] עוד כתב רבינו (בעמ' נד), שלמנהגנו שאומרים שיר ש"י [וקדיש יתום] קודם "עלינו" - "יש לחלוץ התפילין קודם הק"י שלאחר עלינו". עכ"ל.

והל' "יש לחלוץ" צ"ע, דלכאורה הכוונה "יכולים לחלוץ" וכד'.

[ו] עוד כתב שם רבינו: צ"ע למה אין מונין במספר ג' הקדישים גם הקדיש שקודם "הודו". עכ"ל.

והנה, המקור להא דיש לומר בתפילין שלושה קדישים, הוא בדברי המקובלים הקדמונים (ראה הנסמן במהדורה החדשה של שו"ע אדמו"ר, סי' כה סעיף לו, שציינו לס' המוסר פ"ד בהג"ה. והוא ציון שאין בו די, שהרי הפרק הרביעי משתרע על למעלה מתשעים עמודים! ובמהדורת הצילום של הדפוס הראשון משנת רצ"ז הוא בעמ' ע).

ומאחר שהקדיש שקודם "הודו" נמצא לראשונה רק בכתבי האריז"ל, מובן מדוע לא מנו הקדמונים את הקדיש הזה.

ואחר שנתפשטו מנהגי האריז"ל, י"ל שנמנין רק קדישים דחובה (כמובא לעיל חילוק זה משו"ע אדמו"ר סי' נה). ובכתבי האריז"ל לא נמצא כלל ענין חליצת התפילין אחרי שלושה קדישים, שהרי הוא נהג לחלצן אחרי "על כן נקוה" (כמובא בשו"ע אדמו"ר סי' כה אות לז), שאז כבר נאמרו שישה קדישים (גם ללא הקדיש שאחרי "עלינו", שהאריז"ל לא נהג לאמרו).



קדישים שאינם שייכים לאבל

הנ"ל

באג"ק ח"ב (עמ' שכד) כותב רבינו: החצי-קדיש וברכו השני דליל שבת אין שייך להאבל, וכן גם לא אכ"א [=אין כאלקינו] ועלינו. עכ"ל.

חציו הראשון של המשפט מובן, דהיינו שלא האבל אומר את הח"ק והברכו השני דליל ש"ק, אלא הש"ץ. אבל חציו השני אינו מובן לענ"ד.

ואם למישהו מהמעיינים יש ביאור לענין זה, אנא יודיעהו לרבים.



נגלה ודא"ח

הנ"ל

ידועה דעתו של אדמו"ר זצ"ל שאין להשתמש בכיטוי "נגלה ודא"ח", שהרי גם תורת הנגלה היא "דברי אלקים חיים".

וראיתי מי שהעיר על כך, מהאמור בקונטרס עה"ח למוהרש"ב (עמ' 53): והלימוד בחשק וחיות בדא"ח בנקל הרבה יותר לפעול בעצמו מבלימוד הנגלה. עכ"ל.

ותמיהני למה הביא ממרחק לחמו, והרי גם רבינו עצמו התבטא כך במכתביו לרוב, ובעזרת המחשב ניתן לאתר כחמישים מכתבים או אף יותר שבהם מופיע ה'דא"ח' בחדא מחתא עם ה'נגלה'!

ופשוט שהרבי לא בא לפסול את הראשונים, אלא ראה לנכון שכן יש לנהוג מכאן ולהבא. ואפשר שנודע לו שמישהו פירש שלא כהלכה את הצירוף הנ"ל, ולכן החליט הרבי שיש להימנע ממנו כדי שלא להביא לידי תקלה ח"ו.

וע"ד שהרבי שלל את הביטוי "אירוסין", אע"פ שניתן למוצאו כמה פעמים באג"ק (וכן באג"ק דמוהרי"צ), וכפי שפירש רבינו עצמו שהשימוש בביטוי זה עלול להביא לידי תקלה ח"ו.



נגלה

האומר שטר אמנה הוא זה – אינו נאמן

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

כתובות יט, א: "אמר ר' יהודה אמר רב, האומר 'שטר אמנה הוא זה' - אינו נאמן. דקאמר מאן: אי דקאמר לזה - פשיטא, כל כמיניה?! אלא דקאמר מלוה - תבוא עליו ברכה ... אביי אמר לעולם דאמר מלוה, וכגון שחב לאחרים, וכדרבי נתן, דתניא רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה; תלמוד לומר 'ונתן לאשר אשם לו'".

ובתוד"ה 'וכגון' הקשו ד"ליהמני' [למלוה] במיגו דאי בעי מחיל ליי". והיינו, דאף דע"י הודאתו של המלוה ש'שטר אמנה הוא זה' הוא חב למלוה דידי' - מ"מ הי' צריך להיות נאמן משום דאית לי' מיגו דהי' יכול למחול.

והנה לכאורה צ"ב בקושיא הנ"ל, דהא לכאורה הפי' בהא דאינו נאמן בשחב לאחרים היינו - דאף שנאמן לגבי עצמו שהוא שטר אמנה, ולכן ממילא אינו יכול לתבוע החוב הזה מכח השטר, הנה מ"מ לגבי השני (המלוה שלו) אינו נאמן, דהא אינו מהני הודאתו להפסיד השני*. וא"כ, אף אם יש לו מיגו להפסיד השני - עדיין למה יהא נאמן,

(* וכשיטת רבינו יונה, הובא בהרא"ש ס"ט. והנה, הגם שמביא שם שיטת הראב"ד שיכול לתבוע מהלוה אף אם אמר 'שטר אמנה', ולכאורה משמע דס"ל להראב"ד דכשם שאינו נאמן לגבי אחרים כמו"כ אינו נאמן לגבי עצמו, אבל כבר מבואר באחרונים דע"כ לית לי' להראב"ד כנ"ל. דהא הב"י ברסמ"ז הביא בשם הראב"ד, דדוקא בהודה שלא בפני הלוה - אמרינן דלשאתמוטי מהמלוה הוא דקאתי, וממילא

דהא לכאורה גדר מיגו הוא טענה ב'בעל דבר', אבל איך זה מועיל להעיד לאחרים? (ואף שמצינו שמהני מיגו או הפה שאסר להעיד על אחרים - בעדים (במתני' ד"העדים שאמרו כו"י); אמנם שם הרי יש עדים, אבל כאן ה"ה עד אחד - וא"כ איך נאמן להפסיד השני אף שיש לו מיגו). ועי' בסוכ"ד אות יט שמפרש שהנ"ל הוא תי' הריטב"א.

והנה ב'הפלאה' הקשה על קושיית התוס' הנ"ל - דלכאורה איך שייך ליהמני' שהוא שטר אמנה במיגו, הא הוי מיגו נגד עדים, דהא השטר הוי כמו שעדים מעידים שלא הי' אמנה. (וכמוכח מזה דהגמ' נקט בפשיטות: דאם כת"י יוצא ממק"א - אין העדים עצמם נאמנים לומר שהי' אמנה. כן מוכיח הגר"ח בה' גירושין פ"ב).

וה'בית יעקב' מביא קושייתו של ה'הפלאה', ומתרץ, דהנה הא דלא מהני כאן דינא דהודאת בע"ד היכא שחב לאחרים - זהו רק משום חשש קנוניא, אמנם היכא דאיכא מיגו - זה מסלק החשש קנוניא, וא"כ ממילא נאמן מדין הודאת בע"ד.

והיינו, דאין הפי' שהוא נאמן לחוב לאחרים מכח מיגו, שעל כן קשה דהא הוי מיגו במקום עדים, אלא הפי' הוא, שבעצם היינו אומרים דכיון שהודאתו הוא על עצמו - הי' צ"ל להיות נאמן מצד הודאת בע"ד, ורק דמכיון שע"י הודאתו הוא מפסיד לאחרים - משו"ה אינו נאמן, אמנם אם יש לו מיגו - הנה זה מסלק החסרון בהנאמנות של הודאתו, היינו החשש קנוניא, ומשו"ה שוב נאמן מדינא דהודאת בע"ד.

ב. והנה, כשהמלוה אומר שהוא 'שטר אמנה', ומשו"ה אין הוא יכול לתבוע מהלוה, וגם המלוה שלו אינו יכול לתבוע - יש לחקור: האם הפי' הוא דבעצם הוי עדות אחת, היינו שהוא מעיד רק שהשטר שלו על הלוה הוא 'שטר אמנה', ובדרך ממילא יוצא מעדות זו ב' דברים: שאין לו כח לתבוע ע"י שטר זה, וכן שגם המלוה דידי' אינו יכול לתבוע; או הפי' הוא דבעצם הוא ב' עדיות, והיינו, דאף שמדובר

יכול עדיין לגבות מהלוה; אבל כשהודה בפני הלוה - שפיר מהני הודאתו, ואינו יכול לגבות ממנו. ומוכח מזה דגם הראב"ד ס"ל דבעצם הודאה שחב לעצמו ולאחרים - יכולים להאמינו לגבי עצמו ולא לאחרים, ורק היכא דיש סיבה לתלות שלא התכוין להודאה - אזי אמרינן שלא מהני הודאתו. (ראה השקו"ט באחרונים הדניס בזה, הובאו במשכנות הרועים (יט, א סרל"ד)).

על דבר אחד - דהיינו השטר - אבל ע"י השטר הזה יש ב' ענינים: (א) שהוא יכול לתבוע מהלוה; (ב) שהמלוה שלו יכול לתבוע ע"י שיעבודא דר"נ, וע"י הודאתו הוא רוצה לפעול ב' ענינים אלו - שהוא לא יכול לתבוע, וגם שהמלוה שלו אינו יכול לתבוע.

והנה אי נקטינן שבעצם הם שני דברים - א"כ לכאורה קשה להבין שיהא נאמן מכח מיגו על זכות התביעה של המלוה דידי' [דלא שייך שם דינא ד"הודאת בע"ד"], דהא סו"ס הוא ע"א נגד המלוה, ואף שיש לו מיגו - למה יהא נאמן.

אבל אי נקטינן שבעצם הוא הגדה על עצמו שאין חייבים לו, ורק דבמילא ג"כ נוגע להמלוה שלו - שאין המלוה יכול לתבוע, אזי אפשר להבין דברי הבית יעקב הנ"ל, דבעצם מכח הודאת בע"ד הי' צ"ל נאמן גם על המלוה שלו (בדרך ממילא), ורק דמשום חשש קנוניא אינו נאמן, ולכן היכא דיש מיגו - דמסלק החשש קנוניא - אזי נאמן.

ואולי זהו יסוד מח' הריטב"א (כהבנת הסוכ"ד הנ"ל) ושאר הראשונים - האם שייכי לשאול הקושיא ד"ליהמני' במיגו": דאי נקטינן שבעצם הם שני דינים: (א) זכות שלו על הלוה, (ב) זכות המלוה דידי' - א"כ מובן דברי הריטב"א שלא שייך ליהמני' במיגו [לגבי זכותו של המלוה דידי']; אבל אי נקטינן שזהו זכות דממילא הבאה מכח התביעה שלו על הלוה, אזי יש מקום לומר דע"י המיגו מסלק החשש קנוניא - וממילא נאמן מדין הודאת בע"ד.

ג. והנה בהבנת דין "שעבודא דר"נ" כבר נחלקו הראשונים והאחרונים (ראה קצות ספ"ה סק"ה, וכן ברספ"ו) - האם הפי' הוא דע"י שעבודא דר"נ נעשה תביעה ישירה מהמלוה הראשון להלוה השני; או הפי' הוא, דבעצם, תביעת המלוה הוא רק על הלוה שלו ממנו, ורק דחידשה דינו דר"נ - דאפשר למלוה דידי' לתבוע גם מהחובות שלו. (וראה ברע"א בסוגיין, דמובן מדבריו, דהא דס"ל להר"ן דאין הלוה יכול למחול ללוה שלו, הוא משום דנעשה כאן ע"י שיעבודא דר"נ דין חדש - שיש תביעה מהמלוה הראשון להלוה השני).

והנה שאלה הנ"ל, האם הוי בהודאת המלוה ב' ענינים או דבר אחד, תלוי לכאורה בהשאלה: מה חידשה דינו דר"נ. דאי נקטינן דע"י דינו של ר"נ נעשה חוב ישר בין המלוה הראשון להלוה השני - א"כ ע"י

הודאתו בעצם אומר ב' ענינים: (א) על זכות התביעה שלו, (ב) על זכות התביעה של המלוה דידי'. ומשו"ה לכאורה יש מקום לומר (כנ"ל), שא"א להאמינו על המלוה - ואפילו ע"י מיגו.

אבל אי נקטינן דבאמת אין חוב ישר בין המלוה הראשון והלוה השני, ורק דיש למלוה הראשון זכות לתבוע מחובותיו של הלוה שלו, א"כ נמצא דבעצם הוה כאן הגדה אחת, ההגדה על זכות תביעתו שלו בלבד, ובדרך ממילא דוקא גם על תביעתו של המלוה דידי'. ורק דכנ"ל לא הי' נאמן מחשש קנוניא, אמנם ע"י המיגו - מסלק החשש קנוניא.

ד. והנה נח' הקצות והתומים בטעמא דלא מהני דינא ד"הודאת בע"ד" במקום שחב לאחרים. דהנה בש"ך (סצ"ט ס"ק ג) מבואר, דאם אחד חייב לחבירו מנה בשטר, והודה שחייב ג"כ לשני מנה, ואין לו אלא מטלטלין שוה מנה, ונמצא שלפי הודאתו חולקין שני הבעלי חובות המטלטלין - אינו נאמן, כיון שבהודאתו זה הוא חב לאחרים (וחולק בזה על ראייתו של ה'מגיד משנה', עיי"ש).

והתומים (שם) חולק על הש"ך, וס"ל, דבכה"ג ודאי נאמן. דכיון דבאמת אפשר לו להתחייב להשני - ממילא לא שייך חשש קנוניא, ובמילא נאמן בהודאתו ואף אם הוא חב לאחרים.

אמנם הקצות (שם) מעמיד דברי הש"ך, וס"ל, דאף דאכן לא שייך חשש קנוניא - מ"מ אינו נאמן בהודאתו, כיון שזה גם נוגע להשני. והא דאינו נאמן כשחב לאחרים - אינו משום חשש קנוניא, אלא דכיון שהוא חב לאחרים - הוי כמעיד על אחר, שמלכתחילה אין לו נאמנות.

הרי מבואר מהקצות, דאם ע"י הודאתו הוי חב לאחרים, הנה אף שאינו חב באופן ישר, דהא בהציור שם הרי הודאתו הוא רק שהוא חייב להשני, ורק שבדרך ממילא זה חב לאחרים, כיון שע"י הודאתו נמצא דכשיבואו לתבוע - מקבל כ"א חצי, מ"מ ס"ל להקצות דבכה"ג אינו נאמן. וזהו דלא כמו המבואר לעיל, דהא דס"ל להריטב"א (כפי' הסוכ"ד) דלא מהני מיגו להאמינו - הוא משום דס"ל דתביעת המלוה הראשון על הלוה השני הוא תביעה ישירה, דמשו"ה הוי ממש כמו מעיד על אחר.

אבל לכאורה בכלל דברי הקצות צ"ב איך זה מתאים עם המבואר בראשונים בסוגיין, דהיכא דאית לי' מיגו - שפיר נאמן ואף דחב לאחרים.

[והנה בקצות שם לכאורה משמע, דבציור הנ"ל שהודה שהוא חיב לעוד בע"ח - לא רק שאין מקבלים הגדתו לחוב להבע"ח הראשון, והראשון גובה כל המטלטלין, אלא אף לחוב לעצמו אין מקבלין הודאתו. - דהקשה שם: מהו כלל הדיון האם מאמינים אותו משום שיש לו מיגו לעשות החוב או לא, הא ע"י הודאתו הרי עשה החוב בקנין 'אודיתא'. וע"ז תירץ, דכיון דע"י הודאתו הוא חב לאחרים - אין כאן מלכתחילה דין הודאה שע"י יקנו בקנין אודיתא.

ולכאורה אי נקטינן שעכ"פ לגבי עצמו נאמן - א"כ עכ"פ לגבי עצמו יחשב בקנין 'אודיתא'. ולכאורה משמע שלא מהני הודאתו כלל. אמנם בראשונים בסוגיין מבואר (ראה לעיל בהערה מהרא"ש ס"ט) דבמודה שהוא שטר אמנה, אף שאינו נאמן להפסיד המלוה - מ"מ הרי עכ"פ נאמן להפסיד עצמו שכבר אינו יכול לתבוע החוב הזה, כיון שהודה שהוא אמנה. וצ"ב].



ריבוי איסורים קלים – חמור מאיסור סקילה*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרת התשובה פ"ז כתב רבינו הזקן: "הרי בריבוי החטאים [אף שהן עבירות קלות] יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה". עכ"ל, ועיי"ש.

וב'מ"מ וליקוט פירושים' על אגה"ת (ע' שכז) מביא הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וכידוע הראי' ע"ז מר"ן (לפס"ד - בשו"ע או"ח סשכ"ח ס"ז - דאדה"ז) "דאיסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים - חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "ויותר" כדלקמן)". עכ"ל, וכ"ה בס' 'שיעורים בס' התניא' ח"ג (ע' 1051).

והנה התשב"ץ (ח"ג סי' לז) השיג על הר"ן, וכתב דאין בריבוי איסורין שום חומרא כלל, והביא ראי' מסוגיא דיומא (פג, ב) גופא,

* לע"נ אאזמו"ר הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטהאל זצוק"ל הי"ד, בעל שו"ת 'משנה שכיר', נהרג עקדה"ש ב"ג שבט תש"ה, זי"ע.

דתניא מי שנשכו נחש [והוא מסוכן בשבת], קורין לו רופא ממקום למקום [ואפילו מחוץ לתחום], ומקרעין לו את התרנגולת [לתת אותה על המכה, שזו היא רפואתה, אף שיש בקריעת תרנגולת איסור מלאכה של נטילת נשמה], וגוזזין לו את הכרישין [כרתי המחובר לקרקע, ואף שעובר בזה על מלאכת קוצר], ומאכילין אותו [מהכרישים] ואין צריך לעשר [אותם], דברי רבי. עיי"ש.

