

שער פנימי

Blank

פתח דבר

בקשר עם יום הגדול והקדוש, השלישי לחודש תמוז, **יום ההילולא העשירי** של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שפירש הרבי עצמו מהותו וענינו של יום זה בהנוגע אלינו בעבודתו של כאו"א מאתנו, ובלשון קדשו (במכתב ו' שבט ה'תש"כ): "הילולא העשירי יהי קודש (מכל מקום. ועוד יותר ובעיקר - על ידי ובעניני עבודה מלמטה למעלה) ולהמשיך הקודש (על ידי ובעניני עבודה מלמעלה למטה) בכל עשר הכחות דשתי הנפשות ובעולם שנברא בעשרה מאמרות על ידי עשר סוגי פעולות האדם. לעשות חשבון צדק מהנעשה בעשר השנים, להשוות להאפשר ושצריך הי' להעשות ולהחליט באופן פנימי למלאות ולהוסיף הלוך ואור. וזכות בעל ההילולא יגן וירבה ההצלחה בכל הנ"ל, להפיץ, מתוך מנוחה שמחה וטוב לבב, התורה והמצוה, ופנימיותם - המעינות, עדי יגיעו חוצה, וייתי מלכא משיחא"

- הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של כ"ק אדמו"ר, דהפך בה והפך בה דכולא בה, ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

ואנו כולנו זועקים להשי"ת מקרב ולב עמוק **עד מתי?! עד מתי?! ומתפללים ומתחננים** לו אשר תיכף ומיד ממש יבוטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין ממש תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק' שהנה הנה זה בא! והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"ד

ברוקלין, נ.י.

המערכת



בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזה"ש"ת
נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים
לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת
וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות
יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!



ברכת אחים

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים לידידינו היקרים
והנחמדים מנהלי המערכת מלפנים וגם עכשיו נהנין מהם בעצה ותושי'
ממצוייני תל' התמימים, הת' הנעלה והחשוב הרב דוד שי' הכהן כהן
(סאידוב), והת' הנעלה והחשוב הרב מרדכי לייב שי' זאנדהויז שברוב
התמדה ושקידה וברוב עמל ויגיעה באהלה של תורה עלה בידם להבחן על
חלקי השו"ע, ולהצליח בהצלחה רבה ומפלגה לקבל "סמיכה לרבנות"
בשעה טובה ומוצלחת, וגם למלאות עי"ז רצונו והוראתו הק' של כ"ק רבינו
נשיאנו.

יהא רעוא מלעילא שה' יהי' בעזרם תמיד בגו"ר, וברוב כשרונותיהם
הנעלים יוסיפו להצליח ולעלות מחיל אל חיל בלימוד התורה ובעבודת
השי"ת, ולהוסיף בפעולותיהם הברוכות בכל עניני ומבצעי רבינו נשיאנו,
מתוך אושר ומתוך ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י.

המערכת



ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
לידידנו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים
שהשקיע הרבה מכשרונותיו הברוכות
להצלחת ושגשוג הקובץ הבחור הנעלה והחשוב
המצויין בכל המעלות
מסור ונתון לכל עניני כ"ק אדמו"ר נשיאנו
בעל מדות תרומיות
החתן התמים דוד לייב שי' זילברשיין
לרגל שמחת הנישואין
יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי על יסודי התורה והמצוות
וכרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר
תמיד כה"י אמכ"ר



ברגשי שמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידנו היקר חבר המערכת מלפנים
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
הנודע לשם ולתפארת החתן
הת' לוי שי' גבאי
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עב"ג תחי'
יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

המלכה

ב"ה
ג' תמוז
ה'תשס"ד
גליון טז [תתפג]

תוכן הענינים

גאול'ה ומשיח

- 9 בענין תחיית המתים
18 תחיית המתים ומתן תורה [גליון]
22 "דבעינן נמי לכם": ה"לכם" הוא באופן של "נמי"

ל'קוטי שיחות

- 24 גדר שליחות
31 דעת הרא"ש בבל תשחית
32 מדוע אין "כל איש ואיש" מקיים המ"ע דכתיבת ס"ת
34 בין אדם למקום או בין אדם לחבירו
35 הערה בלקו"ש ח"ג

אגרות קודש

- 35 הטעם שחג השבועות אינו "ראש השנה" לענין התורה

נגל'ה

- 37 "ושלחה מלמד שהיא עושה שליח"
42 בנין וגדר שליחות
44 בגדרי שליחות
52 מאמר בע"כ
53 בענין קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה
58 שליחות מנין ילפינן
63 ונילף קידושין מבושת ופגם
64 בענין הסגרת היחיד להצלת רבים
72 ב' אופנים במצוה בו יותר מבשלוcho

- 77 ב"ש וב"ה בכח או בפועל
 78 בעניני ביטול חמץ וביעור חמץ*
 85 המקור לדין שליחות

חסידות

- 88 בענין השייכות בין רצון הנעלם למל"ת ותפילת ערבית
 91 "ד' חושים" – איזה חוש יצא מכלל הה' חושים?
 93 גילוי הדעת שבמ"ת
 94 נשיא הדור גם בעולמות בי"ע
 95 מהותה של נפש השכלית [גליון]
 96 במשל המלך ושפל אנשים [גליון]

רמב"ם

- 97 בדין אין מערבין שמחה בשמחה
 101 מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות עבודה זרה*

הלכה ומנהג

- 108 סתם קנין סודר כאילו אמר מעכשיו
 112 בל תוסיף בברכת כהנים
 116 הנאות האסורות מהלוח למלוח
 121 פאה נכרית עדיפה ממטפחת
 121 מנהג חבד: מזוזה לפי היכר ציר [גליון]
 123 בענין הדלי"ת הגדולה של מילת "אחד" [גליון]

פשוטו של מקרא

- 127 "וכפר בעדו ובעד ביתו"
 128 "כי לי כל בכור"

שונות

- המשך לביאור דפרק ק"ג בתהילים מלוקט מדברי המפרשים
 129 והמדרשים
 135 ביאורי דא"ח על תהלים מזמור ק"ג
 138 "הי' הי' דבר ה' ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם"
 140 כה תברכו את בני"י אמור להם
 144 אינו דומה לגמרי
 145 בן חמישים לעצה
 145 "והיית לנו לעינים"

147	הוספות כ"ק אדמו"ר על תו"א
149	"שלום עליכם" ולא "שלום עליך"
150	גר שנתגייר כקטן שנולד

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת פנחס,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', שבעה עשר בתמוז

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

חדש באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס קידושין

גאולה ומשיח

בענין תחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קדושת כהונה אחר התחי'

בגמ' ברכות (מו, א) איתא: "רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה: אי מתפח קטינא חריך שקי - עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן. כי מטא למשרי, אמר ליה לרבי זירא: לישרי לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר: בעל הבית בוצע? שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה: נברוך לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבלי דאמר: בוצע מברך? ואיהו כמאן סבירא ליה? - כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית". ע"כ. ובחי' הרשב"א שם (ד"ה איהו כמאן) הקשה דכיון דאמרין דר' אבהו סב"ל כר' יוחנן דבעה"ב בוצע ואורח מברך, א"כ ר' אבהו היכי קאמר ליה לר' זירא דליבצע? ותירץ וז"ל: "וי"ל דשאני ר' זירא דהוה ליה בסעודה זו כבעל הבית דמחמתיה עביד להו יומא טבא לרבנן". עכ"ל.

ובקונטרס "עובר אורח" להגאון האדר"ת ז"ל (או"ח סי' קס"ז, נדפס בסוף הס' ארחות חיים ח"ב) הקשה דלמה לא תירץ הרשב"א בפשיטות, דכיון דר' זירא הי' כהן (כדאיתא בירושלמי ברכות פ"ח ה"ו) לכן כיבד לר' זירא לבצוע? ותירץ וז"ל: "ואולי י"ל דסב"ל להרשב"א כרש"י כתובות (מג, ב בד"ה אמר רב זירא) דבבבלי קרי ליה רב זירא וכשעלה לא"י נסמך וקראוהו רבי זירא". א"כ י"ל דבההוא עובדא שהי' כבר בא"י אצל ר' אבהו הי' לבתר עובדא דרבה במגילה ז, ב, דשחטי' לר"ז והדר אחי', וא"כ י"ל דפקעה קדושת כהונה ממנו עכ"ל, ז"א, דכיון שמת וחזר לתחי' ע"י נס פנים חדשות באו לכאן ונפקע ממנו קדושת כהונה, ובס' מגדים חדשים (ברכות שם) כתב דלפי דברי האדר"ת יש ליישב עד"ז גם בנוגע לרב כהנא דאיתא בכמה מקומות שהי' כהן, (פסחים ק"ג, א ועוד), והקשו התוס' (קידושין ח, א,

ופסחים מט, ב) דבכמה דוכתי משמע שלא הי' כהן? ולפי הנ"ל י"ל דאלו המקומות דמשמע שלא הי' כהן היו אחר העובדא של רב כהנא עם רבי יוחנן (ב"ק קיז, א) דנח נפשיה ואח"כ בעא רחמיה ואוקמיה עיי"ש, דאחר שחזר לתחי' ה"ה פנים חדשות עיי"ש.¹

ובס' כלי חמדה פ' בראשית (ע' 12) הביא דברי האדר"ת, ותמה עליו שהרי כל כהן הוא כהן מחמת שהוא בן כהן, וכיון דזה פשיטא שלא נפקע הקורבה ע"י המיתה, א"כ ה"ה גם עתה בן כהן וממילא הוא כהן עיי"ש.

ולכאורה יפלא יותר, שהרי מפורש בסנהדרין צ, ב: "אמר רבי יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר י"ח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", הרי מבואר בהדיא דגם אחר התחי' לא נפקע ממנו קדושת כהונה?²

שו"ר במכתב שכתב הגר"ח ברלין להאדר"ת (נדפס בס' הזכרון לה'פחד יצחק' ע' תרס) ששם שלל הגר"ח ברלין דבריו אלו לגמרי, מצד הגמ' דסנהדרין שמפורש להיפך.

שיטת הרמב"ן בשורש ג'

ואחד מידידי חו"ב שי' העירני למ"ש בס' 'כמוצא שלל רב' פ' קרח (ע' ערב) בענין זה, והביא שם שבקובץ הר המור (גליון ז' ניסן תשמ"ה) כתב הגר"ח שליט"א סופר ליישב דברי האדר"ת, דאכן מדרשת הגמ' דסנהדרין מתבאר בפירוש שלעתיד לבוא כשיקום אהרן בתחיית המתים יהי' כהן ויתנו לו תרומה, אבל לא התבאר שם שאת התרומה יקבל אהרן מכח קדושתו הראשונה, ואפשר לומר שלע"ל יצטרך משיחה לכהונה מחדש, ומצינו מקור לזה מדברי הרמב"ן, דבגמ' יומא ה, ב, איתא: "כיצד הלבישן [לאהרן ולבניו בימי המילואים]" ומקשה הגמ': "כיצד הלבישן, מאי דהוי הוי?" [כלומר

(1) אבל ראה בס' שיח השדה ח"ב קונטרס הליקוטים סי' ד' (ד"ה עוד יש להוכיח) מש"ש להקשות ע"ז מרב כהנא עצמו עיי"ש.

(2) וראה בס' פסקי תשובה קונטרס דברי חכמים ע' כג שהביא ג"כ ראי' זו להוכיח דכהן כשמת לא נפקע ממנו קדושת כהונה, ובס' שיח השדה שם.

מה לנו לחקור מה הי' בימי המילואים? ומתוך הגמ' שהשאלה היא כיצד מלבישן לע"ל? ושוב מקשה הגמ' לע"ל כשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם? [והוא ידע כיצד יש להלבישן] וכו' עיי"ש.

וכתב ע"ז הרמב"ן (בסהמ"צ שורש ג') וז"ל: "הנה סוברין כי לתחיית המתים יקדשו אהרן ובניו עצמן במילואים, לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתה ויהיו אנשים מחודשים, יצטרכו להתקדש כבראשונה, ויהיו המילואים האלה נוהגין בם וכו'". עכ"ל. (וראה גם בזהר הרקיע להרשב"ץ על האזהרות (עשין קכו - קכח) שהביא דברי רמב"ן אלו), הרי שיש מכאן מקור לדברי האדר"ת שהמיתה אכן מפקיעה קדושת כהונה ומצריכה קידוש מחדש עכ"ד, וכבר כתב כן גם בס' פסקי תשובה (הנדפס מחדש) בקונטרס דברי חכמים ע' כג, עיי"ש.

אלא דיש לדחות, דאפילו לפי הרמב"ן שהוכיח מהגמ' יומא שיצטרכו חינוך מחדש ומשיחה חדשה (וראה גם רש"ש שם), הנה בפשטות כוונתו כמ"ש בכלי חמדה שם שצריך חינוך מחדש רק משום העבודה, כמו כל כהן שהתחיל לעבוד שצריך חינוך, אבל לענין קדושת כהונה עצמה פשיטא שלא נפקע.

וראה שו"ת אבני נזר חו"מ סי' ג' וז"ל: "ואשר הוקשה לו בש"ס יומא (ה' ע"ב) כיצד מלבישן לעתיד לבוא. למה יצטרך לעתיד סדר הלבשה הלא כבר נתחנכו אהרן ובניו ולמה יצטרך חינוך שנית: נ"ל עפ"מ"ש הרב מלאדי זצ"ל בעל התניא בספרו תורה אור פ' ויחי בפסוק אוסרי לגפן עירה בד"ה והנה זהו, (מו, ג) כי לעתיד תהי' העבודה למכוון אחר ממה שהי' במשכן ובבית עולמים כי שם הי' הכפרה על האדם ולעתיד יהי' האדם כבר מתוקן והקרבות יהי' להעלות הבעלי חיים. עיי"ש. וכיון שהי' העבודה באופן אחר יצטרך חינוך לעבודה זו מחדש. ורמזו חכמז"ל זה במה שאמרו שמיני רגל בפ"ע. וידוע כי שמיני רומז לימות המשיח כינור של עתיד בת ח' נימין. ואין לו צירוף עם עוה"ז והוא בפני עצמו ע"כ צריך חינוך מחדש. ובספר המצוות שורש ג' כתב הרמב"ן ז"ל בד"ה אבל תרומת, לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה עיי"ש". עכ"ל.

וראה עוד בס' כמוצא שלל רב שם, שהביא אח"כ מ"ש הגרא"ד הורוויץ שליט"א בקובץ הר המור גליון ט' (אלול תשמ"ו) לדחות תירוצו ע"ד הנ"ל, דאין כוונת הרמב"ן שיצטרכו לקדשם לכהונה, אלא

דקאי על החינוך למילואים בלבד, וכמו שהי' בימי משה רבינו ובימי עזרא דאף שהיו כהנים מכבד נעשה להם משיחה במילואים עד"ז יהי' לע"ל, גם כתב להקשות על האדר"ת מכ"מ, ומהם דלפי מה שאמרו רז"ל (סנהדרין צא, ב ובכ"מ) שבתחיית המתים יקומו במומם כדי שלא יאמרו אחר הוא, ואח"כ יתרפאו, והרי מרובה מדה טובה ממדת פורעניות, א"כ ודאי ששבט הכהנים שנבחרו לשרת את ה' יעמדו במעלתם? עכת"ד.

נוסף לכ"ז, כבר נת' במ"א מה שהקשו על הרמב"ן דבתו"כ פ' צו פי"ח איתא להיפך: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו ר' יהודא אומר יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לעתיד לבוא ת"ל זאת וכו'" – היינו שיצטרכו משיחה רק אז ולא לע"ל כי עומדים בקדושתם במשיחה הראשונה ואי"צ משיחה אחרת, וכן איתא במדב"ר פ' נשא פי"ח "עדיין אני אומר שימשחו לע"ל ת"ל זאת אין נמשחין לע"ל", עיי"ש, וראה בזית רענן על הילקוט פר' צו רמז תקט שהקשה קושיא זו על הרמב"ן, וכן הקשה באמבוהא דספרי על ספרי זוטא פר' נשא (יח, פד), ובס' הל' א"י ע' קסב, ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב ועוד, (וראה קו"ש ח"ב סי' כ"ט אות ה-ו), ולכן יש שפירשו הגמ' דיומא דבאמת לא התבטלה קדושת כהונה מהם כלל, ואין זה אלא תיאור כבוד שיהי' למשה רבינו, דבתחיית המתים הוא יחזור וילבישם.

חילוק בין תחי' פרטית לתחיית המתים הכללי

ונראה דיש לומר בזה באופן אחר, וזהו עפ"י מ"ש בלקוטי שיחות חיי"ח פ' חוקת ב' סעי' ט"ו בהא ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא (נדה סט, ב) אם מתים דלע"ל צריכין הזאה ג' וז' או אין צריכין, ומקשה דלמה לא שאלו שאלה זו עצמה בנוגע לבן השונמית דאיירי בו לפני זה אם הי' צריך הזאה וכו'? וביאר שם שיש חילוק בין תחיית המתים דלע"ל לתחיית המתים שבבן השונמית, וז"ל (בתרגום מאידיש): "אצל בן השונמית היתה התחי' (לא באופן של תחה"מ לע"ל, ששם אפ"ל ש(חלק ה) גוף נתתקן ונבנה, אלא) באופן של התהפכות ומציאות חדשה – מציאות של חי במקום מציאות של מת וכו', ובמילא הרי לא שייך כאן טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו, כיון דהוה מציאות חדשה, ורק בתחיית המתים יש להסתפק אם יש כאן טומאת מגע".

ובהערה 88 כתב וז"ל: "ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף

יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף, (ולהעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא, א): "דלא הוה חייא דהוה חיי לא כל שכן"), וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפתית ובן השונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת ואין כאן נגיעה בעצמו" עכ"ל. וראה רש"י בראשית ב, ז ד"ה וייצר יצירה לתחיית המתים, ופירושו המפרשים שם שהקב"ה נותן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל לחיות עוד.

דלפי"ז יש לתרץ, דכל מה דיש לומר דאחר שמת וחזר וחי נפקע ממנו דין כהונה, זהו רק בתחי' כמו בר' זירא שהי' ע"י נס ובמילא הוא מציאות חדשה, משא"כ בתחיית המתים שנקבע מעיקרא בהגוף שהוא מוכן לתחי' ה"ז המשך אחד ולכן לא נפקע משבט כהן דין כהונה כדמוכח מהגמ' סנהדרין הנ"ל.³

וראה בס' שערי טהר חלק ח' סי' ק"י שהאריך ג"כ בענין זה, וביאר ג"כ ע"ד הנ"ל שיש חילוק בין תחי' פרטית באופן של נס לתחיית המתים הכללי, וטעמו הוא דתחיית המתים שאני שהחידוש של תחיית המתים יהי' לא רק שיחיו אלא שישובו לקדמותם ממש ויחשבו כאילו לא מתו לעולם והביא גמ' הנ"ל דסנהדרין שיהי' אותו אהרן הכהן שבתחילה, משא"כ במעשה דר' זירא שנעשה לו נס פרטי וחי', וכן בהנס של בן השונמית שהי' נס פרטי, שפיר י"ל שע"י הנס לא חשיבי כלל אותם שהיו מתחילה, ואפשר שבטל גם קורבת משפחתם, והביא רא' לזה מדברי הרד"ק הידועים (מלכים ב' ד, ז) עה"פ ושלמי את נשיכי וגו': "ושלמי למרי חובותיך, ובתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא וכו'". עכ"ל. דמבואר בזה שהשמן שנברא ע"י נס לא נחשב לשמן כלל אלא לדבר חדש שלכן אין עליו תורת עישור, וא"כ ע"ד י"ל במי שמת וחזר וחי' ע"י נס שהוא מציאות חדש לגמרי עיי"ש.

(3) אבל ראה בההערות האדר"ת שבסוף הקונטרס אמונת התחי', שהעיר בענין כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים, די"ל דפנים חדשות באו לכאן.

ומבאר דגם במתים שהחי' יחזקאל דמשמע מהגמ' סנהדרין שם שהיו ממש אותם האנשים שהיו מתחילה בחיים, ה"ז משום דמפורש בפדר"א פל"ג שהתחי' הי' ע"י שירד עליהם תחיית טל מן השמים כמ"ש בישעי' (כו, יט): "כי טל אורות טלך" דזהו הטל של תחיית המתים כמבואר בשבת פח, ב, וכיון שהי' באותו האופן של תחיית המתים דלעתיד לכן לא נעשו למציאות חדשה.

גם תירץ עפ"ז קושיית המפרשים בנדה שם, דלמה שאלו מבין השונמית שהחי' אלישע מהו שיטמא, ולא שאלו מבין הצרפתית שהחי' אליהו דקדים מיני? (הובא בלקו"ש שם סעי' ג' עיי"ש ורשימות חוברת קי"ט), ותירץ - ע"פ ביאורו שם בשאלות אנשי אלכסנדריא - דבן הצרפתית שהחי' אליהו הי' זה באותו האופן של תחיית המתים וכמבואר בסנהדרין קיג, א, שמפתח תחיית המתים נמסר ביד אליהו ובמילא כאן לא שייך לשאול מהו שיטמא, אלא דזה נכלל בשאלתם שבמתים דלע"ל אם צריכים הזאה וכו', כיון שהי' באותו האופן, משא"כ אצל אלישע הי' זה בדרך נס ולא באופן דתחיית המתים ולכן רק בזה שאלו מהו שיטמא, והביא ראי' לזה מהילקוט (מלכים, טז) דרק אצל אליהו אמר שם שמחי' מתים, אבל לגבי אלישע אמר שממתיק את המר, ולכאורה מאי שנא? ולהנ"ל ניחא, וביאר בזה מ"ש התוס' ב"מ קיד, ב, שהקשו דכיון דאליהו כהן הוא האיך החי' בנו של האלמנה הרי אסור לו להטמא? ותירצו התוס' שהי' פקוח נפש עיי"ש, ואי נימא לגבי תחיית אליהו שנחשב לאיש אחר אחר התחי', מה שייך בזה פקוח נפש? ומוכח שאצל אליהו נשאר לאותו האדם שהי' תחילה, כיון שהחייהו ע"י האופן של תחיית המתים עיי"ש בארוכה.

דבר שנוצר ע"י נס

אמנם במה שביאר הטעם דאם חיה ע"י נס ה"ה מציאות חדשה, ודימה זה לדברי הרד"ק בשמן של נס שפטור מן המעשרות כי הוא דבר חדש ואינו שמן כלל, ז.א. דכשם שמוכח מהרד"ק דאף שהנס הי' לברוא שמן מ"מ אין זה שמן ממש אלא דומה לו, כן הוא גם כשמת וחזר לתחי' ע"י נס, שאין זה אותו האדם עצמו שהי' מקודם אלא דומה לו - יש לומר דלכאורה ה"ז פלוגתא בין רש"י ותוס', דבסנהדרין נט, ב, מבואר דאדם הראשון נאסר לו לאכול בשר, ומקשה ע"ז בגמ' מהך דיהודא בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן הי' והי' מלאכי השרת צולין לו בשר וכו', הרי מוכח שהי' מותר באכילת בשר? ומתרץ התם בבשר היורד מן השמים עיי"ש, ולכאורה צריך ביאור דמהו תירוצן הגמ' הרי סו"ס אסור לו לאכול בשר?

ולפי שיטת התוס' שם נו, ב, (בד"ה אכל) דסב"ל שכל האיסור הי' שאסור לו להמית בהמה ולאכול ממנה, אבל אם מתה מאליה שרי, מובן תירוץ הגמ' בפשטות דבהך בשר היורד מן השמים ליכא עליו שום איסור, אבל המהרש"א שם כתב דרש"י לא סב"ל כן, דהאיסור הוא אפילו במתה מאליה עיי"ש, ⁴ וכ"כ ביד רמ"ה שם דאית דדחקי ואמרי שהאיסור הוא רק להמית ולאכול אבל מתה מאליה מותר, ולא מילתא היא דהא בשר סתם קאמרינן, ותו אי משום הריגת בעלי חיים הוא דאיתסר אדאשמעינן דלא הותר לו לאכול לאשמעינן דלא הותר לו להמית, ש"מ דהאי פירושא ליתי כלל והי' אסור בכל בשר עיי"ש, ולפי שיטה זו אכתי צ"ב דמהו תירוץ הגמ' התם בבשר היורד מן השמים, דלמה אין בזה האיסור דאכילת בשר?

ולכאורה צריך לפרש לשיטה זו כנ"ל, דבשר הנברא ע"י נס אינו מציאות של בשר אלא הוא דבר חדש שרק דומה לבשר, והאיסור חל רק על בשר ממש ולא בדבר הדומה לבשר, וזהו כוונת הגמ' לתרץ התם בבשר היורד מן השמים דלא חל ע"ז שום איסור.

ולפי"ז יש לבאר דלכן הוצרך רש"י לשיטתו לפרש הגמ' דמנחות (סט, ב) בשאלת הגמ' חטים שירדו בעננים לא כדפירשו התוס' דירדו ע"י נס, אלא פירש דכוונת הגמ' שירדו בעבים עם המטר כששתו העבים באוקינוס בלעז ספינה מלאה חטים עיי"ש, דיי"ל שלא רצה לפרש כתוס' משום דסב"ל לרש"י דאם ירדו בנס אין זה מציאות של חטים כלל רק דומה לחטים, ולמנחות בעינן חטים דוקא, אבל התוס' לשיטתם בסנהדרין שמפרשים תירוץ הגמ' כנ"ל דבבשר היורד מן השמים ליכא איסור משום דהוה כמתה מאליה, סב"ל דגם דבר היורד מן השמים הוה מציאות אמיתי של אותו דבר, ולכן שפיר פירשו במנחות דאיירי בחטים שירדו בדרך נס, וראה עוד בענין זה בגליון תשס"ה.

ולפי"ז נמצא דהא דנקט בשערי טהר בפשיטות, דדבר הנברא ע"י נס הוא דבר חדש ואינו אותו הדבר ממש, לכאורה הרי זה תלוי בפלוגתת רש"י ותוס' וכפי שנת', ועוד דאפילו אי נימא דדבר הנברא ע"י נס הוא

(4) אבל בפשוטו של מקרא סב"ל ג"כ לרש"י שהאיסור הוא רק להמית ולא במתה מאליה כמבואר בלקו"ש ח"כ ע' 8 ובהערה 8.

דבר חדש ואינו אותו הדבר ממש, יש לחלק דזהו רק כשנברא דבר חדש, אבל באדם שחזר לתחי' ע"י נס, הנה שם י"ל דכל הנס הוא להחזירו למצבו הקודם לפני שמת, א"כ י"ל דשם לכו"ע אינו כאיש אחר.

ועוד דיש לפרש מ"ש הרד"ק דאותו שמן הי' פטור ממעשרות [לא משום דאין זה שמן ממש, אלא] כמ"ש הכלי חמדה בפ' ויקהל דהטעם שאינו חייב במעשר הוא משום דכיון דמעט השמן שנשאר כבר הי' מעושר ושמן שנתרבה הלא בא ממנו במילא ליכא כאן חיוב חדש, ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' פ"ד ביאר הטעם דדבר שבא ע"י נס ה"ה כמו הפקר דליכא חיוב מעשרות עיי"ש ובחאע"ז ח"ב בתחילתו, וראה גם בס' נפש חי' להגר"ר מרגליות סי' ר"ד סעי' ט', וסי' רצ"ב סעי' ב', ובס' ברכת אהרן מאמר י' ובס' בית אהרן חלק ח' ע' תפ"ד ועוד, דלפי ביאורים אלו נמצא שזהו דין מסוים במעשר ואינו שייך לשקו"ט הנ"ל, וראה רשימות חוברת א' וחוברת קע"ד בענין שמן זית דשקו"ט בנוגע לשמן של נס לענין חנוכה אם הוה שמן ממש או לא, והרבי לא הזכיר רד"ק זה, ומוכח מזה ג"כ משום די"ל שהוא דין רק לגבי מעשר בלבד, ולכן אם יש לחלק בין תחי' פרטית שע"י נס לתחיית המתים צריך לומר הטעם כפי שנת' לעיל בלקוטי שיחות.

ואי נימא כן - דשאני תחי' פרטית מתחיית המתים - יש לדחות הראי' שהביא בענין זה בס' שיח השדה ח"ב (קונטרס הליקוטים סי' ד') מיונה בן אמיתי שמבואר בפרקי דר"א (שם) שהוא בן האשה הצרפית שהחיה אליהו,⁵ ומדקרי ליה קרא בן אמיתי אלמא דמתייחס לאביו, דכה"ג אמרי' ביבמות (סב, א) דנכרי יש לו יחוס מקרא דבלאדן בן בלאדן ע"ש, ובירושלמי (ר"פ החליל) מסיק דיונה משבט אשר ואמו משבט זבלון ע"ש דמשמע דמתייחס אחר שבטו עיי"ש, דלפי

(5) ראה פרקי דר"א (פרק לג) שכתב שם: אליהו התשבי וכו' הלך לו לצרפת וקבלתו אשה אלמנה בכבוד גדול, אם של יונה הנביא היתה ומפיתה ושמנה היו אוכלים ושותים הוא והיא ובנה וכו'. יעו"ש. וכן מפורש נמי בירושלמי סוכה (פ"א ה"א) דיונה בן אמיתי בן הצרפית היה. יעו"ש. וראה גם בזה"ק פר' ויקהל (דף קצז ע"א) דמבואר התם נמי דיונה בן אמיתי בן הצרפית היה ודרשו שלבן נקרא "בן אמיתי" משום דכתיב במלכים גבי בן הצרפית שאמרה לו אימו לאליהו "ודבר ה' בפין אמת". יעו"ש. ועי' ברד"ק (מלכים א יז פסוק י) שהביא בשם המדרשים שאלמנה זו אמו של יונה בן אמיתי היתה. יעו"ש.

הנ"ל י"ל דאין לפשוט מכאן לשאר מקומות שחיה ע"י נס, כיון די"ל דכאן שהי' ע"י אליהו הנביא ובאופן של תחיית המתים ולכן שאני.

ביאור בדברי החת"ס בענין חתן דמים למולות

ולפי כל זה, נראה לתרץ דברי החת"ס (בס' תורת משה שמות (ד, כו) עה"פ אז אמרה חתן דמים למולות) שכתב וז"ל: "הנה בפ"ק דע"ז איתא דשובו לכם לאהליכם לשמחת עונה הוא דאתא, י"ל לפי שבמתן תורה יצאה נשמתם והורד טל של תחיית המתים והקב"ה החיה אותם, והו"א שבטל חיתון איש ואשתו, ע"כ החזירם לשמחת עונה, וה"נ י"ל ויבקש להמיתו ולחזור להחיותו מיד, אך יהי' בינתיים חפש מחיוב מצות מילה ולא יכשל במה שלא מל ביום השמיני כי מת בינתיים (כי הקב"ה שלח אתו לגאול את ישראל והאיך רצה להמיתו, ובפרט שאין חיוב מיתה על ביטול מ"ע של וביום השמיני ימול, אלא שרצה לפטרו ממצות מילה ולהחיותו) וצפורה הבינה זאת וחששה כשיחיה יהי' בטל גם החיתון שבינו לבינה ולא תהי' עוד אשתו, ואולי לא יחפוץ בה עוד, כי יפרוש ממנה וכו', ע"כ נזדרזה למול הבן כדי שלא ימות משה ואז אמרה חתן דמים למולות חת"ן דייקא". עכ"ל.⁶

וכבר כתבו שדבריו לכאורה אינם מובנים (ראה במאמר תחיית המתים שבריש הספר מגדים חדשים על מסכת ברכות אות י"ב ועוד) דכיון דמדמה ליה לדין חיתון, א"כ כשם שחזינן במתן תורה שלא בטלה מהם דין חיתון דקאמר להו שובו לאהליכם,⁷ א"כ למה יפטר ממצות מילה אף שמת בינתיים? דמאי שנא מצות מילה שעל האב מנישואין שמקודם, ומהו בכלל הסברא לומר דכשמת האב וחזר וחי' שוב אינו מחוייב במילת בנו דנפקע הקשר שבין האב להבן?

ולפי הנ"ל אולי יש לתרץ דכל מה דסב"ל להחת"ס דע"י המיתה נפקע הקשר בין האב לבנו, זהו רק בתחי' פרטית כשחזר וחי' ע"י נס, דאז י"ל שנעשה למציאות חדשה לגמרי, משא"כ במתן תורה ששם חזרו וחיו ע"י הטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים כדאיתא בשבת פח,ב, דכפי שנת' ה"ז תחי' שנכלל בתכונת הגוף, לכן שם שאני שלא

(6) וראה בס' חת"ס על התורה שמות שם שכתב עד"ז באופן אחר שהקב"ה רצה להמיתו ושוב לחזור להחיותו בכדי שעי"ז ישנה את מזלו דהוה פנים חדשות עיי"ש.

(7) ראה בזה בגליון הקודם בארוכה, ומ"ש בגליון זה (בהערה שלאח"ז) הגר"י קופרמאן שליט"א.

נפקע החיתון שמקודם מ"ת, ויש להעמיס זה בדבריו דכיון שרואים שבמ"ת דפרחה נשמתן הי' הו"א שנפקע החיתון שלכן הוצרך להודיעם שלא נפקע, א"כ י"ל שזהו רק אצל מ"ת שהחזירן בטל של תחי' (כלשון החת"ס) משא"כ כאן אילו הי' מת הי' באמת נפקע ממנו החיוב למול, וצפורה חשבה דאצל משה יתבטל עי"ז החיתון ולא תהי' עוד אשתו וכו' (ולפי הנ"ל כאן הי' צ"ל כן באמת) לכן נזדרזה למולו וכו', וראה בגליון תתעט ע' 8.



תחיית המתים ומתן תורה [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהמשך למה שפלפל בגליון האחרון (תתפא, ע' 5) הגה"ח הראי"ב שי' גערליצקי בענין מה שפרחה נשמתן דבנ"י בשעת מ"ת ומה שיש ללמוד מזה לענין אם צריך לחזור ולקדש לאחר תח"מ ע"ש בארוכה, הנה ברצוני להעיר ע"ז כמה נקודות בקצרה:

א. בנוגע למ"ש בסוף דבריו ש"אולי אפשר שזהו גם הכוונה ב"פרחה נשמתן" שהי' במתן תורה, שלא היה מיתה גמורה, ונמצא לפי"ז שאין לפשוט מזה כלום לענין תחיית המתים ממש", הנה כן כתוב מפורש בהמשך תרס"ו (בד"ה ויצא יעקב ע' צט): "וזהו ג"כ ענין שפרחה נשמתן על כדו"ד הרי לא הי' ענין מיתה ח"ו שהרי הי' אז מעין עוה"ב שהי' חירות ממות כו' אלא שזהו שהתענוג הפשוט בא במורגש וממילא לא יכלו לסבול כו'" (יעו"ש בהמשך הדברים).

אך לאידך בד"ה אתה הראת תשמ"ו (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' תסג) מבואר שבחג השבועות - מלבד שהוא יום ההילולא דדהע"ה והבעש"ט - י"ל שהוא גם יום ההילולא דמרע"ה "שהרי בשעת מ"ת פרחת נשמתן של כל ישראל והחזירה בטל כו' ובהכרח לומר שענין זה היה בכל ישראל למקטנם ועד גדולם שהרי בטח נמשך ענין של תחי' (טל תורה) לכאו"א מישראל כולל משה רבינו ונמצא שביום זה הי' גם ענין יציאת הנשמה (פרחה נשמתן) דמשה רבינו, ענין הילולא". ע"כ.

הרי שלדעת רבינו זה פשוט שאצל כל ישראל ה"פרחה נשמתן" היה כפשוטו (אלא שבמאמר הוא בא לחדש שענין זה היה גם אצל

מרע"ה). וצע"ק שלא העיר כלום מהמאמר הנ"ל דס"ו שם מבואר בפשיטות ש"לא הי' ענין מיתה ח"ו"¹.

[ובעיקר הענין זה יש להעיר על מה שמחדש שם דשבועות הוא גם יום ההילולא דמרע"ה שגם אצלו הי' הענין ד"פרחה נשמתן". דהנה בכ"מ בחסידות מפורש לכאן להיפך, מתחיל מתניא פל"ד ובהע' שם מתייחס לזה ומבאר ד"עכצ"ל דהגילוי דמ"ת "פנים בפנים" הוא למעלה מהגילוי ד"שכינה מדברת כו", ובשביל גילוי זה י"ל (ע"פ המבואר בפנים, דאאפ"ל שאצל משה רבינו הי' חסר העילוי בטל תחי') שגם אצל משה פרחה נשמתו" (ועד"ז עם איזה הוספות נמצא בלקו"ש חכ"ח ע' 13 הע' 56, ע"ש).

ולכאור' צ"ע מלשון הכתוב לגבי משה "ודבר ה' אל משה פנים פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות לג, יא), וראה בד"ה פנים בפנים עטר"ת שמבואר שם איך שבחינת "פנים אל פנים" הנאמר גבי משה הוא יותר נעלה מהגילוי ד"פנים בפנים" דבנ"י, הרי שלכאור' מפורש שמשה היה "כלי" לא רק להגילוי דבחינת "שכינה". וצ"ע.

ולהעיר שגם בהמשך ע"ב ח"ב ע' תתקל"א, כשמדבר על זה שאצל משה לא הוצרך להיות פרחה נשמתו במ"ת, מדבר על גילוי אוא"ס ולא רק בחי' שכינה.

ובכלל צ"ב בכללות הענין דהילולא דמשה היא גם בשבועות, שהרי גם אם נאמר דפרחה נשמתו, הרי תיכף ומיד חזרה ע"י הטל של תחי', ולכאור' כל ה'שטורעם' דיום הילולא הוא מצד שנסתיימה עבודתו בעלמא דין, וכל תורתו ועבודתו עולים למע' וכו', ולא מצד עצם זה שנשמתו נסתלקה מהגוף שהוא כשלעצמו לאו דוקא ענין רצוי (לכאור') כאשר זה באמצע הזמן שנקצב לו לחיות. ולדוגמא, האם שייך לומר שבכל שנה בפורים הי' ר' זירא מציין את יום ההילולא שלו עצמו לאחרי שקם רבה ושחטי' ? ! וצ"ע בכ"ז].

(1) ולהעיר ממה שמצאתי אצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע חידוש יותר גדול בענין הפי' דיצאה נשמתו הנאמר אצל ר"א בן דורדיא, שלכאור' שם אין ע"ז שקו"ט שהפי' הוא בפשטות - שיצאה נשמתו. ובד"ה אך בגורל תרמ"ו (סה"מ תרמ"ו ע' יט) כותב: "ואפ"ל שאין הכוונה שיצאה נשמתו בפו"מ דוקא (שהרי כשבא לתשובה אמיתית ונשאר הנפש בגוף יש מעלה מה שהוא מקיים תומ"צ אח"כ)", אבל לגבי ראב"ד זה נכתב בתור חידוש, ואילו לגבי פרחה נשמתן דמ"ת דמאמר דס"ו הנ"ל הר"ז נכתב בפשיטות, ועוד מוסיף ח"ו.

ב. בנוגע למ"ש בגליון הנ"ל בענין הגירות דמ"ת, האם אמרין בזה דכקטן שנולד דמי, הנה בסוף הדברים כתב שבלקו"ש חכ"א ובחל"ח (מסתמא הוא פליטת הקולמוס וכוונתו לחל"ג) נוטה יותר להצד דע"י הגירות דמ"ת כן נחשבים כקטן שנולדו, "ויל"ע לפי"ז מה שהקשו שהרי ודאי לא נפסק ח"ו היחוס מהאבות ועוד חזון למועד", הנה לכאור' בהערה 13 בשיחה דחכ"א מיישב זאת, ע"ש היטב.

ג. עוד יש להעיר דבשיחה הנ"ל נראה להדיא דאין מקום לחלק בגדר הגירות בין הגירות דמשה להגירות דאהרן (ושאר בני"). וראיתי שמביאים בשם "הרה"צ והרה"ג וכו' מאוסטרובצה" (לשון רבינו באג"ק ח"ה עמ' קז) ליישב קושית המפרשים בזבחים (קא, ב) שהגמ' מדברת על הסגרת מרים שבסוף פרשת בהעלותך, והלשון שם הוא: "מרים מי הסגירה, אם תאמר משה הסגירה, משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים, ואם תאמר אהרן הסגירה, אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים", וכבר תמה המהרש"א שם, דהלא גם משה היה קרוב כמו אהרן ולמה צריך לומר שהוא אינו יכול להסגירה מצד זרות? וע"ש מה שתי' המהרש"א וה'צאן קדשים'.

והאוסטרובצר תי' ע"פ דברי הגו"א (הובאו בגליון הנ"ל) שבגירות דמ"ת לא אמרין דכקטן שנולד דמי כיון שבא ע"י כפי' שכפה עליהם הר כגיגית, וממילא כ"ז אמור לגבי אהרן שהיה תחת ההר עם כל בני ישראל שנאמר עליהם ויתייצבו בתחתית ההר שמכאן דרשו שכפה עליהם הר כגיגית, אולם משה רבינו היה אז על ההר וקיבל את התורה שלא ע"י כפי', ולגבי משה הגירות כן נחשבת כקטן שנולד דמי ולכן בטלה קורבתו למרים, ולכך הוצרכו לומר שמשה לא הי' יכול להסגירה מצד שהוא זר.

אך לענ"ד, אף שיש בזה מן החרیפות, לפועל קשה לחלק כן (וכנ"ל גם בשיחה בכח"א נראה שאינו סובר כן): משום דבאמת מהי סברת הגו"א לחלק בין גירות שבא מרצונו לבין גירות שע"י כפיה? הנה בפשטות נראה דמסתבר לפרש כמ"ש הכלי חמדה בפרשת ויגש (הנסמן שם בשיחה) דבזה שכפה הקב"ה עליהם ההר כגיגית "הראה הקב"ה דישראל אין חיותן כ"א עפ"י תורה הקדושה והם שורשם וחיותם בתורה א"כ ל"ש בזה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דאדרבה הרי עיקר נתינת התורה לישראל מפני שהם שייכים לה, והיא שלהם מפאת שהם בני אברהם יצחק ויעקב, ודוקא בגר הבא להתגייר מאומה אחרת, הרי הוא מפריד עצמו מאו"ה שכל חיותם ושרשם עפ"י טבעי

השמים ומדבק עצמו בהשי"ת, ה"ה כקטן שנולד. אמנם ישראל הוא להפוך וכו", ע"ש עוד.

ולפי"ז פשוט שאין כלל מקום לחלק בזה בין משה לשאר ישראל, דזה שכפה עליהם הוא רק סימן לשייכותם העצמית למ"ת, ופשוט שמשה לא גרע בזה מכל ישראל.

ולהעיר שגם לפי סברות אחרות שראיתי בטעם החי' בין הגירות דמ"ת דלא אמרינן דכקטן שנולדו דמי לבין סתם גירות (כמו מה שביאר בספר הררי קדם ח"ב סי' קכ"ה ע"ש, או הגרי"נ שטרן ז"ל בקובץ מורי' (שנה י"ז גליון א-ד) הנזכר בגליון הנ"ל ע"ש) אין מקום לחלק בזה בין משה לכל ישראל. וצ"ע מה היתה סברת המאיר עיני חכמים.

וראה גם בהקדמת השב שמעתתא (נסמן שם בלקו"ש) שביאר איך הותר למשה לפרוש מצפורה, לדעת ר"ל שגר אינו מקיים מצוות פו"ר במי שנולד לו לפני שנתגיר, ותירץ ע"פ דברי הגו"א הנ"ל דבגירות דמ"ת לא אמרינן דכקטן שנולד דמי, הרי שגם הקצוה"ח לא ראה מקום לחלק בין משה לכל ישראל.

אך לכאו' אפ"ל באו"א, דהטעם שמשה לא נחשב לקרוב למרים הוא מצד שע"י שעלה למרום נתבטלה הקורבה, וכדברי התרוה"ד הידועים לגבי אשת אליהו ואשת ריב"ל שמותרות להנשא, דאשת איש אמר רחמנא ולא אשת מלאך.

וראיתי שמביאים מספר בכורי אביב להרה"צ מראדזימין שתירץ בשם הרה"צ רש"ב מפשיסחא על הקושיא הנ"ל לענין הסגרת מרים "שאצל משה רבינו לא שייך לומר קרוב דלא היה בגדר איש כלל, רק מלאך כעליונים, א"כ לא שייך קורבה לגביה, וי"ל הפירוש דקרבת הוא מחמת שורש אחד והוא יוצא מכלל אנשים".

ומפשטות דבריו נראה שזהו מצד רום מעלתו של משה רבינו בעצם. אך ע"ז קשה מכמה מקומות דמשה ואהרן נחשבים קרובים, וכמבואר בלקו"ש שם ע"פ הגמ' בר"ה וכו'. אך אולי כוונתו באמת כפי שנת"ל דע"י עלייתו להר יצא מגדר איש (וכדברי התרוה"ד לגבי אליהו וריב"ל), אבל לפנ"ז אכן היה לו יחס של קורבה למשפחתו.

להעיר מלשון המד"ר פרשת וזאת הברכה (פי"א, ד) בענין משה איש האלקים: "בשעה שעלה לרקיע אלקים, כשם שאין המלאכין אוכלין ושותין אף הוא לא ולא שותה", וממילא גם בשעת שירד הרי

שפנים חדשות באו לכאן, דפקע ממנו שם איש בעלייתו להר, וגם כשחזר וירד למטה כבר פקע ממנו הקירבה עם משפחתו.

ויש להאריך בזה עוד, ואכ"מ.



"דבעינן נמי לכם": ה"לכם" הוא באופן של "נמי"

הרב מנחם מענדל רייצעס

ר"מ בישיבת תות"ל, רוסטוב

במכ' רבינו הידוע ע"ד שתי הלחם (בלקו"ש חכ"ח ע' 299 ואילך), מבאר דברי השל"ה [ריש מס' שבועות ד"ה חייב אדם לשמוח] בשם הספר תולעת יעקב, וזה לשונו: "בא הקרבן ביום זה (שבועות) חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף ומצה כנגד הנפש, והחמץ והמצה קריבים יחד על גבי המזבח, גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעידון העולם ההוא (שאחר התחיה), שהוא זיו השכינה, כמו שמצינו למשה ואליהו", עכ"ל.

דלכאו' תמוה, הרי שתי הלחם אינם קרבים על המזבח אלא נאכלים לכהנים?

ומבאר בתחילה ע"ד הנגלה, שאמנם שתה"ל אינם קרבים בפועל, אבל חלבי הכבשים שנחשבים כחלק משתה"ל הם קרבים בפועל ע"ג המזבח.

ולאחר מכן מוסיף ומבאר הרמז שבזה – דלכאו', אם חגה"ש רומז להגילוי דלע"ל שגם הגוף [ה"חמץ"] יהי' ניזון מזיו השכינה, הי' צ"ל שהחמץ, שתה"ל, יקרב בפועל ממש ע"ג המזבח, אלא, כי "בכל זה, גם בעולם התחיה מוכרח חיבור הנשמה והגוף גם בענין החיות, כי בכדי שאור נעלה הלזה יחיה את הגוף בסדר והדרגה, וחיות הזה – שעל זה כותב בתולעת יעקב שיתענג הגוף מזיו השכינה – יתלבש בו בפרטיות דוקא, צריך החיות לעבור דרך הנשמה ולהיות נמדד על ידו – וכמו שנתבאר כל זה באר היטב בד"ה לכל תכלה דשנת תרנ"ט.

"נמצא דגם לעתיד לבוא – שעל זה מרמז שבועות כפירוש התולעת יעקב – יהיה חילוק זה בין החיות שתקבל הנשמה להחיות שיגיע להגוף, שאינו בא להגוף אלא על ידי אמצעיות ומעבר הנשמה (אבל אין החיות בא ממנה כמו שהוא עתה).

"ולכן גם הקרבנות הרומזים על שתייהם חלוקים: מצה הרומזת על הנשמה קרב מגופה ממש – בלי אמצעי – על המזבח; מה שאין כן חמץ, הרומז על הגוף, אין הוא ממש קרב על גבי המזבח. וק"ל". עכ"ל רבינו.

ולכאור' יש להעיר ולציין, שמצינו עד"ז – שהגם שלע"ל גם הגוף יהי' ניזון מזיו השכינה, מ"מ יהי' זה באמצעות הנשמה, ולכן גם אז יהי' יתרון בנשמה על הגוף – מפורש בדברי השל"ה, ובענין זה דבי' עסקינן – חג השבועות, וז"ל בביאור מרז"ל ש"הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" (במהדור' עוז והדר – ח"ג ע' לה):

"...והנה דקדקו בלשון בעינן נמי לכם, ולא אמר בעינן חצי לה' וחצי לכם, אלא הענין, אף שמצוה לשמוח ולהתענג ולהיות לכם, מכל מקום יהיה ה"לכם" – נמי, והעיקר – לה', כי השמחה של לכם תהי' לשם ה' שמחה רוחניות, כי מתן תורה הוא...

"חג השבועות רומז ליובל הגדול עולם הבא הנצחי . . . עולם הבא שיהי' אחר התחיה יהי' לגוף ולנפש, אמנם הגוף יזדכך ויהי' כולו אור, כמו אור הנשמה, ויהי' הגוף אספקלריא המאירה – באופן שהרוחניות יתגבר, זהו סוד נמי לכם, כי על כל פנים אור הנשמה עיקר ונשמת הגוף יזדכך ויתרומם להיות חוזר לזכות הנשמה . . . וזהו לשון נמי שאמר".

והיינו, שאף שבחג השבועות צריך להיות אכילה גשמית, "בעינן נמי לכם", שזה מרמז על הגאולה דלע"ל שאז יתברר ויתעלה גם הגשמיות כו' (וכפי שמאריך רבינו בשיחות הק' ובפרט משנת תנש"א),

מכל מקום, הרי זה באופן ד"נמי לכם", שה"לכם" הוא כהוספה וכטפל ("נמי") אל עניני הנשמה, ואינו עיקר בפ"ע.

והוא ממש כביאור רבינו בענין שתי הלחם, שאף שבחגה"ש מתברר גם החמץ ולכן מקריבים שתה"ל, מ"מ בפועל הקרבנות היא דוקא עי"ז שמצטרפים אל הכבשים כו', ולא בתור ענין בפ"ע. וק"ל.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

גדר שליחות

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (ח"א ע' 83 ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל:

"אי' בגמרא (ב"מ צ, ב, סנהדרין סה, ב): אתמר חסמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה" - פרש"י ב"מ שם) כו' ר' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו" - פרש"י שם) עקימת פיו הויה מעשה ("והויה לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו" - פרש"י שם), ר"ל אמר פטור קלא לא הויה מעשה.

