

קובץ
הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון טז [תתקמ]
ש"פ בהעלותך



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש, יום ההילולא **השלוש עשר** של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ביום שלישי לחודש תמוז. תקותינו להוציא לאור, בעזה"י, קובץ מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בתורת רבינו ובעניני משיח וגאולה וכן בכל חלקי התורה.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), **להזדרז ולהשתדל בהשתדלות מיוחדת בכתיבת ההערות והביאורים וכו', ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שלישי לפרשת קרח כ"ו סיון הבעל"ט.** וכל המקדים ה"ז משובח.

והננו לעורר ולהזכיר עזה"פ להכותבים היקרים שיחיו, שיסוד התייסדות הקובץ ועיקר מטרתו כידוע, הוא להגביר ולהוסיף הלימוד בעיון בתורתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ובעניני משיח וגאולה כהוראת רבינו ומתוך "קאך" וחיות. ע"כ שטוחה בקשתינו לפני הכותבים היקרים והנכבדים, שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז, לקיים זאת בפועל, ויתרבה השקו"ט ובביאור בתורת רבינו.

בברכת הצלחה
המערכת

כוס מלא ברכות

ברגשי גיל ושמחה
הננו מביעים את איחולינו וברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב מזל טוב
לידידנו היקר הדגול והאהוב פאר המדות
איש האשכולות
משכיל על כל דבר טוב
הנודע בכשרונותיו הברוכים
זריז במלאכתו מלאכת קודש
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע בהרבה מסירה ונתינה
בעבודה מסודרת בשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו
על הופעת הקובץ באופן דפעולה נמשכת
התמים הנעלה והחשוב
הרב מנחם מענדל שי' שפירא
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
ביום ד' עשרים לירחא תליתאי
עם ב"ג הכבודה המהוללה והחשובה תחי'
יהי רצון שיהא בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו,
מתוך אושר שמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ בהעלותך
היתשס"ז
גליון טז [תתקמ]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 1..... בדברי הגרי"ז שאין לעבור על שום איסור בגלל ביאת המשיח
10..... פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד
12..... עיקר החידוש דביאת המשיח
15..... שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימורה"מ

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 19..... האם גר מתחייב כשאינו מקיים כל המצוות תומ"י
21..... שליחות שבטלה מקצתה
24..... מפני מה היה גנות לבני' שלא עשו פסח
25..... השבת הראשונה שלאחר מ"ת [גליון]
26..... בענין הנ"ל

נגלה

- 29..... גילוי דעתא בגיטא
36..... לצעורי בעלמא חודש או חדשיים
39..... הכשר עד כותי בגט
46..... ביסוד דינא דביטול הגט

הסידות

- 48..... כח הצומח להחיות האדם - בחי' מדבר
49..... החצי-ריבוע שבשער היחוד והאמונה פ"ד וספ"ה
51..... הערת כ"ק אדמו"ר בקו"א ד"ה להבין

רמב"ם

- 52.....שיטת הרמב"ם במלקות דבן גרושה
 56.....בגדר איסור מלאכה בחול המועד

הלכה ומנהג

- 60.....איסור אונאה והפקעת שערים
 62.....בענין כוונה בקריאת שמע וברכת המזון
 63.....בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה
 67.....הידור בתיק של תפילין
 71.....דין גוש לשיטת אדמו"ר הזקן
 74.....האם המזיקים מכירין בלשון ארמי [גליון]
 77.....העברת חלק מהירושה לבנות [גליון]
 77.....תיקון טעות

פשוטו של מקרא

- 79.....שימוש המלה "עד"
 80.....הטעם שהאיסור דמולך נזכר באמצע פ' עריות

שינוי

- 82.....על מי נאמר שכתב דבריו "בגזירת עירין פתגמא"
 84.....תמונת הרבי
 85.....חתונה - "יקר מכל יקר"
 86.....סימני מספר הפסוקים
 86.....הערות קצרות בתורת רבינו
 89.....אכיש - אחיו של גלית? [גליון]



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ג' תמוז
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ו סיון

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

בדברי הגרי"ז שאין לעבור על שום איסור בגלל ביאת המשיח*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הוכחת הגרי"ז מאיסור תחומין

בהגדה של פסח 'מבית הלוי' ח"א עמ' קיט (הובא גם בקיצור בס' 'אוצרות רבותינו מבריסק' עמ' עו) הביא מהגרי"ז וז"ל: "יש לדעת שאפילו אם הדבר ברור שאם יעשו ענין מסויים יבוא משיח, אך יש בענין זה חשש של איסור קל, חלילה לעשות כן, דהנה איתא בסנהדרין (צח, א) דמשיח יתיב ביני עניי אכלי חלאים וכולן שרו ואסירי בחד זימנא (פירש"י מי שיש לו ארבע וחמש נגעים מתירין כל נגעטן ביחד ומקנחין אותו וחוזרין וקושרין אותו) איהו שרי חד ואסיר חד (פירש"י משיח שרי חד נגע ומקנחו, וקושרו ואח"כ מתיר האחד) אמר דילמא מבעינא דלא איעכב (פירש"י ועושה כן ואינו מתיר שני נגעים יחד דסבר אי בעי ליה לצאת ולגאול את ישראל לא איתעכב כדי קשירת שני נגעים) יעו"ש, הרי מבואר כאן שכאשר יגיע זמנו של משיח לבוא לא יעכב את ביאתו אף לרגע, והטעם הוא דהרי העולם נידון לפי רוב זכיות, ואם יהי' רגע שאחד יעשה מצוה אשר בה יכריע את העולם לכף זכות ויפסק הדין שיבוא משיח, אם יתעכב אולי בינתיים יעבור אחד עבירה ושוב יכריע את העולם לכף חובה וכבר לא יוכל לבוא, והנה מצינו בעירובין (מג, א), דאיסור תחומין מונע ביאת משיח עיי"ש, הגם שאיסור תחומין אינו אלא מדרבנן, (ואפילו לשיטת הרמב"ם דהוה מן התורה אינו אלא ביי"ב מיל עי' רמב"ם פכ"ז מהל' שבת ה"א ומ"מ שם) וחזינן שלמרות רצונו של משיח לבוא מיד כפי שביארנו, בכל זאת אם יש בביאתו אפילו איסור דרבנן מתעכב ואינו בא, ואף שיתכן שבאותו שבת יעבור משהו עבירות, שכתוצאה מכך יצטרכו לחכות עד שהעולם יוכרע עוד פעם לכף זכות, ויתכן שזה

(* לעילוי נשמת בנו הבחור הנחמד שמואל ע"ה בקשר ליום היאהרצייט ביום ד' י"ג

יקח עשרות ומאות בשנים אעפ"כ המשיח אינו בא, והיינו משום דאין לעבור על שום איסור בגלל ביאת משיח" עכ"ל.

[דבגמ' עירובין שם איתא: "איבעי רב חנניא: יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה? . . . תא שמע: הריני נזיר ביום שכן דוד בא - מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, [דודאי לא אתי משיח האידנא] ואסור לשתות יין כל ימות החול. אי אמרת בשלמא יש תחומין - היינו דבשבתות ובימים טובים מותר. [דמשיח אינו בא בשבת משום איסור תחומין למעלה מעשרה] אלא אי אמרת אין תחומין, בשבתות ובימים טובים אמאי מותר וכו' - שאני התם, דאמר קרא (מלאכי ג, כג): הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא וגו', [לפני בוא יום ה' - לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר]. והא לא אתא אליהו מאתמול. - אי הכי, בחול כל יומא ויומא נמי לישתרי, דהא לא אתא אליהו מאתמול! אלא אמרינן: לבית דין הגדול אתא. הכא נמי - לימא: לבית דין הגדול אתא! - כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח". [שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו] עיי"ש, הרי מבואר כאן דמשום איסור תחומין אין משיח בא, וא"כ ה"ה לשאר איסורים].

אפ"ל הפי' שהגאולה ד"בעתה" יוקבע מעיקרא ליום קודם

והנה ידועה שיטת הפלתי (יו"ד סי' קי סוף קונטרס בית הספק) ועוד הרבה אחרונים, וכן נקט הרבי בכ"מ (לקוטי שיחות ח"ח עמ' 323; חכ"ז עמ' 204 ועוד) דבגאולה ד"אחישנה" אי"צ כלל ביאת אליהו מקודם, והוכיחו כן מסנהדרין (שם), דרבי יהושע בן לוי שאל משיח לאימת אתי מר וענה לו משיח היום, אתא לגבי אליהו א"ל מאי אמר לך וכו' א"ל שקורי קא שקר בי דאמר לי היום אתינא ולא אתא, אמר ליה הכי אמר לך היום אם בקולו תשמעו, ופי' באוצר בלום (בע"י שם) דאם בקולו תשמעו ויהי' "זכור" אז יבוא מיד "היום" בלי ביאת אליהו מקודם עיי"ש, ולפי"ז יוצא דהסוגיא דעירובין דנקט דאליהו צריך לבוא מקודם איירי רק בהגאולה דבעתה, ולא בגאולה דאחישנה, כיון דבאחישנה אי"צ ביאת אליהו הנביא קודם כלל, ובפלתי ביאר הטעם דכיון דהגאולה ד"אחישנה" בעוה"ר אינו שכיח, לכן אין חוששין לזה להחמיר בניירות באופן דאחישנה שיבוא משיח בלי ביאת אליהו עיי"ש.

ולפי זה דהגמ' שם איירי בהגאולה ד"בעתה", יש לפרש כוונת הגמ' בודאי לא יקבע הקב"ה הגאולה ד"בעתה" מעיקרא באופן שיצטרך לעבור על איסור תחומין ובודאי יקדימו ליום אחד, ובדוגמא להא שמצינו בנוגע לנס חנוכה דאף טומאה הותרה בציבור והיו מותרים להדליק בשמן טמא, מ"מ מצד להראות חיבתן של ישראל רצה הקב"ה שתהי' ההדלקה בשמן טהור דוקא, וכמ"ש בשו"ת חכם צבי סי' פז והפנ"י שבת (כא, ב), (בד"ה מאי חנוכה, הובא בלקו"ש חכ"א עמ' 240 ובס' התועדויות תשמ"ב כרך ב' עמ' 562).

ועד"ז יש לפרש הכא בנוגע לגאולה העתידה שאז הרי יהי' תכלית השלימות וכו', בודאי יקבע הקב"ה ה"בעתה" באופן דליכא חילול כלל, ושפיר קאמר הגמ' דבשלמא אם יש תחומין למע' מי' ודאי מוכרח לומר שה"בעתה" אינה בשבת ולכן מותר לו לשתות יין, אבל אי נימא דליכא תחומין הרי גם בשבת אפ"ל ה"בעתה".

ולפי"ז אפ"ל דבגאולה ד"אחישנה" שבא כהרף עין ע"י ש"זכו", אפ"ל שזה אפשר להיות בכל זמן אפילו בשבת וכו', ומ"מ מותר לו לשתות יין בשבת כיון שאין חוששין לזה, ועפ"ז מובן גם הא דאמרינן אחכה לו בכל יום שיבוא ולישועתך קוינו כל היום, דמשמע אפילו בשבת כיון שזהו מצד הגאולה דאחישנה וכדאיתא בכ"מ דאחכה לו בכל יום הוא משום הגאולה דאחישנה (ראה בכתבי הגרי"ז עה"ת פ' בא אות צב ועוד ובקובץ המועדים - חנוכה עמ' תקעג, ובס' ימות המשיח בהלכה סי' א), אבל עי' באגרות קודש ח"ב אגרת רפת.

פירוש הקובץ שיעורים ופקו"נ בשבת

והנה בהמשך הגמ' שם הביא המימרא "שכבר מובטח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים, מפני הטורח" [ופירש"י שיש להם לעסוק בסעודות שבת ויטרדו בו, ומניחים צרכי שבת והולכים להקביל פניו], וכן הוא בפסחים (יג, א), ובקו"ש פסחים שם (אות נה) כתב ע"ז וז"ל: "בהא דאין אליהו בא בע"ש מפני הטורח, היינו כדי שלא יתבטלו מלהכין לשבת. לכאורה קשה, הא מותר להתענות בשבת תענית חלום משום דהתענית עונג הוא לו שדעתו מתישבת עליו, וה"נ אין לך עונג שבת גדול מזה לכל ישראל משמחת אליהו שיבא לגואלם, ובודאי לא גרע עונג זה מעונג תענית חלום, וצ"ל דהכונה שאם זמנו לבוא בערב שבת יקדים לבוא ביום שלפניו כדי שלא יתבטלו מהכנת

שבת, ובעירובין מ"ג איתא, דגם בשבת אינו בא, אם יש תחומין למעלה מעשרה, וקשה, דבודאי כאשר יבא אליהו ימצא הרבה שבויים בידי עכו"ם, אשר בבואו ינצלו ממות, ולמה לא יהא מותר לבוא בשבת משום פיקו"נ? עכ"ל.

הרי שגם הקו"ש פירש כוונת הגמ' "שאינו אליהו בא וכו'", דהיינו שיקדים לבוא ביום שלפניו, ולפי"ז יומתק גם הא דקאמר "שכבר מובטח להם לישראל וכו'" דמלשון זה משמע דהוה הבטחה לטובה, ולכאורה אם הפירוש הוא שמתעכב לבוא ובא אח"כ, איזה הבטחה לטובה הוא? ולהנ"ל ניחא.

אלא דלעיל נת' שיש לפרש כן גם הסוגיא דעירובין דכוונת הגמ' דאי נימא דיש תחומין, בודאי יוקבע ה"בעתה" ביום קודם, ולפי"ז מתורץ גם קושייתו השני' שהקשה דבודאי כאשר יבא אליהו ימצא הרבה שבויים בידי עכו"ם, אשר בבואו ינצלו ממות, ולמה לא יהא מותר לבוא בשבת משום פיקו"נ? (וכן הקשה בשו"ת אביר יעקב סי' ל' עיי"ש בארוכה ועוד בכ"מ) ולהנ"ל ניחא דבהגאולה דבעתה בודאי יקדים הקב"ה ביאתו ליום קודם שלא יצטרך לעבור על איסור תחומין.

ונמצא לפי"ז שאין ראוי מהסוגיא דעירובין שהגאולה תתעכב בפועל מחמת איסור תחומין, ולכאורה מסתבר לפרש כן, כי אם נפרש כוונת הגמ' כנ"ל שבשביל איסור תחומין הגאולה אכן אפשר שתתעכב הרבה שנים וכו', הלא ודאי יוקשה קושיא הנ"ל - של הקו"ש - מפקו"נ של כל שנים אלו, דלמה לא נימא דפקו"נ דוחה האיסור? אבל אם נפרש כנ"ל ניחא.

והא שלא תירץ הקובץ שיעורים עצמו קושייתו הב' מהך דתחומין כנ"ל, דכוונת הגמ' הוא שמשום זה ודאי יקדים הקב"ה ה"בעתה" ליום קודם, כמו שפי' הך מימרא דכבר מובטח להן לישראל וכו'? אולי אפ"ל משום דסב"ל דפקו"נ בשבת הוא היתר גמור (ובפרט עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ז שיחה ג לפ' אחרי שהוא קיום של שבת עצמו וכו' עיי"ש) לכן מקשה דכיון שזהו היתר גמור אין שוב סיבה דאיסור תחומין יגרום איזה שינוי כלל בנוגע זמן הגאולה בשבת, וע"ד שהקשה בס' מנחת ברוך סי' קט על תירוץ החכ"צ והפני" דאם טומאה הותרה בציבור, איזה הידור יש לעשותו בטרה עיי"ש, ועי' גם שו"ת אבני נזר או"ח סי' תקב.

אבל לפי הנ"ל י"ל דאפילו אם טומאה הותרה בציבור אכתי ישנה הידור בטהרה ממש וכדמוכח ממ"ש הפנ"י עיי"ש, וכן בס' 'מור וקציעה' סי' תרע (ד"ה ובזה) כשהביא תירוץ הנ"ל של אביו החכ"צ, כתב בהדיא דאף דטומאה הותרה בציבור ולא מהדרינן לעשות בטהרה מ"מ אין זה נס לחנם דודאי צורך גדול הוא וטוב יותר שיעשה קרבן ציבור בטהרה אף למ"ד הותרה עיי"ש, וא"כ גם בעניננו נימא דסב"ל להגמ' דעירובין בפשיטות שאם יש איסור תחומין למע' מי' אף שיש שם פקו"נ בודאי יקדים הקב"ה הגאולה דבעתה ביום שלפניו, וכ"ש בנדו"ד בביאת משיח שהוא בפירסום רב ואוושא מילתא.

לפי ר"ת והטורי אבן

מיהו יש להקשות על פירוש הנ"ל בהסוגיא עירובין לשיטת הטורי אבן (ר"ה יא, א) דסב"ל דהגמ' דעירובין איירי בנוגע ל"אחישנה" דוקא, דרק אז צריך אליהו הנביא לבוא מקודם, משא"כ בהגאולה ד"בעתה" אי"צ עיי"ש, א"כ לשיטתו אין לבאר הגמ' דעירובין כנ"ל דהקב"ה יקדים הגאולה יום אחד וכו' כיון דאיירי בזכו - אחישנה וזה בא כהרף עין, אלא שכבר הקשו הרבה על שיטתו דמסתבר לומר להיפך ונקטי כשיטת הפלתי הנ"ל, (ראה בס' 'כלי חמדה' פ' שמיני (עמ' 50) ובס' 'בית ישי' ח"ב עמ' תצה ועוד, וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה שם).

עוד יש להעיר מפירוש ר"ת בעירובין (מג, ב תוד"ה ואסור לשתות יין) וז"ל: "וא"ת מאי שנא דלא אסרינן כהן לשתות לעולם יין כדאמרינן בסנהדרין (כב:) אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו פי' שעברו כמה שנים שלא נבנה הבית ואמאי לא חיישינן לבן דוד כי הכא וי"ל דהתם ליכא איסורא דאפשר בכהן אחר או יישן מעט אבל הכא אי אתי עובר על נזירותו ובפ"ק דביצה (ה:) נמי אמרינן חיישינן לשמא יבנה ור"ת מפרש ביום שבן דוד בא שראוי לבא והשתא לא קשיא מידי וכו'" עכ"ל, ועי' גם בחי' הריטב"א שם (ד"ה תא שמע) וז"ל: "אלא הכי קאמר הריני נזיר ביום שבן דוד אפשר לבא בו, ולהכי קאמר מותר לשתות יין בשבתות וימים טובים לפי שאין בן דוד אפשר לבא בהם כדמפרש ואזיל", עכ"ל, וכתב הפלתי שם דלפי ר"ת שאין הפירוש כשכא בפועל אלא כשראוי לבוא ה"ז כולל גם הגאולה דאחישנה אף שאינו שכיח כיון שסו"ס ראוי לבוא עיי"ש, דלפי זה נמצא דלפי ר"ת הגמ' דעירובין איירי גם באחישנה

ולא כהנ"ל, ואולי אפ"ל דאפילו כשאמר המדיר ביום שראוי לבוא, כוונתו רק לאופן ששכיח, כי כן הוא בדעת בני אדם, ויל"ע.

עשה חמור דוחה עשה קל

ובהא דנקט הגרי"ז דאם יש בביאתו אפילו איסור דרבנן מתעכב ואינו בא, אף שיתכן שבינתיים יעבור מישהו עבירות, שכתוצאה מכך יצטרכו לחכות עד שהעולם יוכרע עוד פעם לכף זכות, ויתכן שזה יקח עשרות ומאות בשנים, לכאורה יל"ע דהרי בביאת משיח יחזרו לנהוג כל המצוות שבתורה אף שאר המצוות שבטלו בזמן הגלות, וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים ריש פי"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמייטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" ו"כ למה לא נימא דתדחה מצוה קלה או איסור דרבנן בכדי שיתקיימו הרבה מ"ע דאורייתא, ומאי שנא מהא שכתבו התוס' בשבת (ד, א, ד"ה וכי. וכן בעירובין לב, ב, ד"ה ולא. ובגייטין מא, ב ד"ה כופין) בענין אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירך וז"ל: "דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו' ואתי שפיר הא דאמרי' בריש תמיד נשחט (פסחים נט, א) דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו" היינו דדוחים עשה קל מפני עשה חמור וא"כ גם הכא למה לא נימא כן?

והנה בשפת אמת שם הקשה דכיון ששם הוא מדין "דחיה" דעשה חמור דוחה עשה הקל והוה כמו עשה דוחה לא תעשה א"כ ה"ז היתר ואינו ענין של חטא כלל, והוה כמו מילה בשבת: וא"כ מה זה שייך להכא בהא דחטא בשביל שיזכה חבירך עיי"ש.

ונתבאר בזה (בהשיעורים פסחים שם) דהנה התוס' (פסחים שם, בד"ה אתי עשה דפסח וכו') כתבו וז"ל: "הקשה ריב"א הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאינה אלא בלילה? ותירץ דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה דשוחטין וזורקין

(1) וראה לקו"ש ח"ח שיחה ב לפ' בלק שזוהו עצם הגדר דביאת משיח שיהי' קיום המצוות בשלימות עיי"ש.

(2) וראה לקו"ש חל"ה שיחה ג לפ' לך ובהערה 19 שם.

על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא אפילו לא יאכל לבסוף הואיל ובידו תלוי ופטור מפסח שני אפילו לא אכל, הלכך כשהמקריב כפרתו מקיים עשה דפסח דאז הוי ראוי לאכול, שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה ראוי לאכול לערב והפסח היה פסול, ור"י מתרץ דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקף לאו דלקיים עשה אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל כדמוכח בהשולח (גיטין דף לח, א) גבי רבי אליעזר ששיחרר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמא, א) דהוה דחי עשה דמצורע דחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו דאמר רחמנא שלח תשלח אפי' לדבר מצוה, עכ"ל.

ובס' ברוך טעם (עדול"ת) ביאר סברת הר"י דהדין דעשה דוחה לא תעשה הוא חידוש כיון דבכלל לאו חמור מעשה כמבואר ביבמות (ז, ב), וכיון שזה חידוש אמרינן דבעינן בעידנא דוקא דמה ציצית (דילפינן משם הדין דעדול"ת דציצית דוחה הלאו דכלאים כמבואר בריש יבמות) בעידנא אף כל בעידנא כבשבת (קלב, ב), דרק אם הוא באופן של ציצית אמרינן הך חידוש דעדול"ת, משא"כ הך דינא דעשה חמור שיש בו כרת דוחה עשה הקל הו"ע שמצד הסברא דחמור ידחה את הקל, ואינו שייך להדין דעדול"ת דשם ילפינן מכלאים משא"כ הך דינא אמרינן מצד הסברא ולכן אינו צריך להיות בעידנא כיון שהוא מצד הסברא.

וי"ל דבזה פליגי הריב"א והר"י, דלפי הריב"א ה"ז מדין דחיה כעדול"ת ולכן בעינן בעידנא, משא"כ להר"י הוא דין בפני עצמו מצד הסברא ולכן לא בעינן בעידנא, ולפי"ז י"ל יוצא גם נפק"מ אם הוה היתר או לא, דעדול"ת הנלמד מקרא נעשה היתר, משא"כ בהא דחמור דוחה הקל - שהוא מצד הסברא לא נעשה להיתר, אלא ע"ד דאמרינן הכא חטא באיסור קל שלא לעבור על איסור חמור, ובתוס' עירובין הובא תירוץ זה דפשע בשם הר"י עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל דהר"י לשיטתו דדין זה דעשה חמור דוחה עשה הקל הוא דין בפני עצמו מצד הסברא כנ"ל ולכן לא בעינן בעידנא כנ"ל, ולשיטתו שפיר שייך בזה להקשות דכיון שהוא מצד הסברא איך עוברים הכהנים על איסור קל בשביל הישראל, ולא קשה קושיית השפ"א ממילה בשבת דעשה דוחה לא תעשה דשם שאינו מצד סברא אלא מקרא ודאי נעשה בהיתר וכו' משא"כ הכא, עכתוה"ד.

ולפי זה י"ל בעניננו דבשלמא לפי הריב"א דגם כשחמור דוחה קל ה"ז ענין של דחי' ובעינן בעידנא דוקא א"ש, דכאן אין זה בעידנא, אבל לפי דעת הר"י דזהו מצד הסברא ולא בעינן בעידנא א"כ גם הכא נימא כן?

ואי נימא דהכא שאני דתחומין הוא איסור דרבנן - דסמכוהו על מה שכתב אל יצא איש ממקומו כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שצו ס"א "והעמידו איסור דבריהם במקום דהוה שב ואל תעשה" מ"מ אכתי תקשי מאי שנא מהא שהביאו התוס' שם הדין דערובין (קג, ב) דכהן שעלתה לו יבלת חברו חותכה לו בשינוי דקעביד שבות כדי שיזכה חברו בעבודה, וא"כ גם הכא הרי ע"י ביאת משיח יבנה ביהמ"ק ויזכו הכהנים לעבודה וכל בנ"י לקרבנות וכו'? משא"כ אם יתעכב ולא יבוא עכשיו הרי אפשר שיצטרכו לחכות על זה עשרות ומאות בשנים כנ"ל? עוד יל"ע ממ"ש התוס' שם בהא דר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו ל' מצוה דרבים שאני עיי"ש, וה"נ נימא בנוגע להגאולה העתידה שהיא גאולת כלל ישראל?

ובס' 'משנת פקו"נ' להגר"י לורנץ שליט"א (שער ו סי' נט) שקו"ט בקושיא הנ"ל לענין פקו"נ שישנה ע"י ביאת משיח, וכתב שם די"ל דביאת משיח שהוא בפירסום רב הוה בגדר עקירת התורה והשבת, דזה מיתסר אפילו במקום דהוה פקו"נ עיי"ש, ולפי"ז אפשר לתרץ כן גם בעניננו, אבל מלשון הגרי"ז הנ"ל לא משמע שנתכוון לזה אלא דאיירי בכל אופן שהוא ובאיזה איסור שתהי' אפילו הוא דרבנן.

הטעם דמשיח אסיר חד ושרי חד

ובמה שפירש הגרי"ז הא דמשיח אסיר חד ושרי חד, דזהו משום שהעולם נידון לפי רוב זכיות, ואם יהי' רגע שאחד יעשה מצוה אשר בה יכריע את העולם לכף זכות וייפסק הדין שיבוא משיח, אם יתעכב אולי בינתיים יעבור אחד עבירה ושוב יכריע את העולם לכף חובה וכבר לא יוכל לבוא, הנה גם בס' 'תורת חיים' (סנהדרין שם, הובא בס' היקר 'כל ישראל' שם, לידידנו הג"ר שמואל הלוי שי' הבר) כתב כעין זה, שהוא חושש לעכב אפילו כדי קשירת נגע א' כשיגיע הזמן, כדי שלא יעבור זמן הקץ מפני המקטרגים שלמעלה, משום דאמרינן לעיל שאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב, לפיכך חושש שמא דור שכולו חייב הוא ויהיו נגאלין מחמת הזמן לא בשביל מעשיהם לכך הוא ממחר שלא יעבור הזמן רגע אחד שלא יקטרג על מעשיהן כשיעבור

הזמן, וביאר כן גם בנוגע ליציאת מצרים דאיתא במדרש שכיון שהגיע הקץ לא עיכבן אפילו כהרף עין מפני שלא יהי' קיטרוג עיי"ש.

אבל מדברי הרבי בכמה דוכתינן משמע שהטעם לזה דשרי חד ואסיר חד הוא משום שמשיח עומד ומצפה חסר - סבלנות לרגע שיגאל את בני"מ מהגלות, וכמבואר בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח סעי' י (נדפס בתו"מ התוועדויות תשמ"ח ח"ד), ובשיחת אחש"פ תשי"א סעי' טו (נדפס בתו"מ התוועדויות כרך ג) איתא שמשיח עומד וממתין לצאת ולגאול את בני"מ ואינו מתעכב אפילו כדי קשירת שני נגעים, וברגע שיעשו תשובה יגאלם מיד, ומקשר גם עם מ"ש הרמב"ם דכשעושינן תשובה מיד הן נגאלין עיי"ש, דמשמע שאין זה משום דאפשר דבינתיים ישתנה המצב ולא יוכל לגאלם, אלא משום שהוא משתוקק לגאול את ישראל מגלות המר תיכף ברגע הראשון שאפשר לגאלם בכדי שלא יצטערו בגלות אפילו רגע אחד שלא לצורך.