- ואם נימא דיש בריבוי איסורין חומרא אפילו לגבי סקילה, לא הוה ליי' לרבי להקל בזה, וכש"כ כשהאיסורין הם שוין, דאם לא יעשר יאכל הרבה זיתים בלא מעושר, ומדוע לא נתיר לו חד איסור לעשר? אלא ודאי משמע דאין בריבוי הזיתים הגדלת החומרא כלל. עיי"ש.

והנה אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר או"ח (סי' קסה) כתב לתרץ:

"ונראה בס"ד ליישב דעת הר"ן ולהסיר מעליו קושיא הנ"ל. וקודם אסביר בעזה"י סברת הר"ן, דסובר דיש בריבוי איסורין חומרא אפילו לגבי איסור גדול מהן. ואקדים דברי רבינו הק' הרב שו"ע זי"ע ועכ"י, באגרת התשובה [פ"ה], שכתב באופן קישור אדם הישראלי עם הבורא כל העולמים, עפ"י הכתוב [דברים לב, ט] כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, פירוש כמו חבל על דרך משל ... ככה חבל ההמשכה הנ"ל כלול מתרי"ג מצוות, וכשעובר ח"ו על אחת מהנה נפסק חבל הדק, עכ"ד בפרק ה'. ובפרק ו' כתב עוד בענין זה בזה"ל, ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים ... הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד כו', וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו, ויעיי"ש שהאריך שעונות קלות מרובות פוגמות כעבירה חמורה, ועוד יותר, כיון דע"י כל אחד נפסק חבל דק וקל, והם מצטרפות לחשבון גדול.

"...והנה ביו"ד סי' נד סעיף טז נפסק דהא דפסול בעיקור, היינו כשנעקר כולו, אבל אם נשתייר בו אפילו משהו כשר, והוא שאותו שנשאר הוא במקום אחד, אבל אם מיעוט הנשאר הוא מדולדל, שהוא מעט כאן ומעט כאן, פסול, שניכר הדבר שנעקר בכח, ומה שנשאר מחובר חיבור מדולדל הוא ואינו חיבור, עיי"ש בט"ז סקי"ב ובש"ך סקכ"ה, דכשנתפרק במקום אחד אותו המיעוט נשאר החיבור בחוזק

כשהיה הלכך הדרא בריא. ועיין גם במעדני יו"ט על הרא"ש בפרק אלו טריפות [סי' ו, סק"ח].

"...כן הוא בטבע הבשר, ומבשרי אחזה אלקי, א"כ כן הוא בדיבוק גשמי, וכמו כן הוא בדיבוק רוחני, שדביקותנו אל השם הוא ע"י חבל של תרי"ג חבלים דקים ... כנ"ל, והנה ישנם עבירות גדולות וקטנות, ובעבירה גדולה נפסק חלק גדול, ופגם גדול בחבל ההמשכה אבל עכ"פ נעשה הכל במקום אחד, ומה שנשאר נשאר חזק, והוי חיבור טוב והדרא בריא, משא"כ ברבוי עבירות קטנות נעשה חתכים קטנים רבים, ובכל פעם שחוטא נעשה פסיקה מחדש, ובעת שכופל את העבירה נעשית הפסיקה מחדש, והוי כמו דלדול, ואז אף מה שנשאר מחובר ג"כ מדולדל ולא חיבור הוא. אם שכתבו הפוסקים דע"י הדלדול נדע שנעשית הפריקה בכח, ועל כן גם החיבור לאו חיבור הוא, י"ל ג"כ כאן דע"י כפילת העבירה הרבה פעמים נתרגל כח השטן בו יותר מבעבירה בפעם אחת אף אם היא חמורה.

"ועיין בדברי הרמב"ם בפ"ג דאבות משנה טו ד"ה והכל לפי רוב המעשה, שכתב בזה"ל, שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גדול המעשה, רק לפי רוב מספר הפעמים, בכפול המעשים הטובים פעמים רבות ... דבכפול הדבר נתעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעול טוב, וקנין חזק. וכמו כן הוא אצל עבירה דבכפילת הדבר נתחזק בו כח היצר ... ע"כ צדקו דברי הר"ן דריבוי איסורין הוי חומרא אף לגבי עבירה יותר גדולה, ודו"ק.

"...אך נראה דכל דברי הר"ן אמורים דוקא באיסורי דאורייתא דהפגם הוא בתרי"ג חבלים דקים שהם חבל ההמשכה, אז יש לומר הסבר הנ"ל, אבל באיסורים ותקנות דרבנן, אין הפגם נוגע לגוף חבל ההמשכה, כפי מיעוט ידיעתי, וביותר כפי דברי רבינו מצאנו, בספרו [דברי חיים] על חנוכה [ד"ה והלכתא], שהסביר ענין מצות דרבנן כך, וכתב בזה"ל, דהנה באמת אסור להוסיף על דברי תורה, ורק לחז"ל ניתן רשות למגדר, ולצורך קיום הדת לחדש מצוה, והוא מקרא ושמרתם, עשו משמרת למשמרתי, והוא על דרך משל, אדם שהוא שלם על כל אבריו, ואפ"ה לפעמים הוא חולה על איזה מאבריו ... לזה ניתן רשות לרופא להחזיק האברים בסמנים שיחזור לקדמותו, כן בדרך זה התורה הקדושה מתוקנת ברמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת, להיות האברים הגשמיים נושא לקדושת הנפש ... אולם לפעמים נלאה כח האברים

מלהכיל הקדושה ... הרשות ביד החכמים שהמה רופאי הנפש, כמבואר ברמב"ם ... להם ניתן רשות לעשות סמנים ותחבושת כפי הצורך, לעשות סייג וגדר לתורה, הרי דמילי דרבנן המה רק סממנים לאברי התורה, והעובר עליהם הוא רק כאינו לוקח הסמנים, ולא שיפגעו בגוף החבל ... באיסורין דרבנן באמת מודה הר"ן דאין כריבוי האיסורין חומרא לאיסור אחד אף בשוין, ע"כ ממילא לק"מ מהא דכרישין, דהוי מעשר ירק דרבנן, וא"ש ולק"מ, ואף לדעת הרמב"ם [ספר המצוות שרש ראשון, וה' ממרים פ"א ה"ב] דמילי דרבנן דאורייתא ניהו, כבר כתב המבי"ט ... דזה דוקא בדרך המראה, אבל אם עובר סתם לא הוי דאורייתא ... ועוד הא הר"ן לא ס"ל בלאו"ה סברת הרמב"ם הנ"ל וכמו שמבואר בחידושי הר"ן סנהדרין פט [ד"ה דבר זו] ... עיי"ש. וא"כ איהו לשיטתו שפיר י"ל דלא אמר דיש בריבוי איסורים חומרא גדולה רק במילי דאורייתא ולא בדרבנן, ודו"ק. שוב מצאתי בשו"ת שערי דעה ח"א סי' נג, שהעלה ג"כ כן מטעם אחר, בדברבנן לא שייך ריבוי איסורין, עיי"ש. עכ"ל א"ז, ועיי"ש עוד.

ועי' לקוטי שיחות חלק כא (ע' 193) שמביא מה שהאריכו האחרונים [שו"ת צפנת פענח (ירושלים תשכ"ה) סי' לג. ובהנסמן במפענת צפונות קונטרס "מאה סברות" בתחלתו. אתון דאורייתא כלל יו"ד. וראה תניא פ"ח ובארוכה שיחות אחש"פ והתועדויות שלאח"ז תשל"ו - הערה 48] דאיסורי דאורייתא הוי איסור חפצא, משא"כ איסורי דרבנן אינם אלא איסור גברא (לכמה דיעות). ועי' לקוטי שיחות חלק ל (ע' 156), ובס' השיחות תנשא ח"א (ע' 452). וראה ס' השיחות תשנ"ב ח"ב (ע' 508).

ועי' לקוטי שיחות חלק יז (ע' 48) בענין דכמות נהפכת לאיכות, דהכמות של עשרה מישראל נהפכת לאיכות חדשה של ציבור, ע"ש.

ובענין "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו" (שבת צג, ב). והיינו דכל איכותו ומציאותו של הכלי הוא בשביל האוכל, וכיון שהאוכל פחות מכשיעור, א"כ גם הכלי כן, למרות שלמציאות הכלי מצ"ע יש שיעור ע"ש.

ומעתה מבואר החילוק שכתב א"ז הי"ד, לחלק בדעת הר"ן, דלא אמר דריבוי איסורים קלים חמורים מאיסור חמור דסקילה אלא באיסור דאורייתא, דהוי איסור חפצא, וריבוי כמות של חפצא נהפכת לאיכות של איסור שחמור יותר מאיסור חמור של סקילה, משא"כ באיסורי

דרבנן דאינם אלא איסור גברא, לפיכך, ריבוי כמות של איסור גברא לעולם לא נהפכת לאיכות של איסור חמור, כמובן ופשוט.

וע"י בשו"ע רבנו הזקן שם בהל' שבת (סי' שכח סט"ז) שכתב: "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטין לו ואין אומרים נאכילנו נבלה שהיא איסור לאו, ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה ... שבנבלה עובר על כל כזית וכזית, ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מן התורה בכל אכילה ואכילה, משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור א', אע"פ שהוא חמור". עכ"ל - הרי שמדגיש שמדובר באיסור מן התורה, משא"כ באיסור מדרבנן, יש לדייק דאינו כך.

וזהו גם מה שכתב כ"ק אדמו"ר "דאיסור מן התורה פחות מכשיעור אבל כמה פעמים - חמור מאיסור סקילה!" - דלכאור' תיבות "מן התורה" מיותרות, אלא י"ל כשבא לאשמעינן דדוקא "מה"ת" כך הוא, משא"כ גבי איסור דרבנן, כנ"ל.

והנה ראיתי בס' 'מחנה יוסף' על שבת (סי' מב ס"ו) שדן בדברי הר"ן הנ"ל וכתב:

"ב'מחנה חיים' ח"א סי' פ"ה דייק מלשון הר"ן שלא הזכיר בדבריו כלל דכיון דעובר כמה לאוין הוא "חמור יותר" מאיסור סקילה, ולא כתב אלא ד"לאוין הרבה דנבילה לא מקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת", ובאמת שוין הם, ולפי"ז הקשה המג"א בסי' שכח שהעתיק את דברי הר"ן הנ"ל בזה"ל: "והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו אחד דשבת" וכתב עליו: "ולא ידעתי היכן ראה כן, הר"ן השיג על הראב"ד דסובר דנבילה קל כנגד שבת, וחידש הר"ן דלא הוי קל כנגד שבת, אלא שקולים המה, וא"כ תליא איזה איסור בא לפני החולה כו' ופלא לא הרגיש אחד מהאחרונים בזה שיש להפליא על המג"א וצע"ג כעת". עיי"ש, אלא דיעויין בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בשו"ע בסי' שכ"ח שם סט"ז שהביא את המג"א בשינוי לשון: "ועוד שבנבילה עובר על כל כזית וכזית ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מה"ת בכל אכילה ואכילה משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור", ובודאי עשה כן מטעם תמיהתו של המחנ"ח הנ"ל, וא"כ כבר הרגישו בזה". עכ"ל.

והנה מה דפשיטא ליה, דרבנו הזקן ס"ל דאיסורים שוים הם, ולא חמור יותר מאיסור סקילה, אין זה מוכרח כלל, כי יתכן שס"ל באמת

דריבוי איסורין קל חמור טפי מאיסור אחד דסקילה, רק לא כתב כן להדיא, אבל גם לא כתב אחרת.

ובאמת דעת כ"ק אדמו"ר בהדיא בדעת רבנו הזקן - כנ"ל - שאמנם "איסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים - חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "ויותר" כדלקמן). עכ"ל.

עוד כתב שם ב'מחנה יוסף':

"אולם בדעת המג"א נראה דמקורו בתשב"ץ ח"ג סי' ל"ז יעו"ש שהבין כן בדעת הר"ן, ושור"ר שלתירוץ המחנ"ח הנ"ל כבר נחית גם בשו"ת 'שם אריה' או"ח סי' ג' עי"ש. ועיג"כ ב'קובץ הערות' ליבמות סי' ח' שר"ל מהר"ן הנ"ל דשני לאוין חמורין מאיסור סקילה ויסבור הר"ן דעשה אינו דוחה ל"ת, עי"ש, ולהנ"ל אינו מוכרח.

"ולשיטת שו"ע רבינו, ה'שם אריה' וה'מחנה חיים' הנ"ל בדעת הר"ן, הרי אין זה משום שהרבה לאוין חמורין מאיסור סקילה, אלא צ"ל דהטעם דמוטב שיעבור איסור סקילה ולא יעבור על הרבה איסורי לאו, משום דאע"פ דבעצמותן אינם חמורים יותר מאיסור הסקילה, אבל סוף סוף האדם עצמו עוסק יותר באיסורים ומוטב שלא יעשה כן, ועי' בשו"ת 'משנה שכיר' להגאון רבי ישכר טייכטל ז"ל הי"ד חלק שני שנדפס לאחרונה תאו"ח סי' קס"ה שהאריך בענין זה שהוא ע"ד שאמרו "והכל לפי רוב המעשה" עי"ש באורך, ולדבריו יש מקום לבאר את שיטת רבותינו הנ"ל יותר". עכ"ל.

והנה מה שכתב להסביר בדעת הר"ן "דאע"פ בעצמותן אינם חמורים יותר מאיסור הסקילה, אבל סוף סוף האדם עצמו עוסק יותר באיסורים ומוטב שלא יעשה כן", צ"ע, דא"כ הדרא קושיית התשב"ץ לדוכתיה, מדוע הקיל רבי דלא צריכים לעשר את הכרישין, והלא אם לא יעשר יאכל הכבה זיתים בלתי מעושר, ומוטב שלא יהא האדם עצמו עוסק יותר באיסורים, ועדיף שיעבור על האיסור האחד דלעשר בשבת, וכאן הרי האיסורין שוים, וכש"כ הוא מהך דאיסור דסקילה מול האיסור דלאו בלבד.

ומה שמביא מ"ש ב'משנה שכיר' ע"ד שאמרו "והכל לפי רוב המעשה", הרי דמחלק שם בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן,

דבדאורייתא בעצם ריבוי איסורין קל נהפכים לחמור, משא"כ באיסורי דרבנן שאינם בהחפצא, לפיכך הריבוי אינו מגדיל האיסור.



ביאור בחיטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב)

עומר ושתי הלחם משום קדושת הארץ

הנ"ל

בקובץ "מורי" (שנה ז גליון ו-ז, ע' לא) הקשה הגאון ר' יהודה ליב מאשכנזים הי"ד, בעל קונטרס 'ברכת הארץ' מהא דמבואר בכלים (פ"א מ"ו), דעומר ושתי הלחם אין באין אלא מן הארץ, הוא משום קדושת הארץ (עיי"ש מה שהאריך בזה שם לפנ"ז). "א"כ קשה מאי קמבעי ל' במנחות פ' ר' ישמעאל (סט, ב) בענין חיטים שירדו בעבים אם כשרים לשתי הלחם, ומבואר שם בתוס' (ד"ה חיטין) דעיקר הספק הוי היכא דירדו החיטים דרך נס, והספק הוי אם בעינן רק שלא יהי מחוץ לארץ והכא לא הוי מחוץ לארץ, או דלמא דבעינן שיהי דוקא בארץ. וקשה מאוד, כיון דבעינן לענין עומר ושתי הלחם שיהי באין מן הארץ מטעם קדושת הארץ, וא"כ בודאי צריך להיות הדין דחיטים שלא מא"י אף שהם ג"כ לא מחוץ לארץ יהי פסולים משום דמיחסרא קדושת הארץ, וצ"ע. עכ"ל.

ולע"ד י"ל דמאי קמבעי ל' בגמ' בענין חיטים שירדו בעבים, דהכוונה ל"עבים" דא"י דוקא - ואמנם בעבים שבאזורה דחו"ל לא קמבעי כלל, כיון דמיחסרא קדושת הארץ, - ועי' תוס' (מכות יב, א) ד"ה אילן כו', ד"אזורה ירושלים כירושלים", ולכן מותר לאכול באזורה מעשר שני - ועי' ב"אוצר מפרשי התלמוד" למכות שם בביאור דעת התוס', ועי' זבחים (כו, א), שאזורה כעזרה, וכ"פ הרמב"ם ה' פסולי המוקדשין (פ"א ה"כ): ה' עומד בעזרה ותלה המזרק בידו וקיבל הדם באזורה, או שהגביה הבהמה וקיבל הדם באזורה כשר, שאזורה המקום כמקום. עכ"ל. ועי' תוס' (שבועות יז, א) ד"ה תלה עצמו באזורה עשרה וכו'. שכתבו למ"ד (זבחים לב, א) דביאה במקצת שמה ביאה, טמא שהכניס ידו לפני העזרה חייב, לפי שאזורה כעזרה "ועוד אי לאו כעזרה דמי, א"כ כשמוליך דם ואיברים למזבח יפסל ביוצא" עכ"ל. - ועי' בבית האוצר ח"א (כלל כב אות כג) שאזורה בית הכנסת קדוש כביהכנ"ס, כשם שאזורה עזרה כעזרה.

ברם בעבודות שהצריכה התורה צפון העזרה דוקא, כגון שחיטת וקבלת הדם בקק"ל, פליגו אביי ורבא (זבחים כו, א) בקבלת הדם אם אומרים אויר צפון כצפון, (עי' ראב"ד לתמיד ל, ב), ואמנם הרמב"ם פסק כרבא, שאף בזה אויר מקום כמקום, כנ"ל. - אולם שחיטת קק"ל באויר צפון לד"ה פסולה, וכמ"ש הרמב"ם שם (הט"ו): תלה הבהמה ושחטה באויר העזרה פסולה, שנאמר על ירך המזבח, עד שישחוט בארץ" עכ"ל. - אין הכוונה שלגבי שחיטה אין אויר המקום כמקום, אלא שהכוונה הוא שאיכא גזיה"כ "שישחוט בארץ", ואויר אינו ארץ. ותו לא. - ועיג"כ רש"י זבחים שם ד"ה בר מן תלה ושחט בקק"ל. עש"ה.