ובתוס' הקשו (שם ד"ה "ר"י אמר") תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'.

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין שם) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה - איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב. (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף - כי מגדף דלא קעביד מעשה בדיבורי', אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דבדיבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי' קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין "מתחייב הנדון") - מה מתרץ בגמרא "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי')

שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה); הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה)

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדרו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (-בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם ה"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנו, כנ"ל [בלקו"ש שם לפנ"ז. המעתיק] - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם (קידושין מא, ב).

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי'" - אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה". עכ"ל בלקו"ש.

ולכאור' צלה"ב, דלפי סברא זו למה צריכים לימוד מיוחד (ובקידושין שם) שיש דין שליחות, היינו שאם משהו ממנה חבירו להיות שלוחו מועילים מעשיו להמשלח - הרי בלי הלימוד מתייחסת מעשה השליח להמשלח, שהרי דיבורו [- מינוי השליחות] של המשלח הוא שגורם מעשיו של השליח, נמצא שבדיבור של המשלח יש בו (בדיבורו) מעשה? ובמילא מתייחס המעשה לזה שגרם המעשה ע"י דיבורו,

שהוא המשלח, וצ"ל חייב. ובפרט שבפירוש כותב בהשיחה שדוגמא לענין הנ"ל הו"ע מעשה שלוחו של אדם.

ועד"ז צלה"ב, דלפי הסברא בהשיחה למה אמרי' ד"אין שליח לדבר עבירה", הרי ע"י דיבורו (מינוי השליחות) איתעביד אח"כ מעשה, וכמו כשע"י דיבורו עושה הבהמה מעשה, חייב הוא מלקות על העבירה מטעם שאמרי' שהמעשה הוא המשך לדיבורו, וכאילו הוא עשה המעשה, כמו"כ צ"ל לכאו' בכל שליח העושה מעשה עבירה ע"י דיבור המשלח, שיתחייב המשלח.

ואף שבהשיחה כותב הלשון "מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם", היינו שאי"ז דומה ממש, כ"א "מעין דוגמא" [ובפשטות כותב כן מטעם זה גופא, כי בלא"ה יוקשה למה צריכים לימוד מיוחד לשליחות, וגם למה אין שליח לדבר עבירה] - מ"מ הא גופא צריך ביאור, למה באמת אי"ז בדומה, והרי ע"י דיבורו איתעביד מעשה?

והתירוץ פשוט: רק בנוגע בהמה שאין לה דעת אמרי' שהמעשה הוא המשך ישיר לדיבורו, כי מה שהיא עושה אי"ז מצדה, כי אין לה דעת להחליט האם לעשות או לא, משא"כ כשאדם שני עושה מעשה ע"י דיבור האדם הראשון, היות ויש לו דעת עצמו, אין המעשה נחשב כהמשך הדיבור של המשלח, כ"א זה מתחיל מהשליח עצמו, ולכן צריכים לימוד מיוחד לדין שליחות. ומרומז זה במ"ש שמחשבה אינה מצטרפת להמעשה, כמו "בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח", היינו שהצירוף נעשה רק אם המשלח והשליח שווים.

וי"ל שזהו עומק הפי' במה שאמרו (שם) שהטעם שאין שליח לדבר עבירה הוא לפי ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", וידוע השקו"ט בזה, דלכאו' אי"מ איך הוה זה טעם למה שאין שליח לד"ע, דהרי אף שאכן צריך הי' לשמוע לדברי הרב ולא לדברי התלמיד (המשלח), מ"מ בפועל אכן שמע להתלמיד (להמשלח), ועשה כן מפני בקשת המשלח, ולמה שלא יהי' כאן דין שליחות. וכבר דשו בה רבים.

אמנם עפה"נ י"ל שאין עיקר הכוונה כאן רק זה שלא הו"ל לציית לו, כ"א הפי' הוא שהיותו ובידו ובכחו שלא לציית, והקב"ה רוצה שלא יציית, לכן אין לומר שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח. כלומר: באמת זהו הטעם בכלל למה צריכים ללימוד מיוחד שיש דין שליחות, ולא אמרי' שמסברא יש דין שליחות מטעם הנ"ל - כי היות והשליח הוא בר דעת ויש לו בחירה האם לעשות מה שאמר לו

המשלח, אין אומרים שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח; אלא שלאחר שאכן למדין דין שליחות, יש מקום לומר שהתורה מחדשת שגם בבן אדם אמרי' שקשור מעשה שלו עם דיבור המשלח, ובמילא צ"ל כן גם בעבירה, לכן מביאה הגמ' הסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" - שהיות וזה עבירה ואסור עליו לעשותה, אין קשור מעשה שלו לדיבור המשלח; היינו שאפי' אם נאמר שהלימוד אכן מלמדנו שגם בבן אדם אומרים כן, מ"מ הסברא היא שבמקום שאסור לו לעשות המעשה, אין קשר בין המעשה של האדם העובר עם הדיבור, כי זה [- איסור] נעשה כולו בבחירתו של העושה.

ואף שיש להקשות, שא"כ מדוע הדין הוא ש"השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם" (קידושין מב, ב), והרי נת"ל שבנדון שאין להשליח דעת ובחירה אמרי' שהמעשה שלו הוא המשך לדיבור המשלח, וא"כ גם בחש"ו, שאין להם דעת, צ"ל כן, ולמה פטור המשלח; הנה התירוץ ע"ז הוא, שאף שחש"ו אינם נקראים בני דעת, מ"מ לגבי נדו"ד אכן הם בני דעת. כלומר: כשצריכים דעתם לפעול איזה דבר, אמרי' שאין להם דעת מספיק, אך לאידך יש להם קצת דעת - עכ"פ מספיק לומר שמה שהם עושים אינו כמעשה קוף בעלמא, כי סו"ס יש להם הבחירה האם לעשות או לא, ואינם כבהמה - להבדיל - שאין לה דעת כלל.

[והוא ע"ד הנתבאר בגליון תתעט (ע' 23) שאף שאין שליחות לקטן, לפי שאין לו דעת, אעפ"כ אפ"ל "חצר מטעם שליחות" - אף שלהחצר בודאי אין דעת. ונת' שם, שכדי להיות שליח צ"ל בטל להמשלח, ולזה צריכים דעת, וקטן אין לו דעת להתבטל, היינו שיש לו דעת מספיק להיות מציאות בפ"ע, ואין לו דעת מספיק לבטל א"ע. משא"כ חצר - שאין לה דעת כלל - ה"ה בטלה מעיקרא להבעלים שלה, ולכן יכולה להיות כשליח. ועד"ז בנדו"ד, שלקטן יש דעת מספיק כדי שנאמר שאין מעשה שלו נק' המשך דיבור המשלח].

ועפ"ז י"ל עוד שזהו אכן סברת שמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה (לפי פירוש א' בגמ'): כי הוא ס"ל שגם אם העושה הוא בר דעת, והמעשה הוא דבר עבירה, אעפ"כ יש קשר בין המעשה שעשה עם הדיבור של המשלח שהביאו לעשות המעשים, ואמרי' שבדיבורו של המשלח יש בו מעשה, וכאילו הוא עשה המעשה. ולשיטתו, לאחר שיש לנו הלימוד לדין שליחות, ה"ז משמיענו שגם בבן אדם אמרי' שהמעשה של הב' הוא המשך הדיבור של הא', ואינו מחלק בדין

מעשה סתם למעשה עבירה, וס"ל שאף שאסור לעשות העבירה, אעפ"כ אמרי' שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח (ולא כפי שהוא לדידן, שהיות ואסור לו לעשות מעשה זה [הי' צריך לשמוע להרב, הקב"ה], בד"מ הוה המעשה כולו של השליח, ואינו המשך לדיבור המשלח).

ויש להוסיף שסברא זו מתאימה במיוחד עם שיטת (בית) שמאי, וכידוע שיטת כ"ק אדמו"ר בכ"מ (נקבצו כל הפרטים בקונטרס "הדרן על ששה סדרי משנה" שיצא לאור בקשר עם סיום השלושים להסתלקות הרבנית נ"ע) שב"ש אזלי בתר "בכח" וב"ה בתר "בפועל" (וראה שם הרבה ראיות ודוגמאות וכו'), ובפשטות כשמישהו ממנה חבירו להיות שלוחו לעשות מעשה מסוים, הרי בהמינוי הזה ישנו "בכח" מה שאח"כ יבוא לידי פועל כשהשליח יעשה שליחותו (המעשה).

והדברים ק"ו: מה אם מחשבה לעשות איזה מעשה נקרא "בכח" לגבי המעשה (כפי שמביא שם כמה דוגמאות לענין שיטת ב"ש מענין מחשבה), כ"ש שמינוי השליחות צ"ל נק' "בכח" עכ"פ, ולכן ס"ל לשמאי שחייב המשלח.

אבל סברא זו כשלעצמה אין מספיקה לבאר שיטת שמאי, כי אי"ז בדומה כלל; שהרי הדוגמאות בענין מחשבה שנק' "בכח", ה"ז לפי שזהו הכח של הפועל בו בעצמו, וכאן ה"ז "בכח" של המעשה שיעשה ע"י אדם שני, ובזה לכאור' גם לב"ש לא אזלינן בתר "בכח". וע"ד מ"ש בלקו"ש ח"ו (ע' 70 הערה 15 בשוה"ג) שאם המחשבה צריכה לפעול על חפץ של מישהו אחר, לא אזלינן בזה בתר "בכח" אפי' לב"ש, וכן בנדו"ד שאם ה"בכח" הוא בנוגע להבפועל של אדם אחר, לא אזלינן בזה בתר "בכח".

וגם: אם זהו מטעם שאזלינן בתר "בכח" הי' צ"ל המשלח חייב - לדעת שמאי - גם אם לא עשה השליח המעשה בפועל, כי אזל בתר בכח.

הנה התירוץ ע"ז פשוט: אם האדם השני לא עשה שום דבר בפועל, אה"נ שאין שום חשיבות לה"בכח", כי אי"ז "בכח" של שום דבר, כי מה שהשני יכול לעשות מעשה בפועל אין לזה שום השפעה על ה"בכח" של האדם הא', אבל אם השני אכן עשה מעשה בפועל מצד ה"בכח" (דיבורו) של האדם הא', אזי למפרע יש לה"בכח" של האדם

הא' גדר חשיבות של "בכח" עכ"פ. והיות ולב"ש אזלינן בתר "בכח", הנה בנדון שהשליח אכן עשה שליחותו, יתחייב המשלח.

אבל כ"ז אפשר לומר רק אם נקטינן שהמעשה של השני ה"ה המשך ומצורף לדיבורו של הראשון, וממילא אפשר לקרוא לדיבורו שהוא ה"בכח" של המעשה, עכ"פ בנדון שהשני אכן עשה המעשה. משא"כ בלי סברא זו, אין לומר כלל שהדיבור של אדם א' נק' "בכח" של המעשה של אדם השני, גם אם הוא עשה כן בפועל. ובצירוף ב' הענינים [א]. שמעשה הב' קשור לדיבורו של הא'. ב. שיטת ב"ש שאזלינן בתר "בכח" [יותא הדין שיש שליח לד"ע.

בכל אופן רואים איך שהסברא הנ"ל בלקו"ש מסבירה שיטת שמאי שיש שליח לדבר עבירה, ואיך זה קשור עם שיטתו הכללית שאזלינן בתר בכח.

והנה החילוק שנזכר לעיל - שאם הדיבור בא למעשה בפועל ה"ז נק' שהדיבור הוא כבר "בכח" של המעשה, ואם לא בא לידי מעשה בפועל אי"ז בגדר "בכח" - מצינו דוגמתו בעוד ענין:

איתא בב"ק (יז, ב): "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרי' מנא תבירא תבר". וכתבו התוס' (ד"ה זרק), וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר . . . וסברא פשוטה לחלק בין זרק אבן לזורק כלי עצמו". עכ"ל.

וכ' בקצוה"ח (סי' שצ ס"ה) שכנראה הנמוק"י חולק על התוס'; דלקמן (שם כב, א) ס"ל לר' יוחנן ש"אשו משום חציו", והק' הנמוק"י, דא"כ איך מותר להדליק נר ע"ש והולך ודולק בשבת, והרי לר"י כל מה שנעשה אח"כ כשהאש הולך ודולק, ה"ז כאילו הוא ממשיך להדליקו (שלכן חייב על כל מה שהאש מזיק כל משך הילוכו, אף שזה נעשה כמה זמן אחר שהדליק האש), וא"כ ה"ז כאילו הוא מדליק אש בשבת. ותי' דהפי' הוא להיפך: לא שכאילו הוא ממשיך להדליק, כ"א כל מה שנעשה אח"כ נכלל כבר בפעולתו שעשה בתחילה - וכאילו כל מה שנשרף אח"כ, כבר נשרף בתחלה, ולכן חייב. וא"כ כשמדליק נר בע"ש והולך ודולק בשבת, ה"ז כאילו כל הנר נשרף בע"ש. וכ"ה כשזורק חץ, שכל מה שנעשה אח"כ, נכלל כבר בתחילת זריקתו, וכאילו שאז כבר נעשה הכל. וזה הרי אין מתאים עם מ"ש התוס', כי הם כתבו שאם זרק חץ על הכלי לא אמרי' שכבר בהזריקה נכלל ההיזק שיבוא אח"כ, ולהנמוק"י אמרי' שכבר בתחלה נכלל הכל.

וכ' האחרונים שאי"ז מחלוקת, כי יש לחלק ולומר, שהיכא שלפועל נעשה היזק אח"כ ע"י זריקתו את החץ או התחלת השריפה, אזי אמרי' שכל מה שנעשה אח"כ כבר כלול בהתחלה (באופן של איגלאי מילתא למפרע), אבל אם לפועל לא נעשה ההיזק, אזי אי"ז כלול בהתחלה. ולכן, אפ"ל שהתוס' ס"ל כהנמוק"י, ואעפ"כ ס"ל שכזרק חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, לא שייך לומר כאן מנא תבירא תבר, כי לפועל לא נשבר הכלי ע"י החץ שלו, ובמילא לא אמרי' שבהזריקה כבר נכלל השבירה.

ועד"ז בנדוד"ד - בשיטת שמאי הזקן: אם לפועל נעשה המעשה (ע"י האדם השני) כתוצאה מדיבורו (של האדם הראשון), אמרי' שזה נק' שכבר בדיבורו יש "בכח" כל מה שנעשה אח"כ בפועל (ואף שהם ב' בנ"א, מ"מ חידשה תורה בדין שליחות שאעפ"כ אמרי' ש"בדיבורו (של הא') איתעביד מעשה", כנ"ל בלקו"ש), אבל אם לפועל לא עשה השני שום מעשה, אין דיבורו של הראשון בגדר "בכח" אפי', ולא יתחייב, אפי' לשמאי הזקן.

והנה ע"פ הנ"ל, שאפ"ל שהלימוד לדין שליחות משמיענו שאכן אמרי' גם בב' בני אדם שהמעשה שנעשה ע"י השני ה"ה המשך לדיבורו של הראשון, ולכן ה"ז מתייחס להמשלח, י"ל שזהו יסוד להשיטה שזכ"י אינה מטעם שליחות, וכידוע המחלוקת בזה (ראה בפרטיות אנצקלופדי' תלמודית חי"ד ע' קלו), וסברת השיטה שזכ"י היא אכן מטעם שליחות היא ש"אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו" (לשון רש"י גיטין ט, ב ד"ה יחזיר, וכ"ה בב"מ יב, א ד"ה גבי. ועד"ז בתוס' כתובות יא, א ד"ה מטבילין, ובכ"מ). אמנם אם גדר שליחות הוא שמצרפים מעשה השליח לדיבור המשלח, הרי פשוט שבלי מינוי - דיבור המשלח - אין שייך כל דין שליחות, ולכן אין לומר שזכ"י - שאין בזה דיבור המשלח - הוא מטעם שליחות.

כלומר: הפלוגתא אם זכ"י הוה מטעם שליחות או לא, תלוי' איך לומדים פירוש חידוש התורה בדין שליחות: אם אומרים ש(אף שע"פ סברא אין לומר בב' בנ"א שדיבור הראשון כולל בתוכו מעשה השני, מ"מ) מחדש לנו הפסוק, ש(אכן כן הוא, ש)בדיבור הראשון נכלל מעשה השני, נמצא שסו"ס (התורה מלמדתנו ש)גדר שליחות הוא שהמעשה מתייחס להמשלח מטעם שזה כלול בדיבורו של המשלח, הנה לפי"ז אפ"ל שזכ"י - הבא בלי דיבור המשלח - הוי מגדר שליחות.

אבל אם לומדים שאין התורה באה להשמיענו שלפועל אומרים שהמעשה של השני כלול בדיבור הראשון, כ"א שזהו כעין גזה"כ - שאף שאין לומר כן בבנ"א, מ"מ חידשה התורה שאעפ"כ יש דין שליחות, הרי לפי"ז סו"ס אין מעשה השליח מתייחס להמשלח מטעם דיבור השליח, כ"א זהו דין חדש לגמרי, וא"כ אפ"ל שזכי' ג"כ הוא מטעם שליחות, מטעם ש"אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו", אף שלא הי' כאן שום (מינוי) דיבור.



דעת הרא"ש בבל תשחית

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חי"ח ע' 465 מבאר כ"ק אדמו"ר המשנה במס' מדות דיש לו רשות לשרוף כסותו:

דלכאורה הרי הוא עובר על בל תשחית, ושקו"ט אם מותר לשבור כלים דרך השחתה למירמי אימתא על אינשי ביתי, ומביא דעת אדה"ז בהל' שמירת גוף ונפש סי"ד דפסק כהדיעות דאסור ועובר על בל תשחית [דעת הסמ"ק והחינוך].

ובהערה 15 כתב, די"ל דכ"ה דעת הרא"ש. ולפי זה מתורץ קושיית העזרת כהנים למה לא תי' הרא"ש דההיתר הוא ע"ד שבירת כלים למירמא אימתא אינשי ביתי, עיי"ש.

ולכאורה יש להביא ראי' שכ"ה דעת הרא"ש: דהנה במס' קידושין דף לב, א בסוגיא דכיבוד אב משל אב או משל בן, מביאה הגמ' ראי' מברייתא "שאלו את ר"א עד היכן כיבוד או"א אמר להם כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו", והיינו דהארנקי הוא של הבן, ומזה יש ראי' שכיבוד אב הוא משל בן. ובאחרונים שקו"ט אם איירי שאינו מכלימו אחרי שזרק הארנקי או לפני שזרק ומרשה לאביו לזרוק הארנקי [ראה עצמות יוסף וחי' חת"ס ועוד].

ובתוד"ה ר"י כתבו שם, דאף למ"ד משל בן אין הבן מחוייב להפסיד ממונו אא"כ זהו גוף הכיבוד. אמנם למשל אם מצא אבידתו ורוצה ליטלו ואביו מבקש השקיני מים אין צריך לעסוק בכבוד אביו וע"י זה להפסיד אבידתו. והציור דקאמר ר"א כדי שיטול ארנקי וכו' איירי בענין שיש להאב קורת רוח, כגון שזורקו למירמא אימתא אינשי

ביתי' - דאי לאו הכי, אם כחנם משליך רשע הוא דעובר על כל תשחית, ונמצא דזה שמרשה להאב לזרוק הארנקי [של בן] הרי זה גוף הכיבוד, ולכן מחוייב הבן להפסיד ממונו לקיים כיבוד אב.

אמנם התוס' הרא"ש שם מוסיף עוד תי', והוא דהציור דזרק ארנקי איירי אחרי המעשה שאז אסור להכלימו לכו"ע.

ונראה ברור דתי' השני נכנס לדחוקי שאיירי לאחר המעשה דס"ל דאף למירמא אימתא אינשי בתי' הרי הוא עובר אבל תשחית, ולכן אי אפשר לאוקמי ציור דגוף הכיבוד הוא בההפסד דממונו של הבן, ולכן מוכרח לתרץ שאסור להכלימו לאחר מעשה.

[ואין להקשות דא"כ הוא רשע וא"צ לכבד אביו רשע, די"ל דהתוס' [הרא"ש] ס"ל דצריך לכבד אביו רשע וכדעת הרמב"ם, ולכן אין להכלימו, אמנם ס"ל דאם נעשה רשע בהך מעשה גופא דבה הוא רוצה הכיבוד וכגון שאומר לבנו אל תחזיר האבידה או שרוצה לזרוק ארנקי של בנו דאז מודה דא"צ לכבדו, אמנם אחרי המעשה שאין להכלימו בודאי אסור]. ועצ"ע.



מדוע אין "כל איש ואיש" מקיים המו"ע דכתיבת ס"ת

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש חכ"ג עמ' 17 (ושם חכ"ד עמ' 207) ואילך דן כ"ק אדמו"ר בתמיהה המפורסמת בענין מצות כתיבת ס"ת "על כל איש ואיש" (כלשון הרמב"ם רפ"ז מהל' ס"ת, ועד"ז בשו"ע יו"ד ר"ס ער (פ"א)) מדוע לא מצינו שכל אחד יקיים מצוה זו בידו וכו'?

להלן נתייחס בקצרה לאחדים מהתירוצים שישנם לתמיהה זו:

א. השאגת ארי' (סו"ס לו) כתב הטעם שהואיל ואין אנו בקיאים בחסירות ויתירות, אין בידינו לקיים מצוה זו!

ואולי אפשר לדחות תירוץ זה בפשטות: פס"ד הרמב"ם והשו"ע שהמצוה על כל איש לכתוב ס"ת, נקבע למרות (ואחרי קביעת) הגמ' בקידושין שאנן לא בקיאים בחסירות ויתירות, ועד"ז כל דיני קריאת בס"ת גם הם בס"ת כשלנו בזמן הזה, כפשוט.

ואכן המנ"ח (במצוה תריג) – שצויין גם בשיחה – מבאר שהחסירות ויתירות שפוסלין, בהם אנו כן בקיאיין.

אמנם הקשו על דבריו (הגרי"פ פערלא הובא בגליון המנ"ח שם) שגם חפירות ויתירות שאינן משנות את הענין פוסלות ס"ת.

ובאחרונים (ראה בארוכה שו"ת דברי נחמי' יו"ד סימן כב סוף ס"ז – מ"ש השאג"א והמהר"ם שיק בקידושין. ועוד) האריכו שאולינן בתר רוב והס"ת שלנו כשרים וסמכינן עליהם כאילו ניתנו בסיני.

ב. בספר חסידים לר"י החסיד סימן תתרל"ו איתא: "אם ישאלך אדם הנה יש בידי מעות אתנם לסופר לכתוב ספר תורה או אתנם לעניים טובים שאין להם מלבושים, אמור לו ישעיה אמר כי תראה ערום וכסיתו".

ולפי זה, הרי מפני צוק העתים העדיפו לתת צדקה מלכתוב ס"ת!

[אבל בברית עולם להחיד"א שם על אתר דייק על מה שנכתב בס, חסידים "ישעיה" אמר כי תראה ערום וכסיתו" "כלומר שזה חובה עליו [=לתת לענין] ולא מיירי כשרוצה לקיים מצות ועתה כתבו לכם את השירה, אלא רוצה לכתוב ספר שאינו חייב לכותבו".]

ג. החיי אדם (כלל לא סעיף מט) כתב שתמיכת לומדי תורה קודמת לכתובת ס"ת, שהרי קיי"ל מוכרין ס"ת כדי ללמוד תורה "ודלא כההמון החושבים שכתובת ס"ת מצוה שאין למעלה הימנה, ובה לבד קונים עוה"ב, ואין נותנים להספקת לומדים כלל" – (וראה הערות וצינונים להגרמ"ש אשכנזי כרך א' עמ' 226 הערה 6/ד, כרך ד' עמ' 56 הערה 19/ה ושם כרך ה' עמ' 86 הערה 14/ג).

אבל כ"ק אדמו"ר שולל מלכתחילה תירוצים אלו וכמו שאמר בשעתו להגרמ"א (אח"כ בעל ה'פני מנחם' מגור – בצל החכמה עמ' 161 מ'התוועדויות תשמ"ב): "כתובת ס"ת כרוכה עם ריבוי הוצאות כספיות . . . אבל . . . כאשר מדובר אודות גדולי ישראל – אינני מאמין שענינים אלו היו מונעים בעצם לקיים מ"ע דכתיבת ס"ת".

וכן משמע מהשיחה בלקו"ש חכ"ד (עמ' 210 – בתרגום חופשי): "היתכן שכו"כ מגדולי ישראל – שבודאי הידרו במצוות לקיימן באופן שלכתחילה ולכל הדעות, לא השתדלו לכתוב ס"ת (לא בעצמם ואפילו לא ע"י שליח) . . . ואפילו גדולי ישראל שכן כתבו ס"ת – עשו כן לא

מיד כשנתחייבו במצוות, ואף לא מיד עם האפשרות הראשונה שהיתה להם (מצד אמצעים כספיים וכו'), אלא לאחר כמה וכמה שנים".



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקובץ העו"ב גליונות תתסז – תתע, כתבנו להעיר על מה שנתבאר מלקו"ש חט"ז (ע' 9 ואילך) בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, ושמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, והוא ע"פ דברי הגמ' בבכורות (מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא), יעוי"ש.

וכתבנו שם להעיר ולבאר עפ"ז עוד כמה פלוגתות דרב ושמואל דאזלי לשיטתייהו בהנ"ל, יעוי"ש באורך.

ויש להעיר עוד עד"ז מהא דאיתא בשבת דף עה, א בפירוש תיבת "מגושתא" שמצינו בכ"מ במשנה או בכרייתא (עי' פרש"י ותוס' שם): "רב ושמואל ח"א חרשי [מכשף] וח"א גדופי [מין האדוק בע"ז ומגדף תמיד את השם ומסית אנשים לע"ז. רש"י], תסתיים דרב דאמר גדופי כו". ע"כ לעניננו.

ונראה לומר דגם בפלוגתא זו בפירוש תיבת "מגושתא" אזלי לשיטתייהו הנ"ל: רב נוטה לפרש תיבת "מגושתא" בענין השייך יותר ל"בין אדם למקום", ולכן פירש דהיינו "גדופי" – "מין האדוק בע"ז ומגדף תמיד את השם כו", ענין השייך ל"בין אדם למקום".

אכן שמואל נוטה לפרש תיבת "מגושתא" בענין השייך יותר ל"בין אדם לחבירו", ולכן פירש דהיינו "חרשי" – "מכשף", ענין השייך יותר ל"בין אדם לחבירו" [ביחס ל"גדופי"], ודו"ק.

וע"ד מש"כ בקובץ "נר למאה" (ברינואה, תשס"א) בביאור הפלוגתא דרב ושמואל בגיטין דף נב, ב בפירוש תיבת "מנסך" שבמתני', דרב פירש דהיינו "מנסך ממש" [שכשך בידו לתוכו לשם ע"ז. רש"י], דהיינו לשיטתו דנוטה לפרש תיבת "מנסך" בענין השייך יותר ל"בין אדם למקום" – איסורי, משא"כ שמואל מפרש דהיינו

"מערב" [יין נסך ביין כשר של חבריו ומסרו בהנאה. רש"י], והיינו לשיטתי' דנוטה לפרש תיבת "מנסך" בענין השייך יותר ל"בין אדם לחברו" - ממילא. ועד"ז י"ל בנדו"ד.



הערה בלקו"ש ח"ג

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בלקו"ש ח"ג ע' 844 מובא הפסוק (ישעי' מט, יד) "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" - ולכאורה צריכים להבין, הרי בפסוק נאמר ואדני' שכחני?

הנה יש להביא דוגמא לזה ממ"ש ב'בית רבי' ע' צב, ב, שם סופר על אדהאמ"צ שפעם אחת דרש בפאלצק על פסוק הנ"ל, ואמר שזהו"ע ב"פ ה'. ומלאו פיהם שחוק, כי בפסוק כתיב ואדני' כו'. וכשהגיעו לו דבריהם אמר שיעיינו בתוס' ר"ה יז, ב בשם הפסיקתא שפעם הב' הוא ג"כ שם הוי', והביאור הי' לפי דעת הפסיקתא. ואולי י"ל הכא עד"ז.



אגרות קודש

הטעם שחג השבועות אינו "ראש השנה" לענין התורה

הרב מנחם מענדל רייצעס
ר"מ בישיבת תות"ל, רוסטוב

באג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ט ע' קפ מבאר מדוע אין נוהגים לברך שנה טובה בלימוד התורה ביום חג השבועות, וזלה"ק:

"...עוד מעיר ע"פ האמור, מפני מה בחג השבועות, שאז הוא מתן תורה דכללות, לא יהי' ג"כ נוהג האמור [=היינו: לומר לשנה טובה כו', כמו בי"ט כסלו], בהנוגע לכללות התורה,

מענה - והנ"ל מובן וגם פשוט, ע"פ הדיוק, שלא קבע הקב"ה יום טוב ביום מתן תורה, שהרי חה"ש פעמים בחמישי פעמים בששי

ופעמים בשביעי, ורק בזמן שמקדשין ע"פ החשבון הרי הוא בזמן מתן תורה – ועיי"ש עוד.

והנה, בשיחת חה"ש תשכ"ט התייחס כ"ק אדמו"ר ג"כ לשאלה זו, למה חה"ש אינו בגדר "ראש השנה" לענין התורה, ושם לא הזכיר תירוץ זה [שלחה"ש אין זמן קבוע, והוא פעם בחמישי ופעם בשביעי כו'] כלל, אלא ביאר באו"א לגמרי, שזהו משום שענין התורה היא למעלה מכל עניני העולם, ולכן לא יתכן שיום מתן תורה ייחשב לחלק מתוך השנה כולה ויהיה לה בגדר "ראש", כיון שענין התורה הוא למעלה מלהיות ענין פרטי כו' בתוך השנה, אלא הוא ענין בפ"ע לגמרי. עיי"ש בארוכה.

ואולי י"ל, שיש צורך בשני הביאורים כאחד והם משלימים זה את זה, כי כ"א מהם מדבר על ענין אחר:

דהנה, בלקו"ש ח"ג פ' אמור מבאר רבינו שיש ב' ענינים במ"ת, ענין מ"ת כמו שתלוי בעבודת האדם וענין מתן תורה מצד למעלה. וז"ל שם: "אין ענין אין מתן תורה איז פארבונדן מיטן יום החמשים לעומר, וואס אין דעם טאג ווערט נמשך דער שער הנו"ן, א צווייטער ענין אין מתן תורה איז פארבונדן מיטן טאג פון ששה בסיון, און דוקא צוליב דעם ענין זאגט מען "זמן מתן תורתנו" – ומבאר שם באריכות שהענין הא', יום החמשים לעומר, הוא תלוי בעבודת האדם שלפנ"ז, בספירת העומר, ולכן אי"ז מוכרח להיות באותו היום, ויתכן שמישהו יחגוג זאת בה' סיון או בז' סיון (לפי האופן שעבר את קו התאריך), כי זהו"ע שתלוי בעבודת כאו"א;

ומסיים השיחה: "דאס איז אבער נאר בנוגע דעם טייל פון מתן תורה וואס קומט נאך דער עבודת האדם, אבער דער ענין אין מתן תורה וואס איז ניט פארבונדן מיט עבודת האדם, וואס איז לגמרי העכער פון דעם, וואס אין דעם איז ניט נוגע זיין עבודה אין בירור המדות – האט זיך זיין זמן פאר אלעמען גלייך – ששי בסיון". עכ"ל.

ולכאור' צריך לומר, ששני הביאורים דלעיל בענין הטעם שחה"ש אינו מוגדר כ"ראש השנה" לענין התורה, תלויים בב' ענינים אלו:

הטעם המבואר באג"ק, "שהרי חה"ש פעמים בחמישי פעמים בששי ופעמים בשביעי", מתאים לענין הא', החלק במ"ת שתלוי בעבודת האדם, שבו באמת יש שינויים בין א' לחבירו, ואין לזה זמן קבוע

ממש, ומצד זה אי אפשר להגדיר חה"ש כר"ה לענין זה, שהרי אין לזה זמן קבוע;

אולם לגבי הענין הב', החלק במ"ת שמגיע מלמעלה, אין מספיק טעם זה, שהרי ענין מ"ת מצד למעלה, יש לו כן זמן קבוע, בו' סיון, והי' בעצם אפשר לקבוע ו' סיון כר"ה לענין זה, אלא שלזה בא הטעם בשיחת חה"ש תשכ"ט, שזהו"ע שלמעלה מפרטי העולם כו' ולכן הוא למעלה מענין "ראש השנה", כמבואר שם באריכות [ולאידך גיסא הטעם שבתשכ"ט אינו מספיק לכאו' לענין מ"ת כמו שהיא כן תלוי' בעבודת האדם, שלענין זה לכאו' אאפ"ל שהוא למעלה מכל עניני העולם כו' – ולזה צריך להגיע להביאור שבאג"ק דוקא. ועצ"ע].

ודו"ק.



נגלה

"ושלחה מלמד שהיא עושה שליח"

הרב חיים גרשון שטיינמנעץ

ראש ישיבה - ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

קידושין מא, א: "ושלח מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה מלמד שהיא עושה שליח", ע"ש בהסוגיא.

הנה עי' פנ"י ב' מהלכים לבאר למה צריכים פסוק מיוחד לשליח דידה, ובאופן הב' כתב שהוא משום שכיון דכתיב "ונתן בידה" ומהכ"ת שיד השליח כיד האשה, ולכן צריך קרא. עכת"ד.

ולפ"ז יל"ע לפי מה שלומדים שהאשה עושה שליח מדכתיב ושלחה, מהו פי' הילפותא; אם הפי' שהפסוק מגלה שכאן באמת לא צריכים "בידה" ולכן מהני שליח, ולפ"ז נמצא שגדר השליח של האשה (אחר הילפותא) דומה לשליח של הבעל (שלא כתיב אצלו

"ידו"), או י"ל שמכח הרבוי גם השליח של האשה נחשב "ידה"¹, ולפ"ז גדר שליח הבעל והאשה הם ב' גדרים שונים². ואולי י"ל באופן ג' - שאחר שיודעים ששליח של האשה הוא גדר של ידה, הרי שוב י"ל שזהו הגדר של שליחות בכלל, שהשליח נחשב ידו של המשלח (ולא רק שהמעשה מתייחס ע"ש בפנ"י), היינו שהילפותא מגלה לנו גדר שליח בכלל³. וכמו שהאריכו במפרשים בכ"ז⁴.

ויש להעיר בזה משו"ת צ"צ אבה"ע סי' רפ ד"ה ועוד, שלכאור' מבואר בדבריו כמה אופנים בזה, וז"ל⁵:

"ועוד לא תהא שיחה של הבעל . . עדיף מתורה שלימה דכתיב ונתן בידה ואעפ"כ אמרינן מדלא כתיב ובידה יתננו משמע ידה לאו דוקא דה"ה גגה חצירה וקרפיפה . . וז"ל הרמב"ם רפ"ה מה"ג זה שנאמרה בתורה ונתן בידה אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לידה ואחד ידה או חיקה או חצירה או שלוחה שעשתה כידו אחד הוא". עכ"ל.

וכ' הה"מ בפרק הזורק (דע"ז) "במשנה ובברייתא ובגמרא נזכר זה בביאור, וכל החלקים שהזכיר רבינו מבוארים שם ובמקומות אחרים". עכ"ל. וכ"כ עוד הרמב"ם רפ"א מה"ג, וז"ל: "ונתן בידה מלמד שאינה מתגרשת עד שינתן הגט בידה או ביד שלוחה שהוא כידה או לחצירה שהכל כידה כמו שיתבאר". עכ"ל.

וצריך להבין, דהא איתא בגמרא ר"פ הזורק דחצירה משום ידה אתרבאי וכן גגה וקרפיפה, אבל שליחות ילפינן ר"פ האיש מקדש

(1) וכ"מ מלשון הפנ"י בסו"ד "מש"ה איצטריך קרא דהיא עושה שליח ומיקרי ידה".

(2) ראה "יד דוד" (פסקי הלכות) פ"ג מהל' אישות הט"ו אות רטו ובחי' רבי שמואל גיטין סי' יח אות ה.

(3) לכאור' צ"ל כאופן זה לפי ביאור האחרונים (ראה או"ש פ"ב הט"ז מהל' גירושין) בשיטת הרמב"ם שבנשטתה המשלח - הבעל - הגט כשר מה"ת, וביאורו האחרונים שהשליח נעשה כמותו של המשלח ולכן עדיין הגט כשר, וא"כ לכאור' צ"ל שגם שליח הבעל נחשב "ידו" של הבעל. ואכמ"ל.

(4) וראה ג"כ באבני מילואים סי' לה סק"ב מה שהביא בשם הרי"ף שיש נ"מ בנוגע שליח נעשה עד בין שליח הולכה ושליח קבלה, ושקו"ט באחרונים לבאר החילוק ע"פ חילוק הגדר השליחות בין ב' סוגי השלוחים, ואכמ"ל.

(5) בתוס' איזה הערות בדא"פ בשוה"ג בביאור דבריו להעיר לב המעיין, ועצמ"ג בכל הבא לקמן!

מושלחה, וכ"ה בגמרא פ"ק דב"מ (דף י, סע"ב, ודי"ב ע"א) "חצר אתרבאי משום יד ולא גרע משליחות", הרי דשליחות אינו משום יד, כי מה יד בסמוכה, וא"כ איך כתב הרמב"ם דשלוcho נכלל במ"ש ונתן בידה⁶.

ואפשר משום דבירושלמי ר"פ התקבל אומר "ונתן בידה אין לי אלא בידה מניין ביד שלוcho ביד שלוcho משלוcho לשלוcho משלוcho לשלוcho ת"ל ונתן ונתן וכ' בקה"ע תרי זימני כתיב ונתן בפרשה לרבות דאפילו משלוcho לשלוcho הוי גט". עכ"ל. הרי פי' ונתן בידה קאי ג"כ על שלוcho ושלוcho, ואפשר זה כר' אושעיא בגמרא ר"פ הזורק דלא ס"ל מה ידה בסמוכה. וע' ירושלמי שם ה"ב ובתוס' קה"ע שם ד"ה חצירו של שליח ש"הרב שדה יהושע כ' דשליח מידה אתרבאי והוא השיג עליו דהא ודאי שליח ומושלחה אתרבאי ולא מידה". עכ"ל⁷.

ואפ"ל עוד, דאע"ג דשליחות ילפינן מושלחה מ"מ מאחר דילפינן דשלוcho מהני כמו ונתן בידה, א"כ עכצ"ל דבכלל ונתן בידה היינו ג"כ ביד שלוcho⁸.

ועוד דייק הרמב"ם "כיון שעשתה ידו כידה", והיינו מה שכותבים בשטר הרשאה ותהא ידך כידך. ולכאורה איך תהי' ידך כידך, כיון דשליחות לאו מן ידה אתרבאי. אעכצ"ל דכיון דילפינן דשלוcho של אדם כמותו א"כ ממילא ידו כידה ולכן בכלל ונתן בידה היינו ג"כ לשלוcho, אף דלא ילפינן זה מן ידה⁹, רק הנפק"מ דקטנה יש לה חצר

(6) לכאו' נקט בהקושיא, שדין שליחות שלומדים מ"ושלחה" בפשטות הוא דין נפרד מדין "בידה" - ולא שהפסוק מגלה ששלוcho בכלל "ידה", וזהו שמקשה על הרמב"ם שמשמע מדבריו ששלוcho הוא בכלל דין "ידה".

(7) לכאו' כונת הצ"צ לומר בתי' זה, שהרמב"ם אזיל כשיטת הירושלמי, ובאמת גם שלוcho לומדים מ"ידה" וא"כ הוא בכלל "ידה". - ולפ"ז נמצא שבאמת חולקים הבבלי (הסוגיא בקידושין) והירושלמי בגדר שליח האשה, שלבבלי הוא דין נוסף על דין "ידה" וליירושלמי הוא בכלל דין "ידה".

(8) לכאו' כונת הצ"צ לפי תי' זה, שבאמת ילפינן (גם לשיטת הרמב"ם) שלוcho מ"ושלחה" (כמבואר בסוגיין בקידושין), ורק שפי' הילפותא הוא שמגלה ששלוcho בכלל "ידה". וא"כ אין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בגדר השליח (רק במקור הלימוד).

(9) לכאו' היינו כתי' הב' הנ"ל, שגם להבבלי הלימוד מגלה ששלוcho בכלל ידה.

[אולי הי' אפ"ל באו"א בכוונת הצ"צ בתי' הב' - שאין הפי' שגדר השליח הוא גדר "ידה" [וע"ד האופן בשליחות (המבואר באחרונים) שהשליח במקום המשלח], אלא

אע"ג דאינה יכולה לעשות שליח¹⁰. ובהדיא אמרינן¹¹ פ"ק דב"מ (דף י, א) "שאני פועל דידו כיד בעה"ב הוא", ורש"י שם פי' דכמ"כ יד שליח כיד בעה"ב, והתוס' לא פירוש כן, וקשה עליהם מיד פועל, ותירץ הש"ך סי' קה דפועל שאני שבא בשכר, א"כ ש"ק שבא בשכר הוי ידו כיד האשה, וגם סתם שליח אף להתוס' זהו רק לענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, משא"כ לשא"ד הוי ידו כיד בעה"ב. וא"כ עכ"פ יצא לנו דנכון כמ"ש הרמב"ם רפ"ה דשלוחה היינו ונתן בידה...

ולכאורה יש להקשות: דתנן במנחות פרק שתי מדות (דצ"ג, א) "הכל סומכין חוץ מחש"ו והעבד והשליח והאשה", ומפרש בגמ' (שם ע"ב): "ת"ר וסמך ידו, ידו ולא יד עבדו ידו ולא יד שלוחו". הרי דילפינן מידו דידו דוקא ולא יד שלוחו אע"ג דשלוחו של אדם כמותו, ואיך אמרינן דכאן גם יד שלוחה נקרא ידה ממש; דנהי דמרינן שלוחה דה"ל כמותה מושלחה, מ"מ נהי דמהני כאילו קיבלה היא אבל מ"מ אין זה ונתן בידה¹². וי"ל דהכל לפי הענין¹³ דידו סובל ב'.

דכיון שילפינן ששא"כ, א"כ בזה שלפועל מהני, נחשב ואפשר לקרותו ("בשם המושאל") "ידה", כיון שסו"ס מהני כמו ידה. ולפ"ז אין להוכיח מכאן גדר השליחות מהא דנקראת שלוחה "ידה".

אבל לכאור' לא משמע כן מהמשך דבריו, שהרי בא בזה לבאר דברי הרמב"ם, ופשטות דברי הרמב"ם משמע שמתאר הגדר של שלוחה "שעשתה כידו", "ביד שלוחה שהוא כידה".

(10) לכאור' הכונה: הנ"מ בזה שלומדים שליחות מ"ושלחה", אלא שבגלל הלימוד הוא בכלל (ומהני כמו) "ידה" - הוא לענין קטנה שיש לה חצר שהוא דין ידה ממש, משא"כ שליחות שלומדים מ"ושלחה" לא מהני בקטנה. [וזה מתאים לב' האופנים שפירשנו בהע' שלפני זה, שאם הצ"צ ס"ל ששליחות אינו דין "ידה" אלא שמ"מ הוא בכלל "ידה" כיון שלפועל מהני כמו "ידה" (כפי שצידדנו לעיל), א"כ מובן שלא מהני שליחות בקטנה כיון ששליחות אינו דין "ידה" ורק מהני כמו "ידה". וגם להצד דלעיל (ולכאור' כן העיקר) ששליחות אחר גילוי הפסוק הוא דין "ידה", מ"מ כיון שסו"ס לא ילפינן שליחות מ"ידה" לכן יתכן חילוק בין חצרה שהוא דין "ידה" ממש (ולכן מהני בקטנה), משא"כ שליחות שרק (במקום שמהני) ה"ה כמו "ידה" אבל מ"מ לא ילפינן שליחות מ"ידה" ולכן שפיר מובן שבקטנה לא מהני שלוחה הגם שמהני חצרה. ועצ"ע.

(11) לכאור' כונתו להוכיח מש"כ לעיל שהגם שילפינן שליחות מ"ושלחה" מ"מ הוא בכלל "ידה", ומוכיח מפועל נחשב "ידו" הגם שלא ילפינן הא שפועל מהני מ"ידו".

(12) ראה ג"כ בפנ"י שם שהעיר ג"כ מהא דסמיכה.

והנה לכאור' יסוד הקושיא הוא לפי הצד (א' הנ"ל) שהלימוד דשליחות מהני הוא דין כללי שבכל מקום שליח יש לו דין (היינו שמהני עבור המשלח כמו) "ידה", אלא שמ"מ מוכח מסמיכה שהגם שיש לשליח דין "ידה" אבל מ"מ א"א לקרוא לה "ידה",

היינו שסו"ס אין השליח "ידה" דקרא (ורק שמהני כמו ש"ידה" מהני), וא"כ קשה למה באמת מהני בגיטין שכתוב בה "ידה". שאם לא נאמר כן, אינו מובן הקושיא לכאור', שהרי שפיר י"ל שהא ששליח יש לו דין "ידה" הוא דין מיוחד בשליח קבלה של אשה (כאופן ב' הנ"ל) משא"כ ששליחות של כה"ת כולה אין לו דין יד (רק שמהני מעשה השליח בשביל המשלח), וממילא בסמיכה שכתוב בו "ידו" לא מהני בו שליחות, וא"כ לק"מ, וע"כ שס"ל עכשיו כהצד (א' הנ"ל) ששליח רק מהני כמו שידה מהני - אין גדר שליח כמו ידה, ולכן הקשה שפיר שכיון שלא מני שליח בסמיכה כיון שכתוב שם "ידו" - והטעם הגם ששא"כ מ"מ אינו "ידו", א"כ למה מהני בגט כיון שסו"ס אינו "ידה".

אבל לכאור' אין לומר כן, שהרי לפ"ז אין הקושיא מובן כלל, שהרי שאני הכא שגילה הפסוק בפירוש שמהני שלוחה (מדכתיב "ושלחה"), משא"כ בסמיכה, וא"כ אין שייך להקשות למה מהני בגט, שהרי שפיר י"ל שריבה הפסוק דין חדש שמהני שלוחה הגם שאינו "ידה" [וגם שלפ"ז הוא דלא ככל המשך דבריו עד כאן שנטק ששלוחה יש לה דין "ידה"].

וע"כ הקושיא הוא על דבריו דלעיל, שנתבאר שאחר הלימוד ששלוחה מהני הפי' ששלוחה בכלל "ידה", וע"ז מקשה שהו"ל להוכיח להיפך מהא דסמיכה שאין שליח גדר "ידה" ממש, והא דמהני דוקא בגט כיון שכתוב "ושלחה" אבל "אין זה ונתן בידה", משא"כ בסמיכה שכתוב בו רק "ידו" (בלי רבוי לשלוחו). וע"ז מתרץ שהכל לפי הענין (כדלקמן).

13) לכאור' תוכן התי', שב"ידו (ידה)" ב' פירושים: א. ידו ממש. ב. רשותו. ולכן בגט שחצרה מהני ע"כ ש"ידה" פירושו "רשותו" ולכן מהני שליחות ד"ה"ל יד שלוחה כמו רשותה עכ"פ, משא"כ בסמיכה ששם "ידו" פי' ידו ממש ולכן לא מהני שליחות. - ולכאור' לפ"ז הוא עוד אופן (דלא כפי שכתב לעיל שהילפותא מגלה ששלוחה בכלל "ידה", אלא להיפך), דהא דמהני שלוחה הוא משום דלא בעינן "ידה" אלא רשותה, וחידוש הפסוק "ושלחה" ששלוחה נקרא רשותה.

אבל לקושטא דמלתא אינו נראה שהצ"צ חוזר מכל מה שכתב לעיל. ולכן אולי יש לבאר דבריו באור"א:

באמת גם לפי המסקנא ס"ל שגדר השליחות הוא בגדר "ידה". ולכן הקשה שלכאור' אם שליחות בגדר "ידה" א"כ בסמיכה למה ממעטינן שליחות מ"ידו", ואם שליח אינה בכלל "ידה" (כבסמיכה) א"כ למה אמרינן שהוה כ"ידה" בגט.

וע"ז מתרץ "שהכל לפי הענין" וכו'. ואולי הכונה: באמת הוא כמו שאמרינן לעיל, ששליח הוא בכלל ידו (ולא ש"שלחה" מגלה ש"ידה" לאו דוקא), אבל מ"מ אומרים ששליחות בכלל "ידה" רק כשיש לנו הוכחה ש"ידה" דקרא אין פירושו דוקא "ידה" (אלא רשותה) שאז אומרים שכמו ש"ידה" כולל רשותה כמו כן כולל "ידה" שלוחה (ושלוחה בכלל "ידה"), משא"כ כשאין לנו הוכחה כזה (ש"ידה" פירושו רשותה) אומרים ש"ידה" דוקא ואין שלוחה בכלל.

בסגנון אחר: אין מוצאים תיבת "ידה" מפשוטה שפירושו ידה הגשמי רק כשיש לנו הוכחה, ולכן בגט שיש לנו הוכחה שאין הפי' דוקא ידה הגשמי וגם רשותה נחשב ידה,

הפירושים: האחד ידו דוקא, והב' רשותו, כמ"ש בירושלמי ר"פ הזורק גט - מדכתיב "ויקח את כל ארצו מידו עד ארנן" (ס"פ חקת), "וכי מידו לקח אלא מהו מידו מרשותו". והכריחו דידה דגבי גט ונתן בידה היינו ברשותה ולא דוקא בידה ממש, ולכן ה"ה חצירה גגה וקרפיפה יעו"ש. וכיון שכן, הא דאמרינן ידו ולא שלוחו זהו היכא שהפ"י ידו ממש - היינו גבי סמיכה, לכן כה"ג אמרינן ידו ולא יד שלוחו, אבל היכא שהפירוש ידה היינו רשותה ולא ידה ממש, אז לא ממעטינן שלוחו כיון דשלוחו של אדם כמותו, לכן ה"ל יד שלוחה כמו רשותה עכ"פ". ע"ש באורך יותר.