גם מבואר בכ"מ דרק ביצי"מ הי' הגאולה צריך להיות בחפזון ובאופן דכי ברח העם, (תניא פל"א) כיון שהיו אז מושקעים במ"ט שערי טומאה וכו' משא"כ בגאולה דלע"ל כתיב ובמנוסה לא תלכו, ז"א דכשיזכו להגאולה יהי' זה אחרי שלימות עבודת בני"מ, וראה ספר מאמרים באתי לגני (ח"א עמ' שו) וז"ל: "ביי גאולת מצרים איז דער רע געבליבן בתוקף, וואס דערפאר האבן די אידן געדארפט אנטלויפן פון דער רע כי ברח העם, אנדערש וועט זיין אין דער גאולה העתידה וואס אויף דעמאלט שטייט ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, רע און טומאה וועט דאן אינגאנצן פארשווינדן, און דערפאר וועט מען ביי די גאולה העתידה ניט דארפן אנטלויפן כי לא בחפזון תצאו וכו'" עכ"ל, וכן הוא בשיחת ש"פ האזינו תשמ"ז סעי' כח (נדפס בתו"מ התוועדויות תשמ"ז ח"א), ובשיחת אחש"פ תשי"א סעי' ז (נדפס בתו"מ התוועדויות ח"ג) ובכ"מ, וראה לקו"ש חל"ב עמ' 214 במכתב בשוה"ג שם: "זריזות בהיציאה מן הגלות, והגאולה עצמה באופן ד'בשובה ונחת תושעון (ישעי' ל, טו)", ובפשטות קאי גם על הגאולה ד"אחישנה", שיזכו דרוח הטומאה אעביר וכו' עיי' עבודתם בבירור וזיכוך העולם וכו', ועפי"ז לא נימא דעי"ז שלא יבוא ביום השבת יוכל הגאולה ח"ו להתעכב וכו' כמו שהי' ביצי"מ.

הערות וביאורים תירוץ קושיית הקו"ש

ובקושיית הקו"ש הנ"ל מתענית חלום נראה לתרץ, דבודאי אסור לאדם לבטל סעודת שבת בשביל עונג גדול יותר, וכל ההיתר דתענית חלום הוא דעיי"ז שנפשו עגומה עליו אין האכילה תענוג עבורו אלא צער, ואדרבה התענית עונג לו, ואין המצוה האכילה אלא העונג שבזה, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רפח ס"ב וס"ז עיי"ש, משא"כ אם יבוא אליהו, הרי אין הפירוש שאז אין האוכל תענוג אצלו, אלא דניחא ליה טפי בתענוג שיבוא אליהו, וזה אינו מתיר לבטל מצות אכילה.

עוד אפ"ל בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג שיחה ב לחגה"ש (עמ' 30) שכל ההיתר שלא לאכול בשבת מובא בש"ס רק בענין "תענית חלום", כי חלום רומז על ענין הגלות שעז"נ היינו כחולמים דהיינו שיש לו העלם והסתר על קדושת השבת, כי אם הי' חדור בקדושת השבת, בודאי הי' זה פועל על גופו שיהי' לו תענוג מאכילת שבת דוקא כיון שזהו רצון ה' עיי"ש, ועי' גם שיחת ש"פ חוקת תנש"א הערה 66 (נדפס בסה"ש תנש"א ח"ב) בא"ד וז"ל: "כלומר תענית חלום שייך דוקא בזמן הזה קודם המצב דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכו'", עכ"ל, ולפי"ז נמצא שכל הענין שלא לאכול בשבת הו"ע של העלם והסתר שאינו כפי רצון ה', וא"כ בזמן הגאולה ודאי לא שייך כל ענין זה.



פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בשיבת חב"ד חולון, אה"ק

בהוספות ללקו"ש ח"ד (עמ' 1336) נדפס מכתב (מי"ד טבת תש"כ) מענה לא' בנוגע להשייכות דפרשה שני' דק"ש להזמן דלע"ל "בהמבואר בדא"ח דפרשה שני' דק"ש, שמקדים וקשרתם ללמדתם, שזהו הסדר דלעתיד לבוא דמעשה גדול, ואין מתאים זה עם האמור (ברכות לה, ב) דפרשה שני' היא כשאין עושין רצונו של מקום.

יש לפרש, שהרי גם לע"ל יהיו כמה סוגים "מגדולם ועד קטנם" והנער בן מאה שנה ימות", אף שבכללות אז הסדר, ליחד יחודים

עליונים יותר להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות, וכמבואר באגה"ק לרבנו הזקן סוף סי' כ"ו עכ"ל.

והיינו דהשואל הקשה על המבואר בדא"ח שהיות ובפרשה שני' נכתב "וקשרתם" קודם ל"ולמדתם", זה מורה על אופן העבודה דלע"ל ש"מעשה גדול", ולכן הוזכר קודם מעשה המצוה ואח"כ הענין ד"תלמוד" - ולמדתם (בניגוד לפרשה ראשונה דק"ש שבה נכתב קודם "ושננתם לבניך ודברת במ", ענין התלמוד, ואח"כ "וקשרתם לאות", ענין המעשה - שזה מתאים לאופן העבודה עכשיו שתלמוד גדול ותלמוד מביא לידי מעשה). וע"ז הקשה השואל, שהרי מבואר בגמ' על פרשה שני' שהיא מדברת בזמן שאין עושין רצונו של מקום, ואיך זה מתאים להביאור הנ"ל שהפרשה מדברת על הזמן דלע"ל? וענה לו הרבי שגם לע"ל יש דרגות שונות ושייך - בדקות עכ"פ - מצב של אין עושין רצונו של מקום.

אבל לכאור' כ"ז אינו מובן כלל, שהרי בפרשה שני' בק"ש נאמרו ג"כ הפסוקים של "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' וחרה אף הוי' בכם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו'" והאם על כ"ז שייך לומר שזה מדבר על לע"ל?!

והרי בכור"כ מהדרושים שבהם נת' הפירוש הנ"ל בנוגע להקדמת וקשרתם לולמדתם שזה קאי על לע"ל, מפורש שם - שלאחרי שתגלו מעל הארץ וכו' וכשיתקיים "ושמתם את דברי אלה על לבבכם", אזי יגיעו למצב של לע"ל, שוקשרתם יקדם לולמדתם מצד שיהי' מעשה גדול - אבל לא שכל הפרשה מדברת על הזמן דלע"ל!

וא"כ לכאורה קושיית השואל הנ"ל לק"מ, דבתחילת הפרשה שם נאמר הפסוק ואספת דגנך, שע"ז נאמר בגמ' שזהו בזמן שאין עושין רצונו של מקום, ועד"ז שם לא נזכר "ובכל מאדכם", בניגוד לפרשה ראשונה, שע"ז ג"כ מבואר במפרשים בברכות שם וכן בדרושי חסידות שזה מצב של אין עושין רצונו של מקום בתכלית השלימות (ראה תוס' בברכות שם ובמהרש"א ובכ"מ), וזה לא שייך להזמן דלע"ל, ואדרבה, מזה סו"ס יכול להסתעף השמררו לכם פן יפתה לבבכם וגו', ועד שיצטרכו לגלות מהארץ, ורק לאחרי הגלות יהי' אז הענין דמעשה גדול.

וראה גם במאמרי כ"ק אדמו"ר שמבואר כן בפשטות, ולדוגמא בד"ה ופרצת תשח", שנאמר שנתיים לפני כתיבת המכ' הנ"ל (תו"מ חכ"ג עמ' 256). וא"כ למה צריך לידחק שגם לע"ל שייך לומר שאין עושין רצונו של מקום, ועפ"ז גם יוצא ש"ואספת דגנך" יתקיים לע"ל, בניגוד להמבואר בפשטות שאז יתקיים הפסוק ד"ועמדו זרים ורעו צאנכם" הנזכר שם בגמ' - והרי יש לחלק בפשטות בין הפסוקים בפרשה שני' גופא, שאלה מדברים בזמן הגאולה, ואלה מדברים בזה"ז. וכפי שמוכרחים לומר בנוגע להפסוק דותרה אף הוי' וגו' ואבדתם מהרה וגו', שאינם שייכים בפשטות להזמן דלע"ל.

וא"כ מדוע קיבל הרבי את עצם הנחת השואל שע"פ המבואר בדרושי חסידות בנוגע להפסוקים דוקשרתם דקאי על לע"ל, מוכרחים לפרש שגם הפסוקים שבתחילת הפרשה, עוד קודם אפי' להפסוקים דותרה אף וגו' מדברים בהזמן דלע"ל?! ולפענ"ד צע"ג ומצוה ליישב.



עיקר החידוש דביאת המשיח

הרב שמואל חיים בלומינג
ר"מ בישיבה

בשיחת ש"פ לך לך תנש"א (הדרן על הרמב"ם) סעיף י, מביא הרבי דברי הרמב"ם (פי"א מהלכות מלכים ה"א) אודות האמונה בביאת המשיח: "התורה העידה עליו שנאמר ושב ד' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ד'" ומסיים "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", ואח"כ מוסיף "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא . . במשיח הראשון שהוא דוד . . ובמשיח האחרון שעומד מבניו . . זה המלך המשיח".

וע"ז שואל הרבי: "בפסוק "ושב ד' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו'" לא נזכר (גם לא ברמז) אודות המלך המשיח, כי אם "בפרשת בלעם נאמר ושם נבא . . במשיח האחרון . . זה מלך המשיח", ואעפ"כ, הפסוק הראשון והעיקרי (שכולל "כל הדברים שנאמרו ע"י הנביאים") שמביא הרמב"ם בתור רא"י ש"התורה העידה עליו" (על המלך המשיח) הוא הפסוק ושב ד' אלקיך את שבותך וגו'?

ומתריך בסעיף יא, דכיון שענינו וגדרו של המלך המשיח הוא שעל ידו יהי' קיום התורה ומצוות בשלימות, "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", והיינו ע"י; ביטול שעבוד מלכיות (שאינן מניחות לעסוק בתומ"צ כהוגן), בנין ביהמ"ק (מקריבין קרבנות), וקיבוץ גליות (עושין שמיטין ויובלות, שתלויים בקיבוץ נדחי ישראל, שהרי אין היובל נוהג אלא כשכל יושבי' עלי') - לכן עיקר הענין ש"התורה העידה עליו" הוא "ושב ד' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ד'", השיבה מן הגלות, שאז יהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות. ולאח"ז מוסיף הרמב"ם שנוסף על עיקר וכללות השיבה מן הגלות, נאמר בתורה גם בנוגע לפרטי הדברים, שתהי' ע"י "משיח האחרון . . שמושיע את ישראל באחרונה, ושם הוא אומר . . זה מלך המשיח שנאמר כו", ע"ש.

והנה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (סעיף יא) מבאר הרבי לשונות חז"ל "רוחו של מלך המשיח" ו"אורו של משיח" - שמרומז בזה שני שלבים בהתגלות המשיח, "רוחו של מלך המשיח" ("אור של משיח") מורה על העצם דמשיח, התגלות מציאותו בתור מלך המשיח, ו"אורו של משיח" מורה על התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו (כשנצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל) שזה בא לאחרי התגלות מציאותו.

וממשיך: "ועפ"ז מובן שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו, כי כל פרטי הענינים שלאח"ז באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו וכלולים בה", ע"ש.

ולכאורה בהשקפה ראשונה אינו מובן, איך מתאים זה שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו, עוד לפני פעולותיו המביאים לקיום התומ"צ בשלימות, עם המבואר בהדרן הנ"ל שעיקר ענינו של משיח הוא שלימות קיום התומ"צ?

(1) בסגנון ההלכה ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד, לכאורה זהו בהתאם להמצב בחזקת משיח, שעפ"י הסימנים דהוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל כו' מתגלה מציאותו ש"הרי זה בחזקת שהוא משיח".

אמנם כד דייקת שפיר התירוץ לזה הוא פשוט, דהרבי מדייק וכותב "שעיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו", עיקר החידוש ולא עיקר הענין. והיינו דודאי עיקר ענינו של משיח הוא, שלימות קיום התומ"צ שע"י פעולותיו, אבל כשמדובר אודות החידוש דביאת המשיח, היינו התחדשות דבר שלא הי' מקודם, הנה עיקר החידוש הוא בהתגלות מציאותו, העצם דמשיח, משא"כ ההתגלות שע"י פעולותיו אינה התחדשות דבר חדש, אלא כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו וכלול בה, וכמו שמבאר בהמשך השיחה דהוא דוגמת החידוש דמולד הלבנה הכולל התגלות אורה באופן של הוספה מרגע לרגע עד למילוי ושלימות הלבנה, וק"ל.

והנה בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב (סעיף יד) מביא מש"כ בספרים שבכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל, ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו' הי' מתגלה ובא בפועל ממש, וממשיך: "וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה גם ההתגלות דמשיח...". ע"ש.

אשר בפשטות פירוש הדברים הוא, שכיון שנתבטלו כל המניעות והעיכובים (כתוצאה מזה שנסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה), ברור שהצדיק הראוי להיות משיח בודאי יתגלה ויבוא בפועל ממש, הרי בזה גופא נתגלה מציאותו (של הצדיק הראוי להיות משיח) ש"הרי זה... משיח". ועפ"י המבואר בשיחת ש"פ תולדות הנ"ל, מובן דזה נכלל בעיקר החידוש דביאת המשיח - התגלות מציאותו בתור מלך המשיח.

והנה בעת חלוקת הדולרים האחרון לע"ע (ביום כ"ו אדר תשנ"ב), שאל עיתונאי את הרבי מהו המסר שלו להעולם, וע"ז ענה הרבי (בתרגום מאנגלית): "משיח קומט, ניט נאר ער קומט, ער איז אויף זיין וועג".

ועפ"י הנ"ל נראה להסביר עומק כוונת הדברים, שלא זו בלבד שמשיח עתיד לבוא בקרוב, אלא "הוא כבר בדרכו" היינו שכבר התחיל תהליך ביאתו והוא: בהתגלות מציאותו בתור מלך המשיח, התגלות העצם (בדוגמת מולד הלבנה), שהוא עיקר החידוש דביאת המשיח, וכתוצאה מזה יבוא ממילא כל ההמשך - התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את

ישראל וכל הענינים דימות המשיח (בדוגמת הוספת אור הלבנה עד למילוי ושלימות) וכנ"ל.

ובזה אפשר לבאר גם דברי הרבי בש"פ שופטים תנש"א (סעיף יא) אודות הנבואה העיקרית "די נבואה אז לאלתר לגאולה, און תיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא". ויש שואלים בזה עד כמה נמשך זמן השיעור דתיכף ומיד ממש?

ועפ"י הנ"ל אפ"ל דאין פירוש המילים, שמשיח עתיד לבוא תיכף ומיד ממש, אלא הפירוש הוא: "גלייך איצטער ממש" משיח כבר הוא בדרכו, דכבר התחיל תהליך ביאתו וכנ"ל [ובאמת, כן מפורש בשיחת ש"פ בלק תנש"א (סעיף ח) דפירוש ההכרזה "הנה זה (המלך המשיח) בא" הוא שכבר בא, ע"ש]. והדברים שהם בהמשך לזה, והם עיקר הענין דביאת המשיח - פעולותיו לגאול את ישראל וכל הענינים דימות המשיח, עתידים לבוא כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו (בדוגמת מילוי ושלימות הלבנה ממולד הלבנה), בקרוב ממש בעגלא דידן אכ"ר.



שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימוה"מ

הרב איסר זלמן וויסברג
טורונטו, קנדה

ידועים דברי רבינו שחידש בשיטת הרמב"ם שאף כי הכריע כשמואל (שיטתו מובאת בש"ס בשש מקומות, עי' ברכות לד, ב וש"נ) דאין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד, וקובע בהחלט (הל' מלכים פי"א ה"ג) ד"אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם. . אין הדבר כן". ושם פי"ב ה"א: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג", הנה כל זה הוא רק בתחילת ימוה"מ, אבל תהיה תקופה מאוחרת אשר גם להרמב"ם יארעו דברים שהם ביטול מנהגו וטבעו של עולם.

(2) ראה סיום שיחת ש"פ יתרו תשנ"ב, דזהו פירוש הפשוט של המילים תיכף ומיד ממש - גלייך איצטער ממש.

והנה יסוד הדברים מופיע בכמה מקומות במשנת רבינו, וישנם שינויים עיקריים ביניהם כפי אשר יבואר לקמן.

לראשונה הופיע הדברים בהערה למאמר שי"ל בשנת תשט"ז. ואח"כ נמצא בהערה לקוני' ענינה של תורת החסידות שי"ל בשנת תש"ל, ושוב בהערה למכתב כללי לי"א ניסן תשל"ג (נדפס בהגש"פ ח"ב עמ' תרנג). ובאותו שנה דיבר ע"ז רבינו בארוכה במשך כמה התוועדויות של חודש ניסן אשר מהן נבנה השיחה בלקו"ש חכ"ז שיחה א לפ' בחוקותי. שוב חזר ע"ז בפי' ויגש תשל"ו לענין ביטול הצומות לעת"ל, ונדפס בלקו"ש חט"ו. ובהמשך השנים נזכר בעוד כמה הזדמנויות.

והנה, בלקו"ש חכ"ז הק' על הרמב"ם דס"ל שלא יבטל העולם ממנהגו, מהא דאי' בתו"כ ריש בחוקותי שאילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ומובא גם בסוף כתובותי. ובהערה שם ביאר ש"דוחק גדול" שלהרמב"ם אתיא זאת דלא כשמואל ולית הלכתא כמאמרים אלו.

ולא זכיתי להבין מהו הדוחק, ובפרט ה"דוחק גדול". והרי ניחא לי' להש"ס בשבת (סג, א) לקבוע ששמואל חולק על כל דעות התנאים במשנה שם, ולמה דוחק גדול לקבוע שהוא חולק על מאמר בתו"כ ועל מאמרו של רב בסוף כתובות?

והי' מקום לומר שהדוחק הוא מזה שאין הש"ס ממשיך אחרי מאמרו של רב הנ"ל "ופליגא דשמואל" כדרך שבעל הש"ס ממשיך בשש מקומות הנ"ל על מאמרים אחרים שאינם מתאימים לשיטתו של שמואל. ומזה הרי משמע דשמואל אינו חולק ע"ז. אבל זה אינו, כי כפי אשר ביאר שם בתוס', כל הסיבה שמובאת מאמרו של רב בסוף כתובות הוא כדי לסיים בדבר טוב, ולכן הבאת דברי שמואל הבא להפקיע מה"דבר טוב" של רב, אין מקומם שם כלל.

ובהערה שם ממשיך להוכיח שאין לומר שלהרמב"ם שמואל חולק על המאמר דאילני סרק עתידים להוציא פירות, כי הרמב"ם גופא בפיה"מ (סנהדרין רפ"י) פי' דברי רבן גמליאל המופיעים בשבת (ל, ב) "עתידה

(1) צ"ב למה לא הקשה ג"כ משאר הדברים בתו"כ שם: "הארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומו. . העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה. . העץ עתיד להיות נאכל כו".

ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" שלא כפשוטו, ור"ל רק ש"באותם הימים יהי נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם כו", ולמה לא פירש הרמב"ם דדברי ר"ג מתפרשים כפשוטם אלא ששמואל חולק ע"ז, ולכן לית הלכתא כר"ג? אשר מזה מוכח גם דאין לומר ששמואל חולק על המאמר דאילני סרק.

ולא הבנתי, דהרי הרמב"ם פי' כן דברי ר"ג משום דס"ל דזהו אמיתת כוונתו, וכמש"כ בפיה"מ שם להוכיח מדברי הש"ס גופא שמוכח על הנהגת ר"ג הכתוב "אל תען כסיל כאולתו", אשר מזה ברור לו להרמב"ם שר"ג לא התכוון בדבריו כפשוטו, ורק אותו התלמיד לא הביין דבריו, ור"ג ענה לו כפי השגתו. וכפי שהרמב"ם האריך באגרת תחיית המתים לבאר שכן הוא דרכו והשקפתו בכלל, דהיינו לפרש דברי חז"ל בהתאם לטבע במקום שאפשר אם ליכא ע"ז מסורה להיפוך². וא"כ איך אפשר להוכיח מזה שהרמב"ם לא פי' שדברי ר"ג בשבת שם הם דלא כשמואל, שהרמב"ם סובר ששמואל מודה להמאמר דעתידה אילני סרק וכו'?

ובהערה הנ"ל על מכתב כללי ד"יא ניסן תשל"ג משמע דעיקר ההוכחה דהרמב"ם סובר דגם לשמואל יהי תקופה של חידוש מעשה בראשית הוא מהסוגיא דשבת ד"אי אפשר לפרשו כמשל שהרי מסיים לגלג כו' אחוי לי' כו", ושוב בהמשך ציין להרמב"ם הנ"ל בפיה"מ שמפרשו דלא כפשוטו. ולא זכיתי להביין איך אפשר להוכיח מסברא שלשי' הרמב"ם דברי ר"ג הם כפשוטם, ושוב לציין שהרמב"ם בעצמו לא פירש כן אלא פירשו בדרך משל?

והנה, בלקו"ש בחוקותי הנ"ל ממשיך דמתחיית המתים גופא מוכח, דלשמואל (וממילא להרמב"ם ג"כ) יהי תקופה של נסים ושינוי במנהגו של עולם. וצ"ע, דהרי כבר עמד ע"ז הרמ"ה באגרת (נדפס בסו"ס סנהדרין גדולה על מס' סנהדרין (ירושלים תשכ"ח) וביד רמה על סנהדרין שי"ל מחדש (תש"ס) בסופו), וכתב דפשוט דלא בא שמואל לומר דלא יהי שום נסים בזמן הגאולה, והרי כבר היו לעולמים נסים ביצי"מ וכו' וכו'.

(2) ותימה על הר"י קאפח שבפירושו להרמב"ם פ"ח מהל' תשובה הערה לט כתב שישודו של הרמב"ם לפסוק כשמואל הוא מכללא דכיילי הגאונים שכל מקום שאמרו בגמ' "ופליגא" יצא הנפלא מהלכה. והרי לדברי הרמב"ם כאן באגרת (המצויין שם תוך כדי דיבור!) ישודו הוא אחרת, היינו מדרכו והשקפתו לפרש כל דבר באופן הכי פשוט וטבעי.

ובודאי דיהי נסים בגאולה העתידה: ועיקר כוונת שמואל הוא דחיים היום-יומיים לא ישתנו, ויהי עניים, ומלחמות וכו', דרק בנוגע לענינים אלו מובאים דברי שמואל. (בברכות לד, ב, וסנהדרין צט, א⁴ לענין עניות, ולענין מלחמה בשבת סג, א, וכן לענין שינוי קבוע באור החמה ולבנה בפסחים סח, א וסנהדרין צא, ב).

ועוד הרי שם בלקו"ש בחוקותי גופא בהערה 31 מעיר רבינו ג"כ דנסים מוגבלים בזמן ומקום אינם סתירה כלל לשי' שמואל ולשי' הרמב"ם, וא"כ מהו ההוכחה מתחיית המתים?

ובאמת דבשיחת קודש שבת הגדול תשל"ג (שהוא המקור להשיחה בלקו"ש בחוקותי שם) אכן העיר רבינו הערה זו גופא, דלכאו' ענין תחה"מ אינו סתירה לדברי שמואל כלל. אלא שממשיך שקשה לומר כן כיון שזה דבר קבוע, וא"כ הרי"ז ביטול מנהגו של עולם.

ולכאו' כוונת רבינו דכיון דזה יהי' הנהגה לכל או"א מבנ"י שיקומו בתחה"מ, וגם ימשך הדבר ריבוי זמן, דצדיקים קמים מיד, ושאר בני ישראל אחרי ארבעים שנה וכו', וכבר ציין רבינו בקונ' על תחיית המתים להזהר (ח"א קלט, ב) דמובא שם פלוגתא כמה זמן ימשוך תחה"מ דלר"י ימשך ר"י שנה ולר' יצחק רי"ד שנה, ע"ש. וכן מביא שם מזהר ח"ב (קח, ב) דגם אותם החיים בזמן דתחה"מ "תהי' לון מותא ויקים לון מיד". (ולא נתבאר שם אם יהי' זה בזמן אחד או דכ"א ימות בזמנו ויקום מיד. ועי' בס' 'לשם שבא ואחלמה', שערי הלשם ח"ב סי"א בית שני, שקובע בפשטות דלא יהי' שוה בכולם), וא"כ לענין הנס של תחה"מ שיכלול כל בנ"י וימשוך זמן רב, לא מסתבר דזה לא נקרא שינוי מנהגו של עולם. זהו לכאו' כוונת רבינו.

אבל לא זכיתי להבין, דהרי כל דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים באים רק לפרש ולבאר דמש"כ בס' היד שלא יהא שינוי במנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית אינו בסתירה לתחה"מ, כי כוונתו היתה רק לשלול נסים ושינויים שאין לנו עליהם מסורה מפורשת, ע"ש בארוכה. וא"כ אינו נפק"מ כלל אם תחה"מ הוא נס מוגבל או נס הנמשך זמן

(3) וכדמוכח לכאו' בסוגיא ספ"ק דברכות.

(4) וגם בשבת קנא, ב לפי' רש"י דזכות היינו מצות צדקה, משא"כ להרמב"ן (נצבים ל, ו) וסיעתו דהכוונה דלא יהי' זכות וחובה כלל כי יתבטל היצה"ר.

מרובה וכוללת כל בניי, סו"ס הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו שלא בא בדבריו ביד החזקה לשלול תחה"מ. וא"כ איך אפשר להוכיח מתחה"מ גופא דמש"כ הרמב"ם דלא יבטל דבר ממנהגו של עולם הוא רק בתחילת ימיה"מ, אבל לאחר זמן התחי' אכן יתבטל מנהגו של עולם ? !

והנה לפי דברי רבינו בלקו"ש חט"ו וחכ"ז יוצא שלפי שי' הרמב"ם תחי' תקופה של נסים ונפלאות, אבל לפי ההערה בקונט' ענינה של תורת החסידות הנ"ל מתבאר שיטה אחרת לגמרי בשי' הרמב"ם, ועוד חזון למועד אי"ה.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

האם גר מתחייב כשאינו מקיים כל המצוות תומ"י

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

בלקוטי שיחות חל"ה (עמ' 65) ואילך מחדש רבינו זי"ע: "כשהתורה מחייבת באיזו מצוה, פשוט שהחיוב חל רק באופן שתוכל להתקיים בדרך הטבע. . . ואם קיומה דורש שהיית זמן אינו עובר על החיוב כל משך אותו הזמן. . . ואף כי זהו חידוש גדול בהלכה, מ"מ נראה דמסברא מוכרח הוא, דאיך יחול איזה חיוב באופן שמעצם טבעו א"א לקיימו, ומכיון שהאפשריות של קיום המצוה כדבעי אינה אלא ע"י הקדמה של לימוד וחינוך הדרוש זמן מסויים, לכך צ"ל דכל זה נכלל בעצם החיוב", ע"ש בארוכה.

ושם עמ' 67 כתב רבינו, וז"ל: "והוכחה לסברא זו יש להביא מגר הבא להתגייר, דקי"ל (יבמות מז, ע"א-ע"ב) דמודיעין אותו (רק) מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות [וגם זה רק כדי שיפרוש, כדאיתא בגמ']. והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ב) הוסיף "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות. . . ואין מאריכין בדבר זה". והנה פשוט דאם לא נתלמד ונתחנך בעשיית כל המצוות קודם גירותו, לא יוכל לקיימן מיד אחר הגירות, וא"כ למה אין מלמדין אותו כל המצוות ובכל פריטהם, ואדרבה

- "אין מאריכין בדבר זה". וע"כ צ"ל . . דכיון שכל עיקר החיוב בתומ"צ חל רק אחרי הגירות, לכן גם החיוב של הכנה והלימוד מתחיל רק אז, ואם ידרוש זמן של הכנה ורגילות עד שיוכל לקיים מצוות מסוימות כהלכתן, הרי כל משך אותו הזמן אינו עובר על מצוות אלו". עכלה"ק.