ומעתה י"ל דאוירה דא"י כא"י גבי קדושת הארץ ולכן גבי חיטים שירדו בעבים - בא"י - ליכא חסרון דקדושת הארץ, רק קמבעי ל"י ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי" - והכוונה לעבים דא"י דוקא כנ"ל - "או דלמא ממושבותיכם דווקא, ואפילו דעבים נמי לא". כלומר דהוי גזיה"כ שצ"ל "ממושבותיכם דוקא", ע"ד הלימוד גבי שחיטת קק"ל "שנאמר על ירך המזבח עד שישחוט בארץ". וא"ש.

ועי' סוטה (מה, א) דנסתפקו גבי שכחה שנאמר בה "ושכחת עמר בשדה", אם אויר שדה כשדה, כגון שצפו עומרים והונחו ע"ג אבן או ע"ג עמוד ושכחם, או שהרוח פיזרם ובשעת היותם באויר שכחם (רמב"ם הל' מתנות עניים (פ"ה ה"ה), ועי' פאת השלחן ס"ט סק"י"ב) - ואע"פ שאויר רשותו כרשותו בקנין, מ"מ הספק כאן לפי שכתוב "עומר בשדה" ויתכן שהכונה שיהא מונח בשדה כדרך הקוצרים שמניחים עומרים בקרקע (תוס' הרא"ש סוטה שם). - ועד"ז בנדו"ד.

ומה שדן שם בנוגע למה שהגר"א מוחק תיבת "בכורים" מן המשנה (כלים פ"א מ"ו), ומביא מהרמב"ם ה' בית הבחירה (פ"ז הי"ב) שלא כדברי הגר"א, - ומיישב עפ"י ד התוס' בב"ב (פא, א) ד"ה מארץ כו', דשונה מצות ביכורים משארי מצות התלויים בארץ, ע"ש.

ויש להעיר דכ"נ גם מרש"י קדושין (לו, א) ד"ה חובת, שלא חשב בכורים בין המצוות התלויות בארץ. ועי' רש"י גיטין (מז, ב) ד"ה מדאו'. - אולם כדברי הגר"א משמע בתוס' חולין (קג, ב) ד"ה כל הבשר, שבכורים שפיר הם מצוה התלוי' בארץ, וכ"ה בתוס' שם (קלו,

א) ד"ה אלא כו' בשם רשב"ם. ועיג"כ בתוס' ב"ב הנ"ל בתירוץ הא' ודו"ק.



בשיטת הצ"צ אם ע"א באיסורין חוזר ומגיד

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת"ל - מאריסטאון

בחידושי הצ"צ לכתובות - השמטות - חולק על נקודת החו"ד סי' קפה הסובר ד"אינו חוזר ומגיד" הוא מצד דין נאמנות, ולכן גם בע"א אינו חוזר ומגיד ולאידך מוכרח לחדש דטמאה אני לך אין צורך לאמתלא כיון דאינו בב"ד, ומייסד עצמו אדברי תשובות הר"ן סי' מז'. והק' ע"ז הצ"צ דאינו מוכן, דאם אנו סוכרים דנאמנות שולל חזרה א"כ בע"א דנאמן מיד חוץ לב"ד כמו שהגיד בב"ד, הוי ליה שלא להיות נאמן אפי' באמתלא. אלא דיסוד החו"ד אינו נכון - דהא דאינו חוזר ומגיד אינו שייך לע"א, כיון דזה רק דין בהגדה וע"א נאמן אין בו הגדה, אבל מה שצריך אמתלא בו אינו מדין הגדה (אלא דכיון דאמר בב"ד הרי מדייק בדבריו (כדברי הר"ן בתשובותיו) ולכן בעי אמתלא ע"ז).

ולכאורה כוונתו של הצ"צ דאין דמיונו של החו"ד להר"ן "עולה יפה" - הוא דהדין דהר"ן ושו"ע סי' יז ס"כ אין לו שייכות עם דין ד"אינו חוזר ומגיד" דיצטרך בב"ד, - אלא הוא דין בצורך אמתלא באמירה בב"ד שהוא דין נוסף לדין ד"אינו חוזר ומגיד".

ולכן מסיק הצ"צ דאין דין דאינו חו"מ שייך בע"א, שכיון שאין צריך להעיד בב"ד יוכל לחזור בו ע"י אמתלא. והיינו דאפי' מעיד בב"ד כיון שא"צ בהגדה אין בו הדין דאיי"ח ומגיד. ועד"ז כתב השב שמעתתא ש"ו פ"ח "כיון דלא בעי בב"ד לא חשיב הגדה אפי' כשמעיד בב"ד". והצ"צ הוסיף הדגשה לבאר שאינו דומה ע"א להגדה שע"י

(1) וראה עוד לדוגמא בשערי יושר שער ו פ"ח. אבל אין כאן המקום להאריך בזה.

ערות - דבעדות פסול "מפי כתבם" משא"כ באיסורים "וודאי גם ע"פ כתבו מהימן"².

והנה: הקובץ הערות סי' עח אות ב מקשה למה סובר הר"ן שאינו חוזר ומגיד כשהעיד בב"ד משום דהוי הגדתו השניה פסולה, והרי באיסורין גם הגדות של פסולים מועילים. - ומת' דהפסול (אינו משום פסול הגדה השניה, אלא) משום כח הגדתו הראשונה. אבל לפי הצ"צ נראה יותר שאין כאן משום "אינו חוזר ומגיד" בזה, כיון שה"אם לא יגיד" הוא דווקא בעדות דב' עדים, אלא נראה פשוט יותר כנרמז בדברי הר"ן (דחוץ לב"ד אינו מדקדק) דכיון דבב"ד מדקדק לכן כיון שהגיד בב"ד באופן הרי בזה חסר בנאמנותו בעדותו ההפכית. (והיינו, דאין צורך לדין ד"אינו חוזר ומגיד" משום "הגדתו הראשונה" אלא שהוא דבר המובן בלי לימוד הנ"ל: דכיון דדקדק בדבריו באופן א' אינו נאמן באופן אחר אא"כ נתן אמתלא והדין ד"אינו חוזר ומגיד" הוא פסול אפי' בנתינת אמתלא).

ולאידך: גם מה שכ' הקוה"ע שם אות ו בהסבר מה שלהר"ן כשהעיד חוץ לב"ד לא יוכל לחזור חוץ לב"ד, הוא גם כפשטות דברי הר"ן לעיל (לא לענין דין דאינו חוזר ומגיד בזה כיון שאין זה "הגדה" כלל, אלא) כוונתו שכשהעיד חוץ לב"ד שחזר מדיבורו הראשון יוכל לחזור מחזרתו בלי אמתלא כלל, אבל כשהעיד בב"ד לא יוכל לחזור בלי אמתלא³.

(2) ולכאוי' פשטות הדברים נראים שאינו סובר הצ"צ כהש"ש ש"ו פי"ד, שמחדש שם דאם נישאת ע"פ העד אינו יכול לחזור דהוי כמי "שנגמר הדין בב"ד", והוי כהעיד עדותו בב"ד דאינו חוזר ומגיד, דהרי סובר הצ"צ ברור שאין כאן שום ענין דעדותב"ד לענין שאינו חוזר ומגיד גם כשהעיד בב"ד, ואין שייכות לענין מה שפסקו הב"ד ע"ז להחשיבו "כהגדה" שלא יוכל לחזור ולהעיד. ובאמת פלא הוא על הש"ש שכותב כן למרות שלעיל כתב בפשטות שאין דין הגדה בע"א גם כשהעיד בב"ד. (וראה בביאורים והע' מאת הגרשו"א שהקשה עד"ז).

(3) ויש להוסיף בשיטת החו"ד, דלדברי הריטב"א בדף חי, ב, שאמר שהא דאינו חו"מ נלמד מזה שאין דעל פי שנים "יקום" מדבר וכיון שהתורה ציווה לקיים דבר, איך אפשר לקיים אם יוכלו לחזור. הנה לפי"ז נראה קצת שיש להבין דברי החו"ד - שגם בע"א (הגם שאין בו הגדה) כיון שהתורה אמרה שנאמין לע"א באיסורין (וספרה לה - לעצמה) איך נאמין אם יוכל לחזור בו. אבל גם בזה אפשר לפקפק קצת: דהנה דברי הריטב"א ברורים יותר כשמדובר בענין קיום הדבר שצריכים לקיים אותו באופן



היתר עגונה ע"י עד אחד ב"רשות ב"ד" – דין או הוראה

הנ"ל

באוה"ת משפטים ע' א' קב מבאר הא דבעי שלשה במשפט ולא באיסורי כרת, וכ' בא"ד: "וואפי' בהיתר עגונה, ע' באה"ע סי' י"ז סל"ט ובחמ"ח ובב"ש יש דעות דסגי בא', ולמ"ד דצריך שלשה היינו משום שהוא דין ולא דמי לשאר הוראות או"ה, ואפ"ל משום בערוה ילפי' דבר דבר מממון כו'...¹. ולכאן' ישלה"ב קצת: הרי בעשיית הגט² ובקידושין דהוי גם דבר שבערוה לא בעי לפועל ג' (כשבא שאלה על ענינים אלו לא בעי ג'). ואולי י"ל הכוונה: שכאן הב"ד נותנים הרשות ופוסקים שהיא מותרת על פי העד אחד (כמו שאומר במשנה "ברשות ב"ד"), משא"כ בסידור הגט ועשיית קידושין זה לא הוי בכח פסק ב"ד "עושי הדבר" אלא שהם רואים שהגט והקידושין נעשים על פי ההלכה. ויש להאריך עוד באפשרויות ההסבר. ואכמ"ל³.

ב' נפה"א נגד נפה"ב א'

הנ"ל

ידוע פתגם אדמהאמ"צ דבשעת דנפגשים ב' יידען הרי"ז "צורו נפה"א אויף איין נפה"ב"¹, ויש למצוא עד"ז "אפגעשפיגעלט" בהלכה: דהנה מבואר כתובות דף כב "כגון שניסת לאחד מעידיה",

ברור, ולכן אם יוכל לחזור בו אין זה קיום גמור, אבל בענין להאמין ע"א באיסורין יש להאמין "באשר הוא שם" לפי המצב ההוא ואין לחשוש דילמא ההוא יחזור בו.

(1) וראה בח"ס אהע"ז ח"ב סי' קל ביאור שונה. אבל המבואר נראה יותר בכח של ב"ד.

(2) אבל ראה השקו"ט באחרונים (נוב"י ובדבריו) בסדור הגט אבל אין כאן המקום לה"ב.

(3) דא"ג: מדבריו שם נמצא ברור שלומד דנדה אינו דשב"ע (וראה השקו"ט במפרשים בזה). עוד יש להעיר דעדיין יש לעיין לביאור שם בפנים בהא דבעי שלשה במשפט (דבממון צריך תפארת המחבר חו"ג, ודבמשפט בין ב' אדם שייך הטיית הדין איך הביאור לגבי הביאור לגבי היתר עגונה).

(1) לקו"ד ח"ב שני, ב. אגר"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' עג. היום יום כ' טבת. לקו"ש חכ"ה ע' 307 ועוד.

והקשו הראשונים דלכאור' "הרגנוהו לא ישא את אשתו..."², דחשוד בעדות לישא אותה².

ובכמה ראשונים שם וביבמות כה, א מובא בהדיא מימרא זו דירושלמי "דאין שנים מצויים לחטוא בשביל האחד", דהכוונה בפשטות קאי אהוא עצמו שאין הוא והאחר חוטאין "בשביל האחד" בשביל עצמו, בדוגמא "שני נפה"א נגד נפה"ב א"ל. וכן פסק הבית יוסף במחבר סי' י"ב אהע"ז³ 4.



נאמנות העדים ברישא דמתניתין (כתובות יח, ב)

הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

במתניתין (כתובות יח, ב): "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו הרי אלו נאמנים" (במקרה שהשטר לא היה מקויים ע"י כת"י שיצא ממקום אחר וכיו"ב).

וידועים הדברים, שיש ב' אופנים איך לבאר הך נאמנות: א) שהוא מדין מיגו, והיינו דא"א להאמינם בדין עדות דהרי ישנה להגדתם שעל השטר, ו"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". אלא דמ"מ נאמנים הם מחמת המיגו דלא היו צריכים לקיים השטר בכלל. ב) שהוא מדין עדות, והיינו, דאע"פ דישנו להכלל ד"כיון שהגיד" כנ"ל, מ"מ היות

(2) בתוס' דידן "דבשום מקום אין שנים חשודין כדמוכח לקמן דאפי' למאן דחייש לגומלין אם שנים מעידין ע"ז ושנים מעידין ע"ז נאמנים...." אלא הכוונה שם באחד שמעיד שהרגו עם אנשים הרבה דבאחד חשוד לשקר.

(3) אבל ראה בק"נ בהרא"ש ביבמות ד' כה דהעיר בהא דאמר לשון זה "אין שנים מצויין לחטוא בשביל האחד" והרי אין עד אחד חוטא בשביל האחר, אלא שכתב כן בשביל המוסבר בענין מיאון ולחליצה דמדובר בב"ד לכן נקט לשון זה. והיינו שהוא סובר להלכה שגם בב' אין חושדים אותם, אבל כנראה יותר דמשמע לו דמימרא זו "אין שנים מצויין לחטוא בשביל האחד" הכוונה שנים אחרים בשביל שלישי. אבל בשאר ראשונים נראה שמפרשים כפשוטו: דקאי בב' עדים ואין הם חוטאים בשביל אחד מהם.

(4) ההוספה בזה אסתם "אין אדם חוטא ולא לו" המובא בר"ן כתובות הוא - דכאן צריכים לכתוב העד "החשוד" עצמו ולסלק החשש אצלו מובא בירושלמי ובשאר ראשונים כנ"ל, דגם הוא עצמו כשבא עם חבירו "אין מצויין לחטוא בשביל האחד".

והשטר לא הי' מקויים קודם שהגיעו עדים אלו, והרי הם פסלו אותו באותו "הגדה" שקיימו אותו, לכן, אין השטר נחשב ל"הגדה" כדי שנאמר שאינם יכולים לחזור ולהגיד. וכידוע שזהו פלוגתת הגרעק"א (דסב"ל כאופן הא') והגרש"א (דסב"ל כאופן הב') בסוגיין.

והנה בכלל לומדים דרש"י ותוס' פליגי בהנ"ל: דהגרש"א מייסד שיטתו (אופן הב') על דברי רש"י "כולא חדא הגדה היא וכו'", ולאידך התוס' בהמשך הסוגיא מקשים כמ"פ מדיני מיגו. ואמנם הגרעק"א ביאר כן בדברי התוס' כאן בכ"מ.

אמנם, מדברי מהרש"א ומהרמ"ש על הסוגיא, מוכח, דלמדו בשיטת התוס' (ג"כ) כאופן השני הנ"ל; דהרי בביאור קו' התוס' בד"ה "הרי אלו נאמנין", כתב רעק"א דהוא מדין "מיגו במקום עדים" (-) לשיטתו דכל נאמנותם הוא מדין מיגו, משא"כ מהרש"א ומהרמ"ש כתבו דהוא מדין "תרי ותרי", וע"כ צ"ל דפירשו, דהעדו דמתניתין יש להם דין עדות (תרי) דלא כרעק"א!

ועד"ז בתוד"ה "אין נאמנים"; הרי רעק"א לא הבין תירוץ השני (דלשיטתו הרי מיגו מהני נגד כיון שהגיד ברישא, וא"כ איך תי' התוס' דהטעם דלא מהני מיגו בסיפא הוא מחמת הדין דכיון שהגיד?), ולכן הוצרך לשנות הגירסא, עיי"ש. משא"כ המהרמ"ש כתב על תי' זה של תוס', שהוא עיקר התירוץ. עיי"ש.

ועכ"פ יוצא מהנ"ל דשיטת רש"י הוא כאופן הב' הנ"ל, ובשיטת התוס' נחלקו האחרונים, באם סב"ל כרש"י ג"כ או כאופן הראשון הנ"ל. וצ"ב ביסוד הדברים.

ב. והנראה בזה, דבגמ' (יט, א) מבואר דתנא דמתניתין קאי בשיטת מ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו. ובביאור שיטה זו (שמאמינים להלוה בטענתו שפרוע הוא) יש ב' דרכים: א) שהוא מדין "מיגו" (פרוע מיגו דמזוייף); ב) שהוא מדין "הפה שאסר", וכידוע לשון הגמ' שהשטר קודם הקיום הי' "חספא בעלמא", והלוה ע"י הודאתו עשה השטר לשטר, ולכן נאמן עלי'.

והחילוק בין ב' הדרכים הוא, דלאופן הראשון הרי השטר הוא מציאות של שטר גם קודם הקיום משא"כ לאופן השני כנ"ל, ומבואר א"כ, שזהו יסוד ב' הדרכים הנ"ל בביאור משנתנו - האם יש להשטר

(קודם קיומו ע"י העדים) דין "הגדה" כדי שנאמר מחמתו "כיון שהגיד", או לא.

ונמצא א"כ, שבשיטת רש"י פשוט הוא, ד"מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו" הוא מטעם הפה שאסר, ובשיטת התוס' יש מקום להסתפק בזה כפי' ב' האופנים דלעיל, וזהו יסוד הפלוגתא בביאור שיטתו ברישא דמתניתין. וצ"ב מדוע ברש"י הר"ז פשוט כ"כ ולא בתוס'.

ג. והנה בביאור השיטה דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, כתבו התוס' (יט, א) - דלכאור' מדוע לא יהא נאמן במיגו - דאין לו מיגו לומר מזוייף דירא שמא יכחישוהו. [ואח"כ מביאים מה ש] "פירש הקונטרס במ"א", "דדבר תורה א"צ קיום ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזוייף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום. וכן נראה לר"י".

ומבארים האחרונים (עיין קו"ש), דב' הביאורים בתוס' מסלקים ב' הטעמים שלכאור' יהא הלוח נאמן מחמתם: מיגו (-מסולק ע"י הביאור הראשון - דאין כאן מיגו) והפה שאסר (-שמסולק ע"י הביאור השני - דהשטר ה"ה בעצמותו שטר, ורק שיש כח לבטלו (מדרבנן) ע"י טענת מזוייף). [ועיין בב"י שבאמת דייק מל' התוס' שאין כאן ב' תירוצים, אלא תירוץ א' ארוך].