בנין וגדר שליחות

הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"כ פ' לך לך עמוד 57 מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין שכיר ושליח - דחלוקים בתוכנם: שכיר כל עשייתו הוא לצורך עצמו ע"מ לקבל שכר, ולכך יש דיון אם המעשה של שכיר מתייחס למשלח, ולאידך שליח עיקר עשייתו הוא עבור המשלח לכך נחשב כאילו המשלח עשה [ולפי הג' גדרים בשליחות].

ובהערה 32 העיר דצ"ע משו"ע אדה"ז סי' רמג סוס"ד וז"ל: "שלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח בין כך ובין כך שלוחו הוא".

ובהערה כתב: "ואולי השליחות בשבת כשהנכרי עושה מלאכה עבורו אינו כענין השליחות בכלל כיון שו"ס אינו מהת' אלא רק יש שליחות לחומרא (לשון אדה"ז ר"ס רמג) וכמה פרטי דינים שם האיסור הוא כי נראה הדבר כאילו עסק זה בשביל הישראל וכיו"ב, ועצ"ע".

והנה לכאורה משמע דדין זה - האם נעשה שליח היכי שעשייתו היא בעיקר לטובת עצמו או לא - הוא מחלוקת הראשונים בקידושין דף מג, א. דמבואר בסוגיין: "אמר רבא את"ל סבר שמאי [דיש שליח לדבר

לכן מהני גם שלוחה להיות לו דין "ידה", משא"כ כשאין גילוי קרא כזה אז אומרים שפירשו יד ממש כפשוטה, כמו בסמיכה.

עבירה] מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב".

והטעם דלא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב מצינו במפרשים כמה ביאורים: א. דעבירה שהחפצא של האיסור היא הנאת הגוף אין בה שליחות, ע"ד מצוות שבגופו כמו תפילין ומצה, דשליחות מהני רק במקום דצריך מעשה ופעולת האדם ואין קפידא שגופו וידו ממש יגע בדבר שעושה אלא צריך שיחשב עשייתו בזה מהני שליחות, אבל היכי דצריך שגוף האדם ויד האדם יקיים המצוה אזי לא מהני שליחות, דסו"ס ידו ממש לא הניחה תפילין. ועד"ז בעבירה כמו רציחה מהני שליחות לב"ש, דהאיסור הוא מעשה הרציחה ולא צריך שידו תגע בסכין, אבל בחלב ועריות דגוף האיסור הוא הנאת האדם לא מהני שליחות, דסו"ס גופו לא נהנה מהחלב ועריות.

וזהו פי' הגמ' לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב. ולפ"ז היכי דגדר האיסור אינו הנאה - אע"פ שיש בזה הנאת השליח - שפיר שייך לדון שיהא בזה דין שליחות (ועפ"ז מבארים ספק התוס' במעילה ראה בקצוה"ח סי' קפד ושו"ת חת"ס או"ח סי' רא, וברכת שמואל קידושין סי' כ').

אמנם בפירש"י שם כתב בד"ה אם ת"ל: "...אפ"ה מודה הוא באומר כו' הואיל ונהנה שליח זה".

ולפי ביאור הנ"ל אין ההדגשה דנהנה השליח, אלא דלא נהנה המשלח ואין כאן חפצא של איסור אצל המשלח לחייבו. משא"כ ברש"י משמע שהטעם היא משום שנהנה השליח.

ולכאורה כוונתו ע"ד המבואר בתוס' הרא"ש שם "...דלא מרבינן שליחות במעילה אלא כעין שליחות בתרומה שאין לתורם שוב הנאה, אבל היכא דנהנה השליח כהאי גוונא לא נתרבה שליחות במעילה.

דמבואר, שהטעם דלא מהני שליחות בנהנה השליח הוא דבכה"ג דנהנה השליח לא איתרבי דין שליחות, וברש"י משמע שזה הטעם בחלב ועריות נמי, דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

והטעם הוא לכאורה כמו שמבואר בלקו"ש שם, דגדר שליחות הוא שעושה עבור המשלח, אבל באופן שנהנה הרי עשייתו היא לעצמו ואין המעשה שלו מתייחס להמשלח.

ולהעיר דשיטת רש"י בסוגיין שם (מד, ב) דאם יש שליח לדבר עבירה במזיק חבירו אז המשלח חייב והשליח פטור - דלא כתוס' רי"ד שם דהשליח חייב כיון שהוא עשה ההיזק, רק דחייב נמי המשלח כשאין לשליח לשלם.

ושיטת רש"י היא דלא חשיב כלל עשיית השליח אלא של המשלח, כמו שמבואר באדה"ז דהוי כידו אריכתא, וא"כ השליח לא הזיק כלל ואין טעם לחייבו.

וא"כ שפיר כתב רש"י דהיכי דנהנה השליח אין גדר השליחות שתהא כמו ידו של המשלח, שהרי בפועל נהנה השליח וחשיב עשיית השליח עצמו ולא של המשלח. ורק באופן שעושה בשביל המשלח ואין לו שום הנאה, בכה"ג שפיר ישנו הגדר דשליחות דמתייחס המעשה עם כל הגדרים דשליחות להמשלח.

אמנם בתוס' הנ"ל משמע דסבר דאין היסוד מחמת הנאת השליח, שהרי מסתפק במעילה באופן שנהנה השליח, ולטעם רש"י אין יסוד לספיקת ר"י וכמבואר בתוס' הרא"ש שם.

ומשמע דתוס' סב"ל דגדר הטעם בגמ' "זה נהנה וזה מתחייב" לא אמרינן באופן אחר כנ"ל.

ולפ"ז נמצא דפליגי הראשונים ביסוד הנ"ל האם גדר שליחות הוא רק היכי דעושה בעיקר עבור המשלח או דגם בעושה לטובת עצמו בשליחות אחר הוי שליח.



בגדרי שליחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כ"ק רבינו זי"ע הביא בשיחותיו הרבה פעמים חקירת הגר"י ענגל (לקח טוב כלל א) בביאור ההלכה ד"שלוחו של אדם כמותו", די ש לבארו בכמה אופנים: א. שעשיית השליח מתייחסת להשליח ורק התוצאה מתייחסת אל המשלח. ב. שהמעשה - של השליח - עצמו מתייחס אל המשלח, וכאילו שהמשלח עשה מעשה זה באמצעות השליח. ג. שהשליח עצמו נעשה כמותו דהמשלח (וראה לקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' קרח, סה"ש תש"נ ש"פ ח"ש ועוד, והדברים ידועים).

ויש להסביר עפ"ז כמה משיטות - ופלוגתות - הראשונים במכילתין, כדלקמן [ולהעיר, דבספרי האחרונים רגילים לחקור ולבאר ענין השליחות בב' אופנים (ולדוגמא, ביאורו של הקצות (ח"מ סי' קפח) בפלוגתת הרמב"ם והטור בדין נשתתה המשלח ומסר השליח את הגט, וביאורו של האו"ש (הל' גירושין פ"ב) בפלוגתת האמוראים בסוגיין (מג, א) בדין שליח נעשה עד, ועוד). ונראה, דהם - האחרונים - כללו ב' האופנים הראשונים הנ"ל כסוג א' של שליחות, ורק חילקו בין סוג זה לאופן הג' הנ"ל. והיינו דסוג הא' הוא - לשיטתם - כשהשליח עובד בשביל המשלח, וסוג הב' הוא כשהוא נהי' כהמשלח. אמנם לפמשי"ת נראה, דדוקא ע"פ חלוקה הנ"ל שקיבל כ"ק רבינו בשיחותיו, יתבארו היטב חילוקי השיטות בין הראשונים וכמשי"ת].

ב. קידושין מדין עבד כנעני

בגמ' (ז, א) מבואר דהאומר לאשה "הילך מנה והתקדשי לפלוני", ה"ה "מקודשת מדין עבד כנעני", והיינו דבעלה יכול לקנותה אע"פ שהוא בעצמו לא נתן (לה) מעות, כמו שע"כ קונה א"ע בלי שהוא יתן בעצמו מעות (להאדון). ומפרש רש"י, שהציור הוא, כשזה שנותן לה הכסף הוא שלוחו של המקדש, אלא שנותן לה הכסף משל עצמו (ושלכן צריכים הלימוד מע"כ - שמ"מ ה"ה מקודשת).

אמנם הריטב"א (שם) פליג על רש"י וס"ל, שהמדובר הוא דוקא כשאינו שליח של המקדש, משום דבאם כן הוה שלוחו, אז לא היו צריכים להלימוד מע"כ כלל, דפשוט הוא שיכול לקדשו עם ממונו דהא הוה שליח להקידושין!

וראיתי מבארים, שהפלוגתא כאן הוא בגדרי שליחות, דלהריטב"א הרי השליח נעשה כהמקדש עצמו, וא"כ פשיטא דיכול לקדשה בכסף, משא"כ לרש"י (ורוב הראשונים בסוגיא שם), אין השליח נחשב כהמקדש עצמו, ושוב בעינן להלימוד מע"כ שיוכל לקדשה עם ממון עצמו.

ועכ"פ נראה מזה, דהריטב"א מפרש שליחות כאופן הג', משא"כ רש"י מפרשו או כאופן הא' או כאופן הב' הנ"ל.

ג. ילפותא דאיש זוכה ואין הקטן זוכה

בגמ' (מב, א) למד רבי יצחק מהפסוק ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות", ד"איש זוכה ולא הקטן זוכה", והיינו שרק איש גדול יכול

לזכות בהשה עבור אחרים, משא"כ קטן אינו יכול לזכות בו עבור האחרים.

ומקשים התוס' (בסוגיין, ובאריכות יותר בהסוגיא בפסחים צא, ב), דמדוע בעינן לילפותא שהקטן אינו יכול לזכות עבור אחרים, הרי אפי' לעצמו אין לו כח לזכות דהא אין יד לקטן ?!

וליתר ביאור: הרי זכיה הוא מדין שליחות (לשיטת התוס' עכ"פ) וא"כ הרי ילפותא זו "אומרת" לנו דקטן אינו יכול להיעשות שליח לזכות לאחרים, וע"ז מקשים - התוס' - דבאם אינו יכול לזכות גם לעצמו, אז מדוע בעינן לילפותא שאינו יכול לזכות בשליחות עבור אחרים ?

וברש"י לא מצינו שום התייחסות לשאלה זו (ויתירה מזו, לכאור' אין רש"י יכול לתרץ כא' מתירוצי התוס'; דבפסחים תי' התוס' ע"פ השיטה דקטן אית ליה זכיה היכא דיש דעת אחרת שמקנה לו, אמנם שיטת רש"י אינה כן בעלמא, ובסוגיין תי' התוס' דהילפותא בעינן במיוחד לענין זכיה בק"פ הואיל וקטן שייך ביה דהא נכלל בשה לבית אבות וכו', אמנם מפרש"י על הסוגיא בפסחים אינו משמע כן, אלא שהילפותא הוא לענין זכיה במקח ובמתנה דעלמא).

ובביאור שיטת רש"י שמעתי (בשיעורי הגר"א אריאלי שי' משיבת מיר בירושלים תובב"א), עפ"מ ש"כ הקצות (בסי' ער"ה) "דאם עשה שליח לגדור ולבנות בנכסי הגר כדי לקנותו, אע"ג דהשליח לא ידע שהם נכסי הגר, וכסבור שהוא של המשלח, נמי קנה המשלח, כיון דשליח של אדם כמותו, והרי המשלח נתכוין לקנות".

ומבואר מדברי הקצות, דאע"פ שאצל השליח חסרה הדעת והכוונה (ואפי' הידיעה) לקנות, מ"מ מספיקה הדעת של המשלח עבור הקנין. ועפ"ז - מבאר - י"ל שכן הוא שיטת רש"י בסוגיין, דאע"פ שבודאי אין לקטן כח לזכות עבור עצמו, מ"מ באם הי' יכול להיעשות שליח (היינו, בלי הילפותא של איש זוכה וכו'), אז הי' הקטן יכול לזכות עבור המשלח ע"י הדעת, וכח הזכיה של המשלח (ולכן צריכים הילפותא למעטו בזכיה).

ואם כנים הדברים, נמצא דיש לנו פלוגתא בין רש"י להתוס' באם לשליח צ"ל כח בעצמו לפעול המעשה שנשלח לו (דעת התוס'), או שמספיק כחו של המשלח לפעול אותו מעשה, ואז הרי המשלח פועל המעשה באמצעות השליח.

ולכאור', הרי גם פלוגתא זו מתפרש ע"פ החקירה בענין שליחות: דבאם נקטינן כאופן הא' - שהמעשה צ"ל של השליח, אלא שהתוצאות מתייחסות להמשלח - אז מובנת מאוד דעת התוס', דהשליח צ"ל בכחו לפעול המעשה, הואיל והמעשה הוא שלו. משא"כ באם נקטינן כאופן הב' או הג', הרי גוף המעשה מתייחס אל המשלח, וא"כ מובנת דעת רש"י (והקצות) דאפ"ל שהמעשה נפעלת בכחו של המשלח.

ועכ"פ נראה מזה שהתוס' מפרשים ענין השליחות באופן הא' (הנמוך), משא"כ רש"י מפרשו באופן נעלה יותר.

וע"פ המבואר לעיל דרש"י אינו מפרשו כאופן הג' (כהריטב"א), אז נמצא, דמפרשו כאופן הב' - שהעשיה של השליח מתייחסת אל המשלח.

ד. מקור דין זכיה

והנה שיטת רש"י ותוס' בעלמא הוא דזכיה מהני מדין (או "מטעם") שליחות, אמנם ברש"י בסוגיין (מב, א) מצינו דבר חידוש בזה, והוא דיש ילפותא מקרא (ד"ונשיא אחד וגו'") לזה דזכין לאדם שלא בפניו, והוא דלא כפשטות שיטות שאה"ר - דס"ל שזכיה הוה מדין שליחות - דאין לזה ילפותא מקרא אלא גמרינן שליחות מסברא (ויעויין בר"ן ובריטב"א בסוגיין, ואכמ"ל).

ויש לבאר הפלוגתא ע"פ הנ"ל, דהנה נ"ל דהא דס"ל לרש"י דשליחות מהני בדרגא הב' הנ"ל - דנחשב שהמעשה הי' של המשלח - הוא רק היכא דעשאו ומינהו להיות שליח, משא"כ בזכיה הרי (אע"פ שבכללות מהני מגדרי שליחות, מ"מ) אינו יכול להיות יותר מדרגא הא' בשליחות - שהתוצאה מתייחסת אל המשלח - דהא המשלח לא ידע כלל מעשייתו, ואיך אפשר להחשיבו כעושה המעשה ממש (ועי' בשו"ת הצ"צ או"ח ס"ל שכתב סברא עד"ז).

ועפ"ז מבואר מדוע לשיטתו בעינן ילפותא מיוחדת עבור דין זכיה, הואיל ואינו "עובד" בדיוק כדין שליחות בעלמא.

משא"כ לשיטת התוס', הרי גם שליחות בעלמא מהני רק בדרגא הא' הנ"ל כמשנ"ת, ומובן א"כ דאין הבדל כ"כ בין הא' דשליחות מהני, להא דזכיה מהני, ולכן אין צריכים לזה ילפותא מיוחדת.

והדברים מתאימים ביותר בפלוגתת רש"י ותוס' (ב"מ י, א) בדיון התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קני; דשיטת רש"י הוא, דזהו

רק כשבא לזכות להבע"ח, משא"כ אם הוה שלוחו של הבע"ח כן אפשר לו לתפוס בשבילו, משא"כ שיטת התוס' הוא, דגם כשעשאו שליח אינו יכול לתפוס בשבילו במקום שחב לאחרים.

אשר מפלוגתא זו רואים ב' הבדלים ביניהם: א. דלרש"י הרי הכח של שליח (עבור המשלח) גדול מכח של זוכה בעלמא עבור חבירו, משא"כ לתוס' הרי כחם שוה. ב. דלרש"י הרי כח של שליח עבור משלחו, גדול יותר מכח השליח לשיטת התוס'.

ולדברינו דלעיל מבואר הדבר היטב, דלרש"י הרי שליחות "עובד" בדרגא הב', וזכיה בדרגא הא' (ושלכן, כשהשליח תופס הר"ז מעשה תפיסה של הבע"ח ומהני גם היכא דחב לאחרים). ולשיטת התוס' הרי שניהם עובדים (רק) בדרגא הא' (ושלכן, גם לשליח אין כח לתפוס במקום שחב לאחרים, הואיל וזהו מעשה תפיסה שלו, והרי הוא אינו רשאי לתפוס).

ה. שליחות בדבר עבירה

והנה הקשתה הגמ' (מב, ב) דאחר דגמרינן דין שליחות, א"כ מדוע פסק המשנה ד"השולח את הבעירה . . . ביד פיקח, פיקח חייב", מדוע לא אמרינן דשלוחו של אדם כמותו? ומפרש רש"י הקושיא, דלכאור' מדינא דשליחות "יתחייב שולחו ולא השליח".

ואמנם התוס' רי"ד מפרש הגמ' באו"א: "ואע"ג דשליח לא מצי לאיפטורי כיון דהוא פיקח, נפק"מ דאי ליכא לאשתלומי מיניה, מפרע מן המשלח".

ומבואר דפליגי בעיקר דינא דשליחות, דלרש"י הרי השליח הי' צ"ל פטור לגמרי, משא"כ להתרי"ד הרי השליחות ביכלתו רק לחייב גם המשלח אבל לא לפטור השליח.

ונראה, דפליגי בהנ"ל: דשיטת רש"י כבר ראינו כמ"פ, דמפרש שליחות באופן הב', ונמצא א"כ דעצם המעשה אינו מתייחס אל השליח אלא אל המשלח, ומבואר א"כ מדוע מעיקר דינא דשליחות צ"ל הדין דרק המשלח חייב, הואיל והוא הוה בעל המעשה.

משא"כ התרי"ד ס"ל - י"ל - כשיטת התוס' הנ"ל, דהמעשה עצמו מתייחס אל השליח (ורק התוצאה להמשלח), ומובן א"כ שעיקר החיוב הוא על בעל המעשה, אלא דקושיית הגמ' היתה שמדינא דשליחות

צ"ל התייחסות גם אל המשלח, ושוב אפשר לחייבו ג"כ (כשאינן להשליח מספיק עבור לשלם כנ"ל בדבריו).

ו. שליחות בדבר מצוה

והנה, ידועה קושיית תרי"ד בסוגיין דמדוע לא יועיל שליחות לכל דבר מצוה (כמו לענין ישיבה בסוכה והנחת תפילין וכיו"ב)?

והתירוץ המקובל בזה הוא, דבמצות שבגופו א"א שיועיל שליחות, משא"כ מצות שאינן מוטלות על גוף האדם דוקא [ובזה גופא יש כמה אופנים להסביר החילוק, ומהם: א. ששליחות מהני רק לענין המעשה ולא לענין ה"בדרך ממילא" שמונח בה, וא"כ אכן נחשב שהמשלח עשה המעשה אבל לא נעשה על (ועם) גופו (ראה קצה"ח סקפ"ב). ב. שרצונו של הקב"ה הוא שמצות אלו יעשו בגוף האדם דוקא, וא"א לפטר מהן ע"י שליחות. ועוד ואכמ"ל].

אמנם בפשטות נראה, דלא זה היתה תירוצו של התרי"ד, דז"ל: "שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו, היאך יפטור הוא ע"י שלוחו, והוא לא יעשה כלום. בודאי בגירושין ובקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח, שמה כתב בגט, אנא פלוני פטרית פלוני שם וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו, והיא אשתו. וכן בתרומה, הוא נותן התרומה מפירותיו. וכן בפסח הוא אוכלו, ועל שמו ישחט ויזרק הדם. אבל בסוכה ה"נ יכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה, והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו, לא קיים הוא כלום, וכן לולב וצצית וכל המצוות".

והנה באם כוונת התרי"ד היתה לחלק בין מצות שבגופו למצות שאינן בגופו, אז אינו מובן כל האריכות שלו לבאר מדוע בקידושין, גירושין, תרומה ופסח כן מהני שליחות, הלא ה"י צריך לומר בפשטות, דמצות אלו אינן מוטלות על האדם לעשותן בגופו דוקא!

אלא בפשטות כוונתו היתה לתרץ באו"א לגמרי, והוא, דשליחות במצות מהני רק במקרה דנראה בעליל איך שמעשיו של השליח מתייחסת אל המשלח. ולזה הולך ומפרט איך שבכל המצות שכן מהני בהן שליחות, רואים בבירור איך שעשיית השליח מתייחסים מיד להמשלח (שם המגרש כתוב בהגט, הקידושין הן להמשלח, המשלח אוכל מהק"פ וכו').

ולדברינו דלעיל יתבאר בטוב טעם היסוד לתי' זה של התרי"ד, דהרי לשיטתו ענין השליחות הוא רק בדרגא הא' כנ"ל - שהמעשה הוא של

השליח ורק שמתייחס אל המשלח - וא"כ מובן מאוד די שברא לומר, שא"א שהאדם יקיים מצותו ע"י מעשה של אדם אחר, בלי שיהא נראה ברירור איך שהוא מעורב בהמעשה, והתוצאות הן עבורו (ומתרצות בפשטות קושיות הקצה"ח על התרי"ד ואכ"מ).

[משא"כ לשאר השיטות בשליחות לכאור' קשה לומר סברא כזו, דהרי פירוש שליחות הוא, שהמעשה גופא הוא של המשלח, וא"כ מדוע יש צורך להתייחסות נוספת להמשלח מלבד מעשה השליחות עצמו, ולכן לשיטות אלו צריכים להשתמש בהתירוץ הרגיל לשאלה זו וכמשנ"ת].

ז. פלוגתת אדה"ז והחת"ס בגדר שליחות

והנה כתב החת"ס (שו"ת או"ח סר"א קרוב לסופו), דגם לולא ההלכה דאין שליח לדבר עבירה, ולולא ההלכה דאין אומרים שזה נהנה וזה נתחייב, הר"ז מילתא דפשיטא שהאומר לשליח צא בעול את אשתך, או ישראל האומר לכהן צא אכול תרומה, שא"א שהמשלח יתחייב על מעשה השליח, משום שהמעשה הי' מעשה של היתר (אע"פ שלהמשלח הי' אותו מעשה אסור).

ולאידך – כתב החת"ס – הרי"ז פשוט שהאומר לשליח צא בעול את אשתך, או כהן האומר לישראל צא אכול תרומה, הי' המשלח חייב על מעשה השליח (לולא ההלכות הנ"ל), ואע"פ שלהמשלח עצמו לא היו אותם המעשים אסורים, מ"מ הרי הוא שלח השליח לעשות מעשה של איסור, עכת"ד.

והנה לכאור' קשה על יסודו של החת"ס מדברי הגמ' בב"מ (י, ב) דלמ"ד דכשהשליח אינו בר חיובא כן מתחייב המשלח, א"כ האומר לאשה אקפי לי קטן יתחייב המשלח, וחזינן מזה שהמשלח יוכל להתחייב על מעשה שעבור השליח אינו אסור, ומ"מ חייב עליו המשלח מכיון שעבורו הוא אסור! ובמה שונה דין זה מהאומר להשליח בעול את אשתך כו' שהמעשה אסור להמשלח ולא להשליח?

ושמעתי מתרצים (בשם ס' 'פתח הבית', שאינו תח"י), דבאשה שהקיף את הקטן הרי המעשה כן הי' מעשה של איסור, אלא שהיא אינה מוזהרת על זה, ולכן אפשר שיתחייב המשלח על אותו מעשה איסור שנעשה בשליחותו, משא"כ במקרה דבעול את אשתך או כשהכהן אוכל תרומה בשליחותו של ישראל, הרי ליכא מעשה איסור כלל שיוכל המשלח להתחייב עליו. ומיושב א"כ הקו' על החת"ס.

אמנם נראה ברור, שאדה"ז חולק על דברי החת"ס בכל הנ"ל: דהנה פסק בשולחנו (סי' רס"ג סכ"ה) דמי שקיבל ע"ע שבת מבע"י, יכול לומר לישראל חבירו (שעוד לא קיבל שבת ע"ע) לעשות עבורו מלאכה. ובקו"א (סק"ח) הקשה על דין זה באריכות "הא קיי"ל שלוחו של אדם כמותו, וידו כידו, והר"ז כעושה בעצמו. . דהא מילתא דמיא ממש לאומר לאשה אקפי לו קטן שחייב מלקות. . אף שהיא אינה מוזהרת כלל מן התורה בכל תקיף, והיא מותרת לגמרי לעשות זה מדאורייתא משום לאו דבל תקיפו, ואפ"ה סופג הוא ארבעים משום לאו זה, משום שעשתה בשליחותו ונעשה כעושה בעצמו, והכא נמי לא שנא וכו'" (ועיי"ש איך שתירץ ואכ"מ).

ועכ"פ יוצא מדבריו, דמחמת דינא דשליחות נחשב שהמשלח עשה המעשה הזה, וא"כ ה"ה חייב עליו אע"פ שמצד השליח הי' זה מעשה של היתר גמור (כמלאכה בע"ש לאותו שליח שלא קיבל ע"ע שבת).

ולכאור' מונח בזה שחולק על החת"ס גם בפרט השני – כשהמעשה הוא איסור עבור השליח ולא עבור המשלח (כמו בעול את אשתי, או כהן האומר לישראל אכול תרומה) – דלדעת אדה"ז לכאור' אין המשלח יכול להתחייב על מעשה כזה, דהא פירוש השליחות הוא שהמשלח עשה אותו מעשה, והרי למשלח זה אין זה מעשה של איסור.

ונראה פשוט, דיסוד הפלוגתא הוא בגדרי שליחות; דהחת"ס מפרש דינא דשליחות כאופן הא', והיינו שהמעשה עצמו הוא של השליח, ורק שהתוצאה מזה מתייחסת להמשלח, וא"כ מובן בפשטות שהקובע הוא באם המעשה של השליח הי' איסור או לא. משא"כ אדה"ז פירשו באופן הב' או הג' – שהמעשה נחשב כמעשה המשלח, וא"כ הרי הקובע הוא, באם הוה מעשה של איסור עבור המשלח, או לא.

[ולהעיר, דדברי אדה"ז יכולים להתפרש לכאור' בין להדרגא הב' בין לדרגא הג' דשליחות, דלפי ב' דרגות אלו הרי המעשה מתייחס להמשלח "והר"ז כעושה בעצמו וכו'". ואכן ברוב השיחות של רבינו, כשמזכיר החקירה דשליחות, מעיר מדברי אדה"ז הנ"ל בלי לקשר דבריו לא' מהאופנים בהחקירה, ובפשטות הר"ז משום דאכן אין הכרח לפרש דבריו כא' מהאופנים (אף דבודאי אינו כדרגא הא').]

ברם, מצאתי "יוצא מן הכלל" והוא בשיחת מוצ"ש לך תשל"ח (נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"כ), דכתוב שם בהערה (16, בחצ"ע"ג) "וראה לקו"ש ח"כ. . שמשו"ע אדה"ז סרס"ג סכ"ה בקו"א משמע כאופן הג'".

אמנם, מזה שברוב השיחות, וגם בהשיחות שנאמרו, הוגהו ונדפסו אח"כ (כבלקו"ש חל"ג וסה"ש תש"נ ועוד), הובאו דברי אדה"ז בלי לקשר דבריו לא' מהאופנים בהחקירה (כנ"ל), משמע שאי"ז דבר ברור, משום דבאמת יש מקום לפרש דבריו כפי ב' האופנים כנ"ל].



מאמר בע"כ

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' מד, א: "התם במאמר דבעל כרחיה ורבי הוא, דתניא העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה רבי אומר קנה וחכ"א לא קנה".

והקשה בדבר אברהם על שיטת רבי, איך אפשר למאמר ע"י כסף לחול בע"כ? הרי אי לא רצתה האשה בהכסף לא זכתה בו וממילא אין כאן קידושין - מאמר? ועיי"ש במה שתירץ.

ולכאור' הי' אפ"ל ע"פ המבואר בשיחה הידועה בענין קידושי כסף (חי"ט ע' 215) די"ל דאין הקידושין חלין עיי"ז שקנתה האשה את הכסף, דאדרבא "העילה הוא הקידושין" וחלין עיי"ז שבא הכסף לידה בלבד (ורק עיי"ז זכתה בו).

ועפ"ז הי' אפ"ל דגם אי לא רצתה האשה לזכות בכסף חל המאמר בע"כ עיי"ז עצמו שהגיע הכסף לידה (ורק אח"כ וממילא זכתה בו).

אמנם מלבד זה דעדיין יש לדון האם מתאימים דברי שיחה זו לכאן, הנה לכאור' אינו מספיק לת' בשיחה זו קושית הדבר אברהם; שהרי במאמר בע"כ לא איכפת לי' להיבמה לזכות בהכסף בתור מתנה, אלא שאינה רוצה בהכסף בתור כסף קידושין, וא"כ אף א"נ שלקידושין לא בעינן להסכמתה כדי לזכות בהכסף, אבל הכא לא בזה קאמרינן, אלא קשיא לן הכא דהכסף כמתנה רגילה היא ואין עלי' חלות שם כסף קידושין - אם אין המאמר מדעתה, והדרא קושיין לדוכתא.

ואולי י"ל בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ה ע' 84 ואילך בענין קנין שדה עפרון ע"י אברהם - דחלוק קנין זה משאר קנינים; דחלות הקנין הוא בהשתתפות המוכר והקונה ביחד, דע"י שניהם חל הקנין. משא"כ בשד"ע קנה אברהם השדה ע"ד מלך שמפקיע רשות המוכר לגמרי

וביטל קנינו באופן שאין ליחס (גם) מעשה הקנין להמוכר, עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז י"ל דעד"ז הוא בקידושין, שכל מעשה הקידושין נעשה ע"י האיש בלבד ואין להאשה שום השתתפות במעשה הקידושין, וכדכתיב כי יקח ולא כי תקח, וידועים גם דברי הר"ן בנדרים (ל, א) דאין האשה אלא מפקרת את עצמה לבעלה, עיי"ש.

והשתא י"ל לגבי מאמר בע"כ: דהנה חקר בברכ"ש (סי' כה) ע"י מה חל אכסף שם כסף קידושין; די"ל דלהכי בעינן דעת האשה - דאל"ה ככסף מתנה הוא, או י"ל דסגי בדעת המקדש שנותן הכסף לשם קידושין שיחול על הכסף שם קידושין, ועיי"ש שמסיק כאופן הב'. ועפ"י המבואר - מיוסד על דברי הרבי בהשיחה - י"ל, דכיון דגדר קידושין הוא דנעשה כולו ע"י האיש בלבד, וע"ד מלך דמפקיע קנין האשה, א"כ מובן דג"ז שחל על הכסף שם קידושין, בדעת האיש תליא מילתא, ולכן גם אי לא רצתה בו בתור כסף קידושין אלא בתור מתנה בלבד, מ"מ חל המאמר לשיטת רבי גם בע"כ, כיון דדעת האיש הוא שהכסף לשם קידושין הוא.



בענין קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

הרב ראובן ראס

ר"מ במתיבתא "מנורה" לונדון, אנגליה

בקידושין דף מד, ב: "איתמר קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה אמר שמואל צריכה גט וצריכה מיאון . . וטעמא מאי, אמר רב אחא בריה דרב איקא צריכה גט שמא נתרצה האב בקידושין".

וברש"י שם ד"ה והוא ששדכו כתב: "הא דאמר צריכה גט וכו' דאיכא לספוקי שמא נתרצה כששמע והווי להו קידושין למפרע".

וכתב הר"ן, דהא דמהני רצוי לאחר קידושין הוא "לפי שכל אדם רוצה להשיא את בתו ומצוה דרמיה עליה נמי היא, וזכין לאדם שלא בפניו. ומיהו טעמא דנתרצה האב כששמע, הא לא נתרצה לא הווי קידושין לפי שאינו זכות גמור, שהרי היא יוצאה מרשותו לכמה דברים".

והיוצא מדבריו דהא דמהני קבלת הקטנה בכסף הקידושין הוא מדין זכיה, לפי שזכין לאדם שלא בפניו, שהיא זכתה בכסף קידושיה בשביל אביה, וכן נראה לומר בדעת אביה.

ועד"ז הקשה הפנ"י, דאיך היא יכולה לזכות בכסף קידושין דיד דידה לאו כלום היא, דאין אומרים דיד דידה הוי כיד אביה אלא א"כ אמר לה בפירוש צאי וקבלי קידושין, משום דהוי לדעת אביה, אבל כאן, כיון שלא אמר לה ולא מידי איך יכולה לזכות בכסף הקידושין.

ויש להוסיף שרש"י והר"ן שס"ל שזכיה הוא מטעם שליחות, הולכים לשיטתם שהקטן יש לו זכיה רק מדרבנן.

דהנה איתא בב"מ דף עב, א: "רבינא אמר נהי דשליחות לנכרי לית ליה זכייה מדרבנן אית ליה מידי דהוי אקטן, קטן לאו אע"ג דלית ליה שליחות אית ליה זכיה מדרבנן, הכא נמי לא שנא ולא היא וכו'". ויש מחלוקת הראשונים אם גרסינן "אית ליה זכיה מדרבנן" או "מדאורייתא", ובין רש"י שם ובין הר"ן (ראה דבריו כאן לעיל דף מב, א) גורסים "מדרבנן", וא"כ איך היא מתקדשת מה"ת.

ועד"ד קושיא הנ"ל כבר הקשו התוס' (בכתובות דף יא, א ד"ה מטבילין), דלמ"ד דזכיה מטעם שליחות האיך זוכין לקטן דאין שליחות לקטן, וגם דאית ליה דין זכיה רק מדרבנן. ותירצו דאח"כ, שזוכין לקטן הוא רק מדרבנן ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקו"ע להתירו בבת ישראל, ע"ש, וא"כ קשה בנדו"ד כנ"ל.

ואפילו את"ל שיש כאן דעת אחרת מקנה אותו, וזה מהני לפי הר"ן שסובר בגיטין (סד, ב) שכשיש דעת אחרת מקנה הקטן זוכה מה"ת, אמנם נוסף לכך שעדיין קושיתנו הנ"ל דזכיה מטעם שליחות במקומה עומדת, אבל מה יענה רש"י שסבר שם (ראה ד"ה "דא", וכן בסוכה דף מו, ב ד"ה מקנא קני) שהקטן זוכה רק מדרבנן.

לכאורה יש מקום לתרץ ע"פ דברי הר"ן עצמו לקמן בדף מו, א, שמפרש דעת הר"ף שפסק כרבינא דאינה מתקדשת בין נתרצה האב ובין לא נתרצה.

והסביר הר"ן שם שכוונתו היא שאפילו אם ידוע לנו שנתרצה האב לפני קבלת הקידושין, והו"ל כאומר "צאי וקבלי קידושין", אפ"ה אינה מקודשת משום דאזלינן בתר רבינא שהוא הבתרא.

ועפ"ז מבואר שס"ל להר"ן שהפירוש בדברי רב ושמואל הוא שחיישינן שהרצוי היה קודם שקידשה, והו"ל כאילו אמר לבתו צאי וקבלי קידושין, וא"כ שפיר יש לקונה יד לקבלה משום יד דידה כיד

אביה דמיא, ומתקדשת מה"ת [וכן הביא הרשב"א בשם י"מ, וכ"כ הרמב"ן בדעת הרי"ף].

אמנם נראה שדוחק גדול לומר כן בנדו"ד; לפי שכאן כתב הר"ן להיפך - "ודאמרינן שמא נתרצה האב לאו נתרצה מעיקרא קאמרינן כאילו אמר לה צאי וקבלי קידושין, אלא שמא נתרצה אחר כך כששמע". וגם הביא הר"ן ראייה לזה מהגמ' לקמן ע"ש. והרי כתב הר"ן להדיא דאירי שהחשש דהרצוי היה לאחר קבלת הקידושין ולא חשיב כאילו שאמר לבתו צאי וקבלי קידושין קודם לכן [וגם זה משמע מדברי הריטב"א, דלאחר שהביא ראייה דומה למה שכתב הר"ן כתב בפירוש שלא חוששין לשליחות שאמר לה אביה צאי וקבלי וכו' מעיקרא, וכ"כ בפנ"י הנ"ל בדעת רש"י שאין חוששין שאמר לה אביה צאי וקבלי קידושין אלא א"כ אמר לה בפירוש ע"ש. [וראה בעצמות יוסף ובשער המלך להל' אישות פי"ג ח"ג שהקשו שדברי הר"ן סתרי אהדדי, ותירצו כדרכם שדבריו איירי רק בדעת הרי"ף ולא בדעת רש"י ואכמ"ל].

וגם אין לומר שכוונת הר"ן היא שלאחר שנתרצה האב ומגלה שזכות הוא לו הוי כאילו שאמר לה צאי וקבלי קידושין מעיקרא, וכדעת הרא"ש, שהרי כבר כתב הבית שמואל (באבה"ע ס' לו סי' א סק"ח) שזהו רק לדעת הרא"ש, משא"כ לפי הר"ן שהטעם הוא שזכין לאדם שלא בפניו. [וע"ש שהביא הב"ש נפק"מ בין הרא"ש והר"ן אם אמרה הקטנה בעת הקידושין שאין כוונתה לעשות שליחות: לפי הרא"ש שתלויה בשליחות אינה מקודשת, משא"כ לפי הר"ן שלמפרע נתברר שזכות הוא לו. וי"ל שאפילו לפי מש"כ הקרבנן נתנאל בדעת הרא"ש, שלאחר שנתרצה האב מגלה שזכות הוא לו והוי כאילו א"ל צאי וקבלי וכו' מעיקרא, אינה מקודשת - דעדיין תלויה בשליחות. משא"כ לפי הר"ן].

ונ"ל שטעמו של הר"ן מיוסד על דין דדעת אחרת מקנה אותו. אבל ראשית כל צריך לבאר הגדר דדין זה, ובהקדם פסק הרמב"ם בפכ"ט הי"א דהל' מכירה, וז"ל: "יראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק, תעמוד בידו אע"פ שאין ממכרו בקרקע כלום, שהקטן כמי שאינו לפנינו הוא וזכין לאדם שלא בפניו וכו'". וכן נפסק בשו"ע חו"מ ס' רלה ס"ז.

וכתב המ"מ שכן משמע מסוגיא דלעיל (דף מב, א) "מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר נשיא אחד וכו'", ופירש"י שם "וקטנים הרבה היו בנחלת הארץ וכשלא בפניהם דמי". ואע"ג דנדחתה הך

אוקמיתא (אבל לכאורה צ"ע שלפי רש"י לא הודחה. וראיתי שכבר הקשה כן על דבריו בשו"ת מהרי"ט אבה"ע ס' מא ע"ש. וי"ל שדברי המ"מ מיוסדים על דברי הר"ן ע"ש ועצ"ע). מ"מ מפורש בס"פ יש נוחלין ע"ש".

והנה הקשה הקצה"ח ס' רלה ס"ד על ראית המ"מ מחלוקת הארץ - ששם מדובר כשאחרים זוכים לו, אבל אין ראייה שהקטן זוכה כשעושה הקנין בעצמו.

והנה בשו"ת מהרי"ט חו"מ סכ"א כבר הקשה על דברי המ"מ הנ"ל, ומכח קושיא זו חלק עליו והסביר שהקטן קנה משום דדעת אחרת מקנה אותו, אבל זה אינו משום דין זכיה. ונראה מדבריו שס"ל דהטעם דדעת אחרת מקנה אותו הוא שהקטן קונה בעצמו כשדעת אחרת מקנה אותו, וזהו דין נפרד מזכין לאדם שלא בפניו. והביא שם שזהו גם שיטת התוס' בגיטין דף סד, ב ע"ש.

אמנם הקצה"ח שם דחה דבריו משום דמלשון הרמב"ם מפורש שזהו מדין זכיה. ומחדש הקצה"ח דדין דדעת אחרת מקנה אותו הוא מדין זכיה שהנותן זוכה בשביל הקטן; דאע"פ שבעלמא צריך המקבל בעצמו לזכות, מ"מ כאן - כיון שאין לו דעת לקטן - דעת הנותן זוכה לו.

ועפ"ז מבאר הקצה"ח דברי המ"מ הנ"ל, שהמוכר מזכה להקטן כמו שהנשיאים זיכו להקטנים.

והיוצא מדברי הקצה"ח דהטעם דדעת אחרת מקנה אותו הוא דינא דזכיה לפי שזכין לאדם שלא בפניו, והמקנה זוכה בשבילו מפני שהוא שלוחו [וע' ביד רמ"ה לב"ב דף מא, א שכתב בפירוש דדין דדעת אחרת מקנה אותו הוא דין דזכיה, ע"ש].

והנה הקשו האחרונים (שיעורי רבי שמואל לב"מ דף כב סי"ז, חת"ס לע"ז דף עא, א) על דברי הקצה"ח, דזכיה מטעם שליחות אינו אלא כשמזכה לו ע"י אחר, דהיינו שעושה המעשה קנין בשבילו, אבל כאן שקטן עושה מעשה הקנין, לא שייך שליחות בדעת בלבד.

והנה הגר"ח (בסטענסיל, הוספות ס"ו ועד"ז בשיעורי רבי שמואל הנ"ל, ע"ש) מתרץ דעת הרמב"ם שהקטן קונה משום דדעת אחרת מקנה אותו ומדין זכיה, אבל אינו מטעם שליחות.

ובהקדם - מסביר הגר"ח - דבכל קנין בעינן ב' דברים - מעשה הקנין ודעת קונה, וכדמשמע מגיטין (דף נט, א) דמציאת חשו"ק יש בהן משום גזל מדרבנן ולא מדאורייתא - דאע"פ שיש מעשה קנין אבל

אין להם דעת. ועפ"ז מסביר הגר"ח, דהיכא שיש דעת אחרת מקנה אמרינן דעת הקטן דניחא ליה בדעת אחרת, ואז מהלכות זכיה הוי כאילו היה כאן דעת הקטן הקונה בעצמו, וחשבינן ליה כקנין בדעת. ולכן שפיר פסק הרמב"ם שהקטן קנה הקרקע מטעם זכין לאדם, משום דדעת אחרת מקנה אותו הוי מדין זכיה.

והוסיף הגר"ח שלזה הדין אין צריך שליחות כלל (ודלא כהקצה"ח הנ"ל), דכיון שהקטן עושה מעשה הקנין רק שחסר לו דעת, מהני הדעת האחרת שיחשב שיש כאן דעת הקטן בעצמו (משא"כ המגביה מציאה לחבירו דקנה חבירו מדין דזכין לאדם שלא בפניו, דבזה בעינן שליחות כיון שאין הזוכה עושה שום מעשה קנין).

והנה עד כאן הסביר הגר"ח את שיטת הרמב"ם כשעושה הקטן מעשה קנין. אמנם המשיך הגר"ח דה"ה דדעת אחרת מועיל אפילו כשאין הקטן עושה כלום, דהיינו כשאינו צריך לעשות קנין.

דהנה הרשב"א הוכיח לעיל (דף מב) שזכיה אינה מטעם שליחות, וזכין לקטן הוא מדאורייתא, מהא דלא פריך הגמ' על הא דאמר רב גידל אמר רב "ותסברא הא משום זכיה הוא א"כ מצינו שליחות לקטן". אמנם הסביר הגר"ח דע"פ הנ"ל, דהתם הוי מטעם דעת אחרת מקנה אותו, מהני הדין דזכיה לכו"ע בלי דין שליחות.

ועד"ז מתרץ הגר"ח גם קושית התוס' בכתובות הנ"ל: דגם להראשונים דגרסי דאית ליה זכיה מדרבנן (ומהם הוי רש"י והר"ן כנ"ל), מ"מ מהני הזכיה דאורייתא משום דבזכיה זו אין צריך לעשות מעשה בשביל הקטן, ורק בעינן דעתו שיתרצה בגירות, ואנן אמדינן דעתו דקטן דניחא ליה.

וי"ל דע"פ הנ"ל יש לתרץ לפי הר"ן הא דהקטנה יש לה זכיה מדאורייתא; אמנם עדיין צ"ע איך יכולה הקטנה להיות שליח בשביל אביה.

ויש לבאר זה ע"פ דברי הר"ן עצמו בנדרים דף ל, א שכתב, וז"ל: "אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו, הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל וכו'", ע"ש.

וע"פ דבריו הסביר האבנ"מ (ס' לא ס"ק יח, ובכ"מ) "דמצד האשה ליכא תורת קידושין אלא רצון בלבד", דהיינו שאין האשה עושה שום קנין בקידושין וכל מעשה הקנין הוא מצד הבעל.

וע"פ הנ"ל יש להסביר דברי הר"ן לגבי קטנה: דכיון שכל הקנין בקידושין הוא רק מצד הבעל אבל מצד האשה אין היא עושה שום קנין כלל, דרק תלויה ברצונה שתכנס לרשותו, ואנן אמדינן דעתה שניחא לה בזה, הרי זה ממש כמו הגר קטן והקטנים בנחלת הארץ, שהדעת אחרת מקנה אותה ומתקדשת מה"ת.

ועפ"ז י"ל דדברי הר"ן ד"זכין לאדם שלא בפניו" לא קאי על הקטנה בתורת שליחות, אלא על הבעל שהוא המזכה לאביה [ולאחר כל זה ראיתי דומה לדברינו בשו"ת עונג יו"ט יו"ד סי' קיא ע"ש].

אבל עדיין עוד צ"ע לפי שיטת רש"י שסובר דדעת אחרת מקנה אותו הוא רק מדרבנן.

וי"ל בהקדם מה שקשה לי בשיטתו - שלכאורה דברי רש"י סתרי אהדי; דבסוכה מו, ב ובגיטין דף סד, ב משמע שסבר רש"י דקונה מדרבנן, אבל לעיל לגבי נחלת הארץ משמע שקונה מדאורייתא. [וראיתי שכבר הקשו כן בשו"ת מהרי"ט אבה"ע ס' מא, וביד דוד לגיטין וב"מ שם, ועד"ז בפנ"י לגיטין שם].

ואולי יש מקום לחדש דע"פ הנ"ל הא דס"ל לרש"י דדעת אחרת מקנה אותו הוי מדרבנן, הוא רק אם הקטן צריך לעשות מעשה כל דהו כדי לקנות החפץ, וכמו הלולב או האגוז, דזה הוי גירעונת בקנינו וא"כ לא מהני מה"ת. אמנם בנחלת הארץ, שהיו גם כמה עוללים ויונקים שלא עשו קום קנין, ובנדו"ד הקטנה שלא עשתה שום מעשה קנין כנ"ל, שפיר סבר רש"י דקונה מדאורייתא.

וי"ל שזהו ע"ד דברי המהרי"ט שם שכתב וז"ל: "ומיהו י"ל דע"י עצמו הוא דלית ליה זכיה מן התורה לפי שאין לו יד, אבל ע"י אחרים יש לו זכיה דזכין לאדם שלא בפניו כדמייתי מחלוקת הארץ", ומשמע דומה לדברינו הנ"ל. ועפ"ז שפיר סבר רש"י שקנתה הקטנה בכסף והקידושין מה"ת.



שליחות מנין ילפינן

הת' נחום שפירא

שליח ליובאוויטש מתיבתא דשיקאגא

בקידושין דף מ"א ע"א-ב בהסוגיא דשליחות מנסה הגמ' להביא המקור דדין שליחות בקידושין מן התורה. ומבואר שם שאנו למידין זאת מגירושין. וממשיכה הגמ' לבאר שאר מצוות מהיכן איתרבי

לשליחות: דלגבי תרומה אומרת הגמ' דילפינן מ"גם אתם" לרבות שלוחכם. וא"א ללמוד מתרומה לכל התורה כולה מפני דתרומה איתי' במחשבה (נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. רש"י). וקדשים איתרבי מ"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל - וכי כלם שוחטין וכו'". ומקדשים א"א ללמוד לכל התורה, משום דרוב מעשיהן ע"י שליח. וממשיכה הגמ' להקשות "וניתי חד מתרתי", ומתוצאת, קדשים מתרומה וגירושין א"א ללמוד שכן הן חול אצל קדשים, וגירושין מתרומה וקדשים א"א ללמוד שכן ישנן במחשבה, אבל תרומה מגירושין וקדשים אכן אפשר ללמוד מביניהם. וא"כ "גם אתם" למאי אתא? ומתוצאת הגמ' "לכדר' ינאי למעט עובד כוכבים". ע"כ.

משמעות הגמ' היא: א. מעשה שישנו במחשבה הוה טעם לרבות שליחות כיון שמורה שהמעשה הוא מעשה קל. וזהו הטעם שא"א ללמוד גירושין מתרומה וקדשים. ב. שלענין מחשבה תרומה וקדשים שווין הם ולכן מהני שליחות. היינו שלתרומה יש למנות שליח להפריש תרומתו בכל אופן שיכול להפריש דהיינו אפי' במחשבה כנ"ל, וכן בקדשים יש למנות שליח להקדיש דבר מנכסיו בכל אופן שיכול להקדיש, היינו גם במחשבה (דהאומר בלבו הרי זו עולה הרי זה עולה דכתיב כל נדיב לב. רש"י).. שדין שליחות בתרומה לומדים מגירושין וקדשים, ו"גם אתם" בא למעט עו"כ.

והנה, איתא בשו"ת מהרי"ט סי' קכז ד"ה ותו, וז"ל: "ותו, דדוקא לתרומה הוא דאתרבי שליחות "מאתם גם אתם" כדאמרינן בריש האיש מקדש, אבל להקדש אין בו דין שליחות. שנראה לי הדברים, שאם אמר אדם לחבירו צא והקדיש שור אחד משוורי אין בו דין הקדש דמילי ניהו, וקיי"ל דמילי לא מימסרן לשליח". ע"כ.

נראה מדבריו ברור דלהקדיש לא מהני שליחות דמילי ניהו, ולכאורה זהו להיפך ממש"כ בשמעתין - דאמרינן ששליחות מהני להקדיש?

ועוד, דאמרינן בגמ' דזה שא"א ללמוד שליחות מתרומה וקדשים הוא משום דאיתיה במחשבה, ולכאורה אדרבה, הא דאיתי' במחשבה הוה טעם למעט משליחות, דמילי ניהו?

והנה, זה שלתרומה מהני שליחות כתב המהרי"ט בהמשך דבריו: "ומיהו תרומה חשיבא מעשה, אע"ג דפרכינן בפרק האיש מקדש מה לתרומה שכן ישנה במחשבה, פירוש שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, מ"מ מחשבת תרומה הוה מעשה". ע"כ.