ויש להעיר שסברת רבינו בזה היא היפך שיטת המנחת אלעזר בנדון זה ממש. דהנה ידוע מ"ש בשו"ת רע"א מהדורה קמא סי' מא (צויין בלקו"ש שם הערה 38) בענין "ערל שבא להתגייר ולמולו . . ואך הוא מבקש עכ"פ ללמדו מקרא וסדר תפילה יום יום שזהו אינו נגד דת המלך, ואח"כ ילך למקום שמותר להתגייר, ושאלת אם מותר לעשות כן, ואם אינו בכלל מלמד עם נכרי תורה, כיון שלומד על מנת להתגייר", רע"א מסיק: "אין בכחי להתיר".

ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד שקיל וטרי בענין זה ומצדד לפסוק דלא כהרע"א בזה, וטעמו ונימוקו עמו, מפני ש"אם לא למד להתפלל ולומר ק"ש, אם נמול אותו מיד וכשיתרפא בקרוב יטבלוהו ויהי' ישראל גמור, ולא יוכל לומר ק"ש ולהתפלל והרי ע"י שנמהר לגייר טרם שילמדוהו לקרות בסידור נגרום לו שיעבור בכל יום על מ"ע דק"ש דאורייתא וכן מ"ע דרבנן של תפלה בכל יום והרי זה הבית דין עובר בלפני עור מדאורייתא לפי דברי התוס' בע"ז (דף כ"ב ע"א) דנראה פשוט משם דהמכשיל לאחד באיסור דרבנן עובר בלפני עור מדאורייתא . . וגם בזה נכשל במ"ע דרבנן, התפלות ג"פ בכל יום שלא יוכל להתפלל כשנגיירו קודם שילמדנו כנ"ל, וגם בברכות בכל מילי דאכילה וכיוצא דאמרו רז"ל בברכות דהוה כאילו מעל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה, וגם אם לא יוכל גם ק"ש לקרות הוי מכשילו במ"ע דאורייתא פעמיים בכל יום דקודם הגירות אינו מחוייב בכל זה כמובן בפשיטות", ע"ש.

ולפי מ"ש רבינו "דכיון שכל עיקר החיוב בתומ"צ חל רק אחרי הגירות, לכן . . אם ידרוש זמן של הכנה ורגילות עד שיוכל לקיים מצוות מסוימות כהלכתן, הרי כל משך אותו הזמן אינו עובר על מצוות אלו" פשיטא דליתא לדברי המנח"א ואין הב"ד עוברים על פני עור דהלא אין כאן מכשול ועון כלל.

ואת"ל, הרי מדברי רע"א שלא חשש לטענת המנח"א, יש להביא סמוכין לסברת רבינו בזה. ודו"ק*.



שליחות שבטלה מקצתה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ח (עמ' 48) מביא מ"ש בגמ' (סוטה לה, א) בנוגע לזה שהמרגלים הביאו מפרי הארץ, דיהושע וכלב לא נשאו כלום, ומבואר שם בגמ' ב' טעמים "אב"א משום דחשיבי ואב"א שלא היו באותו עצה". ומבאר דשני התירוצים פליגי במילוי השליחות, האם לאחרי שנתהפכו המרגלים מאנשים כשרים להיות "רשעים" והלכו "בעצה רעה" להוציא דבה על הארץ, נתבטלה שליחותו של משה או לא. דלטעם הא' שיהושע וכלב לא נשאו "משום דחשיבי", מובן, שבעצם היו צריכים להביא פירות הארץ אלא שנפטרו ממעשה נשיאת הפירות מחמת חשיבותם, וא"כ לא בטלה שליחותו של משה; משא"כ לטעם הב' "שלא היו באותו עצה" י"ל, דכיון שהמרגלים הלכו "בעצה רעה", שוב בטלה כל השליחות.

ומבאר חילוק זה ע"ד ההלכה, האם י"ב האנשים ששלח משה הם מציאות אחת, ושליחותו של משה היתה ציווי כללי לכולם (ע"ד חיוב על הציבור), וכאשר בטלה מקצת השליחות בטלה כולה; או שהוא ציווי לכל אחד ואחד מהם בפרט.

והנה בהשיחה לא צוין לאיזה מקום, שמצינו ענין זה, אמנם העיר ע"ז הגראי"ב גערליצקי שליט"א בשיעוריו די"ל דזהו ביאור דברי הגמ' (גיטין לג, א) כשמינה י' שלוחים בב"א לכתוב הגט, דרבי ס"ל יכול לבטל זה שלא בפני זה, ורשב"ג ס"ל שאינו יכול לבטל זה שלא בפני זה, וקאמר בגמ' דקמפלגי אי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה או לא בטלה כולה. וי"ל דביאור פלוגתתם הוא כנ"ל, כשממנה י' שלוחים בב"א, האם הוא ציווי א' כללי לכולם ביחד ונעשו למציאות א' שכ"א תלוי בהשני, או שהוא ציווי לכ"א מהם בפרט, דרבי ס"ל דהוא ציווי לכ"א בפרט ולכן אף

(* ועיי' עוד מ"ש בזה הכותב בגליון זה עמ' 63 ואילך. המערכת.)

שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ורשב"ג ס"ל דאף שמתכוון לבטל רק אלו ולא השאר, אמנם כיון שנעשו מציאות א' בטלו כולם. עכ"ד.

וראיתי ונהניתי מאד מהדברים, אבל לכאור' עדיין יש להסתפק אם אפשר לדמות הנדון בסוגיין להמבואר בהשיחה. דהנה לגבי שליחות המרגלים מובן דיש מקום לומר דמתחילה לא הטיל משה על כ"א מהם בפרט חיוב להביא מפירות הארץ, ולא היתה אלא ע"ד חיוב על הציבור, שהרי מצינו להדיא שנקראו המרגלים בפסוק בשם "עדה", וא"כ מובן שמקום לומר דגם אופן ציווי השליחות היתה ציווי לה"עדה" - חובת צבור, ועוד, הרי בל' הפסוק בציווי משה להמרגלים נאמרו כל הציוויים בל' רבים דמשמע שהוא ציווי כללי לכולם.

אבל בסוגיין אף שאומר הבעל לעשרה (ביחד ובל' הכולל כולם) כתבו גט לאשתי, לכאור' עדיין קשה לפרש הכוונה שבא הבעל להטיל בציווי חובת ציבור על כל העשרה לכתוב הגט. והרי כשבפועל רק שנים מהם חותמין על הגט, ע"פ פשוט אין פי' הדברים שבחתימת שנים אלו יצאו כל שאר השלוחים ידי חובתם במילוי השליחות (וע"ד מה דאמרינן כן בכל חובת ציבור), אלא דהשתא שבפועל נתמלא השליחות ע"י שנים אלו, שוב אין האחרים שייכים עוד לשליחות זה כלל, דשנים אלו קיימו המוטל עליהם, ושוב אינו מוטל עוד על השאר. כך נ"ל בהשקפה ראשונה עכ"פ, ואולי יש מקום לבע"ד לחלוק.

ואולי יש לבאר ע"ד ביאור הגראי"ב גערליצקי שליט"א, אבל באור"א, והוא ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ג עמ' 114 דבשליחות יש שני ענינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח. ומביא בהערה 14 (מהצפ"ג) ב' סברות בהענין דחלות שם שליח, האם השליח יש עליו שם שליח תיכף או לאחר שהתחיל לעשות הדבר. ע"ש. ודרך אגב יש להעיר, דנראה דעיקר גדר ביטול השליחות (והרבה פרטים המבוארים בסוגיין ובסוגיא דקידושין דף נט) תליא בב' סברות אלו. ועייג"כ בחת"ס בריש פירקין שמבאר ד"עיקר דין ביטול שליחות חידוש הוא, כי לשוויא שליח ע"י דבורו רחמנא רביה מושילח ושלחה ושאר ילפותות רפ"ב דקידושין, ובדיבורו נעשה מעשה שזה השליח נעשה כמותו", ולכאור' כוונתו כהצד שחלות שם שליח נעשה מיד כשנתמנה לשליח. ואכמ"ל.

ועפ"ז י"ל בנדוד, דבאמר לעשרה בב"א כתבו גט לאשתי, הרי פשוט דמצד עצם המינוי אין כאן עשרה מינויים חלוקים, אמנם אם נאמר דתיכף

שנתמנו איכא חלות שם שליח, הרי פירוש הדברים דאיכא חלות שם שליח על כ"א מהם בנפרד. וא"כ י"ל דבנקודה זו פליגי רבי ורשב"ג, דרבי ס"ל בטלה מקצתה לא בטלה כולה, כיון דאיכא חלות שם שליח על כ"א בנפרד, ולא שייך ביטול השליחות דא' מהם להשני, ורשב"ג ס"ל דתיכף שנתמנו ליכא חלות שם שליח, וא"כ כשבא המשלח לבטל השליחות הרי ע"כ הוא ע"י שמבטל המינוי, ומכיון דליכא חלות שם שליח על כ"א בנפרד, והרי עצם המינוי הוא מינוי א' לכל העשרה, יש מקום לומר דכשבטל מקצת מהמינוי נתבטל כל מינוי השליחות לגמרי. ודו"ק.

אמנם יש להעיר על הסבר זה מדברי הפנ"י בהמשך הסוגיא "ואב"א. . . רשב"ג קסבר מלתא דמתעבדא באפי' י' צריכא בי עשרה למישלפה". ומבאר הפנ"י "והנראה בעיני דעיקר מילתא דכל מילתא דמיתעביד כו' כך פירושו, דכל דבר שעשה אותם מתחילה שלוחים כא' כמו כן צריך לבטל כולם בפעם א' מדאורייתא. . . והיינו טעמא דרשב"ג כיון דס"ל עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה נמצא שלא ביטל אלא מקצתן ומשו"ה לא מהני כלל".

ולכאור' כוונתו לפרש דכיון דמינוי העשרה מינוי א' הוא א"א לבטל מקצת מהמינוי, וכדי לבטל מינוי השליחות צריך לבטל כל העשרה בב"א שבזה מבטל כל המינוי כולה. כן ראיתי שהבינו כמה דברי הפנ"י. ועפ"ז העירו דמרש"י בסוגיין שכ' (בד"ה ואי) "אין בו כח לבטל אלא בפני כולן", לא משמע כדבריו דכוונת הגמ' לומר דלרשב"ג צריך לבטל כולם בב"א, אלא משמע דאפי' אם כן אפשר לבטל מקצתם, אין כח בהדיבור לבטל אי אין הביטול נעשה בפני כל העשרה (וכן מוכח גם מהרמב"ן לעיל לב, ב ד"ה הא).

ולכאור' א"כ יוצא מפירושו של הפנ"י סברא הפוכה ממשנ"ת, דלעיל ביארנו דמסתבר לומר דאי בא לבטל המינוי, אפשר לבטל מקצתה, אבל כיון שבעצם מינוי א' הוא כשבטלה מקצתה ממילא בטל כל המינוי, ולביאור הפנ"י יוצא להיפך דמטעם זה גופא דהוא מינוי א' לכולם א"א בכלל לבטל מקצת ממינוי השליחות.

אמנם בתורת גיטין שהביא דברי הפנ"י, ביאר כוונתו באו"א וז"ל: "והטעם לזה דלא אתי דיבור ומבטל דיבור רק כשעוקר בדיבור שני כל הדיבור הראשון, אבל כשאינו עוקר בדיבור השני רק מקצת הדיבור

הראשון לא חשיב הדיבור שני לבטל הדבור ראשון ולא נתבטל כלל, וכיון שא"א לבטל מקצת צריך דוקא לבטל כולן". דמדבריו מובן שאין כוונת הפנ"י שבעצם א"א לבטל מקצת מהמינוי, אלא כמ"ש ברש"י דאין כח בדיבור כזה לבטל השליחות, וממילא דמוכרח לבטל כולן. וד"ל.



מפני מה היה גנות לבנ"י שלא עשו פסח

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בלקו"ש חכ"ג שיחה א לפ' בהעלותך מביא פרש"י עה"פ (ט, א) "בחדש הראשון: פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזו מפני שהיא גנותן של ישראל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד", ומאריך שם בדיעות השונות מהי הגנות וכו', אבל מכיון שאינם מתאימים ע"פ פש"מ, מסביר הרבי דהגנות היא שבמשך כל השנים שהיו במדבר עם ישראל לא מצאו לנחוץ לבקש מהקב"ה שיוכלו להקריב קרבן פסח, שזוהי גנות מאד גדולה. עיי"ש בארוכה.

אבל לכאורה ביאור זה צ"ע, כי כאשר הבן חמש למקרא ילמד ספר יהושע¹, וימצא כתוב שם (ה, ו-ט) אשר ה' ציוה ליהושע למול את כל אלה שנולדו במדבר מכיון שלא היו נימולים במשך השנים שהיו במדבר, ורש"י מביא שם הטעם המובא במס' יבמות (עא, ב-עב, א) מכיון שבמדבר לא נשבה רוח צפונית לא ה' נוח למול.

והבן חמש זוכר מה שלמד בפ' בא "וכל ערל לא יאכל בו", ועד כדי כך - שבליל פסח הראשון, כשעדיין היו במצרים, באותו לילה היו צריכים למול עצמם בכדי שיוכלו להקריב ולאכול הקרבן פסח².

עפ"ז ישאל - איזו תועלת היתה בבקשת ישראל בהיותם במדבר שיוכלו להקריב ולאכול הקרבן פסח, הרי אסור להם לעשות כן, כיון שלא היו נימולים. ואין לומר שעכ"פ אלו שנולדו קודם יצי"מ (או שבט לוי שמלו, עיין רש"י דברים לג, ט ד"ה ובריתך) היה עליהם לבקש, די"ל דלא

(1) ראה הלי' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"א.

(2) פרש"י בא יב, ו ד"ה והי' לכם למשמרת.

רצו לבקש בכדי שלא לבזות כל הנולדים במדבר, מכיון שבעצם לא נתחייבו בזה עד ביאתם לארץ³. וא"כ מהו הגנות בזה שלא בקשו.



השבת הראשונה שלאחר מ"ת [גליון]

הנ"ל

בלקו"ש ח"ח עמ' 49 ואילך כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שלפני שנאמר בפ' כי תשא הפסוק מחללי גו' [שמלמדנו דלא אמרינן הואיל וחללנו מקצתה (מחמת פיקוח נפש) נחלל את כולה] לא היתה יכולה לחול מציאות השבת דמ"ת רק על חלק מן היום.

ובגליון הקודם (עמ' 12 ואילך) נכתבו כמה הערות בזה. ובעמ' 18 שם הק' הרב מ.מ.ר. שי' שעפ"י הנ"ל הרי שיטת רבנו הוא שתופסים את עשרת הדברות בצורה "מצומצמת", דהיינו שבעשרת הדברות לא כוללים את כל התורה. משא"כ שיטת המשנה ברורה עפ"י המובא שיטתו בגליון הנ"ל עמ' 14 שבעת מ"ת נצטוו בני"י על כל התורה כולה, ובזה הסביר המשנ"ב א' הטעמים שנוהגין לאכול מאכלי חלב בחה"ש, כיון שעד אז אכלו בלי שחיטה וכו' ובעת מ"ת חל עליהם הלכות שחיטה וכו'.

ולכאורה בלקו"ש חכ"ג עמ' 33 אי': "ס'איז ידוע אז בא מ"ת נתחדש אז אידן זיינען דעמאלט נצטוה געווארן אויף אלע תרי"ג מצות און ס'איז (געגעבן) אנגעזאגט געווארן כל התורה כולה לכאו"א מישראל", ולכאו"מ זה מוכח ששיטתו של רבנו היא כשיטת המשנ"ב.

וכן משמע גם מלקו"ש חי"ח עמ' 265: "וויבאלד אז אויף מצות שחיטה זיינען אידן נצטוה געווארן, ווי רובן ככולן פון מצוות, ביי מ"ת", ע"ש.

ועפ"י - כן חל בשבת של מ"ת הציווי שלמדים מהפסוק מחללי וגו'. וצריך ביאור להתאים זה עם המובא בח"ח.



3) ואף שבשנה השנית הקריבו קרבן הפסח, אף שהיו ביניהם טמאים לנפש, הרי: א) אז ה' ציווי מפורש מהקב"ה. ב) שם מדובר ע"ד אחדים, משא"כ במשך השנים מדובר אודות ריבוי גדול.

הערות וביאורים בענין הנ"ל

הת' משה גורארי' תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 16 ואילך) הק' הרב מ.מ.ר. שי' דבלקו"ש ח"ח שיחה ג לפ' נשא (עמ' 49 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר שהשבת של מ"ת מכיון שע"י מ"ת נתבטל דין שבת מהשעות שלפני מ"ת לכן גם השעות שלאחר מ"ת לא הי' להם דין שבת.

ומבאר כ"ק אדמו"ר ע"פ מ"ש במכילתא (כי תשא, מס' דשבתא פ"א ד"ה מחלליה) "הרי הגוים שהקיפו את ערי ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין, הואיל וחללנו מקצתה, נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין מחלליה מות יומת". דהיינו שמהפסוק מחללי' לומדים שאף אם חללו מקצת שבת אסור לחלל שאר השבת.

ומק' דמה הוא ההו"א לומר שהואיל וחללו מקצת שבת יחללו כולה, ולאחרי שקו"ט מסיק דההו"א הוא דמכיון ששבת תלוי במנין בני"י שידעו שיום זה הוא יום השביעי לכן אם מותר מצד דיני התורה לכל ישראל לחלל שבת הרי אף שיודעים בני"י שיום זה הוא יום השביעי אבל מכיון שאין זה נוגע לדיני תורה אין למנין זה שום חשיבות, ואין יום זה נק' שביעי לשום דין.

ואף שקיי"ל (כמו שנת' לפני"ז בהשיחה) ששבת לא הוה נקודה אחת אלא צירוף כמה חלקים וא"כ הי' לכאור' יכול לחול דין שבת על יום זה מצד שאר שעות השבת שבה לא היו צריכים לחלל השבת, הנה ע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שזה שיום זה הוא שביעי או לא הוא דבר מציאותי וזה לא יכולים לומר שחלק מהיום הוא יום שביעי וחלק לא, ואם חלק מהיום אינו שביעי ממילא הרי כל היום אינו שביעי. וזהו ההו"א שיוכלו לחלל גם שאר השבת מכיון שאין זה עוד יום השביעי.

וממשיך בהשיחה שמכיון שהפסוק דמחללי' נאמר רק בפ' תשא לכן עד אז לא הי' יכול לחול על מקצת השבת דין שבת ולכן בשבת של מ"ת מכיון שהשעות הראשונות לא היו נחשבות כיום שביעי לכן כל היום לא הי' נחשב כיום שביעי ולכן לא הי' שבת.

ובהע' 47* מבאר שע"פ כ"ז יתורן מה שהביא המשנ"ב בסי' תצד: "ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תיכף כ"א מאכלי חלב כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה' ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח ולבשל בכלים חדשים כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל"ע נאסרו להם ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושין זכר לזה", דלכאו' הול"ל דלא רק שלבשר הי' צריך הכנה רבה אלא עוד יותר שלא היו יכולים לשחוט מכיון שהי' שבת, ועפהנ"ל מבואר מכיון שלאותו שבת לא הי' דין שבת.

ע"כ תוכן דברי כ"ק אדמו"ר שם בקצרה.

ועי' הקשה הרב הנ"ל דממ"נ אם בעשרת הדברות הי' כלול כל התורה כולה ומצד זה ידעו דיני שחיטה וניקור כו', הנה היו צריכים לדעת גם הדין דמחללי' אף שנאמר בפ' כי תשא, ואם לא ידעו דין דמחללי' לא היו יודעים גם דיני שחיטה וכו'.

ויש לחדד קושייתו דהנה הביא המשנ"ב מהרס"ג דבעשרת הדברות נכלל כל התורה כולה, וא"כ יש להקשות דאיך מתאים זה עם מ"ש רבינו דבעשרת הדברות לא נכלל הדין דמחללי'.

ואולי י"ל הביאור בזה בהקדים דלכאו' ביאר כ"ק אדמו"ר שמכל גדרי השבת לא הי' יכול לחול על שבת זה דיני שבת, מכיון שלא הי' יום השביעי וא"כ צריך ביאור מהו גדר השבת שנתחלל מקצתה לאחר הפסוק של מחללי', ולמה יש לו דין שבת.

דאין לומר שהפסוק של מחללי' מלמדנו שאין השבת תלוי במנין בני ישראל, אלא בקביעותו כיום השביעי, דהלא הביא כ"ק אדמו"ר ראי' מהגמ' בשבת לגבי המהלך במדבר שגם לדידן לאחר המכילתא הרי השבת נקבע מצד מנין בני ישראל.

וגם אין לומר שמצד מקצת היום שלא חללו השבת הרי הוא יום השביעי דהלא ביאר כ"ק אדמו"ר שזהו ענין מציאותי ואין שום סברא לומר דאף שמקצת היום אינו יום השביעי הרי החלקים האחרים יהיו יום

השביעי שאם הוא שביעי הרי כל היום הוא שביעי ואם מקצת היום אינו שביעי הרי גם החלקים האחרים אינם "שביעי".

וא"כ מוכרחים לומר שהפסוק של מחללי' מלמדנו דין מיוחד שאף שיום זה אינו יום השביעי אעפ"כ חלים עליו כל דיני השבת, דהיינו שלשבת שחללו מקצתה יש גדר שונה מכל שאר השבתות דכל השבתות חלים עליו דיני שבת מצד שהוא יום השביעי של השבוע משא"כ לשבת זו חל עליו דיני שבת רק מצד הלימוד מהכתוב של מחללי'.

דמ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה 21 וז"ל: "אין לומר שהכתוב "מחללי'" מלמדנו חידוש, שאף על פי שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול. . . כי לפי"ז קטן שהביא ב' שערות בשבת יהי' מותר במלאכה (כי הלימוד מ"מחללי'" לפי"ז הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת) גם כשנתחלה (כבר), ולא בנוגע לענין חלות השבת. וכיון דהתחלת היום (הנקודה) - חול, (תומ"י) כולו חול, היפך הש"ס דיבמות (לג, א) "עכ"ל. והיינו שאין לומר שאף ששבת הוא נקודה אחת מלמדנו הפסוק ד"מחללי'" דאסור לחללו מכיון שא"כ קטן שהביא ב' שערות בשבת יהי' מותר במלאכה, אבל כאן י"ל דלמסקנת השיחה החידוש שבפסוק הוא עד"ז שאף שמצד גדר השבת אין ליום זה דין שבת, מלמדנו הפסוק ד"מחללי'" שאעפ"כ אסור לחלל יום זה. דבאופן כזה אין מקום לומר דא"כ קטן שהביא ב' שערות בשבת יהי' מותר במלאכה, כי, אם על שבת זה ישנו שם "יום שביעי" הרי אף אם הביא ב' שערות בשבת יהי' אסור במלאכה, ואין זה נוגע להילפותא מהפסוק "מחללי'".

ועפ"ז אוי"ל שאין לימוד זה כשאר כל הלימודים, דבשאר הילפותות הילפותא באה ללמד מה הוא גדר הדין. דלפני הילפותא מכיון שלא יודעים גדר הדין לכן ישנו ההו"א לחשוב שלא כפי הדין, והילפותא מגלה מהו הגדר וא"כ נשתנה הדין. משא"כ בלימוד זה אין הלימוד משנה גדר יום השבת דגם לאחר הלימוד נשאר שבאופן רגיל חלים דיני השבת רק על יום שביעי של השבוע, ולימוד זה מלמדנו דין חדש שאינו תלוי בדיני שבת הרגילים, והוה כאילו נאמר ששבת זה אינו שבת מצד גדר מצות שבת אלא הוא דין מיוחד.

וא"כ אולי י"ל דאף שנצטוו בעשרת הדברות וידעו מכל התורה כולה (כמו שהביא המשנ"ב מהרס"ג) אבל מכיון שדין זה הוא רק מצד הכתוב ד"מחללי'" ואינו מגדרי השבת לא היו יכולים לקיים שבת זה עד שנצטוו

ע"ז בפירוש, דעד שנצטוו על זה בפירוש לא הי' על שבת זה דין שבת ולא חלו עליו דיני שבת.

וזהו מ"ש כ"ק אדמו"ר "וויבאלד אז איידער ס'איז געזאגט געווארן דער פסוק "מחללי' גו'" האט זיך ניט געקענט לייגן די מציאות פון שבת בלויז אויף א חלק פון טאג, קומט דאך במילא אויס אז די שעות שלאחרי מ"ת זיינען ניט געווען שבת". שמדייק "האט זיך ניט געקענט", ולא כתב שלא ידעו מזה, דכנ"ל אין זה שלא ידעו מזה אלא דמכיון שאינו מגדרי השבת אלא דין מצד הכתוב ד"מחללי'" הרי עד שלימד כן הכתוב בפירוש לא הי' יכול לחול עליו דין שבת*.



נגלה

גילוי דעתא בגיטא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (לד, א): "גידול בר רעילאי שדר לה גיטא לדביתהו, אזל שליחא אשכחה דהוה יתבה ונוולה [אורגת. רש"י] אמר לה הא גיטך, אמרה לי' זיל השתא מיהא, ותא למחר, אזל לגבי' וא"ל, פתח ואמר ברוך הטוב והמטיב. אביי אמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטל גיטא, רבא אמר ברוך הטוב והמטיב ובטל גיטא. במאי קמיפלגי בגלוי דעתא בגיטא קמיפלגי, דאביי סבר גלוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, ורבא סבר גלוי דעתא בגיטא מילתא היא".

וממשיך בגמ': "אמר רבא מנא אמינא לה, דרב ששת אשקלי' גיטא לההוא גברא בעל כרחי' [הכריחו ליתן גט בע"כ], ואמר [הבעל] להו לסהדי הכי אמר לכו רב ששת לבטל גיטא, ואצרכי' ר"ש גיטא אחרינא. [ומקשה:] ואביי? [ומתריך:] אטו ר"ש מבטל גיטא דאינשי הוא, איהו בטלי' [ואמר בהדיא ליבטיל. רש"י], והאי דקאמר להו הכי משום דפנוי [בנ"א המכין וחובטין אותו. רש"י]".

(* ובוזה מתורץ ג"כ מה שהקשה הרב י.ל.ג. שי' בהערה שלפנ"ז. המערכת.)

ומפרש רש"י (ד"ה אטו) וז"ל: "אטו ר"ש מבטל גיטא דאינשי הוה - אפי' גילוי דעתא ליכא, דהא לא אמר אנא בטלתי, אלא ר"ש, והכא ליכא גילוי דעתא דידיי", עכ"ל.

וצלה"ב מדוע אין זה גילוי דעת, הרי יודעים שמתחלה לא רצה ליתן הגט, והוצרך ר"ש לכופו, ועכשיו שאומר שר"ש א"ל לבטל הגט, יש כאן משמעות גדולה שאינו רוצה ליתן הגט, ומדוע אי"ז גילוי דעת עכ"פ שרוצה לבטל הגט.

גם צלה"ב לשון רש"י "דהא לא אמר אנא בטלתי", כלומר, שבשלמא אם הי' אומר "אנא בטלתי" הי' באמת גילוי דעת, אבל עכשיו שלא אמר כן (כ"א שר"ש אמר לבטלי), אי"ז גילוי דעת. ולכאור' אם הי' אומר "אנא בטלתי", אי"ז גילוי דעת, כ"א ביטול גמור בהדיא, ואיך כותב רש"י שאי"ז גילוי דעת לפי שלא אמר "אנא בטלתי", כאילו שלשון זה הי' גילוי דעת. [ואין לומר שכוונתו שלשון זה הוא לשון עבר, ולכן אי"ז ביטול בהדיא, כ"א גילוי דעת, כי מוכרח מהסוגיא לעיל (לב, א-ב) שכשאומר בלשון עבר, אי"ז גם גילוי דעת, דאל"כ, לרבא שס"ל גילוי דעתא בניטא מילתא היא, מדוע אין מועיל כשאומר בלשון עבר, כמבואר במפרשים - ומוכרח שאין כוונת רש"י "בטלתי" בדוקא ללשון עבר, וא"כ מדוע אי"ז ביטול גמור].