וע"פ סברא זו נמצא לכאור', דמ"ד מבשש"כ א"צ לקיימו מוכרח לומר ב' סברות אלו, דאם יאמר רק א' מהם, אז צריכים להאמין להלוה מחמת טעם השני. ואמנם קשה א"כ על "פירוש הקונ' במק"א" דלא כתב סברא זו בהמשך (או ביחד) לסברא הראשונה? (כן צ"ע מה שרש"י בסוגיין לא פי' כפירושו במק"א).

ד. והנראה בזה (ע"פ מה שמבארים כאן), דרש"י בסוגיין כתב (בטעם המ"ד דמבשש"כ א"צ לקיימו) "דמכיון שאמר כשר הי' הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתיו לא מהימן שהרי ביד המלוה הוא". ולכאור' סיום דבריו הוא הסברא ד"שטרך בידי מאי בעי". וידועים דברי הגר"ח בביאור (דברי הרמב"ם, בביאור) סברא זו, דאינו בירור וראי' בעלמא שמחמתו מוציאים ממון, אלא דהוא דין מדיני השטר, שכאילו השטר "אומר" דכ"ז שהוא ביד המלוה אז אין להלוה שום טענות בביטול החוב, ולכן אינו נאמן בטענתו פרוע וכיו"ב.

ועפ"ז אפ"ל דכוונת רש"י הוא, שמיגו אינו מהני בכלל במקום שטר מחמת אותו טעם שפרוע אינו טענה נגד השטר, דכשיש שטר ביד המלוה אין שום טענה מהני נגדו.

ורק דעדיין אפשר להקשות מטעם "הפה שאסר" (כנ"ל) וע"ז "פ"י הקונ' במק"א" כמו שהביאו התוס' הנ"ל (ואולי דזהו מרומז גם בלשון רש"י כאן בהתחלת דבריו "דמכיון שאמר כשר ה' הרי הוחזק השטר", היינו שלא "עשאו" לשטר ורק "החזיקו").

ה. ועפ"ז מבואר בטוב טעם ההבדל בין רש"י לתוס' בביאור המ"ד דמבשש"כ צריך לקיימו; דלתוס' אפשר לבארו בב' אופנים: או דחולק על הביאור הראשון (שבתוס' הנ"ל) וסב"ל דכן מהני הך מיגו שנאמין לדברי הלוה (ולעולם כן הוה השטר "שטר" גם קודם הקיום, ואין כאן הפה שאסר); או דחולק על הביאור השני, וסב"ל דכן יש כאן הפה שאסר, משום ששטר בלי קיום אינו שטר כלל כנ"ל.

משא"כ לרש"י מוכרחים אנו לפרש דמ"ד זה פליג על תי' השני דהתוס' (וסב"ל ששטר בלי קיום באמת הוה "חספא בעלמא"), דהרי לרש"י אין סברא בכלל שנאמינו מחמת מיגו (ושלכן לא הוצרך רש"י להביא תי' הראשון בכלל, וכנ"ל).

ומבואר לפ"ז מש"כ בראש דברינו, שבשיטת רש"י [בביאור הנאמנות ברישא דמתניתין] אין שאלה, ולכו"ע הוה מדין עדות, היות (ולשיטה זו) אין להשטר דין שטר כלל קודם קיום, ולכן ליכא להחיסרון דכיון שהגיד. משא"כ בשיטת התוס' נחלקו האחרונים כנ"ל, ויסוד המח' הוא איך להסביר השיטה דמבשש"כ צריך לקיימו כנ"ל.

ו. ויש להוסיף כאן עוד נקודה חדא שיומתק לפי השיטה (הגרעק"א) שהתוס' אכן פליגי ארש"י וסב"ל דטעמא דמ"ד דמבשש"כ צריך לקיימו הוא מדין מיגו, ולא מדין הפה שאסר;

דהנה עוד פליגי רש"י ותוס' בסוגיין באם מ"ד מבשש"כ א"צ לקיימו הוא רק בהודאת הלוה, משא"כ בעדים לא אמרינן סברא זו, ובוראי בכחם לאורועי שטרא (שיטת רש"י), או דגם בהודאת עדים (שכת"י הוא זה) נאמרה סברה ושיטה זו - שא"צ לקיימו (שיטת התוס').

ואחד האופנים לבאר פלוגתתם הוא (עיין ב"י שכתב עד"ז), דתלוי בשאלה האם אחר שהלוה כבר טען שהוא מזוייף, עדיין אפ"ל דהשטר

בעצמותו הוא שטר (ורק שצריכים לקיימו), או שאז הרי בודאי כבר נתבטלה השטר והוה "חספא בעלמא";

דהתוס' סב"ל כאופן הראשון, דעדיין אפ"ל דבעצמותו הוה שטר, וא"כ גם כשעדים באים אח"כ ומקיימים אותו, אין להם "הפה שאסר" הואיל ולא הם עשו השטר לשטר. משא"כ לרש"י במקרה שכבר טען הלוח שהוא מזויף, אז בודאי כבר אין כאן "שטר" כלל, ושוב נאמנים העדים לכו"ע מחמת "הפה שאסר".

ונמצא לפ"ז, דרש"י ותוס' פליגי גם אליבא דמ"ד דמבשש"כ א"צ לקיימו, האם ישנה למציאות כזו דהשטר הוה חספא בעלמא; דלרש"י כן (כשהלוח טוען מזויף), ולתוס' לא.

ועפ"ז יומתק מה שבהתאם לכך פליגי בהמ"ד דצריך לקיימו - דלרש"י הוה הפירוש בשיטתו דשטר הוה חספא בעלמא (בדוג' כשטען הלוח מזויף - למ"ד א"צ לקיימו), משא"כ תוס' לשיטתו דאין בכלל סברא כזו ששטר יהא כחספא בעלמא, סב"ל שגם למ"ד דצריך לקיימו, אי"ז מחמת האי סברא, אלא מחמת המיגו, ולעולם יש תורת שטר עליו גם קודם קיום.



חסידות

הדרגות "צבאות" ו"הוי" צבאות"

הת' זאב וויינשטיין
תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תשכ"א (ס"ח) נתבאר שישנם ג' ענינים: (א) הענין דצבאות הוי' כפי שנקראו ישראל בימי משה, שזהו אופן העבודה בעולם האצילות. (ב) הענין דהוי' צבאות, שזה אופן העבודה בעולמות ביי"ע, ששם ישנו מציאות של מנגד וצריך ללחום עמו ולנצחו כו'. (ג) והענין הממוצע, שזהו"ע שם צבאות, אות הוא בצבא דילי', שזהו מה שהמשיכו הנביאים שגם בעולמות ביי"ע יהי' איהו וגרמוהי חד כמו בעולם האצילות.

והעירו המו"ל בנוגע להענין הב', הוי' צבאות - שאולי הכוונה למ"ש "הוי' אלקי הצבאות" (הושע יב, ו. ועוד), שפירושו אלקי המלאכים (ראב"ע), "אלקים על צבאות מעלה ומטה" (מצו"ד), שתיבת "צבאות" שבכתוב זה (שבפשוט אינו שם קדוש) קאי על ביי"ע (והוא ע"ד "שר צבא ה'" שנאמר ביהושע).

ויש להקדים ולבאר תחילה מה הי' קשה להמו"ל בהמאמר:

לכאורה לא מצינו בשום מקום ש"הוי' צבאות" ו"צבאות" יהיו נחשבים לב' דרגות. וגם הסברא נותנת שזהו"ע אחד, כמובן מזה שבכתוב נמצא השם "צבאות" אך ורק בסמיכות לשם הוי' ("כה אמר הוי' צבאות"), ולא נמצא בשום מקום שם צבאות בפ"ע ("כה אמר צבאות"). וגם הפירוש "אות הוא בצבא דילי" שמיוסד על דברי הגמרא בחגיגה (טז, א) "אדון הוא בצבא שלו" - הרי בגמרא הובא פירוש זה על הפסוק "הוי' צבאות שמו" (ולא על "צבאות" בפ"ע).

ועפ"ז צריך להבין מהו הפירוש בהמאמר ש"הוי' צבאות" ו"צבאות" הם ב' דרגות?

ותמיהה גדולה יותר - ש"הוי' צבאות" הוא למטה מ"צבאות", היינו, ש"הוי' צבאות" קאי על העבודה בעולמות ביי"ע שיש מציאות של מנגד כו', ואילו "צבאות" מורה על ההמשכה שגם בעולמות ביי"ע יהי' "איהו וגרמוהי חד"?

ולתרץ קושי זה, העירו, שאולי הכוונה (לא להשם "הוי' צבאות", אלא) למ"ש "הוי' אלקי הצבאות", ש"הצבאות" קאי על ביי"ע כו'.

אבל האמת יורה דרכו, שבסרטי-הקלטה שומעים את השם "הוי' צבאות" מפורש יוצא, ודוחק ביותר להעמיס שהכוונה בזה למ"ש "הוי' אלקי הצבאות".

ואולי יש לבאר בזה - בהקדים ביאור תוכן כללות המאמר:

בחציו הראשון של המאמר מבואר בארוכה ענין השמות - "לפי מעשי אני נקרא", המשכת בחי' "אני" בענין המעשה, ומבאר שהשם קאי על האור והחיות של כלי הספירות עצמם, שהו"ע עמוק ונעלה יותר מהאורות המלוכשים בהכלים, כיון שבחי' איהו שמתייחד עם גרמוהי הוא למעלה מבחי' איהו שמתייחד עם חיוהי, שלכן ביכלתו לירד למטה יותר ולהתייחד גם עם בחי' גרמוהי.

ובהמשך לזה מבאר בחציו השני של המאמר המעלה דשם צבאות שהוא במדת הנצח שמגעת בעצם הנפש כו' - שהמעלה היותר גדולה בשמות גופא היא שפועלים למטה מטה ביותר, במקום שיש מנגד, ומנצחים אותו, ועד לאופן של אתהפכא, שזהו החידוש דשם צבאות, שעל ידנו נעשה המלחמה והנצחון בעולמות ב"ע שגם שם יהי' "איהו וגרמוהי חד".

ועפ"ז יש לבאר משנ"ת בהמאמר החילוק שבין "הוי' צבאות" ל"צבאות":

מבואר בתו"א פ' בא, שכל השמות שאינן נמחקים הם כבי' הכלים, ושם הוי' הוא בבחי' האורות המתלבשים בהם, ולכך שם הוי' מצטרף עם כל השמות, כמ"ש ביום עשות הוי' אלקים ארץ ושמים כו', וכתוב הוי' צבאות כו', מפני שבחי' שם הוי' הוא הממשיך את האור א"ס להתלבש בשמות אלקים וצבאות שהם הכלים.

וכיון ש"הוי' צבאות" מורה על המשכת האור א"ס להתלבש בשם צבאות - הרי מובן, שבהמשך ובהתאם להמבואר בהמאמר בכללות ענין השמות, שיש מעלה בהחיות שבהכלים עצמם לגבי האורות המלוכשים בהם, מוסיף לבאר עד"ז גם בשם צבאות, שעיקר המעלה היא - לא המשכת אור האצילות בעולמות ב"ע, שזהו"ע הוי' (האור) צבאות (שנמשך בהכלים), אלא בהכלים עצמם, "צבאות", שנעשים חד עם בחי' בחי' איהו.



ספר ה"גירושין" להרמ"ק בספרי חסידות [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תתיב ע' 58 מציין הרה"ח אלי' מטוסוב לשיחת י' שבט תשכ"ג [בלתי מוגה] שמהשיחה הנ"ל משמע שספר "הגירושין" לרמ"ק אינו נזכר בדא"ח.

ויש להעיר על כך, דהנה מזמן י' שבט תשכ"ג עד זמנינו ב"ה נתגלו ונדפסו כמה אלפים מאמרי דא"ח, ובאחד מהם (ואפשר שישנם עוד), והוא באוה"ת על נ"ך כרך ב ע' תתנ (המאמר נדפס מגוכתי"ק הצ"צ שיצא מהשבי' בשנת תשל"ח) כתב וז"ל:

"בספר גירושין לרמ"ק סי' נ"א פי' הפסוק אז תתענג אז מורה על יחוד תו"מ שהם ב' שנות הוי' אד' שעולים ח' אותיות כמנין אז ופי' אז הזי"ן רומז לשבעה ספי' הבנין והאלף מורה על ג' ראשונות כו', ועמ"ש בלקו"ת פ' תזריע בדרוש למנצח על השמינית".

ויש להעיר שכעין זה כתב גם בספרו "הפרד"ס" בשער ערכי הכינוים ערך "אז".

ויתירה מזו אפשר לומר, דלכאו' מניח השיחה לא דק, ויותר קרוב לומר שכ"ק רבינו אמר שספר הגירושין "אינו מצוי" כ"כ כמו שאר ספריו 'הפרדס' 'אלימה' ו'אור נערב'. - שהרי בד"ה "אמר לצפון תני" תר"נ ע' שצב נזכר ב' פעמים, סי' נא וסי' צא.



מה שכתב הנ"ל בענין קבלת הרמ"ק והאריז"ל, אפשר לומר ששורש ההפרש העיקרי ביניהם הוא בענין אחד בלבד, ושאר הענינים הם כבר פרטים לשיטתייהו אלה, והוא בענין "הספירות": שלפי דעת ה'פרדס' האורות - שהם חו"ב וחסד וגבורה - נמצאים גם במאור, ודעת רבינו מנחם מריקאנטי הארת המאציל הוא "בלי מה" והאורות הם נבראים. והאריז"ל הכריע שבכתר יש ב' בחי', עתיק ואריך, כמבואר בארוכה בדרוש שלש שיטות לכ"ק הצ"צ הנדפס באוה"ת ענינים, ובדרך מצותיך מצות האמנת אלקות, ועוד, ובדרושי כ"ק מהרש"ב בד"ה פתח אליהו תרנ"ח, ובכמה דרושים.

כ"ק אדה"ז פי' הב' השיטות בכמה דרושים פעם לפי שיטה זו ופעם לפי שיטה זו. וכ"ק הצ"צ כשסידר הס' 'תורה אור' הכניס ב' דרושים דרוש א' לפי שיטת האריז"ל - והוא דרוש ד"ה פתח אליהו בפ' וירא, ולפי שיטת הפרד"ס בביאור דלבוש מלכות, כן כתב כ"ק צ"צ וכ"ק מהרש"ב בדרושים הנ"ל,

ולפי שיטתם אפשר לפרש כל החילוקים שביניהם (-כמו שיטת בית שמאי ובית הלל בכח או בפועל. ואכמ"ל), וד"ל.



חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות [גליון]

הת' יעקב זאיאניץ

שליח בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

ראיתי הערתו של הרב אהרן חיטריק שי' בגליון תתו, דמעיר עמ"כ בגליון תתד בנוגע לשיחת רבינו על דיוק הלשון באגה"ת שכתוב שם "ופגם הוא מלשון פגימת הסכין" - למה נקט אדמוה"ז פגימת הסכין דוקא, ותמה שלא הזכרתי מה שהביא בספרו ליקוטי פירושים מאוה"ת שזהו "...כעין פגימת הסכין שהיא חוגרת היינו שנחסר מעט כו" עיי"ש, עכ"ל.

ולא הבנתי פליאתו כי הרי לא באתי בהערתי ההיא להיות כרוכל וללקט פי' על דיוק הלשון באגה"ת, אלא כל הערתי נסובה על שיחת רבינו (המודפסת גם בספרו ליקו"פ) שלפי מהלך א' התירוצים בשיחה אודות דיוק זה היה יכול להיות לכאו' תי' פשוט יותר, ע"ש.

ואם לדעתו של הרב הנ"ל מה שמבואר באגה"ת מבאר דיוק הלשון פגימת הסכין דוקא, א"כ הרי לא עלי תלונתו אלא על שיחת רבינו שלא הובא שם ביאור זה.



רמב"ם

תקנת ערוכי חצירות

הרב נחמן שאנאוויטש

תושב השכונה

ברמב"ם הלכות ערוכין פ"א ה"ד: "ומפני מה תיקן שלמה דבר זה כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר להוציא מן החצרות לרחובות המדינה ושוקיה ולהכניס מהם לחצרות כך מותר להוציא מן המדינה לשדה ולהכניס מן השדה למדינה ויחשבו שהשוקים והרחובות הואיל והן רשות לכל הרי הן כשדות וכמדברות ויאמרו שהחצרות בלבד הן רשות היחיד וידמו שאין ההוצאה מלאכה ושמותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרשות הרבים". וברמב"ם לעם' על התיבות "להוציא

מן המדינה לשדה" כ' [טז] "דברים אלו צריכים עיון שהרי שדה היא כרמלית (פ"ד משבת ה"ד) והיה לו לכתוב "מן המדינה לרשות הרבים", ונשאר בצריך עיון.

וי"ל, דהנה סביב המדינה מצויים שדות, ואם לא היו חוששים שיוציא מן המדינה לשדה לא היה מקום לתקנת ערובי חצירות - כיון שהיו נזהרין מלהוציא מהמדינה לרה"ר, כי היו מבינים שזה שמוציאים מן החצירות לרחובות המדינה שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה, שכולה רשות היחיד הוא, ובשביל זה נקט הרמב"ם מן המדינה לשדה, שדבר המצוי יותר סביב המדינה הוא שדות.

ואפשר לומר שאם היה רשות הרבים סמוך למדינה לא היו חוששים שיוציאו ממדינה (רשות היחיד) לרשות הרבים, ורק בשדה שהוא כרמלית היה שייך לטעות, וא"כ לא היו מתקנים עירובי חצירות. ונמצא שיש שני שלבים, שקודם כל יטעו שמותר להוציא מן המדינה לשדה, ואח"כ יחשבו שהשווקים והרחובות הואיל והם רשות לכל הרי הם כשדות וכמדברות וכו', וידמו שאין ההוצאה מלאכה.



ציון מ"מ להרמב"ם הל' תמורה (פ"ד ה"ג) [גליון]

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תות"ל - 770

מה שהקשה הרב ש.ה. (בגליון תתיא) ע' 75 (באות כג) מ"ש הרמב"ם הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה - ובס' מ"מ וציונים להרמב"ם מציינים לעירובין כא, ב ולבמדב"ר יט, ג ולא מצא שם כי אם מה שאמרו שאמר שלמה על כל פסוק אלף וחמשה טעמים על כל משל משל, ולכאורה הכוונה (כמו שמפורש בזהר) רק לספרו, וחזן מזה לא מצא מקור שהבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה -

הנה לפלא שלא העיר מהמשך דברי הבמדב"ר שם (יט, ג) שמביא טעמים שאמר שלמה על כו"כ חוקי התורה (לא פסוקים שבספרו).