ולכאורה ג"ז אינו מובן, דממשמעות הגמ' נראה שמחשבה דתרומה ומחשבה דקדשים שווים הם, וא"כ ממ"נ, אם מחשבה דתרומה הוה מעשה א"כ מחשבה דקדשים ג"כ הוה מעשה ושליחות יהני, ואם מחשבה דהקדש לא הוה מעשה א"כ מחשבה דתרומה ג"כ לא הוה מעשה ולא יהני שליחות, ומה הסברא לחלק בין מחשבה זו לזו?

עוצ"ע מש"כ המהרי"ט שאנו למידין שליחות לתרומה מ"גם אתם", הלא הלימוד הוה מגירושין וקדשים?

ויש לומר בזה ובהקדים: דהנה הא דישנה לשליחות בקדשים אנו למידין מ"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", ולגבי מה שרצינו ללמוד גירושין מתרומה וקדשים דחתה הגמ' שכן ישנן במחשבה. ולכאורה אינו מובן, דעדיין יש ללמוד גירושין מביניהם, ד"ל דזה שקדשים איתי' במחשבה זהו דוקא לענין להקדיש קרבן - דלזה מועיל מחשבה, אבל לשחיטת קדשים (שלזה יש לימוד דושחטו), א"א במחשבה כמובן, ואעפ"כ מהני שליחות, וא"כ נגמור גירושין מיני' - שאע"פ שאינו במחשבה מ"מ מהני שליחות?

אלא ע"כ צ"ל שיש קשר בין שחיטת קדשים והקדשת קדשים, ומכיון שאפשר להקדיש במחשבה לכן שחיטה הוה נמי מעשה קל. והביאור: מבואר באחד השיעורים מאת אבי מורי ראש הישיבה דמיאמי רבתי, שי"ל שכל ענין הקדשת בהמה הוא להקריבה ע"ג המזבח, היינו שכל ההשתלשלות של הקדש הבהמה ושחיטה והולכה וכו' הוה הכל ענין אחד - הקרבת קרבן. דהיינו שההקדשה הוה חלק אחד של ההקרבה, ואח"כ נעשה השחיטה שזהו חלק שני של ההקרבה. ז.א. ששניהם הם ב' חלקים דמעשה אחד של הקרבת קרבן.

ולפי"ז י"ל, שמכיון שחלק אחד של הקרבת קרבן נעשה ע"י מחשבה, דהיינו ההקדשה, א"כ זה מורה שכל המעשה של הקרבת הקרבן הוה מעשה קל ולכן מסתבר יותר דמהני שליחות. וא"כ גם השחיטה שהיא ג"כ חלק מהקרבת הקרבן יועיל שליחות מכיון שהיא חלק מהמעשה הקל של הקרבת קרבן.

ולפי"ז ביאור דברי הגמ' כך: "שכן ישנה במחשבה", היינו מכיון שלהקדיש ישנה במחשבה א"כ מובן שלהקריב קרבן אין צריך אלא מעשה קל, וא"כ גם שחיטה הוה מעשה קל לפי שהיא חלק ממעשה זה, ולכן מסתבר יותר ששליחות מהני.

ועפי"ז יש לבאר שיטת המהרי"ט בשמעתין: שהוא סובר שכשמתרצת הגמ' "שכן ישנן במחשבה", היינו שאפשר להקדיש במחשבה ולכן שחיטה הוה מעשה קל וא"א ללמוד גירושין מיניה, אבל לא היתה כוונת הגמ' ששליחות מהני להקדיש אלא רק הוי ראי' ששחיטה הוא מעשה קל. אבל להקדיש גופא הוה מילי.

והביאור בזה: שחיטה היא מעשה בפני עצמו, רק שמצד זה שהיא חלק מהקרבת קרבן לכן הוה מעשה קל. אבל להקדיש שאינו מעשה בפני עצמו הר"ז נחשב למילי ולא מימסרן לשליח. ז.א. שכשיש מעשה אבל קשור עם מחשבה נק' מעשה קל ומסתבר ששליחות מהני, ולכן שחיטה הוה מעשה קל ומהני שליחות. משא"כ כשכל עיקרה היא מחשבה שאין שם מעשה כלל כמו להקדיש, הרי זה מילי ולא מימסרן לשליח.

ולפי"ז לא קשה מידי להמהרי"ט משמעתין, דבסוגיא כאן מדובר רק לענין שחיטה ששליחות מהני מכיון שקשורה עם מחשבה, אבל להקדיש לא אמרינן שמהני שליחות.

וכ"ז הוא בהקדש, אבל בתרומה המחשבה הוה מעשה, וכמ"ש המהרי"ט.

ובסוף הדיבור מביא המהרי"ט מש"כ תוס' שמחשבת תרומה חשיבה מעשה מ"ונחשב לכם תרומתכם". ולפי הנ"ל צ"ל שבתרומה אם הפריש במחשבה הר"ז כל הפרשה, ומעשה הפרשה בפועל הוה רק כדי ליתנה לכהן ואינו חלק מהחלות דתרומה. וזה משמע ממש"כ רש"י "שחושב מצד זה ואוכל מצד אחר", דהיינו שע"י מחשבתו נעשה צד זה תרומה וצד השני נפקע מטבלו ונעשה חולין. היינו שפועל מעשה ממש.

אבל לפי מש"כ הרה"ג הרה"ח הרב לוי"צ אביו של כ"ק אדמו"ר באגרת לכ"ק אדמו"ר (לקוטי לוי"צ - אגרות קודש - ע' דש) שכשאדם תורם במחשבה, הצד שבו חשב לא נעשה תרומה עד שמפריש בפועל, ורק פעל שהצד השני יצא מגדר טבל ונעשה חולין ע"ש, יש לבאר החילוק בין תרומה והקדש באו"א קצת; שבהפרשת תרומה יש ג"כ ב' חלקים - הפרשה במחשבה והפרשה בפועל, כמו שיש בהקדש. אלא שהחילוק הוא, שכשמקדיש הבהמה לא נעשה שום פעולה בפועל אלא שיש התחייבות עליו להביא קרבן כמו שמבאר ר' לוי"צ באגרת הנ"ל, משא"כ כשתורם במחשבה - הגם שהצד שבו חשב לא נעשה תרומה -

מ"מ מחשבתו פועלת שהצד האחר יצא מגדר טבל ונעשה חולין, ומותרת באכילה, והר"ז מעשה.

והנה, עכ"ז עדיין אינו מבואר: דמכיון שיש לימוד ד"ונחשב לכם תרומתכם" שמפרישין במחשבה, ויש לימוד ד"כל נדיב לב" שיש להקדיש במחשבה, א"כ מהו הסברא לחלק ולומר שמחשבה דהקדש לא הוה מעשה ומחשבה דתרומה הוה מעשה מאחר שלשניהם יש לימוד מה"ת?

ויש להקדים: דהנה הגמ' מקשה, דמאחר שלמידין שליחות דתרומה מגירושין וקדשים "גם אתם" ל"ל? ומתרצת הגמ' - כדר' ינאי, דאמר ר' ינאי "גם אתם" מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. וצריך ביאור מדוע נקט רחמנא דוקא אצל תרומה ללמדנו שאין שליחות לעכו"ם, ולא כתבה אצל גירושין וקדשים ששם הוה עיקר הלימוד דשליחות? (ועיין מה שמתרץ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ג פרשת קרח).

וי"ל בדרך אפשר: דמכיון שמילי לא מימסרין לשליח, א"כ סד"א שזה שאנו למידין שליחות מגירושין וקדשים הוא רק למנות שליח להפריש תרומה בפועל, היינו שהשליח יש לו כח לעשות מעשה ההפרשה, אבל להפריש במחשבה אין יכול כ"א האדם עצמו, דמילי לא מימסרין לשליח. ולכן יש ריבוי דשליחות אצל תרומה להשמיענו שמחשבה דתרומה הוה מעשה גמור ויש לשליח לפרוש במחשבה. ז.א. שזה מגלה לנו שה"ונחשב לכם תרומתכם" הוה מעשה גמור, וכמ"ש בתוס'. משא"כ מהפסוק "כל נדיב לב" דהקדש אין לנו לימוד שמחשבה הוה מעשה, ולכן הוה מילי ולא מימסרין לשליח.

וי"ל, שמכיון שעיקר הריבוי ד"גם" למעט עכו"ם הוא בא, לכן מסתבר יותר שאינו בנין אב לכל התורה שמילי מימסרין לשליח, אלא הוא לימוד רק לתרומה שמחשבה דתרומה הוה מעשה.

בסגנון אחר: מהו הקשר בין שחיטת קדשים להקדשת קדשים שמפאת קשר זה אמרינן כיון שלהקדיש אית' במחשבה לכן גם השחיטה הוה מעשה קל ולכן מהני שליחות, ולכאורה מהו הקשר, והלא שחיטה והקדשה הם שני ענינים נפרדים?

אלא ודאי נראה, שזה שכתב המיעוט דשליחות דעכו"ם גבי תרומה, הוא לפי שיש חידוש בשליחות גבי תרומה שלא היינו למידין מגירושין וקדשים.

ואדרבה, מתאים יותר לכתבה אצל גירושין וקדשים, כי כשכתבה אצל תרומה צריך תחילה לכתוב "גם" לרבות שליה "ואתם" למעט עכו"ם. כמבואר ברש"י בד"ה ר' ינאי, וז"ל: "להכי כתב 'גם' לרבווי שליה משום דבעי לאקושי למשלחו למימר דבעו"כ פסול". ומשמע מדבריו שהלימוד ד"גם אתם" אינו רק מיעוט כ"א ריבוי, אלא שהריבוי הוא כדי לאקושי שליה למשלחו ולמעט עכו"ם, לא לכתוב "גם" ולא הוה צריך לכתוב "אתם", אבל אצל גירושין או קדשים לא הוה צריך אלא למעט מכיון שכבר יש ריבוי לשליחות בכלל.



ונילף קידושין מבושת ופגם

הת' שמעון סילווער

תלמיד בישיבת מ"מ ליובאוויטש מאנסי

בגמ' קידושין, ג, ב איתא: "בכסף מנלן? . . . וכ"ת נילף (כסף קידושין) מבושת ופגם - ממונא מאיסורא לא ילפינן". עכ"ל. ובתלמיד הרשב"א ד"ה ונילף מבושת ופגם כתב וז"ל: "וי"ל דקיימא לן ובנדרים גמרינן . . . דאיסורא איסורא גמרינן וממונא הוא דלא ידעינן דלהוי דאב, ומשום הכי מקשינן דנילף מבושת ופגם, דכי מקדש לה למנוול ומוכה שחין אפילו לא יהא הממון שלו, מ"מ בידו לקדשה, וכיון שכן בושת ופגם הוי שלו, הכי נמי נימא בכסף קידושין יהא שלו, וא"ת כיון דאנדרים ילפינן דאשה מצי לקדשה, ממילא ידעינן דקידושין שלו הם, כדאמרינן לעיל השתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא. וי"ל הני מילי היכא דבהדיא זכי ליה רחמנא בביתו לקבל קידושיה, אבל היכא דלא כתיב בהדיא אלא מיגמר הוא דגמרינן אנדרים, מאי בעי להו גמרינן מנייהו". עכ"ל.

וצריך להבין למה תלמיד הרשב"א חלוק על מה שכתב התוס' במסכת כתובות דף מו ד"ה ממונא מאיסורא לא ילפינן וז"ל: "וי"ל דאיסורא דאית ביה ממונא ואיסורא דלית ביה לא ילפינן". עכ"ל.

ויש להקשות על תלמיד הרשב"א, דלכאור' הנה כל היסוד שלו הוא "דמאי דבעי להו גמרינן מנייהו" והוא לומד בושת ופגם וממילא לומד גם על כסף של בושת ופגם בקידושין, אבל כסף קידושין אינו לומד כי ממונא מאיסורא לא ילפינן. ועפ"ז צ"ל איך לומד קידושין והפרת נדרים, והרי בכסף קידושין נכלל גם כסף שנלמד מבושת ופגם, וא"כ, כמו שא"כ ללמוד כסף קידושין מהפרת נדרים משום דממונא מאיסורא

לא ילפינן, כמו"כ א"א ללמוד האיסור של קידושין מהפרת נדרים משום דנכלל בתוך זה ג"כ כסף - הכסף של בושת ופגם שהוא שלו כיון שהוא יכול לקדשה למנוול ומוכה שחין, וא"כ איך למדים כסף קידושין מגדרים - ממנוות, הרי ממונא מאיסורא לא ילפינן?

וי"ל שיש חילוק עיקרי בין כסף קידושין ובושת ופגם: דבקידושין יש ב' חלקים, ישנו האיסור קידושין ויש כסף קידושין, והם שני דברים מחולקים, ואנו למדים מהפרת נדרים האיסור של קידושין בלא הכסף, משום דממונא מאיסורא לא ילפינן. משא"כ בושת ופגם הלימוד שלומדים מהפרת נדרים הוא שיכול לקדשה לכל אדם שרוצה ונכלל בזה אפי' למנוול ומוכה שחין.

וזהו כל הלימוד שלומדים מהפרת נדרים, ורק כתוצאה מזה הוא יכול לקדשה לכל מי שירצה ואפי' למנוול ומוכה שחין בשביל שאביה יקבל עוד כסף קידושין. אבל הפרט הזה לא למדים מאיסורא, וכמו שכתב תלמיד הרשב"א וז"ל: "שהרי בידו לקדשה ולפגמה בפגם בעילה, דאי בעי מוסר אותה בביאה למנוול ומוכה שחין, וכיון דבידו ליטול ממון לפגמה ולביישה בושח זו". עכ"ל.



בענין הסגרת היחיד להצללת רבים

הת' שמואל הלוי לוין
שליח ביש"ג ניו הייבען

ירושלמי תרומות סוף"ח: "סייעות בני אדם שהיו מהלכים בדרך פגעו להם גויים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו אנו הורגים את כולכם אפי' כולם נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל". דין זה הובא להלכה ברמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ה.

וצ"ל מהו סברת דין זה הסותר לגמרי את ההיגיון הפשוט¹.

ב. בגמרא יומא דף פב, הובא מקור הלימוד להא דיהרג ועל יעבור בג' עבירות, וזה התוכן בקיצור: "...ע"ז (מנין שיהרג ואל יעבור) כדאמרן, ועריות הוקשו לנפשות, ונפשות סברא היא, דהוא דאתא

(1) ובהלכה ז' שם כתב הרמב"ם: "...והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל... דבר שהדעת נוטה לו הוא ואין מאבדין נפש מפני נפש", דשם מיירי אחד בעד אחר.

לקמיה דרבא אמר ליה מרי דוראי (שלטון הכפר) קטליה לפלניא, ואי לא קטילנא לך. אמר ליה (רבא) נקטלך ולא תקטול, מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי? ע"כ. כלומר שעיקר הדין בפשטות בא מסברא הנ"ל.

ובזה מובן, וכן נפקא מדברי נושאי כלי הרמב"ם, שדין הנ"ל לא יצא מכלל "יהרג ואל יעבור" והוא מצד סברא הנ"ל.

וההסבר הוא בפשטות, שמושלת כאן האפשרות לבחור אחד מהחבורה מכיון שלא נמצא א' שדמו סמיק פורתא.

וזה לשון הכס"מ שם: "בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזית...".

ז"א שלא מדובר כאן בלהשוות רבים ליחיד, אלא בשלב לפני זה - שאין מעומדים למסירה בכלל.

ג. אך לפי זה יוקשה לאידך - מהמשך הדין בהרמב"ם; והוא מחלוקת בין ר"ע לרשב"ל בענין ליחד אחד לעכו"ם, וכך איתא בירושלמי: "...יחדו להם כגון שבע בן בכרי ימסרו ואל ייהרגו. ר"ל אומר והוא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ורבי יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב כשב"ב".

והרמב"ם פסק כר"ל, וז"ל הרמב"ם: "ואם יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם אם היה מחוייב כשבע ב"ב יתנו אותו להם. ואם אינו חייב יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ע"כ.

ומעתה צריך להבין אמאי לא ימסרו, הרי בזה שיחדוהו נפרכת מעיקרא טענת מאי חזית שהרי עצם זה שרוצים אותו הרי בזה נהיה דמו של זה סמיק טפי (כביכול), ולכן רבי יוחנן פסק שימסרו אותו מכיון שאין טעם לאיפכא. (והא ביומא ודאי שאמר פלוני, אבל שם הרי זה או זה או זה, אז מאי חזית. אך בנדו"ד זהו או הוא או כולם והוא).

וכך הקשה בכס"מ שם "הרי יהרגו כולם ממ"נ".

ד. הוא מותיב לה והוא מפרק לה; וכך הוא אומר: "ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמ"ש שבפיכות דמים סברא הוא אינו עיקר הטעם, דקבלה הייתה בידם בשפיכות דמים שיהרג ועל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך. אבל אין ה"נ, דאפילו היכא דלא שייך האי

טעמא הוי דינא הכי, דיהרג ואל יעבור. ע"כ. כלומר שעל אף שמסברא היו צריכים למוסרו, אך מ"מ קבלה היתה בידם שיהרג² ואל יעבור.

אך מפשטות לשון הגמרא מובן דטעם הדבר הוא אך ורק מצד טעם "מאי חזית", וכך הקשה בלחם משנה שנבין מדברי הרמב"ם עצמו בהלכה ז' שלמד שזה מצד שהדעת נוטה כך. וא"כ עלינו להבין מה באמת סברת הרמב"ם שפסק כר"ל*.

ה. הנה בדומה לזה ממש מצאתי מהא שהובא בגמרא ב"מ סב, א, ממה שנחלקו ר"ע ובן פטורא בתו"כ בהא דהיו שניים מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים בצמא, שאין המים מספיקים לשניהם, ואם שותה אחד מהם מגיע לשוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חברו, שנאמר וחי אחיך עמך. כלומר עמך יחיה, שאם יוכל לחיות עמך הרי טוב, ואם לאו מוטב שישתו שניהם ואל יראה במיתת חברו.

ו. וכתב המהרש"א: "ונראה לפי הדרש דרבי עקיבא דאם היה הקיתון של מים של שניהם דמודה ר"ע לבן פטורא דשניהם ימותו ואל יראה . . ואפשר דהיינו טעמא כדאמרינן דמאי חזית". ע"כ.

היוצא מהנ"ל בפשטות, דברגע שיש בעלות לאחד יותר מהשני בזה שהקיתון ביד אחד מהם, אזי אמרינן שהוא ישתה כדין ייחודו (דהלכה כרבי עקיבא)³, כלומר הרי ממ"נ רק הוא יכול לשתות כי זה שלו, א"כ אם הוא ישתה השני ימות, ואם הוא לא ישתה השני גם ימות כמובן.

(2) ובאבן האזל על הרמב"ם תירץ דהא איתקש נערה המאורסה לרצח, ומאותו ההיקש נלמד דין יהרג ואל יעבור בגילוי עריות, ובנערה המאורסה ע"כ אין הטעם משום מאי חזית, אלא ע"כ דין יהרג ועל יעבר בגילוי עריות הוא גזה"כ מצד עצם חומר האיסור. א"כ מאחר שנלמד דין יהרג וכו', בג"ע אף דל"ש סברת מאי חזית, שוב אותו ההיקש חוזר ומלמד על רציחה דיהרג וכו' אף בלי סברת מאי חזית ע"כ. אך יוקשה כבפנים.

(* ראה בתלמידי רבינו יונה ע"ז כח, א (בד"ה דילמא) שהביא ב' פירושים במאי חזית ולפירוש הב' לכאור' ניחא עיי"ש. וראה שו"ת דגל ראובן ח"ג סי' ה' בארוכה. המערכת.

(3) מנחת חינוך מצוה רצו, העמק שאלה שאלתא קמז, ובס' משפטי כהן (הרב קוק) מסופק כמאן הלכתא.

אבל אומר המהרש"א דבמקרה שאין לאחד כבר עדיפות, אז בוודאי אמרין מאי חזית.

ומשם לכאן הרי בוודאי כשהם לא שווים אין סיבה לומר מאי חזית⁴. וא"כ יש להבין מהי הסברת דלא שנה יחדוהו ול"ש לא יחדוהו כמ"ש הרמב"ם.

עוד צריך להבין הרי כלל הוא דהלכה כר"י באופן כללי (יבמות לו, א), וא"כ אמאי פסק הרמב"ם כר"ל. כך הקשה בהגהות מיימוניות ועוד. וכן יש להמתיק למה את שבע בן בכרי כן יש למסור.

ו. הרמב"ם מסיים את ההלכה "ואין מורין כן לכתחילה". והמקור לזה הוא כנראה מדברי הירושלמי בהאי עובדא דעולא בר קושב תבעתיה מלכותא (תבעתו המלכות), ערק ואזיל ליה ללוד (ברח והלך ללוד) גבי ריב"ל, אתון ואקפון מדינתא (באו והקיפו את המדינה), אמרון להן אין לית אתון יהבון ליה לן אנן מחרבין מדינתא. סלק גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון (הלך ריב"ל ופייסו שיתרצה לגלות עצמו) והוא אליהו זכור לטוב, יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי, וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי, אמר ליה ולמוסרות אני נגלה? א"ל ולא משנה עשיתי? א"ל וזו משנת חסידים! (עיין ב"מ פג, א).

ומאחר דאיתא בירושלמי שאין זו משנת חסידים, לכן פסק הרמב"ם "שאין מורין כן לכתחילה" שלא מורין לאדם שלא להיות חסיד.

ומעתה יש להבין האם משום מדת חסידות ייהרגו כולם?

ז. אך אולי יש לומר דמטעם אחר פסק הרמב"ם כר"ל; והוא מדברי הרא"ש על המשנה בתרומות פרק ח' מי"ב: "...וכן נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונטמא אותה ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם יטמאו את כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל".

כתב הרא"ש שם "משום דאין דוחין נפש מפני נפש", וכך כתב המאירי במפורש שם ורבינו עובדיה מברטנורא שם.

ובאמת דין הנ"ל מפורש במשנה אוהלות ספ"ז: "האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הוולד במעיה ומוציאין אותו אברים

(4) במקורות וצינונים (ברמב"ם פרנקל) כתב שפסק שם הרמב"ם ככן פטורא, ולכן גם כאן יוצא דין כשיטת בן פטורא. וקשה בתרי: א. צ"ע דלא נמצא הרמב"ם שם. ב. כפנים, שאינו דומה כדברי המהרש"א, עיי' בפנים.

מפני שחייה קודמין לחייו, יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש". ואולי לכן גם אם יחדוהו דינא הוא שאין דוחין.

אך קשה תרי: חדא הרי אינו דומה, דהכא הוי נפש מפני נפשות. ב. ועיקר, שוב אולי אין זו דחיה בדין יחדוהו, שהוא נדחה ועומד לפני.

ח. והנראה לומר בזה ובהקדם מה שחקר הגאון הרגטשובי בנוגע לכלל ופרט, או במילים אחרות גדרו של ציבור; שיש לומר בשני אופנים: אופן אחד יש לומר שאין פה משהו מיוחד אלא מציאות של פרטים שהתחברו למניין מסויים היינו דתואר הציבור הוא כינוי לריבוי היחידים. או אפשר לומר, שענין הציבור הוא מציאות בפ"ע - גדר חדש שונה בעצם מגדר היחידים, שאמנם מציאות זו נעשית ונפעלת ע"י ציבור של פרטים, אך ע"י הצירוף נוצר דבר חדש (המציאות והפרטים הם שני גדרים).

ובזה יש נפק"מ בגדרם של היחידים שמהם נעשה הכלל, איך נחשבת מציאותם בתוך הכלל*:

לפי האופן הראשון שכל ענין הציבור הוא רבוי של יחידים, הרי לפי זה נמצא שגדרם הפרטי של היחידים שמהם נעשה הציבור הרי הוא קיים בתוקפו בתוך הציבור - שהרי זהו מעין הציבור, צירוף של כו"כ יחידים.

אמנם להאופן הב' הרי הפירוש בזה הוא שהפרטים בפ"ע כפי שהם בתוך הציבור הרי הם מאבדים את מציאותם הפרטית והם בבחינת חלק מהציבור, כי בציבור אין כלל את המציאות של הפרטים אלא הוא מציאות אחת, ובמילא כל חלק שבו הוא בבחינת חלק אחד מתוך הכלל. ובזה מבאר הרגטשובי את המחלוקת בענין ברכת הזימון: שלדעת ר"י הגלילי "לפי רוב הקהל הם מברכים", והיינו שיש חילוק בנוסח הברכה לפי גדול הציבור - עשרה, מאה, אלף, ורבבא, ואילו ר"ע סובר שאין חילוק ונוסח הברכה שווה לעולם, מעשרה ולמעלה.

ונקודת מחלוקתם לדעת הרגטשובי היא בהגדרת מהות הציבור; לדעת רב עקיבא ענין הציבור הוא שמהותם הפרטית של היחידים מתבטלת ונעשית מציאות חדשה לגמרי, מציאות אחת של ציבור (בדוגמא למציאותו של יחיד), ולפי זה הרי כאשר חל גדר ציבור שוב

(* ראה בכל זה ברשימות חוברת ב' ע' 8 . המערכת.

אין כלל משמעות לתוספת היחידים שבו, שהרי אינם קיימים כלל פרטים בתוך הציבור ובמילא אין ריבויים פועל תוספת בענין הציבור.

אמנם רבי יוסי ס"ל שמהותו של הציבור אינה אלא צירוף של יחידים, והיינו שאין הציבור מבטל את מציאות היחידים שבו אלא גדר הציבור הוא ריבוי של כו"כ פרטים, ולכן כיון שבציבור יש את מציאות היחידים, במילא ככל שמתוסף יותר יחידים נוסף בזה בדרגתו של הציבור, ולכן נוסח הברכה משתנה לפי גדול הציבור.

כל זה מדובר בנוגע למציאות של ברכות, וכן בעלות ממונית, קרבנות, וכדומה, וא"כ נוכל לדמות זאת גם בנוגע לעצם מציאות של היחידים בתוך הציבור: שבאם ננקוט כהצד שהציבור הוא ריבוי פרטים ואין היחיד מתבטל מגדרו, ימצא, שהקיום של מנין ציבור כציבור באופן כזה הוא דוקא כשכולם נמצאים כאן ושכל אחד הוא פרט בהמנין, וא"כ אין בכח הציבור להוציא אחד מהם כי בכך הם מחסרים ומשנים את המהות העכשווית, דלא משנה מה גדרו של היחיד כל זמן שהוא בנמצא אין לציבור כח להכריעו.

משא"כ באם ננקוט כהצד השני, הרי ברגע שנוצר מצב של ציבור, הרי אין נפקא מינה מה קורה עם היחידים, ולכן עד מינימום של ציבור אין כוח להכריע או מצד סיבה אחרת של מאי חזית, אבל למעלה מעשרה אם יש סיבה ואפשרות להוציא אחד כמו יחדוהו, אז בוודאי שימסרוהו ואין זה מהווה חסרון במהות של הציבור - כלומר דהציבור מכריע את היחיד.

מעתה י"ל שהרמב"ם נקט כהצד של ריבוי פרטים, ובמילא אין הבדל לא בכמות ולא באיכות הציבור ואין בכח הציבור להכריע את היחיד, אפילו אם יחדוהו, לכן היה חייב לנקוט כר"ל דלא שנא יחדוהו אם לאו.

וי"ל שהוכרח לו להרמב"ם לנקוט כהצד דריבוי פרטים שזהו לשיטתו, וכדלקמן.

במכתבי תורה מכתב נז, ז"ל שם: "...הארכתני בזה בכ"מ בגדר מ"ש הרמב"ם ז"ל במורה ח"א פנ"א שלעג על מי שאמר שהמציאות והפרטים הם שני גדרים, אך באמת זה גדר גדול במחלוקת בכמה דברים בש"ס גבי ציבור ופרטים. . . וכן במה דס"ל להרמב"ם בהל'

תמורה גבי קרבן ציבור דיש ליחיד חלק בו, והתוס' לא ס"ל כן במנחות עח, ב'. ע"כ לעניננו*.

ונחלקו בהנ"ל, מציאות חדשה (תוספות) או ריבוי פרטים (רמב"ם), וקל למבין⁶.

יוצא אם כן, שחוץ מזה שהרמב"ם סובר ריבוי פרטים במורה נבוכים, הרי זהו גם שיטתו בנגלה כנ"ל.

ולכן הרמב"ם לשיטתו כאן פסק כר"ל ולא שנא יחדוהו ול"ש אם לאו, מצד סברה דריבוי פרטים, כנ"ל בארוכה.

ובזה ניחא אמאי פסק הרמב"ם כר"ל נגד הכלל דהלכה כר"י, כי זה לשיטתו ההלכה בכ"מ⁷.

מעתה נשאר להבין: א. אמאי אם יחדוהו ימסרוהו. ב. ולאידך, למה אין מורין כן לכתחילה, וכי משום מדת חסידות ייהרגו כולם. ובכללות האי עובדא דעולא בר קושב מה עוול עשה ריב"ל ולמה נענש?

(5) כלומר, הנה יש משנה בפסחים סג, א: "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה רבי יהודה אומר אף התמיד", הכוונה ששני קרבנות אלו אסור להקריבם כשעודנו חמץ בבית. ובמנחות עח, ב מוסיף ר"ל "לעולם אינו חייב עד שיהא או לשחוט או לזרוק או לאחד מבני החבורה עמו, ורבי יוחנן אמר אע"פ שאין עמו בעזרה". זאת אומרת שמה שאמר רבי יהודה בפסחים לדעת ר"ל זה קאי על כולם - כל אחד מבני החבורה לא רק השוחט והזורק.

ובתוספות ד"ה או כתבו שכל ההוספה של ר"ל קאי רק על קרבן פסח, אבל על קרבן תמיד פשיטא שלא מחייב משום אחד מישראל. אך הרמב"ם בהלכות תמורה ס"ל איפכא, ונחלק בהנ"ל רבוי פרטים או מציאות חדשה עיין בפנים.

(* ראה לקו"ש חל"ג פרשתנו פ' קרח א' ע' 110 . המערכת.

(6) לכאורה יש לשאול מהא דברכת הזימון מחלוקת ר"י ור"ע, דשם פסק הרמב"ם כר"ע וסברת ר"ע היא הרי מציאות חדשה - שלכן מעשרה ומעלה הוא אותו הנוסח, ולכאורה איך זה מתאים לשיטת הרמב"ם בריבוי פרטים. אך נראה לומר דלאו קשיא היא, כי בברכות שם רבא פסק כר"ע, כלומר שהרמב"ם לא הכריע בין רבי יוסי לר"ע, רבא הכריע, ועל זה הרמב"ם כותב את פסקו, משא"כ במנחות שהוכרע שם כל אחד לשיטתו ופשוט למתבונן.

(7) אך המאירי פסק כרבי יוחנן בהירושלמי שיש למסור אם יחדוהו. ואולי יש לדחוק ע"פ חידושו של הרבי חלק י"ח ע' 114 בדברי הרגטשובי שבעצם בכל ציבור יש את שני העניינים: ריבוי פרטים ומציאות חדשה, ולפי"ז ניתן לחלק כרבי יוחנן.

אולי י"ל לפי שיטת הט"ז יו"ד קט"ז ס"ק ח, וז"ל: "נראה דלהכי נקט כשבע בן בכרי, דאע"פ דבדין תורה לא היה חייב מיתה אלא מצד חוק המלכות שמרד בדוד, מ"מ מוסרים אנו אם יחדוהו . . כיון שהוא רודף לשאר ישראל ע"י מעשיו הרעים שעושה בפשיעה, ומן הראוי למסור אותו אפילו לא יחדוהו (היינו שהתורה מוסרת אותו)". ע"כ לעניננו⁸.

ובש"ך שם כתב בזה הלשון: "כתב הרמב"ם, ומ"מ אין מורין כן לכתחילה, שצריך לחזור לכתחילה על כל צדי צדדים קודם שימסרוהו". וקשה מה הכוונה שצריך לחזור מאיזה דין זה.

והביאור בכל זה (קצת ע"ד הדרוש) מיוסד על דברי הט"ז הנ"ל שמדין רודף קאתי:

ברמב"ם הלכות רוצח פ"א ה"ז כתב וז"ל: "אם יכולים להצילו באחד מאבריו של הרודף במקום להורגו כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסיף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו עושים כן".

ועל הא קאתי הטור, וז"ל: "אם יכולים להצילו באחד מאבריו הרודף אסור להרגו, וכתב הרמב"ם "היה יכול להצילו בא' מאבריו ולא הצילו והרגו הרי זה שופך דם וחייב מיתה, אבל אין ב"ד ממיתין אותו, ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו". ע"כ דברי הטור.

(8) בדברי הט"ז שזהו מדין רודף יש להקשות טובא אמאי לא חשיב רודף ביחדוהו סתם, ומפאת שאלה זו ראיתי לכמה ספרים אחרונים שרצו לחלק הט"ז לב' חלקים ולומר שאין דין רודף אפילו כשב"ב, ולא לזה התכוון הט"ז (עיין תחומין). אך נראה לומר שאין לחלק ולדחוק שום דבר בט"ז והכי פירושא: שמצינו כנ"ל בעובר במעי אימו, שאם יצא רובו אין הורגין אותו. ובגמרא בסנהדרין שם שזהו מצד טבעו של עולם וכך רצה הקב"ה ולכן אינו נקרא רודף, והסברא בפשטות, שרודף צריך שיהיה מצד שזה רק מצידו כמו שכתב הב"ח רק ע"י מעשיו, ובנדו"ד הרי סיעה של בני אדם שמאיימים על הציבור לא קאי על מלכות אלא עסק פרטי של אנשים, ובמילא לאו דוקא שזה באשמתו אולי זה סיבות (עסקיים) לכן לא נאמר שהוא רודף אבל הט"ז אומר שאם הוא מחוייב במלכות אז זה רק בגלל מעשיו כפשוטו, ולכן דוקא הוא נקרא רודף, כן נראה להגיון (ומה שמצאנו שב"ב שם הלכה, צ"ע מדברי הירושלמי), ויש ליישב, דשני מלכות בית דוד שחייב מיתה ומוסרים לכתחילה, כך חלקו גם הב"ח והט"ז.

כלומר, שאם אפשר למנוע ההריגה ע"י אחד מהאברים והרגו, חייב לא בידי אדם אלא בדיני שמים, והטעם כתבו הב"י ושוב הובא בכס"מ, כי מאחר שלא נתכוון אלא להצילו ונהרג. ופשוט.

דהנה עולא בר קושב היה לו דין רודף ואז תבעתו המלכות ועלה לריב"ל, וריב"ל היה לו לנהוג בו כדין רודף, ובמילא לראות ולחזור על כל צדי הצדדים, אם אפשר להצילו באחד מאבריו כלומר לנסות לפייס המלכות (במקום לפייס את ריב"ל) וכדומה, ולא עשה כך. ולפי"ז יומתק מאוד דברי הש"ך "היה לו לחזור על כל צדי צדדים" כנ"ל.

א"כ כמו ברודף שהרגו במקום להצילו באחד מאבריו חייב מדיני שמים ולא מיתה בידי אדם, י"ל שלכן נענש בעונש שמימי, ואלהו הפסיק להגלות אליו, כעונש. ונמוקן כמו שאין זו משנת חסידים (ולא מדת חסידות וכדומה, כי זה דין). וזהו (כמ"ש הב"י) מצד שהוא התכוון להצלה ולכן נענש רק מדי שמים. כך נראה לי בדא"פ.



ב' אופנים במצוה בו יותר מבשלוחו

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

במשנה (קידושין, מא, א): "האיש מקדש בו ובשלוחו". ובגמ': "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, אמר ר' יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא הוי מחריך רישא רבא מלח שבוטא וכו'". ע"כ.

וברש"י ד"ה מצוה בו יותר מבשלוחו: "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי". עכ"ל. ויש לדייק בלשון רש"י: א. למה אומר "כי גופו במצות" ולא "צריך שיעשה המצוה בגופו" וכדומה? ב. מה הפי' של סוף דבריו "מקבל שכר טפי"?! הרי אין המדובר כאן בשכר לכאורה, והמדובר הוא דישתדל לעשות המצוה דגופו, ולמה הוסיף רש"י ענין זה? ויעויין בתוס' ר"י הזקן דמפרש בד"ה מצוה בו, וז"ל: "כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח". ע"כ.

ולכאורה יש לדייק בדברי תוס' ר"י הזקן - "כל מצוה שמוטלת עליו", שלכאורה דרוש ביאור הוספת המלים ("כל מצוה) שמוטלת עליו", דמדוע לא אמר "כל מצוה יעשה בגופו וכו'". וי"ל, דשיטתו

היא דמצוה בו יותר משלוחו לא אמרינן בכל המצות, אלא רק במצות המוטלות עליו, והביאור בזה מיבעי.

ועכ"פ י"ל, דבזה חולק על שיטת רש"י; דרש"י לא הזכיר חילוק במצות, היינו דרך במצות המוטלות עליו אמרינן מצוה בו וכו', דרש"י אמר "דכי עסיק גופו במצות" מקבל שכר טפ"י, הרי בהדיא דלומד רש"י דהענין של מצוה בו יותר מבשלוח נוגע לכל המצות בלי חילוק. וצ"ב מהם סברות מחלוקתם.

ב] להבין הנ"ל יש להקדים חקירה בנוגע ל"מצוה בו יותר מבשלוחו", דיש לבארו בב' אופנים: א. מצוה בו הוי ענין הקשור להגברא. היינו נהי דכשנעשית המצוה ע"י אחר נעשית ג"כ בשלימות ממש, אבל כשהוא עוסק בו בגופו הרי אז גופו עסוק במצוה, כלומר מציאותו קשורה ועסוקה בקדושה (משא"כ כששלוחו עושה המצוה דאז מציאותו לא עסוקה במצוה), וענין זה הוא על הגברא - לעשות ולהשתדל שכל פעם שאפשר לו יהי' גופו עסוק במצוה. [והפ"י ד"מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא דישנה מצוה וענין בעלמא להשתדל ולעשות המצוה בעצמו].

ב. מצוה בו יותר מבשלוחו קשור להחפצא דהמצוה. היינו דהמצוה עצמה תובעת שהמחוייב בהמצוה יעשה אותה. דכשהתורה אמרה וחייבה ראובן לעשות מצוה מסויימת, ובמקום שהוא יקיימה נתנו לשלוחו לעשותה הר"ז נראה כאילו המצוה הוי טירחא עליו לעשותה ולכן העבירו לשלוחו, והר"ז כמבזה את המצוה. וענין זה קשור לחפצא, דמצד המצוה עצמה צריך לקיימה בעצמו. [ביאור זה הוא ע"ד דברי התבואות שור (סי' כח סק"ד) "נראה כאינו רוצה לטרוח בעצמו"].

במילים אחרות²: באופן הא' הענין של "מצוה בו" אינו קשור למצוה זו בפרטיות אלא הוי ענין ומצוה בעלמא (וכלשון אדה"ז

(1) ויעויין בהגהות וציונים - "צ"ל במצוה (כהד"פ)". ואף להגי' "דכי עסיק גופו במצוה וכו'" (ולא "במצות"), ולפ"ז לא נרמז דיש לחלק ולומר ד"מצוה בו" אמרינן דוקא במצות שמוטלות עליו.

(2) ובאותיות של חסידות יש לתאר החילוק בין ב' אופנים אלו בהמילים סור מרע או עשה טוב: דבאופן הא' ענינו של "מצוה בו" הו"ע עשה טוב המדגיש הוספה בטוב וקדושה - "עסיק גופו במצות". משא"כ באופן הב' הסברנו דא"י"ז (רק) להוסיף בטוב וקדושה אלא קשור לסור מרע, היינו בכדי שלא יבזה המצוה ע"י מסירתה לשליח,

בשׁו"ע ח"ב סי' ר"נ קו"א ב' "יתרון מצוה בעלמא", משא"כ לאופן הב' הענין של "מצוה בו" קשור למצוה זו עלי' מדובר³. [ולפי"ז הפי' במצוה בו יותר מבשלוחו הוא דהמצוה (היינו מצד המצוה) נעשית בשלימות יותר בו יותר מבשלוחו].

ונפק"מ בין שני האופנים הוי במצות שענינים רשות, או בהכנות ובהכשר מצוות, אי אמרינן שם נמי מצוה בו וכו'. דהנה במצות מצינו ב' סוגים כללים: א. מצוות הקשורות להגברא המחוייב בהם, כלומר התורה רצתה שהוא (המחוייב) יעשה המצוה. ב. המצוה היא על הנפעל; כלומר, אין פי' הדבר שהתורה רצתה שדוקא המחוייב יעשה המצוה, אלא רק שהענין יבוא לידי פועל. וזה שהיטלה התורה החיוב על הגברא הוי ענין "טכני", דהיות והוא הקרוב יותר והשייך יותר שהענין יפעל ע"י, לזאת עליו הטילו החיוב לעשות המצוה, אבל כנ"ל אי"ז קשור ממש עם הגברא שמחוייב בו⁴. ודוגמא לאופן הא' יש להביא ממצות שחיטת הפסח דהחיוב הוא על כל א' מישראל לשחוט את הפסח [ולא כשחיטה רגילה דענינה הנפעל היינו שהבשר יהא שחוט, משא"כ בשחיטת הפסח המצוה היא מצוה חיובית וקשורה להגברא כנ"ל].

ודוגמא לסוג הב' במצוות הוא ממצות "מעקה" שענינו הוא שיהי' מעקה על הבית ולא שהגברא יעשה המעקה [וזה שהוא מחוייב ולא אחר הוא כנ"ל היות והוא שייך להבית והוי הקרוב יותר לפעול הדבר]. דמצוה זו הוי "בהנפעל" - שהבית יהי' שמור ע"י מעקה וד"ל.

ומובן גם הוספת רש"י "מקבל שכר טפי" דבזה מגדיר הוא את שיטתו במצוה בו [עכ"פ בסוגיין גבי הכנות למצוה] עצמה המצוה, והוא דיש ענין בעלמא לעשות המצוה בגופו כנ"ל. ולכן "מקבל שכר טפי" כלומר שכר (טפי) המבאר דענין זו עצמו המצוה.

אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו וכנ"ל לפי אופן זו מודגש וקשור יותר לענין דסור מרע, וד"ל.

(3) חילוק זה הוא ע"ד החקירה גבי מצות "לפני עור לא תתן מכשול", אי הוי איסור כללי או איסור פרטי, דכמו"כ בנדו"ד יש לחקור אם מצוה בו הוי מצוה כללית או פרטית. ואכ"מ.

(4) ולהעיר מברכת שמואל סי' כ' מה שמביא שם מהגר"ח עיי"ש.

ובסוג הב' נכללים מצוות שהן רשות כמו שחיטת חולין והכנה והכשר להמצוה, דאינם קשורים עם הגברא דוקא שנאמר שהתורה רצתה דהוא דוקא יעשה המצוה, אלא ע"ד סוג המצוות שתלוי בהנפצל.

וי"ל דהנ"מ בין ב' האופנים תהי' בדין ד"מצוה בו" יהא בסוג הב' במצוות, דכנ"ל אינם קשורים להגברא דוקא - שיעשה אותם האדם דוקא, אלא ענינם הוא בהנפצל (ע"ד תפילין וסוכה כנ"ל). ובמילא י"ל דענין הב' ב"מצוה בו", היינו שקשור לחפצא של המצוה, אינו נוגע אצל מצוות אלו [דתוכנם הכנה והכשר מצוות כנ"ל], דהרי היות ואינו קשור להמצוה בעצם, נמצא דהמצוה אינה 'תובעת' שהוא דוקא יעשאה, ומועיל ע"י שליח, דמה לי הוא ומה לי שלוחו - סוכ"ס הענין נפעל.

ואצל מצוות אלו הענין ד"מצוה בו" הוא על הגברא - היינו שגופו יהי' עסוק במצות.

ועפ"י כל הנ"ל נבוא לבאר מחלוקת רש"י ותוס' ר"י הזקן: די"ל דרש"י לומד דהענין ד"מצוה בו" הוא כאופן הא'⁵, וכמ"ש "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר" טפ"י - הרי להדיא דלומד דמצוה בו שייך

(5) ובאמת י"ל דרש"י מסכים עם תוס' ר"י הזקן גבי מצוות שמוטלות עליו, דשם "מצוה בו" הוא באופן אחר - כאופן הב', ושני הענינים קיימים. ואלא דבסוגיין המדברת אודות הכנה למצוה - "רב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא" דהוּ פּעולות הכנה למצוות כיבוד שבת (ובחא לומד רש"י כשאר הראשונים (הר"ן ועוד במס' שבת דף ק"ט) דפעולות הנהו אמוראי היו בגדר הכנות (סתם) לכבוד שבת) הנה כאן מבאר רש"י הענין ד"מצוה בו" על הגברא, דאצל הכנה למצוה לא שייך הענין דמצוה בו שמצד החפצא, וכנ"ל. ותוס' ר"י הזקן חולק דפעולות הנהו אמוראי הי' חלק ממצות כבוד שבת (ועיין בקו"א הנ"ל דעד"ז מפרש אדה"ז בהרמב"ם), דהוי מצוה שמוטל עליו. ולכן לא קשה מדוע אמרין "מצוה בו" אצל הכנות לשבת, דלשיטתו הכנות אלו היו חלק מקיום מצות כיבוד שבת שהיא מצוה המוטלת עליו. ויש לדייק כן מלשון הר"י הזקן בד"ה מחריך רישא: "הוא בעצמו לכבוד שבת הי' מהבהב ראש הבהמה באור", הרי בהדיא שלומד דפעולת ר' ספרא ורבא הי' לקיים מצוות כבוד שבת שהוא מצוה המוטלת עליו [אך צע"ק מרש"י ד"ה מחריך רישא עיי"ש, ויש לחלק ואכ"מ]. ובנוגע להגדר של מצות קידושין י"ל דסובר ר"י מזקן כהשיטות דקידושין הי' חלק ממצות פרו ורבו - דהוי מצוה המוטלת על כל איש ישראל, ולכן גם בה אמרין מצוה בו וכו' וד"ל. ויש לעיין גבי מצות האשה אי מוטל עלי' או לא, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

(6) ד"מקבל שכר טפ"י מראה על יתרון מצוה בעלמא דמודגש בזה ה"עשה טוב" היינו ההוספה ("שכר טפ"י"), ולא הסור מרע.

להגברא (עסיק גופו במצות). ומובן גם למה אינו מחלק במצוות ("כי עסיק גופו במצות"), דהרי ענין זה שייך בכל המצוות וגם בההכנות להם. ומובן גם לשונו "עסיק" ולא "עושה", דבלשון זו מודגש דהענין הוא כנ"ל שגופו יהי' עסוק בקדושה כל שאפשר, וזה מודגש בהלשון "עסיק גופו במצוות".

וע"ז חולק תוס' ר"י הזקן ולומד דהענין של "מצוה בו" הוא כאופן הב' דגדרו הוא בהחפצא, וא"כ שייך זה רק במצוות המוטלות עליו, ובלשונו בד"ה מצוה בו "כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו". ועפ"ז יש לבאר דיוק נוסף בלשונו - והוא בסוף דבריו בד"ה הנ"ל; דמסיים שם "(עשה בגופו) ולא ע"י שליח" דלכאורה תיבות אלו מיותרות המה, ולמה אינו מסתפק ב"יעשה בגופו" ומדגיש השלילה "ולא ע"י שליח"?!

ועפ"י הנ"ל מבואר ביותר, דבמילים אלו מודגשת שיטתו דמצוה בו הוי ע"ד סור מרע, היינו בכדי שלא יתבזו המצוות, כנ"ל בארוכה. ולכן מוסיף "ולא ע"י שליח", וד"ל⁷.

[ולביאור מחלוקתם, כלומר למה לומד רש"י שמצוה בו הוא על הגברא ור"י הזקן לומד דקשור להחפצא עיין בהערה 4].



(7) והי' אפשר לומר דגם הר"י הזקן מסכים דישנן ב' הענינים ב"מצוה בו" ורק דתלוי איפה מדובר, כנ"ל בהערה 4, ומחלוקת רש"י והר"י מזקן אינה בעצם גדרו של "מצוה בו", אלא כו"ע מודו דישנן ב' הענינים, ומחלוקתם היא גבי קידושין: דרש"י סובר כהשיטות דהיא (רק) הכנה למצוה, וע"ד (ולא ממש) שיטת הרמב"ם דאי"ז מצוה אלא בגדר רשות, כלומר אם ברצונך להתחתן צריך לקידושין תחילה, ואכ"מ). (וכמו"כ ההוכחה מהכנות ר' ספרא ורבא דלומד דהוי בגדר הכנות (אבל לא חלק) ממצות כבוד שבת, והר"י הזקן חולק וסובר כהשיטות דקידושין הוי חלק ממצות פו"ר המוטלת עליו. היינו דאינם חולקים בהגדר ד"מצוה בו" אלא בסוגיין גבי קידושין [והגדר דמעשי ר' ספרא ורבא], ולזאת מחולקים נמי בביאור סוגיין. אבל לא משמע כן בלשון הר"י הזקן, דמלשונו משמע דכל ענין "מצוה בו" שייך אך ורק במצוות המוטלות עליו, ולזאת י"ל ככפנים וד"ל.

ב"ש וב"ה בכח או בפועל

הנ"ל

בהגמ' (קידושין מג, א) הובאה מחלוקת ב"ש וב"ה גבי "אמר לשלשה צאו וקדשו לי האשה אחד שליח ושנים עדים דברי ב"ש, וב"ה אומרים כולם שלוחין הן ואין שליח נעשה עד". ע"כ.

ולכאורה יש להבין במאי קמיפלגי?

ואולי יש לקשר הנ"ל עם המבואר בלקו"ש בכ"מ¹, דבכו"כ פלוגתות בין ב"ש וב"ה אזלי כ"א לשיטתיהו: דב"ש סברי דבתר "כח" אזלינן, כלומר איך שהמציאות נמצאת עדיין ב"כח", וב"ה סברי ד"אזלינן בתר בפועל", היינו איך שהמציאות היא בפועל, יעוי"ש.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת ב"ש וב"ה בנדו"ד - דגם בזה אזלי בשיטתיהו הכללית:

דב"ש סברי דבתר בכח אזלינן, ובנדו"ד כשהמשלח אמר לשלשה לקדש אשה, נמצא הב"כח" דשליחותו שב' מהם יהיו עדים - דרך בזה יתהוו הקידושין, דבלי עדים א"א² שהאשה תתקדש לו, וא"כ נמצא הב"כח" בשליחותו לקדש ששניהם יהיו עדים.