וי"ל בזה שרש"י ס"ל שמכללות סוגיא זו רואים שאביי ס"ל שגדר גילוי דעת תלוי מה שאומר או עושה עכשיו, שאם מזה משמע שרוצה לבעל הגט, ה"ז גילוי דעת, אבל אם זה מובן רק בצירוף עם דבר שאירע לפנ"ז, אי"ז בגדר גילוי דעת, וכן להיפך אם ממה שאומר או עושה עכשיו הוה גילוי דעת, לא איכפת לן מה שמשמע ממה שאמר לפנ"ז (כדלקמן), ובזה נחלק אביי עם רבא, שלרבא אם יש משמעות מכללות המאורע - ז.א. ממה שאומר או עושה עכשיו, בצירוף עם מה שהי' לפנ"ז - שרצונו לבטל הגט, ה"ז נכנס בגדר גילוי דעת. [וכן להיפך אם בצירוף עם מה שאירע לפנ"ז אין הגילוי דעת ברור, אי"ז גילוי דעת לדעתו כדלקמן]. ואביי ס"ל שמביטים רק על מה שאומר או עושה עכשיו.

כלומר: נוסף על עצם פלוגתת אביי ורבא מהו הדין כשיש כאן גילוי דעת, שלאביי לאו מילתא היא, ולרבא מילתא היא, נחלקו ג"כ האם בנוגע ליחשב כגילוי דעת מביטים גם על מה שאירע לפנ"ז.

ולכן בנדוד"ד שאמר הבעל שר"ש ציוה לבטל הגט, הנה מדברים אלו עצמם אין משמעות שרוצה הוא לבטל הגט, אלא לאחר שיודעים שלפנ"ז לא רצה ליתן הגט, והוצרך ר"ש לכופו, מזה מבינים שכשאמר שר"ש ציוה לבטל הגט, באמת כוונתו שהוא רוצה לבטל הגט - הנה לרבא זה נק' גילוי דעת, כי סו"ס מבינים אנו כוונתו. אבל אביי ס"ל שאם צריכים לצרף לזה מה שאירע לפנ"ז, אי"ז מספיק לומר שמה שאומר או עושה עכשיו נכנס בגדר גילוי דעת.

וזהו כוונת רש"י במ"ש "דהא לא אמר אנא בטלתי", שעיקר כוונתו הוא להדגיש תיבת "אמר", כלומר: דבמאי שאמר (עכשיו) מצ"ע אין משמעות שרוצה לבטל הגט, כ"א בצירוף מה שהי' לפנ"ז, וזהו הפי': "דהא לא אמר - היינו שבמאי שאמר עכשיו אין משמעות ש-אנא בטלתי, אלא ר"ש, והכא ליכא גלוי דעתא דידי", ז.א. שאין כוונת רש"י לומר שהיות ולא אמר לשון מסוים (הלשון "אנא בטלתי" וכיו"ב) לכן לא הוה גילוי דעת, כ"א לפי שהמשמעות אינו במה שאמר עכשיו, כ"א בצירוף עם מה שהי' לפנ"ז, זה אינו גילוי דעת, כי כדי שייחשב גילוי דעת צ"ל משמעות במה שאומר או עושה עכשיו לחוד.

ועפ"ז מבואר עוד דיוק ברש"י: מהו הפירוש בתיבת "והכא (ליכא גילוי דעתא דידי)", הרי פירוש תיבת "והכא" הוא "כאן" או "עכשיו", ומה זה נוגע לעניננו? הרי העיקר הוא שאין לנו משמעות שרוצה הוא לבטל הגט, אשר מטעם זה שינו הגירסא בהוצאת "עוז והדר" ל"והכא" (ביו"ד), שאז פירושו "ובאופן כזה", ותוכן דברי רש"י הוא ש"באופן כזה ליכא גילוי דעתא דידי".

אבל נוסף לזה שאין לשנות הגירסא מעצמינו, הנה גם לפי גירסתם קשה, שתיבה זו מיותרת לגמרי, והו"ל לרש"י למימר "וליכא גילוי דעתא דידי", ומה מוסיף תיבת "והכא".

אבל עפהנ"ל י"ל שכוונת רש"י ש"והכא", היינו כאן, במה שאומר "עכשיו ליכא גילוי דעתא דידי", ולכן אי"ז גילוי דעת, אף שבצירוף עם מה שאירע לפנ"ז, אכן יש כאן גילוי דעת, אבל אי"ז מספיק לאביי.

ועד"ז הוא בשני הסיפורים האחרים בגמ': "ואמר אביי מנא אמינא לה - דרב יהודה אשקלי' גיטא לחתני' דר' ירמי' ביראה, ובטלי', תנא אשקלי' [כפוהו עוה"פ], ובטלי', הדר תנא ואשקלי' על כרחי', ואמר [ר' יהודה]

להו לסהדי, אותיבו קרי באודנייכו [שימו קניבת ירך דק של דלועין באזניכם שלא תשמעו ביטולו. רש"י]. וכתובו לי, ואי ס"ד גילוי דעתא בגיטא מילתא היא, הא חזו לי דקא רהיט בתרייהו. [ומקשה:] ורבא? [ומתריך:] האי דקא רהיט בתרייהו דאמר להו אשרו הבו לה הייא כי היכי דמשלם צערא דההוא גברא, ע"כ.

ולכאו' מהי סברת אביי דאכן הוה זה גילוי דעת?

והביאור בזה: ממה שעושה עכשיו, שרהיט אבתריי, משמע שרוצה לבטל הגט, שאל"כ מדוע רץ אחריו, כי אין סיבה לומר שרץ אחריו למהרו ליתן [אבל ראה לעיל (לב, א) תוד"ה מהו ואכ"מ], אלא מאחר שידעינן שלפ"ז לא רצה ליתן הגט, והוצרך ר"י לכופו, שמזה יודעים שיש לו צער בנתינת הגט, לכן אולי כוונת הריצה שלו הוא לומר להם "אשרו הבו לי' הייא כי היכי דמשלם צערא דההוא גברא".

ובזה נחלקו אביי ורבא: אביי ס"ל שמביטים רק על מה שאומר או עושה עכשיו, ובמילא יש כאן משמעות שרצונו לבטל הגט, ואין מביטים על מה שהי' לפנ"ז, ולרבא אכן מצרפים מה שהי' לפנ"ז, ובמילא אי"ז משמעות ברורה שרוצה לבטל הגט, כי אולי כוונתו שיתנו מהרה כדי שיסתיים צערו.

ועד"ז הוא בסיפור הבא: "ואמר אביי מנא אמינא לה, דההוא דאמר להו אי לא אתינא עד תלתין יומין ליהוי גיטא, אתא ופסקי' מברא [הנהר הפסיקו], אמר להו חזו דאתאי חזו דאתאי, ואמר שמואל לא שמי' מתיא. [ומקשה:] ורבא? [ומתריך:] אטו התם לבטולי גיטא בעי, התם לקיומי תנאי' קא בעי, והא לא איקיים תנאי" ע"כ.

וגם כאן צלה"ב מהי סברת אביי?

ועפהנ"ל י"ל הפי' בזה, שבמה שאומר עכשיו אכן משמעות שאינו רוצה הגט, אלא שאם מצרפים אופן נתינת הגט שלו לפנ"ז, מובן שכוונתו לקיים תנאו, כי אז עשה תנאי, אבל מאמירתו עכשיו מצ"ע, ברור שאינו רוצה הגט בכל אופן, שהרי זהו כל תוכן אמירתו חזו דאתאי חזו דאתאי ואין הגט חל. ולכן לאביי, שמביט על הדבר כפי שהוא מצד תוכן אמירתו או עשייתו עכשיו, מחשיב זה לגילוי דעת, אבל לרבא, שמביט על כללות המאורע, בצירוף עם מה שהי' לפנ"ז, אי"ז גילוי דעת לבטל הגט, כ"א לקיים התנאי.

והנה יש להמתיק זה בהקדים שלקמן כשמביא בגמ' "אי משום אונסא אין אונס בגיטין", כותב רש"י "אין טענת אונס", וכן בכתובות (ב, ב ד"ה אלמא) כותב רש"י וז"ל: "אלמא קסבר אין אונס בגיטין - אין טענת אונס בגיטין", ולכאור' מה מוסיף רש"י בזה?

וי"ל בזה בהקדים חקירת הר"י ענגל (בבית האוצר עמ' 83) בדין אונס, די ש לבאר בב' אופנים הא דאמרו אונס רחמנא פטרי: (א) הוא רק לענין פטור האדם, דאין על האדם שום עונש. אבל עצם מעשה העבירה ה"ה עבירה. (ב) גם עצם המעשה אינה חשובה עבירה כל שהיתה באונס, ואח"כ תולה ב' סברות אלו בחקירה אחרת: (א) דמעשה שאדם עושה באונס אינה מתייחסת אליו, (ב) מתייחסת אליו אלא שפטור. ואם כאופן הא' נראה דהמעשה נק' עבירה, כי בשביל שהמעשה תקרא עבירה אי"צ שהאדם יעבור ע"ז, משא"כ לאופן הב' י"ל (כן נראה מדבריו) שגם העבירה אינה עבירה, מכיון שאף שמתייחסת אליו מ"מ פטור.

[והנה בדרך אגב - באמת י"ל (גם) להיפך: אם המעשה מתייחס אליו, הרי יש כאן כל הפרטים: המעשה והאדם העושה המעשה, וא"כ מה חסר כאן שלא תיקרא עבירה, ומה שפטור עלי', אי"ז נוגע כלל להעבירה, כ"א להעונש, היינו שמקבלים האמתלא שלו על הפעולה, וא"כ אין להאשימו, ולכן פטור, אבל אם אין המעשה מתייחס אליו, א"כ אין כאן אדם העושה המעשה, ובלי אדם אין לקרותו עבירה, כי עבירה ענינה העברה על רצון ה', וכשאין כאן מישהו העובר, אי"ז עבירה.]

ובנוגע להראי' שמביא מחולין (קיד, ב) "דאמר התם דבשר בחלב אסור באכילה והנאה מפאת לא תאכל כל תועבה, דהואיל ונעבדה בו עבירה בבישול חשוב תועבה, וקאי עלי' לאו דלא תאכל כל תועבה, ע"ש. והרי גם בב"ח שנתבשל מאיליו אסור, וע"כ דכיון דאסרה תורה בישול בב"ח, לכן גם כשנתבשל בב"ח מאיליו חשוב שנעשה עבירה מאיליו, ושפיר הוא תועבה, וכמובן". שמזה ראי' שגם בלא אדם ה"ז עבירה - הנה י"ל שאין מזה ראי' כלל, כי בנוגע להקרא תועבה שפיר י"ל שגם אם אי"ז עבירה, היינו הפועל ופעולה של עבירה, מ"מ הנפעל, המציאות, היא דבר של תועבה, ובנוגע לאכלו ה"ז בכלל לא תאכל כל תועבה.

בסגנון אחר: בדבר של "מציאות" (ולא של "חלות"), גם כשאיי"ז עבירה, מ"מ מכיון שהמעשה היא פעולה כזו, שאם היתה נעשית ע"י אדם היתה עבירה, לכן גם בלא אדם (היינו בלא עבירה) יש לקוראו תועבה, כי

בנוגע להנפעל והמציאות אינו נוגע (אין ניכר) שום חילוק בין אם נעשה ע"י אדם או לא. (והוא ע"ד מ"ש המהרי"ט (ח"א סי' ט) - וכעין זה בתומים (סי' כב סק"ו) - בנוגע למחלוקת אביי ורבא בתמורה (ד, ב) בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד אי מהני או לא, דכל המחלוקת הוא רק בענין שאינו מציאות ממשית, רק בענין שע"י פעולתו צריך לחול איזה דין, ולדוגמא תמורה, שע"י אמירתו שבהמה זו תהי' תמורת בהמה זו לא נפעל שום דבר במציאות, כ"א שע"י חל דין מסוים על הבהמה, וכל כיו"ב, משא"כ כשעושה פעולה ממשית אין לומר בזה לא מהני, דהרי לפועל נעשה הדבר, וע"י שנאמר לא מהני לא יחזור הדבר לקדמותו, עד"ז בנדו"ד, כשאיירי באיסור הקשור עם מציאות, הרי המציאות נמצא, גם אם אין ע"ז דין עבירה).

ועד"ז י"ל בנוגע שאר הראיות שמביא בקונטרס ע' פנים לתורה סי' טז (המצוין כאן בבית האוצר), כמו מ"ב ברכות (נג, א) דנר שהדליקו עכו"ם בשבת אסור במו"ש לברך עליו הואיל ונעברה בו עבירת מלאכה בשבת, אלמא דאע"ג שהעכו"ם אינו מוזהר על השבת עכ"ז כיון שהתורה ציוותה לישראל שלא לעשות מלאכה בשבת ע"כ אף בנעשתה המלאכה ע"י עכו"ם עכ"ז נחשב לנעבדה בו עבירה" - הנה גם כאן בנוגע לברך עלי' במו"ש נקראת "עבירה" (- אבל רק בשם המושאל - ע"ד תועבה - ולא בשם התואר), כי במציאות הי' כאן דבר שאם הישראל הי' עושהו הי' עבירה.

ומ"ש אח"כ "וע"ע תוס' ריש תמורה שכ' דצורם אוזן בכור לא מיתסר משום לא תאכל כל תועבה לפי שמותר בנעשה המום מאיליו, עש"ה, וכוונתם ג"כ כנ"ל דכיון דבנעשה מאיליו ג"כ הוי תועבה ואעפ"כ שרי, א"כ שוב אין לאסור בנעשה בידים" - הנה שם י"ל להיפך לגמרי, דכוונת התוס' דמכיון שמותר בנעשה המום מאיליו, הרי ראי' שבצורם אוזן בכור אין הנפעל והמציאות תופס מקום כלל, דאל"כ גם מאיליו הי' צ"ל תועבה, ולכן מובן שגם כשעושה באיסור אי"ז תועבה, כי כנ"ל גדר תועבה אינו תלוי בהעבירה שבזה, כ"א בהמציאות, שזהו מציאות המאוס וכו', ולכן כשאין המציאות תופס מקום אי"ז מאוס, ואינו בכלל ל"ת כל תועבה].

עכ"פ היוצא מכהנ"ל הוא דיש לבאר גדר אונס רחמנא פטרי' בב' אופנים: (א) המעשה שנעשית אינו מתייחס אליו. (ב) מתייחס אליו, אלא

שאעפ"כ פטור. היינו שלפי אופן הא' ה"ז דין בעצם שאונס אינו נחשב למעשה שלו, ולאופן הב', אי"ז דין בעצם, כ"א שמקבלים אנו האמתלא והטענה שלו, שאינו אשם בדבר, ובמילא אין להענישו.

וי"ל שלזה נתכוון רש"י בהוספת תיבת " (אין) טענת (אונס בגיטין) " - ללמדנו שגדר אונס הוא רק גדר של "טענה", שמקבלים טענתו, ואינו גדר עצמי, (אלא שבגיטין אין מקבלים טענתו מהטעם המבואר בכתובות שם).

והנה אף שלכאורה ב' האופנים הנ"ל אפ"ל רק כשעשה מעשה באונס, שאז אפשר לחקור האם רק מקבלים טענתו שאינו אשם בעשיית מעשה זו, או שזה כאילו שלא הוא עשה המעשה בכלל, אבל כשנאנס ולא עשה מעשה שהי' עליו לעשות (- העדר המעשה) אין לחקור כן, כמובן, מ"מ גם בזה אפשר לחקור כעין זה, כי חקירה הנ"ל אפשר להגדיר באופן שונה קצת, והוא: האם דנים אנו על המעשה עצמו, או על תוצאות המעשה בלבד, שלאופן הא' דנים אנו על המעשה, ואומרים שלא עשה המעשה ולאופן הב', אכן עשה המעשה, אלא שדנים אנו על התוצאות, ואמרינן ששום תוצאות לא יבואו ממעשה זה.

וא"כ אפשר לחקור כן גם בנוגע העדר המעשה באונס, האם דנים אנו אודות העדר מעשה זה, ואומרים שהעדר מעשה זה אין תופס מקום, או שדנים אנו רק על התוצאות, ואומרים שאכן הי' כאן העדר המעשה, אלא שכל תוצאות שצריכים לבוא מטעם העדר המעשה, לא יבואו, כי מקבלים טענתו שהוא לא הי' אשם בזה.

ולפי"ז י"ל בנדו"ד שכשאומר חזו דאתאי חזו דאתאי, היינו שמה שאינו יכול לבוא ה"ז באונס, הנה לאופן הא' הפירוש הוא שטוען אודות העדר המעשה עצמו, ואומר שמה שלא באתי אינו תופס מקום, אבל אינו מדבר אודות התוצאות (כ"א זה יבוא מעצמו ממילא), אבל לאופן הב' הפירוש הוא שהוא טוען באופן ישר אודות התוצאות, שאינו רוצה התוצאות (כי זהו כל גדר אונס בנדון כזה), כלומר, שאינו רוצה הגט, הרי כאילו מדבר הוא אודות חלות הגט, ולא אודות קיום התנאי (שלזה נוגע אם נקטינן שלא בא או לא), ולכן זה נק' גילוי דעת עכ"פ לבטל הגט.

ועכשיו יומתק מה שנת"ל שלאב"י כשאומר חזו דאתאי חזו דאתאי, אם מביטים על מה שאומר עכשיו, בלי צירוף מה שהי' לפני"ז, ה"ז גילוי

דעת לבטל הגט - כי כל טענתו שהעדר עשייתו הוא באונס זה עצמו הוא טענה שאינו רוצה (התוצאות) הגט.

משא"כ רבא שס"ל שמביטים גם על מה שהי' לפניו, ס"ל שסו"ס כשמביטים על כללות הסיפור, מתחלתו ועד סופו, הרי אומר הוא שאין להחשיבו כאילו לא קיים תנאו, ואי"ז גילוי דעת לבטל הגט. [ואולי יש להוסיף שרבא ס"ל שגדר אונס הוא כאופן הא', ולכן כשטוען שהי' אונס אינו מדבר אודות התוצאות כ"א אודות המעשה, ופשוט שכל כוונתו הוא שאין להחשיב העדר ביאתו כהעדר קיום התנאי, ואי"ז גילוי דעת לבטל הגט].



לצעורי בעלמא חודש או חדשיים

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

תנן בגיטין (לב, א): "השולח גט לאשתו והגיע בשליח . . ואמר לו גט שנתתי לך בטל ה"ז בטל", ובגמ' מדייק "הגיעו לא קתני אלא הגיע . . ולא אמרינן לצעורא קא מכוינ".

וברש"י ד"ה ולא אמרינן כתב: "אין בדעתו לבטלו אלא לצעורי בעלמא חדש או חדשיים כו".

והקשה הרשב"א דאף אם כוונתו שלא יתן חדש או חדשיים הוא רק לצעורי מ"מ הא כיון דציוה לו שלא ליתן את הגט אין השליח יכול לגרשה וא"כ למאי נפ"מ אם כוונתו לצעורי או לא.

ומשו"ה פירש הרשב"א שכוונת הגמ' "לצעורי קא מכוינ", היינו שבאמת אין כוונתו כלל לבטל ורק רוצה לצער השליח, ומשו"ה הו"א שגם כאן אחרי שביטלו באופן כזה שהגט הוא גט קמ"ל.

[אגב - מבואר באחרונים דבתוד"ה ולא שהקשה "פשיטא דבטל היאך הי' לומר שאינו בטל והוא עומד וצווח" מבואר שס"ל כהרשב"א הנ"ל שההו"א פי' שאנו אומרים דלצעורי קא מכוינ ואינו מתכוין כלל לבטל, ומשו"ה שייך להקשות דמהו ההו"א לפרש דבריו היפך ממה שהוא אומר, שהוא אומר שהוא מבטל, ואנו מפרשים שאין כוונתו לבטל, אבל

לרש"י שפי' ההו"א הוא שמפרשים שכוונתו בביטול הוא לצעורי לא שייך להקשות קושיות התוס' דהרי אין אנו מפרשים דבריו היפך ממה שהוא צווח אלא אנו מפרשים הצווחה].

ותירץ הגרע"א קושית הרשב"א דאף שזה נכון דאפילו אם כוונת הבעל לבטל הי' כדי לצעורי חדש או חדשיים אין השליח יכול לגרשה, כיון דהבעל צוה לו לא לגרשו, מ"מ עדיין שם שליח עליו. והיינו דאם כוונת הבעל לבטלו הי' בפשטות א"כ כבר אינו שליח, אבל אם כוונת הבעל הי' כדי לצערו עדיין שם שליח עליו אף שבפועל אינו יכול לגרש עד שיצוהו הבעל.

ונפ"מ אם בטלו משם שליח או שאינו יכול לגרש אבל עדיין שם שליח עליו, למ"ד שמינוי שליח צ"ל לפני עדים דאם בטלו מתורת שליח א"כ אם חוזר וממנהו צ"ל המינוי החדש לפני עדים. ועוד נפ"מ, אם השליח אחר שביטלו יכול למנות עוד שליח מדין שליח עושה שליח, דאם ביטלו לגמרי א"כ פשוט שאינו שליח אבל אם רק אמר לו לא לעשות כעת א"כ עדיין שם שליח עליו.

והנה לכאורה דברי רע"א הם חידוש גדול, דשייך "שליח" אף שכעת אין לו באמת שליחות, ולכאורה כוונת רע"א הוא דוקא באופן זה שיש לו גט בידו, וא"כ שייך לומר שעדיין הוא שליח אף שאינו יכול לגרשה כעת, אבל באופן שמינהו לכתוב הגט וכיו"ב לכאורה לא שייך לקראותו שליח אם אין לו שליחות לגרשה עכשיו.

[ופשוט שאין זה דומה למי שמינהו לגרש אחר י"ב חדש וכיו"ב, דהתם הרי יש לו שליחות עכשיו לגרשה לאח"ז, אבל הכא הרי אין לו שום שליחות ורק אח"כ כשיאמר לו לגרשה יהי' לו שליחות].

והנה ברשב"א מבואר דקושייתו על רש"י אינו אלא אליבא דר"נ דס"ל דחוזר ומגרש בו, וא"כ נמצא שהביטול הי' על השליח ולא על הגט, וא"כ מקשה מהו ההבדל בין אם ביטל משום שרצה לבטלו או לצעורי חדש או חדשיים, אבל לרב ששת דס"ל דאינו חוזר ומגרש בו והיינו שהביטול הוא על הגט, א"כ פשוט שאם כוונתו רק לצעורי חדש או חדשיים הרי לא כיון לבטל את הגט, וא"כ מובן דההו"א הי' שמתכוין לצעורי ואין הגט בטל קמ"ל דלא אמרינן לצעורי ובטל הגט.

והנה בהמח' בין ר"נ ור"ש באם חוזר ומגרש בו או אין חוזר ומגרש בו נחלקו הראשונים האם המח' הוא מהו כוונת הבעל, היינו דזה פשוט שאם הבעל ביטל בפירוש, הגט לכו"ע בטל, אבל בל' של "גט שנתתי לך בטל הוא" נחלקו ר"נ ור"ש איך מפרשים כוונתו. או (וכן הוא שיטת הרמב"ם) דבאמת נח' האם יש לבעל כח לבטל הגט, דהיינו דאף אם אמרינן שהכוונה לבטל הגט מ"מ נחלקו האם יש לו כח לבטל הגט.

והנה מרש"י ד"ה והכא נהי כתב "אבל גט שהוא בעין אינו נפסל", משמע שס"ל שלר"נ שחוזר ומגרש בו הכוונה שאין לו כח לבטל הגט (ובתוס' מבואר שזהו מח' הסוגיות).

והנה לשיטת רש"י יש לחקור מהו הדין אם שלח שליח לגרש וביטל הגט בפירוש, שאמר בפירוש שהוא מבטל הגט, האם בטל השליחות לר"נ. היינו, האם אמרינן דאף דאינו יכול לבטל הגט מ"מ מהני ביטול על הגט לבטל השליחות או דילמא דכיון דלא ביטל השליחות והגט אינו יכול לבטל א"כ לא מהני דיבורו מידי.

והנה מפשטות סגנון הגמ' (לב, ב) "חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו" משמע שאין הספק מה הי' הפשט בהאמירה שלו אלא מהו הדין כתוצאה מהאמירה שלו.

וכן לכאורה מדוייק ברש"י דכתב "חוזר ומגרש בו - אם נמלך הבעל לחזור ולגרש בגט שביטלו", והיינו שלכו"ע מדובר בגט שביטלו והשאלה היא האם יכול לגרש בגט שביטלו.

ועפ"ז ברש"י ד"ה או אין חוזר ומגרש דכתב "מי אמרינן בטל גיטא והו"ל כחספא או דילמא שליחות דשליח הוא דבטיל לי' עד דהדר ומשוי ליה שליח אבל גיטא לא בטיל" אין הכוונה שנתכוין לבטל השליח, אלא שרק שליחות השליח נתבטל (ודוחק קצת) ועד"ז ברש"י ד"ה והכא ע"ש.

ולכאורה כן מדוייק גם ברש"י במשנה ובהמשך הסוגיא כמה פעמים, שלכו"ע הל' של הביטול הוא על הגט ורק שלר"נ זה מועיל רק לשליחות.

ולכאורה יהי' הסבר הדבר שאם הי' הגט בטל פשוט שהי' השליחות בטל, וא"כ כשהוא מבטל הגט, והיינו שאומר שאינו רוצה כבר הגירושין של הגט, אף שאין לו כח להוציא החלות גט מהגט ממש, מהני עכ"פ

דבריו לבטל הגט, שאין הגט עומד לגירושין, וממילא לא שייך שליח, שהרי אין הגט עומד לגירושין עכשיו.

והיינו שאין הפשט לר"נ שהביטול שלו הוא ביטול השליחות, אלא הביטול הוא ביטול הגט לגבי השליחות. והיינו כיון שאין הגט עומד עכשיו לגירושין.

והנה לכאורה לפי הנ"ל אינו קשה כ"כ קושית הרשב"א על רש"י, דזה פשוט דאם ביטל להשליח אין נפ"מ אם ביטלו לצערה או שבאמת ביטלו, דסו"ס הרי ביטלו, אבל הכא הרי לא ביטל להשליח אלא להגט, וביטול הגט פועל שאין השליח שליח וא"כ אם כוונתו לצערה וג"כ לא ביטל הגט בכלל וא"כ אף לא בטל השליחות.

והנה הדברים הנ"ל צ"ע דהם מחודשים, דיש מושג של ביטול הגט לגבי השליחות, כיון דאינו עומד לגירושין עכשיו, אבל באמת כל המושג של ביטול הגט לר"ש ג"כ צריך ביאור איך שייך לבטל הגט אחר שכבר נעשה, וע"כ צ"ל דהפשט הוא כמבואר באחרונים שהדין של לשמה הוא בהחפצא של הגט, והיינו כאילו הגט "מדבר" דברי גירושין לשמה, וכשהוא מבטלו הוא מוציא הלשמה מהגט, וא"כ אולי יש מקום ג"כ לומר כנ"ל דכיון דעכשיו אינו רוצה לגרשה הגט "כעת" אינו גט "חיי", וממילא בטל השליחות, אף שהחפצא של הגט עדיין כשר, "וכשנמלך" יכול לגרשה בו.



הכשר עד כותי בגט

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא במתניתין (י, א) "כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", ובגמרא מבואר (בשם רבי אלעזר) ד"לא הכשירו בו אלא עד אחד בלבד".

וטעם ההכשר הוא, דמכיון שיהודי כשר חתם אחר הכותי הר"ז הוכחה דכותי כשר הוא, "דאי לאו דכותי חבר הוה לא מחתים ליה מקמיה" (והא דבשאר שטרות א"א לסמוך על הוכחה זו, הוא משום דבשאר שטרות הרי העדים חותמים זה שלא בפני זה וא"כ אפשר דבאמת היהודי חתם לפני

הכותי ורק שהשאיר מקום על הדף לפני חתימתו, משא"כ בגט הועדים חותמים רק זה בפני זה וכו', עיין (שם).