ובסופו מסיים אמר שלמה על כל אלה עמדתו¹ ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי (קהלת ז) אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני².

ובעירובין כא, ב מצאתי שכתוב:

אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר . . אמר רב המנונא מאי דכתיב וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף מלמד שאמר שלמה על כל דבר ודבר של תורה שלשת אלפים משל על כל דבר ודבר של סופרים חמשה ואלף טעמים דרש רבא מאי דכתיב ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם (איזן) [ואיזן] וחקר תיקן משלים הרבה לימד דעת את העם דאגמריה בסימני טעמים ואסברה במאי דדמי ליה (איזן) [ואיזן] וחקר תיקן משלים הרבה אמר עולא אמר רבי אליעזר בתחילה היתה תורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים עד שבא שלמה ועשה לה אזנים קווצותיו תלתלים אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות.

הנה אף אם יש לפרש דברי הבמדב"ר דקאי דוקא על ספרי שלמה עצמם - מ"מ מוכח מדברי הגמרא דקאי על כל דברי סופרים.

(1) ובבית הלוי על שמות פרק לא פסוק יג כתב: עוד איתא במדרש פרשת חוקת (יט ג) על פסוק (קהלת ז) אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנה אמר שלמה על כל התורה כולה עמדתי ועל פרשה זו של פרה הייתי דורשה וחוברה והיא רחוקה ממני" - משמע דגירסא אחרת ה' לפניו.

(2) וידבר על העצים וכי אפשר לאדם לדבר על העצים אלא אמר שלמה מפני מה מצויע נטהר בגבוה שבגבוהים ובנמוך שבנמוכים בעץ ארו ובאזוב על ידי שהגביה עצמו כארו לקה בצרעת כיון שהשפיל עצמו כאזוב נתרפא ע"י אזוב וידבר על הבהמה ועל העוף וכי אפשר לאדם לדבר על בהמה ועוף אלא אמר מפני מה בהמה ניתקת בשני סימנין והעוף בסימן אחד על שהבהמה נבראת מן היבשה ועוף כתוב אחד אומר מן האדמה דכתיב (בראשית א) ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים וכתוב א' אומר (שם) ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף בר קפרא אומר מרקק שבים נבראו ר' אבין בשם רבי שמואל אמר אעפ"כ רגלוהי דתרנגולא דמיין לחספניתא דנונא ועל הרמש וכי אפשר לו לאדם לדבר על הרמש אלא אמר שלמה מפני מה שמנה שרצים שכתוב בתורה הצדן והחובל בהן חייב ושאר שרצים פטור מפני שיש להן עורות ועל הדגים וכי אפשר לומר כן אלא מפני מה בהמה חיה ועוף טעונין שחיטה ודגים אין טעונין שחיטה אלא מהדין קרא הצאן ובקר ישחט להם וגו'.



הלכה ומנהג

טלטול מוקצה בחולה שאין בו סכנה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' שכח סעי' כב פסק "מותר לומר לנכרי לעשות חבשיל לקטן שאין לו מה לאכול שסתם צרכי קטן דינם כצרכי חולה שאין בו סכנה, ומותר להאכילו מוקצה אפי' בידיים אם אי אפשר בענין אחר".

ודין זה שמותר להאכילו מוקצה אפי' בידיים אם אי אפשר בענין אחר, הובא במגן אברהם כאן סקט"ו מאו"ה כלל נט. ושם כתב דאם אין התינוק רוצה לאכול כי אם ע"י אמו - מותר לאם להאכילו אפילו חלבו א"י ובשלו, אע"ג דמטלטלת מוקצה.

והנה בשו"ע שם פסקו דלחולה שאין בו סכנה שאין בו סכנת אבר רק חלה כל גופו או נפל למשכב אסור לישראל לעשות שבות, אלא בשינוי ראה באדה"ז שם סעי' יט, וא"כ מדוע התירו הכא לטלטל מוקצה להאכילו?

ובפמ"ג שם סקט"ו כתב דיש כאן ב' דברים מחודשים בדין זה, דאע"פ שהסברא השלישית נראית כמ"ש באות יד [דלישראל מותר רק ע"י שינוי] - אפ"ה הקילו בטלטול מוקצה שאין בה אלא איסור טלטול ואפשר בע' שינוי קצת.

דבתחלה רצה הפמ"ג לבאר דטלטול מוקצה איסורו קיל משאר שבותים, והתירו לישראל לצורך חולה שאין בו סכנה, וכך כתב בתהלה לדוד שם סקכ"ה שנראה דטלטול מוקצה קיל טפי.

אבל הפמ"ג מצדד דאפשר בע' שינוי קצת דרק ע"י שינוי התירו כמו בשאר שבותים, אמנם מסתימת לשון אדה"ז "ומותר להאכילו

מוקצה אפי' בידים" משמע דאפילו בלא שינוי מותר, וצריך לומר דטלטול מוקצה קיל טפי.

והנה בסי' שט סעי' א פסק שנוטל אדם את בנו ברה"י והאבן בידו ואינו חשוב כמטלטל את האבן בידיו, והוא שא"א בענין אחר כגון שיש לבנו געגועין עליו שאם לא יטלנו יחלה, ולא גזרו על טלטול שלא בידים ממש במקום סכנת חולי וכו'.

ובסעי' ב' כתב "ואפי' כשיש לו געגועין עליו לא התירו אלא באבן אבל אם דינר בידו אסור אפי' לאחוז בידו והוא מהלך ברגליו ברה"י גזרה שמא יפול הדינר מידו וישכח אביו ויגביהנו ונמצא מטלטל מוקצה טלטול גמור ולטלטול גמור חששו וגזרו אפי' במקרב סכנת חולי כיון שאין שם סכנת נפש אם לא יטלנו". ומקורו מסוגית הגמ' שבת קמא ופירש"י שם,

ומבואר מהתם דטלטול גמור בידיים אסור אפי' במקום סכנת חולי שאין בו סכנה.

- והכא בסי' שכח פסק דמותר טלטול בידים לצורך תינוק שהוא חולה שאין בו סכנה.

ובתהלה לדוד סי' שט סק"א עמד בסתירה זו וכתב דע"כ צריך לומר דמתי נחשב תינוק כחולה שאין בו סכנה - רק לענין אכילה, אבל לא לשאר צרכיו כגון לרחיצה ודינו כגדול המצטער דמותר שבות רק ע"י שינוי, אבל שבות כדרכו לא. ויסוד זה כתב התהלה לדוד בכמה מקומות דלא לכל צרכי התינוק נחשב כחולה שאין בו סכנה (וגם לענין קור מבואר דנחשב כחולה ראה סי' רעו סעי' טו).

והנה צ"ע דהא דכתב דסתם צרכיו של תינוק לא הוי צרכי חולה שאין בו סכנה אינו שייך לדין המבואר בסי' שט, דהתם בפשטות איירי שיש לו געגועין ואם לא יטלנו האבן בידו יחלה, ובסעי' ב כתב הלשון במקום סכנת חולי דאיירי שיהי' במצב של חולה ולא רק מצטער דזה יגרום לתינוק חולי ממש.

- ולפי"ז צ"ב מדוע התם גזרו על טלטול ממש ולהאכילו מוקצה התירו.

ובמשנה ברורה סי' שכח סקנ"ח הביא הפמ"ג שמצדד קצת דגם להאכילו מוקצה בעי שינוי. וב'שער הציון' שם ס"ק לד כתב "ולפי

דבריו מיושב דלא תקשה מלעיל ש"ט סעי' א", ע"ש. דגם הכא מותר רק ע"י שינוי וטלטול ממש לא התירו.

וכן כתב הגר"א בסי' שכח סעי' יז "מותר לומר כו' דסתם צרכי כו' קמ"א ב' בתינוק שיש לו כו' והתירו לו שבות ע"י שינוי כמש"ל..." - דגם בדין זה בסי' שכח התירו רק בשינוי כמו הסוגיא דקמא, ב, בתינוק שיש לו געגועים.

אמנם מסתימת לשון אדה"ז כאן דמותר להאכילו מוקצה "אפי' בידים..." משמע דלא צריך שינוי הכא, וא"כ מדוע לקמן לא התירו לתינוק שיש לו געגועין ויחלה, טלטול בידים, אע"פ שיבוא לידי חולי?

ואולי אפשר לומר דשיטת אדה"ז היא דיש לחלק בדין חולה שאין בו סכנה היכי שהוא עכשיו חולה, או שיבא עי"ז למצב של חולה.

דמתי התירו טלטול גמור - רק בתינוק שאין לו מה לאכול שהוא עכשיו במצב של חולה שאין בו סכנה; אבל התם איירי שאם לא נתירו לטלטל האבן יבא לידי חולי, ובכה"ג שעדיין לא חלה לא התירו לטלטול גמור.

ומדוייק לשון רש"י ואדה"ז שם "ולא גזרו טלטול שלא בידים במקום סכנת חולי ולא כתב במקום חולה שאין בו סכנה", דהתם הכוונה שיבא לידי חולי דהוי סכנת חולי שאין בו סכנת נפש.

דבחולה שיש בו סכנה מבואר להדיא בסי' שכח סעי' ה "או שיאמר שאם לא יחללו אפשר שיכביד עליו חליו והוא בענין שיש לחוש שאם יכביד עליו חליו אפשר שמסתכן מחללין ואם לאו אין מחללין", דכיון שיוכל לבא לידי סכנה אם לא יחלל עכשיו שבת דינו כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליו את השבת. אבל בחולה שאין בו סכנה מבואר בכל הסימן שם דהוי כבר במצב של חולה, ולא איירי כלל למנוע החולי ואפשר דהתם לא התירו כל השבותים.

וזה ההלכה המבואר בסי' שט דיגרום חולי, ובכה"ג אין לו דין חולה שאין בו סכנה, ולא התירו לטלטול גמור רק לטלטול שלא בידים ממש.

והנה ברמב"ם פכ"ב מהל' שבת ה"ז פסק "אין שורין את החלתית בין בפושרין בין בצונן אבל שורה אותו בתוך החומץ ואם שתהו ביום

חמישי ושישי הרי זה שורה בשבת בצונן ומניחו בחמה עד שיחם ושותה כדי שלא יחלה אם פסק מלשתות". ומבואר להדיא דמותר לעשות שבות [ולשיטת הרמב"ם לא בעי שינוי בחולה שאב"ס] אפילו שעכשיו אינו חולה רק כדי שלא יחלה.

וכן הביא בשמירת שבת כהלכתה פל"ג בדיני חולה שאין בו סכנה אות ד "המתהלך כבריא אבל עלול ליפול למשכב אם לא יקבל טיפול בעוד מועד (גם אם לא נשקפת כל סכנה לחייו)... - ומציין שם "עי' רמב"ם פכ"ב מהל' שבת ה"ז חי' הר"ן לשבת ק"מ א' סווד"ה אי אג"ט מלאכת טוחן סעי' י"ד ובהערה נ"ב".

והנה ברמב"ם כתב כדי שלא יחלה, אבל בשו"ע סי' שכא סעי' יח (וחסר בשו"ע אדה"ז) כתב מפני שהוא סכנה אם לא ישתה ממנו, וראה בחי' הר"ן שהביא ב' גירסות בגמ' ובגמ' שלנו כתב כדי שלא יסתכן.

ולפי"ז בשו"ע לא הובא כלל דינו של הרמב"ם דמותר גם כדי שלא יחלה רק כדי שלא יסתכן מותר.

וא"כ יש לומר דיש לחלק בדינם היכי שהוא כבר חולה שאב"ס דבזה איירי בסי' שכח ומותר טלטול גמור, להיכי שיבוא לידי חולי שלא התירו טלטול גמור ובזה איירי בסי' שכט.

ולפי"ז יש לעיין בכל התרופות שהם כדי למנוע חולי, אם מותר כמו שהתירו לחולה שאב"ס שנפל למשכב או חלה כל גופו, דאפשר דאע"פ שיבא לידי מצב זה מ"מ מכיון דעכשיו עדיין לא חלה לא התירו כמו שלא התירו טלטול גמור בכה"ג, ויש לעיין בזה בפוסקים.



פשוטו של מקרא

רעך – רשע כמותך

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

שמות ב, יג. ברש"י ד"ה רעך ומפרש "רשע כמותך". צ"ע מה ההכרח לפרש שרעך הוא רשע כמותך, ואיך לומד זה מפשוטו של מקרא.

וי"ל בדא"פ, שתיבת רע משמעותו ידיד טוב, כמו רעה דוד, שלשים מרעים דשמשון, רעך ורע אביך גו', וא"כ אינו מובן כלל איך יתכן שדוקא כאן גבי שני אנשים... נצים, ועד כדי הכאה, וקורא לו רעך.

ובפרט שמצאנו בפעם אחרת כתוב בתורה (דברים כה, יא) כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו גו', הרי שלשון (שם) הוא "לאחיו" ולא "רעהו".

לכן פירש"י שאמנם שייך כאן לומר הלשון "רעך", שזה מראה על "חברות" אבל לא באופן הרגיל - לטובה, אלא שהוא רשע כמותך.

וצע"ג אם אפשר לומר כן, שהרי בכו"כ מקומות בתורה נאמר בכה"ג (כמו כאן) בלשון רע, לענין מריבה וכיו"ב, כמו וכי יזיד איש על רעהו להרגו גו', או וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו גו'. (דברים יט, יא) וכי יהי' איש שונא לרעהו גו', הרי שנאמר תיבת רעהו למצב של הפוך של ידידות.

ואולי י"ל בדוחק, שזה עצמו שיש קשר בין פלוני לפלוני, שיזיד איש זה לאיש פלוני להרגו, או להכותו וכיו"ב, בהכרח שיש איזשהו קשר ביניהם באיזה ענין, הנעלם מאתנו, - ואולי זה על דרך כי ה' אמר לו קלל - ולענין זה הוא "רעך".

ואם י"ל בדוחק כנ"ל - יש לבאר אולי למה בדברים כה, יא. כתוב "כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו גו'" (-ולא ורעהו) כי שם מדובר בעיקר בענין האשה שקרבה להציל אישה מיד מכהו, וקצתה את כפה, וכיון שאין מדובר (כ"כ) על המריבה שביניהם, אין נוגע כאן כ"כ להדגיש את השייכות שביניהם.

- ובפשטות יכול להיות שכיון שהתחיל ב"אנשים יחדיו" אולי לא מתאים כ"כ ההמשך איש ורעהו -

ובדרך הנ"ל - אולי ניתן לבאר בדברים כב, א "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים גו' תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך גו' עד דרוש אחיך גו' וכן תעשה .. לכל אבדת אחיך גו' לא תראה את חמור אחיך גו'". שבכל הפסוקים האלה כתוב הלשון אחיך (ולא רעך, משא"כ בפ' משפטים כתיב כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים גו' וכן כי יתן איש אל רעהו חמור או שור גו', וכן וכי ישאל איש מעם רעהו. ששם בודאי מתאים הלשון (זה) דוקא) שיש לומר, שמודגש הלשון אחיך שגם אם אינו רעך, שמטבע בני אדם שאין מזדרזים לעזור, ולכן מדגישים שגם לזה צריכים לעזור. ובפ' משפטים (שמות כג, ה) כתוב להדיא כי תראה חמור שונאך שזה בא להדגיש, כנ"ל, שאעפ"י שהוא שונאך, - והשנאה היא עפ"י תורה כמבואר במפרשים - אבל בענין זה התורה אומרת לעזוב השנאה, שעד"ז י"ל שרמזה התורה בתיבת אחיך ולא רעך, ולאידך י"ל ההדגשה באחיך, שאף שאינו רעך, אבל אחיך הוא, ולכן עליך לעזור לו.

ומה שאומר שם (דברים כב, ב) ואם לא קרוב אחיך אליך גו' שמשמע שלפני זה (בפסוק) שכתוב שור אחיך גו' מדובר שקרוב אליו, אבל לכאורה אין ההדגשה לענין ידידות ורעות, אלא לענין היכרות, שאם הוא מכירו, יכול להחזיר לו, שע"ז אומר בפסוק ב' ואם לא קרוב אחיך אליך שכאן בודאי אין יכול להתפרש "ואם לא קרוב" מלשון ידידות, שהאם בגלל שאינו ידיו צריך לקחת את האבידה לביתו (ואספתו אל תוך ביתך גו' עד דרוש גו') אלא הכוונה שאנו מכירו שאז אינו ידוע למי להחזיר וכמו שממשיך הפסוק (ב) ולא ידעתו. שאז אי אפשר להשיב האבידה, ואז ואספתו אל תוך ביתך גו'.



רמה בים

הנ"ל

שמות טו, א. ברש"י ד"ה רמה - "השליך וכן ורמו לגו אתון נורא ומדרש אגדה כתוב אחד אומר רמה וכתוב אחד אומר ירה מלמד שהיו עולין לרום ויורדין לתהום כמו מי ירה אבן פנתה מלמעלה למטה".

הנה יש כאן אריכות גדולה, דמביא התרגום, וגם מדרש אגדה, שלכאורה הי' די בתיבה אחת (רמה =) השליך.

וי"ל בדרך אפשר שעצם תיבת רמה (בים) לגמרי אינה מובנת, שהרי זה היפך לגמרי מהמובן שלה, שהמובן שלה השליך לים, ותיבת רמה פירושה (בדרך כלל) מלשון רוממות ותרומה, שזה היפך מהשלכה (כלפי מטה). וע"ז מביא מיד את התרגום "ורמו לגו אתון נורא", שגם שם תיבת "ורמו" (אף שיש בזה משמעות בלה"ק ענין של רוממות) פירושה השלכה (לכבשן האש).

אלא שלפירוש זה נמצא שתיבת "רמה" (השליך) הוא (קרוב ל) לשון ארמי, ולכן, י"ל בדא"פ, הביא "ומדרש אגדה כתוב אחד אומר רמה וכתוב אחד אומר ירה מלמד כו", שמלשון קושיית המדרש משמע שאכן פירשו תיבת רמה מלשון רוממות וגובה, שלכן יש סתירה בין רמה בים לירה בים, שרמה הוא לשון גובה וירה הוא לשון השלכה (למטה) והמדרש מתרץ מלמד שהיו עולין כו' שעכ"פ מתוך המדרש עולה ש"רמה" באמת פירושו עלי' למעלה (כבלשון הקודש).