וב"ה אזלי כשיטתם הכללית דבתר בפועל אזלינן, וכאן הרי בפועל עשה אותם המשלח לשלוחים ולא לעדים, וזה הוי בפועל דכל השליחות. וא"כ אין ביכולתם להיות לעדים.

◆ ◆ ◆

(1) הדרן על ששה סדרי משנה (הדרנים על הרמב"ם ושי"ס), ובלקו"ש ח' כ"ו שיחת זאת חנוכה ועוד.

(2) דהרי בעדי קידושין מבאר הרבי בארוכה (לקו"ש ח"ט ויצא) דגדרים של העדים הוו "עדי קיום" (ודלא כשאר מקומות איפה בגדיהם (ולא עדי בירור) וראה שם דמבאר עפ"ז כמה דברים נפלאים עיי"ש.

בעניני ביטול חמץ וביעור חמץ*

הרב בן ציון ריבקיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ס. לואיס, מיזורי

שנינו במתני' ריש מס' פסחים (ב, א): "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". ע"כ. ופרש"י בד"ה בודקין - "שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא". ע"כ. וידועה קושיית תד"ה אור וז"ל: "וקשה לר"י כיון דצריך¹ ביטול כדאמר בגמ' (דף ו, ב) הבודק צריך² שיבטל,

(* לזכות רפואה שלימה וקרובה של (הרב) שלום בן נעכא פייגל, אכ"ר

1) ובעיקר פירושו של "ביטול" זה, נחלקו רש"י והר"י בזה לקמן (ד, ב) - דבהא דא"י התם "מדאור" בביטול בעלמא סגי", פרש"י בד"ה בביטול בעלמא וז"ל: "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה בלב היא השבתה". ע"כ. ובחידושי הרמב"ן שם הוסיף ביאור בשיטת רש"י וז"ל: "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר וכו', דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ב"י לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בב' לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו, שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינן ב"י לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו וכו'. ע"כ. תוכן דבריו בקיצור, שכיון שבעצם אינו שלו שהרי הוא אסור בהנאה ולא שייך עליו בעלות אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא שלו כיון שרוצה בקיומו, א"כ אם רק מבטלו בלבו דהיינו שמחשיבו כעפר וככלום כבר אין לו שום בעלות ואינו עובר על "לא יראה לך וגו'". וכן מבאר הרמב"ן ביתר ביאור בהמשך דבריו, וז"ל: "דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך השרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפשר ולא תהא רוצה בקיומו מדלא כתיב תבערו או תשרופו וכו', מ"מ ביטול כשמו - שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו". ע"כ.

והנה הק' תוס' שם על פרש"י מהא דא"י לקמן (ה, א) ר' עקיבא אומר אינו צריך (פ' דלא צריך הילפותא של "לא תשחט על חמץ דם זבחי" למילף דכוונת הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" לערב פסח ולא יום ראשון ממש של פסח, דיש ילפותא אחרת) הרי הוא אומר אך ביום ראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". ע"כ. והיינו דכוונת הפסוק היא "אך ביום הראשון תשביתו וגו'", (לפי ר' יהודה דמתני' לקמן כא, א וכן סובר ר' עקיבא), ואם "אך ביום הראשון וגו'" הוי כפשוטו - יום ראשון של פסח איך מותר לעשות כן והרי הבערה היא אב מלאכה. ובכל אופן, משמע מדברי רבי עקיבא ש"תשביתו" כוונתו ביעור ושריפה ולא השבתה בלב.

ועוד הקשו תוס' דהא מ"אך חלק" ילפי' לקמן דמשש שעות ומעלה יש מצות "תשביתו" (דהוה כוונת הפסוק) ואחר שש שעות הרי הוא כבר אסור ולא מהני ביטול כיון שאינו שלו, ורק ביעור ושריפה מהני.

ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי (ד, ב), אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל". ע"כ. ולכן פירשו תוס' באופן אחר, וז"ל: "ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק החמץ ולבערו שלא יבא לאוכלו". ע"כ. היינו שר"י חולק על רש"י וס"ל דאינו מטעם שלא יעבור ככל יראה וכו', אלא הוא חשש דרבנן, דמאחר דלא בדילי אינשי כולי שתא חששו שמא יבוא לאוכלו.

ובעז"ה נביא ארבעה דרכים ליישב שיטת רש"י מקושיית תוס', ונבאר כאו"א בהרחבה:

וראיתי בכתבי תלמיד חשוב שליט"א של אא"ז הגרמ"ד ריבקין זצ"ל בשם אא"ז ז"ל ליישב רש"י, דכוונתו שאם הי' כתוב בתורה תבערו הוה אמינא שזה דוקא ביעור ולא ביטול בלב, אבל השתא דכתיב תשביתו יש בו שתי משמעויות ממלה זאת. ולפ"ז מיושב לר' יהודה שצריך שריפה, איך אנו יודעים דין ביטול ד"תשביתו" יש בו שתי משמעויות, וגם מיושב קושיית התוס' שהרי בודאי "תשביתו" כולל גם ביעור.

נחזור לדברי התוס', שהר"י מפרש "ביטול" באופן אחר מפרש"י וז"ל: "ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי דמאחר שביטולו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרי' אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והא דאמרי' בנדרים (מה, א) הפקר בפני שלשה – מדאורייתא אין צריך". ע"כ. והיינו דביטול הוי מטעם הפקר. וראיתי בכתבי אותו תלמיד חשוב שליט"א של אא"ז ז"ל בשם אא"ז ז"ל, דהא דרש"י לא פירש כתוס' דביטול הוי מטעם הפקר, הוי משום דס"ל לרש"י שאם ביטול הוי מטעם הפקר וביטול ילפי' מ"תשביתו", א"כ למה צריכים הילפותא "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". ע"כ, ודו"ק.

וע"ע בחידושי הרמב"ן שהק' על פי' תוס', דאם הוא מטעם הפקר למה נקט לשון "ביטול" בכל מקום ולא נקט לשון "הפקר" כדנקט הגמ' בדוכתי אחרני. והעירני ידידי הרה"ג ר' שמואל קרנטמן שליט"א ליישב קצת דעת תוס' דכאן אינו הפקר ממש, וגם דמהני בלב (משא"כ הפקר דעלמא) ולכן נקט לשון "ביטול", וכזה מדויק גם לשון "ביטול בעלמא".

וע' רמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב דמבו' דס"ל כדעת רש"י. דז"ל: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". עכ"ל.

(2) כן הוא בגמ' (לקמן ו, ב): "א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטלוהו, ופרש"י בד"ה הבודק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד וכו'". ע"כ. ומסיק: "אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי' עילויה". (ומקשה הגמ') "וכי משכחת לה ליבטלה", (ומתרת הגמ') "דלמא משכחת לה לבתר איסורא ולא ברשותי' קיימא ולא מצי מבטל לי' וכו'". וע' בר"ן שנביא להלן (הערה 4) שביאר ד"שמא ימצא וכו'" הוי רק חשש מדרבנן, דמדאור' כיון שבדק באותן מקומו שרגיל להמצא שם חמץ אין לחשוש ל"שמא ימצא גלוסקא יפה". וע' בהערה 4 מה שהערנו בדברי הר"ן שם.

דרך ראשונה ליישב שיטת רש"י כתב הר"ן, דרש"י ס"ל דהא דא"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל הי' תקנה מאוחרת בימי רב, אבל בזמן המשנה עדיין לא נתקנה, ואז הי' הדין כדין תורה דסגי או בביטול או³ בבדיקה וביעור, "דמדין תורה מכיון שבדק יצא ידי חובתו . . שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק⁴ אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח ואין לו לחוש וכו'". ע"ש היטב בדברי הר"ן.

דרך שני' ליישב שיטת רש"י כתב הפני יהושע, והוא למאי דמסיק הר"ן בעצמו דאף דמדאו' בביטול בעלמא סגי, כדאי' לקמן דף ד' עמוד ב', מ"מ החמירו חכמים דבעי בדיקה גם כן "מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהם שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה". עכ"ל. והיינו שחכמים חששו דאולי יהיו אנשים שלא יבטלו בלב שלם, דאז (כמובן) לא מהני ביטול, ולכן הצריכו בדיקה וביעור.

דרך שלישית כתב רבינו עובדי' מברטנורא, וז"ל: "אית דמפרשי טעמא דבדיקה כדי שלא יעבור על כל יראה ובל ימצא אם יהי' חמץ

(3) כן הוא שיטת הר"ן דמן התורה בעינן או בדיקה וביעור או ביטול, ולקמן בפנים (אות ב) נביא דעת הרמב"ם לפי נוסחא ישנה, דתרתני בעינן: ביעור לחמץ ידוע, וביטול לחמץ שאינו ידוע. וע' בית יוסף סי' תלא שהביא דפליגי בזה הרמב"ם והר"ן. ופשוט.

(4) ובדברי הר"ן שם שכתב דמן התורה בבדיקה וביעור לחוד סגי, יש לדקדק בדבריו: דהנה בתחילה כתב "ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה ובהכי סגי לי", לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפה יבערנו לאלתר". ע"כ. ולכאור' משמעות דבריו דלא מספיק טעמא "דכיון שבדק יצא ידי חובתו" אלא צריכים להוסיף שאנו סומכים ע"ז דאפי' אם ימצא גלוסקא יבערנו לאלתר, ואילו בסוף דבריו כתב "שמא תאמר למפרע עבר עלי' ליתא שהרי סמכה תורה ועל החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח ואין לו לחוש לככר בשמי קורה". ע"כ. ומשמע סברא אחרת למה אין לחשוש ל"שמא ימצא גלוסקא יפה", דכיון שבדק בכל המקומות שמצוי חמץ שוב אין אנו חוששים שימצא אח"כ. ודו"ק, וצע"ק.

נוסף לזה, הנה בעיקר הנחת הר"ן - דמן התורה כיון שאנו סומכין על החזקות (כדבמקרה שלנו דיש חזקה שאין חמץ מכיון שבדק בכל אותן מקומות שרגיל להמצא בהן) אם ימצא באמת אח"כ שאינו עובר בכל יראה ובל ימצא למפרע, עיין בפירוש אור גדול להגדול ממינסק ז"ל (הנדפס במשניות יכין וברעז פ"א מ"א) שתמה ע"ז דבעלמא אם סומכין על חזקה ורוב ואח"כ אם נשתכח אח"כ מהמיעוט עבר למפרע, ע"ש, וצ"ע.

בביתו בפסח, ואע"ג דבביטול בעלמא סגי חיישי' שמא ימצא גלוסקא⁵ יפיי' וימלך על ביטולו ויחשוב עלי' לאכלה ויעבור עליו בל יראה ובל ימצא, הלכך בודקין את החמץ כדי לבערו מן העולם". ע"כ.

דרך רביעית כתב המאירי במשנתנו, וז"ל: "ופירשו גדולי הרבנים (היינו רש"י, אשר - כידוע - מכנה המאירי את רש"י בשם זה) כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא וחכמי תוספות צווחים עליהם והלא אמרו מדאורייתא בביטול בעלמא סגי לי' וכו', ואם כן היאך עובר בבל יראה ובל ימצא, ואם תאמר שלא יבטל, הרי אין הבדיקה פוטרנו מלבטל שהרי אמרו הבודק צריך שיבטל, ומתוך כך פירשו הם בודקין את החמץ, שמא אעפ"י שיבטל ימצא וישכח ויאכל ממנו וכו', שלא נאמר ענין ביטול אלא להפקעת בל יראה ובל ימצא ומצד שאינו שלו, אבל לענין אכילה הרי שלו ושאינו שלו שוים לחיוב אכילה, ואעפ"י שפירושם (הפ"י של תוס') נכון, אין צורך לדחות פירוש הראשון (הפ"י של רש"י) שאעפ"י שדיו בביטול אין זה אלא עצה בעלמא לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא קרוי חמץ שלו, אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית לבערו מן העולם שהרי מצד שאדם רגיל בו⁶ החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו וכו'. והוא שאמרו חמץ לא בדילי אינשי מיני' וכו', ולמדת שעיקר הענין הוא

(5) וע' חידושי הרש"ש שנתמה על פירושו של הברטנורא שהרי משמעות הגמ' לקמן (ו, ב) בסוגיא ד"הבודק צריך שיבטל" לכאור' משמע דע"ז שמבטל כבר אין לחשוש אם ימצא גלוסקא יפה, ומאידך משמעות הגמ' דע"י בדיקה לחוד יש חשש אם ימצא גלוסקא יפה, ואיך כ' הברטנורא דאם יבדוק יסתלק חשש זה. ותי' הרש"ש דבלי בדיקה מצוי מאוד שימצא גלוסקא יפה ולכן חיישי' שמא ימלך על ביטולו וכדברי הברטנורא, אבל אחר שבדק בכל המקומות שמביאים שם חמץ הוי רק חשש שמא ימצא ולתרי' שמא וכו' לא חיישי' וכו', וק"ל.

(6) ע' בספר לקח טוב להגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל (כלל ח' אי מצינו סייג באיסור דאורייתא – כלומר אם מצינו איסור דאורייתא מטעם סייג) ושם באות א' ציין לדברי הר"ן ריש מס' פסחים שכ', וז"ל: "ואם אתה אומר שחששו שלא יבוא לאוכלו (פ"י) דטעם בדיקת חמץ הוי כדעת הר"י משום גזירה דרבנן שלא יבוא לאוכלו) היינו טעמא דחשו ב' טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי מיני' כולי' שתא וכו', ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה תורה בו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא". ע"כ. והביא עוד דברי הפמ"ג בפתיחתו להל' פסח שהביא בשם הרשב"ץ שכתב סברא זו.

והנה ראינו מצאנו שהמאירי כאן כתב לגבי מצות עשה של "תשביתו", דה"ט דכיון דלא בדילי כולי' שתא אנו אומרים ש"עיקר הענין" או "כונה ראשונה" של התורה, הי' להביעור דהיינו לבערו מן העולם, ורק "דרך עיצה" אמרו שיכול לבטלו.

הבדיקה וההוצאה מן הבית, ואף לשון השבתה האמורה בתורה, אעפ"י שתרגומה בביטול, עיקר הנחתה להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם וכו', שהרי אף היא לשון כליון הוא לפעמים כמו שאמר אשביתה מאנוש זכרם וכו', ואם כן עיקר הכוונה הוא לבדוק אחריו ולבערו, אלא שדרך עיצה הצריכהו ביטול אחר בדיקה כדי שלא להכשל בכל יראה, ונמצאת הבדיקה שקודם הביטול דיו גמור וכוונה ראשונה של תורה וכו'. ע"כ.

ב. והנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה הלכות א-ג וז"ל: "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנא' ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכו', ומה היא השבתה זו האמורה בתורה הוא שיחשוב בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ דמחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו וכו'". עכ"ל.

אמנם, עיין בכסף משנה שהביא נוסח אחר בדברי הרמב"ם, וז"ל: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה הוא שיסיר החמץ הידוע לו⁷ מרשותו ושאינו ידוע מבטלו בלבו וישים אותו כעפר". ע"כ.

ועי' בכסף משנה שביאר גירסא זו, וז"ל: "ומשמע מפשט לשון רבינו דמדאורייתא תרתי בעינן ביעור וביטול ומפקינן לביטול מדאמרינן וכו', אי נמי מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו כענין שפירש בעבודת כוכבים השחת שרוף וכלה, וביעור נמי כיון שהחמירה בו תורה בחמץ בפסח לבטלו בלבו משא"כ בשאר איסורין שבתורה, אית לן⁸ למימר דחמץ בפסח צריך ביעור כעין עבודת

(7) וע' בב"ח סי' תלא (טור או"ח) שהביא בשם הכל-בו שכתב בשם גאון אחד לחלק בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע כנוסח זה, וע"ע בב"ח סי' תלד שרוצה לפרש כן בדעת הראב"ד, וע"ע בס' משנת הראשונים להרה"ג ר' ברוך הירשפילד שליט"א שהביא שכן חילק הרא"ש מלוניל (ובזה דחה מסקנת הכ"מ שדוחה הנוסח הישן מחמת הסוגיא בדף ר' עמוד ב' "הבודק צריך שיבטל וכו'", יעו"ש. שהרי בלא"ה יש ראשונים שכתבו מפורש חילוק זה. ע"ש היטב בדבריו הנחמדים).

(8) סברת הכסף משנה בזה דכיון שהחמירה התורה לבטלו, יש לנו לומר דצריך ביעור, לכאור' צ"ע ואינה מובנת, דאדרבה י"ל דאף דהצריכה והחמירה התורה לבטלו בלבו, מ"מ יש לומר דאין צריך ביעור. ולכאור' ה"ל בפשיטות דמלת "תשביתו" יש בו שתי משמעויות - ביטול או ביעור, וכפי שהבאתי לעיל (הערה 1) בשם אא"ז ז"ל לכאור

כוכבים, אלא מדאפקי' בלשון תשביתו גלי לך דהיכא דלא אפשר ליסגי בביטול ומסרו⁹ הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי בביטול, והיכא בעי

שיטת רש"י, וכן הבאתי בפנים (סוף אות א) בשם המאירי (אלא שהמאירי הוסיף דעיקר הכוונה ביעור מן העולם). וצ"ע בכל זה.

(9) ברור בכוונת הכסף משנה במ"ש "ומסרו הכתוב לחכמים" שהיא כעין גדר שמצינו באיסור מלאכה בחול המועד ועוד מקומות. דהנה בגמ' חגיגה (יח, א) "תניא איך ששת ימים וביום השביעי עצרת לה", מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה ת"ל וביום השביעי עצרת, השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששת ימים עצורין בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר אי זה יום מלאכה אסורה ואי זה יום מלאכה מותרת". ע"כ. וע' בתד"ה חולו של מועד שהביאו כמה שיטות אם מלאכת חוה"מ הוי איסור מדאו' או מדרבנן, אשר שיטת רש"י במס' מו"ק (יח, א) דס"ל דהוי מדאו', ושיטת ריב"ם דהוי מדרבנן. וע"ע ב"י טור או"ח סי' תקל שהאריך בזה, והכריע דהוי מדאו'.

והנה להנך שיטות דס"ל דהוי איסור מדרבנן (וכל הפוסקים הם רק אסמכתות) ל"ק מזה שהתירו חכמים כמה מלאכות כגון דבר האבד מכיון שהם תיקנו האיסור, אבל להנך שיטות דס"ל דהוי מדאו' - שצריכים לומר דכיון שיש לנו סתירה בפוסקים אם אסור או מותר, אנו אומרים דמסרן הכתוב לחכמים להחליט, ומ"מ אחרי שהחליטו מה שהתירו ומה שאסרו שניהם הוי' מדאו'. (וע' היטב בלשונו של החינוך מ' שג - "ואיזו מלאכה אסורה או מותרת מסרן הכתוב לחכמים ואחר שהדבר מסור בידם שלא אסרה תורה אלא במה שאמרו, הם חלקו המלאכות כפי רצונם ודעתם נמצא שכל מלאכה שאסרוה לנו מדאורייתא ואשר התירו גם כן מותר לנו מן התורה כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב". ע"כ).

וע' במאמרו הנחמד והמקיף של הרה"ג ר' יונה עמנואל ז"ל בקובצי 'המעייין' (כרך טו, גליון ב' וג'). כרך יז וגליון ג') שציין להרבה מקומות בש"ס ראשונים ואחרונים ופוסקים שהביאו כלל זה של "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", וע"ש עוד שביאור דכלל זה נאמר גם כשאין סתירות בפוסקים, ופשוט הוא. וגם יציין לדברי הכסף המשנה שלנו (כרך טו גליון ב' ע' 40). וכל זה פשוט וברור בכוונת הכסף המשנה.

ובעיקר ענין "לא מסרו הכתוב אלא לחכמים", ראיתי לעורר בדברי רש"י בד"ה הא הרי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים (חגיגה יח, א) שכתב "כלומר מאחר שאמר לך הכתוב שהן עצורין ממלאכה ולא בכלול אי זה המותרת ואי זה אסורה דע וראה שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר ועל איזהו להטיל האיסור והם אמרו איזהו יו"ט על פי קידושי הראי' ואסור בכל מלאכה ועל חולו של מועד יגידו לך אי זה מלאכה אסורה דבר שאינו אבד ואיזו מלאכה מותרת דבר האבד". עכ"ל. אשר לכאו' גם מפשטות לשונו משמע דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי מן התורה (אלא שמסרו הכתוב לחכמים). אך, עדיין צריך ביעור באריכות לשונו של רש"י, דבר שאין דרכו ברוב המקומות, וצ"ע.

ביעור, והם פירשו דלחמץ ידוע בעינן ביעור, ונחלקו התנאים כיצד מבערין כדאי' פ' כל שעה ולחמץ שאינו ידוע סגי בביטול וכו'". עכ"ל.

וע"ש שהק' מכמה סוגיות דמשמע דסגי בביטול גם בחמץ ידוע, ומיישב ג"כ ע"פ כלל זה ש"מסרו הכתוב לחכמים", וז"ל: "דכל הני סגי להו בביטול אע"פ שהוא חמץ ידוע היינו טעמא שכיון שהדבר מסור לחכמים הם דנו כל הני כיון דטרידי כלא אפשר וסגי להו בביטול". עכ"ל.

והנה אף שביאר הכסף משנה מנלן לחלק מדאו' בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע, דהוי מכח ש"מסרו הכתוב לחכמים", וכפי שמובא כלל זה בהרבה מקומות, מ"מ לא גילה לנו מרן הב"י רז זה - מהו הסברא לחלק ולמה באמת ראו חכמים לנכון לפרש כוונת התורה דבחמץ ידוע חייב לבערו ואינו מספיק לבטלו (אא"כ טרידי, דאז דינם דסגי להו בביטול) ואילו בחמץ שאינו ידוע סגי בביטול.

ונביא בעז"ה שלש אופנים לבאר דברי הרמב"ם:

אופן אחד ראיתי בכתבי תלמיד חשוב שליט"א של אא"ז הגאון רבי משה דובער ריבקיין זצ"ל בשם אא"ז ז"ל, והוא על פי דברי הר"ן שהבאנו בתחילת דברינו - "מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהם שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרו וכו'", וא"כ י"ל דבחמץ שאינו ידוע, דבלא"ה יש ספק אם קיום החמץ בכלל, בכה"ג אנו סומכין על ביטולו דמסתמא יבטלו בלב שלם. משא"כ ב"חמץ ידוע" שיודע היכן הוא קשה לו לבטלו בלב שלם מכיון שהוא מכיר את החמץ ויודע היכן הוא, דו"ק הדק היטב, ולכן חייבה התורה שיבערנו לגמרי.

אופן שני העירני בזה ידידי הרה"ג ר' שמואל קרנטמן שליט"א, דבחמץ ידוע, מכיון שיודע היכן החמץ, אם ביטלו - היינו שמצהיר שאינו רוצה בקיומו ואח"כ אינו מבערו, הרי "פעולותיו" שמחזיק ברשותו ואינו מבערו סותרים את מחשבתו שביטלו (כלומר שאינו רוצה בקיומו), דפעולותיו מראים שרוצה בקיומו ואינו מבטלו. ושוב ראיתי בס' אמרי ברוך לדודי זקני הגאון רבי ברוך צוקרמן זצ"ל שהביא סברא זו בספרו וז"ל שם (סי' ח'): "דהנה יש שכתבו בטעם הכל-בו דכיון דידע ליי ולא שרפו א"כ ע"כ אינו מבטל בלב שלם". ע"כ.

ג. ואני הקטן רציתי לבאר דברי הרמב"ם באופן שלישי, והוא ע"פ דברי המאירי דב"תשביתו" יש שתי משמעויות - או ביטול או ביעור,

אך עיקר כוונתו הוי ביעור, דהיינו לבערו לגמרי מן העולם. ובכן, ס"ל להרמב"ם והכל-בו דאם ידוע לו היכן החמץ ויכול בנקל לבערו חייב "להשבית" באופן הכי טוב ולבערו לגמרי, משא"כ אם אינו ידוע לו אנו אומרים שלא הטריחה התורה את האדם לחפשו ולבערו וסגי בביטול בעלמא, כיון שגם זה נכלל במשמעות ד"תשביתו".

ונראה בזה להטעים דברי הלחם משנה (אחרי שהק' מכמה סוגיות דמשמע דגם בחמץ ידוע מהני ביטול) שכתב וז"ל: "לכך נראה דמה שאמר רבינו כאן שיסיר, לאו למימרא דאם בטלו לא סגי בהכי אלא שכתב כן מפני שהוא הדרך היותר נכון שכיון שהוא ברשותו ורואה ודאי צריך שיבערנו", דכוונתו כדברי המאירי דאף שביטול ג"כ מהני (כיון שזהו בכלל "תשביתו") מ"מ "הדרך הנכון ביותר" הוא ביעור, דכיון דלא בדילי אינשי מיני' כל שתא רצתה התורה שיבערנו לגמרי ודו"ק היטב.



המקור לדין שליחות

הת' אהרן לאשאק תלמיד בישיבה

מבואר בסוגיין (ריש פרק ב' דקידושין, דף מא, ב) כל הלימודים בתורה לענין שליחות, ובכללות בג' מקומות: בגירושין ילפינן מ"ושלח" ו"שלחה". בתרומה מ"גם אתם" לרבות את השליח. ובקדשים מר' יהושע בן קרחה בפירוש הפסוק "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" הנא' גבי פסח, ד"מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

ובתוד"ה "נפקא ליה מדרכי יהושע בן קרחה" מקשה על הלימוד דשליחות בקדשים, וז"ל: "וא"ת אמאי לא יליף דשליחות מהני בקדשים משחיטת פרו של אהרן מדאיצטריך לומר שהיה בבעלים כדכתיב ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דבשאר קדשים לא בעינן בעלים? וי"ל דהא דממעטינן מפרו של אהרן היינו חטאת דוקא דומיא דפרו של אהרן והכי טעמא משום דבחטאת כתיב אותו אפי' בע"כ, והלכך כיון דאי איתא לקמן מעכבין אותו בע"כ דין הוא שיעשה שליח, אבל שאר הקרבנות דלא מקריבין בע"כ לא הוה ידעינן שיכול לעשות שליח אי לא דנפקא ליה מדר"י בן קרחה". ע"כ.

והקשה עליו המהרש"א, דבגמ' ערכין שנינן להפך: "חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, עולות ושלמים ממשכנין אותן", ודין זה

נדרש מ"אותו" דמלמד ש"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ולכן מגיה המהרש"א להיפך, דחטאת אין בע"כ, ועולה כן בע"כ. ומסיק שם, ד"הכי נמי מסתברא, דבמקום דאין כופין אותו ביה תליא מילתא ויכול נמי לעשות שליח, אבל היכא דכופין אותו, לא תליא ביה מילתא ואינו יכול לעשות שליח, ודו"ק".

ומקשה החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קעו) על המהרש"א דסברתו היא להיפך ממה ששינונו בגמ' לעיל (ע"א); דהנה הגמ' שם מסבירה מדוע אי אפשר ללמוד דין שליח לקידושין מסברא מדין שליחות דגירושין, משום "דמה לגירושין שכן ישנן בע"כ". והרי מבואר דהיכא שהדבר נפעל בע"כ, אזי אומרים שישנו דין שליחות, ואיך אומר המהרש"א סברא להיפך, דכשנעשה בע"כ איך אין לו הכח של שליחות? ומבאר החת"ס באופן אחר, ע"ש.

ונראה לבאר דברי המהרש"א ע"פ ביאור דברי תוס' הרא"ש בהסוגיא שם, דלכא' התוס' הרא"ש סותר את עצמו, ובהקדם: הגמ' שם מביאה שתי דרשות, א' לאיש וא' לאשה (וא"א ללמוד א' מהשני). ומבאר תוס' הרא"ש וז"ל: "וי"ל דהו"א דבבעל הוא דשייך שליחות שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל באשה שמתגרשת בע"כ לא אלים מעשה דידה כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה". היינו דמי שיש לו הבחירה לעשותה, הוא זה שיש לו כח למנות שליח.

אבל בפירוש פירכת הגמ' מגירושין לקידושין "מה לגירושין שכן ישנה בעל כרחיה" מפרש התוס' הרא"ש, וז"ל: "וכיון דבקל נעשה המעשה, הלכך נעשה נמי ע"י שליח"¹. הרי דתלוי בהמעשה שנעשה בקל (מזה שנעשה בע"כ), ובזה נכלל גם צד האשה (דבפשטות מפרין הגמ' גם מצד האשה שנעשית בע"כ. ועיין בחידושי אבני נזר, ועפ"ז לא קשה קושייתו), דלא כדבריו לעיל?

אלא הביאור בזה הוא, דבסברא זו של בע"כ המועיל גבי שליחות, י"ל בב' אופנים ואינם בסתירה זה לזה: א. מצד הגברא. דכיון שכל הדבר תלוי בו לגמרי, הר"ז הוכחה שיש לו כח אלים בענין ההוא עד שיכול למנות שליח. ב. מצד החפצא. דכיון שעצם הענין נעשה בקל -

(1) וזהו כוונת רש"י (ד"ה שכן ישנן בע"כ) "הלכך איתנהו נמי על ידי שליחות". ז.א. שאינה פירכא כל דהו מצד זה שיש דין חדש בגירושין שאינו בקידושין, אלא פירכא של סברא, כמבואר בפנים.

אפי' בע"כ - הר"ז הוכחה דענין זה יכול להיות נפעל בנקל יותר ג"כ, בכל אופן שהוא, שבזה נכלל שליח.

והנה בהסברת הדברים - מדוע יש סברא יותר ללמוד דין שליחות (בגירושין) גבי איש יותר מאשה, מובן שאין סברא מצד החפצא דבע"כ - שזה לא מתייחס לא' מהם; כל הסברא נובעת מזה שבהגברא - דהאיש - יש לו הענין דבע"כ, משא"כ האשה. אבל כשמגיעים לפרכת הגמ' "מה לגירושין שכן ישנן בע"כ", דשם רוצים להסביר החילוק בין עצם הפעולה של גירושין לעצם הפעולה דקידושין, שם הסברא היא מצד החפצא דגירושין, דעצם המעשה נעשה בקל יותר וכדמוכח מהענין דבע"כ. ומובן שתוס' הרא"ש לא סתר את דברי עצמו².

והנה בב' סברות אלו דבע"כ - אם מצד הגברא, או מצד החפצא - מובן דהסברא שמצד הגברא חזקה יותר, דבסברא של בע"כ מצד החפצא, פעמים שהבע"כ הוא נגד מי שרוצים ללמוד דין שליחות אליו (כמו באשה דגירושין), משא"כ בהסברא של בע"כ מצד הגברא, תמיד יש לו כח זו בנוסף להבע"כ של החפצא.

ועפ"ז נראה לתרץ דברי המהרש"א דאינם בסתירה להגמ' דלעיל כלל, דשם רוצה הגמ' להסביר מדוע לא לומדים שליחות דקידושין משליחות דגירושין.

ובכדי לבאר זה הנה יש סברא של בע"כ מצד הגברא (האיש), ועל מנת להפרידה לגמרי מקידושין גם מצד האשה (דאין לה סברא זו), מספיקה הסברא של בע"כ מצד החפצא. אבל להגיד שמצד סברא זו של בע"כ דחפצא לומדים עצם דין שליחות, לכאן אין מקום לומר כן (בגלל שהבע"כ נעשה נגדו); כחה של סברא זו היא רק כשבאים לבאר מדוע לא לומדים זה מזה.

(2) ועפ"ז יש לתרץ קושיית האבני נזר, איך אומרת הגמ' "מה לגירושין שכן ישנן בע"כ", הלא יש שליחות גם להאשה, ואין לה כח זו דבע"כ, ואדרבא, נעשה הדבר נגד רצונה?

וע"פ המבואר כאן י"ל בפשטות, דפירוש "מה לגירושין שכן ישנן בע"כ" היא בהחפצא דגירושין - דנעשה בקל - ואינו קשור עם הבע"כ דהאיש או האשה, משא"כ בקידושין אין בה ענין דבע"כ כלל, דאין האשה מתקדשת אלא מרצונה.

וזהו ביאור דברי המהרש"א, דאם היינו לומדים חטאת שאין לה בע"כ, לא הייתי לומד עולה שנעשה בעל כרחו - דאע"פ שהענין נעשה בקל, מ"מ נעשה נגדו, וזה סברא יותר חזקה, כנ"ל^{3 4}.



חסידות

בענין השייכות בין רצון הנעלם למל"ת ותפילת ערבית

הרב שלמה שטרנברג משפיע בישיבה

בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ה מבאר כ"ק אדנ"ע את ג' הרצונות למלוכה כמו שהם לפני הצמצום. ומבאר שרצון הגלוי נמשך ע"י עבודת הנבראים, משא"כ רצון הנעלם נמשך מעצמו, ואינו תלוי בהכתרת העם. וכדי לבאר אופן המשכת רצון הנעלם מקשר אדנ"ע את ענין הרצון לענין ה"רשות", וז"ל: "וענין רשות ורצון י"ל עפמ"ש במ"א בענין תפלת ערבית רשות דענין רשות הוא בחי' אתעדל"ע מצ"ע, דהנה יש ב' מיני המשכות הא' הוא שע"י מעהמ"צ ממשיכים אורות עליונים בהכלים וז"ע כל רמ"ח מצ"ע שהמצות הן רמ"ח אברים דמלכא כמו שע"י אבר נמשך גם כן החיות אשר בו כך ע"י קיום מ"ע ממשיכים גילוי אורות עליונים בהכלים. . והבחי' הב' הוא שיש אורות עליונים גבוהים יותר שהמצות אינם יכולים להגיע לשם להמשיך משם האור כו' כי הוא נעלה מאד מבחי' אתעדל"ת אלא אור זה שורה

(* ראה בשיעור סו - סז . המערכת.

(3) ומכיון דסו"ס יכול לדמותה לעיל (ולומר שסברא דבע"כ של חפצא מספיק חזק מצ"ע), י"ל דזהו הסברא של גירסת התוס' שלפנינו. אבל המהרש"א לא רצה ללמוד כן, ולכן מגי', ודו"ק.

(4) ועו"ל, דזה שהחפצא דגירושין הוה בע"כ זהו בעצם דינו - שלכתחילה יכול לגרשה בע"כ. משא"כ בעולה דאינו בעצם דינו, דרק אם אינו רוצה ממשכנין אותו. אבל מזה שיכולים למשכנו מוכח שאין כוחו חזק בזה, והו"א דאינו יכול לעשות שליח.

ממילא בלא אתעדל"ת, ודוגמא לזה במצות הוא כמו תפילין של ראש שהיא מצוה בפ"ע ולמנהג הספרדים אין מברכים עלי' מפני שהמשכה זו הוא ממקום נעלה מאד שאין מגיע לשם אתעדל"ת אלא שנמשך ממילא ע"י הכנת הכלי והברכה שעל תפלה של יד . . . והיינו הביטול דשמו"ע קול דממה דקה כו' ואין זה בבחי' העלאת מ"ן כ"א ע"ד ואתם תחרישון לא תתעורון מידי כו' וכעין זה הוא ההמשכה שע"י מל"ת שהן העדר עשי' בחי' לא דוקא . . . נמשך גילוי אור שלמעלה מבחי' אתעדל"ת. עכ"ל.

והבנת הענין הוא: דהנה באמצעות מציאות מוגבלת יכולים להגיע רק לאור מוגבל, ולעולם א"א להגיע לאור בלתי מוגבל, כיון שהמשכה היא כפי ערך העבודה שממשיכה אותה. אבל כאשר העבודה היא בתנועה של העדר המציאות, היינו שאין זה מציאות הנברא הממשיכה את האור, כ"א שביטולו והעדר מציאותו משאיר מקום להמשכת האור מצד עצמו, הנה כאשר המשכת האור היא מצד עצמו, אז היא לפי ערך עצמו - המאור, ואינה נמדדת לפי ערך מציאות הנבראים.

ולכאורה אינו מובן מהו הצד השווה שבין התעוררות רצון הנעלם מצד עצמו להמשכת האור שלמעלה מכלים ע"י מצוות לא תעשה. דהרי במצוות אין האור נמשך מעצמו כ"א ע"י מעשה המצוות, ורק שמצוות אלו הם בתנועה של ביטול והעדר העשי' כמו מל"ת, או תפילין של ראש וכו', אבל לא שנמשך בלי שום תנאי כ"א דוקא ע"י עבודת נש"י, משא"כ התעוררות רצון הנעלם איננה תלוי' בשום תנאי מבחוץ, כ"א שמתעוררת מעצמה.

ועוד אינו מובן: מהי השייכות בין מל"ת ותפילת ערבית, שהרי זה שהתפילה אינה חובה אינו ביטוי של ביטול או העדר מציאות הנברא - שהרי היא פעולה חיובית, עם ברכות ובקול כמו שאר התפילות.

ולהבין זה יש להקדים מה שמבאר הרב¹ שכל הבחינות שברצונו ית' למלוכה נמשכות ע"י עבודתו בר"ה. ושואל הרבי, הרי המדריגה שלשם הסתלק הרצון בליל ר"ה היא למעלה ממצאות הנבראים, ששם לא קיימת שום תפיסת מקום אליהם ולעבודתם, ואיך אפשר שהם יגיעו לשם ע"י מעשיהם. ומבאר הרבי, שבאמת א"א להגיע לבחינות

(1) עיין סה"מ מלוקט ח"ה עמוד ז ואילך.

שלמעלה משייכות למציאות הנבראים ע"י מציאות הנבראים, וזה שעבודתנו ממשיכה את רצון הנעלם הוא מצד הבחינה שבנשמה שלמעלה ממציאותה, היינו ביטולה העצמי של הנשמה - שביטול זה הוא מצד שרשו העצמי בעצמותו ית' ממש. ולכן ע"י ביטולה של הנשמה היא יכולה להגיע לשרשה האמיתי בעצמותו ית' ממש.

ועפ"ז מובן זה שהמשכת רצון הנעלם נחשב להמשכה מצד עצמה כאשר עבודתנו ממשיכה אותה, כיון שבחינה זו שבנשמה שממשיכה את ההמשכה אינה נחשבה ל"מטה" או אפילו זולת, כ"א שהיא חלק מהמעלה עצמו², כיון שבחינה זו היא שורש הנשמה כמו שהיא בעצמות ממש, ושם אין הנשמה מציאות אחרת מעצמותו ית' כ"א שישראל וקוב"ה חד ממש.

ויש לומר שזהו גם התוכן בזה שהמצות שתנועתן ביטול והעדר המציאות ממשיכות את ההמשכות שמציאותנו לא יכולה להמשיך. שאין המעלה במל"ת רק [שבמ"ע, מציאותן מגבילה את ההמשכה, משא"כ במל"ת] שהעדר מציאותנו משאיר את האור כמו שהוא, כ"א שהעדר מציאותנו הוא ענין חיובי, שהרי הוא מבטא את האמת שלנו שלמעלה ממציאות, והיא שרשנו בעצמות, ומצד זה אנו יכולים להמשיך גם בחינה כזו.

וי"ל שזוהי השייכות בין מל"ת ותפילת ערבית, שהרי אחדותם של הנשמות עם עצמותו ית' מתבטאת בעצם הענין שתפילת ערבית אינה חובה כ"א רשות. ולכן מבואר בחסידות³ שהסיבה לזה שאינה חובה היא כי תפילת ערבית ממשיכה את עצמות, שזה א"א להיות ע"י מעשה הנבראים, ולכן א"א שהיא תהי' חובה, ואפילו מדרבנן. אבל באופן של רשות היא כן נמשכת.

והבנת הענין הוא ע"ד ההבנה בזה ש"מצוות בטלות לע"ל"; שהרבי מבאר בזה⁴, שאין זה שלע"ל יתבטל ח"ו מעשה המצות, כ"א שזה לא יהי' באופן של ציווי וחוב, היות שאז לא תהי' מציאות אחרת חוץ ממנו ית', כי תתגלה האחדות האמיתית של ישראל וקוב"ה. ולכן לא תהיינה המצות בגדר ציווי מאחד לחברו, כ"א כדבר הנעשה מעצמו

(2) עיין לקו"ש ח"ב עמוד 75 ואילך, ובסה"מ תשי"ט עמוד 679.

(3) עיין לקו"ת דרושים לסוכות ושמ"ע פ, ג.

(4) עיין סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך.

וממילא. ועד"ז י"ל בתפילת ערבית שהיא בבחי' רשות, כי היא המשכה מבחינה כזו שמציאות זולתו ית' אינה יכולה להמשיכה, ורק הבחינה שבנשמה שאינה זולת ממנו ית', יכולה להמשיך זאת, ולכן אינה חובה - דבר הנעשה ע"י מציאות הנשמה, כ"א רשות - דבר הנעשה מצד עצם הנשמה - הביטול שבנשמה.

וע"ד מה שהרבי מבאר במעלת המנהגים על מצות⁵, שזה שאינם מצות הוא בגלל שהם מצד שייכותם העצמית של נשמות ישראל ועצמותו ית', ולכן אין שום צורך לציווי, כי זה טבעי לעצם הנשמה לעשות את רצונו ית' ולכן הם נעשים ממילא בלי ציווי.



"ד' חושים" – איזה חוש יצא מכלל הה' חושים?

הרב מנחם מענדל רייצעס
ר"מ בישיבת תורת"ל, רוסטוב

בלקו"ת במדבר ד"ה וידבר אלקים גו', איתא בזה"ל (טו, ד): "... ריבוי השתלשלות בדרך עילה ועלול וצמצומים רבים וירידת המדרגות ממדרגה למדרגה, ומבשרי אחזה כמו התלבשות השכל במדות ומדות במחשבה ומחשבה בדיבור, שיורד ומשתלשל מדרגה אחר מדרגה, עד שנעשה מחשבה ודיבור ומעשה וד' חושים ראי' שמיעה כו', והחיות השורה במוח ולב ומהלב מתפשט לכל האיברים שמקבלים לפי מזגם ותכונתם להיות זה ראש וזה רגל כו'".

ובמכ' רבינו (אג"ק חי"ט, ממכתב כ"ט סיון תש"כ – הובא גם ב"חסידות מבוארת" על אתר):

"ולמ"ש אודות המבואר בלקו"ת במדבר (טו, ד) 'ד' חושים' ולא חמשה – באת"ל שאין בזה טעות הדפוס, יל"פ מפני שמדגיש כאן התלבשות לפי המזג והתכונה, משא"כ בחוש המישוש (ראה פי' מהמלות זרות שמו"נ סוף ח"א מע' חוש. ולהעיר גם מרעיא מהימנא – זח"ג רכט, ב – במפרשיו שם".

(5) עיין לקו"ש חי"ט ע' 381 ואילך.

והיינו, שכ"ק אדמו"ר מפרש שהד' חושים הכוונה היא להחושים: ראי', שמיעה, ריח ודיבור – ולא הביא חוש המישוש מפני שאין בזה כל כך התלבשות לפי המזג והתכונה.

ולפום ריהטא יש להעיר לפענ"ד:

הנה גם בתניא, פרק נא בתחילתו, מדבר – לכאור' – כבנדו"ד, על התלבשות החיות באברים השונים כו', ושם הלשון: "וכל אבר מקבל ממנה חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו, העין לראות והאזן לשמוע והפה לדבר והרגלים להלך". – וגם כאן מזכיר רק ד' חושים במקום ה': ראי', שמיעה, דיבור, והילוך (שהוא לכאור' חלק מחוש המישוש), ולא הזכיר חוש הריח.

ואם כן, על פי הכלל הידוע ד"למוד סתום מן המפורש", הרי כיון שכאן בלקו"ת סתם וכתב ד' חושים" מבלי לפרט איזה חוש מוציא מהכלל, לכאור' יש ללמוד מהמפורש בתניא, ששם נקט ד' החושים דראי' שמיעה דיבור ומישוש – ומוציא חוש הריח מהכלל – שגם כאן הכוונה היא לד' חושים אלו להוציא חוש הריח; ואם כן יהיה באור"א מפ" כ"ק אדמו"ר – שכוונתו להוציא חוש המישוש.

והנה ב"שיעורים בס' התניא" פי' רבינו הטעם שנקט בתניא שם דוקא ד' חושים אלו, עיי"ש, ולכאור' לפי ביאורו שם אין זה שייך לנדו"ד בלקו"ת (אלא דוקא לתוכן המבואר בתניא), וא"כ מובן שפיר הטעם שכאן בלקו"ת פי' כ"ק אדמו"ר שהד' חושים באים להוציא חוש המישוש – ולא חוש הריח;

אמנם בלקוטי לוי יצחק לתניא פנ"א שם, פי' וז"ל: "העין לראות והאזן לשמוע והפה לדבר והרגלים להלך – לא קחשיב חוטם להריח, אולי י"ל מפני שבחוטם שם הוא כללות הנשמה כולה, לא רק כח פרטי בלבד, כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים, ובמשנה בודקין אותו עד חוטמו, וכן הריח שבחוטם שייך להנשמה עצמה כמאמר איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף זה הריח" –

ולכאור' ביאור זה בתניא שפיר אפשר לאומרו גם בנדו"ד בלקו"ת, שנקט ד' חושים להוציא חוש הריח שאין ענינו (כ"כ) כח פרטי מוגבל, אלא זהו כללות הנשמה כולה כפי שהיא למעלה מהגבלה כו'.

ויל"ע האם הטעם שפי' כ"ק אדמו"ר [בלקו"ת כאן, וכן] בשיעורים בס' התניא שם באור"א ממה שפי' אביו ז"ל – אם הוא מפני שלא הי'

לעיניו באותה שעה ביאור זה שבלקולו"י (שנדפס לראשונה בשנת תש"ל), או שס"ל שאין ביאור זה מספיק מאיזה טעם, או שרצה לבאר ביאור נוסף. ועצ"ע.



גילוי הדעת שבמ"ת

הרב ברוך טראפלער

תושב השכונה

הנה מבואר בפע"ח, דאכילת המצה ושתיית היין (ד' הכוסות) בליל פסח פועל למעלה יחוד או"א- יחוד ה' ואלקים (דג' מצות הם כנגד הג' אבות, וגם ג' פעמים הוי' בגי' "לחם", יין בחי' אימא – בינה, טעם ותענוג, וכוס בגי' "אלקים"), ועי"ז נעשה המשכת הדעת, וגילוי הדעת הוא הענין דנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה אחר חצות¹.

ב. ויש להבין בזה דלכאורה מבואר שגילוי הדעת נעשה בעת מ"ת שע"ז נאמר "אתה הראת (אז) לדעת כי ה' האלקים וגו'" ? (ולהעיר שהשיעור היומי שבס' התניא לחג השבועות מתחיל עם הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים וגו'").

והנראה בביאור הדבר ע"פ מה שמבואר בלקו"ת ד"ה "ששת ימים תאכל מצות" שהדעת שניתוסף לבנ"י ע"י אכילת המצה (שלפני חצות), וכלשון מארז"ל "אין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן", לא הי' בבחי' הבנה, וטעם ודעת גמורה, וכמו שהתינוק אינו יודע איך האבא הוא אביו, ולמה צריך לאהוב אותו. כ"א שע"ז נפעל אצלו התקשרות חזקה לאביו שלא ע"י טעם ודעת המושג ומובן, וכן הי' אצל בנ"י שנפעל אצלם התקשרות חזקה להקב"ה אף שלא השיגו בהשגה ממש.

ואולי יש להוסיף בזה מה שמבואר שהמצה נק' "לחם עני" ואין עני אלא בדעת, והיינו שעדיין עד מ"ת לא יצאו לגמרי ממצרים – מצרים וגבולים דקדושה, ר"ל שהי' אז היציאה בבחי' "בריחה" ("כי ברח העם" כמבואר בתניא) היינו "כתינוק הבורח", וכל הגילויים וכו'.

(1) וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 277 ועמוד 209 בטעם הדבר ששתיית הד' כוסות באחש"פ נתחדש דוקא ע"י כ"ק אדמו"ר מהרש"ב בשנת תרס"ו

שנעשה בחצות לא נקלט אצלם בבחי' פנימיות ונשאר במקיף ע"ד תינוק המבין.

ורק אחר העבודה הפנימית דספירת העומר בבירור הז' מדות שאז נעשה "שבע שבתות תמימות" אז נקלטה הדעת בפנימיות כגדול המבין, ובזה נגמרה היציאה ממצרים, ונעשה באמת "אתה הראת לדעת וגו'".



נשיא הדור גם בעולמות בי"ע

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגה"ק ל"א מבאר אדה"ז את סדר המשכת החיות לעולמות בי"ע - שהיא "השכינה", וכמ"ש "ושכנתי בתוכם" - "כי פי' לשון שכינה הוא שאור ה' שוכן בעולמות בי"ע להחיותם".

וממשיך שם, שכיון שעולמות בי"ע "וכל הנבראים אין ערוך להם אל הבורא ית' דכולא קמי' כלא חשיבי וא"א להם לקבל חיות מאורו ושפעו ית' להיות נבראים מאין ליש וחיים וקיימים, כי אם ע"י הנשמות שעלו במחשבה וקדמו לבריאות עולמות שע"י בחי' הדיבור".

היינו כיון שכל חיות העולמות הוא ע"י המאמרות - דיבור, הנה לפני דיבור חייבת לבוא מחשבה שהם נש"י, ולכן "המשכת חיות זו (לבי"ע) היא ע"י התלבטות תחלה בנשמות ישראל".

ויש כאן חידוש גדול לעומת מה שנא' בכמה מקומות כתניא שהמשכת החיות לבי"ע היא ע"י קיום המצוות של נש"י, ותלוי במעשיהם (פכ"ג בליקו"א אגה"ק י' ועוד), אלא עוד יותר המשכת חיות זו עוברת דרך נש"י.

ב. והנה עפ"י המבואר בתניא פ"ב שיניקת וחיות נש"י הוא "מנר"ן של הצדיקים והחכמים ראשי בני"ב שבדורם", א"כ לפי"ז חיות כל העולמות בי"ע הוא ע"י נש"י, ונשמות ישראל מקבלים חיות ע"י הרבי ראש בני ישראל, ויוצא מזה שכל החיות של עולמות בי"ע שכולל ג"ע העליון ומלאכים עליונים שבבריא, וג"ע התחתון ומלאכים שרפים אופנים בל"ג שביצירה, וכל הספירות וריבוי ההיכלות, כל חיותם עוברת תחילה דרך נשמת הרב"י שבדור, וכשמשה רבינו ע"ה אמר

"אנכי עומד ביניכם ובין אלוקיכם להגיד להם דבר ה'" לא אמר זה רק לעמ"י אלא לכל הבריה כולה.