ובתוד"ה אי לאו הק' "תימה א"כ כוליה שטרא מתקיים אפומא דחד ישראל דחתים לבסוף?" והיינו, דמכיון שכשרותו של הכותי נובע מזה שהעד הישראל החשיבו לחבר (שלכן החתימו מקמיה), נמצא שכשרות השטר מבוסס על אותו הישראל - שהוא מכשיר העד הראשון והוא בעצמו משמש גם כעד השני, ונמצא שהשטר מתקיים ע"פ עד א'?! ?

וקושיא מעין זו מצינו בגמרא לקמן (טו, ב. ויסודו בכתובות כ, ב) לענין קיום שטרות, דא"א שעד אחד יקיים חתימתו וגם יצטרף לקיים חתימת העד השני, דנמצא דכשרות יותר מחצי השטר מקויים ע"פ עד אחד "ורחמנא אמר ע"פ שנים וכו'". !

ובתירוץ קושיא זו של התוספות מצינו כמה דרכים בראשונים אשר לכאורה כולם צריכים ביאור כמשי"ת.

ב. תוספות עצמם תירצו, "וי"ל דאין לחוש כיון דהאי כותי כשר מדאורייתא דגרי אמת הן".

וכבר העירו בזה דלכאורה אינו מובן הלא גם קיום שטרות לא הוה אלא מדרבנן (כמפורש בגמרא ריש מכילתין ג, א), ומ"מ אמרינן דיחנו לחיסרון זה כשאחד מהעדים נצרכים לכשרות העד השני כנ"ל! ?

והנה כשהביא הרשב"א תירוץ זה של התוספות הוסיף בו כמה מילים, דז"ל, "דכותי מדאורייתא כשר הוא דגרי אמת נינהו אלא דחשו להם חכמים, ובכי הא לא פסלוהו דסמכי אחזקה זו". ולכאורה י"ל דבמילים אלו בא לתרץ הקושיא הנ"ל; והיינו דהפסול דרבנן כאן הוא באופן דליתא לחיסרון זה - ד"כוליה שטרא מתקיים אפומא דחד ישראל" - משא"כ בפסולים אחרים דרבנן (כמו בקיום שטרות).

וצלה"ב מהו תוכן והסברת תירוץ זה, דהפסול דרבנן בעדות כותים הוה באופן כזה דליתא לחיסרון זה?

גם יל"ע האם אפשר להתאים ביאור זה בדברי התוספות אף דהם לא הזכירו הוספה זו (של הרשב"א) וכתבו בסתמא דהא דאין כאן חיסרון הנ"ל הוה מחמת זה דהפסול אינו אלא מדרבנן! ?

ג. הרשב"א עצמו תירץ הקושיא באו"א, ובהקדמה;

בהמשך הגמרא (דלעיל) מובא שיטת רשב"ג ד"כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין מה יותר מישראל" ולכן נאמנים עליה, ומאידך שיטת רבי אלעזר היא שגם במצות כאלו אינם נאמנים, ובפשטות הסברת שיטה זו היא משום דאף דהחזיקו במצוה מסויימת מ"מ יתכן שאינם בקיין בדקדוקיה.

והנהגה בהא דהסיקה הגמרא כנ"ל דנאמנות של כותי בגט הוה מחמת זה שחתם אחריו יהודי כשר וכו', מסתפק הרשב"א, באם נאמנות זו יועיל גם באם הכותים (מצד עצמם) אינם ידועים שהחזיקו בענין זה, או שזה מועיל רק לענין החשש דאינם בקיאים בדקדוקי החיוב, אבל בודאי צריכים שיהיו מוחזקים במצות אלו?

ומסיק הרשב"א שכאופן השני נראה עיקר, דרק לענין הא דאינם בקיין בדקדוקיהן מועלת חזקה זו "דאי לאו דכותי חבר הוה לא מחתים ליה מקמיה", אבל לא לשוותם ל'מוחזקים' בקיום מצות אלו (וכבר העירו דמדברי תוהרא"ש בהסוגיא נראה ברור דפליג על הרשב"א בזה, ואכ"מ).

ועפ"ז מתרץ הרשב"א גם קושיית התוספות דעסקינן ביה;

"לפי מה שפירשתי למעלה דלא הכשיר ר"א אלא בדאחזוק דהכא לא עדות הוא דהא כולהו כותאי אחזוקי מחזקי בהא אלא דחשו להן לפי שאין בקיין בדקדוקי מצוה, וכיון דישאל זה מחתמו מקמיה איגלאי מילתא דהאי מדקדק הוא, וגלויי מילתא בעלמא שפיר דמי וכו'".

ולכאורה הרי הדבר דורש הסברה עדיין; דמהו טעם ופשר חילוק זה, דאם צריכים להעיד שהכותי הוה מוחזק במצוה זו הר"ז נחשב לעדות, ולאידך באם צריכים להעיד רק שהכותי בקי בדקדוקי המצוה אז אינו נחשב לעדות, אלא לגילוי מילתא בעלמא ! ?

ד. בתוספות הרא"ש הביא קושיית התוספות, וכתב ע"ז "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים לאו משום דחד חשיד לשקר אלא גזירת מלך היא כדאמרינן גבי קרובים משה ואהרן לאו משום דלא מהימני".

אלא דכתב ע"ז, דנראה דאין להביא ראיה לדבר זה מחמת קושיא זו, דהא יש לתרץ הקושיא כפי שהתוספות תירצוהו (דהפסול דכותי אינו אלא מדרבנן), ושוב אין כאן קושיא להוכיח מחמתו סברא זו.

ועכ"פ רואים מתוהרא"ש דסברא זו - דהצורך בב' עדים הוה מגזה"כ ולא מחשש משקר - הי' מתרץ קושיית התוספות דעסקינן ביה (אלא דלפועל לא צריכים לסברא זו לתרץ הקושיא כנ"ל), וע"פ פשוט נפלא הדבר דמה הקשר בין סברא זו לתירוץ הקושיא? והיינו, דמדוע אם הצורך לב' עדים הוה מגזה"כ שוב אין כאן החיסרון של "כוליה שטרא מתקיים אפומא דחד ישראל" (כמו שקיימת חיסרון זו לענין קיום כנ"ל)!? (וכבר דיברו בזה האחרונים וביארו את הענין בכמה אופנים שונים ואכה"מ להביא כל הביאורים).

עוד יש להעיר, דמדברי תוהרא"ש מובן דלתרץ הקושיא עם סברא זו הר"ז חידוש גדול יותר מסברת התוספות בתירוץ הקושיא, דמשום זה כתב דהיות שאפשר לתרץ הקושיא כהתוספות שוב א"א להוכיח סברא זו מחמת אותה קושיא.

ולכאורה צ"ע בזה; דהרי סברא זו - דהצורך לב' עדים הוה מגזה"כ כו' - ה"ה מוכח מצ"ע מהא דמשה ואהרן פסולים לעדות כמשנ"ת בדבריו, וכן מבואר גם ברמב"ם (הל' יסוה"ת ספ"ז ופ"ח) דהענין דע"פ שנים עדים יקום דבר הוה גזה"כ עיי"ש, וא"כ מדוע לא יכולים להשתמש בסברא זו לתרץ הקושיא אע"פ דקיימים עוד דרכים לתרצה?

(ובאותיות פשוטות: באם הסברא היתה נולדת מחמת הקושיא אז מובן שבאם קיימים דרכים שונים לתרץ הקושיא שוב אין מקום להוליד סברות חדשות מחמתה, אבל אחרי שהסברא אמיתית ומוכחת מצ"ע, מדוע אין להשתמש בה לתרץ הקושיא אף דישנם עוד דרכים לתרצה)?

ה. והנראה לומר בכ"ז דכל ג' תירוצים הנ"ל סובבים והולכים על יסוד אחד, ותוכן כולם הוא לבאר איך דבאמת אין הישראל (החתום לבסוף) נצרך להכשיר את הכותי להיות עד, דהוא כבר עד כשר מצ"ע, אלא דהישראל מסלק ממנו חיסרון ופסול צדדי אשר בלעדו לא היינו יכולים לקבל עדותו.

ובמקרה כזה י"ל דכבר ליתא להחיסרון שכל העדות נשענת על עד אחד הואיל ועדותו של הכותי כשרה מצ"ע אחרי שהישראל סילק ממנו החיסרון שמן הצד.

ובזה שונה מקרה זה מבנידון דקיום שטרות, דשם הרי ע"י הערעור דהשטר הוה מזוייף נפסלה השטר לגמרי עד שיקיימוהו, ושוב ישנה לחיסרון זו כשנתקיימה (רובה עכ"פ) ע"פ ע"א, משא"כ כאן אינו כן כנ"ל.

(וזהו ע"ד היסוד שהביא החת"ס בסוגיין ממש"כ ה'מגיה' בט"ז (אהע"ז סל"ה סק"ב) דהחיסרון הזה דישנה אצל קיום שטרות, הוא רק במקרה דהכל הוה עדות אחת (לקיים השטר), משא"כ כשהמדובר הוא על ב' עדויות שונות אז כבר אין חיסרון בזה שמסתמכים על אותו אדם גם בעדות הראשונה וגם בשניה. אלא דכאן הר"ז באו"א קצת כמשי"ת להמעין).

אלא דכל אחד מהראשונים הנ"ל מבאר באופן שונה מדוע אין הפסול בהכותי מצד עצמותו אלא פסול צדדי כמשי"ת.

ו. הנה התוספות כתבו דהא דאין כאן חיסרון הוא משום דפסול כותי לעדות הוה רק מדרבנן ;

ויש לבאר הדבר כך : כשרבנן פסלו אדם לעדות אין הפירוש שהאדם נהיה לפסול לעדות, אלא דרבנן חששו לעדותו, ולכן אין עדותו מתקבלת.

ויסוד זה מצאתי ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר זי"ע (חוברת קס) שעפ"ז מבאר רבינו (מש"כ הצ"צ בתשובה) מדוע פסולי עדות דרבנן פטורים משבועת העדות (דאורייתא) אף דהמקדש בפסולי עדות מדרבנן מצריך גט מספק ;

דכאשר רבנן פסלו את האדם מעדות "היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם (כמו שנשתנה ע"י שנעשה קרוב ע"י נישואין שנשתנה העצם), ולכן בשבועת העדות שכל ענינם רק הבירור וזה שללו מהם שוב אין נשאר כלום ואין עליהם שם עדות כלל משא"כ בקידושין שנוכחיותם [של העדים] פועלת, ועצמותם לא נשתנה". ע"כ מהרשימה.

ועפ"ז יתבאר לנו היטב תירוצם של התוספות ;

היות שכותים פסולים לעדות רק מדרבנן, הרי הפירוש בזה - כנ"ל - שמעולם לא נתבטלו מלהיות עדים באמת, אלא רק שאנחנו לא יכולים לסמוך עליהם, ומובן דכשיודעים ע"י הישראל שחתם לבסוף שכן יכולים לסמוך על כותי זה, אז אין הפירוש דזהו היסוד לכשרותו, אלא רק שזה מסלק החיסרון שלא היינו יכולים להתחשב עם עדותו, ושוב אין כאן חיסרון כשיודעים דבר זה ע"י אחד מעידי השטר כנ"ל.

(ויש להוסיף ולהבהיר, דבודאי לפני שנתברר לנו דיכולים לסמוך עליו הרי לגבינו אין בו שום תוקף של עדות כלל - וכדברי רבינו בהרשימה דלגבי 'בירור' הרי הפסול דרבנן שלא יכולים לסמוך עליו מבטל כל מציאותו של עד אפילו לגבי דינא דאורייתא. וכל המתבאר כאן הוא שלאחרי שכן נתברר לנו שיכולים לסמוך עליו שוב אין לומר דבזה 'נתהווה' מציאותו כעד, אלא שזה רק סילק החיסרון שיש בו מצידנו כמשנ"ת).

וי"ל שזהו גם הסברת המילים שהוסיף הרשב"א בתירוצם של התוספות "ובכי הא לא פסלוהו דסמכי אחזקה זו", והיינו, דמאחר שיש לנו כאן סיבה להאמינו שוב אין לנו פסול בו, אבל לא שחזקה זו מחדש אצלו דין עדות. ונמצא דהרשב"א לא בה בזה להוסיף ביאור חדש אלא לבאר עומק תירוץ התוספות כמשנ"ת.

אמנם כ"ז הוא רק לגבי פסולי עדות דרבנן, משא"כ לגבי הצורך לקיום שטרות הרי אע"פ דגם דבר זה הוא רק מדרבנן, מ"מ אינו דומה; דתקנה דרבנן בקיום שטרות היתה דכשישנה ערעור של זיוף על שטר הר"ז מערער כל חזקת השטר, ועד שמקיימים אותו אין כאן שטר כלל (ולא רק שאין אנחנו יכולים לגבות איתה), ושוב כשמקיימים העדות שעל השטר הרי כל כשרות השטר קאי באמת על המקיים.

ז. וע"ז בא הרשב"א והוסיף דגם בלי חילוק זה בין פסולי עדות דאורייתא לדרבנן יש לתרץ הקושיא דעסקינן ביה באותו אופן, והוא ע"פ החילוק בין פסול מחמת חשש משקר לפסול מחמת חשש שהוא טועה (מחמת זה שאינו בקי בדקדוקי מצות);

דהנה מי שהוא פסול מחמת חשש שהוא משקר הר"ז בפשטות פסול בעצם כשרותו לעדות, דהא כל הענין דעדות הוא מה שמאמינים לו במה שהוא אומר, ומשקר מופקע מזה כפשוטו. משא"כ מי שהוא אדם נאמן

אלא שיש ספק דאולי טועה, הר"ז לכאורה חשש צדדי שאינו מפקיע ממנו הגדר דעד אלא רק שלא יכולים לסמוך עליו בדבר זה.

ועפ"ז יש להבין חילוקו של הרשב"א דאם היו צריכים להכשיר הכותי מפסול חשש משקר אז לא הי' נחשב לגילוי מילתא בעלמא אלא להכשרת העד להיות עד (ושוב הי' בזה החיסרון דכל הכשרות עומדת על ע"א), אמנם היות שאינו כן - לדעתו - אלא שצריכים לברר רק שכותי זה אינו טועה בעדותו, שוב יש להחשיב עדותו של הישראל לגילוי מילתא בעלמא ולא כהיסוד להכשרת הכותי לעדות.

ח. וע"ז בא תוהרא"ש והוסיף דגם בלי חילוקים הנ"ל, יש לתרץ הקושיא דעסקינן ביה באותו אופן, והיינו דאפילו אם פסול כותי הי' מדאורייתא ואפילו באם הי' מחמת חשש משקר, מ"מ הרי העד המכשירו אינו נחשב לזה שעושה אותו לעד אלא דהוה כמסלק ממנו פסול מן הצד (דהיינו כמו שהוא לפי הביאורים האחרים הנ"ל דהעד המכשיר את הכותי ה"ה רק מסלק חיסרון צדדי ולא היסוד לכשרותו בעצם כמשנ"ת).

ודבר זה מתבאר ע"פ חילוקו בין הדין נאמנות של עדים לדין כשרותם להעיד; דמכיון שעיקר הענין דעדות הוה "גזירת מלך" ולא נאמנות (דאשר לכן גם משה ואהרן פסולים לעדות כנ"ל), לכן נמצא דגם באם צריכים להכשיר נאמנותם - היינו להעיד שאינם משקרים - אין זה עיקר היסוד בהכשרת עדותם דהא עדות אינה בנויה על נאמנות.

ושוב י"ל דהעד שמעיד דהכותי אינו משקר אינו נחשב כהיסוד לעדותו של הכותי הואיל והוא אינו מדבר אלא על נאמנותו, והרי עדות בעיקרה אינו ענין של נאמנות, וא"כ הוה כמו סילוק חיסרון מן הצד ולא היסוד להכשרת העדות.

(משא"כ בקיום שטרות שתקנת רבנן היתה דכשישנה ערעור על השטר שוב אין כאן שטר כלל וא"כ הרי המקיימה ה"ה עושה את השטר להיות שטר).

ט. ודאיתנין להכא יתבאר היטב לכאורה דברי תוהרא"ש דהיות וישנה להתירוץ של התוספות שוב אין הכרח לכאורה לסברא זו בהגדרת עדות (ולתרץ מה שהקשינו בזה לעיל).

דהנה אחרי שנתבאר שתוכן כל התירוצים הוא לבאר איך שהכשרת הכותי להעיד אינו נחשב להיסוד של כשרותו אלא כסילוק חיסרון צדדי כמשנ"ת, מובן דהסברא של תוהרא"ש מחודש הרבה יותר מהסברא של התוספות;

דאע"פ דזה אמת דהענין דעדות הוה גזירת מלך ביסודו (ולא נאמנות גרידא), מ"מ הרי כשחסר להאדם נאמנותו מדאורייתא, הרי בטל בזה גם כל כחו להעיד, ושוב מסתבר לומר שמי שמעיד על נאמנותו כן יחשב כהיסוד לכשרותו להעיד גם מבחינת הגזה"כ שבעדות ולא רק כמי שמסלק ממנו חיסרון צדדי (אף שיש מקום לחילוק זה בין הנאמנות להגזה"כ כנ"ל)!

וא"כ מאחר שישנו לתירוצם של התוספות דהיסוד לחילוק זה הוה מה שבפסול דרבנן אין הפסול בהעד עצמו מעיקרא כמשנ"ל (מיוסד על דברי רבינו בהרשימה), שוב אין צורך לחלק בין הנאמנות להגזירת מלך שבעדות באופן הנ"ל (אף שבודאי זה אמת דיסוד הענין דעדות אכן הוה מגזירת מלך כמשנ"ת).



ביסוד דינא דביטול הגט

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בגמ' (לב, ב): "איתמר בפני כמה הוא מבטלו, רב נחמן אמר בפני ב' רב ששת אמר בפני ג'", ולקמן (לג, א) "ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו שא"כ מה כח ב"ד יפה, ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן א"א לעלמא? אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני", ולהלן (לד, א) "והלכתא כנחמן [דאמר לעיל ביטול בפני ב'. רש"י], והלכתא כנחמן [נמי בהא דאמר הלכה כרבי בשתייהן. רש"י] וכו'".

והקשה הגרע"א (לד. א ד"ה והלכתא) "דאם יאמר רק הלכתא כנחמן דבפני ב' ממילא יהא מוכח דביטלו מבוטל ואיכא נפק"מ דב' הוי ב"ד, דביטלו שלא בב"ד גם לרבי אינו מבוטל וכמ"ש תוס' לעיל, דאל"כ

דביטלו אינו מבוטל ממילא לא שייך הלכתא כר"נ דבפני ב', דהא ליכא נפק"מ כיון דממילא בבטלו שלא בפניו אינו מבטלו, וכמדומה לי שהקשה כן בס' שער המלך" (ויעו"ש מש"כ ליישב).

ב. ונראה לתרץ קושיית הגרע"א ע"פ מש"כ הוא עצמו לעיל מיני'. דהנה על פלוגתת ר"נ ור"ש הקשו התוס' (ד"ה ור"נ כו') "וא"ת ומאי נפק"מ השתא בפלוגתא דר"נ ור"ש בפני כמה מבטלו הא תיקן ר"ג שלא יהו עושין כן, ואומר ר"י דנ"מ לרבי דאמר לקמן אם ביטלו מבוטל ופסק לקמן ר"נ כוותי' ומודה רבי דאם ביטלו בפני ב' לר"ש או בפני א' אפי' לר"נ דאינו מבוטל דאפי' קודם תקנת ר"ג לא הי' מבוטל וכו'".

אך הגרע"א כתב לתרץ "לכאורה י"ל דנ"מ אף לרשב"ג באם בטל הגט בפני ב' שלא בפני ב"ד וזנתה קודם הביטול, דאם ב' הוי ב"ד וממילא הא דאמרו חז"ל דביטלו אינו מבוטל הוא מדין אפקעינהו והיא למפרע פנוי' אין הולד ממזר, אבל לר"ש דב' לא הוי ב"ד לא הוצרכו להפקיע הקידושין דהא בלא ב"ד גם לרבי אינו מבוטל ולא פרכינן ומי איכא מידי משום דכיון דאיכא טעם חשוב יש כח לעקור ד"ת, ממילא גם לרשב"ג בכה"ג לא אתינן עלה משום אפקעינהו ולא עקרו הקידושין למפרע והולד ממזר" (וראה גם בדברי הגרע"א על תוד"ה מ"ד איגלאי מילתא [לב, א], ועל דברי הגמ' דלרשב"ג אפקעינהו כו' שכתב להעיר עד"ז).

ועפ"ז יש ליישב קושיית הגרע"א הנ"ל בפשטות, דשפיר יתכן דהלכתא כר' נחמן דביטול בפני ב', ואעפ"כ הלכתא כרשב"ג דביטלו אינו מבוטל, ונפק"מ טובא דלר"נ בבטול בפני ב' אתינן עלה משום אפקעינהו ועקרו הקידושין למפרע, ובביטול בפני א' הוא משום לתא דיש כח בידי חכמים לעקור ד"ת, משא"כ לר"ש דרק בבטול בפני ג' הוא משום לתא דאפקעינהו, אכן בפני ב' הוא משום יש כח ביד חכמים לעקור ד"ת, ונפק"מ למעשה בזינתה ועוד וכמשנ"ת בדברי הגרע"א.

וא"כ שפיר מיושבים דברי הגמ' דאיצטריך למימר הלכתא כנחמן בבטול בפני ב', והלכתא כנחמן דאמר הלכה כרבי - וצ"ע על הגרע"א שלא הזכיר תירוץ זה, דהרי הוא מיוסד על דבריו דלעיל מיני'.



חסידות

כח הצומח להחיות האדם – בחי' מדבר

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישי"ג מנצ'סטר

בלקו"ת במאמר ד"ה ששת ימים (צו יג, ב) כותב: "צריך להקדים ענין מ"ש כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וכו', דבזה מתורץ הקושיא איך יש בכח המאכל להחיות את האדם הלא הלחם הוא בחי' צומח והאדם הוא בחי' מדבר וא"כ איך יהיה הצומח בחי' מחיה להמדבר שלמעלה ממנו הרבה. אלא כי לא על הלחם לבדו מצד עצמות הלחם יחיה האדם, אלא על כל מוצא פי הוי' שמלוכש ממש בהלחם, דהיינו ממאמר תדשא הארץ דשא, וכמ"ש בלקו"ת פ' עקב כי אותו דבר ה' נכנס באותו המזון והוא זן ומחיה את האדם. אך צ"ל דהלא גם באדם מלוכש דבר ה' ממאמר נעשה אדם. וא"כ למה יקבל חיות מהלחם שמלוכש בו ממאמר תדשא כו'. אך הענין הוא ע"פ המבואר בכמה מקומות [ועמ"ש בפ' בשלח בד"ה להבין ענין לחם משנה] דבחי' דצ"ח שרשן הוא מבחי' עולם התהו שקדם לבחי' עולם התיקון כו' אלא שנשתלשלו בריבוי המדרגות וע"י שבה"כ עד שירדו למטה מטה ונתהוה מהם דברים גשמיים. והאדם שרשו מעולם התיקון...," עיי"ש.

והנה לכאורה משמעות הדברים הוא שיש קושיא ואח"כ יש תירוץ ועל התירוץ יש עוד קושיא.

והנה הקושיא "איך יש בכח המאכל להחיות את האדם הלא הלחם הוא בחי' צומח והאדם הוא בחי' מדבר ואיך יהי' הצומח בחי' מחי' למדבר", צ"ב, האם זה שאלה בגשמיות היינו על גשמיות הדברים או שאלה מבחי' רוחנית.

דאם ביאור השאלה הוא מבחינה רוחנית והיינו שאין מקום שדבר שלמטה במדרגה יחי' דבר שלמעלה ממנו, א"כ מהו התי' הראשון שהוא ניזון מהדבר הוי', הלא מצד השאלה רוחנית, שאין מקום שדבר שלמעלה

במדרגה יזון מדבר דלמטה ממנו, אין נפ"מ לכאורה בין אם ניזון מהגשמיות או מהרוחניות, וכמו שממשיך בהקושיא השני*.

ואם השאלה הוא בגשמיות, היינו שע"פ טבע גשמית אין מקום שדבר שהוא למטה במדרגה יחי' דבר שהוא למעלה ממנו, א"כ צ"ב מהו התירוץ, והיינו האם הפשט בהתירוץ הוא שבאמת המושג של אכילה שמחי' הגוף הוא לא בחוקי הטבע אלא דבר שהוא למעלה מהטבע, דלכאורה חכמי הטבעיים מסבירים איך האוכל מזין את הגוף ואין רואים את זה כדבר שלמעלה מהטבע.

בסגנון אחר: לכאורה לפני הביאור בהמאמר יודעים שבכל דבר יש הדבר הוי' שמחיהו אבל לכאורה אין זה מכריח שאין האוכל מחי' הגוף. שאפשר לומר שטבע הדברים הוא שאוכל שנמצא מדבר הוי' מחי' גוף שנמצא מדבר ה'. וא"כ אחרי הביאור בהמאמר האם הפשט שהגדר של טבע אינו שייך כשאדם ניזון מצומח, וזהו ענין רוחני לגמרי, שרק מלובש בגשמיות, או שבאמת גם אכילה הוא ענין טבעי, אבל א"כ מה נתחדש בהמאמר.



החצי-ריבוע שבשער היחוד והאמונה פ"ד וספ"ה

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

בשיעור תניא של יום י"ד סיון, בשער היחוד והאמונה ספ"ד נפתח חצאי-ריבוע: "[והנה בחי' צמצום (עד סוף הפרק) . . כידוע ליי"ח", ואין החצ"ר מסתיימים.

והנה, ב'הערות ותיקונים בדרך אפשר' מכ"ק אדמו"ר זי"ע (עט, ב) אכן מוסיף את סיום החצ"ר בסוף הפרק, ע"ש.

(* לכאן אפ"ל דהתי' היה שהדבר הוי' של הלחם הוא נעלה מגוף האדם, ולכן יכול להחיותו, והשאלה אח"כ היתה (לא שאין חילוק אם ניזון מהגשמיות או מהדבר הוי', אלא) הרי גם לאדם יש דבר הוי' המחיהו והדבר הוי' שבאדם נעלה יותר מהדבר הוי' שבלחם, וא"כ שוב הוא נעלה יותר וק"ל. המערכת.

אולם בלקוטי שיחות חכ"א (עמ' 441) מסיק אחרת: "באם ביאור הנ"ל (בכללותו) נכון - יש לפשוט עפ"ז ספק [צדדי - לכאורה רק] והוא: אי' סיום הבא בחצאי מרובע שבס"פ ד' ? (וגם בדפוס הא' - חסר החצאי מרובע המציין הסיום).

וע"פ הקושיא שבתחילת כהנ"ל והביאור - הסיום - בס"פ ה' (בסיום התירוצים דהקושיות על שיטת אדה"ז באופן היחוד - שהתחלתם בתחלת המוסגר).

ועפ"ז מובן בפשטות - איך בא הטעות שישמיטו הסוף? כי ראה הבחור הזעזער 2 חצאי מרובע בס"פ ה', ואמר שבודאי א' מהם מיותר. ולא שם לבא לחפש בפ' לפני זה. וק"ל, "עכ"ל - וכ"ה ב'מ"מ ליקוט פירושים' (עמ' קמא) ובשיעורים בס' התניא ח"ג (עמ' 866).

והיינו שכ"ק אדמו"ר זי"ע ס"ל דבסוף פ"ה צ"ל ב' חצ"ר, הא' כדי לסגור את המ"מ בזהר שם, והב' כדי לסגור את תחלת החצ"ר המתחיל בפרק לפני זה בספ"ד.

יש לעיין דלכאורה היה אפשר לבאר כך: דבאמת בסוף פ"ה ישנו חצ"ר אחד בלבד, והוא שסוגר את החצ"ר שמתחיל בפרק לפני זה אלא שהבחור הזעזער לא שם לבו לחפש בפרק לפני זה, אזי הוסיף מדעתו חצ"ר בסופה היכא שנאמר: "כמבואר כל זה [בזהר ויקהל...] שהוא באמת מיותר והכל בא על מקומו בשלום.