ולהעיר מתורה אור בפרשתנו (סב, ד) "וזהו סוס ורוכבו רמה בים .. רמה והגביה עד בחי' ים כו". ובדף סג סוף ע' ג' (קהת, תשט"ו) ולכן רמה יש בו שני פירושים לשון התרוממות והעלאה, ולשון השלכה שהוא מלמעלה למטה.

- ועפ"ז גם יובן למה הביא כאן את המדרש ששואל מ"רמה" על "ידה", והרי עדיין לא למדנו (פסוק ד) ירה בים, ולפי כללי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שואל רש"י רק כשנוצר קושיא, ולמי שלא למד עדיין פסוק ד אין קושיא.

ועפ"י הנ"ל מובן שרש"י לא הביא מדרש זה (כ"כ) בשביל הקושיא, אלא (בעיקר) בשביל לפרש כאן תיבת רמה, שעפ"י המדרש מתפרש היטב תיבת "רמה" מלשון רוממות -

אבל אינו מביא פירוש זה בראשונה, שסוף סוף פשוטו של מקרא ממש, הוא לשון השלכה בים (ולא מלשון העלאה).

והנה תיבת "ירה" גם אינו כ"כ חלק שהוא לשון השלכה (מלמעלה למטה), שבתורה מצאנו להלן (יט, יג) או ירה יירה, אבל אין המובן ברור בפשוטו של מקרא שהכוונה (דוקא) מלמעלה למטה.

ואין הכי נמי שרש"י במקום (שם יט, יג) בד"ה ירה ירה מביא את הגמ' "מכאן לנסקלין שהם נדחים למטה .. שתי קומות" ובד"ה (שלאחריו) "יירה - יושלך למטה לארץ כמו ירה בים".

אבל מזה עצמו שרש"י עשה ד"ה מיוחד על תיבת "יירה", ומבאר יושלך למטה לארץ, ומביא ראי' מ"ירה בים", הרי שאין זה פשוט כ"כ.

ובפרט שהפסוק עצמו שמשם מביא רש"י ראי', גם הוא צריך לראי', שהרי בפעם הראשונה שמביא תיבת ירה (בים), שזה בפסוק שאנו עוסקים בו (טו, א) ברש"י ד"ה רמה, שם רש"י מסתייע מפסוק באיוב (לח) מי ירה אבן פנתה (ומוסיף רש"י) מלמעלה למטה (שמזה ראי' שלשון ירה קאי (גם) על השלכה מלמעלה למטה).

ואילו הי' פשוטו של מקרא של ירה ירה (יט, יג) מלמעלה למטה, למה לו לרש"י להביא ראי' מאיוב, והרי יכול להביא ראי' מהתורה (וממקום קרוב יותר - מהפרשה שלאחריו - יתרו).

ולהעיר שבפסוק "ירה בים" עצמו (ולא כשמביא את "ירה בים" בתוך הפסוק של רמה (בים) שעל זה דובר בתחילה), שם מביא מיד את התרגום "שדי בימא, שדי לשון ירי'" ומוסיף "וכן הוא ואמר או ירה יירה תרגם אונקלוס או אשתראה אשתרי כו'", הרי שגם שם רש"י אינו מסתפק רק בהבאת הפסוק או ירה יירה אלא מסתייע גם מאונקלוס.

והסיבה שבד"ה רמה (טו, א) כשמביא תיבת "ירה" מסתייע מפסוק באיוב (לח), מי ירה אבן פנתה, וכשמגיע לפסוק עצמו ששם כתוב תיבת ירה, (טו, ד) מסתייע רש"י מהתרגום שדי בימא ומ"או ירה יירה" עם התרגום, י"ל בדא"פ, שזה מובן לפי הנ"ל, שבפשוטו של מקרא (ממש) אין משמעות ברורה שזה (ירה) הכוונה מלמעלה למטה.

והרי (בשמואל א, כ) גבי דוד ויהונתן כתוב (שיהונתן) ירה החצי להעבירו, ושם ירה למרחק (במישור) ולא מלמעלה למטה.

- אף שגם שם י"ל שעצם תיבת "ירה" הוא בגלל שסוף סוף החץ נופל מלמעלה למטה, אף שלא ירה (דוקא) כלפי מעלה, אבל בע"כ יש בו (קצת) עלי' (עכ"פ) ואח"כ כשנופל יורד. אבל אין כן (מלמעלה למטה) משמעות פשוטת תיבת ירה (שם) -

שעפיכ"ז מובן שתיבת ירה (בפירוש מלמעלה למטה) אינו כ"כ פשוט.

ולכן בפעם הראשונה שמביא רש"י תיבת ירה (בפסוק טו) (בפרק טו) אינו יכול להביא ראי' מ"או ירה יירה", שהרי (כנ"ל) זה עצמו זקוק לראי' שזה מלמעלה למטה, אלא מביא ראי' מאיוב (לח) מי ירה אבן פנתה, ששם זה ברור שזה להיות מלמעלה למטה שכך יורים אבן פנה.

ולאחר שהביא בפעם הראשונה מאיוב, וברר וחזק פירש תיבת ירה, שאפשר להשתמש - ואצלנו זה הפירוש - בתיבת ירה, שזו השלכה מלמעלה למטה, הנה אח"כ כשמובא תיבת ירה מספיק להסתייע מהתרגום, ומהפסוק או ירה יירה, וכך אצל "או ירה יירה" מביא מ"ירה בים" (אף שב"ירה בים" מסתייע מ"או ירה יירה") כי העיקר כבר נתבאר מהראי' של מי ירה אבן פנתה, ואח"כ כשכבר הוקבע פי' "ירה" (השליך מלמעלה למטה), אפשר כבר להוכיח מהפוסקים שבתורה עצמה מאחד על השני.



"ישעו ואין מושיע"

הנ"ל

שמואל ב' (כב מב) "ישעו ואין מושיע אל ה' ולא ענם". וברש"י ד"ה ישעו ואין מושיע וגו' "הרי זה מקרא מסורס ישעו אל ה' ולא ענם".

בוה בא לבאר סיפא דקרא "אל ה' ולא ענם" שחסרה תיבת "ישעו (אל ה')", כלומר שתיבת "ישעו" שבתחילת הפסוק קאי גם על חצי פסוק השני, לפני תיבות "אל ה' ולא ענם".

אמנם לכאורה גם חצי פסוק הראשון "ישעו ואין מושיע" - חסר הוא, שהרי לא נאמר אל מי (ישעו), וצ"ל שבאמת כן הוא, שלא נאמר אל מי, מפני שאין צורך לומר, שהרי ידוע למי פונים.

ונמצא שחצי פסוק שני הוא אותו תוכן של חצי פסוק ראשון בשינוי לשון כבכו"כ מקומות ובמיוחד בשירה.

- ולהעיר שבמצו"ד פי' (חצי הראשון של הפסוק) ישעו "יפנו אל מלכי האדמה", ובחצי השני של הפסוק אל ה' ולא ענם - מפרש "ר"ל לאחרי זה יפנו אל ה' להתפלל אליו אבל לא יענם", אבל רש"י - כנראה - מפרש שגם חציו הראשון של הפסוק מדבר על ה', שישעו אל

ה', אלא שחסרה תיבות "אל ה'", וכנ"ל שאין צורך לכתבו - ובתהלים (יח, מב) בפסוק ישעו ואין מושיע פירש"י בד"ה ישועו - מכחישי התורה לע"ג שלהם, ובד"ה ואין מושיע - שאין בה יכולת וחזורים וקוראים אל ה' ולא יענם, ונמצא שבתהלים פירש"י ע"ד שפירש כאן (בשמואל) במצו"ד. אבל מזה שכאן (בשמואל) שתק רש"י (בישעו (ואין מושיע)) ולא פירש כלום משמע שישעו הפי' אל ה' -

אלא שכל חציו הראשון של הפסוק צריך ביאור, מה הפי' ישעו (אל ה') ואין מושיע, דבשלמא חציו השני כתוב (אל ה') ולא ענם, מוכן אבל מה הכוונה "ואין מושיע".

והנה תיבה זו (מושיע) מוכרת לנו מכו"כ מקומות בתפלה וכיו"ב, שזהו לשון ישועה וע"ז אומר רש"י (שאין זה מלשון ישועה אלא) שזה "כמו ישעה האדם אל עושהו (ישעי' יז, ז) כמו יפנה".

והיינו שפי' (של חציו הראשון של) הפסוק ישעו ואין מושיע - הוא שהם יפנו אל ה' וה' לא יפנה אליהם.

(ולהעיר שגם בתוכן התיבות של (ישועו) ואין מושיע מפרש רש"י בתהלים כנראה באופן אחר מאשר בשמואל, שבתהלים מפרש ואין מושיע מלשון ישועה. וזה פשוט כי שם כתוב ישועו שעפי"ז מתפרש גם ואין מושיע מלשון ישועה.

משא"כ בשמואל שכתוב ישעו (אל ה') שהפירוש לשון פני', ועפי" גם ואין מושיע בלשון פני', וכדלהלן) -

וממשיך רש"י, "ומנחם חברו עם וישע ה' אל הבל (בראשית ד, ד). ופתר בו לשון עתירה ונופל הלשון על המעתיר ועל הנעתר כמו ויעתר יצחק אל ה' ויעתר לו ה' אף כאן ישעו ואין מושיע נופל על המתפלל וישע ה' נופל על הלשון על מי שמתפללין לפניו".

וצ"ע מה ההבדל בין מה שפירש מנחם למה שרש"י מבאר לפני זה, שהרי לכאורה גם רש"י מפרש "ואין מושיע" מלשון וישע ה' (לשון הפנה).

ולא עוד אלא שרש"י בעצמו בישעי' בפסוק ישעה האדם אל עושהו (שרש"י מביאו בפירושו (כאן) על ואין מושיע) מפרש שזה כמו וישע ה' אל הבל. הרי שגם רש"י מבאר "ואין מושיע" מלשון של וישע ה' אל הבל.

והאם י"ל שכוונת רש"י ב"ומנחם חברו עם וישע ה' אל הבל", שה"וישע" שם בא בתור תשובה לבקשה, שזהו התוכן הפשוט שלוישע ה' אל הבל, שבכל קרבן שמקריבים לה', יש בזה תנועה של קירוב לה', אם בתודה, אם בתשובה או בקשה וכיו"ב, שע"ז שייך לומר וישע ה', שפנה אל מנחתו, והיינו לתוכן הפנימי שהביאו להביא את המנחה. ועכ"פ אינו מתפרש באופן של פני' למישהו שיבוא לעזרתו, כבפסוק ישעה האדם אל עושהו.

ונמצא שבתיבת וישע (ה' אל הבל) התוכן הוא אחר מ"ישעה האדם אל עושהו", אף שבפירוש התיבה עצמה הוא אותו פירוש (של "פני"), אבל התוכן הוא אחר לגמרי, ש"ישעה האדם אל עושהו" הוא פני' של בקשה לעזרה, ו"וישע ה' אל הבל" הוא פני' של (תשובה ל) עזרה למי ש(כבר) ביקש עזרה.

ולכאורה זוהי כוונת רש"י במה ש(ממשיך ו) אומר "ופתר בו לשון עתירה" שה"ואין מושיע" אינו סתם פני' (כפירוש המלה גרידא), אלא יש בו גם תוכן של עזרה, היינו שאין פונה להושיע.

ועפ"ז גם מובן ההמשך בדברי רש"י "ונופל הלשון על המעטיר ועל הנעתר" כלומר שלכאורה לא מתאים הלשון כלפי הקב"ה לומר ואין מושיע - ואין פונה*, שהרי סתם פני' מה ענינה אלא הכוונה שאינו פונה לקבל את הבקשה להיות עוזר ומושיע וכיו"ב, וא"כ היה צ"ל כתוב בלשון אחר כמו ישעו ולא שמע (וכיו"ב), וע"ד שכתוב בסוף הפסוק "ולא ענם", שהכוונה שלא עונה לבקשתם.

* והנה בתהלים קב, יח כתוב פנה אל תפלה הערער גו', הנה שם הכוונה בעיקר על קבלת התפלה, וכדמסיים ולא בזה את תפלתם, וכמובן שיש מזה גם תוצאות למעשה, אבל עיקר תיבת פנה (כאן) היינו עצם הקבלה, שע"ז שייך תיבת פנה.

וגם ישע ה' בפשטות יתכן לפרשו כן.

ולכן באמת פירש"י בישעי' על הפסוק ישעה האדם אל עושהו מלשון וישע ה' אל הבל, הרי שהשווה ב' תיבות אלו, וכודאי בכללות יש לומר וישע, אבל אין זה הלשון המקובל של קבלת תפלה אצל הקב"ה וכנ"ל בארוכה. ולכן כאן בשמואל הביא פירוש מנחם שזה בגלל לשון הנופל על המתפלל.

ולהעיר שבכלל מתהלים קשה לשאול בפירוש מדויק של תיבה, ששם זה יותר בלשון מליצה (הקרוב לשירה וכיו"ב).

וע"ז מבאר, שכיון שמצד האדם "ישעו" - שהם פונים, שם שייך פני' של בקשה ותחינה כו', לכן גם כשמדברים על המענה ממי שמתפללים אליו - הקב"ה - משתמשים באותו לשון. אף ששם הכוונה שאינו פונה לתפלתם לעזור ואין מתאים כ"כ הלשון מושיע (פונה).

ומביא דוגמא לזה "כמו ויעתר יצחר לה' ויעתר לו ה' (בראשית כה כא)", שגם שם יש לשאול שבשלמא מצד יצחק מתאים הלשון ויעתר, שהרבה והפציר בתפלה, ולא ויעתר לו, אבל מצד הקב"ה שייך לשון וישמע תפלתו (כמו וישמע אלקים אל קול הנער (בראשית כא יז), וכמו דנני אלקים וגם שמע בקולי (שם ל, ו) וכמו וישמע אלקים אל לאה גו' (שם שם יז) ועוד), אבל בגלל שאצל המתפלל כתוב לשון זה, ויעתר, לכן כתב גם אצל הקב"ה ויעתר, אף שויעתר בעיקר הכוונה שמע ועשה רצונו, שזה בפשטות לא נמצא בתיבת ויעתר, שבעיקר קאי על תפלה ובקשה חזקה. אעפ"כ כתוב באותו לשון (של התפלה).

אח"כ ממשיך רש"י "אף כאן ישעו ואין מושיע נופל על המתפלל וישע ה' נופל על הלשון על מי שמתפללין לפניו".

שלכאורה הביאור בזה, שאף כאן (כמו ב"ויעתר" ו"ויעתר") ה"ישעו" וה"ואין מושיע" "נופל על המתפלל", כלומר שכיון שהמתפלל השתמש בלשון ישעו, לכן גם מצד ה' נופל הלשון של "מושיע" (ל' פני').

ומסיים רש"י "וישע ה' נופל על הלשון על מי שמתפללין לפניו" כלומר שמה שכתוב וישע ה', והרי הפני' של ה' אינה בפני' של בו"ד - וכנ"ל בארוכה, שלפני"ז אינו מתאים לכאורה הלשון של וישע ה', אלא מפני שהתועלת והמכוון של הבאת המנחה (הקרבת) כלפי הקב"ה, הוא (כעין) ענין של פני' בתפלה וכו', לכן גם מצד הקב"ה כתוב הלשון של וישע.

והאם יש לדייק בלשון "וישע ה' נופל" על הלשון (על מי שמתפללין לפניו), שלכאורה תיבות "על הלשון" מיותרות, שהרי היה יכול לומר "וישע ה' נופל על מי שמתפללין לפניו", אבל, כנ"ל, אין זה נכון. שהרי מצד "זה שמתפללין לפניו", שזה הקב"ה אין תיבות "וישע ה'" נופלין אצלו, וכנ"ל שלא שייך לגבי הקב"ה וישע - פנה, אלא שמע או קבל תפלתו (או פניתו) של בו"ד, לכן אומר רש"י נופל "על הלשון" שזה רק מצד הלשון של הבו"ד שהוא פונה אל ה' ואצל בו"ד

שייך לשון וישע, ועל לשון זה נופל שיאמרו כן גם אצל "מי שמתפללין לפניו".

ובטעם הדבר למה נקראת הבאת הקרבן של הבל כמו פניה, אולי י"ל, שזה מפני שאין כתוב שום תפלה ובקשה מפורשת שאמר בשעת הבאת הקרבן.



בפירש"י ד"ה "לשלחם" (וירא יח, טז)

הת' צבי הירש פרידמאן
תלמיד בישיבה

עה"פ "ואברהם הלך עמם לשלחם". (וירא יח, טז) כתב רש"י (ד"ה לשלחם) "ללוותם, כסבור אורחים הם". וה'שפתי חכמים' מפרש דברי רש"י, וז"ל: "ואם תאמר והא בלאו קרא דלשלחם אנו ידענו שסבור שאורחים הם, כיון שהכין להם סעודה לאכול ונתן להם מים לרחוץ, ויש לומר כי על ידי הבשורה והרפואה הוה אמינא שהרגיש בדבר שהם מלאכים לכן קאמר כסבור שהם אורחים".

ולכאורה זה תמוה היאך היה אברהם סבור שהם אנשים אחר כל הענינים שעשו? ולכן מפרש המזרחי - "סבור היה שהם כו' נביאים שלוחי השם לו ולשרה".

אבל עכ"ז - הלשון של רש"י אינו מדויק, כמפרש בעל נחלת יעקב וז"ל: "ולא נהירא [דברי מזרחי] דהל"ל כסבור אנשים הם ומדקאמר אורחים - על כרחך שסבור שהם אנשים וכו'". ומשמע מפירושו שרש"י סבר שאנשים בעלמא היו - ולא נביאים, והדרא קושיא לדוכתא.

ואולי יש לפרש בזה, בהקדים, מה שצלה"ב בהסיפור דאברהם והמלאכים, דלכאורה ילה"ב למה סיפרה לנו התורה הביקור של המלאכים וההכנסת אורחים שעשה אברהם בשבילם?