כך יוצא מפורש משני המקורות. והוא פלא, אלא שלא ראיתי דבר זה בפירוש בשום מקום.



מהותה של נפש השכלית [גליון]

הת' אליהו קמינצקי

שליח בישיבת ליובאוויטש, טורונטו

בגליון האחרון (תתפ ע' 29) הביא הרב יעקב ליב אלטיין מה שמוכיח כ"ק אדמו"ר הזקן בלקו"ת (בביאור עד"ה לא תשבית) שא"א לומר שמהותה ועצמותה של הנפש היא השכל, שהרי בהשכל יש שינויים רבים. וביאר בזה שזהו משום שעצם הנפש היא עצמית, ובעצם לא שייך שינויים.

וכ' שהמאמר עומד על מהותה של נפש האלוקית, והקשה שא"כ צריך ביאור מהי מהותה ועצמותה של נפש השכלית, דאי אפשר לומר שהיא שכל שהרי השכל משתנה תמיד כנ"ל.

והנה בסוף הערתו ציין לד"ה חביב אדם תש"ב לאדמו"ר הרי"צ, ושם כ' (ע' 107) "והנפש השכלית הוא שיש לה הרצון והתשוקה בעניני השכלה ובעניני הנהגה ע"פ הוראת השכל".

ומזה נראה שהפי' "נפש השכלית" הוא ענין של רצון, והשכל הוא רק הדבר שאליו נמשכת הנפש, וכידוע שלכל שלושת הנפשות - נה"א נה"ב ונה"ש - ישנם שכל ומדות (כמ"ש כ"ק אדמו"ר הרי"צ והובא בהתמים ג, סו), אלא שהנה"ש רצונה הוא לעניני שכל דוקא.

אלא שמ"מ גם בנוגע לרצון א"א לומר שזהו עצם הנה"ש, שהרי ענין הרצון אינו אלא הטיית הנפש, דהיינו איך שהנפש נמשכת לדבר אחר, וכמ"ש שם בלקו"ת (ביאור עד"ה ל"ת הנ"ל) "ואפי' בחי' רצון שיש בנפש למעלה מהשכל ג"כ נקרא קרקפתא או גלגלתא דחפא על מוחא שהוא ג"כ בחי' כלי".

ומה שמגדירה (במאמר 'חביב אדם' הנ"ל) כענין של רצון אין הפי' שזהו העצם שלה, אלא שהוא הגילוי העיקרי שלה, וכמו שמגדירים את נה"ב שהיא כח המתאווה בהיותה רק כלי להנפש כמ"ש שם בהערה.

וכ' שם עוד הריל"א, שבשלמא נפש הבהמית - שהיא נפש החיונית המלוכשת בדם האדם - נראה לומר שמהותה היא בגדר חיות, שענין החיות הוא ג"כ עצמי.

והנה בסה"מ תרנ"ט ע' קה כ' וז"ל: "כי הנפש החיונית היא חיות רוחני עדיין ומובדל עדיין מהגשמי . . אלא שזהו ע"י התלבשות בהאידים הרוחניים והדקים היוצאים מהדמים . . והוא הרוחניות שבגשמיות שהוא כלי לנפש החיונית שהוא בחי' גשמי' שברוחניות". ובע' קו כתב: "בחי' חיות הנפש האלקי שבכא"א מישראל שזהו עיקר החיות שמחי' אותו, אינו שורה כי אם באמצעות התלבשות בנפש השכליות, ששורה ומתלבש בהנפש החיונית ששורה ומתלבש בהאידים". ובע' קז כתב: "והנפש החיונית מקבל החיות מהנה"א ע"י אמצעות הנפש השכלית כו' ונמצא דעכשיו הג' נפשות מוכרחים מצד החיות".

אשר מכל זה מובן שגם הנפש השכלית יש לה נקודת חיות, אלא שאין ביכולתה עדיין להתלבש בגוף גשמי, ואדרבה זהו מצד שנקודת החיות שבה היא למעלה ובדקות יותר מכמו שהוא בנה"ב, ולכן התענוג והרצון של הנפש השכלית הוא בדברים שכליים, משא"כ הנפה"ב שעיקרה מדות.

וכן מצינו שהנה"ש נקראת חלק מנפש החיונית באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"י ע' קז, וז"ל: "הנה בכלל הכוונה בנפש החיונית (הוא) להנפש שאודותה מדובר בפרק א' דתניא שמתחלקת לנפש השכלית ונפש הבהמית".

אלא כמובן שהעצם של נה"ב ונה"ש אינו בערך כלל להעצם של נפה"א שהרי שניהם נמשכים מקליפת נוגה (אלא שנה"ש ממדריגה עליונה שבה), משא"כ בנה"א הוא כמ"ש בלקו"ת הנ"ל "והנה מהות ועצמות הנפש היא חלק אל' ממעל כו'".



במשל המלך ושפל אנשים [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בשיבה

בגליון תתפא (ע' 37) כ' הר' שד"ב הלוי וויינבערג בנוגע למה שהקשתי מדוע אינו מביא בתניא פרק מו בהנמשל הפרט שהמלך בא

עם כל שריו? והוא מתרץ, שכן הוזכר זה בהנמשל, וע"ז מביא משו"ע אדה"ז סי' תצד שהקב"ה נגלה בסיני ברבוא רבבות מלאכים. אבל עדיין הקושיא במקומה עומדת: למה לא הביא פרט זה בהנמשל בתניא? וכי נאמר שסמך על מה שכ' בשו"ע?

ובנוסף לזה הק' הת' יואל נפרסטק, ובצדק, דמה שכ' בשו"ע קאי על זמן מ"ת, ואז לא הי' המצב דמוטל באשפה?

ויכולים עוד להוסיף בהקושיא, שלא רק שלא נזכר בהנמשל ענין זה, אלא אדרבה דבהנמשל הי' להיפך כמו שאי' שם בתניא "לא ע"י מלאך ולא ע"י כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו".



רמב"ם

בדין אין מערבין שמחה בשמחה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

רמב"ם פ"ז מהל' יו"ט הל' ט"ז: "ואין נושאים נשים ולא מייבמין במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשים ומארסין נשים במועד, ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין, שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג".

ובפ"י מהל' אישות הל' י"ג: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה, עם בתולה ז', עם בעולה ג' ואין מערבין שמחה בשמחה".

ובהל' י"ד כתב: "מותר לארס בכל יום חול וכו', ואפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתן לך גם את זאת". ע"כ.

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא במס' מו"ק דף ח, ב. דאיתא שם במשנה: "אין נושאים נשים במועד וכו' מפני שמחה היא לו". ובגמרא (שם): "וכי שמחה היא לו, מאי הוי, אמר רב יהודה אמר

שמואל וכו' אמר רבי חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. א"ל אבבי לרב יוסף, הא דרבה בר רב הונא דרב הוא, דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב, מנין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך - בחגך ולא באשתך. עולא אמר מפני הטורח. רב יצחק נפחא אמר מפני ביטול פו"ר וכו'. וברך ט, ב: "ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן, דכתיב ויעש שלמה בעת ההיא וכו' שבעת ימים שבעת ימים ארבעה עשר יום וגו', מכדי כתיב ארבעה עשר יום, שבעת ימים ושבעת ימים ל"ל, שמע מינה הני לחדוד והני לחדוד". ע"כ.

בירושלמי פ"ק דמו"ק על מתניתין הנ"ל: "ר' אילא ר' אלעזר בשם ר' חנניה על שם שאין מערבין שמחה בשמחה, ר' אילא שמע לה מן הדא כי חנוכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים, ר' יעקוב בר אחא שמע לה מן הדא" מלא שבוע זאת".

מדברי הגמרא יוצא שיש כמה סיבות למה אין נושאין נשים במועד: א. לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. ב. שלא יניח שמחת הרגל בשביל שמחת הנישואין. ג. (שהוא חלק מב') משום דילפינן ושמחת בחגך ולא באשתך. ד. מפני הטורח. ה. מפני ביטול פרי' ורבי'. ובטעמא דאין מערבין שמחה בשמחה מצינו ב' טעמים: א. ילפינן משלמה שעשה חנוכת ביהמ"ק לא בתוך המועד. ב. ילפינן מלבן שאמר ליעקב "מלא שבע זאת", היינו תשמח עם לאה ואח"כ עם רחל.

והנה דברי הרמב"ם שהבאנו צריכין עיון, וכבר הקשו עליו כמה מפרשים כדלהלן:

הלח"מ בפ"ז מהיו"ט הנ"ל הקשה כמה קושיות. ומהן: א. דבהל' יו"ט משמע דפסק כרבה בר רב הונא דאמר לפי שמניח שמחת הרגל, דהרי זהו לשון הרמב"ם "שלא תשתכח שמחת החג". ובפ"י מהל' אישות משמע דהטעם הוא שאין מערבין, ומקורה מהפסוק "מלא שבוע זאת", ואין לומר דסבירא ל' להרמב"ם דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהרי רש"י בפירוש הרי"ף כתב דיש נ"מ בין טעמא דלא יניח שמחת הרגל וטעמא דאין מערבין הנלמדת משלמה המלך, דלטעם דלא יניח שמחת הרגל היא רק בשמחת אשתו שימנע אותו משמחת הרגל, אבל בשאר שמחות אין בעיה, דלא יפריע לשמחת יו"ט, ולטעם דאין מערבין וילפינן משלמה, היא בכל מיני שמחות ע"ש, ולפ"ז תקשה איך מזכי הרמב"ם שטרא לכי תרי.

גם קשה בדברי הרמב"ם בהל' אישות - דהביא הטעם דאין מערבין משום הפסוק ד"מלא שבוע זאת": א. למה הביא הרמב"ם הפסוק בכלל, הרי אין דרכו להביא טעמי ההלכות רק כאשר זה נוגע להלכה, ומה נוגע לן הפסוק ד"מלא שמע זאת". ב. אם הביא הפסוק, למה לא הביא הפסוק המובא בבבלישל חנוכת ביהמ"ק של שלמה, ותמורת זה הביא הפסוק מהירושלמי. ג. אם הוצרך להביא הפסוק למה לא הביאו בהל' יו"ט, אם לא שנאמר שבהל' יו"ט אינו מדבר בכלל אודות אין מערבין שמחה בשמחה. ד. בהל' אישות הביא הרמב"ם הדין דאין מערבין שמחה בשמחה פעמיים: בהלכה י"ג - "שצריכין לשמוח עם כל אשה לבדה" וסיים "ואין מערבין וכו'", ואח"כ בהל' י"ד בנוגע לישא נשים בחולו של מועד, וסיים "לפי שאין מערבין כו" שנאמר וכו'", ולכאורה אם הוצרך מאיזה סיבה להביא הפסוק למה חיכה להל' י"ד ולא הביאו מיד בהלכה י"ג.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק א' פרשת ויצא הקשה על הלימוד מפסוק זה של "מלא שבוע זאת", דהרי פסוק זה נכתב קודם מתן תורה וכלל הוא דאין למדין הלכה מקודם מ"ת.

וכ"ק אדמו"ר ביאר דהא דאין למדין מקודם מתן תורה הוא דוקא בנוגע להלכה, אבל הכא למדין רק המציאות דטבע בני אדם - דכשעוסק בשמחה אחת א"א לעסוק בשמחה השניה, ומאחר שזהו המציאות ממילא אין מערבין שמחה בשמחה.

עכ"פ נמצא דהקושיא הנ"ל על הרמב"ם קשה ביותר: למה לא הביא הפסוק של שלמה דאיירי אחר מתן תורה, והביא הפסוק "מלא שבוע זאת" דאיירי קודם מתן תורה. ואע"פ שיש לנו תירוץ כ"ק אדמו"ר, מ"מ, למה הניח הרמב"ם פסוק של אחר מתן תורה שאין בו בעיות, והביא פסוק עם בעיות, שצריכין ליישב.

והנה גם דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יו"ט צריכין ביאור, מלבד מה דנראה סתירה לדבריו בהל' אישות כדדייק הלח"מ; דלכא' יש כאן סתירה מיני' ובי': דבתחלת ההלכה מביא הטעם דאין נושאים נשים משום שלא תשתכח שמחת החג, ואח"כ כתב "ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג" - דלשון זה שייך לענין אין מערבין שמחה בשמחה.

גם יש להבין בזה, דמאחר דברצונו לומר דאין מערבין, למה לא סיים הרמב"ם דבריו בהכי שלא יערב שמחה בשמחה.

גם יש להבין בריש דבריו שכתב "שלא תשתכח שמחת החג", דאינו מובן הלשון דלא תשתכח והי' לו לכאור' לכתוב "כדי שלא תשתכח משמחת החג", וכלשון הגמרא ש"מניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו". ולשון הגמרא עצמה צריך בירור, דמהו הלשון "שמניח שמחת הרגל", דהרי שמחה תלויה במצב רוח ואין אומרים ש"מניח לה".

והנראה מכל הנ"ל דצריכין לומר שדברי הרמב"ם בהל' יו"ט ודבריו בהל' אישות - אע"פ שהם באותה ההלכה (עכ"פ בהל' י"ד) - הם שני דינים נפרדים. והוא, דבהל' יו"ט ההלכות שבפרק זה הם בנוגע לחילול קדושת יו"ט - היינו עשיית מלאכה וכו' שהם צורך יו"ט או לא, עיי"ש, וכן דיני גילוח שזהו משום "יכנס ליו"ט כשהוא מנוול", וכל הני הלכות הם הלכות השייכים לכבוד וחילול יו"ט, וא"ש השייכות לדין זה של נושאים נשים במועד, שלדין זה יש שייכות לחילול יו"ט וכדו'. ונמצא דאין זה דין של אין מערבין שמחה בשמחה גרידא אלא דין בהל' יו"ט, שהיו"ט מחייב שמחה, ואין לעשות משהו שגורם שהשמחה תשתכח, וא"כ הוא דין מצד החפצא של היו"ט.

ולפ"ז א"ש לשון הרמב"ם "שלא תשתכח שמחת יו"ט" - שזהו דין בהיו"ט שלא תשתכח, והוא כשאר כל ההלכות בפרק ההוא, שמדובר בדיני חילול יו"ט. ושכחת השמחה יש לה שייכות לזה. וגם א"ש למה לא הזכיר הדין דאין מערבין כאן, והא דכתב בסוף ההלכה שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג, אין כוונתו לאין מערבין אלא להא כשישמח בשמחה אחרת בזמן החג יגרם חילול בשמחת החג.

היוצא לנו מזה, דמלבד הדין של "אין מערבין" דמבואר בהל' אישות, יש דין מיוחד הנוגע להלכות יו"ט - שאם מערבין שמחת יו"ט בשמחה אחרת והר"ז מגדר חילול יו"ט.

ומעתה נבוא לבאר דברי הרמב"ם בהל' אישות: דהנראה לומר, דשם איירי בענין אין מערבין השייך להגברא, היינו דא"א להגברא להיות במצב רוח של שמחה בב' שמחות בזמן אחד, ומשו"ה יש דין ד"אין מערבין" - נמצא שהוא דין בהגברא.

והנה בזה א"ש למה מניח הרמב"ם הילפותא של הבבלי ומביא הילפותא של הירושלמי. דאילו הי' מביא הפסוק של שלמה הי' אפשר לומר דדין זה הוא דין ביו"ט כמו בהל' יו"ט, דהרי שלמה לא עירב שמחת ביהמ"ק עם שמחת יו"ט, וא"כ היינו אומרים דזהו דין ביו"ט והוא דין מצד החפצא של יו"ט, ומשו"ה מביא הפסוק של "מלא שבוע זאת" דאינו שייך ליו"ט.

וגם מובן למה הביא הפסוק בכלל, דבלי הפסוק לא הי' מוכרח - דאין זה דין ביו"ט, ומשו"ה הביא הפסוק להורות דאינו דין ביו"ט כמו בהל' יו"ט.

ויש להוסיף דלפי דברי כ"ק אדמו"ר, דמקודם מ"ת ילפינן רק מציאות ולא הלכה, וכאן ג"כ ילפינן מהפסוק המציאות של אדם שאינו יכול לשמוח ב' שמחות, וא"כ יותר מובן מה שהביא פסוק לגבי דין זה דזהו רק בהגברא, היות שהוא אינו יכול להשתתף בב' שמחות.

גם יש לתרץ בזה את הקושיא למה לא הביא הרמב"ם הפסוק בהל' י"ג, והמתין עד סוף הל' י"ד; ואפ"ל דאילו הי' מביא הפסוק בהל' י"ג דמדבר אודות נישואין ושמחת ב' נשים, והפסוק ד"מלא שבוע זאת" ג"כ מדבר בב' נשים, היינו סוברים דזה שייך בענין נישואין, אבל בשאר ענינים לא אמרינן האי דינא דאין מערבין השייך להגברא. ואולי להסביר זה דבשמחת נישואין אינה שמחה גרידא כ"א שמחה עם האשה, דהיינו לא רק שהוא יהי' בשמחה כ"א שהשמחה תהי' עמה. ועפ"ז מסתבר לומר "דאין מערבין דצריכין לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה", ובדאי מפריע שמחה השני', ומשו"ה המתין הרמב"ם עד הלכה י"ד ושם הביא הפסוק.

היוצא מדברינו דיש ב' דינים נפרדים, והם: הדין של הל' יו"ט דשם שייך בהחפצא של יו"ט שאין מפריעין שמחת יו"ט, והיא מעין דין של חילול יו"ט, ובהל' אישות יש דין השייך להגברא שהגברא א"א לו לערב ב' שמחות ביחד דאז חסר לו בהשמחה, ודו"ק.

ועדיין נשאר לן לבאר מאי נ"מ בין ב' דינים אלו ובעזה"י עוד חזון למועד.



מחלוקות הרמב"ם והראב"ד בהלכות עבודה זרה*

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – בסקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פ"ח הי"א: "עבודה זרה שנשברה מאליה שברי' אסורין בהני' עד שיבטלוה (כי העכו"ם עובדין

(* לע"נ חמי הר' חיים יוסף ב"ר פרץ הכ"מ.

אפילו לשברים. המעתיק), לפיכך המוצא שברי עכו"ם הרי אלו אסורין בהנאה שמא לא בטלוגה הגויים. ואם היתה של פרקים, והדיוט יכול להחזירם צריך לבטל כל פרק ופרק מפרקי, ואם אינו יכול להחזיר כיון שביטל אבר אחד ממנה בטלו כל השברים. ע"כ.

והשיג ע"ז הראב"ד: "לא מחוורא הא מילתא, שאם צריכה ביטול, כולן צריכין ביטול, אלא בע"ז של חוליות, והחוליות הם שברי שברים כמו חצאי אברים, שאם לא היה הדיוט יכול להחזירם אינה צריכה ביטול (כלל), וכשהדיוט יכול להחזירה אינה כשבורה וצריך לבטל כל קיסם וקיסם. ע"כ.

ומכאן ברורה מחלוקתם דהמוצא שברי ע"ז - והם חוליות שהדיוט אינו יכול להחזירם, ס"ל להרמב"ם דצריך לבטל ביטול כל דהו - היינו פרק א' מהפרקים, ולהראב"ד אין צריך לבטלו כלל כיון דנתבטל ע"י שמים והם שברים שהדיוט אינו יכול להחזירם, ובלשון הראב"ד "שברי שברים".

ויבאר ביותר עפ"י הכלל דלקו"ש חל"ד שיחה הב' לפר' נצבים, דכיון דהרמב"ם ס"ל דעיקר האדם הוא לברר העולם לכן ס"ל דצריך לבטל עכ"פ פרק א' מהפרקים, משא"כ להראב"ד כיון דנתבטלו ע"י שמים, והם שברי שברים שוב אין חיוב על האדם לבטלן כלל¹.



ממשיך הרמב"ם בפ"ט ה"ט: "עיר שיש בה עבודה זרה מותר להלך חוצה לה ואסור להכנס בתוכה".

והשיג ע"ז הראב"ד: "בתוספתא מפרש לה ביריד ובמשא ומתן עמה, ואפי' להלוך שם ביום האיד אסור מפני חשש משא ומתן".

וביאר המפרשים, דהרמב"ם ס"ל דעיר שיש בה עבודה זרה יש איסור להכנס לתוכה. משא"כ הראב"ד ס"ל שכל האיסור אינו אלא כשיש יריד לע"ז דאז יש חשש של משא ומתן עמהם.

ובש"ך יורה דעה סי' קמט סק"א, ובמרכבת המשנה ועוד, העתיקו ל' הרמב"ם בפ"י המשניות "ולפיכך יודיע לך שכל עיר שיהי' להם בית

(1) ויש להאריך בזה בסוגיית הגמ' בפרק כל הצלמים, לבאר שי' הרמב"ם והראב"ד בזה, ומהו הגדר דביטל אבר א' מאבריה.

תפלה שהוא בית עבודת כוכבים בלי ספק אותה העיר אסור לעבור בה בכוונה . . אבל בית שאנחנו תחת ידיהם בעוונותינו ושוכנים בארצם אנוסים, ונתקיים בנו מה שכתוב ועבדתם שם אלהים אחרים מעשה ידי אדם עץ ואבן". עכ"ל.

היינו, לדעת הרמב"ם אם יש עבודה זרה בעיר יש איסור מן התורה (לדעת כמה מפרשים) לדור או לעבור בכוונה בהעיר (וע' בפרחי ציון דלפיכך גר הרמב"ם במצרים על אף הזהרת התורה, דהא לדידי' בלאו הכי איכא איסור גם בשאר מקומות).

ולכאורה לפי הביאור בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דהרמב"ם ס"ל דצריך לברר העולם וכו', לא מובן מדוע החמיר הרמב"ם עד כדי כך.

ויש לומר בזה בהקדים ביאור עוד מחלוקת מפורסמת בין הרמב"ם והראב"ד:

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

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

ומבאר זאת הרבי בארוכה בלקו"ש חי"ח ע' 165, ובלקו"ש ח"כ ע' 140: דעל אף שמציאותם של אומות העולם היא בשביל בני ישראל, הרי לדעת הראב"ד ז"ל הם נשארים טפלים לבנ"י ואינם נחשבים כמציאות "תורנית" - מציאות ע"פ תורה - ולכן אינם מציאות עפ"י הלכה. ולדעת הרמב"ם, הרי מזה גופא שתכליתם היא בשביל בני ישראל, הרי זה באופן שהם מקבלים חשיבות של תורה, ושייכים לבנ"י עד שהם נחשבים כמציאות ע"פ הלכה, יעו"ש באריכות גדולה².

(2) וי"ל דבמחלוקת זו של הרמב"ם והראב"ד, תלוי החילוק בהשקפת גדולי ישראל על המציאות דבני נח; דמצינו בגוכי"ק הרש"ב בסה"מ תרנד, דבאמת הב"נ היו צריכים ללכת על ארבע, והסיבה היחידית שלא הולכין על ארבע הר"ז מצד הענין דבחירה

ויש לומר בזה עפ"י הכלל דלקו"ש חל"ד נצבים ב'; דכיון דלהרמב"ם העיקר הוא לברר העולם וכו' ממילא עי"ז גופא מקבלים העכו"ם חשיבות ונחשבים למציאות עפ"י תורה³. משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא להידבק בהבורא, ה"ה בחי' העדר וטפלים לבני ישראל ואין עליהם השגחה פרטית.

וכיון דלהרמב"ם ה"ה מציאות עפ"י תורה, מובן נמי מדוע פסק בהל' עבודה זרה דאם מציאות זו עובדת עבודה זרה ולא נבררה כראוי לתקן עולם במלכות שד"י, ה"ה מציאות של איסור ובכל העיר כולה (ואעפ"י"כ מדויק בלשון הרמב"ם "אנחנו תחת ידיהם בעוונותינו ושוכנים בארצם אנוסים", היינו דבנ"י מבררים גם את זה). אבל לדעת הראב"ד ה"ה העדר ואין ביכולתם לגרום איסור כניסה לכל העיר.



ועפ"ז תובן גם מחלוקתם בהלכה שלאחר"ז - ה"י; דכותב הרמב"ם: "המהלך ממקום למקום אסור לו לעבור בעיר שיש בו עבודה זרה. במה דברים אמורים בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום, אבל אם יש שם דרך אחרת ונקרה והלך בזו מותר".

והשיג ע"ז הראב"ד "אין דבריו מיושבים כלל שאם הולכים משם למקום אחר, מותר לעבור מתוכה למקום אחר לכתחילה שאין כאן חשד". עכ"ל.

וביאר המפרשים, דלהראב"ד הסיבה שאסור לילך על הדרך בה גם הולכים לעיר שיש בה עבודה זרה, הוא מפני חשד שהולך לעבוד. ולפיכך כיון שהדרך הולך לעוד מקום, תו ליכא חשד ומותר לכתחילה

חפשיית. וזהו כשי' הראב"ד "עם הדומה לחמור" וכו'. והנה הרבי טען שצריך ללמד ד' מצוות בני נח, ולהפיץ ביניהם צדק ויושר וכו'. והר"ז לכא' כשי' הרמב"ם דצריך ללמד ד' מצוות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", וכן בסיום הל' מלכים כתב הרמב"ם "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

(3) והנה בלקו"ש חח"י ע' 166 הערה 32, כותב: "אבל להעיר מל' הרמב"ם (הלכות טומאת מת פ"א הי"ג) עכו"ם שנגע במת . . . הרי הוא כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה כו'". עכ"ל ההערה. וי"ל בזה דהעכו"ם ה"ה מציאות בנוגע להשפיע עלינו [ואנו להשפיע עליהם לקבל שבע מצוות וכו' שיוכלו לעזור לנו] וכלשון הרמב"ם "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדיעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחביריו כו'", אבל בנוגע לעצמן בלי ישראל ה"ה כבהמה כו'. ומענין לציין שהמקור לשחיטת עכו"ם נבילה לדעת הרמב"ם הוא מהפסוק "וקרא לך ואכלת מזבחור".

לילך בדרך זו. משא"כ לדעת הרמב"ם יש איסור לילך בדרך זו, כמו שיש איסור בכל העיר, דאיסור זה הוא איסור עבודה זרה, והסיבה לכך שמותר להשתמש בה כשהדרך הולכת לעוד מקומות היא, רק משום דהוה דבר שאין מתכוון ולא הוה פסיק רישי' כיון שהולך לעוד מקומות. וא"כ ס"ל להרמב"ם דמותר רק אם נקרה והלך בזו - היינו באופן דאינו מתכוין⁴.

ושוב אנו רואין דהרמב"ם דס"ל דהעכו"ם ה"ה מציאות, שלכן אוסרין הדרך לעיר שיש בה עבודה זרה. אבל להראב"ד דהם העדר המציאות אין ביכולתם לאסור הדרך, וכל הסיבה שהדרך אסורה היא מפני חשד, והחשד נעלם כשאפשר לילך מהדרך לעיר אחרת.



ועפ"ז יש לבאר עוד מחלוקת בסיום פ"י מהלכות עבודה זרה ה"ו: "אין כל הדברים האלו (השכרת בתים בארץ ישראל, ופרנסת עניי עכו"ם. המעתיק) אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עובדי כוכבים תקיפה על ישראל, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי, או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח. שנאמר לא ישבו בארצך אפי' לפי שעה".

ומשיג ע"ז הראב"ד "זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם. והפסוק שהוא מביא בז' אומות הוא, ואפי' לדבריו ישיבה כתיב בהו ולא עבירה". עכ"ל.

שוב אנו רואים, דלהרמב"ם דב"נ הוה מציאות א"כ אסור להושיבן בארץ ישראל אפי' לפי שעה והמקור ע"ז מהפסוק "פן יחטיאו אותך לי" - ובלשון הרמב"ם "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדיעותיו ובמעשיו". אבל לדעת הראב"ד, דב"נ הוה העדר לא שייך למיגזר

(4) לדעת שאר המפרשים (הש"ך והט"ז יורה דעה סי' קמט, ומקור מים חיים על גליון השו"ע ועוד) שהסיבה שמותר להשתמש בהדרך כשיש דרך אחרת הוא מפני שאינו נהנה כ"כ שהרי יכול להשתמש בדרך אחרת, צריך ביאור א"כ למה רק אם "נקרה והלך בזו מותר", דבכל אופן יהא מותר דאינו נהנה כ"כ. וצ"ל דאינו נהנה כ"כ מותר רק באינו מתכוין. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

עליהו, ואינם מציאות כלל וכלל ואין ביכולתם להשפיע עלינו וה"ה כעפרא דארעא.



ועפ"ז נמשיך לבאר מחלוקתם בפ"ט הי"ג. דהרמב"ם כתב: "המוכר ביתו לעבודה זרה דמיו אסורין בהני' ויוליך אותן לים המלח". והשיג ע"ז הראב"ד: "ואם הקדימו לו את דמיו קודם שיעבדוה מותרין".

דהרמב"ם ס"ל דכיון שפעל בהעולם ע"י שמכר בית כדי שיעבדו בו עבודה זרה - אעפ"י שלא התחילו עדיין לעבוד בו בפועל - נאסרו דמי' ויוליך אותן לים המלח.

ולעומתו הראב"ד ס"ל דהעיקר הוא פעולת העבודה זרה - פעולת ההשתחו' נגד רצון ה' - וכ"ז שלא התחילו לעבוד עבודה זרה אינה תופס דמי'.



וי"ל בכ"ז בעומק יותר, בהקדים המבואר בארוכה בלקו"ש חי"ט קדושים ד'; דכ"ק אדמו"ר מביא שם "לשיטתייהו" של הרמב"ם והראב"ד: דכל מקום שהתורה ציוותה לעשות דבר שקיומו תלוי בפעולה לפנ"ז, הנה להרמב"ם אותה פעולה מקבלת חשיבות של המצוה, דהרי בלי הפעולה א"א לעשות המצוה, והרי"ז כאילו התורה ציוותה על הפעולה, ומשא"כ להראב"ד. ועיי"ש שמביא ריבוי מחלוקות ששייכים ליסוד זה, ולקמן נאריך בזה.

וי"ל דזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בכללות: דכיון דהרמב"ם מחשיב כעיקר גדול הענין דבירור העולם, כדי שהעולם גופא יעזור ליהודי לקיים תורה ומצוות, לפיכך ס"ל נמי דכל פעולה שעוזרת למצוה מקבלת חשיבות. משא"כ להראב"ד, כיון דהעיקר הוא לקיים רצון הבורא בתורה ומצוות, ואינו מחשיב כ"כ בירור העולם לעזור לזה - הנה ממילא כל פעולה שעוזרת למצוה לא מקבלת נמי החשיבות של המצוה.

ועפ"ז יש להסביר ג"כ דבר פלא: דהנה מסביר כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם שי' הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א ה"ג - "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר", ומסביר בזה הצ"צ דמשמע מכך שלא כתב כשיכיר ויגדיל דיש על הקטן חיוב דאורייתא; דכיון דמוטל על האב מדאורייתא ללמד את בנו, וצריך לפעולת הבן ללמוד כדי לקיים

המצוה, לפיכך לימוד התורה של הבן מקבל חשיבות של המצוה. יעו"ש בארוכה.

ולכאור' צ"ב - בפרט לפי המוסבר לעיל - מדוע לא השיג ע"ז הראב"ד ג"כ, דכיון דלימוד הקטן רק עוזר לאביו לקיים המצוה לא יהא ע"ז חשיבות של מצוה.

ולפי הנ"ל מובן הדבר: דכיון שכל הסיבה שהראב"ד חולק על הרמב"ם בכלל וס"ל שהפעולה שמביאה ועוזרת למצוה לא מקבלת חשיבות של מצוה, היא מפני שסובר שהעיקר היא האמונה וקיום רצון ה' ולא בירור וזיכוך העולם שעוזר לזה, א"כ כשמדובר בלימוד התורה של קטנים - שאין אמונה למעלה מזה - לא פליג הראב"ד בזה וס"ל כהרמב"ם שיש ע"ז חשיבות של מצוה, וכשיטתי' בהלכות עבודה זרה פ"א ה"ג "בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו".

ועפ"ז יובן דלהרמב"ם המוכר בית לעבודה זרה - אעפ"י שלא התחילו לעבוד שם בפועל - הנה כיון שמסייע שלאח"כ יעמידו שם עבודה זרה מקבלת פעולה זו חשיבות של עבודה זרה ממש, משא"כ להראב"ד כל זמן שלא עובדים שם בפועל אין לזה חשיבות של עבודה זרה ממש (הגם שמסייע), ואינה תופסת דמי'.

ויש להאריך בזה עוד, ועוד חזון למועד⁵.



(5) ועפ"י הכלל דלקו"ש חיי"ז קדושים ד' דהרמב"ם מחשיב הפעולה שעוזרת להמצוה, משא"כ הראב"ד, יש להסביר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לעיל פ"ח ה"ג "השתחויה לחצי דלעת והחצי האחר מעורה בו הרי"ז אסור מספק שמא זה החצי כמו יד לחצי הנעבד". והשיג ע"ז הראב"ד: "...אין אסור משום יד". דלהרמב"ם יש יד ובסיס לעבודה זרה כמו שיש במצוות, משא"כ להראב"ד.

ועפ"ז מבארים הצפנת פענח והאור שמח מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ז הי"ב גבי בצים ואפרוחים של עצי אשירה:

דהרמב"ם כותב "שהרי האשירה כמו בסיס להן", והראב"ד כותב "היה לו לומר מפני שהן כגידולי אשירה". דלהראב"ד אם הם רק בסיס לא נאסרו באיסור ע"ז, וחכמים תיקנו שיהיו כמו חלק מגוף האשירה (אפי' שאין ביניהם מחלוקת לדינא כפי שהסבירו המפרשים, אלא רק איך תיקנו חכמים איסורם, אי מטעם בסיס או מטעם שהם כגוף מהאשירה).

ויש להסביר ריבוי מחלוקת ביניהם ואי"ה על מקומם נבארם.

הלכה ומנהג

סתם קנין סודר כאילו אמר מעכשיו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

שוע"ר הל' רבית סנ"ה: "או בקנין סודר סתם, שסתמו מעכשיו":
הנה מקור דין זה הוא בב"י סי' קעד ד"ה ואם כשנתן, בשם הנ"י (לז, א
ד"ה וזווי), בשם הרשב"א סה, ב ד"ה דא"ל, ובש"ך שם סק"ג. אמנם
שם מבואר שכאשר קנה כראוי, נקנה הבית מעכשיו וזווי הוי מלוה,
ולכן פוסקים שהלוקח יכול לדור בו. ואילו כאן בשוע"ר כותב שאם לא
זקפן עליו במלוה גם הלוקח אסור לו לדור בו, דהוי כאומר מעכשיו
ועד שיפרע שאר המעות.

וראיתי במ"מ וציונים שתירץ דהכא מיירי בעייל ונפיק אזווי, שאז
לא אמרינן דהוי כזקפן עליו במלוה. וכן תירץ בפרי עץ חיים הערה טז.
אמנם לכאורה אין לומר כן, שהרי בעייל ונפיק אזווי אין כאן מכר כלל
על כל הבית (כמבואר בשו"ע חו"מ שם), רק כנגד מעותיו (וא"כ היה
צריך להיות לשניהם מותר). ובפרט לפי המבואר בסדר מכירת חמץ
של רבנו, שדעת גדולי הראשונים שבעייל ונפיק אזווי לא מועיל אפילו
אם זקף עליו במלוה בפירוש.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ עפ"י המבואר בתוד"ה ומניומי ב"מ סו,
א, לגבי הלוהו על שדהו וא"ל אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלש
שנים הרי היא שלי (דכיון שאמר בפירוש שמקנה לו רק באם אי אתה
נותן לי כו' - אא"ל שקנה לגמרי מעכשיו, אבל מ"מ מהני הק"ס) דהוי
כאילו אמר מעכשיו - באם יקיים התנאי; וכן נפרש בדברי רבינו,
דמיירי באמר בפירוש שאינו מקנה לו רק באם יביא המעות לזמן
פלוגי, ולכן אא"ל שזקף עליו שאר המעות במלוה, ועכ"פ מהני הקנין
שיהי' כמו באמר מעכשיו. אבל - אינו, שהרי לפי"ז לא הו"ל לרבינו
לומר "אם לא זקפן עליו במלוה", דכיון שעשה קנין למה לו לומר
בפירוש שהוא זקף עליו במלוה, הרי כיון שאינו אומר בפירוש שהוא
מקנה לו על תנאי - הוי כמפרש.

אמנם יותר נראה שרבנו אינו פוסק בזה כב"י בשם הרשב"א ונמוקי
יוסף והש"ך, כי אם כמשמעות הרמ"א בחו"מ סי' קצה ס"ה (מתרומת

הדשן פסקים סי' קעג): "ובסתם אמרינן דהוי מעכשיו באופן המועיל דודאי בכדי לא הוי עבד", ומיירי שם באומר מעכשיו ולאחר ל' יום, שע"ז כותב הרמ"א שגם בסתם קנין אמרינן כן, כיון שקנין סודר שאינו מעכשיו אינו מועיל כלל, כמבואר בשו"ע שם. אבל אין שום הוכחה מזה שכוונתו לומר שהמעוות הם מלוה עליו, שהרי גם אם המעוות אינם מלוה עדיין מועיל הקנין סודר, כאילו אמר מעכשיו אם יפרע מעותיו. ולכן פוסק רבנו כאן שגם הלוקח אסור לו לדור בה.

והנה ברמ"א שם בודאי מיירי שאמר לאחר ל' יום (ראה נתיב"מ ביאורים שם סקי"ג), ולכן כשעשה קנין אמרינן סתמו כפירוש מעכשיו ולאחר ל' יום, משא"כ כשלא אמר לאחר ל' יום. וא"כ מהי ההוכחה שאמר ל' יום מייתית קני מעכשיו, ומדוע לא נאמר בפשטות דהוי כאמר מעכשיו וזווי להוי הלואה, וכדברי הש"ך ? !

ואולי אפשר ליישב דמהאי טעמא דייק רבינו לכתוב "בזמן שקבע לו", ושינה מלשון המשנה "אימתי שתרצה הבא מעות", דהיינו שכיון שקבע זמן, מסתבר לומר שמה שקבע לו זמן הוא שמכר לו על תנאי - שיביא המעות עד אותו זמן (ודוקא בזקפן במלוה אמרינן שלא קבע הזמן בתור תנאי).

ולפי זה יש לומר שרבנו אינו חולק על הש"ך, דהש"ך מיירי כשלא קבע לו זמן, שאז אמרינן שסתמו כאמר מעכשיו וזווי להוי הלואה. משא"כ רבנו מיירי כשקבע לו זמן, שאז אמרינן שסתמו כאמר ל' יום מייתית זווי קני מעכשיו.

מכירת שט"ח של נכרי

שוע"ר הל' רבית סס"ט: "ואם יש לו חוב על נכרי ברבית בלא משכון אפילו יש לו שטר חוב אין דרך להקנותן לישראל שילוהו מעות ויקח לו הרבית העולה מן הנכרי מהיום והלאה לפי שחוב של נכרי אינו נקנה בשום קנין בעולם": הנה מקור דין זה הוא בסמ"ק סי' רס (ע' רסג): וחובות של אשראי צריך שיאמר לחברו כו' (והיינו כיון שלא מועיל לו קנין). וכ"ה בטור ושו"ע סי' קסט סי"ח. ופירש בפרישה שם ס"ק מא: "פירוש שטרי חובות שיש לו מהגוי". וכ"ה בש"ך ס"ק סא.

ובחוו"ד שם ביאורים ס"ק לט הקשה ע"ז ממ"ש הרמ"א חו"מ סי' סו סל"ב: "ואם מכר לו שט"ח של עכו"ם"; משמע דיכול להקנותו

בכתיבה ומסירה. ומתריך: "ואפשר דמיירי התם בהג"ה כשאומר אתה תפטור..." ; שזה ודאי מועיל אף בחוב של נכרי, כמבואר כאן.

אמנם בש"ך שם ס"ק קז מבאר שהמכירה מועלת רק על הקרן ולא על הרבית, שאינה כגבוי ואין הקנין מועיל. ומקורו בתשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סוס"י רכג: "נסתפק לי זה כמה, רבית הכתוב בשטר עם אפשר לזכותו במכר או במתנה כלל לפי שהוא כמלוה על פה". נראה מזה דמיירי בשטר על נכרי ובקנין ממש, שמועיל על הקרן ומסתפק אם מועיל גם על הרבית.

כן נראה גם במקור ההלכה שברמ"א שם, שהיא בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' סו: "שטר העשוי בגופן של עכו"ם שטר הוא כשאר שטרות דעלמא, דדינא דמלכותא דינא . . לא שנא קרן ולא שנא רבית", הרי מיירי בנכרי שלוה מישראל ברבית בשטר, והישראל מכרו לישראל אחר, ומועלת המכירה.

ויותר מפורש הדבר בס' התרומות שער נא ח"ג ס"ה: "ויש לנו לברר המוכר לחברו שטר חוב שיש לו על גוי הכתוב בכתיבה של גויים אם צריך להם למכירתו כתיבה ומסירה . . ומסתברא דכולהו בעינן כתיבה ומסירה, ובכתיבה מיהא קני".



אלא שבאמת רואים אנו, שהלכה זו שבס' התרומות הובאה גם בטור ושו"ע חו"מ סי' סו ס"ו: "שטר העשוי בערכאות של גויים אם הוא עשוי בענין שהוא כשר בדינינו וכן שטר של כתב ידו הם נקנים בכתיבה ומסירה". הרי שהשמיטו בטור ושו"ע שם (בהעתקת ההלכה מס' התרומות) את תיבת "שיש לו על גוי". ונראה מפשטות הלשון שמייירי בשט"ח של ישראל על ישראל שנעשה בערכאות של גויים או בכתב ידו, שדוקא זה מועיל, אבל לא שטר שיש לו על נכרי.

ואולי מטעם זה פוסק רבנו כאן כדעת הסמ"ק דלעיל, וטור ושו"ע כאן ביו"ד, ומשמעות טור ושו"ע שם בחו"מ, ששט"ח שיש לישראל על נכרי אינו יכול להקנותו לישראל בכתיבה ומסירה (דלא כרשב"א וס' התרומות ורמ"א שם).

נראה עתה מה כותבים האחרונים בזה:

בכנסת הגדולה חו"מ שם (הגה"ט אות יט) הביא מכמה פוסקים שמועיל מכירת שט"ח שיש לו על נכרי, אפילו אם הוא בכתב ידו של

הנכרי בלבד. אמנם מביא שם בשם שו"ת מהרש"ך ח"ב סי' קמו, שמסתפק בזה. ומבואר שם טעם הספק: "אפשר שלא יועיל הקנאת השטר בכתיבה ומסירה, שעדיין אפשר שיטעון הנכרי ללוקח כשילך לתבוע ממנו לאו בעל דברים ידי את, וזה טעם גדול לומר שלא תועיל הקנאת כתיבה ומסירה כיון שעדיין יש פקפוק אם יקבל עליו הלוה לפרוע".

ובשו"ת פרח מטה אהרן סי' סו ד"ה והריני, חולק עליו ומסיק (בשם מהרש"ח), שמהרש"ך לא ראה את ס' התרומות, "שעדיין לא יצא טבעו בדפוס באותה שעה, כאותה שאמרו לא שמיע ואי שמיע הוה הדר ביה".

אמנם רבנו פסק כדעת מהרש"ך, מטעמיה או דלאו מטעמיה, כיון שכ"ה בסמ"ק וטור ושו"ע כנ"ל.



אח"כ כותב רבנו בסעיף ע: "וכל זה בישראל שיש לו חוב על נכרי ברבית אבל נכרי שיש לו חוב על ישראל ברבית בין במשכון בין באשראי ובא ללות מעות מישראל ולהקנות לו חוב זה עם הרבית העולה לו מישראל הראשון מהיום והלאה", היינו ששט"ח (אשראי) שיש לנכרי על ישראל יכול למכרו לישראל.

במ"מ וציונים לא נסמן מקור לפרט זה. ולכאורה נראה כן בפשטות בחו"מ סי' סו סכ"ה: "עכו"ם שמכר שטר חוב לישראל" (והדיון שם הוא רק אם הנכרי יכול למחול החוב כדינינו, או שאינו יכול למחול, כדיניהם). ואף שאפשר לפרש שם דמיירי בשטר שיש לנכרי על נכרי, אמנם בלבד שם הוסיף: "שט"ח שיש לו על ישראל אחר".

וראינו כי בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תשסד מסתפק בזה, וכותב: "שעדיין אני מסתפק בהקנאת [שטר] של גוי, לפי שכל קנינים של גוי בכסף ואותיות אינן נקנות אלא בכתיבה ומסירה. ואת"ל שהקנאת האותיות אינה תורה אלא תקנה יש לומר שתקנוהו אפילו בגוי המקנה". וכן מסיק בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סוס"י נט (הובא בכנסת הגדולה שם), דמה"ט לא מהני.

הרי שלדעת הרשב"א, ישראל שמכר שט"ח על נכרי המכירה מועלת ואילו נכרי שמכר לישראל שט"ח על ישראל מסתפק אם מועלת, ואילו רבנו פוסק ההיפך, שישראל שמכר שט"ח על נכרי אינה מועלת ואילו נכרי שמכר לישראל שט"ח על ישראל מועלת.

אמנם גם במהרש"ך שם מסיק כדברי רבנו, שאף שבישראל שמכר שט"ח על נכרי מסתפק אם מועלת, מ"מ כותב: "בנכרי שיש לו שטר חוב על ישראל או כתב ידו יראה שאם הנכרי הקנהו לישראל בנתינה ומסירה קנה הישראל החוב שיש לנכרי על ישראל חברו ובזה האופן אין שום צד של מניעה לומר שלא יקנה לו". וכן מסיק בפרח מטה אהרן שם. וכן פסק רבנו.



בל תוסיף בברכת כהנים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע או"ח סי' קכח סעיף כז: "כהן אין רשאי להוסיף מדעתו יותר על השלשה פסוקים של ברכת כהנים ואם הוסיף עובר על כל תוסיף". המקור לזה הוא במס' ר"ה כח, ב: "מתלב רב שמן בר אבא מניין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל לא תוסיפו על הדבר כו'".

והנה עיין סעיף יד: "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ובקול רם". ע"כ.

ועיין בשו"ע רבינו סעיף כ"ג: "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ואפילו בדיעבד לא יצאו אם שינו באחת מאלה כו'". ע"כ. והנה עיין בביאור הלכה לסעיף כז ד"ה ואם הוסיף כו': "לכאורה נראה דדוקא אם גם זה היה בפריסת כפים, וכה"ג כל הדברים המעכבין בנ"כ כו' זה מקרי הוספה על המצוה, משא"כ כשבירך בלא נשיאת כפים או שלא בהחזרת פנים וכה"ג זה אין מקרי הוספה כ"א ברכה בעלמא". וכן כתב בשו"ע הל' כז, עיין שם, וכן מובא בחידושי הרשב"א סוכה לא, ב דדוקא בפריסת כפים, עיי"ש. ומסתמא ה"ה שארי דברים המעכבין בנ"כ, דמאי שנא.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע שלא כדבריהם; שהרי כתב בפ"ד מהל' נשיאת כפיים הי"ב, וז"ל: "אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם כו' וכיוצא בה לא בקול רם ולא בלחש שנאמר לא תוסיפו על הדבר כו'". עכ"ל. הרי דלדידי' עוברים על כל תוסיף כשמברך בלחש אע"ג

דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל כו', ומסתברא דלדידי' ה"ה בלא פריסת כפים וכה"ג ג"כ עובר. וצ"ע עכ"ל.

והנה בהמשך לדברי הביאור הלכה כותב הרב צבי פסח פראנק ז"ל, שיש לחוש לדברי הרמב"ם

וע"כ יש לכהן למנוע מלומר להקהילה ברוכים תהיו כשהוא שב למקומו מהדוכן (שו"ת הר צבי ח' או"ח סימן ס"ב).

[והנה מה שכותב הביאור הלכה שהחזרת פנים בברכת כהנים הוא לעיכובא הוא שלא כדעת רבינו שכותב בסעיף כג בשו"ע שלו "אבל הציבור רשאים לישב רק שיהיו פניהם נגד פני הכהנים שנאמר אמור להם כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים (אבל בדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים כמו שיתבאר)". ע"כ].

והנה הביאור הלכה סובר שרבנו מסכים לשיטתו שאין הכהן עובר בבל תוסיף אם הוסיף ברכה בדבר המעכב את ברכת כהנים, כגון אם הוסיף ברכה שלא בלה"ק או בקול נמוך, שכיון שקול רם ולשון הקודם מעכבין בדיעבד ברכת כהנים על כן אינו עובר בבל תוסיף אם הוסיף ברכה בקול נמוך או בשאר לשון.

אבל עיין בשו"ע רבינו סעיף מ': "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על ג' פסוקים של ברכת כהנים ואם הוסיף עובר בבל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם)".

והנה כל מי שידועים לו שבילי שו"ע רבינו יודע שכל דבריו הם בדיוק גדול; וע"כ מדברי רבינו בסעיף זה מובן שהוא סובר שהא דאמרינן שאינו עובר בבל תוסיף הוא דוקא עם הוסיף ברכה שלא בנשיאת כפים או שלא בהחזרת פנים, משא"כ אם הוסיף ברכה בלשון הקודש בלחש או בשאר לשונות, אז הכהן עובר בבל תוסיף.

ובאמת דברי הביאור הלכה קשה להולמם; מכיון שלפי דבריו אינו עובר בבל תוסיף אם מוסיף באופן שאינו מקיים המצוה של ברכת כהנים, ולכאור' לפי דבריו מדוע איתא בר"ה כח, א שאין הכהן רשאי להוסיף ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם משום בל תוסיף, הא מכיון שאין הכהן יוצא י"ח המצוה של ברכת כהנים בהברכה של ה' אלקי אבותיכם, א"כ מדוע עובר הכהן בבל תוסיף אם הוא מוסיף הברכה של ה' אלקי כו'.

וע"כ סובר רבנו שכמו שהכהן עובר בבל תוסיף בהוספת ה' אלקי אבותיכם כו', כמו כן יעבור הכהן בבל תוסיף אם הוא מוסיף ברכה בקול נמוך או בלשון אחר, וכדלקמן.