ובאמת, אם היה חצ"ר במ"מ של הזהר שם, היה מתאים יותר שיהיה כתוב לפני תיבת "כמבואר": "כמבואר כל זה בזהר ויקהל... או לפני תיבת "ויקהל" - וע"ד שנאמר "באותו עמוד שם: "כמ"ש בשער הנבואה]", ולא כתוב: "כמ"ש [בשער הנבואה]", וע"כ מסתבר שהבחור הזעזער שלא שם לבו לחפש בפרק לפני זה את תחלת החצ"ר ולכן שתל חצ"ר מדעתו במ"מ של הזהר, כדי שיהיה תואם עם החצ"ר שבסוף הפרק (אבל שתל אותו במקום לא כ"כ מוצלח).

והנה במהדורא קמא (מכת"י) של שער היחוד והאמונה ספ"ו (עמ' תנג) אכן מופיע המ"מ בלי שום חצ"ר: "כמבואר כל זה בזהר ויקהל ד' ר"ט ור"י: ובע"ח ש' מ"ד פ"ג: "עכ"ל.

ואמנם שם במהדורא קמא לא זקוקים לשום חצ"ר בסוף - כי שם אין גם תחלת החצ"ר, אלא מתחיל החצ"ר שאצלנו בדפוס כפרק ו' בפ"ע, וגומר הפרק כמו אצלנו בדפוס בספ"ה. - ומכאן גם הוכחה ברורה שסיום החצ"ר (שמתחיל בספ"ד) נגמר באמת בספ"ה.

והנה ב'תניא מבואר' (להרב אלאשוילי שי') נאמר בלוח התיקון כך: "והנה - סוף החצאי ריבוע לכאורה הוא בסוף פרק זה. אבל אפשר שהוא בסוף פרק ה', ומכאן עד סוף פרק ה' הוא מאמר המוסגר", עכ"ל. ברם לפי הנ"ל ברור שהסוף הוא בפ"ה ולא בפ"ד, ולפי מ"ש בלקוטי שיחות הנ"ל צריך להיות חצ"ר נוסף על הקיים שם, וצ"ב בכהנ"ל.



הערת כ"ק אדמו"ר בקו"א ד"ה להבין

הרב ברוך וילהלם

שליח כ"ק אדמו"ר - נהרי', אה"ק

בספר התניא בקונטרס אחרון סי' א (ד"ה להבין איך הקורא כו') כותב אדה"ז: "...ובמקרא סליק מעוה"ז לי"ס דעשי' משום דבקע אוירין וכו'".

וב"שיעורים בספר התניא" מובא הערת הרבי על זה וזלה"ק: "כן הוא גם באתהלך. וצ"ע כי בכ"מ (בח"א פ"מ, בזח"ג המסומן שם ועוד) רקיעין. וצ"ע בדפוסים וכת"י ע"כ.

ולכאורה יש לעיין למה הקשה כ"ק אדמו"ר רק מפ"מ בעוד שלכאו" יש להקשות מסימן זה גופא שבסיומו מדייק אדה"ז מאותו קטע בזח"ג (המובא גם כאן) וז"ל: "ומ"ש דבקע רקיעין וכו'". וצ"ע.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם במלקות דבן גרושה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ברמב"ם הלכות עדות פ"כ ה"ח כתב: "עדים שהעידו על אחד והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין אף על פי שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון. כיצד? העידו על כהן שהוא חלל כגון שהעידו בפנינו נתגרשה אמו או נחלצה במקום פלוני ביום פלוני והוזמו הרי הן לוקין, וכן אם העידו על אדם שהרג בשגגה והוזמו לוקין ואינן גולין, העידו על שורו של זה שהרג הנפש והוזמו, הרי הן לוקין ואין משלמין את הכופר, העידו עליו שנמכר בעבד עברי והוזמו לוקין, וארבעה דברים אלו מפי הקבלה הן. [וממשיך בהלכה הבאה] כך קבלו חכמים ששנים שהרשיעו את הצדיק והצדיקו את הרשע בעדותן, ובאו עדים אחרים והזימום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, הרי עדים הראשונים לוקים אף על פי שלא הרשיעו הצדיק להלקותו, אבל אם העידו עליו שאכל בשר בחלב או שלבש שעטנז הרי אלו לוקין, משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם".

מקור דבריו הם מסוגיא דריש מכות, "מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים: יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים. מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לגלות, אין אומרים: יגלה זה תחתיו, אלא לוקה ארבעים". ובגמרא (ב, ב) ילפינן לבן גרושה מקרא דלו ולא לזרעו, ודין גלות ילפינן מהוא ולא זוממין. ובברייתא שם, "ת"ר ד' דברים נאמרו בעדים זוממין: אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, ואין גולין לערי מקלט, ואין משלמין את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי וכו'", ע"ש.

ושם בסוגיא, "אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע. . . עדים שהרשיעו את הצדיק, ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להני רשעים - והיה אם בן הכות הרשע". וברש"י ד"ה רמז לעדים זוממין: "שלוקין עדי בן גרושה או עדי גלות שפטרם הכתוב מדין הזמה מנין שהן לוקין". ע"כ. היינו דלפי רש"י, וכך הוא פשטא דסוגיא,

פירוש הסוגיא כך הוא: דיש דברים היוצאין מן הכלל של כאשר זמם, היינו "שפטרם הכתוב מדין הזמה", ואלו היוצאין מן הכלל מקבלין מלקות במקום "דין הזמה".

ב. והנה בסוגיא זו הקשו המפרשים כמה קושיות:

א) קושית התוס' לעיל (ב, א ד"ה מעידין אנו) דאי אינם נעשים בני גרושה היא לה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות. והתוס' תירצו, דכיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה, ע"ש. וכבר דנו בדבריהם מעיקרא מאי קסברי ולבסוף מאי קסברי.

ב) הרמב"ן וש"ר ואחרונים הקשו על מ"ש "בן גרושה ובן חלוצה", דחלוצה דרבנן היא ומן התורה כשר, והיאך לוקין את הארבעים. והרמב"ן והריטב"א כתבו דבן חלוצה נקט רק אשיגרא דלישנא דבן גרושה. והר"ן כתב דאפ"ה סד"א דשייך בהו דין הזמה כיון שרצו לעשות זה הבן חלל דרבנן.

ג) בענין עיר הנדחת הקשה המנ"ח (מצוה תסד) דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה, מפני דקיי"ל לו ולא לזרעו כנ"ל, וכאן בעיר הנדחת נהרגין נשים וטף. והשפ"א תי' דגבי בן גרושה, שהפסול ממשיך לדורותיו הבאים, וגם לבניו שיוולדו לאחמ"כ, זהו נקרא פסול זרע, ואהא קיי"ל לו ולא לזרעו, משא"כ בעיר הנדחת שקאי רק על הטף שהי' להם באותו עת, והוי כמו שהעידו עדות על אנשים רבים שחטאו, ובהזמה יענשו רק ב' העדים, ומ"מ חשיב כאשר זמם, ע"ש.

ד) בספר שיח יצחק הקשה, דלפי מה דקיי"ל דאין העדים נעשין זוממין עד שישגמור הדין וקודם שיעשה מעשה, א"כ האיך משכחת בבן גרושה מצב כזה, הרי תיכף כשנגמר הדין כבר נעשה המעשה שנפסל. וע"ש שתירץ לפי דברי התוס' הנ"ל דבבן גרושה אין נוהג דין כאשר זמם, וממילא אין דין של כאשר עשה.

ג. והנראה לומר דשיטת הרמב"ם אינה כשיטת רש"י ושאר ראשונים בסוגיין, ולדבריו אין כל הנ"ל נוגע. דהרמב"ם כתב, "עדים שהעידו על אחד והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין אף על פי שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון", היינו דכלל כל הד' דברים בכלל אחד, ותוכן הכלל הוא דיש ג' מיני עונשין השייכין לעדים זוממים, והם, מיתה, ממון ומלקות, וכאשר

העדות נוגעת לעונש אחר, שאינו א' מהם, אז הם מחוייבים מלקות, שהוא מחיובי עדים זוממים.

לפ"ז י"ל דשיטת הרמב"ם היא דמד' דברים אלו למדו כלל חדש - שאין בעדים זוממין כ"א ג' מיני עונשין, והחידוש בהלכה זו הוא דכשמעידין על ענין שחוץ מג' אלו אזי מענישין רק מג' אלו, והוא מלקות.

ואפ"ל, דלכאורה דברי הרמב"ם בה"ט צ"ע, דכתב "כך קבלו חכמים ששנים שהרשיעו את הצדיק והצדיקו את הרשע בעדותן, ובאו עדים אחרים והזימום והצדיקו את הרשע והרשיעו את הרשע, הרי עדים הראשונים לוקים אף על פי שלא הרשיעו הצדיק להלקותו, אבל אם העידו עליו שאכל בשר בחלב או שלבש שעטנז הרי אלו לוקין, משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם". דבשלמא מ"ש "הרי עדים הראשונים לוקים אף על פי שלא הרשיעו הצדיק להלקותו" א"ש, דהרי נחית לפרש למה לוקין בד' דברים אלו, אבל מה שסיים, "אבל אם העידו עליו שאכל בשר בחלב או שלבש שעטנז הרי אלו לוקין, משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם" הרי כבר ביאר כ"ז בריש פי"ח, שכתב "ומצות עשה לעשות לו כמה שרצה לעשות בעדותו לחבירו". ואע"פ ששם לא הביא הפסוק, הי' לו להביאו שם.

והנראה דכוונת הרמב"ם להדגיש דאין הפירוש של "והצדיקו" כפירוש רש"י - דמאחר "שפטרם הכתוב מדין הזמה" למדין מכאן שהן לוקין, דא"כ אין מקום כלל לסיום דבריו, דהרי בלבש שעטנז הרי "לא פטרם מכאשר זמם". אלא כמ"ש דלמדין מכאן עונש מלקות אם העידו "והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון". ולהכי דייק דמאחר שיש חיוב מלקות מצד עדות על רשע אולי מי שהעיד על אחר שלבש שעטנז, יקבל ב' פעמים מלקות, מצד שהרשיעו את הצדיק, וגם מצד כאשר זמם, וע"ז כתב "הרי אלו לוקין, משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם", דהא דלוקין משום והרשיעו, היא במקום שלא מתקיים כאשר זמם, אבל כשיש כאשר זמם אין לוקין שנים, ודוק.

גם א"ש מ"ש הרמב"ם "הרי אלו לוקין אף על פי שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון" דהלשון לחייבו ממון, מאי אתא לאשמעינן, מאי מלקות איכא בחיוב ממון. לכאור' הו"ל רק לכתוב "אף על פי שלא זממו להלקותו" ומ"מ לוקין. ועפמ"ש י"ל דהדגש הוא שלא רק שיש ג' מיני

עונשין בע"ז כמ"ש, כ"א שממילא יש רק ג' מיני מחייבין לעונש בע"ז, והם מיתה, ממון ומלקות. ומשו"ה כתב דהחידוש בד' דברים היא, דעדיין יש רק ג' מיני עונשין ומ"מ יש ד' מיני מחייבין לעונש בע"ז, והם מיתה, ממון, ומלקות, ורשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון. וזהו הלשון "אף על פי שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון", היינו דאין כאן המחייב, (ר"ל ממון, באופן שלא הי' חייב לשלם) מ"מ יש העונש.

ד. ולפי כל האמור י"ל דלהרמב"ם אין מקום להדיונים שהבאנו לעיל:

(א) בודאי נקראים הד' דברים עדות שאתה יכול להזימה, דהרי הם מקבלים עונש ע"ז כמ"ש. ומה שלא מקבלים מה שזממו, הוא מדין ע"ז גופא שאין בהם כ"א ג' עונשין, כמ"ש.

(ב) בנוגע לבן חלוצה, לא נפקא לן מידי מאיזה מקור בא הרשע, העיקר היא שהרשיעו רשע שאין בו חיובי מיתה, ממון או מלקות, והרמב"ם עצמו פסק "כגון שהעידו בפנינו נתגרשה אמו או נחלצה במקום פלוני" דבן חלוצה דוקא קאמר, והיינו דאין דין מיוחד על בן גרושה, כ"א לבסוף יש כלל דכל עדות שאינה מג' סוגים הנ"ל נופלת תחת כלל הד' כנ"ל.

(ג) בנוגע עיר הנדחת, אינו שייך כל הענין, מאחר שהוא רשע שיש בו חיוב מיתה. היינו לאחר כל הלימודים אין לנו לדון על פרט זה או זה, כ"א על כלל של רשע של מיתה, ממון ומלקות, ושאר עדיות.

(ד) ובנוגע לקושית השיח יצחק, י"ל דמאחר שנתרבה כל רשע שאין בו מיתה, ממון ומלקות, ע"כ שדין זה לא שייך לכלל כאשר עשה. דהרי רשע כזה לא שייך בו זמן בין גמר דין לכאשר עשה (ולהעיר דלשיטת הרמב"ם הל' עדות פ"כ ה"ב "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו", לא קשה מידי, ודוק).

היוצא מכל הנ"ל, דלשיטת הרמב"ם, מאחר שלמדו הד' דברים יצא מזה כלל חדש, וכלל זה אינו משועבד להפרטים, וא"כ מאחר שיש הכלל אין להקשות מהפרטים, ודוק.



בגדר איסור מלאכה בחול המועד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. ידועים ג' השיטות בהמקור לאיסור מלאכה בחול המועד, הובאו במגן אברהם ריש הלכות חול המועד:

(א) מלאכת חול המועד אסורה מן התורה. אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו מה שנראה להם ויתירו מה שנראה להם, ואחר שהדבר מסור בידם, שלא אסרה התורה אלא מה שאמרו הם, חלקו המלאכות כפי רצונם ודעתם, ונמצא שכל מלאכה שאסרה אסור לנו מדאורייתא ואשר התירו גם כן מותר לנו מן התורה, כי בידם נמסר איסור זה (שי' רש"י והרמב"ן והרמ"א ועוד).

(ב) מן התורה מותרין בכל מלאכה במועד, ואין איסורו אלא מדרבנן, ואף על פי שדרשוה מן הכתובים אינו אלא אסמכתא, והטעם שאסרו חכמים מלאכה בחול המועד הוא כמפורש ברמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"א) "הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהי' כשאר ימי החול שאין בהם קדושה כלל, ולפיכך לא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיום טוב, שסוף הענין בדברים שנאסרו כדי שלא יהי' כיום חול לכל דבר, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות בו" (שי' הרמב"ם והרא"ש והמחבר ועוד).

(ג) כל מלאכה שאינה לצורך המועד, ואינו דבר האבד, אסורה מן התורה. ושהוא לצורך המועד מותר בין במלאכת אומן בין במלאכת הדיוט אף עפ"י שאינו דבר האבד, וכל שהוא אבד מותר אף שאינו לצורך המועד, ואע"ג דיש בו טירחא, וחכמים אסרו מקצת מלאכות אלו (הובא במגיד משנה על הרמב"ם רפ"ז).

וכבר האריך בכ"ז בספר 'חול המועד כהלכתו' להגה"ח ר"י פרקש שליט"א.

ב. ורואין מדברי הרמב"ם שסב"ל כשיטה השני' דמלאכות חוה"מ אסורים רק מדרבנן, ומדברי הראב"ד מוכח דסב"ל או כשיטה הראשונה, או כשיטה השלישית דהאיסור במלאכה בחול המועד מקורו מן התורה.

והרי"ז מתאים לכללות שיטתם דהרמב"ם סב"ל דהעיקר הוא עבודת המטה, ולכן סובר דהאיסור קשורה עם דרבנן, היינו המטה. והראב"ד סב"ל דהעיקר הוא המעלה היינו ציווי הקב"ה. ולכן סב"ל דהאיסור מקורו מן התורה.

ג. וכן מוכח מרוב הפלוגתות דהרמב"ם והראב"ד בחול המועד - ונביא לדוגמא כמה מהם.

(א) בהל' יו"ט שם ה"ג פוסק הרמב"ם ד"הופך אדם את זיתיו במועד", וע"ז השיג הראב"ד "אני לא מצאתי אלא זיתיו הפוכין". היינו שהראב"ד מחמיר וסובר דמותר דוקא אם הזיתים כבר הפוכים.

(ב) שם ה"ח פוסק הרמב"ם "מטילין שכר במועד לצורך המועד . . . אעפ"י שיש לו ישן מערים ושונה מן החדש שאין הערמה זו ניכרת לרואה", וע"ז משיג הראב"ד "הא דלא כהלכתא" והערמה זו אסורה.

וכפי שהאריך בזה ב'מרכבת המשנה' בהל' שבת פכ"ג ה"ג, דמותר להערים באיסור דרבנן כל היכא דאיכא פסידא היכי דלא מינכרא מילתא.

והרמב"ם הרי סב"ל דאיסור מלאכה בחול המועד ה"ה דרבנן, משא"כ הראב"ד סב"ל דמקורו מן התורה, ולכן סובר דהערמה אסורה.

(ג) וכן בהל' יו"ט שם ה"ב בסופו פוסק הרמב"ם "וכן כותבין גיטין וקידושי נשים ושוברין ומתנות שכל אלו צרכי רבים הן", והיינו דכיון שהם מעשה ב"ד כותבין אותן במועד, דדין צרכי רבים יש להם, וע"ז משיג הראב"ד ומחמיר, "לא כי אלא כדבר האבד הם", וכפי שהביא המגיד משנה מרש"י במו"ק, דמותר לכתוב גיטין רק כשזה דבר האבד,

(1) חוץ ממערים גבי עירובי תבשילין וכפי שפסק הרמב"ם בפ"ו ה"י שאם תתיר למערים נמצאו הכל מערימין וישתקע שם עירובי תבשילין.

(2) להעיר מהשקו"ט בדעת הרמב"ם שכתב בפ"ז ה"ג דאסור לכתוב במועד אפי' ספרים תפילין ומוזוות, ופסק הכס"מ שהוא משום דסב"ל דאין מניחין תפילין בחול המועד.

והעירו עליו באבני נזר אר"ח ח"א סי' ב אות ד, ובחתן סופר סי' קצו בד"ה ולפי"ז לדעת הר"מ, דממה שפסק, בהלכה הנ"ל "אבל כותב אדם תפילין ומוזוזה לעצמו" משמע להדיא דסב"ל להרמב"ם דמניחין תפילין בחול המועד ואכה"מ להאריך בזה.

היינו שרוצה זה לצאת בשיירה, ואם אינו כותב עכשיו תשב זאת עגונה כל מי חייה, אבל בסתם אסור.

ד) ועד"ז בכתיבת מכתב רגיל פוסק הרמב"ם שם הי"ד "ומותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד . . שכתובות אלו אין אדם נזהר בתקונן מאד ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות", וע"ז חולק הראב"ד ופוסק דמותר לכתוב מכתב רגיל רק כשזה דבר האבד ממש, ובלשונו "שאלת שלום שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב".

ועד"ז התיר הרמב"ם בהלכה זו לכתוב חשבונותיו ולחשב יציאותיו, כיון דהכתיבה היא מעשה הדיוט והראב"ד חולק ע"ז וכותב שמותר רק אם זה צורך המועד ממש.

ג. ולפכ"ז יפלא ביותר למה בסיום הל' יו"ט מתהפך הקערה על פי', דהרמב"ם מחמיר ופוסק בפ"ח הט"ז "אין מפנין מחצר לחצר במועד לא מכעורה לנאה ולא מנאה לכעורה, אבל מפנה הוא מבית לבית באותה חצר", עכ"ל.

ומשיג ע"ז הראב"ד "בירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד) משל אחרים בתוך שלו אפי' מנאה לכעורה, שמחה הוא לאדם שהוא דר בתוך שלו. ונראה לי אפי' מחצר אחרת, ואעפ"י שיש לדקדק על זה הירושלמי מן הגמרא, נאה ומקובל הוא". עכ"ל הראב"ד.

וראין דהרמב"ם מחמיר וסובר דבשום פנים אסור לפנות מבית לבית בחצר אחרת. והראב"ד מיקל וסובר דמשל אחרים בתוך שלו, כיון דשמחה הוא לאדם שהוא דר בתוך שלו, מותר לפנות אפי' מנאה לכעורה.

ולכאו' למה מחמיר הרמב"ם כאן, והראב"ד דסב"ל דמלאכת חול המועד דאורייתא מיקל וסב"ל דמותר לפנות?

ד. ויש לבאר זה עפ"י המבואר בריבוי מקומות בלקו"ש (ומהם בח"ד בהוספות שיחה לחמשה עשר באב, וחכ"ד שיחה ליום הכפורים, ועוד), וכן בשדי חמד כללים מע' זיין כלל א. דנחלקו הבבלי והירושלמי אם צריכים להתחשב בהווה עם מצב שיהי' בעתיד ולהכריע על פיו. דשיטת הבבלי היא שדנין ומכריע ע"פ המצב בהווה, ושי' הירושלמי היא שמתחשבין עם העתיד.

ולפי"ז אפ"ל פה דהרמב"ם דסב"ל דהעיקר הוא עבודת המטה מתחשב בעיקר ג"כ עם ההוה, ולפי שזה טירחא גדולה בהוה לפנות מבית לבית בחצר אחרת לכן ה"ה אסור ולא מתחשבין עם ההנאה בעתיד, כיון שמפנה מתוך אחרים לתוך שלו.

אבל הראב"ד דסב"ל דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה וכו', מתחשב עם העתיד ופוסק בזה כהירושלמי דמתחשבין עם ההנאה שיגיע לו בעתיד מזה שמפנה מתוך אחרים לתוך שלו, ולכן מיקל אף דסב"ל דמלאכת חוה"מ היא דאורייתא.

הרי לנו עוד מפתח חדש להבנת המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד⁴.



(3) ובפרט שבלקו"ש חכ"ד (הנזכר בפנים) מסביר בארוכה דהרמב"ם סב"ל כדעת הבבלי דמתחשבים עם ההוה והראב"ד סב"ל כדעת הירושלמי. והרי"ז מתאים ג"כ עם הלשיטתי של הרמב"ם והראב"ד המוסבר בלקו"ש חי"ז שיחה ד לפ' קדושים דהרמב"ם מחשיב תמיד המסייע (היינו ההוה). והראב"ד אינו מחשיב המסייע רק העיקר (היינו העתיד).

(4) עפ"י כהנ"ל המבואר בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בגדר מלאכה בחוה"מ, יש לבאר פלוגתתם בנוגע לאיסור מלאכה בערב פסח בסיום הל' יו"ט פ"ח הי"ט, דהרמב"ם מחמיר וסובר דאפילו במקום שנהגו היתר הרי"ז רק בנוגע לשלש אומניות דחיטין ספרים וכובסים, והראב"ד סובר דבמקום שנהגו מותר בכל, והמשנה דמתרת שלש אומניות מיירי במקום שנהגו לאיסור.

דלכאורי' למה בהל' חוה"מ מחמיר הראב"ד ובנוגע לאיסור מלאכה בערב פסח מקיל הראב"ד, ועפ"י הנ"ל י"ל דמלאכה בערב פסח, דקלה היא ממלאכת חול המועד דאין לה אפילו סמך מן התורה, לכן הראב"ד דמחשיב הקשר עם הקב"ה מקיל במלאכה בערב פסח כיון דאין לה מקור מן התורה, וסובר דבמקום שנהגו מותר בכל אבל הרמב"ם דמחשיב עבודת המטה הנה בערב פסח שאין לה מקור כלל מן התורה מחמיר הרמב"ם וסובר דאפי' במקום שנהגו היתר הרי"ז רק לחיטין סופרין וכובסין, ולקמן בהל' חמץ ומצה נאריך בזה אי"ה.

הלכה ומנהג

איסור אונאה והפקעת שערים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בב"מ (נא, ב) א': "הנושא והנותן באמונה והאומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה", ע"כ. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' רכז סכ"ז "הנותן באמונה אין לא עליו אונאה כיצד חפץ זה בכך וכך לקחתיו כך וכך אני משתכר בו אין לו עליו אונאה", ע"כ.

ובשו"ע רבינו הלכות אונאה ס"ו כתב: "הנושא ונותן באמונה אינו חושש לאונאה כיצד חפץ זה בכך וכך לקחתיו כך וכך אני משתכר בו אף על פי שנתאנה בלקיחתו וכל המתאנה אינו רשאי להונות אחרים בשביל כך זה מותר שהרי זה כמפרש לו שלא יסמוך על שיווי המקח אלא על הדמים שקנה הוא".

ובנתיבות המשפט - ביאורים כותב "דאם כבר נתברר להמוכר שנתאנה ונו"נ באמונה דיכול המתאנה לחזור בו דכיון דנתברר לו שוב אסור להונות חבירו ועובר על לאו דלא תונו וניתן להשבה".

דמשמע דלדעתו של הנתיבות אם נתברר להמוכר שהחפץ שקנה אינו שוה מה ששילם עבורו צריך הוא להודיע להלוקח שלו שהוא (המוכר) נתאנה ע"י המוכר שמכר את זה לו, והחפץ אינה שוה כך באמת, וכמו"כ פסק הערוך השולחן.

אבל מדברי רבינו מוכח דלא ס"ל כהנתיבות והערוך השולחן אלא כלשונו "מותר שהרי זה כמפרש לו שלא יסמך על שיווי המקח אלא על הדמים שקנה הוא כו".

ונראה שדעת רבינו הוא שכל שהמוכר אומר ללוקח שהוא (המוכר) קנה אותו החפץ בסכום מסוים מותר לו להוסיף עליו מה שהוא רוצה להשתכר בו ואינו צריך לגלות להלוקח שהוא (המוכר) נתאנה.

והנה בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' סב דן ע"ד חברה קדישא שמבקשת שמשפחת הנפטר ישלמו חמש מאות דולרים בשביל הטהרה לחוד כשהנפטר לא היה חבר בחברה קדישא, ופוסק האג"מ שהנהגה זו

מנוגדת לתקנת ר"ג בכתובות (לא, ב) "עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו והוציאווה בכלי פשתן נהגו כל העם אחריו", ומוסיף האג"מ "ועוברים על איסור הונאה".

ולכאור' צ"ע מ"ש האג"מ שעוברים "על איסור הונאה", דלכאור' לא שייך איסור אונאה כאן, כיון שהחברה קדישא אומרים בפירוש שמבקשים סכום כזה מכיון שהנפטר לא היה חבר בחברה קדישא, וכמו שסובר רבינו במוכר שנתאנה, שכשהמוכר השני אומר להלוקח שלו ששילם עבור דבר זה סכום מסויים, ורוצה להשתכר כך וכך, מותר, והמוכר השני אינו צריך לגלות להלוקח שלו שהוא (המוכר) נתאנה.

ולכאורה האיסור ששייך כאן הוא איסור הפקעת שערים, דז"ל הרמב"ם (מיוסד על הברייתא בבבא ברייתא ד, א) הל' מכירה פי"ד ה"ו "כל המפקיע שערים... הרי זה המלוה בריבית ועובר על וחי אחיך עמך...".

ובשו"ע רבינו הלכות מדות והפקעת שערים סי"ז כתב "וכן חייבים להעמיד ממונים על השערים שלא ירויח כל אחד מה שירצה שאסור לאדם להרויח בדברים שיש בהם חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות אלא השתות (מלבר, שהוא חומש מלגיו) וכל המפקיע השער ומוכר ביוקר הרי זה כמלוה בריבית שעובר על וחי אחיך עמך ורשאים להכותו ולענשו כפי הראוי לו... וכל זה באוכלין ומשקין עצמן אבל במכשירי אוכל נפש כגון כמון ופלפלין וכיוצא בהם משאר התבלין וכן בביצים מותר להרויח עד הכפל ולא עד בכלל. ודברים שאינן אוכל נפש כלל כגון הקושט והלבונה מותר להרויח בהן כמה שירצה אפילו כפלי כפלים". ועיין גם בשו"ע חו"מ סי' רלא ס"כ. ולכאורה כוונת האג"מ הוא לאיסור הפקעת שערים.