ואע"ג שרש"י היה מפרש בתחילת הפרשה למה באו [ד"ה והנה שלשה אנשים] וז"ל: "אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם וכו'", אין זה מספיק, שהרי אינו כתוב בפירוש, בהפרשה, שאברהם היה מתרפא. וגם זה שאחד מהם בא להפוך את סדום, אין זה נוגע להכנסת אורחים שעשה אברהם, דהרי

לא מצינו שום שייכות בין הסיפור והשליחות [להפוך את סדום] של המלאך ההוא ורק הבשורה של לידת יצחק לשרה כתוב בפירוש בהפרשה. - וגם על זה עדיין ניתן להקשות, למה הבשורה היה צריכה להיות בשעת ביקור המלאכים - בשעת הכנסת אורחים ?

ואולי יש לומר שעיקר הטעם שסיפר לנו התורה כל המעשה ההיא - הוא בשביל ללמדנו ההכנסת אורחים שעשה אברהם אבינו - "ויטע אשל" [ר"ת - אכילה, שתיה, לינה], וזה היה מדה עיקרית שלו - שנטע בנו [בני ישראל] כיון שאנו בניו ויורשים ממילא. וכיון שתורה היא מלשון הוראה, לכן מספר בפירוש רק הבשורה של לידת יצחק. וזהו הטעם למה הבשורה היה דוקא עכשיו, בשעת הכנסת אורחים, כי התורה רצתה להראות לנו [ואפשר גם לאברהם] שבניו יורשים גם את מדותיו - מדת החסד.

עכ"ז אין זה קשה על פירוש רש"י שמפרש הטעם שבאו המלאכים משום רפואה וכו' - כי רש"י מפרש כפשוטו למה באו ג' דוקא, ובכלל למה באו, אבל התורה מספרת רק הטעם של בשורה לגלות לנו את הענין הנ"ל.

ומעתה אולי יש לבאר רש"י [ד"ה לשלחם] כך: דהטעם למה רש"י נקט "אורחים" ולא אנשים הוא לפי שהוא רצה להדגיש שלא היה נוגע לאברהם מי היו הם, מלאכים או אנשים בעלמא, דהי' עושה גמ"ח [הכנסת אורחים] עם כאו"א, שזהו עיקר הטעם למה סיפרה לנו התורה כל פרשה זו. וזהו הטעם שכתב רש"י "כסבור שאורחים הם" - כיון שהם היו אורחים אברהם יצא ללוותם - ולא למד רש"י שטעה אברהם ובאמת לא היה צריך ללוותם, כיון שהיו מלאכים.

ולפי זה יומתק למה רש"י דוקא מפרש עכשיו הענין של הכנסת אורחים, כיון שלוי' היא עיקר בהכנסת אורחים - וכל הפעולה צריכה להיות באופן של לוייה; כמבואר בלקו"ש חכ"ה [ע' 75] בנוגע להכנסת אורחים דהפעולה צריכים להיות באופן שהאורח ירגיש שהם באים מצד התענינות והרגש [אהבת ישראל] של המארח.

ורואים זה מהחיוב של "ללוותם האורחים" - דוקא לוייה - כמ"ש הרמב"ם [הל' אבל פי"ד ה"א], כיון שלוייה היא לא כענין של ממלא צרכיו של האורח בשעה שהוא אורח [כיון שאינו נותן לו אכילה ושתיה כו'], אלא היא רק מצד מצד גמ"ח, ולכן גם לאחרי שפסקה

השייכות ביניהם, שכבר הלך לדרכו, ובמילא מרגיש האורח שעשה המארח בשבילו - היה מצד ההרגש הלב של הבעה"ב. וזהו מה שממשיך הרמב"ם: "שכר הלוי" מרובה מן הכל, והוא החק שחקקו אברהם אבינו דרך החסד שנהג בה מאכיל עובדי דרכים ומשקה אותן ומלוח אותן".

ולפי זה יומתק הטעם דרש"י מפרש - "כסבור שאורחים הם" דוקא עכשיו, כיון שזהו התכלית והשלמות בהמצוה של הכנסת אורחים.



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בגליון יו"ד שבט [גליון תתיא - 107] ראיתי הערת הרב ג. אבערלענדער על פירש"י וישב לז, לד ד"ה (ויתאבל על בנו) ימים רבים - "כב שנה ... כנגד כב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם..."

ומביא שם קושייתו על זה בגליון תשפו (עמ' 95) דהלא עצם ישיבה בבית לבן הי' משום מצות כבוד אב ואם. דהרי רבקה אמרה ליעקב לברוח לבית לבן ולישב שם עד "ושלחתי ולקחתך משם", והיא לא שלחה עד שיעקב יצא מבית לבן (ומצייין לפירש"י לה, ח ד"ה ותמת דבורה). א"כ הרי קיים בעצם העכבה בבית לבן מצות כבוד אב ואם, ואמאי נענש?

וממשיך "וזה עתה ראיתי בחזקוני לה, ח (צ"ל לז, לד) שכותב לתרץ קושיא הנ"ל שרבקה שלחה את דבורה אחר יעקב להחזירו ולא רצה לבוא, ודבורה שהתה עם יעקב בבית לבן ומתה בדרך אצל יעקב".

ומסיים הרב ג.א. "ולפי"ז מיושב דברי רש"י".

אבל אני תמה על סיומ הערתו הנ"ל, - הרי רש"י כתב בפ' וישב בד"ה הנ"ל "כ"ב שנה ... כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם", ורבקה לא שלחה דבורה עד אחרי שעברו כמה שנים שהי' יעקב בבית לבן (ע"פ פירש"י ויצא כט, יח ד"ה אעבדך שבע שנים, עד שעברו לכהפ"ח שבע שנים). וא"כ למה הגיע ליעקב להיות שרוי בצער סך הכל של כ"ב שנה כנגד כל השנים הנ"ל?

אלא ע"כ מוכרח לומר בפש"מ ע"פ פירש"י שהגם שעצם ישיבת יעקב בבית לבן הי' בו משום כיבוד אם עכ"פ על חלק מהכ"ב שנים, היות שרבקה אמרה לו לברוח לבית לבן ולשהות שם עד "ושלחתי ולקחתיו משם",

אבל כל זה לא היה בשילוח יצחק, שרק שלחו לישא אשה ולא אמר לו לשהות בבית לבן כלל.

נמצא שהכ"ב שנה שלא קיים יעקב כיבוד אב ואם אין הכוונה שמספר השנים של העדר כיבוד של יעקב הי' שווה לגבי רבקה כמו לגבי יצחק. אלא כל הכ"ב שנים הם דוקא לגבי יצחק, אבל רק חלק מזה לגבי רבקה (שבע שנים - או יותר - פחות מכ"ב, זה תלוי מתי שלחה רבקה את דבורה).

או ע"ד שכתבתי באחד מהגליונות שיצאו לאור בספר בראשית "משנולד שטנו של עשיו ... משנולד יוסף ובטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב" (פירש"י ויצא ל, כה) מאז כבר לא הי' בעצם העכבה שלו בבית לבן משום כיבוד אם.

(עיינתי בהחזקוני על ד"ה הנ"ל ושמתי לב שאינו מתייחס בקושייתו להמספר של כ"ב שנה "כנגד כ"ב שנה שלא קיים...", רק שואל בכללות אמאי נענש יעקב).



שונות

הגהות הצמח צדק ל"סידור הישן"

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בהוספות לסדור 'תורה אור' ופירוש 'שער הכולל' הדפיס הרא"ד לאוואוט "הגהות לסדור הישן", שכולל "העתק מן ההגהות הכתובות על גליון הסדור שהתפלל בו אדמו"ר... בעל צ"צ ז"ל".

הסידור היה תח"י הרא"ד, וכפי שכותב בהקדמה ל'שערי תפלה' (ווילנא תרמז): "והשגתי בעזהש"י את הסדור הנ"ל עם הגהות בעל צ"צ ז"ל והעתקתי אותם להסדור הזה". ראה גם 'שער הכולל' פ"ג סי"ד, פ"א סי"ט.

ובסוף ההקדמה ל'שער הכולל' אות ח הוא מפרש מקורן של ההגהות: "...ומחמת שא"א לדפוס בלא טעות מצא אדמו"ר הזקן לתקן על הגליון בסדור קאפוסט... ואח"כ העתיקם אדמו"ר מהורמ"מ ז"ע בעל צ"צ על סדור דפוס סלאוויטא".

בעל 'שער הכולל' אינו מגלה לנו מאיפה נודע לו שאלו הגהות של אדמו"ר הזקן, אולי זה היה קבלה בידו, וכפי שכותב אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהגהות שלו לספר: "וכאשר מקובל איש מפי איש שהגהות בהסידור הנ"ל הועתקו מההגהות של רבינו הגדול ז"ל שהגיה בעצמו..." (שם עמ' רמה).

[אמנם הרא"ח נאה ב'קונטרס הסידור' (שנדפס בהוספה ל'תורה אור', קה"ת תשמז, עמ' שעה) כותב: "לדעתנו נמצא בתוך ההגהות גם הגהות הצ"צ עצמו". ומפרש הר"י מונדשיין ב'גידיל תורה' (ירושלים) גליון ה עמ' 85 [345] הערה יב: "כן מסתברא לומר עפ"י המוכח מכ"מ שהסידור דסלאוויטא - שבו נרשמו ההערות - אינו העתקה מדוייקת מהסידורים הקודמים..., וא"כ קשה לומר שההגהות המתאימות לטה"ד דסלאוויטא יתאימו גם לדפוסים הקודמים (כגון מורייד הטל שדווקא בשחרית ש"ק בדפוס סלאוויטא נדפס בפתח, ובמקום זה ציין הצ"צ להגהתו)].

בשתי גליונות הקודמים של 'הערות וביאורים' השווייתי את נוסח וניקוד סידור אדה"ז לנוסח סידורים מפורסמים אחרים, וניסיתי להוציא מהם מסקנות שונות. משנה חשיבות לרשימת הגהות אלו שהוא מהשריידים היחידים שנשארו מסידור אדה"ז שבו רואים את התפתחות הנוסח: רואים מה היה הנוסח הקודם ומהו ההגה והנוסח החדש, ואז אפשר לחפש לראות מאיפה הגיע הנוסח או הניקוד המיוחד.

כשניגשים לברר מה היה הנוסח הקודם שעליו בא התיקון אנו נתקלים בקשיים, כיון שה'שער הכולל' לא כ"כ העתיק את הנוסח הקודם, וסידור אדה"ז דפוס סלאוויטא שעליו נרשמו ההגהות לא הגיע

לידינו! ובזה בא לעזרתי הר"י שי' מונדשיין שגילה שסידור אדה"ז דטשערנאוויץ² הוא העתק כמעט מדויק של דפוס סלאוויטא³, והנוסח דשם מתאים לנוסח סלאוויטא שלפני ההגהות⁴. תודתי לר"י מונדשיין שהעתיק בשבילי הנוסחאות מסידור זה.

בגליונות הקודמים תיארתי את מהות הסידורים שאליהם אני משווה, ולא אחזור עליהם כאן.

ראוי לשים לב לדבר תמוה: סידור עם דא"ח דפוס הראשון, קאפוסט תקעו, שלא ידוע בדיוק הנוסח והניקוד מתאים הרבה פעמים לנוסח המתוקן בכת"י בגליון הסידור.

אדמו"ר הזקן סידור טשטנאוויץ תרי"ג	אדמו"ר הזקן "הגהות לסידור הישן"	אדמו"ר הזקן קאפוסט תקע"ו	סידור של"ה דפוס 1 ודפוס 2	ר' זלמן הענא סידור בית תפלה	ר' יעקב עמדין סידור עמודי שמים	ר' וואלף היידענהיים סידור שפה ברורה
בפטום הקטרת: קנה (ב'קוה': קנה)	א) קנה לכל יום	קנה	[מלים אלו חסרים.]	[כל ה'תנו רבנן' חסר]	5 ב'קוה': קנה	[מלים אלו חסרים.]
כפת הירדן כל שהוא	ב) שהיא, ביו"ד ⁶	שהיא	שהוא	בפטום הקטרת שלאחרי מוסף דשבת: שהוא	שהוא	שהוא
הודו: זכר רחמיך ה' וחסדיך	ג) זכר, בחולם ⁷	זכר	(1) זכר (2) זכר	זכר	זכר	זכר

(1) ראה 'גדיל תורה' (ניו יארק) שנה ד' עמ' רלט.

(2) משנת "עת לחננה", דהיינו שנת תרי"ג. וההסכמות הן משנת תרי"ב. והנרשם בכמה מקומות (ראה גם 'גדיל תורה' נ"י שם עמ' רלה סוף הערה 103, סידור 'תורה אורי', קה"ת, עמ' 15) שנדפס בשנת תרי"ב צריך תיקון.

(3) ראה גם בהסכמת רבי אפרים הלוי הורוויץ אב"ד פאלטישען לסידור טשערנאוויץ, בו נאמר: "...להעלות על משבח הדפוס דק"ק טשערנאוויץ הסידור הנ"ל כתבנית הסידורים שנדפסו בק"ק סלאוויטא בשנת תקפ"ז לפ"ק...". בהסכמות שנדפסו בתחילת סידור 'תורה אורי' נשמט משפט זה (ואחרים).

(4) אבל ראה לקמן הערות 9-11, 24, 28 שכנראה אינו מתאים שם לסידור סלאוויטא.

(5) ראה 'שער הכולל' פ"ג ס"י.

(6) ראה 'שער הכולל' שם סט"ו.

(7) ראה 'שער הכולל' פ"ה ס"ד.

ומקנים	ומקנים	ומקנים	ומקנים	ומקנים	ומקנים, בחד יו"ד בצירי"י	בברוך שאמר: גזור ומקנים
[תיבת מלך נמשך למטה]	[תיבת מלך נמשך למטה]	[תיבת מלך נמשך למטה]	[תיבת מלך נמשך למטה]	אין נקודה	ה) בין תיבת מְשַׁח נקודה להפסק מאמר, שתיבת מלך נמשך למעלה	אין נקודה
[רק פעם אחת נמצא אצלו הקדיש לאחריו ובא לציון, ושמה לא צוין שום דבר בנוגע לעשיית]	[לא צוין, ואולי נמצא כן בשאר ספריו]	[רק פעם אחת נמצא אצלו הקדיש לאחריו ושמה לא צוין שום דבר בנוגע לעשיית]	[בדפוס 1 נמצא הקדיש רק פעם אחת לאחריו, בשתב, בדפוס 2 יש גם קדיש שלם לאחריו ובא לציון ולא צוין שום דבר בנוגע לעשיית]	בקדיש שלפני ברכו בקדיש שלפני ברכו שחורית ושללאחריו ובא לציון כלום	ו) מיותר (ויאמרו לעילא מן כל, ככלל השנה 8)	בקדיש שלפני ברכו שחורית (זהו כנראה הקדיש היחידי בסידור): בעשיית ועילא מכל
לְעִלָּם	לעלם	לעלם	לְעִלָּם	לְעִלָּם	לְעִלָּם ⁹	לְעִלָּם
יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	ז) יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל ¹⁰	יתבנך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל
בתפלת יוהכ"פ: שְׁנָה	בתפלת יוהכ"פ: שְׁנָה	בתפלת יוהכ"פ: שְׁנָה	בתפלת יוהכ"פ: 1) שְׁנָה (2) שְׁנָה	שְׁנָה	ח) שְׁנָה	ביודי: ולא שְׁנָה (גם ביוהכ"פ)
זְכָר	זְכָר	זְכָר	1) זְכָר (2) זְכָר	זְכָר	11) זְכָר	בהפחת יד: את זְכָר שאריתנו
עבדך	עבדך	עבדך	עבדך	עבדך	12) עבדך	לפני "הטה": תפלת עבדך
מקנה	מקנה	מקנה	מקנה	מקנה	13) מקנה	זרים אומרים: לשמך מקנה (בלי דגש בויו"ו)

8) ראה 'שער הכולל' פ"ד ס"ט.

9) אינו ברור מה בא לתקן.

10) אינו ברור מה בא לתקן.

11) אינו ברור מה בא לתקן.

12) כנראה (למרות הנאמר: "שם") שהכוונה ללפני"ז לפני הקטע הטה.

13) כנראה שהמפיק היה גם לפני זה, וע"כ לא צוין.

ונטלתיני	ונטלתיני	ונטלתיני	ונטלתיני	ונטלתיני	ונטלתיני (יב נ"א) ונטלתיני ¹⁴	ובא לציין: ונטלתיני (בלי נ"א)
צלותהון וקעותהון	צלותהון וקעותהון	צלותהון וקעותהון	1) לא מצאתי קדיש שלם 2) צלותהון וקעותהון	צלותהון וקעותהון	2) צלותהון וקעותהון	בקדיש: צלותהון וקעותהון (הוי"ו אחר העי"ן ללא ניקוד)
[חסר אצלן]	[חסר אצלן]	[חסר אצלן]	[חסר אצלן]	כי אליך אדני	יד אדני-י (בס"א הוי"ה) ¹⁵	בתפלה לדוד: כי אליך אדני-י (ללא שום נוסח אחר)
ותתננו	ותתננו	[לא מצאתי]	ותתננו	ותתננו	בלשון יחיד ¹⁶	תפלת הדרך: ותתננו לחן
[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	ליצחק	טז) לישחק בשי"ן, פסוק הוא בתהלים קה ¹⁷	סדר המילה: ושבועתו ליצחק
[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	דמחייבת [כל הקטע אינו מנוקד]	יז) דמחיבבא ¹⁸	פדין הבן: דמחיבבא
[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	[לא מצאתי]	והילך... דמחיבבא [אינו מנוקד]	יז) דמחיבבא... דמחיבבא	דמחיבבא... דמחיבבא
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	עלמין	יח) עלמין	פתח אליהו: רבון עלמין
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	חד קלא בקושבין	יח) חד... בחושבין ²⁰	אנת הוא חד ולא בחושבין
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	בהון	יח) בהון	לאנהגא בהון
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	מאן	יח) מאן	ולית מאן דאנהיג לך
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	דאתקריאו	יח)	דאתקריאו

14) ראה 'שער הכולל' פי"א ס"כ.

15) ראה 'שער הכולל' פי"א ס"ג, ובארוכה באג"ק של כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב עמ' לז.