דהנה הרשב"א במס' סוכה לא, ב - ע"ד האיסור של בל תוסיף - כותב (בד"ה מאי לאו אכלהו): "ומה שאמרו בכהן שעלה לדוכן והוסיף א' משלו שעובר בבל תוסיף ולא אמרינן דכל ברכה וברכה בלחודה קיימא, שאני התם שצריך פרישת כפים וכיון שהכל עושה עם פרישת כפים ה"ל הוה ליה כלולב דר' יהודה שהוא צריך אגד ולא אמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי". ע"כ.

והנה הרשב"א כותב זאת בנוגע פריסת ידים, ורבנו כאן מוסיף על דברי הרשב"א וכותב שחזרת פנים יש לו אותו הדין של פריסת כפים. ולכאורה מקורו הוא מרש"י על הרי"ף במס' מגילה פ"ד דרע"ג ד"ה לשנים שפירש דאם אמרי כהני כד אהדרי אפייהו אין בזה משום תוספת אברכת כהנים, עיין שם.

והנראה לומר בזה, שכשהכהן מברך את העם יש הציור שבו נעשית המצוה - ובענין שלנו הציור הוא נשיאת כפים ופנים כנגד פנים, ובסגנון "עולם הישיבות" נקרא זה ה"חפצא" של המצוה, ומלבד החפצא של המצוה יש הברכה שהכהן מברך, ודעת רבינו היא שאם יש החפצא של המצוה, ז.א. נשיאת כפים ופנים כנגד פנים אזי עובר הכהן בבל תוסיף אם הוא מוסיף ברכה מעצמו - אפילו אם עצם הברכה הוא בלשון אחר או בקול נמוך. וזהו דעת הרמב"ם שהוא כותב שהכהן עובר בבל תוסיף אפילו אם הוא מוסיף ברכה בקול נמוך.

וכל זה הוי שלא כדעת הביאור הלכה ורב פסח צבי פראנק בהבנתם דברי הרמב"ם, דלפי דעת רבינו אין שום חשש איסור של בל תוסיף אם הכהן יורד מהדוכן ומברך העם בהברכה של "ברוכים תהיו" אפילו לדעת הרמב"ם.

והנה אחרי כתבי כל הנ"ל העירני בזה חכ"א שיש רשימה מהרבי נשיא דורנו ע"ד כל הנ"ל.

דהנה ברשימות חוברת נח כותב רבינו שכדי שיעבר הכהן בלא תוסיפו צריך שיוסיף פסוקים אחרים שיש בהם שם המיוחד, כיון שזהו (שם המיוחד) בדוקא בברכת כהנים (סוטה לא, א, ושם) ולכן אינו עובר על לא תוסיפו אא"כ מוסיף ברכה בשם המיוחד כברכת כהנים.

וע"ד סברת תד"ה הואיל בסוכה לא, ב, לענין בל תוסיף דד' מינים דעובר על זה אם לקחן דרך גדילתן דוקא כמצותן". עכ"ל.

ולכאורה לפי דברי הרבי נשיא דורנו לכאן' אם אינו עובר בבל תוסיף כשחסר השם המיוחד, א"כ כמו כן אינו עובר בבל תוסיף אם אומרו בקול נמוך או בלשון אחר, וזהו שלא כדברינו.

אבל עיין שם שכותב רבינו "ואפשר לומר דאף שהלאו דבל תוסיף אינו אלא בהוספת פסוק אחר ובשם המיוחד מ"מ איסורא בכל גוני איכא".*

אבל מה שכותב רבינו "שאיסורא בכל גוני איכא" זהו דוקא בנוגע נוסח הברכה, או לפי דברינו אם אמר הברכה בלשון אחר או בקול נמוך, אבל אם הכהן מוסיף ברכה שלא בפריסת ידים או שלא בפנים כנגד פנים אזי אין שום איסור – אדמו"ר הזקן בסעיף מ'.

ולפי זה נמצא דישנם ג' חילוקים: א. אם הכהן מוסיף ברכה בשם המיוחד אזי הוא עובר בבל תוסיף. ב. אם הוא מוסיף בלי שם המיוחד דיש בזה איסורא בעלמא. ג. אם מוסיף ברכה בלי פריסת ידים או בהחזרת פנים שאז מותר לגמרי.

אבל לפי זה יש להסתפק מה יהיה הדין אם הכהן מוסיף ברכה בקול נמוך או בלשון אחר, האם הכהן עובר בבל תוסיף או אפשר שאינו אלא איסורא בעלמא וכמו בברכה בלי שם המיוחד.

והנה עיין שם בהרשימה [ההדגשות הן דברי הרב. המעתיק]:
 "(אבל: יעויין בשו"ע אדה"ז שם סכ"ג דמש"נ שברכת כהנים צ"ל "פנים נגד פנים" הוא לאו דוקא, כי "בדיעבד אין זה ("פנים כנגד פנים") מעכב". ועפ"ז, לא מהני החזרת פנים בעת אמירת "השקיפה" שלא יהי' בזה משום תוספת על ברכת כהנים, כיון שגם ברכת כהנים יכולה להיות בהחזרת פנים.

ולמעיר, שבשני הסעיפים (הן מ"ש בס"מ ש"אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו ידיהם והחזירו פניהם", והן מ"ש בסכ"ג בנוגע ל"פנים כנגד פנים" ש"בדיעבד אין זה מעכב") הוא מוקף בחצאי עיגול. ובשער הכולל פ"א ס"ב מביא בשם בעל השארית יהודה

(* ראה בזה בארוכה בגליון תשיג ע' 9 והלאה . המערכת.

בספרו סי' שסג, שכל ספק בשו"ע הוא מוקף בחצע"ג, ודעת אדה"ז הי' לחזור ולשנות פרק זה ולראות אם צדקו דבריו. והיינו, שמספקא לי' לאדה"ז (בס"מ) אם החזרת פנים באמירת "השקיפה" מהני שלא יהי' בזה משום תוספת, כיון שמספקא לי' (בסכ"ג) אם "פנים כנגד פנים" מעכב אם לאו.

[ואולי הספק בסעיף מ' אם החזרת פנים מהני שלא יהי' בזה משום תוספת אם לאו הוא (לא בגלל הספק בסעיף כג, אלא) כיון ש"פנים כנגד פנים" אינו בדוקא, כבסעיף כג, והיינו, שגם אם נאמר ש"פנים כנגד פנים" הוא רק לכתחילה, ובדיעבד ודאי אינו מעכב, עדיין לא נפתר הספק בסעיף מ', כי, לכאורה יש מקום לומר, דגם בשינוי בדבר הצריך לכתחילה אף שאינו מעכב בדיעבד, כמו השינוי דהחזרת פנים, די שלא יהי' בכלל ברכה ולא יחשב כהוספה]. ע"כ.

ועוד נראה לומר, שאולי הספק בסעיף מ' אם החזרת פנים מהני שלא יהי' בזה משום תוספת אם לאו הוא משום שמה שכותב רבינו בסעיף כג "שפנים כנגד פנים הוא לאו דוקא כי בדיעבד אין זה מעכב" הוא דוקא בעם שבשדה שאניסי (סוטה לו, ב) עיין רש"י ד"ה שבשדות, אבל העם הנמצאים עם הכהן אבל הם אחורי הכהן אינם מקבלים הברכה אפילו בדיעבד, וע"כ הסתפק רבינו אם החזרת פנים באמירת השקיפה מהני שלא יהיה בזה משום תוספת.



הנאות האסורות מהלוח למלוח

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

ב"מ דף עה, ב: "תניא ר"ש בין יוחאי אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום, שאסור להקדים לו שלום, ת"ל נשך כל דבר אשר ישך, אפי' דיבור אסור". ע"כ. ואיסור זה נק' רבית דברים¹.

(1) ואף שמשמע מזה דרבית דברים הוא מה"ת, מ"מ דעת רוב הפוסקים דרבית דברים הוא רק מדרבנן, ומה דדרשינן מהפסוק נשך כל דבר אינו אלא אסמכתא.

ויש שכתבו (שער דעה ריש סי' קסא, נתיב"מ סי' עב ס"ק טו, ועוד) שהוא מדאורייתא.

וברמב"ם פ"ה מהל' מלוה ולוה הל' י"ב כתב, וז"ל: "מי שלוה מחבירו ולא הי' רגיל מקודם להקדים לו שלום אסור להקדים לו שלום ואצ"ל שיקלסו בדברים או ישכים לפתחו שנא' נשך כל דבר אפי' דברים אסורים, וכן אסור לו ללמד את המלוה מקרא או גמרא כל זמן שמעותיו בידו אם לא הי' רגיל בזה מקודם שנאמר נשך כל דבר". ע"כ.

ובשו"ע יו"ד סי' קס סעי' י' כתב, וז"ל: "אסור ללמד את בנו מקרא או גמרא כל זמן שמעותיו בידו אם לא הי' רגיל בזה מקודם". ובסעי' י"א: "אם לא הי' רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו". ע"כ.

והנה בשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' ט' מביא דינים אלו וכתב, וזלה"ק: "ואפי' בסתם ואפי' דבר מועט ואפי' הוא דבר מצוה כגון ללמוד עם בן המלוה תורה שבכתב או אפי' תושבע"פ, כ"ז שהאב הי' פורע שכר למלמד אחר ואע"פ שאינו חייב מן הדין לשכור לו מלמד לתושבע"פ, מ"מ וכו' הרי זה מהנהו במה שמלמד בנו חנם, ואפי' לדבר דבור טוב בשביל ההלואה או בשביל הרחבת זמן אסור כגון להקדים לו שלום אם לא הי' רגיל מתחלה להקדים לו וכו'". עכלה"ק, וע"ש עוד.

מדברי אדה"ז שכתב בסעי' ט' וזלה"ק: "שנאמר נשך כל דבר אשר ישך אפי' דבור אסור" אין רא' גמורה, דהרי כותב רק אסור, ודלא כמ"ש בסעי' ד' אסור מדברי סופרים ודלא כמ"ש בסעי' ו' הרי זה רבית גמורה של תורה, ויל"ע.

ובס' ברית יהודה פ"י הערה ג' כ' דפשוט דאפי' אם נאמר שהוא מדאורייתא לא שייך דין יוצא בדיינים.

ואיני מבין הערתו, דמה בכלל שייך ענין יוצא בדיינים ברבית דברים. ומה יוציא, וכי דבר זה בא ללמדנו בעל בר"י דאין מה להוציא?

וידוע דבשו"ע אדה"ז הל' רבית אינו מביא כלל הדין דריבית קצוצה יוצא בדיינים. נמצא דלמעשה אין נפקותא לדינא אם רבית דברים מדאורייתא או מדרבנן. (ויש לחפש בהכללים עד"ז, ואכ"מ).

רק דדבר זה ברור דרבית דברים הוא דרגא קיל מאד ביחס לשאר איסורים, דאסור רק בזמן שמעותיו בידו אבל אחרי ההלואה (ואולי אפי' קודם ההלואה - ועי' בפוסקים שהאריכו בזה בשיטת כ"ק אדה"ז, בר"י פי"א ס"ק ה', ובס' אוצרות דעה דף רח כ' דלדברי אדה"ז אסור רק כשעוסקין באותו ענין, ואכ"מ להאריך בכל זה), מותר בכל אופני רבית דברים, רק שלא יאמר לו שזה בשביל ההלואה. וכמשמע בשו"ע אדה"ז סעי' ט' וזלה"ק: "אבל כל זמן שהלוה חייב למלוה". עכלה"ק. משמע קודם או לאחריו מותר. וכן דיין בדברי אדה"ז האחרונים.

והנה יש להבין למה משנה אדה"ז ומביא רק הדין שאסור ללמוד עם בן המלוה, ואינו מביא כאן בסעי' זה הדין דאסור ללמד את המלוה עצמו?

דזלה"ק לקמן בסעי' י"א: "ואפי' ללמד את המלוה עצמו בחנם מותר אם הי' רגיל ללמדו קודם לכן". עכלה"ק.

וכאמור, יש לעיין למה חלקם אדה"ז לשני סעיפים נפרדים: א. הדין דאסור ללמד את בן המלוה בסעי' ט'. ב. הדין דאסור ללמד את המלוה עצמו בעוד שני סעי', בסעי' י"א.

ובספר ברית יהודה הקשה כע"ז, וכ' דלא מצא טעם לדבר.

ועוד יש לעיין, דאדה"ז שינה מאוד מלשון הרמב"ם והשו"ע בהדין דאסור ללמוד עם המלוה עצמו: דהרמב"ם והשו"ע כתבו לאיסור - דאסור ללמד את המלוה או את בן המלוה, ואדה"ז כתבו בלשון היתר - "ואפי' ללמד את המלוה עצמו בחנם מותר אם הי' רגיל ללמדו קודם לכן".

ואשר נראה לבאר בזה, דיסוד גדול מלמדנו רבינו במה שמחלק דין זה לשני סעי' נפרדים:

דהמקור דאסור ללמד את המלוה הוא כאמור ברמב"ם, והרמב"ם מסיים שם ההלכה בזה"ל: "שנא' נשך כל דבר". ונראה שדבר זה אסור משום רבית דברים. וכן משמע מהא שהסמך דין זה לאיסור הקדמת שלום, שגם זה נאסר משום רבית דברים.

והנה הרמב"ם אינו מביא הדין דאסור ללמוד עם בן המלוה, ומקור הדין דאסור ללמוד את בן המלוה הוא מס' התרומות שמביא דברי הרמב"ם ומוסיף עליהם וז"ל: "ומסתברא דאפי' בנו של מלוה אסור ללמדו הלוה מקרא או תלמוד, ואע"ג דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מיד לזה למלוה הכא אסור כיון שהאב חייב ללמד בנו תורה ואפי' בשכר, הלכך אשתכח דלדידי' משתירשי' ואסור". ע"כ².

וראה ב"י שהק' שרק מקרא חייב ללמד בשכר, וכמבואר בר"מ פ"א מהל' ת"ת, וא"כ מדוע אסור ללמד את בן המלוה תלמוד. ותי' דכיון

(2) ובמפרשים האריכו אם סה"ת פליג על הרמב"ם או רק מוסיף על הרמב"ם, ואכ"מ.

שנוהגים לשכור מלמד גם ללימוד התלמוד יש למלוה הנאת ממון גם בזה. וראה מל"מ הל' מלו"ל שם.

נמצא מבואר שלפי' בעה"ת שהאיסור ללמד את בן המלוה הוא רק משום שהאב חייב להוציא ממון ללמד את בנו, וע"י זה שהלוה לומד עם בנו של המלוה חוסך כסף זה, וכלשון הש"ס משתרשי' ל', נמצא דיש בזה ב' דינים נפרדים שהם ב' גדרים שונים: הדין ללמוד עם המלוה עצמו, והדין ללמוד עם בנו: דהאיסור ללמוד עם המלוה הוא מטעם רבית דברים, וכדברי הרמב"ם. וגדר איסור ללמוד עם בנו הוא מטעם הנאת המלוה דמשתרשי' ל' רווח למלוה ע"י שמלמד לבנו בחינם, ואין זה מטעם רבית דברים, אלא או מטעם אבק רבית או מיחזי כרבית, ודומיא דפורע חובו ודר בחצירו וכדברי סה"ת.

ומעתה מובן למה אין הרמב"ם מביא דין זה דאסור ללמוד עם בן המלוה, דזה גדר ואיסור שונה מהא דריבית דברים.

ומעכשיו מה מאוד מדויק הסדר בשו"ע אדה"ז: דבסעי' ט' מתחיל לבאר שבמשך זמן ההלואה אסור לעשות למלוה שום טובה בשביל ההלואה, ומפרט ג' אזהרות (שבאופנים אחרים אולי מותר להלוה לעשותם), והם: "אפי' בסתם" (שברבית מוקדמת ומאוחרת מותר בסתם משא"כ במשך זמן ההלואה), "ואפי' דבר מועט" (דמבואר לעיל סעי' ח' דבמו"מ מותר לד"ה אם נותן לו סחורה מעט יותר ממה שחייב לו, ואפי' מתכוין רק שאינו מפרט).

ואח"כ ממשיך: "ואפי' דבר מצוה". דמבואר באו"ח סי' רמב ובקו"א שם דאם אין לו לצורך סעודת שבת וכדו' מותר ללוות ברבית דרבנן, דהיינו שמותר להנות להמלוה ברבית דרבנן, אבל כאן בנדו"ד שהוא במשך זמן ההלואה הנאה זו ג"כ אסור, וכגון ללמוד עם בן המלוה דאסור מכיון שע"ז מהנהו במה שאינו צריך לפרוע שכו' להמלוה.

ואח"כ עובר להדין של רבית דברים, וזלה"ק: "ואפי' לדבר דיבור טוב בשביל ההלואה וכו' כגון להקדים לו שלום" וכו'. ע"כ. דמכל זה נראה דהאיסור בזה הוא במה שמהנה להמלוה מכח מאי דמשתרשי' ל'.

ואחרי זה בסעי' י' ממשיך בדיני רבית דברים שאסור גם למלוה. ובסעי' י"א מיירי בהמלוה עצמו, ובזה אין שייך כ"כ שמהנהו דלאו מידי קמשתרשי' ל', ואסור ללמוד עם המלוה עצמו רק מצד רבית

דברים - וכמדויק בדברי הרמב"ם דלעיל - ולכן בנדו"ד מותר ללמד את המלוה אפי' בחנם אם רק הי' רגיל ללמדו קודם לכן, דמכיון שהאיסור כאן הוא לא מצד זה דמשתרשי' לי' אלא מצד רבית דברים, הקילו מאוד היכא שאינו ניכר שעושה כן בשביל שהלוהו - דהיינו שרגיל ללמוד עמו קודם ההלוואה.

ז"א, אע"פ שמהנו בזה שלומד עמו, אבל מכיון שזהו רק הנאת דברים בלבד ולא הנאה של ממש כפריעת חוב, מותר אם רק הי' רגיל, כיון שאינו ניכר שזהו בשביל שהלוהו.

משא"כ בלימוד עם בן המלוה לא מהני רגיל דהרי הוא מהנהו הנאה של ממש במה שמלמד בנו חנם ומשתרשי' לי'.

ונמצא דברי כ"ק אדה"ז מדויקים להפליא כפתור ופרח! דבסעי' ט' מיירי בגדרי רבית מטעם הנאה למלוה ע"י שמלמד בנו בחינם, ובסעי' י"א מיירי בגדרי רבית דברים השייך להמלוה עצמו, וכמו הקדמת שלום.

ובענין הקדמת שלום, הנה הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא; די שרוצים לומר שאסור לומר שלום עליכם וכדו' למלוה, ומטעם רבית דברים.

וקשה (וכמו שהק' בברכ"י בשם מהריק"ש), דאין סברא לומר שאם לזה ממנו יהי' אסור להקדים לו שלום תמיד! וגם קשה ממשנה מפורשת "והוי מקדים שלום לכל אדם" ! והאריכו בזה מאוד.

ונראה פשוט מדיוק המלה מקדים שלום דהאיסור הוא רק עם יוצא מגדרו והרגלו ומחפש אחרי המלוה להראות יקרת ערכו ומקדים לו שלום מה שאין הרגלו כן תמיד, אבל סתם אמירת שלום או צפרא טבא כשפוגש אותו פנים אל פנים בודאי מותר. וכי מפני שלום ממנו צריך להתנהג היפך הנימוס. אלא פשוט שמה שנוהגים לברך השני כשפוגשים אותו בברכת שלום אין בזה רבית דברים, רק אם ניכר מתוך מעשיו שיוצא מדרכו והרגלו ליתן להמלוה שלום. וכמו שמבואר בהל' תפילה שאסור להשכים לפתחו ליתן לו שלום. ויותר מזה כתוב בס' דברי סופרים סי' קס בבירור הלכה דאם פגעו זה בזה בדרך מותר ללוה להקדים ולומר שלום, וברגיל לכו"ע מותר, וכמ"ש אדה"ז בעצמו.



פאה נכרית עדיפה ממטפחת

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

כבר ידוע ומפורסם דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שעדיף ללבוש פאה נכרית ממטפחת מכמה סיבות, ראה כ"ז בשערי הלכה ומנהג אה"ע סי' נ. והנה אף שדברי רבינו אינם צריכין חיזוק מ"מ ראיתי זה עתה תנא דמסייע לרבינו, ה"ה הגאון רבי משה פיינשטיין ז"ל כפי שהובא בספר שיצא לאור זה עתה שו"ת אור יצחק לר"י עבאדי, ושם בעמ' שפט הוא כותב: "וזכורני מיד לאחר נשואי שאלתי את הגאון הגדול הנ"ל [בעל אגרות משה] אם צריך ללבוש כובע על הפאה נכרית, ואמר לי שאין צריך. ועוד הוסיף לומר לי כי פאה נכרית יותר טוב ממטפחת, כי פאה נכרית מכסה את כל השערות, ועוד שבזה תמיד נשאר מכוסה כל זמן שהיא על ראשה, מה שאין כן במטפחת".



מנהג חבד: מזוזה לפי היכר ציר [גליון]

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בגליון תתפא (ע' 48) מצטט הר"ב שי' אבערלאנדער ממכ' הר"י לנדא: "...וידוע לכל באי בית כ"ק אדמו"ר נבג"מ בלויבאוויטש, שהמזוזה בדלת שבין הפרוזדור לחדר הראשון, שבו היו מתאספים לחכות להכנס ליחידות, היתה כאילו משמאל הכניסה. וסיפר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, כי אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ שאל אותו אם הרבנים תמהים על זה. וביאר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, שזה היה מפני שהדלת הראשונה החייבת במזוזה היתה בכניסה לפרוזדור...".

ובהע' 18 כותב: "תרשים הבנינים שבליובאוויטש נעשה ע"י הרש"ב לוין ע"פ הרוז"ש דווארקין, ונתפרסמו ב'יגדיל תורה', שנה רביעית, עמ' רכד, 'ליובאוויטש וחייליה' עמ' 22, ועם עידכון קל בחוברת 'ליובאוויטש' (נדפס בשנת תשס"א) עמ' 11 [תרשימים נוספים: 'רשימות דברים' ח"ב בסופו, 'כרם חב"ד" גליון מס' 3, ד,י,א]. והנה לאחר עיון בו אנו רואים אכן שלפני 'חדר יחידות' ישנו ה"זאל הקטן" שנכנסים בו מ"פרוזדור"; מה"פרוזדור" נכנסים גם

ל"חדר קטן" שמעליה עזרת נשים. לא ברור איפה "היו מתאספים לחכות להכנס ליחידות", האם זה היה ב"זאל הקטן" או ב"חדר קטן". ואולי נקרא "פרוזדור" גם חדר הקטן שלפני ה"חדר יחידות", שממנו נכנסים ל"חדר יחידות" ול"חדר אדמו"ר מוהר"ש", ולחדר הזה הכוונה כאן. ע"כ.

ומעיון במכתבי הרי"ל והרז"ש שהובאו בגליון הנ"ל וקודמיו נראה ברור שאין הכוונה כאן לחדר יחידות המסומן בתרשים הנ"ל (שאולי היה חדרו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש), אלא בחדר יחידות שבבית כ"ק אדמו"ר נ"ע (וראה גם "רשימות דברים" ח"ב ע' קג)

וטרם שנדון היכן היה "פרוזדור" זה יש להדגיש את חשיבות הבירור שבזה, שהרי כפי שהוזכר במכתבים הנ"ל, היה זה במקום שעורר תמי' אצל הרבנים שראו זאת, וכשנדע על מה הייתה תמיהת הרבנים, ושעל אף זאת שם קבע כ"ק אדמו"ר מהר"ש המזוזה, יהיה ברור יותר מה נקרא פתח הראשון, שרק בו יש להתחשב בהיכר ציר.

והנה זה ברור שהתמי' לא היתה על עצם כך שנהגו לפי היכר ציר, שהרי גם הרי"ל מזכיר שתמי' הרבנים הייתה רק על מקום מסוים "בדלת שבין הפרוזדור לחדר הראשון וכו'", וגם הרז"ש כותב "שהי' שם חדר אחד שקביעת המזוזה הי' שם שלא כרגיל", רק שלא זכר איזה חדר ומה הייתה השאלה.

אלא וודאי הייתה השאלה, שהפתח שלכאורה היה נראה כפתח הראשון, גם בו נקבעה המזוזה לפי היכר ציר, ולא לימין הנכנס.

והנה ישנה רשימה נוספת מהרי"ל בעניין זה והיא במכתבו לכ"ק אדמו"ר מכז אד"א תשכז (נדפס בהוספות ל"שמועות וסיפורים" הוצאה החדשה ע' 318, וצילום חלקה ב"האמת לאמיתו על העדה הקדושה חב"ד" תשמט) וז"ל: "ח. חוץ מהדלת הראשונה החייבת במזוזה, הי' רבנו מתחשב עם היכר ציר והואיל לספר לי, כי אביו כ"ק אדמו"ר מהרש זצוקללה"ה שאל את רבנו, אם הרבנים שואלים על הדלת הראשונה, שבה היו נכנסים לדירת כ"ק רבנו, למה המזוזה בצד שמאל של הכניסה.

בליובאוויטש הי' באמת מפליא את כל הנכנסים לחדר הראשון שבו היו מחכים להכנס לחדר היחידות. הרושם הי' שזו היא הדלת הראשונה מהבית והמזוזה היתה משמאל. וכ"ק רבנו אמר לי הטעם, מפני שלפני הדלת הזאת היתה דלת החייבת במזוזה, היינו הדלת

לוועראנדא, וא"כ הדלת הזאת מהחדר הראשון היתה כבר אמצעית והתחשבו בה בהיכר ציר והינ[ו]ת והדלת הזאת היתה נפתחת לחוץ, קבע כ"ק אדמו"ר מהרש מימין הפתיחה ..". ע"כ.

ומובן א"כ ש"הדלת הראשונה החייבת במזווה היתה בכניסה לפרוזדור" כוונתו בכניסה ל"וועראנדא" (בצילום האיגרת שם, מופיעה אחר תיבה זו בכת"י "מרפסת"), וזהו כעין מרפסת\סוכה של שני דפנות - ייתכנו גם נמוכות - ומעליהן תיקרה על עמודים הנמצאים צמוד לדופן החיצון של הבית ששם גם פתח הכניסה לבית, וישנם גם שעושים דלת בכניסה לוועראנדא.

וזוהי כוונתו בהדגישו "חוץ מהדלת הראשונה החייבת במזווה", היינו אף שאי"ז הכניסה להבית, אלא רק ללפני הבית, בכ"ז רק שם נחשב לדלת ראשונה שאין להתחשב בה בהיכר ציר, ומכיוון שזהו חידוש מובנת מה הייתה תמיהתם של הרבנים.



בענין הדלי"ת הגדולה של מילת "אחד" [גליון]

הת' יוסף יצחק רייבין

תלמיד בישיבת תות"ל - מאנטרעאל

א. בשו"ע (או"ח סי' לב ס"ב) כ' רבינו, וז"ל: "ע"פ הקבלה, צריך לכתוב דלי"ת של "אחד" גדולה כ"כ כמו ארבע דלתי"ן קטנים". עכ"ל"ק.

והנה הלשון "ד' דלתי"ן קטנים" - סתום הוא. כי באמרו "קטנים" לא מובן אם הכוונה לדלתי"ן קטנים כ"כ (ששיעור קטנות¹ הוא) כמו כל אות זעירי שבתורה (כמו האל"ף ד"ויקרא אל משה" (ויקרא א, א²)), או דלמא אין הכוונה אלא לדלתי"ן בינונים (ששיעורן לכתחילה ג' על ג' קולמוסין), ולא קראן כאן "קטנים" אלא מפני שלגבי זה הדלי"ת ד"אחד" (שצריכה להיות גדולה כ"כ כמו ארבע) - קטנים הם.

והנה באמת כבר נתקשו בזה הפוסקים, וז"ל הפמ"ג (סי' לב, א"א סק"א): "ראיתי כותבין דלי"ת גדולה משאר דלתי"ן אבל לא שיהא בו

(1) ולהעיר שלע"ע לא מצאתי שום שיעור לקטנות אותיות הזעירות.

(2) עי' קסה"ס ח"ב פרשת ויקרא א', א'.

בגגה ערך ד' גגין וברגלה ד' רגלים, ואפשר שאין משערין באותו כתב כ"א כל שיש בו ד' דלתי"ן קטנים מאוד סגי, ומש"ה כותבין רק גדולה משאר דלתי"ן שבאותו כתב". עכ"ל.

ובאמת דברי הפמ"ג צריכים קצת ביאור: דהנה בודאי לא היה הס"ד שלו לדלי"ת בת י"ב קולמוסין (דהוא אורך ד' דלתי"ן בינונים, וגובה ד' דלתי"ן בינונים), שהרי בדלי"ת כזה יכול לכתוב ד' דלתי"ן בינונים (זה אצל זה) בשטח הגג לבד³, וגם אין רוח (למטה) לדלי"ת כזה⁴. אלא יתכן לומר שהס"ד היה לדלי"ת בת ו' קולמוסין, שהוא שטח ד' דלתי"ן בינונים (או כפי המתאים יותר ללשונו) - שבגג יש ערך ד' גגין וברגלה יש ערך ד' רגלים. ועל דלי"ת כזה אומר "ראיתי . . . אבל לא שיהא בו בגגה ערך ד' גגין וברגלה ד' רגלים".

וממשיך (שם): "ואפשר שאין משערין...". וצלה"ב דלפ"ז אפי' אם הדלי"ת זו ד' אחד" תהיה קטנה יותר אפי' מאות בינוני - יוצא בזה כיון ד' כל שיש בו ד' דלתי"ן קטנים מאד - סגי". ואפי' אם כוונתו בזה הוא כל שיש בו ד' דלתי"ן קטנים מאד - כמו שום אות זעירי שבתורה (ולא קטנה יותר מזה), מ"מ מכיון דלא מצינו שום שיעור לקטנות אתוון זעירן הרי הדרא קו' לדוכתא דאפי' כתבו קטנה במאד מאד סגי, דלעולם הוא כשיעור ד' דלתי"ן קטנים מאד? ! אלא בודאי צ"ל דלא כיוון הפמ"ג בזה לעקור ח"ו דברי האריז"ל ורק לברר הדברים, וכמו שמסיק "ומש"ה כותבין רק גדולה משאר דלתי"ן שבאותו כתב". דבודאי צ"ל גדולה (מעט לכה"פ) משאר דלתי"ן שבאותו כתב.

וכן הסיק במ"ב (סי' לב, סק"א) בשם הפמ"ג (שעה"צ שם), וכן נוהגין בעולם⁵.

(3) כיון שהגג (שהוא שליש העליון) של דלי"ת כזה הוא ד' קולמוסין בגובה, וי"ב קולמוסין באורך.

(4) דהלא אפי' אח"ל בתפילין שיש בין שיטה לשיטה כמלא שיטה דכל שיטה ושיטה הוו ליה ו' קולמוסין, וג' קולמוסין העליונים מהגג הם למעלה מהשיטה, מ"מ הרי לכה"פ קצה התחתונה של רגל הדלי"ת יגיע לתוך שיטה הב' וזה לא ייתכן.

(5) ולהעיר שבספר אור ישראל (סי' ל"ב, סק"א) כ' בשם קוי"ע ב' משם שעה"כ להאריז"ל, ז"ל "לכתחילה יכתוב דלי"ת ד' אחד" גדולה ועבה כשיעור ד' קטנות שבאותו כתב" ע"כ. ובפשטות - כוונתו לדלתי"ן בינונים. וע"פ הנ"ל צ"ע ההכרח לזה.

אבל באמת - אפי' לאחר כהנ"ל עדיין יש לברר: מה ציור ההצטרפות של ד' דלתי"ן אלו - שכן צריך לכתוב הדלי"ת ד"אחד".
דהלא תינח שלא כיון הפמ"ג לד' דלתי"ן בת קולמוס וחצי (חצי שיעור אות בינוני), כיון דדלי"ת גדולה כמו (שטח) ד' מאלו אינה אלא גדולה כמו שאר אות בינוני ולא יותר, אלא צ"ל כוונתו (לרווחא דמילתא) לד' דלתי"ן בת קולמוס ושני שלישי (1 2/3) דהוה מעט יותר מחצי אות בינוני מצומצם. ואין לומר שצריך לכתוב דלי"ת זו ד"אחד" גדולה כ"כ שארכה - אורך ד' דלתי"ן אלו, וגובהה - גובה ד' דלתי"ן אלו, ויצא לנו דלי"ת בת ו' קולמוסין ושני שלישי (6 2/3), כיון שזה גופא מה ששלל הפמ"ג (כנ"ל), אלא צ"ל כמו שטח ד' דלתי"ן אלו, ויצא לנו דלי"ת בת ג' קולמוסין ושלישי (3 1/3). והכי נמי מסתברא כי דלי"ת כזה "רק גדולה משאר דלתי"ן שבאותו כתב". ע"כ.⁶

ועכ"ז עדיין צ"ע שי' רבינו בזה. ובפרט שמצינו בפרשיות המיוחסות⁷ שכ' שדלי"ת זו גדולה הרבה משיעור הנ"ל.

ב. והנה, בגל' קצט (ע' ט')⁸ כ' הר"ר שלום מיכל שי' אלישבין (לאחר שמביא דברי רבינו, ודברי הפע"ח (שער ק"ש סוף פי"ג)) בזה"ל "ובפמ"ג פי' דאפשר שאין משערין בנדון כזה באותה כתב (דא"כ שיעורו ד' קולמוסין גובה, י"ב אורך, ח' אורך הרגל ואין מקום לדלי"ת כזה, וגם לא כותבים כן) רק כל שיש בו ד' דלתי"ן קטנים מאד סגי ומש"ה נוהגין לכתוב רק גדולה משאר דלתי"ן שבאותו כתב" ע"כ. וע"פ מש"כ לעיל בודאי זה לא היה הס"ד של הפמ"ג.

(6) וא"ת: ל"ל את כל הדיון הזה, והלא כבר הסיק הפמ"ג בעצמו "ומש"ה כותבין רק גדולה משאר דלתי"ן שבאותו כתב" ותו לא? וי"ל דעכ"ז מודה הפמ"ג שצ"ל גדולה כמו ד' דלתי"ן קטנים - שכ"ה מכתבי האריז"ל, וכל חידושו אינו אלא ש"ואפשר שאין משערין באותו כתב". וכמו שממשיך "אלא כל שיש בו ד' דלתי"ן...".

(7) עי' בקובץ יגדיל תורה (כ"ו, ע' ל"ח-ל"ט) ששם נדפס צילום אלו הפרשיות. וע"ש (הערה 41) שמפקפק אם פרשיות אלו נכתבו ע"י ר' ראובן עצמו או לא כתבם אלא תלמידו "אשר ידוע שהיה כותב בדוגמת מו"ר הר"ר ראובן".

(8) ולהעיר שבשו"ע אדה"ז - מהדו"ח ציינו (סי' ל"ב, מ"מ י"ח) להערה זאת. ולפי מש"כ לקמן אינו מ"מ כאן כלל.

וממשיך (שם) "ולפי זה האריז"ל התכוין שהכוונה של הסופר תהיה שכותב כמין ד' דלתי"ן, אבל בצורה של הדלי"ת אין זה צריך להיות ניכר דהא בלא"ה הדלי"ת היא מאותיות הגדולות ע"כ. ולא יכלתי להבין אם פ"י" זה בכתבי האריז"ל - מדברי הפמ"ג הוא, דלא מצאתי את זה בהפמ"ג כלל⁹, ומלבד זאת, הרי דברי הפמ"ג מתאימים עם כתבי האריז"ל כפשוטם (עי' הערה 6).

וממשיך (שם) "אבל אין כן המשמעות של כתבי האריז"ל, וגם אדה"ז הנה לשונו הוא "צריך לכתוב", וא"כ צריך להיות ניכר בכתובה.

ולכא' היה נראה לפרש שהכוונה היא גדולה בשטח, ואם כן כשכותבים גדולה כשתים באורך הרי היא גדולה כמו (ד') דלתי"ן קטנים (פי' קטנים בינונים - לאפוקי גדולים).

אבל גם כך ק' להולמו: א. ד"קטנים" משמע לאפוקי בינונים. ב. דגם בזה אינו ניכר שהיא גדולה כמו ד' דלתי"ן. ג. דהלשון "גדולה כ"כ" משמע דגדולה גם משאר אותיות הגדולות, והרי כל האותיות הגדולות נוהגין לכתוב פי שתיים מאותיות בינוניות. ע"כ. והנה, י"ל דלפירוש זה ("שהכוונה היא גדולה בשטח") מילת "קטנים" לא בא לאפוקי גדולים אלא לאפוקי קטנים ממש. ובמילא בטלה ק' הא'. גם קושייתו הב' - אינו. דודאי בדלי"ת כזה ניכר שהיא גדולה כמו ד' דלתי"ן. וק' הג' - ג"כ אינו. כי מעולם לא מצינו שום שיעור לגדלות האותיות הגדולות, ובמילא שפיר יכול להיות הכוונה כאן לדלי"ת הנ"ל.

וממשיך (שם) "ורצה אחד לפרש דהכוונה בקטנים ממש, אבל לא קטנים כל שהוא אלא כמו שרגילות לכתוב אותיות קטנות, (קטנות פי שתיים מאותיות בינוניות) אבל נוסף לזה דנשאר ב' הקושיות האחרונות, ק' לפ' שתלי תניא בדלא תניא, דהרי אין מנהג קבוע או דין בשיעורן של אותיות קטנות" ע"כ. ולענ"ד נראה שטעה בפ"י דברי הפמ"ג כי בזה גופא נסתפק - ש"ואפשר שאין משערין באותו כתב כ"א כל שיש בו ד' דלתי"ן קטנים מאוד סגי".

וממשיך (שם): "ולכן נראה לפרש ד' דלתי"ן קטנים" הכוונה היא באותו הכתב דהיינו באותו עובי הקולמוס, ופי' קטנה: שגגה קצר בצמצום, רק שלא ידמה לזי"ן, לוי"ו, או ליו"ד וגם רגלה קטנה רק

(9) ואולי היה לו פמ"ג מדפוס אחר.

כעובי קולמוס (או קצת יותר מזה) שהוא שיעור רגל הדלי"ת בדיעבד, וכמו שהובא בסעיף כ"א בשו"ע אדה"ז "דלי"ת שנכתבה קטנה כעין יו"ד שהתינוק קוראה דלי"ת כשרה"

ולפי זה שיעור דלי"ת של "אחד" – עובי גגה ד' קולמוסין (דהא גם דלי"ת קטנה עובי גגה – קולמוס) אורך גגה כו' קולמוסין ואורך רגלה יותר מד' קולמוסין ולפי"ז הכל ניחא. ובאמת צורת דלי"ת כזאת היא בפרשיות המיוחסות "עי' יגדיל תורה", "עכ"ל.

ואע"פ שדחוק הוא¹⁰, מ"מ יש לזה פנים, ועדיין צ"ע.

ולפועל מן הראוי הוא לכל סופר הירא אלקים וחרד על דברו לנהוג רק כפי שקבל ממורו ושלא להטות ימין או שמאל, וד"ל.

ולמעשה אין להחמיר בכהנ"ל כיון דאינו אלא לכתחילה ולא לעיכובא¹¹, וכמ"ש במשנת הסופר¹² (סי' כ"ב סק"ב). ועי' קסה"ס (סי' ט"ז ס"ד). וכעין זה מצאתי מובא בשם יד יצחק. ולענ"ד נראה שאפי' כתבו קטנה יותר מאות בינוני – לא מיפסל בזה.

וה' ישמרנו מטעות הכתיבה ומטעות הכוונה, אמן כיה"ר.



פשוטו של מקרא

"וכפר בעדו ובעד ביתו"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת אחרי, ד"ה וכפר בעדו וגו' (טז, יא): "וידוי שני עליו ועל אחיו הכהנים שהם כלם קרוים ביתו וכו'". עכ"ל.

(10) חדא דלא נראה שלזה כיוון הפמ"ג. ועוד משום דגם בדלי"ת כזה יכול לכתוב ד' דלתי"ן (קטנים כאלו, זה אצל זה) בשטח הגג בלבד! ולענ"ד זה לא ייתכן, כנ"ל.

(11) וכן מדויק בלשון רבינו שהקדים במילות "ע"פ הקבלה", וד"ל.

(12) ע"י הר"ר יעקב מאיר שי' שטרן, על הלכות סת"ם מיוסד על ספר קסה"ס, ב"ב תשנ"ב.

לכאורה מה שמכריח רש"י לפרש זה כאן הוא מפני שכבר נאמר בפסוק (שם, ו): "...וכפר בעדו ובעד ביתו", לכן פירש שזה וידוי שני.

אבל מה שאינו מובן עדיין הוא למה לא פירש רש"י הטעם שצריך וידוי שני, ולמה לא מספיק וידוי הראשון. וגם, שעל ביתו הרי מספיק וידוי הראשון בלבד.

ולכן פירש רש"י כאן שהפירוש של ביתו כאן הוא אחיו הכהנים, משא"כ וידוי הראשון הי' על ביתו ממש, ואם כן, למה צריך הוא לוידוי שני.

וז"ל הגור ארי': "ואם תאמר, למה צריך לכפר עליו שני פעמים. ויש לתרץ, דעל החטאת שאירע בין וידוי ראשון לוידוי שני . . . וכאן אחר שהוצרך להתוודות בלאו הכי על אחיו הכהנים, חוזר להתוודות על חטאו. ועוד, מפני שאין הפרק של אהרן, אין ראוי שיהי' מתודה עליו בשם הכהנים בלבד, אלא שהם טפלים לאהרן, שהם בית אהרן, ולפיכך חוזר ומתודה בוידוי שני . . . כדי שיהיו טפלים לאהרן בקרבנו". עכ"ל.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה, וכי סמך שהבן חמש למקרא יבין כל זה מדעתו.



"כי לי כל בכור"

הנ"ל

בפירש"י פרשת בהעלותך ד"ה כי לי כל בכור (ח, יז): "שלי היו הבכורות בקו הדין שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים ולקחתי אותם לי עד שטעו בעגל, ועכשיו ואקח את הלויים". עכ"ל.

הרא"ם מפרש פרש"י זה, וז"ל: "תקן בזה כמה עניינים, תקן כי לי כל בכור המורה שגם עכשיו הם שלו שזהו היפך האמת, שהרי משטעו בעגל נפסלו מעבודתן, ואמר שפירשו שלי היו מתחלה לא עכשיו. גם הודיע הסיבה בהם להיות שלו ואמר בקו הדין שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים שכולם מתו ואלו ניצלו". עכ"ל, ועיין שם שהאריך עוד בזה. ועיין בגור ארי' שפירש גם כן כעין זה.

אבל צריך עיון, שהרי גם בפרשת במדבר יש פסוק כעין זה (ג, יג): "כי לי כל בכור וגו'", ולמה לא פירש רש"י שם מה שפירש כאן.



שונות

המשך לביאור דפרק ק"ג בתהילים מלוקט מדברי המפרשים והמדרשים

הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה

בהמשך למה שכתבתי בגליון יד (י"א ניסן) ביאור בפס' ראשון שבקאפיטל קג שבתהלים (מלוקט מדברי המפרשים והמדרשים) הנני ממשיך לבאר פסוקים ג-ח.

(ג) "הסלח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי"

הקשר ביניהם מבאר האבן עזרא "והשם הוכיחו בתחלואים ליסרו לשוב להנחם על עונו ויפדהו משחת". וכ"כ הרד"ק.

הסלח – תיבה יחידה בכל התנ"ך, וכן אין תיבת סולח.

"עונכי – י"ס (יש ספרים) ביו"ד אחר נו"ן וברובם איננה – מנחת שי.

הרפא – בכל מקום רפא וכיו"ב חסר.

"עונכי...תחלואיכי"

כתבו המפרשים דהוא כמו עוונך, תחלואיך וכיו"ב והיו"ד לצחות הלשון, וכן להלן (קטז, ז) "שובי נפשי למנוחיכי...גמל עליכי".

(ד) "הגואל"

בכל מקום גאל או הגאל וכיו"ב חסר, מלבד כאן ובישעיה (נט, כ) "ובא לציון גואל".

"משחת"

"דפרק מגיהנם חייכי" – תרגום, והנה שחת בדרך כלל פירושו בור כמ"ש (לעיל טז, ז) "בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל", וכן במשלי (כו, כז) "כורה שחת בה יפול". ובדרך כלל משתמשים בה לבור הקבר, אך פעמים מתאים יותר לפרש הכוונה לגיהנום, וגם התרגום לא תמיד מפרש גיהנום.

ונראה דאם הכוונה לקבר יהיה השרש שחה כמו שוחה (חפירה וכיו"ב) אך אם הכוונה לגיהנום יהיה אולי השרש שחת שמשחת ומכלה.

"הסלח . . הרפא . . הגואל"

מפסוק דידן יליף בגמרא (מגילה יז, ב) דאומרים בתפילת שמונה עשרה תפילת סלח לפני ברכת רפואה וז"ל הגמרא:

"ומה ראו לומר תשובה אחר בינה - דכתיב (ישעיהו ו, י) ולבבו יבין ושב ורפא לו, אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה - לא סלקא דעתך, דכתיב (שם נה, ז) "וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח". ומאי חזית דסמכת אהא, סמוך אהא - כתב קרא אחרינא: (תהלים קג) "הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי". למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא? והכתיב "ושב ורפא לו" - ההוא - לאו רפואה דתחלואים היא, אלא רפואה דסליחה היא. ומה ראו לומר גאולה בשביעית? - אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית".

ובירושלמי (פ"ב ה"ד) איתא:

"א"ר ירמיה מאה ועשרים זקנים ומהם שמונים וכמה נביאים התקינו את התפילה הזאת ומה ראו לסמוך האל הקדוש לחונן הדעת על שם והקדישו את קדוש יעקב מה כתי' בתריה וידעו תועי רוח בינה דיעה לתשובה השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע וגו' עד ולבבו יבין ושב תשוב לסליחה וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח סליחה לגאולה הסולח לכל עוונכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי ויאמ' רופא חולים קדמי א"ר אחא מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעי' ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית ר' יונה בשם ר' אחא שיר המעלות בשוב ה' את שבות ציון שירה שביעית היא להודיעך שאין ישראל נגאלי' אלא בשביעית", ע"כ.

"המעטרכי חסד ורחמים"

כ' האלשי"ך הכוונה עפ"י דברי המדרש (דברים רבה פרשת עקב עה"פ ושמר ה') דכאשר בני ישראל נוהגים בצדק ובמשפט אזי הקב"ה מתנהג עמם בחסד וברחמים והרי על דוד נאמר (ש"ב ח, טו) ויהי דוד עושה צדקה ומשפט, לכן ראוי הוא שהקב"ה יעטרהו בחסד וברחמים.

וכדאי להביא דברי המדרש במילואם וז"ל:

"ד"א ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אר"ש בן חלפתא למה"ד למלך שנשא למטרונה והכניסה לו שנים אריסין אף המלך זקף לה כנגדן שני אריסין איבדה מטרונה את שלה אף המלך נטל את שלו, לאחר ימים עמדה וכשרה את עצמה והביאה אותן שני אריסין אף המלך הביא את שלו, אמר המלך אלו ואלו יעשו עטרה ויתנו בראשה של מטרונה.

כך אתה מוצא אברהם נתן לבניו שני אריסין שנא' (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרייו אף הקב"ה זקף להן כנגדם שני אריסין חסד ורחמים שנאמר ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד ואו' ונתן לך רחמים ורחמן והרבך וגו' אבדו ישראל את שלהם שנא' (עמוס ו) הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה אף הקב"ה נטל את שלו שנא' (ירמיה טז) כי אספתי את שלומי וגו' את החסד ואת הרחמים, עמדו ישראל וכישרו את עצמן והביאו אותן שני אריסין מנין שכך כתיב (ישעיה א) ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, אף הקב"ה הביא את שלו מנין שכך כתיב (שם /ישעיהו/ נד) כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וגו' וכיון שיביאו ישראל את שלהן והקב"ה נותן את שלו אומר הקב"ה אלו ואלו יעשו עטרה וינתנו בראשם של ישראל שנא' (הושע ב) וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'", ע"כ.

(ה) "המשיביע בטוב עדיך"

הרד"ק, האבן עזרא והמצודות מפרשים מלשון פה, ומביאים ראיה מהא דכתיב עדיו לבלום (לעיל לב, ט) ומפרשים שם פיה לבלום, ולא נמצא עוד במקום אחר דעדיו יהיה פירושו פה.

והנה רש"י לא פירש כאן כלום ונראה דסמך על מה שפירש לעיל עה"פ עדיו לבלום, ושם מפרש מלשון תיקון וקישוט, עי"ש. ונראה דהוא כמו ולא שתו איש עדיו (שמות לג, ד), וכן וצבי עדיו לגאון (יחזקאל ז, כ) ונראה מזה דגם כאן יפרש מלשון קישוט, ויפרש אולי כמו האבן עזרא בפירוש שני דקאי על הנשמה שהיא כמו קישוט לגוף.

וכן נראה הפירוש במדרש תילים דעל פסוק דידן אמר "ר' יוחנן פתר קרא בסיני" ומביא הא דירדו מלאכי השרת ונתנו עטרות בראש בני ישראל.

וכן נראה מפרקי דר' אליעזר (פרק מ"ד) דכ' שהנשים קיבלו שכר (על שלא נתנו תכשיטיהן לעגל) בעולם הזה שמשמרות ראשי חדשים

ובעולם הבא הקב"ה מחדשן שנאמר המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר וגו'. הביאו דבריו הפוסקים עיין שבלי הלקט עניני ראש חדש סימן קס"ט, ועיין רש"י מגילה דף כ"ב ע"ב בהגהה, וכן התרגום מפרש תתחדש על עולם הבא.

עוד יש לומר דרש"י סמך על פירושו עה"ת בפסוק היתה לי עדנה (בראשית יח, ב) דמפרש בפירוש שני דהוי לשון עידן זמן, ויהיה גם כאן פירושו המשביע בטוב זמנך.

והנה התרגום מפרש לעיל כפירוש רש"י וכאן כ' "דמשבע בטובא יומא סבותיכי", נראה כוונתו דמשביע בטוב ימי הזקנה, ויהיה מתאים להמשך הפסוק תתחדש כנשר נעורכי, ונראה דגם הוא מפרש מלשון עידן זמן.