והנה רבינו תפס שיטת הסמ"ג ס"ק לו שבדברים שאינן אוכל נפש ממש כלל כגון הקושט והלבונה מותר להרויח כמה שירצה אפילו כפלי כפלים, מ"מ י"ל שגם לרבינו דבר הכרחי ממש כמו טהרת המת (או ענין הכרחי כמו דלק למכונית או נפט לחימום הבית) שייך בזה איסור הפקעת שערים כדעת האג"מ, ועיין באנציקלופדי' תלמודית ערך הפקעת שערים שהובא שם מכמה ראשונים שכתבו שאם אדם צריך לשום דבר שהוא אצל חבריו ויודע בו שהוא צריך לו לא יעלה לו בדמים להשתכר בו יותר משתות.

בענין כוונה בקריאת שמע וברכת המזון

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בשו"ע אדה"ז הל' ברכת המזון סי' קפג סי"ב כתב וז"ל: "צריך לישב בשעה שמברך בין אם היה מהלך בכיתו כשיאכל בין שאכלו מעומד . . כשמגיע לברך צריך לישב כדי שיכול לכוין יותר..." עכ"ל.

ויש להעיר על זה ממה שכתב רבינו בהל' ק"ש סי' סג ס"ב, וז"ל: "מי שרוצה להחמיר ולעמוד כשהוא יושב ולקרות מעומד נקרא עבריין שעובר על דברי חכמים ואף שהחכמים התירו גם מעומד מ"מ כיון שלפי דבריהם אין מעלה כלל במעומד מביושב שזה שנאמר ובקומך אין הכתוב מדבר כלל בעמידה אלא בזמן קימה והוא מחמיר לעמוד הרי נראה שאינו חושש לדבריהם ולפירושהם בכתוב..."

וממשיך שם בס"ג וז"ל: "בד"א ביושב שעומד אבל אם הי' מהלך ורוצה לעמוד לקרות כל הג' פרשיות של ק"ש כדי שיוכל לכוין היטב רשאי ותע"ב כיון שאינו מתכוין בעמידה אלא בשביל הכוונה משא"כ ביושב שיכול לכוין כמו מעומד..." עכ"ל.

שלכאורה משמע מלשונו של רבינו במה שכתב: "משא"כ ביושב שיכול לכוין כמו מעומד", שהכוונה בישיבה שוה ממש להכוונה בעמידה.

ואם כן איך יתאים זה עם מה שכתב רבינו בהל' ברכות המזון הנ"ל: "כשמגיע לברך צריך לישב כדי שיוכל לכוין יותר".

אבל אולי אפשר לומר שבאמת בישיבה יכול לכוין יותר מבעמידה, והכוונה בדברי רבינו במה שכתב: "משא"כ ביושב שיכול לכוין כמו מעומד" הוא: שהכוונה שרוצה להיות לו בעמידה, נכלל ולא יחסר לו גם בישיבה, ועל דרך יש בכלל מאתיים מנה.

אבל עדיין צריך עיון קצת דלמה לא כתב רבינו: משא"כ ביושב שיכול לכוין יותר מעומד (כפי המציאות האמיתית).

ואין לשאול למה חייבו חכמים לישב בברכת המזון כדי לכוין יותר, משא"כ בקריאת שמע שאין חיוב לישב, והלא כשישב בשעת קריאת שמע יכול לכוין יותר.

שאוּלי אפּשר לתרץ שהיות שבקריאת שמע נאמר "ובלכתך בדרך" שהפירוש בזה הוא כמו שכתב שם רבינו בס"א: "בין עומדין בין יושבין בין שוכבין בין מהלכין בין רוכבין ע"ג בהמה", לא רצו חכמים להטיל חיוב על האדם לישיב דוקא בשעת קריאת שמע, שזה יהי' סתירה לפירושם של "ובלכתך בדרך".

אבל בודאי כשאחד יושב בקריאת שמע כדי לכוין יותר תבוא עליו ברכה, וכלשונו של רבינו בס"ג: "אם הי' מהלך ורוצה לעמוד . . . כדי שיוכל לכוין היטב רשאי ותע"ב".



בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

איתא במסכת שבת (לא, א): "שוב מעשה בנכרי אחד שהי' עובר אחורי בית המדרש, ושמע קול סופר שהי' אומר 'ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד'. אמר, הללו למי. אמרו לו, לכהן גדול. אמר אותו נכרי בעצמו, אלך ואתגייר בשביל שישמוני כהן גדול. בא לפני שמאי, אמר לי', גיירני על מנת שתשימני כהן גדול. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גיירי'. אמר לו, כלום מעמידין מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות, לך למוד טכסיסי מלכות. הלך וקרא, כיון שהגיע 'והזר הקרב יומת' אמר לי', מקרא זה על מי נאמר. אמר לו, אפילו על דוד מלך ישראל. נשא אותו גר קל וחומר בעצמו, ומה ישראל שנקראו בנים למקום, ומתוך אהבה שאהבם קרא להם 'בני בכורי ישראל' כתיב עליהם 'והזר הקרב יומת', גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה". עכ"ל הגמרא.

ובחידושי אגדות מהרש"א עמ"ס שבת שם נקט שלמדו הלל תורה טרם גיירי', וכתב ע"ז: "ואין להקשות דאם כן היאך למדו תורה קודם שנתגייר הא אמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נט, א) דגוי הלומד תורה חייב מיתה, דיש לומר דהכא כיון שבא לגייר שרי ללמוד תורה".

אבל בשו"ת רע"א מהדורה קמא סי' מא חלק על דברי המהרש"א וכתב שמדברי התוס' (יבמות כד, ב. ועוד) מבואר דס"ל דגיירי' הלל לאותו נכרי קודם שלמדו תורה, ואם כן אין ראי' מסוגיית הגמרא דשבת דמותר ללמד תורה לגוי שבא להתגייר. ועל כן בענין גוי שביקש שילמדו אותו "מקרא וסדר תפילה יום יום" במדינה שהוא נגד דת המלך להתגייר "ואח"כ ילך למקום שמותר להתגייר" כתב רע"א: "אין בכחי להתיר" ללמדו תורה.

ובשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג סי' צ תמה על הרע"א, איך אפ"ל דגר העומד להתגייר אין ללמדו תורה "הא צריך לקבל עליו עול מצות, ואם כן צריך שידע מהם דהא בלא ידיעה אפשר שלא הי' מקבל דבר אחד שיחשוב שקשה לפניו ואין קבלתו בסתם קבלה על זה, והי' שייך שיתבטל גרותו". אמת נכון הדבר "דא"צ ללמוד עמו כל התורה כולה בכל פרטי מצותי', ומצינו שאף שלא ידע כלל משום מצוה אף לא מאיסור עבודה זרה שעבד לה תחלה הוא גר גמור, דהא מפורש בשבת דף ס"ח ע"ב לענין השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת כו' והוא כדפירשו שם בע"א התוס' ד"ה גר, דנתגייר בפני שלשה ולא הודיעוהו מצות שבת וכן לא הודיעוהו שאיכא איסור עבודה זרה כלל, ומ"מ נחשב קבלת מצות במה שאמר שהוא רוצה להיות כישראל דאם יש להם דינים ואיסורים ומצות עשה יעשה", מכל מקום "ודאי מסתבר שאין זה קבלה גמורה, ואין לומר שהתורה תחייב דוקא קבלה זו שיגרום להכשיל את ישראל דהרי אף שמודיעים לו איסורים הרבה א"ר חלבו שקשים גרים לישראל כספחת ופרש"י ביבמות דף מ"ז ע"א ד"ה דאמר שאין שומרין מצות כראוי ולומדים ישראל מהן וסומכין עליהם באו"ה והתוס' בד"ה קשים פירשו לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות וישראל למדין ממעשיהם וכ"ש כשלא ידעו כלל שיכשילו אחרים, וזהו הטעם דמחוייבין להודיע להם כמה דברים חמורים וגם כמה דברים קלים גם זמן רב קודם מעשה הטבילה שהוא גמר הגרות דבשעת הטבילה מחוייבין להודיע פעם שני' כמפורש בברייתא ביבמות דף מ"ז ע"א פעם ראשונה עוד קודם המילה ופעם שני' בשעת טבילה, וכן איתא בשולחן ערוך סימן רס"ח סעיף ב', ובשלמא משעת הטבילה אולי ליכא ראי' כיון דהוא קרוב לגרות כל כך, אבל ממה שמודיעין אותו קודם המילה יקשה כיון דהוא רחוק ממעשה הגרות איך מותרין ללמדו, וגם שהוא ספק גדול שלא יתגייר שלא ירצה לקבל עליו עול המצות כדאומרינן לו שאין לו

כדאי להתגייר משום שיקשה עליו שמירת המצוות והעונשין שלהם ויחזור בו, ואם כן הוא מטעם שכתב מהרש"א דכיון שבא לגייר שרי ללמדו תורה, ותמוה איך כתב [רע"א] בסוף שכיון שאזדא ראיית מהרש"א 'אין בכחי להתיר', הא גמרא מפורשת שמותר ושכן צריכין לעשות, אף שבדיעבד הוא גרות בלא זה כמפורש בשבת".

ומפני כל זה יצא הגרמ"פ ז"ל לחדש "בכוונת רעק"א, שמה שמותר וגם מחוייבין ללמדם הוא דוקא כשהגרות יהי' כאן, דכיון דהוא מכין עצמו להגרות הוא מצורכי הגרות שזה מותר בפשיטות גם לרעק"א, ובודאי אין לדקדק לצמצם לומר רק מה שמוכרח לידע תיכף ומה שגורם יותר טעם שיקשה עליו ויפרוש דהא נעמי אמרה לרות גם איסור תחום שבת שאינו דבר המצוי לבני אדם הכרח לילך יותר מתחום שבת אף התחום שבת דמיל וכ"ש שרחוק מאד שיהי' נחוץ לילך תחום שבת דאורייתא שהוא י"ב מיל שיהי' הכרח להודיע לה בשביל הגרות לא בשביל שתדע שלא תעבור כיון שלא מצוי הרי אין צורך להודיע לה קודם הגרות דרך שבת ומאכלות אסורות שצריך לידע תיכף, ולא בשביל דשמא תפרוש בשביל זה דשום גר לא יפרוש בשביל זה דהוא קל לקיימה, וגם לא שייך להודיע דשני קברים נמסרו לבית דין דגם כן אין זה צורך להגרות כלל דזה לא יעשה כלום לפרוש מלהתגייר בשביל זה, אלא ודאי דכיון שבא להתגייר רשאי ללמד אז גם דברי תורה שאין נוגעין להצורך שצריך ללמדו ורצתה נעמי להורות לה חומר המצוות והאיסורין וחשיבותן, אבל סובר רעק"א דאפשר שהוא רק כשמכין עצמו למעשה הגרות, אבל כשעדיין לא אפשר לו להכין עצמו להגרות מחמת שהי' נמצא במדינה שמחוקי המלכות שאסור לגייר עכו"ם רק שאומר שאחר שילמוד ילך למדינה אחרת שהמלכות מניחה לעכו"ם להתגייר אצל רבנים ודייני ישראל סובר שאסור מאחר שלא נקל לו כל כך והרבה מניעות איכא דהא לא יוכל לחזור למדינתו שאיכא ספק היותר נוטה שלא יהי' זה לגרות שבזה כתב שאין בכחו להתיר". עכ"ד האג"מ.

והנה מדברי שאר האחרונים שדיברו מתשובת רע"א הנ"ל נראה להדיא דלא נחתי לפירוש המחודש שכתב הגרמ"פ בדברי רע"א. ונ"ל דבאמת אין הכרח לדבריו, כי יש ליישב קושיותיו על רע"א בלאו הכי:

א. מ"ש באג"מ דכיון שצריך לקבל עליו עול מצוות צריך (לכתחילה) שידע מהם כדי שתהי' קבלה מעלייתא, י"ל בפשטות: חדא, דלרע"א אין

'הודעת מצות', דהיינו שמודיעים אותו (בקיצור) שחייבים בזה ואסורים בזה וכיו"ב נכלל בגדר לימוד התורה כלל [וכמ"ש בשפת אמת עמ"ס חגיגה (יג, א) דדוקא "לעסוק בתורה אסור [לגוי] אבל למסור לו דין ודבר מיוחד שכך היא דין תורה לא"], משא"כ "ללמדו מקרא וסדר תפילה יום יום" דמיירי בהו רע"א בתשובתו דשפיר הוה בגדר לימוד התורה שנאסר לגוי. ועוד, אפילו את"ל הודעת מצות הוה בגדר לימוד התורה, י"ל דמה שנכלל בהודעת מצות הותר מכלל איסור לימוד תורה לגוי, כדילפינן מקראי דרות וכמבואר בסוגיא דיבמות שם, משא"כ לימוד מקרא דהיינו לימוד תורה שבכתב (על הסדר) שיש בה כמה פרשיות שאין בהן מצות כלל כי אם סיפור דברים וכיו"ב, לא נפקע מאיסור לימוד התורה לגוי.

ב. מ"ש באג"מ שאפילו על אלו הגרים שהודיעו להם "איסורים הרבה" טרם נתגיירו ונו מצטערים, דע"כ קשים גרים לישראל כספחת שאינם בקיאים במצות ואינם שומרים אותן כראוי ואנו למדים ממעשיהם, "וכ"ש כשלא ידעו כלל שיכשילו אחרים", לא הבנתי: חדא, דמה זה שיך ללימוד מקרא. ועוד והוא העיקר, הרי אפשר ללמדם שאר התורה ומצוותי' תיכף ומיד לאחר שיתגיירו שאז יהיו מותרים וגם מצווים בלימוד התורה [ואין לומר דיש חשש שנלמוד ממעשיהם טרם ילמדו וידעו מכל המצות דא"כ גם לשיטת האג"מ יוקשה, דהא גם לדידי' אין צורך להודיעם את כל המצות טרם יתגיירו].

ג. מ"ש באג"מ להוכיח מהא ד"נעמי אמרה לרות גם איסור תחום שבת שאינו דבר המצוי לבני אדם הכרח לילך יותר מתחום שבת" וגם מזה שהודיעה נעמי דשני קברים נמסרו לב"ד דגם כן אין זה צורך להגרות כלל דזה לא יעשה כלום לפרוש מלהתגייר בשביל זה" - "דכיון שבא להתגייר רשאי ללמד אז גם דברי תורה שאין נוגעין להצורך שצריך ללמדו ורצתה נעמי להורות לה חומר המצות והאיסורין וחשיבותן", גם בזה לא הבנתי דבריו, דכל מה שאמרה נעמי לרות הרי הוא בכלל הא דקיי"ל (בסוגיא דיבמות שם) "מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. . . ומודיעין אותו ענשן של מצות. . . ענוש כרת. . . ענוש סקילה", שהוא מטעם "דאי פריש נפרוש" כדאיתא בגמרא שם להדיא [ויעויין בחדא"ג מהרש"א וחדא"ג מהר"ל עמ"ס יבמות שם דמה שאמרה נעמי לרות ע"ד איסור תחומין היתה משום דינא דמודיעין אותה מקצת מצות קלות, ובדברי נעמי עם רות הלכה מן הקל אל הכבד], וכבר נתבאר דלימוד התורה לחוד והודעת מצות ועונשן לחוד.

ד. ומה שהקשה באג"מ למה יפרוש הגר מחמת איסור תחומין או מחמת הקברים המיוחדים למיתת בית דין, הנה לגבי איסור תחומין י"ל: (א) דאיסור תחומין (דאלפיים אמה עכ"פ) הרי הוא מגביל את תהלוכות בני אדם ביום השבת ולפעמים הר"ז גורם קושי ואי נוחיות (עד כדי כך שבמקרים מסויימים תקנו חז"ל עירוב תחומין כדי לאפשר את האדם להשתתף בסעודת מצוה וכיו"ב), והר"ז דוגמא מבהירה ממצוה קלה שמפריע ל'חופש התנועה'; (ב) כמ"ש בספר בן יהוידע עמ"ס יבמות שם, דמצד אחד קשה להזהר באיסור תחומין יותר משאר איסורים כי "ההילוך בשבת מותר ורק יש לו גבול עד כאן תבא ולא תוסיף, ולכן יש בו חשש מכשול טפי ונמצא דמצד זה יש קושי באיסור תחום טפי משאר איסורין", והר"ז ממחיש להגוי איך שקל להכשל באיסור ולהענש מחמתו.

ולגבי הקברים שנמסרו לבית דין נ"ל: (א) דהודעה זו בא להמחיש את העונש דמיתת בית דין ולהאדירה; (ב) "שמא לא באו להודיע לה מנין הקברות אלא כדי להודיע שלא יהיו קוברין בקברות אבותיו אלא בשתי קברות שנמסרו לבית דין" (פי' הרי"ף על הע"י שם); (ג) כמ"ש בבן יהוידע שם: דכאשר אמרה רות 'באשר תמותי אמות' היתה 'כוונתה לומר 'אל תחושי שאחטא בעוון שיש בו מיתת בית דין אלא יהי לבך בטוח באשר תמותי על משכבך כדרך כל הארץ, כן היא', ונעמי לא ערבה לה תשובתה שהיא בוטחת בעצמה שלא תבא לידי עון מיתת ב"ד, לכך חזרה ואמרה לה דבר אחר הדומה לאותו דבר והוא שאמרה לה 'שני קברים נמסרו לב"ד', ורות הבינה שלא ערבה לה תשובתה [הקודמת] דאל"כ למה חזרה ואמרה לה שני קברים כיון שכבר השיבה לה שהיא בטוחה שלא תבא לעון שיש בו מיתת בית דין ואם מיתת ב"ד אין כאן גם קברי ב"ד אין כאן, ולכן השיבה 'ושם אקבר', ר"ל, אם ח"ו באה לידי עון שיש בו מיתת ב"ד היא מקבלת מעתה שתקבר בקברי ב"ד". הרי שביאר דבעצם כאשר אמרה נעמי "שני קברים נמסרו לבית דין" לא היתה כוונתה אלא לחזור על ההפחדה של מיתות בית דין בכלל, אשר כמוכן יש בה כדי למנוע את הגוי מלהתגייר. ושערי תירוצים לא ננעלו*.



* ועיין עוד מ"ש בזה הכותב בגליון זה עמ' 19 ואילך. המערכת.

הידור בתיק של תפילין*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

גמ' ברכות (כג, ב): "דאמר רב חסדא הא' סודרא דתפילין דאזמני' למידר בי' תפילין אסור למידר בי' פשיטי" ע"כ. וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' מב ס"ג וז"ל: "סודר דאזמני' למידר בי' תפילין לעולם ודר בי' תפילין חד זמנא אסור למידר בי' זוזי".

ובשו"ע אדה"ז סי' מב ס"ו מבאר דכיס של תפילין תשמישי קדושה הן, מיהו השק של תפילין, מבואר שם בקו"א ס"ק ג, דהוי תשמיש דתשמיש.

ועפ"י זה יש לחקור אי יש הידור מצוה בתיק (שק) של תפילין, ולפנינו יתבאר צדדי השאלה בזה.

ובספר 'ארחות חיים' להר"א (הל' תפילין סי' י) וז"ל: "קדושת תפילין גדולה מאד שאפילו הכלי שהכינו להניחו בו אם הניחו נתקדש ואסור להשתמש בו חול" ע"כ.

דהנה יש לכאורה להביא כמה מקורות בש"ס דמצינו בכע"ז ענין ההידור והיופי;

סוכה (לו, ב) במתני' "מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדים את לולביהם בגימוניות של זהב" ע"כ, ושם (י, א) "תולים בסוכה סדינים מצוירים", ובמס' ביכורים פ"ג מ"ח "העשירים היו מביאים הביכורים בקלתות של כסף ושל זהב", והשור של שלמים שהי' הולך עם הביכורים היו קרניו מצופות זהב - וה"ז משום הידור מצוה.

ויעויין בבאר היטב או"ח סוף סי' תרעג שהרש"ל קנה מנורה של כסף, וכתב שם דכל אחד יטריח לעשות מנורה יפה כפי כחו ע"ש.

(* לזכות בני יקירי הת' שלום אליעזר שי' לרגל הכנסו לגיל מצוות ביום אדר"ח תמוז הבעל"ט - שיגדל להיות חי"ל כברכת רבינו זי"ע.

וכן ראיתי מובא מסיפור ר' שבתי (פג, א) וז"ל: "יכין כוס יפה לקידוש והמהדרים בוחרים בשל כסף משום זה קלי ואנוהו וכבוד השכינה הנק' כוס של ברכה".

וכן איתא לגבי מזוזה בס' 'נהר מצרים' אות י 'וכבודה של מזוזה להניחה לתוך כלי יפה ולא לשימה תוך חתיכת קנה וכיוצא, והלא יבוש האדם ויכלם כי לכלי ביתו הוא מחזר לפארם וליפותם אף כי הבל המה עאכו"כ במצות מזוזה אשר המלך וכו' וכו' ואם בינה שמעה זאת והאידנא בעיר עז לנו ירושלים עיה"ק אומני ישראל עושים תיקי מזוזות יפים מאד מעצי זית, וכזה ראה וקדש הן לקדושת המקום הן להידור מצוה". וראה גם בשל"ה ח"ב מס' חולין ענין מזוזה.

דלכאו' חזינן מכל המבואר דיש ענין של הידור מצוה אף אם אינו בגוף המצוה, וא"כ ה"נ בתיק של תפילין נימא דיש להדרו כפי כחו ויכולתו.

אלא, דבפשטות אין כל הני ראיות דלעיל שייכים לנדו"ד כלל, דבכל אלו מקומות דלעיל מיירי בשעת קיום המצוה עצמה, דהלולב הי' מאוגד בזהב בשעת נטילתו, וכן ציור דסוכה דהי' בשעת ישיבתו, והביכורים הביאו לביהמ"ק בקלתות של זהב, והמהרש"ל הדליק המנורה ובשעה שהי' הנרות דולקים הי' במנורה של כסף, וכן הכוס דקידוש דבשעת הקידוש הוא אוחו בכוס, משא"כ בתיק של תפילין אין ההידור בשעת עשיית המצוה כלל.

ואולי זה גם ביאור מש"כ בס' 'חמד משה' או"ח סי' תערב ס"ק ב לענין הידור בנרות ארוכות בחנוכה, דאין להדר בהם - דלא דמי דלולב ואתרוג שהם גוף המצוה כמות שהם ולכן יש בהם משום התנאה לפניו בלולב נאה וכן כל כדומה לזה, אבל בנרות הללו אין מצוה בגופן כמות שהן, רק לאורן הוא צריך אין מעלה בגודלן וקטנן אין מוריד ע"ש.

דלפי מה שבארנו זה אינו, דמכיון שבאים וניכרים בשעת עשיית המצוה עצמן שפיר נק' חלק מהמצוה ושייך בהם הידור.

1) וראה לקו"ש חכ"ט שיחה א לפ' תבא שמבאר ג' אופנים בשייכות הקלתות לביכורים - ואופן הג' והיותר נעלה הוא שנעשה חלק מהמצוה, עיי"ש בארוכה.

ואכן ס"ל להמג"א והדרכ"מ שם בס"י תערב דבנרות שעוה ארוכים הם יותר נאים ושייך בהם ענין הידור מצוה - וכבר כתבנו עד"ז במקו"א.

ובס' 'אורחות ימים' (ח"ב הל' תפילין תשס"ז) סי' מב רוצה להביא רא"י דאכן יש להדר ליפות התיק של תפילין ממה שמבואר בגמ' (שבת קלג, ב) "זה קלי ואנוהו עשה לפניו סוכה נאה לולב נאה, שופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכו'", וכתב שם וז"ל "נראה דגם הקולמוס שעוסקין בו בעת הכתיבה קודם עשיית המצוה שהוא הקריאה בהס"ת וכו' הכל צריך להיות יפה ונאה משום מצות ואנוהו" ע"כ.

ודבריו תמוהין מאוד, דמפרש הא דאיתא שם בגמ' בקולמוס נאה, דכאילו יש הידור לכתוב ס"ת בקולמוס נאה ולמשל בקולמוס של זהב וכדו' או שהקולמוס יהי' לו יופי חיצוני וכו', וזה אינו, דהפירוש בקולמוס נאה הוא שהקולמוס יהי' נעשה באופן כזה (נאה) שיוכל הסופר לכתוב אותיות יפות ונאות כתיקונן ובדומה ללבלר (סופר) אומן ודיו נאה שע"ז יהי' הכתב יפה ונאה ומהודר ופירוש בקולמוס נאה צע"ג וממילא ראייתו לנדו"ד בתיק של תפילין שזהו הידור שלא בשעת המצוה אינו.

איברא, דלכאו' יש להביא רא"י מהמבואר שם בגמ' "וכורכו בשיראין נאים" דפשטות הכוונה הוא שהכיסוי של הס"ת יהי' נאה, והרי שיראין אינו מגוף המצוה ואף אין משתמשים בו בשעת המצוה אלא לפני' ולאחרי', ומזה אכן יש להביא רא"י ברורה דיש ענין הידור מצוה בדבר חיצוני שאינו מגוף המצוה - אם לא שנפרש שהשיראין הם מה שמשתמשים בעת קריאתה (דהוא מצותה) וכעין עצי חיים או כמנהג עדות המזרח שכורכים בשיראין נאים אף בשעת קריאתה, ובפשטות הוא המטפחת דספר תורה ודומה לתיק של תפילין².

ויש לבאר באופן אחר קצת:

דהנה בשו"ת 'ארץ צבי' (סי' קח, בתוך דבריו) כ' דמצוה לילך בטלית נאה בשביל הציצית, ומעיר שם "דמ"מ אין מצוה לדור בדירה נאה מחמת המזווה [דנימא דמכיון שבלי בית אין חיוב במזווה נאמר דיש לקנות בית

(2) וראה לקו"ש חכ"ג שיחה א לפ' חקת שמבאר ג' אופנים בשייכות המטפחת לס"ת - ואופן הג' והיותר נעלה הוא שנעשה חלק מהס"ת, עיי"ש בארוכה.

יפה וכעין טלית לציצית. הכותב] דשאני בית שמחובר לקרקע עולם של רשות כמו שמחובר למזוזה ע"כ לא מהני חבורו למזוזה שיתקדש הבית על ידו, עיין שבת מב ברשב"א לענין מוכני שיש עלי' מעות משא"כ בגד שאין לו חיבור לדבר אחר רק לציצית" ע"כ.

וצע"ק כוונתו בזה ולכאור' כוונתו דמכיון שבבית אינו ניכר כלל שהוא לשם מזוזה מכיון שמחובר גם לקרקע עולם משא"כ טלית שניכר עלי' שהוא רק לשם ציצית ומחובר רק אליו ע"כ שפיר יש להדרו בטלית נאה.

ואשר לכן, נראה דחפץ ששייך רק לענין של מצוה, וכעין תיק וכיס דתפילין שמיוחד רק לתפילין שפיר יש לומר דיש בזה הידור מצוה ומצוה ליפותו.

וכעין מש"כ הפרמ"ג (סי' קנד א"א ס"ק יג) לענין פרוכת על ארון הקודש דהוי תשמישי קדושה אע"ג דאין נותנין עליו ספר תורה כיון דנעשה לכבוד ולתפארת לכבוד הס"ת, ע"כ. א"כ ה"ה לתיק של תפילין שזה הידור אם נעשה באופן מכובד.

והכי איתא במפורש בס' מקור חיים' לבעל החו"י (הו"ד בס' אורחות ימים' הנ"ל) וז"ל: "כיס הטלית והתפילין יהיו נאים והדורים שגם אלו בכלל התנאה לפניו במצוות", אלא דמביא ראי' מגמרא פ"ב דסוטה (יד, ב) דכלי שבו המנחה מובא הי' בקלחות של כסף ושל זהב ומצד הקריבוהו נא לפחתך ע"ש.

ועפ"י מה שבארנו לעיל אין משם ראי' כ"כ דמיירי (וכמו בביכורים וכו') בשעת הבאתו לביהמ"ק למצוה.