16) ראה שו"ע אדה"ז סי' קי ס"ד.

17) ראה 'שער הכולל' פי"ד ס"ז.

18) בסידורי חב"ד נדפס בלי אל"ף.

19) ב'שער הכולל' פט"ו ס"ג: וְהִי לְךָ.

20) ב'תורה אור': בְּחֻשְׁבִּין.

					דאתקריאו (ט) דאיהי חיים לגופא : (ס"א 21 דאיהו חיים)	גופין אין המוסגר
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	אין המוסגר		
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	ויבראת	(כ) ויבראת	ויבראת שמיא וארעא
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	דאמצייתא	(כ) דאמצייתא	עמודא דאמצע[...]
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	אָהוב	22 כא אָהוב	ידיד נפש : מהר אָהוב
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	לְקַבֵּל	(כב) לְקַבֵּל	כגונא : חד לְקַבֵּל חד
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	ואתְעַטְרַת	(כב) ואתְעַטְרַת 23 לתתא 24	ואתְעַטְרַת לתתא
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	תְּדַתִּין	(כב) [בנשמתיין] תְּדַתִּין	בנשמתיין תְּדַתִּין
[לא נמצא]	הטל	[לא נמצא]	[לא נמצא]	הטל	(כג) מוריד הטל 25	שחרית חול הטי"ח בקמץ, ליל שבת הטי"ת לא מנוקדת, שחרית ש"ק טי"ת בפתח, מוסף בקמץ. יר"ט קמץ.
תשכון נמשך למעלה	תשכון נמשך למעלה	תשכון נמשך למעלה	תשכון נמשך למעלה	תשכון נמשך למטה	(כד) בקדושת שחרית שבת : תיבת תשכון נמשך למטה 26	הפסק בין תשכון לבין תתגדל
תְּסַר	תְּסַר	תְּסַר	בהגש"פ : תְּסַר	תְּסַר	27 (כה) תְּסַר	בברכת המזון : לא תְּסַר לנו

(21) כצ"ל ב'שער הכולל' פי"ז ס"ד.

(22) ראה 'שער הכולל' פי"ז ס"ה.

(23) גם פה חסר דגש באות טי"ת.

(24) אינו ברור מה בא לתקן.

(25) גם פה חסר. וראה 'שער הכולל' פ"ט ס"ה.

(26) ראה 'שער הכולל' פכ"א ס"ד.

(27) ראה שו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ט, ציין אליה ב'שער הכולל' פל"ד ס"ו.

[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	לא צויין	כז אחר ברכת הכוס בברהמ"ז מצויין הרחמן הרחמן לברית מילה	אחר ברכת הכוס בברהמ"ז לא מצויין הרחמן לברית מילה
(נא)	רחם	רחם	[לא מצאתי]	נחם נא	כז רחם 28 נא	בברכה מעין שלש: רחם נא
תתנים	[לא מצאתי]	[חסר]	(1) [לא מצאתי] (2) תתנים	תתנים	(כח) תתנים	בברכת חתנים: מצהלות תתנים מחפתם
אישן	אישן	אישן	(1) אישן (2) אישן	אישן	(כט) בברכת המפיל: [פן] אישן	בברכת המפיל: פן אישן
(על)	חסר חיבת על	על בלי חצאי עיגול	על כל מעשיך	על כל מעשיך	(לא) הלל: יהללך על כל מעשיך, חיבת על מוסגר בחצאי עיגול	[חסרים הדפים של ההלל]
[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא נמצא]	[לא מצאתי]	(לב) בהזכרת נשמות: בעבור שבלי נדר אתן צדקה בערו, בעדה	בהזכרת 29 נשמות: בעבור שאני נדרתי צדקה בערו, בעדה



הימנעות מכתובת מכ' באלול-תשרי (ובחזה"מ)

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

בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' (להר"י שי' מונדשיין) עמ' טו-טז נאספו
התבטאויות מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ
נ"ע בקשר להימנעות מלענות על מכתבים בחדשי אלול-תשרי, ומעין

(28) אינו ברור מה בא לתקן. ראה 'שער הכולל' פל"ד סט"ז.

(29) מצאתי את 'הזכרת נשמות' בין קריאת התורה לבין הסליחות לבה"ב. ואם
אלו הגהותיו של אדה"ז, הרי שהוא התייחס גם לקטעים שלא סידרו בסידורו (דהיינו
קריאה"ת והסליחות). ואולי רק בגלל שזה דבר הנוגע לדינא, ולאפרושי מאיסורא,
שלא יהי' נדר ממש. (הערת ר"י מונדשיין)

זה התייחס עוד שם בעמ' מד-מה לענין מענה ל'פדיון-נפש', והמשיך בקשר למנהגו של נשיא-דורינו לשגר מכ' אישור על פ"נ לנשואים ולבחורים (וסיים): "במשך שנים רבות נהג הרבי לחתום בעצמו על מכתבים אלו. אך ברבות השנים חתם המזכיר על רוב המכתבים הללו, ואפשר שבשנים האחרונות לא נכתבו כלל מכתבים מסוג זה".

ויש לציין עוד אי אלו פרטים בזה:

(א) במכתב המזכיר הר"י פייגין - הי"ד - מכ"ה מרחשון תרצ"ג:

"מכתבו נתקבל במועדו לימים הנוראים ימי הרצון, לא הושב עד כה מרוב המכתבים המתקבלים והפ"נ ובכלל מחלישות כ"ק בבריאותו לא עלה להשיב תיכף ובטח קבל במועדו מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א לברכת השנה".

המעניין הוא שבין כסא לעשות תרצ"ט כבר שיגר המזכיר הנ"ל איגרת-חוזר שבה אישור על הפ"נ, אך שוברת בצידה - שהמענה יבוא אחרי החג (מעין הנעתק באוצר מנהג שם עמ' טו - מאגרות-קודש כרך ד עמ' קלח).

וכך נכתב בסיום האיגרת "נ"ב: בטח יודע כבודו, אשר מיום א' דסליחות, עד אחר חג הסוכות, אין הזמן גרמא לכ"ק אדמו"ר שליט"א להשיב על המכתבים, - אם לא שדורשים מענה מהירה - ועל הריבוי הגדול של המכתבים שנתקבלו, יענה עליהם כ"ק אדמו"ר שליט"א, אחר חג הסוכות, כתור התקבלם".

(ב) מנהג כ"ק נשיא דורינו:

(1) "כבר אמרתי כמה פעמים (בשנים שעברו) שמפני רוב הטירדות שבימים אלו, החל מחודש אלול, ועאכו"כ בחודש תשרי - אין הזמן גרמא לענות לכאו"א על שאלותיו" - וא"ו תשרי תשמ"ב - התוועדויות תשמ"ב כרך א עמ' 73 (ומסיים): "ויתקבלו דברים אלו כאילו עניתי לכל אחד ואחת בפרטיות".

ובשנה שלאחריה (תשמ"ג) "שמפני סיבות שונות אין אפשרות להודות ולברך את כל אחד ואחת מהמברכים באופן אישי". ולכן מברך בשעת ההתוועדות כאשר הדברים נשמעים בכ"מ "ותקותי שדברים הנ"ל יתקבלו אצל כל המברכים באותו אופן כאילו הבעת התודה והברכה היתה באופן אישי - ע"י דיבור, ע"י מכתב, או ע"י לחיצת יד,

וכיו"ב (כל אחד לפי מעמדו ומצבו) - ליל י"ג תשרי תשמ"ג - התוועדות תשמ"ג כרך א עמ' 143.

ומעין זה נאמר גם בשנים שלאחר-מכן.

2) במכתב מ"י"ג חשון תשל"ד ('היכל מנחם' כרך א' עמ' פז): "לאחרי שנחתי קצת מטרדות חודש השביעי, המשובע בכל טוב, אמהר לאשר קבלת החוברת האחרונה של הבטאון..."

3) ומענין לענין: בענין כתיבה בחול-המועד כותב כ"ק אדמו"ר נשי"ד (אגרות-קודש כרך ח' עמ' כ'): "וידוע אודות אחד מנשיאינו הק' שהיה עונה לשואליו במכתב גם בחול-המועד וכפתגמו "איך קען ניט איבער מיינעם א הידור פארבויגען אויף יענעמס א עיקר" [= אינני יכול בגין הידור לעבור על עיקר של הזולת]."

בשנים הראשונות ישנם מכתבים (אבל לא רבים) מימי חה"מ - ובסופם (לדוגמא: אגרות קודש כרך יב עמ' כ) ראה תוספת: "מפני קדושת המועד לא בא כ"ק אדמו"ר שליט"א בעצמו על החתום, והנני חותם בשמו", וגם לגבי הגהת שיחות הנה (לפחות פעם אחת, לפני הגהת הר"ד בחוה"מ תשמ"ו) שאל כ"ק האם זה בגדר דבר האבד, וצריכים להדפיסו מיד.

וראה ספר השיחות תורת שלום עמ' קסב: "ולענין חול המועד, שמעתי ממנו מפורש שדא"ח כותב גם בענינים חדשים (לא בהגה"ה כנ"ל בלבד). ואמר לי שהעדר ההתעסקות בדא"ח הוא דבר האבד ודאי".



אמירת אמת כתיקון תשובה

הנ"ל

בשיחת כ"ק אדמו"ר מ"י"א שבט תשל"א (שיחות-קודש תשל"א כרך א עמ' 440) הביא "אריכות סיפור המעשה" המובא במדרש שאחד רצה לשוב בתשובה וחפץ בתשובה קלה, והורוהו שיקבל על-עצמו קיום מצוה אחת, אך בדיוק, וזה יהיה תיקון על כל הענינים ... הורוהו שיקבל החלטה גמורה שיאמר רק אמת. וזה הצילו מגניבה, גילוי עריות, ועד"ז בכל המצוות כולם.

מקורו של מדרש זה לא צויין שם - ונראה לציין בזה:

המהרש"א בחדא"ג סנהדרין צב, א (ד"ה כל המחליף בדיבורו)
מביא סיפור כעין זה בשם בעל העיקרים. וז"ל:

"וכתב בעל עיקרים בזה שבעל עבירה וגזלן בא לפני חכם א' לקבל תשובה אלא שלא היה יכול לקבל עליו ולהעמיד את עצמו ריבוי מצוות שבתורה א"ל החכם קבל עליך דבר אחד לשומרו כראוי וא"ל הן א"ל החכם קבל עליך לומר אמת וקבל עליו. לימים הלך ללסטם פגע בו איש אחד וא"ל להיכן אתה הולך נזכר שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש ההוא וכן פגע באיש אחר כו' מיד הרהר אותו ליסטים אלו ב' יהיו עלי עדים להרגני וכו' עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים וכו' עיין שם". - והכוונה למובא בספר העיקרים מאחר ב' פ"ל.

אבל הנוסח המתאים יותר לפרטים שנזכרו בשיחה הוא המובא בספר חסידים סתרמ"ז:

מעשה ברשע אחד שאמר לחכם אילו היית מורה לי תשובה דבר אחד הייתי עושה ואפילו קשה ביותר א"ל אל תכזב ובזה לך תשובתך מקובלת .. כשבא לגזול אמר בלבו אם ידעו כי אני אומר אמת גזלתי יתלוני ואם אומר שקר אכזב ונמנע ... פעם אחת רצא לבוא ... אמר אם יכירו אותי אם אומר שקר אעבור על מצות מורי נמנע והלך לו, כך שב מכל עונותיו כו' [וראה בהנסמן כברית עולם להחיד"א שם ובמקור חסד להר"ר מרגליות (ז"ל) שם - ולפלא קצת שלא ציינו למהרש"א הנ"ל].



תענית צום גדליה

הרב מנחם מענדל פעלער

א' השלוחים - טוויץ סיטיז, מינסוטא

בא' מחוברות ה'רשימות' (כמדומה חוברת קיג) הושמט משפט ע"ד שלעולם לא היו מתענין בליובאוויטש בצום גדלי' (בפשטות נשמט "מפני הרואים" וכו').

והנה ענין זה (שלא צמו בליובאוויטש בצום גדליה) נודע כבר כו"כ שנים - ודברו ע"ז בהתועדויות חסידיים בשתיקה ובסוד וכו' - ואף נתנו טעם, מכיון שהיו רפים "שוואך" ובלי כח מזה שהתפללו כל היום

- ב' ימי ר"ה - לפני"ז ולא אכלו עד השקיעה וכו', ולכן כשהגיע צום גדלי' לא הי' להם כוח להתענות וכו'.

וכמובן שאין כאן המקום ליכנס לענין זה צד ה"הלכה למעשה" וכו', ובפרט שראינו ונוכחנו כשכ"ק אדמו"ר אמר סליחות ועלה למפטיר ודיבר דברי כיבושין בצום גדליה.

אלא לחביבותא דמילתא ראיתי לצטט מה שהובא בשם ה"חזוה" מלובלין בענין זה - ובשם א' מגדולי תלמידיו הרה"ק ר' שמואל אקארוב (שאף הי' תלמידו של אלימלך מליזנסק - ונהג באדמו"רות בעיר קארוב שבגליציה ואח"כ בסוקולוב, ואח"כ בוונגרוב שבמחוז לובלין).

ענין זה מביא ד. אסף במאמרו בקובץ "במעגלי חסידים", וכשמביא את ר' שמואל כותב (בין השאר): "במסורת החסידית יוחס לו היתר לאכול בצום גדליה. כששאל ר' עזריאל הורוויץ אב"ד לובלין את החזוה, "מדוע אינו מוחה ביד החסידים שלו שאוכלים, השיב לו שהרמ"א פסק דבזה"ז [כולנו] כחולים שאינם מסוכנים, ובזה יש לסמוך על הרופא מומחה. והר' שמואל מקארוב זצ"ל הוא הרופא, ואומר שצריכין לאכול". ונמצא מקור לענין זה, ושנהגו כך מקדמת דנא*.



מחותנו של כ"ק אדמוהר"ש נ"ע

הנ"ל

לאחרונה הגיע מבית הכורך הספר "אוצר ספורי חב"ד - מפי חסידים - אדמו"ר המהר"ש", והוא חלק יח מ"אוצר" זה (בדף השער שנת הדפוס הוא תש"ס וה"פתח דבר" נושא התאריך כ' מנחם-אב תש"ס).

בעמוד 211 מביא "קינה" על אדמו"ר מהר"ש (הנכתב בחרוזים המתחילים באותיות שמו הק') שנכתב ע"י א' ממשפחת החתם-סופר שהי' ממחותני רבינו - אדמוהר"ש. ולפני כן מביא חקירה לזהות בדרך

* ראה בס' 'אוצר מנהגי חב"ד - אלול-תשרי' להרב יהושע שי' מונרשיין - ע' קסד. המערכת.

אפשר מי מהמשפחה הי' המחותן. מקורו הוא "כרם חב"ד גליון 1
עמוד 59" - שנדפס לקראת תשרי תשמ"ז!

אלא שמני אז נדפס בשנת תשנ"ג ס' אגרות קודש מאת כ"ק
אדמו"ר מהור"ש נ"ע ובו באותיות יט וכ' ישנם ההזמנות להחתונה
ונתברר בדיוק מיהו המחותן (ר' עקיבא קארניצער).

[בחקירה הנ"ל שיער שגיסו ר' עקיבא, - הלא הוא ר' ישראל דוד
שמחה בונים שייבער, שהוא כתב הקינה, הוא המחותן, מפני שכותב
"מחותני", אמנם בפשטות כותב "מחותני" מפני שבת אחרת התחתנה
עם הרמ"מ בן אדמוהר"ש, כי ר' ישראל הנ"ל הוא בנו של הרה"ג ר'
שמעון בנו של החת"ס, ור' עקיבא - מחותן - הוא חתנו (של ר' שמעון
וגיסו של ר' ישראל) - עי' אג"ק שם]. ושגיאות מי יבין.



בענין ההבדלות

הת' שמואל פינסאן

תלמיד בישיבת תות"ל - מאריסטאון, ניו דזערזי

פרשתנו כו, לג "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש
הקדשים", ולא ראיתי שיקשו למה כתוב "בין הק' ובין הקה"ק" ולא
להיפך "בין הקה"ק ובין הקודש", דלכאוו' כן הוא בכל ההבדלות, כמו
בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי
המעשה, שמקדים העליון החשוב יותר לבין הירוד ממנו. ומסתברא
שכן צ"ל כי עיקר ענין ההבדלה הוא כדי להגין על העליון שלא יתחלל
מהתחתון, וישאר בדרגתו, שהקודש לא יתחלל מהחול ולא כדי
שהחול לא יתקדש, ד"מי יתן כל עם ה' נביאים".

ושמעתי מאבי מורי שי' [בדרך אפשר] דהיא הנותנת, דבכל שאר
ההבדלות כן הוא, דההבדלה הוא להגין על העליון ולכן אומרים בין
העליון להתחתון שלא יתחלל ממנו, אמנם בההבדלה הזאת של
הפרוכת דאין אנו זקוקים להגין על הקה"ק שהוא מקום הארון ש"אינו
מן המדה", והשכינה שם בהתגלות, ואין שייך שהקודש ישפיע עליו
להורידו מדרגתו, רק זקוקים אנו להגין על הקודש שלא יתבטל
ממציאותו, דזה שאנו צריכים להגין עליו, הוא בא בתחילה.

ויומתק ע"פ מדרש בראשית רבתי שמדייק ל' " (והבדילה הפרוכת) לכם" וז"ל "לא בשבילי אני אומר שתעשו פרוכת להבדלה אלא בשבילכם כדי שלא תסתכלו ולא תמותו כי לא יראני האדם וחי כו'".



תיקון טעות בתו"א [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תתיב ע' 106 בענין תיקון טעות בתו"א דף נח, א שו"ה צבי: נדפס והעור גדול, והעירו שצ"ל: גדל.

אבל הן בדפוס ראשון שנדפס בקפוסט והן בדפוס שני שנדפס בזיטמיר [שניהם נדפסו בחיי הצ"צ] נדפס: "גדול" (וכן לא תיקן הרה"ח ר' אשר גראסמאן על גליון תו"א שלו).

שינויים ותיקונים כאלה יש לאלפים, ואין לנו רשות לתקן רק כשיש כתב יד מאותו המאמר עצמו שמסייעו. ואי"ה ייבדק הכת"י בזה.