"תתחדש כנשר"

כנשר הזה שמחדש כנפיו ונוצה משנה לשנה – רש"י, והנה כן מבואר ברש"י עה"פ הרחיבי קרחתך כנשר (מיכה א, טז) "כתרגומו כנשרא דנתרו גדפוהי דרך הנשר למרט רוב כנפיו" (אך לא כתב כאן משנה לשנה).

עוד כ' רש"י "ויש מדרש אגדה על מין נשר שכשמצטקין חוזר לנערותו", ולא מצאתי לע"ע מדרש זה.

האבן עזרא כ' "ויש אומרים כי הנשר כל מה שיגדל ויבוא בימים תגדל עצמתו", ואולי זה דברי המדרש אגדה שרש"י מביא.

הרד"ק כ' "אומרים כי הנשר מתחלף לעשר שנים ויעלה מאד על פני רקיע השמים ויקרב לחום האש היסודי ויפיל עצמו בים מרוב חום וימות ויתחדש ויעלה אבר וישוב לימי עלומיו וכן כל עשר שנים עד מאה וכשיגיע למאה יעלה כמנהגו ויפול בים וימות שם".

והנה לא כ' כאן מי הם האומרים כן, אך בישעיה (מ, לא) עה"פ יעלו אבר כנשרים, גילה שכן כ' רבנו סעדיה גאון, ושם לא כ' "וימות" אלא "וימרט" ואולי כאן זה טה"ד. וצ"ע אם מצא איזה מדרש שאומר כן. וצריך בירור אם אכן זה מנהג העוף הנקרא אצלנו בשם נשר, או האם ידוע אצלנו דרך זו לאיזה עוף שהוא.

"תתחדש . . נעורכי"

לכאורה הכוונה לימי הנעורים והיה לומר יתחדשו, (לשון רבים) אלא דכן מצאנו בנות צעדה עלי שור, (בראשית מט, כב) כ"כ האבן

עזרא, ומביא כן בהרבה מקומות ובכלם מפרש כי הכוונה לכל אחד ואחד כמו כל בת צעדה וכיו"ב ויהיה גם כאן הכוונה כל יום מימי הנעורים יתחדש.

אלא דעדיין יש לעיין מדוע לא אומר יתחדש (לשון זכר) כמו שאומרים ימי הנעורים, אלא דיתכן גם לומר ימי נערות, ואולי משום דהכוונה לתקופת הנערות ותקופה לשון נקבה. או יש לומר דהכוונה לנערות מדעת וכן כשאומרים ימי הקטנות או ימי הבגרות הכוונה קטנות בדעת או בגרות בדעת דהוא לשון נקבה.

והרד"ק מפרש דהכוונה ללחות ורטיבות ימי הנוער ולכן נכתב לשון נקבה.

(ו) "עשה צדקות"

במקצת מדוייקים השי"ן בצייר"י וכן הוא לפי מסורת מלכים (ב, ז. ב) יען לא נמנה זה עם אותם שהם בסגו"ל – מנחת שי.

ושם עה"פ עשה (בסגו"ל) כ' במסורה "כ"ב פתחין" ומונה אותם וכוונתו כנראה לניקוד סגו"ל שהוא פתוח לעומת צייר"י שהוא סגור.

אך לא הבנתי כלל דלאחר בירור מדויק נמצא שברוב המקומות בתנ"ך (כ – 80) כתוב עשה בסגו"ל, ומיעוטם (כ – 40) כתוב בצייר"י.

בתורה עצמה רוב רובו בסגו"ל (כ – 20) ומיעוטו ממש (כ – 5) בצייר"י.

מעניין שדווקא בתהילים זה להיפך רובו (כ – 16) בצייר"י ומיעוטו (כ – 5) בסגו"ל.

עשה – כל עשה (או העשה וכיו"ב) בתנ"ך חסר מלבד ג"פ (משלי כא, כד. קהלת ג, ט. ודבה"ב כד, יב).

צדקות – ד"פ צדקות בניקוד זה - כ"כ במסורה.

"ומשפטים לכל עשוקים"

הלמ"ד במקום בעבור – רד"ק, ויתכן לומר דקאי גם על תחילת הכתוב, עושה צדקות לעשוקים היינו שממלא חסרון העשוק וגם עושה משפט לעושק.

באלשי"ך מפרש דמשפט שעושה הקב"ה לעשוק אינו אלא צדקה עברו להצילו מגיהנום וכו'.

עשוקים – ג"פ בנ"ך, כבר כתבתי כמ"פ שאינני מבין מדוע בשאר מקומות מביא המסורה כמה פעמים כתוב בנ"ך, כמו לעיל תיבת צדקות, וברוב המקומות לא מביא כלום.

(ז) "יודיע"

עתיד תחת עבר כמו יעשו עגל בחורב – אבן עזרא וכ"כ הרד"ק, ובפשטות דהרי כבר הודיע דרכיו למשה על הצור כאשר ביקש הודיעני נא את דרכיך.

ורש"י כ' מודיע דרכיו למשה, וצ"ע מדוע לשון הוה ולא לשון עבר, ואולי משום שקאי גם על סיום הכתוב לבני ישראל עלילותיו וזה הרי (הוה) תמיד, וכבר כ' רש"י עה"פ אז ישיר (שמות טו, א) דהוה תמידי כתוב ביו"ד כמו ככה יעשה איוב וכיו"ב עי"ש.

אלא דהאב"ע כ' "ולבני ישראל עלילותיו – ביד משה", וקצ"ע מדוע נדחק לומר כן.

(ח) "רחום וחנון"

בשלשה מקומות כתיב כן, ביי"ג המדות (שמות לד, ו) לעיל (פז, טו) וכאן פירוש המדות מפורשים המה במפרשי התורה עה"פ.

"רחום וחנון ה'"

הנה "ביי"ג המדות כתיב ה' ה' אל רחום וחנון", ותיבת ה' היא עצמה מדה מתוך השלש עשרה מדות, (כדאיתא בר"ה דף יז, ב) אלא שנחלקו הראשונים והגאונים אם שם ה' הראשון נחשב גם למידה כפשטות לשון הגמרא שם (שיטת ר"ת) או שהכוונה בתיבת ה' לומר שבו יש שלש עשרה מדות, (שיטת רבנו נסים) והוכחתו מהא דיש פסיק בין תיבת ה' הראשון לשני, ויהיה ויקרא ה' פירושו שהקב"ה ששמו ה', אמר שלש עשרה המידות, עי"ש בתוס'.

ועיין שם ברא"ש מוכיח כר"ת דהרי המנהג הוא שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא, וכל הקהל אומרים ה' ה' אל ארך וגו' ואילו לשיטת רבנו נסים היה על החזן לומר ויקרא ה', עי"ש.

ונראה דתיבת ה' בכתוב כאן אין הכוונה למידה הנקראת כן אלא שפונה להקב"ה לומר שהוא רחום וחנון, וכן לעיל דכתיב "ואתה אדני-י אל רחום וחנון" ולכאורה היה מקום לומר דכוונתו למידה הנקראת ה' ויהיה הפסק לאחר תיבת ואתה, אך פשוט דגם שם הכוונה להקב"ה

שבו יש מדת אל רחום וכו', וצריך לומר ואתה "אדני אל רחום וגו'" ואפשר דלכך נכתב תיבת אדני ולא שם ה'.

ונראה דגם תיבת "אל" דכתיבא התם אין הכוונה למידה הנקראת כן אלא שפונה להקב"ה שהוא רחום וחנון, ונראה דלכך תיבת אל מחוברת עם תיבת רחום משא"כ בפרשת שמות.

"ורב חסד"

לא הזכיר כולם (כל השלש עשרה מדות) אלא דרכי הרחמים שהוא מתנהג עמנו בגלות – רד"ק,

והאבן עזרא כ' "הזכיר מהשלש עשרה מדות מה שצריך לו על דבר תחלואיו כאשר עשה משה בעת תפילתו כי לא הזכיר רחום וחנון ולא ארך אפים ורב חסד, והזכיר נוצר חסד לאלפים וזהו וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו, והזכיר נושא עון ופשע וחטאה וזהו לא כחטאינו ולא כעונותינו הרחיק ממנו את פשעינו", ע"כ.

ונמצא לדבריו דהזכיר שמונה מדות מתוך השלש עשרה, ועכ"פ מדת אמת וודאי לא מוזכרת כאן (ונזכרה לעיל – פרק טז) וצ"ע מדוע כ' התרגום כאן "למעבד טבון וקשוט", והרי זה תרגום של תיבת אמת.



ביאורי דא"ח על תהלים מזמור ק"ג

הרב גבריאל שפירא

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בהוצאה החדשה של ס' תהלים 'יהל אור לאדמו"ר הצ"צ' נדפס בסופו קונטרס מפתחות שערכנו בעז"ה, והוא כולל ציונים למקומות בס' החסידות של רבותינו נשיאינו בהם מבוארים פסוקים מס' תהלים.

מפתח זה הוא על כל פסוקי ס' תהלים, אך כאמור בהקדמה בתחילת הקונט' שם, מפתח זה אינו כולל את כל הביאורים שבספרי דא"ח, כי אם רק הספרים שנדפסו עליהם מפתחות [ומפתח של כל הביאורים שבחסידות על ס' תהלים צ"ל בספר וכרך בפני עצמו].

בקונטרס מפתחות זה שבסו"ס יהל אור, צוינו גם מקומות רבים בדא"ח על קאפיטל ק"ג שהוא שייך לשנה זו, וכן נדפסו בעוד מקומות ליקוטים מביאורי החסידות על קאפיטל זה של י"א ניסן שנה זו, אך

נוסיף כאן עוד ציונים על קאפיטל זה שלא נסמנו עדיין באף אחד ממקומות האלו:

קג, א: "לדוד ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו":

בספר המאמרים תרכ"ז ע' שמג: "ועד"ז יובן למעלה שכתי' וכל קרבי את שם קדשו שיש מלאכים שנקראי' בשם קרביים שכמו הקרביים מבררים את המאכל שהמובחר יעלה למוח ולב, והפסולת יודחה לחוץ, כמו"כ יש מלאכים שמבררי' את השפע כו', וזהו מפני כי יש פרסא המפסקת ומבדלת עד שיוכל להיות שימצא בהם בחי' הפסולת, וז"ע יהי רקיע ויהי מבדיל בין מים למים שמים עליונים הם בתכלית הרוחניות ומים תחתונים הם מקור לתענוג'י' גשמי' כו', וכ"ז נעשית ע"י המחיצה כו'".

קג, ה: "המשיביע בטוב עדייך תתחדש כנשר נעורייכי":

בספר המאמרים תרל"ג ח"א ע' מז ואילך: "וי"ל לפי הנ"ל דכד הוינא זוטרי וודאי כי נער ישראל ואוהבהו וה' הולך לפניו יומם כו', וא"כ עזרתו מצוי', אבל לעת זקנה הרי אמר הנני שולח מלאך לפניך לכן אנו מבקשים אשר הוא ית' ממש אל ישליכנו מלפניו בכבודו ובעצמו ממש, וכמו שביקש משה ואם אין פניך הולכים, וזהו תתחדש כנשר נעורייכי.

קג, ז: "יודע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו":

בספר המאמרים תרכ"ט ע' שנה: "וזהו ולא נתכנו עלילות באל"ף, הוא אותיות פלא בחי' כתר, ושם לא נתכנו כי אין העון תופס מקום כלל. והקרי הוא לו בוי"ו זהו לפי ד"ת, כי ענין עלילות הם הנהגת העולמות יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו, והנה בבחי' ד"ת שם שייך ענין העדות הנ"ל לפי ששם יש בחי' ימין ושמאל, וכמ"ש שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני שיש שם גם בחי' דין".

קג, ח: "רחום וחנון ה' ארך אפים ורב חסד":

קיצור הספר שערי אורה קיט, א: "ויבאר כי ביגמה"ר נזכר ב"פ הוי' ופסיק טעמא בגווייהו, והנה לפעמים כתי' רחום וחנון הוי' ולפעמים נא' הוי' רחום וחנון, וכאן אמר והוי' בתוס' וא"ו לחבר ב' ההיות דוקא. והענין בזה דהוי' הוא ד' אותיות יו"ד צמצום כו', ועצמות א"ס לאו מכאמ"כ, ובכדי שיהי' חנון ורחום הוא ע"י הד"א דהוי' ולכן אמר הוי' חנון ורחום. אמנם שיהי' גילוי זה הוא ע"י כי חפץ חסד בעצמותו

תחלה, דוהו חנון ורחום הוא בעצמותו בבחי' חפץ חסד להיות שם הוי' שמשם הוי' זה יהי' הוי' הבא בחנון ורחום דרצון ותענוג."

ובספר המאמרים תרכ"ט ע' פא: "אמנם בחי' מצחא דא"א עם היותו ג"כ בחי' רצון שבלי טעם, אך הענין שהוא למעלה מהשכל והטעם, כי ידוע שהרצון העליון הוא למעלה מהחכ' כו' ונק' רעוא דכל רעוין, ולפיכך הוא מקור החסדים יותר הרבה גם מחכ' ומוחין דז"א כדכתי' ארך אפים ורב חסד כו', וה"ז ההיפך ממצחא דז"א שהוא הרצון שלמטה מהשכל, אבל מצחא דא"א הוא הרצון שלמעלה מהשכל. ואמנם במנחה דשבת אנו אומרים ואני תפילתי לך ה' עת רצון כי אז מתגלה מצחא דא"א במצחא דז"א, היינו גילוי הרצון שלמעלה מהחכ' ברצון התחתון שלמטה מהחכ' ואז נמתקי' הדינין דמצחא דז"א ומתנהרין אפואי דז"א ומשתכחי' כל בתי דינין כנז' באד"ר שם, והיינו משום שהרי הרצה"ע ב"ה שהוא מקור החסדי' מאיר בו ממש במצחא ובבחי' רצון דז"א, וזה הי' ענין נשיאת הציץ לחבר אסתכלותא דא"א בז"א, וזהו שהי' הציץ מרצה כמ"ש לרצון כו'".

קג, יא: "כי כגבה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו":

בספר המאמרים תרכ"ז ע' יא: "ולכן הגם כי כתי' כגבה שמים מעל הארץ שמים לרום כו' שאין ערוך כלל גודל מעלת השמים מהארץ, מ"מ יש מעלה יתירה ג"כ בארץ שלכן כתי' ה' בחכ' יסד ארץ, משא"כ שמים הוא רק בתבונה כו', והיינו כנ"ל שע"י הארץ יוכל לבוא לבחי' מקיפי' ח"י שהם בחי' חכ' וכתר בכלל, וכ"ז הוא ע"י הארץ דוקא כי ארץ היא בחי' ביטול, וכמו שעל הארץ הכל דורסים עליה כו', ונפשי כעפר כו', וגם ארז"ל למה נק' שמה ארץ שרצתה כו', שארץ הוא ל' רצוא ג"כ, וא"כ הרצוא שהוא בחי' חיבור נשמה המלובשת בגוף עם שורש ומקור הנשמה בחי' מקיפים שבנשמה הוא ע"י הארץ דוקא ע"י בחי' הרצוא בבחי' ביטול והתכללות כו', וזהו לך לך כו' הוא ע"י הארץ אשר אראך דוקא כו'".

קג, יז: "וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים":

ספר המאמרים תרכ"ט ע' של: "והנה בתחלת בריאת העולם הי' ההתהוות ע"י כי חפץ חסד הוא מעצמו, ועכשיו אתעדל"ת לעורר חסד זה הוא ע"י בחי' הרצון שבאדם שנק' שר ששליט ומושל על כל כחות הנפש, וזהו שר אל שע"ז ממשיך מלמעלה להיות השתררות בחי' חסד על העולם וכמ"ש וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו".



"הי' הי' דבר ה' ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם"

הרב מנחם מענדל רייצעס

ר"מ בישיבת תורת"ל, רוסטוב

בס' "בעל שם טוב עה"ת", בהקדמת 'מאירת עינים', אות כו – מביא מדברי הרמ"מ מויטבסק נ"ע הידועים, בו שולל את ענין ה'מופתים' אצלו וכו', וז"ל: "בושת פני כסתני, כי התחת אלקים אני – הי' הי' דבר ה' ביד הבע"ש, ויגזור אומר ויקם. אחד היה, ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו לעפר מי יקום".

ובהערה שם מביא המלקט בזה"ל:

"...שמעתי מפי ידידי הרה"ח רח"מ היילמאן שי' מחבר ספר היקר בית רבי, ששאלו להרה"ק מרן מרוזין זי"ע פשר דבר המכתב . . . שהדבר מפליא, הלוא באזנינו שמענו עוז נוראות נפלאות מתלמידי הבעש"ט ותלמידי תלמידיהם הקדושים, אשר ממש עשו מופתים בשמים ובארץ והארץ חרדה לקולם, וגם בעינינו ראינו מתלמידיהם צדיקי הדור שלפנינו שהפליאו לעשות בתפלתם הזכה ודבריהם לא שבו ריקם, ואיך אמר על הבעש"ט שהיה אחד בזה ואחריו לעפר מי יקום? !

"ואמר מרן מרוזין לבאר דבריו בביאור נפלא. דהנה, הרעות הבאות ח"ו על האדם אפשר שתהיינה משתי סיבות: א) מפאת גזירה הבאה לעונש חטא או לענין אחר . . . ב) מפאת מזלו הרע של האדם שנולד בו שממנו נמשכין עליו הסבות הרעות ר"ל.

"והנה ענין המזל ידוע שעניינו האותיות הקדושים שמהם נמשכים השורש והחיות של האדם, כי כל דבר שישנו במציאות, הווייתו וקיומו הוא רק מהאותיות, שמהן נבראו שמים וארץ וכל אשר בם, וכידוע מהבעש"ט פירוש הכתוב "לעולם ה' דברך נצב בשמים", דהיינו שגם עכשיו כל חיות הבריאה כולה וקיומה הוא רק מהאותיות הקדושים שהוא דבר ה'..."

"ולכן: כל מה ששמענו וראינו נפלאות מתלמידי הבעש"ט הקדושים, מאז ועד היום שהפליאו לעשות ישועות בקרב הארץ – הכל הוא רק על אופן ראשון הנ"ל, שהועילו בתפלתם הזכה, ופעלו בדבריהם הקדושים להמתיק הדינין ולסלקן מהאדם מה שנגזר עליו לסיבת עונש וכיוצא בזה;

"אבל, מה שבא על האדם מפאת מזלו, זה אי אפשר בשום אופן לשנות, כי מאחר שבטבע של האותיות של מזלו נמשך לו כן – הרי כשנבוא לסלק זה ממנו צריך לסלק אותן האותיות, וזה אי אפשר, כי ח"ו על ידי זה יסתלק ממנו כל חיותו! ..."

"רק אדונינו הבעש"ט נ"ע היה יפה כחו גם בזה, שחכמתו הקדושה עמדה לו גם בזה לשנות גם כן את מזל רע של האדם באופן שהיה מסלק את האותיות של מזלו הרע והציב לו תחתיהן אותיות אחרים שימשך לו מהם חיות וקיום, והוא מדרגה גבוה מאוד שזכה אליה הבעש"ט נבג"מ זי"ע."

"וזהו ביאור דברי המכתב הנ"ל שבס' פרי הארץ: היה היה דבר השם – [היינו, המאמר והאותיות של חיות האדם שהוא דבר ה' כנ"ל]. וזה היה] – ביד הבעל שם – [שהיה בידו וברשותו לעשות בהם כל מה שירצה] – ויגזר אומר – [שגזר וחתך המאמר והאותיות ממזלו הרע] – ויקם – [הקים והציב לו אותיות אחרים תחתיהן] – ובזה באמת אחד היה הבעש"ט זי"ע, מהקדמונים לא קם כמוהו ואחריו לעפר מי יקום כו', ודפח"ח."

והנה, אם אכן כנים הדברים [וכידוע עד כמה צ"ל זהירות כפולה ומכופלת בכגון דא כו'], אולי אפשר למצוא אסמכתא לחילוק זה – שדוקא להבעש"ט הי' הכח לעשות שינויים כביכול בתוך הדבר ה' גופא שמחי' את הנבראים, משא"כ תלמידיו וכו' שעיקר כחם הי' בביטול גזירות 'צדדיות' אבל לא בדבר ה' גופא שמחי' את הנברא – בתורת חסידות חב"ד.

והוא:

בקונטרס חנוכה תשנ"ב (ד"ה לה"ע נ"ח תשכ"ו) מבואר, שביטול גזירות כו' מצד כח הצדיק שממשיך מלמעלה מהשתלשלות יכול להיות בכמה אופנים, ובכללות מבאר (בסעיף ח) שיש חילוק בין ביטול הגזירה שע"י חיצוניות הכתר – אריך, וביטול הגזירה שע"י פנימיות הכתר – עתיק, שביטול הגזירה שמצד אריך "הוא באופן דשליטה וממשלה (צדיק מושל ביראת אלקים), שהרצון דלמעלה מהשתלשלות שולט ומושל על ההשתלשלות שולט ומושל על ההשתלשלות;

וביטול הגזירה שמצד בחינת ההשתלשלות על ידי המשכת פנימיות הכתר שנמשכת על ידי העבודה דישרים הוא (לא באופן דשליטה,

אלא) דכיון שהתענוג דפנימיות הכתר הוא הפנימיות דהשתלשלות, לכן, על ידי המשכת פנימיות הרצון והתענוג (דפנימיות הכתר), שהרצון שם הוא שתהי' ההשפעה, ביטול הגזירה הוא גם מצד ההשתלשלות גופא".

ולכאור' חידוש זה שבהמשכה שמצד פנימיות הכתר הרי "ביטול הגזירה הוא גם מצד ההשתלשלות גופא", הוא הוא אותו הענין המובא לעיל בשם הרה"ק מרוזין שיש ביטול גזירות באופן כזה שפועלים כביכול בתוך הדבר ה' גופא המח' ומהווה את הנבראים.

ועל פי זה יובן היטב זה שדוקא הבעש"ט הוא זה שהי' בכחו לבטל גזירות באופן זה – כידוע שדרגתו של הבעש"ט היא הדרגא דעתיק, פנימיות הכתר (משא"כ הה"מ ותלמידיו וכו') שהי' בדרגא דאריך, ומצד זה - לכאור' - ביטול הגזירה הוא באופן דשליטה וממשלה כו', ומובן שבאופן זה יש הגבלות כו' [אף שעצ"ע אם שייך לומר חילוק זה בפועל, שהרי סו"ס הוא מחובר וכו' עם הבעש"ט עצמו, וכדברי אדה"ז שהקשר בינו לאדה"ז הוא עצמי כו', ואכ"מ]],

וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר בענין המאמר דיו"ד שבט תשמ"ו, שרמז להבעש"ט ע"י שהזכיר הדרגא דעתיק (ואינו כעת תח"י). וש"נ.

ויש להוסיף:

בהמאמר שם מביא בקשר לאופן הנעלה ביותר של ביטול הגזירה, את מאמר הירושלמי "ותגזר אומר ויקם לך, אפילו הוא אמר הכין ואת אמר הכין, דידך קיימא דידי לא קיימא" –

והוא הוא לשון הרמ"מ מויטבסק נ"ע על הבעש"ט, ש"היה היה דבר השם ביד הבעש"ט, ויגזור אומר ויקם".

ויש להאריך בכ"ז, ותן לחכם ויחכם עוד כו'.



כה תברכו את בניי אמור להם

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

כתב אאזמו"ר זצ"ל בס' 'תולדות וחידושי רבינו מנחם כ"ץ פרוסטיץ' (ע' רטז – ריז) על הפסוק [נשא ו, כג] "כה תברכו את בני ישראל אמור להם":

"לכאורה הוא כפל לשון, וי"ל על פי הא דאיתא בגמרא (מועד קטן ט, א) "ר' יונתן בן עסמי ור' יהודה בן גרים תני פרשת נדרים ב' רבי שמעון בר יוחי וכו'. אמר לי' (רשב"י) לברי', בני אדם הללו אנשים של צורה הם זיל גביהן דלברכוך, אזל וכו' אמרו לי' מאי בעית הכא? אמר להו דאמר לי אבא זיל גביהו דליברכוך אמרו ליה יהא רעוא דתזרע ולא תחצד (תזרע ולא תקצור) תעייל ולא תיפוק (תביא סחורה ולא תמכרנה) וכו'. כי אתא לגבי אבוא אמר לי', לא מבעי דברוכי לא בירכך אבל צוערי צעורן, אמר לי' מאי אמרו לך? הכי והכי אמרו לי', אמר לי' הנך כולהו ברכתא נינהו, תזרע ולא תחצד תוליד בנים ולא ימותו, תעייל ולא תיפוק תעייל כלתא ולא לימותו בנך דליפקון (תכניס כלה לתוך ביתך, ולא ימות בנך ולא תצא הכלה מביתך לחזור לבית אביה) וכו'.

"והנה הא דהוצרכו התנאים הנ"ל להלביש ברכתם בלשון קללה, הטעם כדי להעלים הדבר מפני המקטרגים, וזה לא שייך אלא בברכה שמפני בשר ודם, אבל בברכה שהיא מאתו יתברך שמו אין שטן ואין פגע רע במקום שהשראת השכינה מצוי' ואין צורך להעלים הדבר, והיינו דאמר הכתוב "דבר אל אהרון ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל", ולא תימא שצריך להלביש הברכה בלשון שאינו ניכר, אלא "אמור להם" בפרוש "יברכך ה' וישמרך" וכו', וטעמא משום "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" בעצמי, על כן אין מן הצורך להעלים [מאמר זה מביא בשם רבינו תלמידו הגה"ק ר' משה בן עמרם גרינוואלד זצ"ל בספר 'ערוגת הבושם' עה"ת פ' ברכה, וכן מביאו בנו הגה"צ מפאפא בספרו 'ויגד יעקב' על המועדים ח"ב ע' צ"ב]. עכ"ל.

והנה עפ"ז נראה לבאר בגמ' ראש השנה (כת, ב), דבכרייתא שם נאמר: "מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל, אוסיף ברכה אחת משלי [על שלש הברכות, 'יברכך' 'יאר' ו'ישא'], כגון 'ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם [ככם אלף פעמים]?" – תלמוד לומר, לא תוסיפו על הדבר", ע"כ.

ויש לדקדק למה נאמר "אוסיף ברכה אחת משלי", דלכאורה תיבת "משלי" מיותרת, והיה מספיק שיאמר "אוסיף ברכה אחת", ותו לא.

ואכן בספרי (סו"פ ראה) נאמר: "ומנין שאם פתח לברך ברכת כהנים שלא יאמר הואיל ופתחת לי לברך אומר ה' אלקי אבותיכם וגו', ת"ל דבר, אפילו דיבור לא תוסיף עליו", עכ"ל – ולא נאמר "משלי".

ועי' בכלי חמדה פ' ואתחנן (יט, ד) שמעיר "בלשון הברייתא שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל, שאינו מובן ולכאורה שפת יתר הוא" עכ"ל, - והיה יכול לקצר כמו שנאמר בספרי הנ"ל.

בס' שפתי חכמים על ר"ה שם מקשה על לשון הגמ' "הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל", דלשון זה נראה תמוהה, שהרי ברכת כהנים חובה היא ולא רשות?

ועוד מקשה שם: "הא דתלה הדבר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך את ישראל", עכ"ל. ואמנם בספרי הנ"ל אינו תולה דבר ב"הואיל נתנה לי התורה רשות לברך את ישראל", אלא אומר "הואיל ופתחתי לברך", ותו לא.

גם יש להבין מה שנאמר "כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם" וגו', מה זה משנה איזה ברכה רוצים להוסיף?

ונראה דלפי מ"ש אאזמו"ר ז"ל הכל מיושב היטב, דמה שנאמר "הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל", הכוונה היא שה"רשות" הוא שהם לא מברכים בשם עצמם (שזו היה צריכים להלביש את הברכה בלשון שאינו ניכר, כדי להעלים הדבר מפני המקטריגים), אלא בשם הקב"ה, שאז אין מן הצורך להעלים את הברכה, כיון שברכה שהיא מאתו ית"ש אין שטן ואין פגע רע במקום שהשראת השכינה מצווה - ולפ"ז מיושב קושיית השפתי חכמים, דבאמת ברכת כהנים חובה היא, והרשות שניתנה תורה, הכוונה היא שהברכה תהיה בשם הקב"ה ולא בשם עצמם, - וכמ"ש בבמדבר רבה (פי"א, ב): "בשעה שאמר הקב"ה לאהרן ולבניו כה תברכו וגו', אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים לכהנים אתה אומר שיברכו אותנו, אין אנו צריכין אלא לברכותיך ולהיותנו מתברכים מפיק, הה"ד (דברים כו, טו) השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו', אמר להם הקב"ה אעפ"י שאמרתי לכהנים שיהיו מברכין אתכם, עמהם אני עומד ומברך אתכם, לפיכך הכהנים פורשים את כפיהם לומר, הקב"ה עומד אחרינו" וכו' עכ"ל - ולפי הנ"ל יומתק מ"ש "אין אנו צריכין אלא לברכותיך", שאז אין מן הצורך להעלים את הברכה כנ"ל, משא"כ אם 'הכהנים מברכים אותנו', אז צריכים להלביש את הברכה בלשון שאינו ניכר, כדי להעלים מפני המקטריגים.

ונראה לפי"ז לבאר גם מ"ש במדבר רבה (סו"פ יא, ח): [ואני אברכם], "יכול אם רצו הכהנים לברך את ישראל הרי הם מברכים, ואם לאו אין מברכין, ת"ל ואני אברכם", עכ"ל – והיינו שהוא חיוב, ואינו תלוי ברצון הכהנים אם לברך או לא.

וממשיך במדרש שם: "[ואני אברכם], שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל, ת"ל, ואני אברכם, אני אברך את עמי, וכן הוא אומר (דברים טו, ו), כי ה' אלקיך ברכך וגו'", עכ"ל.

והנה במדרש רבה המבואר שם מבארים הך ד"לא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל": "אם נרצה, ואם לא נרצה לא יתברכו", עכ"ל – וזה תמוה, שהרי כבר נאמר זה במדרש מיד לפני"ז "אם רצו הכהנים לברך . . הרי הם מברכים ואם לא אין מברכין" כנ"ל? – וגם לפי פירושם אינו מובן מ"ש "אני מברך את עמי", איזה מענה יש כאן על השאלה?

אלא י"ל הפירוש במדרש לפמ"ש אאזמו"ר זצ"ל "שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל", כלומר שהם יברכו בשם עצמם ולא בשם הקב"ה כהך דגמ' מועד קטן הנ"ל, ואז יצטרכו להלביש את הברכה בלשון שאינו ניכר – "ת"ל 'ואני אברכם', אני מברך את עמי" וכו', כלומר שהברכה היא בשם הקב"ה, ואז אין צורך להעלים מפני המקטריגים, כיון שהברכה מאתו ית"ש וכו'.

וזהו מ"ש בגמ' דר"ה הנ"ל "הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל", שה"רשות" היא שמברך בשם הקב"ה ולא בשם עצמו, ואפ"ה עצם מצות ברכת כהנים חובה הוא כנ"ל, ומיושבת קושיית השפתי חכמים הנ"ל.

והנה במדרש שם ממשיך: "הכהנים מברכים את ישראל, מי מברך את הכהנים? ת"ל ואני אברכם, הכהנים מברכים את ישראל ואני אברך אלו ואלו, הוי ואני אברכם" עכ"ל – ולכא' היה מספיק שיאמר, ת"ל ואני אברכם, ותו לא, ולמה חוזר שוב על "הכהנים מברכים את ישראל", והרי זה מיותר לכא' ? וגם מה שאומר "ואני אברך אלו ואלו" לכא' מיותר, וגם למה אומר "אלו ואלו" (שהכוונה לכהנים וישראלים), והרי לגבי בני בכלל אין שאלה מי מברכם, א"כ הול"ל רק "ואני אברך אלו" (הכהנים)?

אולם לפמ"ש אאזמו"ר זצ"ל יבואר היטב לשון המדרש, והיינו דלאחר שאמר קודם שהכהנים אינם מברכים מצד עצמם, אלא דשלוחי

דרחמנא נינהו, והברכות הם בעצם מהקב"ה בעצמו, שואל המדרש "מי מברך הכהנים?"

וע"ז עונה המדרש "ת"ל ואני אברכם" – ומבאר איך הוא מבאר אותם, דבעצם כשהכהנים מברכים את ישראל באותו זמן ובאותו ברכה עצמה כבר מתברכים הכהנים ג"כ, והיינו, דכיון שהברכה של הכהנים אינה אלא בבחי' שלוחי דרחמנא נינהו, ובעצם הקב"ה בכבודו ובעצמו הוא זה שמברך כאן, נמצא ש"אני אברך אלו ואלו" יחדיו, הכהנים ובנ"י בב"א (ומסיים המדרש:) "הוי ואני אברכם", דזה עומק הכוונה שאני מברך את בנ"י והכהנים בב"א באותו זמן שהכהנים מברכים את ישראל, וא"ש מאד.

[וע"ד הסיפור, שראו את רבנו הזקן נ"ע, הוגה בספרו לקוטי אמרים, שאלהו למה לומד בספר שכתב בעצמו, וע"ז ענה, שלא הוא זה שכתב את התניא, אלא שמלמעלה כתבו אותו על ידו, ולכן מוצא בו דברים חדשים שלא ראה בעת כתיבתו – ועד"ז בנדו"ד, כשהכהנים מברכים את ישראל, בעצם הקב"ה מברך כאן דרך גרונם של הכהנים, וא"כ באותו ברכה עצמה מתברכים גם הכהנים בעצמם].

ולפי"ז יבואר למה אומר בגמ' דר"ה הנ"ל "אוסף ברכה אחת משלי כגון"ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם" וגו' – דלכא"ו מה זה משנה איזה ברכה רוצה להוסיף? – אולם לפמ"ש אא"ז ז"ל, א"ש, דאם זה ברכה "משלו" – מבשר ודם, א"ז אינו יכול לברך מבלי להעלים הדבר, ולכן אינו יכול להוסיף הברכה ד"ה' אלקי אבותיכם" וגו', כיון דשם אינו שלוחי דרוחמנא, דאז לא היה צריך להעלים את הברכה, וזה אינו אלא בברכת כהנים בלבד, שהקב"ה מברך דרך גרונם של הכהנים כנ"ל, וא"ש.



אינו דומה לגמרי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בתניא, שער היחוד והאמונה ספ"ג, מופיע הלשון "אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה", שניתן לפרשו "אינו דומה לגמרי" היינו שאינו דומה כלל; או שדומה (וכאמור לעיל "וכדברים האלה ממש, בדמותם כצלמם"), אך לא לגמרי, וכ"כ ב'תניא מבואר'.

במאמר הרבי מוהר"ש (הנחת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, בס' מ"מ וכו') להרב חיטריק שי' כאן ע' צז) מופיע ע"ז הלשון "אינו משל כלל", שזה לכאורה כאופן הא' דלעיל. מאידך, בשיעורים בס' התניא (אידיש, ובתרגום ללה"ק לא שמו לב לזה כלל) ע' 780 מפרש שאינו דומה בשלימות, כאופן הב' דלעיל.



בן חמישים לעיצה

הנ"ל

בפירש"י ספ"ה דאבות (ובעקבותיו, במחזור ויטרי ובפי' הרע"ב שם) למד הענין דבן חמישים לעצה מהפסוק (בהעלותך ח, כו): "ומבן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד ושרת את אחיו...".

לע"ע לא מצאתי דרשה זו במרז"ל (בתורה שלמה עה"פ ועוד), אך ע"פ פירש"י ע"פ זה צ"ע: הרי מפורש "ולא יעבוד עוד - עבודת משא בכתף, אבל חוזר הוא לנעילת שרים ולשיר ולטעון עגלות".



"והיית לנו לעינים"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק.

במדבר י, לא, רש"י ד"ה והיית לנו לעינים: "לשון עבר כתרגומו. ד"א לשון עתיד כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו. ד"א שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו שנאמר ואהבתם את הגר.

היינו דרש"י הביא ג' פירושים, והפירוש הראשון הוא שזה לשון עבר, ומסתייע מהתרגום, שהתרגום אומר "וגבורן דאתעבידא לנא חזיתא בעניך" - שהגרים והגבורות והנפלאות ראית בעיניך, והיא סיבה ל"אל נא תעזוב אותנו" שבתחילת הפסוק, וכדפרש"י לעיל בד"ה כי על כן ידעת חנותנו במדבר "כי נאה לך לעשות זאת על אשר ידעת חנותנו במדבר וראית נסים וגבורות שנעשו לנו", שבעצם רש"י פירש כאן גם את ההמשך של "והיית לנו לעינים", אשר מכאן רואים שזה הפירוש הכי קרוב לפשש"מ שלכן גם הביאו להלן בד"ה והיית לנו לעינים – כפירוש ראשון, ובפרט שמסתייע מהתרגום.

ואעפ"כ לא מסתפק רש"י בפירוש זה (גם לאחר שיש לו סיוע מהתרגום ו) גם לאחר שפירש כן בפשטות לעיל בד"ה כי על כן ידעת חנותנו במדבר, כנ"ל.

וי"ל בדא"פ הסיבה לזה, שבדרך כלל (גזרת) תיבת "והיית" (בכל מקום בתורה) משמש לעתיד, שתיבת "היית" היא לשון עבר וה"ו" הוא מהפך מעבר לעתיד, שלכן יש קושי לפרש תיבת "והיית" לשון עבר.

שעפ"ז לכאורה מובן למה הקדים רש"י לפני שאומר "כתרגומו" – "לשון עבר", והרי מי שרואה את התרגום רואה שזה לשון עבר, אלא בגלל שזה לא רגיל לפרש כן לכן רש"י מדגיש מיד בתחילת הפירוש שזה לשון עבר (לא כרגיל).

ועפ"ז גם יומתק לשון רש"י מיד בתחילת הפירוש השני "ד"א לשון עתיד כו'", שלפני שמבאר "כל דבר כו' תהי' מאיר עינינו" מקדים "לשון עתיד", שבזה רואים שעיקר הקושי שבפירוש הראשון הי' בזה שצריך לומר ש"והיית" הוא לשון עבר, ולפירוש הב' הוא לשון עתיד, וא"כ יתיישב יותר טוב.

ואעפ"כ (שזה לשון עתיד ומיושב יותר) רש"י לא מסתפק בפירוש זה (השני) והביא פירוש שלישי – "ד"א שתהא חביב עלינו כו'", שי"ל בדא"פ שבפירוש השני "שכל דבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו", יש קושי גדול, למה שיתלו את הדברים שיתעלמו מהם ביתרו, והרי כמה פרשיות שלא היו ידועות שאל משה רבינו אצל הקב"ה כמו פסח שני ובנות צלפחד לאמר "עמדו ואשמעה מה יצוה גו'".

ונכון שפרשת ואתה תחזה חדש יתרו, ועל שם זה נקרא יתרו, הנה זה הי' ענין צדדי לגמרי ומשה מצדו הבין שעליו מוטל כל המשא לדון לכל אחד דינו ובא יתרו להקל מעליו, וזה הי' בהסכם הקב"ה "וצוך אלקים גו'", אבל איך שייך לומר על "כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו".

ובדרך אפשר י"ל שהכוונה ב"כל דבר ודבר כו'" בענינים כאלה בדומה ל"ואתה תחזה". אבל מובן שבדרך כלל לא הי' צריך משה לקבל עצות מיתרו.

ולמעשה מהצחות בפ' יתרו בפסוק (יח, כג) "וישלח משה את חותנו גו'", שלשון וישלח הוא שהוא שילח אותו, היינו כשראה שמתחיל להתערב בעניניו שלח אותו.

ועד כדי כך קשה פירוש זה, שאע"פ שהוא יותר מיושב מהפירוש הראשון (ש"והיית" הוא לשון עבר), שלפירוש זה "והיית" הוא לשון עתיד, אבל קשה לפרש עצם הענין "שתהי" מאיר עינינו בכל דבר ודבר".

שלכן, י"ל בדא"פ הביא פירוש שלישי "שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו כו'", שלפירוש זה מיושב (גם) ש"והיית" הוא לשון עתיד (ולא בלשון עבר), וגם שאי"צ לפרש מאיר עינינו כו'. ולכאורה (לפי הנ"ל) הוא הפירוש הכי מובחר.

ואעפ"כ לא כתבו כפירוש ראשון, שלפירוש זה הי' צ"ל "והיית לנו כעינים" (וכבשפת"ח).

אבל אין זה מופרך, ולכן אפשר לפרש כן (כפירוש השלישי) - שלפעמים נכתב בתורה בשינוי קטן, וכמו בשירה וכיו"ב, שלכן גם אפשר לפרש את הפירוש הראשון שראית בעיניך את הניסים כו', שגם פירוש זה (אף שהוא ראשון) אינו כ"כ חלק מצד תיבות "לנו לעינים" (חוץ מהקושי העיקרי שנתבאר לעיל ש"והיית" הוא לשון עבר), שאינו רגיל לכתוב על "ראית בעיניך" - "לנו לעינים".

אלא בע"כ שש כאן ענין (לשון) מליצה, שמטעם זה אפשר לפרש גם את הפירוש השלישי - חביב עלינו כגלגל עינינו.

אלא שבכל זאת בא כפירוש שלישי, מכיון שהפירוש השני בודאי מצד הלשון הוא הכי קרוב לפשט"מ, אלא שיש קושי בזה כנ"ל, שלכן י"ל שנכתב כפירוש שני, ובפרט שלפירוש הראשון יש סיוע מהתרגום, שלכן העמידו ראשון.



הוספות כ"ק אדמו"ר על תו"א

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בעת הכנת הוצאה חדשה מ"תורה אור" נתגלה הארה והערה חדשה מכ"ק רבינו, שהוסיף על תו"א דפוס ברוקלין תשט"ו, שאז הוסיף כ"ק רבינו מפתח עינים, והערות ותיקונים, מכתב ומאמר מכ"ק הצ"צ, ציונים ועוד בסוף התו"א.

על דפוס הנ"ל [מהשימוש של הספר] כנראה שהיה אצל כ"ק רבינו. והוסיף כ"ק בחלק הציונים להמאמרים שנתבארו בספרי חסידות, אצל

ד"ה שיר המעלות שנדפס בפ' וישב בדף כח, ג ד"ה שיר המעלות:
 "תו"ח . . קאפ' קכו", הוסיף כ"ק רבינו: "בביכל פרופ' כץ מסיים: את
 זה דרש אדמו"ר שיחי' ליל ג' פ' ויחי שנת תק"צ לפ"ק פה בק"ק
 ביחאו".

ב. לד"ה אסרי לגפן: נדפס: "סדר התפלה פ"ד ואילך". תיקן כ"ק
 רבינו שצ"ל: "פ"צ".

ג. לד"ה ועשית ציץ זהב וביאורי . . ועשית: בסוף ההערה הוסיף
 כ"ק רבינו: "תקס"ו ביאור באב' 9 קצא באב' 1".

הכוונה שהביאור נמצא בבוך באברויסק שבא לרבינו מירושת כ"ק
 אדמו"ר שמרי' נח נבג"מ זי"ע [ע"י נכדו הרב שניאור זלמן ברבש נ"ע]
 שהיה אדמו"ר בבארויסק - נכד כ"ק הצ"צ.

האוצר מחזיק יותר ממאה ביכלאך [כרכים אחדים הגיעו כל פעם
 כשהיה הרה"ח פנחס אלטהויז ע"ה בא לחצרות כ"ק רבינו, דאז הי'
 מביא ביכעל למתנה], רובם הגיעו בערך בין השנים תשי"ח עד תחלת
 הכ"ף, ועל ביכלאך אלו מיוסדים כמעט כל המאמרים שנדפסו ב"אור
 התורה".

בין הביכלאך נמצאים בוך מס' 3 והוא חלק מלקו"ת מהדו"ק כתב
 יד מעתיק עם תיקונים בגוכתי"ק הצ"צ, טעמי המצות ושרש מצות
 התפלה "דרך מצותיך" כולו גוכתי"ק הצ"צ].

בעד המתנה, הדפיס כ"ק רבינו על חשבוננו ספרו "שמן למאור" ב'
 חלקים שנדפסו בכפר חב"ד בשנת תשכ"ו – כז [הפתח דבר הוא משנת
 תשכ"ד].

[ביכלאך אחדים מהאוצר שהיו בירושה אצל נכדים אחרים, עדיין
 מסתובבים בין מוכרי ספרים ובמכירות פומביות בשוק עתיקות, וד"ל].

הדרושים ב"שמן למאור" הם מיוסדים ברובם על מאמרי כ"ק הצ"צ
 [כמו ספרי אחיו כ"ק אדמו"ר מקפוסט זצ"ל].

ההגהות כ"ק רבינו נכתבו בזמנים שונים: הערה א נכתבה כנראה
 בתחילת שנות הכ"ף או קודם לזה שאז בא פרופ' כץ מרוסיה והביא
 הרבה כת"י וצילומים מספרי הראשונים.

בשנת תשכ"ה או תשכ"ו [אינני זוכר בדיוק] כשחזר מרוסיה עוד
 פעם נכנס לכ"ק רבינו ליחידות.

יום או יומיים אח"כ אמר לי הרב חזקוני ע"ה בשם כ"ק רבינו
 שהנ"ל הביא הרבה כת"י, לכן להתקשר עמו ולבדוק הביכלאך. אחר

בדיקה של כמה ימים במשרדו, נתן לי כמה ביכלאך בתור "השאלה" [לפי זכרוני אחר כמה שנים ביקש מכ"ק רבינו שיחזירו לו הביכלאך].

ההערה השני' מציור הכתב יד קודם נראה שנכתב לאחר כמה שנים.

עד כמה שידוע לי ממה שראיתי, כ"ק רבינו כתב על הגליון רק על אלו ספרים שהיה מכין לדפוס, או תיקון על מה שהדפיס בעצמו, כמו ההגהות על שו"ת צ"צ [נדפסו בסוף השו"ת], על גליון הלקו"ת [שנוסף בהוצאת תשמ"ד], הגהה על ספר החקירה [שנדפס בהוצאה חדשה], על מאמרי אדה"ז הנחת הר"פ [שנדפס בתשורה לבר מצוה ע"י הרה"ח גבריאל שפירא שי'].
♦ ♦ ♦

"שלום עליכם" ולא "שלום עליך"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך כ"ה עמ' 165-166 מבאר הדיוק במנהגי ישראל שאחד נותן שלום לחבירו באמירת "שלום" עליכם ולא "עליך" כדמצינו בגמרא "שלום עליך רבי (ומורי)", ומבאר הענין עפ"י דא"ח, עיי"ש.

והנה החוות יאיר בספרו 'מקור חיים' סימן ק"י כתב על המנהג שאומרים "שלום עליכם" בלשון רבים, דמנהג בורות הוא דיש לומר שלום עליך בלשון יחיד, ות"ח ידקדק בכל דבריו ושפתיו בורות ימללו.

אמנם לפועל הרי מנהג ישראל הוא כמבואר בהשיחה שם לומר בלשון רבים, וכמו שמצויין בהערה 53 שכן הוא גם נוסח קידוש לבנה בסידורים [למרות שלשון הטור והרמ"א הוא ביחיד "שלום עליך"].

וראה גם בשער הכולל ולקוטי מהרי"ח שצויינו בהערה 54 שטרחו ליישב לשון דברבים.

ועפ"ז מובן שישנה עדיפות ליישב מנהג ישראל (מלהקשות עליו).

♦ ♦ ♦

גר שנתגייר בקטן שנולד

הנ"ל

בריבוי מקומות מביא כ"ק אדמו"ר מ"ש הרב החיד"א (מדבר קדמות מערכת ג' אות ג') בדיוק לשון חז"ל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי – ולא אמרו גוי שנתגייר להורות כי זאת מלפנים ממעמד הר סיני שקיבלנו התורה שם נמצא נפש הגר הזה הבא לאחר זמן רב מאוד להתגייר . . שמאז הימים נפש זו עמדה במעמד הנפלא של הר סיני אלא דאשתהויי אשתהי עד הזמן הזה ושפיר אמרו גר שנתגייר".

ולכאורה המקור לזה הוא בשבת קמו, א: "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על ה"ס לא פסקה זוהמתן . . גרים מאי א"ל אע"ג דאינהו לא הוו – מזליהו הוו, דכתיב "את אשר ישנו עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה וגו'", ו"מזליהו" הוא – כמבואר בכ"מ בדא"ח – שורש הנשמה.

ובשם הגאון רבי מאיר שפירא מלובלין (מובא בספר 'נצוצי אור המאיר' עמ' קעה) שבעת שגר הצדק פוטוצקי, הוצא להורג נתן לו הכומר ברירה לחזור בו מיהדותו ואז יבטלו גזר דינו.

הוא השיב לכומר בדברי המדרש שכאשר בא הקב"ה לאומות העולם והציע להם התורה סירבו לקחת, אולם בנ"י הכריזו "נעשה ונשמע" ולכאורה קשה לתאר שכולם (בנ"י) היו בעד או (או"ה) נגד קבלת התורה, אלא מסתברלומר שבין האומות רובן היו נגד, והיו כמה יחידים שהסכימו לקבלת התורה, וכן בקרב ישראל היו ערב רב, שהתורה היתה למורת רוחם, כל הנשמות היו במעמד ה"ס, ואף אני – פוטוצקי – הייתי שם ובמרוצת השנים נתגלגלו הדברים, שאלה מבין האומות אומרי הן יתגייירו ואילו אומרי לאו שבקרב ישראל ישתמדו (ר"ל), ואני שהייתי מבין אומרי ההן שבקרב האומות חייב להתגייר.

[מובן שבפשטות החלק השני של הדברים – התנתקות חלק מבנ"י – סותרת לפשט"מ שהרי מפורש ביתרו יט, ח: "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה" (ובהמשך לזה "וישב משה את דברי העם אל ה'").]

והנה בגמרא שם ישנה דעה שענין זה של הפסקת הזוהמה התרחש כבר אצל אבותינו ולא בהר סיני, ובגמרא שם איתא "ופליגא" היינו שהמ"ד שס"ל שענין זה התרחש בהר סיני חולק על הדעה שהיה זה

אצל אבותינו ועפ"י הכלל למסקנת כ"ק (כרב נטורנאי גאון – ראה לקו"ש חי"ד עמ' 363) שהלכה דוקא כהראשון מובנים דברי החיד"א.