דין גוש לשיטת אדמו"ר הזקן

הרב מנחם מענדל וולבובסקי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כבר שקלו וטרו רבים וטובים בסברת אדמו"ר הזקן אי דין גוש הוא ככלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו (וכדברי הרש"ל) או כשאר כלי שני (וכדברי הרמ"א), אמנם לכאורה נראה לדייק מלשונו הקדוש בהל' פסח

(סי' תמז סכ"ב) שסובר שדבר גוש דינו ככלי שני וכשיטת הרמ"א. ובהקדם:

בשו"ע או"ח סי' תמז ס"ב כותב המחבר שזה שהחכמים החמירו בחמץ שאסור במשהו הוא רק מכניסת הפסח שאיסורו בכרת, אבל בערב פסח שאיסורו בלאו בטל הוא בששים כשאר איסורים. ובסעיפים ג-ד מברר אי חמץ זה שנתבטל בששים בערב פסח חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו. וכותב המחבר (ס"ג) "חיטה שנמצאת בערב פסח בתרנגולת מבושלת מותר דבטלה בששים", והיינו כיון שיש בכל מה שבקדירה ששים נגד החיטה הרי בערב פסח בטלה החיטה בששים, "אבל אם חממו התרנגולת בפסח בעוד שהחיטה בתוכה חוזרת ליתן טעם בתוכה בפסח והוי במשהו".

ומוסיף הרמ"א "ומיהו בחימום כלי שני אין לחוש [והוא מפני שלשי' הרמ"א הוא שכלי שני אין לו כוח להבליע או להפליט] ויש מחמירים בכלי שני בפסח וטוב להחמיר אם היד סולדת בו".

ומקשה המגן אברהם (סק"ט) דלכאור' הרמ"א עצמו בסי' תסז סי"ב החמיר ואסר אפילו חמץ שנשרה בצונן מפני שחשש שמפליט ומבליע, ואיך כאן אסר רק אם היד סולדת בו. ותירץ המג"א שהרמ"א בסי' תסז אסר בצונן כאשר החמץ נשרה במים או דבר לח שבכוחה להפליט ולהבליע אף בצונן, משא"כ כאן בסי' תמז מדובר שהוציא את התרנגולת מהקדירה לפני פסח והניחה בכלי אחר בלא רוטב, ובמילא כיון שהוא יבש ולא נשרה במים מפליט ומבליע רק אם היס"ב. והמג"א ממשיך ומאריך בכהנ"ל ובסוף דבריו כתב שדבר עב (דבר גוש) דינו ככלי ראשון עיי"ש.

והנה אדה"ז בסי' תמז סכ"ב כתב דין חוזר וניעור, ואח"כ כתב דינו של הרמ"א וכפי שביארו במג"א הנ"ל, וזלה"ק: "אבל אם לא הסיר החטה מן התרנגולת עד שנכנס הפסח אע"פ שהוציא את התרנגולת מהקדירה קודם כניסת הפסח והניחה בקערה בלא רוטב אם כשנכנס הפסח היתה התרנגולת עדיין חמה בכדי שהיד סולדת בו אפילו לא היתה חמה אלא רגע אחד הרי באותה רגע שבתוך הפסח חזרה החטה ופלטה טעם משהו לתוך התרנגולת ואוסרת את כולה אם התרנגולת היא שמינה ואם היא כחושה צריך להסיר ממנה במקום החטה כעובי רוחב גודל ולמנהג

מדינות אלו שאין מחלקין בין כחושה לשמינה הרי כל התרנגולת אסורה בכל ענין".

והנה כד דייקת בלשונו הזהב הרי כתב "אם כשנכנס הפסח הייתה התרנגולת חמה בכדי שהיד סולדת בה . . חזרה החיטה ופלטה טעם משהו לתוך התרנגולת" והיינו כיון ש"הניחה בקערה בלא רוטב" הרי אין היא פולטת טעם אמיתי כלל אלא רק טעם משהו וכאשר מגיע הפסח הרי טעם משהו זה אוסר.

והוא על דרך אם נשרה חמץ במים צוננים בפסח ביחד עם בשר וכדומה שיש מחמירים דס"ל שאסור לאכול בשר זה בפסח מפני שהצונן יש לו כוח להפליט מהחמץ ולהבליע בבשר טעם משהו, ובמילא בנוגע לשאר איסורים ולמשל חתיכת בשר נבילה שנושרית במים צוננים עם חתיכת בשר כשירה, הרי אף שגם אז יש לו לצונן כוח להפליט ולהבליע טעם משהו, מ"מ אין איסור בטעם משהו בשאר איסורים ורק בחמץ אסור. וכמו"כ לגבי גוש שאוסרת החיטה את התרנגולת מפני "שחזרה החיטה ופלטה טעם משהו", אבל בשאר איסורים אף שגם שם פולטת משהו הרי משהו אינו אוסר.

(אגב - עפ"הנ"ל בנוגע לצונן, מובן למה מחמירים בצונן בפסח, אף שאין מי שאוסר כן בשאר איסורים כלל (חוץ אם יש לו פילי שאסור לשיטות מסוימות גם בשאר איסורים אבל כאן הרי מדובר גם אם אין לו פילי, ועכ"פ לשיטת אדה"ז עיין צמח צדק פסקי דינים תמז אות י), ולכאור' הרי כתב המגיד משנה בספ"ד מהלכות חמץ ומצה שאין לחמץ יותר כוח משאר איסורים, והיינו למשל אם בשאר איסורים צלייה אוסרת בכדי נטילה הנה גם בחמץ צלייה אוסרת רק בכדי נטילה ולא הולכת עמוק יותר, וא"כ איך יש לצונן כח יותר בפסח משאר ימות השנה, אלא שכנ"ל גם בשאר איסורים מפליט ומבליע משהו וגם בחמץ מפליט ומבליע משהו, והמציאות היא אותה מציאות, ורק שבשאר האיסורים אין איסורן במשהו וחמץ אסור במשהו, דרך הדין משתנה ולא המציאות).

וכיון שדיוק זה אינו מוכרח, ויש לבעל דין לחלוק, נראה להוכיח שיטת אדה"ז מהדין עצמו - דהנה בסי' תמז שם כתב אדה"ז "אם כשנכנס הפסח הייתה התרנגולת עדיין חמה בכדי שהיד סולדת בו . . ופלטה טעם משהו לתוך התרנגולת ואוסרת את כולה אם התרנגולת היא שמינה ואם היא כחושה כרוחב גודל", והנה מדובר כנ"ל שבערב

פסח הוציא את התרנגולת הרותחת מהקדירה והניחה בקערה בלא רוטב, והיינו העבירו ממצב של בישול למצב של צלי, ובתרנגולת כולה יש ששים נגד החיטה - ואם ס"ל לאדה"ז שדבר גוש דינו ככלי ראשון ומפליט ומבליע טעם ממש, הרי בתרנגולת שמינה מובן למה דווקא "כשנכנס הפסח . . הייתה עדיין חמה בכדי שהיס"ב . . אוסרת כולה" מפני שבערב פסח התרנגולת כולה עצמה - שהיא ששים נגד החיטה - מבטלת את טעם החיטה שמתפשטת בכולה מפני שהיא שמינה, ודווקא כשנכנס הפסח שחמץ אסור במשהו אין ביטול מועיל.

אבל בתרנגולת כחושה שנאסרת רק כרוחב גודל, מה לי אם היתה חמה כשנכנס הפסח או בערב פסח, כל שהיתה חמה אפילו רגע אחד בהיותה חוץ לקדירה (היינו במצב של צלייה) פלטה טעם ממש, ואין ששים נגד החיטה בכדי נטילה (עיינ צ"צ פסקי דינים תמוז אות יג לגבי פירור וכדי קליפה) ואוסרת כדי נטילה סביבה (עיינ בהגהות רע"א סי' הנ"ל ס"ק ח) ולמה כתב אדה"ז אם היתה חמה רגע אחד "כשנכנס הפסח".

ועל כרחק צריך לומר שהסיבה שגם בתרנגולת כחושה נאסרת כרוחב גודל רק אם היתה חמה משנכנס הפסח הוא מפני שס"ל לאדה"ז שדבר גוש ש"הניחה בקערה בלא רוטב" אף אם היא חמה ויס"ב אינה פולטת כ"א טעם משהו ולכן מה שנפלט בערב פסח אינו אוסר כלל שלא החמירו חכמים במשהו בערב פסח, ורק "אם כשנכנס הפסח הייתה חמה בכדי שהיס"ב" אז בשמינה מתפשט טעם משהו בכל התרנגולת וכולה נאסרת ובכחושה טעם משהו מתפשט רק כרוחב גודל.

ובמילא נמצא שאף שלענין בישול בשבת יכול להיות דס"ל לאדה"ז שדבר גוש הוא ככלי ראשון ומבשל (שאיסור בישול הוא במשהו), ואף שאין מכאן ראי' מפני שכאן אסור גם אם רק מפליט ומבליע, הרי בנוגע לשאר איסורים שאוסרים רק בטעם ממש נראה להוכיח מכאן (ומהא שלא הזכיר כלל שדבר גוש הוא ככלי ראשון אף שבמג"א כותבו) דס"ל לאדה"ז שדבר גוש אינו ככלי ראשון ואינו מפליט ומבליע טעם ממש ועל דרך צונן לח, ורק טעם משהו מפליט ומבליע ואסור דווקא "אם כשנכנס הפסח" היתה עדיין חמה בכדי שהיס"ב.



האם המזיקים מכירין בלשון ארמי [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתקלה (עמ' 78 ואילך) הקשה הרב ח.ר. שי' על מש"כ אדה"ז שהמזיקין מכירים בלשון ארמי מחבל ראשונים בנוגע הא לחמא עניא שמפורש שאין מכירים בלשון ארמי.

יש להעיר בראשונה שבודאי לא נעלם הכפי שמצויין במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז שכבר העיר בזה הר"ר גדלי' אבערלאנדער ב'הערות וביאורים' גליון תשנ (עמ' 98) בעיקר הקושיא, וגם בזכרוני אשר האריך מאד בזה הר"ר ש"פ באגאמילסקי בא' הגליונות מלפני כמה שנים ואיני זוכר כעת מקומו.

ומה שאולי י"ל בכיאר הדבר ובהקדם דהנה אדה"ז מדייק לומר שמלאכים אינם נזקקים ללשון ארמי ואינו כותב שאינם מבינים, ותימה הרי פתח במבינים [לשון הסה"י] ומסיים בנזקקים. והם ב' ענינים שונים כמבואר הב' דעות בסי' קא ס"ה.

וכותב אשר ארמית הוא לשון סט"א ומציין להזהר המובא בב"י סי' נו, ומוסיף "ע"ש".

וי"ל דבשינוי זו רצה אדה"ז להשוות בין הזהר, דהחיצונים מבינים ארמית, ובין כל הראשונים [ואולי כן גירסתם בכבלי] דהם אינם מבינים.

ואולי אפ"ל דבזהר שם מבאר בארוכה המעלה דקדושה דסידרא, ושצריך לומר הקדושה בארמית כדי שלא להתגרות בהמלאכים שלא יקטרגו, דאז [כשאומרים בתרגום] יכולים לומר ביחיד, משא"כ הקדושה בברכת יוצר מכיון שמשבחים המלאכים אין אנו מתגרין בהם ועל כן אומרים אותו בלשון הקודש, ואז צ"ל בעשרה, ואח"כ מקשה א"כ למה קדיש שהוא בלשון תרגום צריכים עשרה ואין אומרים ביחיד ומבאר שם החילוק בין קדיש לקדושה, דקדיש הוא בארמית ומ"מ אין לאומרה ביחידות אלא במנין משום דקדיש סליק לעילא ולכל צד ולכן צ"ל בלשון דסט"א דוקא.

ומשמע מהזהר שהמלאכים אף המקטרגים מבינים גם ארמית, רק כשאומרים בארמית יכולים לומר ביחיד, ולכן המלאכים לא יקטרגו,

אמנם בקדושת יוצר שבין כך לא יקטרגו לכן יש לאומרו בלשון הקודש ובעשרה.

[ולהעיר שלשון הזהר הוא "בקדושתא דא בעינן לאסתמרא ולאגנזא לה ביננא" ואח"כ אומר "קדושה די בסופא איהי תרגום כמה דאוקימנא", ומשמע אשר הקפידא הוא דוקא בלשון תרגום ואינו מזכיר אם צריכים לומר בלחש, והב"י בסי' נט מובא ברמ"א סי' קלב כתב לומר בלחש, והטעם כדי שיאמר ביחיד ולא בציבור, אמנם השע"ת שם כ' בשם האריז"ל שלא חש לזה לאמרו בקול רם, ועיין פמ"ג במ"ז שם סק"א ואכ"מ].

ונמצא לפי זה די"ל דברים בארמית אם צריכים לומר ביחיד [כמו בקדושה דסידרא], או אם רוצים לבטל הסט"א גופא [כמו בקדיש] כשיש בה קדושה יתירה כדי לבטלם.

וזש"כ אדה"ז דבודאי גם הסדה"י כוונתו דאין המלאכים נזקקין לתרגום, ולא שאינם מבינים, ואף שאומר הלשון מבינים הכוונה נזקקים, וע"ד דהלשון בגמ' הוא מכירים והכוונה נזקקים לפי הרבה ראשונים, וא"כ מכיון שהם מבינים, א"כ כדי שהמקטרגים לא יקטרגו, כי בביטול חמץ שייך ביותר שיקטרגו כי בז לדבר יחבל לו [והרי זה מעין גירוי] צ"ל קדושתו ע"ד כמו קדיש, וא"כ אדרבה אם אומרים אותו בלשון ארמית שהוא לשון הסט"א ואין קדושתו כמו קדיש אז אדרבה נזקקין ונזקקין לו ויזיקו.

[ולהעיר שביטול חמץ הוא גם ביטול החיצונים וכו' כמו שאומרים בתפילה אחרי הביטול, אבל הסדה"י לא הביא ענין זה].

ונמצא לפי זה מש"כ אדה"ז שזה שאין נזקקין נאמר במלאכים ולא במזיקין שזה עיקר לשונם, הכוונה הוא שמלאכים לעולם אין נזקקים ללשון ארמי אף שמבינים, אמנם מזיקים בד"כ אין נזקקים אף שמבינים ג"כ, אמנם נזקקים אם מתגרים בהם, ולכן מציין להזהר כנ"ל דרך בקדיש י"ל בארמית כי יש בזה קדושה יתירה.

ולפי זה י"ל דאף בשאר הראשונים שכתבו בנוגע הא לחמא עניא דאין מבינים הכוונה דאין נזקקים, ולכן יש לאמרו בלשון ארמית כי המזיקים אינם נזקקים, והגם שמבינים, מ"מ מכיון שאין מתגרים בהם בכלל לא יבואו ויזיקו, אמנם אם יאמרנו בלשון הקודש שנזקקין אף דאינו מתגרה,

אמנם מכיון שנראה שהוא מזמינם בלשון אשר הם נזקקים הם יבואו, ולכן עדיף לאמרו בלשון ארמית.

ולכן גם הלחש אומרים בלשונם כדי להבריחם כי הם מבינים, ויש כח מיוחד בהלחש להבריחם ולכן יש לאמרו דוקא בלשון ארמית, ע"ד קדיש.

כהנ"ל כתבתי מחמת חומר הקושיא, ואם שגיתי ה' יכפר.



העברת חלק מהירושה לבנות [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם (עמ' 92) העיר הרב א.י.ס. שי' לענין ירושת הבת בזמן הזה לשיטת חב"ד.

ויש להעיר ממכתב הרבי שנדפס (בתרגום מאנגלית) בשבועון 'כפר חב"ד' בגליון לש"פ בא תשס"ו:

"הערה נוספת מנקודת המבט של התורה, שבטוחני שלא איכפת לה שהנני מזכיר זאת, היא שע"פ התורה, כאשר יש בנים ובנות, הבנות יכולות לקבל כל עיזבון שההורה רוצה להשאיר בשבילן באופן של מתנות, אבל לא באופן של ירושה. ולכן, לדעתי יהיה זה מן הנכון שבצוואה יהודית תיעשה הבחנה סמלית בין הבנים והבנות, וגם אם ההבדל אינו עולה על דולר אחד, הדבר נחשב מענה על הדרישה הזאת. הדבר החשוב במקרה זה הוא שהצוואה תגלה באופן בולט שהיא נערכה ע"י יהודי שחיוו מיוסדים על האמת הנצחית של תורתנו".



תיקון טעות

בגליון הקודם (עמ' 121 ואילך) נדפסה הערת הרב שרגא פייזויל רימלער שי' בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שעה. ובתוך דבריו הביא שיחה מכ"ק אדמו"ר, ולצערנו נפלה טעות בהעתקת הדברים, ועם הכותב הנכבד הסליחה.

הננו מביאים בזה הקטע שבה הביא שיחת כ"ק אדמו"ר באופן המתוקן:

[ועוד, אין לנו לחדש גזירות שלא גזרו חז"ל] וכן אמר כ"ק אדמו"ר בנוגע לתשליך, ששאל דלכאו' כתוב בפרי עץ חיים שיש ללכת לתשליך ביום א' דר"ה אפי' כשחל בשבת, וכן כותב רבינו בשו"ע שלו סי' תקפג שהולכים לתשליך ביום א' דר"ה ואינו מחלק בין שחל בשבת או בשאר ימי השבוע, וכן כותב בסידור ששם מדייק ביותר איך להתנהג בפועל ואינו מחלק בין שחל בשבת או בשאר ימי השבוע, ואעפ"כ מנהגנו שכשחל יום א' דר"ה בשבת הולכים ביום ב' דר"ה.

וביאר שבראשונה היו נזהרים כשהלכו לתשליך בשבת שלא לחלל השבת בהוצאת הסידור, ולכן כל זמן שהיו נזהרים הלכו לתשליך ביום א' דר"ה אפי' כשחל בשבת. אבל בשנים האחרונות אחרי זמן של אדמו"ר הזקן ראו שנכשלים בפועל בהוצאת הסידור בשבת, ומאז נמנעו מללכת לתשליך בר"ה ביום א' כשחל בשבת והלכו ביום ב'. זאת אומרת שעד שלא ראו שנכשלים בפועל, לא גזרו גזירה מפני החשש שאולי יהי' מי שיבא לידי מכשול.

וסיפר כ"ק אדמו"ר שכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע הי' רגיל ללכת לתשליך לנהר בר"ה. פעם א' הי' שם א' במצלמה ורצה לצלם את האדמו"ר, ומאז הפסיק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע ללכת לתשליך מחוץ לביתו. וסמך סיפור זה לענין הנ"ל שכל זמן שאיננו רואים מכשול בפועל אין לנו לגזור גזירה ולחוש מעצמנו אבל כשרואים שכבר נכשלים בפועל אז יש מקום להתנהג באופן אחר אף שאינו מתאים לפי פסק השו"ע או הקבלה ואפי' הסידור.



פשוטו של מקרא

שימוש המלה "עד"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

עה"פ בפרשתנו (במדבר ח, ה) "וזה מעשה המנורה . . . עד ירכה עד פרחו וגו'", פירש"י ד"ה עד פרחו: "שהוא מעשה דק שבה - הכל מקשה, ודרך עד לשמש בלשון זה כמו (שופטים טו, ה) מגדיש ועד קמה ועד כרם זית", עכ"ל.

ופירש המזרחי, וז"ל: "פירוש אע"פ שבכל מקום מלת עד נופלת על המרחק הזמני או מקומי, ולפי הפירוש הזה שפירשנו פה על מאמר עד ירכה עד פרחו אין מלת עד מורה לא על מרחק זמני ולא על מרחק מקומי, מ"מ מצינו עד ג"כ שמשמש על זולת המרחק הזמני או המקומי כמו מגדיש ועד קמה ועד כרם זית ויהי' זה כמוהו, ודומה לו מהארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר (מלכים א ה, יג) שפירושו מהעץ היותר גדול עד העץ היותר קטן", עכ"ל.

אבל צריך להבין: א) למה צריך רש"י להביא רא' מנביאים (שופטים, ועל דרך זה המזרחי ממלכים, בשעת שיש כמה פסוקים מהתורה שנאמר בהם הלשון "עד" ואין פירושו לא על מרחק זמני ולא על מרחק מקומי כדלהלן:

בפרשת לך לך (יד, כג): "אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'".

בפרשת בא (יב, יב): "מאדם עד בהמה וגו'".

שם (יב, כט): "... מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי וגו'".

בפרשת משפטים (כב, ג): "... משור עד חמור עד שה וגו'".

בפרשת נשא (ה, ג): "מזכר עד נקבה וגו'", שם (ו, ד): "... מחרצנים ועד זג וגו'".

בפרשת נצבים (כט, י): "... מחטב עציך עד שואב מימין".

ב) למה אין רש"י מביא רא"י בכל מקומות הנ"ל ש"דרך עד לשמש בלשון זה", על דרך שמביא רא"י בפרשתנו.



הטעם שהאיסור דמולך נזכר באמצע פ' עריות

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כא) נאמר, באמצע פרשת העריות, "ומזרעך לא תתן להעביר למולך וגו'" ולכאורה אינו מובן מהי השייכות של איסור העברה למולך, שהוא ענין של ע"ז, לפרשת עריות?!

וכבר עמד על כך האברבנאל, ומבאר: "לפי שעבודת המולך היתה ממעשה ארץ כנען כמו העריות אשר זכר [=הזכיר] שהיו הכנעניים פרוצים בהן, ולכך באה הזהרתו עם העריות - להיותם דברים מיוחדים ומורגלים בארץ ההיא". אבל זה אינו מבאר עדיין למה הזכירה התורה האיסור דמולך באמצע פרשת העריות בין האיסור דא"א לבין זכר ובהמה? ואמנם ע"ש שהביא טעם נוסף שלפיו מבואר גם הפרט הנ"ל, אבל זה מתאים רק להשיטות שהבנים שהיו מעבירים אותם למולך היו נשרפים ממש [ראה ברמב"ן כאן שהאריך בזה שלדעתו נראה "מהכרע הפסוקים כי ה' הבן למאכולת אש" ודלא כרש"י כאן שפירש שרק "מעבירין את הבן ברגליו בין שתי מדורות האש"].

במשך חכמה כתבו שהתורה רמזה בזה שגם אם יולד לאדם ממזר מאחת העריות, גם על זרע כזה יש איסור להעביר למולך, ע"ש. ולפי ביאורו א"ש מה שהאיסור דמולך נזכר אחר א"א, קודם זכר ובהמה, שם ל"ש ענין זה.

אבל ברש"י לכאו' א"א לומר כן, שהרי רק בפרשת קדושים (כ, ג) הביא דרשת חז"ל שגם בזרע פסול ישנו איסור ההעברה למולך, וא"כ מדוע לא ביאר כאן רש"י מהו הטעם שבאמצע פרשת העריות כתבה התורה את האיסור דמולך?

ואין לומר שלרש"י אין זה נחשב כקושיא בפשט"מ, שהרי לקמן בפרשת אמור, כשבאמצע פרשת המועדות הפסיקה התורה עם הדין של מצות פאה ולקט, רש"י נעמד ע"כ "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע

הרגלים פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוה"פ וחג מכאן ללמדך וכו". וראה בלקו"ש חי"ז שיחה ג לפרשת אמור איך ששם אין כ"כ קושיא ויש לבאר בקל מהי השייכות דבקוצרכם וגו' לפרשת המועדות ע"ש - ומ"מ רש"י מתעכב בפ"י בכדי לבאר שייכות הענינים, וכ"ש בנדו"ד הרי זה לכאו' יותר תמוה ודורש ביאור מה ראה הכתוב ליתן באמצע פרשת העריות את האיסור דמולך ? !

ואו"ל שע"ד הפשט עיקר הכוונה באיסורי העריות (וראה בספרי טעמי המצוות כמה דעות עד"ז) הוא בכדי להבטיח את קדושת הדורות הבאים שיהיו זרע קודש וכו' ולא שיוולדו ילדים כמו שנולדו מהתועבות של מעשה ארץ כנען, ובהמשך לזה הזהירה התורה לשמור על קדושת הבנים ולא ליתנם למולך שזה מעבירם לרשות הכומרים של הע"ז שבה מתחלל קדושת שמו ית' וכמו שממשיך הפסוק "ולא תחלל את שם אלקיך וגו'", ועפ"ז מובן השייכות לפרשת עריות בכלל.

וכן בפרשת עריות גופא לאחר שבפסוק לפני"ז נאמר "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה" שמכל העריות במיוחד הוזכר כאן הענין ד"לזרע", לכן מדגיש מיד אח"כ את חשיבות קדושת הבנים ומביא בהמשך לזה את הענין דמולך שבו ג"כ נצטוינו לשמור על קדושת הזרע שלא לחלל ונטמא את הבנים שנולדו כבר בקדושה ע"י מסירתם לכומרים, ורק לאח"ז חוזר לפרשת עריות, אבל בענין אחר - האיסור דזכר ובהמה שזהו ענין אחר כמובן ולא שייך להנ"ל.

[ועפ"ז מובן ג"כ מפני מה צריך לימוד מיוחד בפרשת קדושים שגם בזרע פסול ישנו להאיסור דמולך, אף שלכאו' מאי קמ"ל? הרי הבן הממזר הוא בנו לכל דבר ומדוע לא ינהג בו האיסור דמולך? וע"פ הנ"ל א"ש].

ועצ"ע האם באמת כהנ"ל כ"כ פשוט לבן חמש למקרא מעצמו ואין צורך שרש"י יבאר זאת, או שבאמת מטעם אחר לדעת רש"י אין כאן קושיא בפש"מ, על אף שבפרשת המועדות כן ביאר קושיא דומה כנ"ל, וצ"ע.



שזנות

על מי נאמר שכתב דבריו "בגזירת עירין פתגמא"

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

בספר 'נזר התניא' (שיצא לאור ז"ע) ח"ב (עמ' שפג), פרק כב אודות יחס גדולי ישראל לתניא, נאמר תחת הכותרת 'בגזירת עירין פתגמא':

"הרה"ק רבי חיים הלברשטאם, בעל דברי חיים מצאנז: בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב או"ח סי' ח, ויו"ד סוף סי' ג, כותב: דספר התניא הנקרא 'לקוטי אמרים' לא מדעתיה דנפשיה אמרה, רק בגזירת עירין [=מלאכים] פתגמא כו". עכ"ל ב'נזר התניא'.

בראותי דבר זה נזכרתי בסיפור אודות רבינו הזקן נ"ע, שפעם א' מצאו אותו הוגה בספר התניא, ושאלוהו, הלא רבנו בעצמו כתב את התניא א"כ מה יש לו ללמוד בו ואמר שמשמים כתבו אותו דרכו.

ועד"ז נאמר ב'נזר התניא' ח"א (עמ' כז) ע"פ 'תורת מנחם' ח"ה (עמ' 124): "שנמצאו באחד מכתבי חסידות שקלא וטריא בהמבואר בתניא פ"ג. . הרבי ציין את שסופר בשם גדולי החסידים - שהשקו"ט היתה בין רבנו הזקן ואחיו המהרי"ל. והסביר, שאין לתמוה על כך שרבנו הזקן עצמו התפלפל בביאור ענין בספר התניא שכתב בעצמו - שכן כתיבת התניא היא בבחינת 'שכינה מדברת מתוך גרונו', ולאחרי זה למד בעצמו והתפלפל בפירוש הדברים".

ברם לאחר שהבטתי ב'דברי חיים' (ח"ב או"ח סי' ח) בפנים, ראיתי שאינו מתייחס כלל ל'לקוטי אמרים' של רבנו הזקן, אלא שמתייחס ל'לקוטי אמרים' של הרב המגיד ממעזריטש נ"ע, וז"ל שם:

"מה ששאל מעלת כ"ת אם רשאי לשנות נוסח אשכנזי ולאחוז בנוסח האר"י ז"ל כי בחתם סופר מבואר. . ומבואר בהקדמת פרי עץ חיים וז"ל. . הרי דלכל אחד מהשבטים שער בפני עצמו, ורק באמת הכל לפי שורש נפשו מאיזה שבט, וכמבואר במשנת חסידים הנ"ל דכתב דאם לא יודע שורש נפשו ראוי להחזיק בנוסח האר"י ז"ל, הרי דכוונת דבריו דהאר"י ז"ל בירר פסולת מתוך האוכל והוא מתוקן לכל נפש".

וממשיך שם: "וזה גם כן טעם הלקוטי אמרים [מגיד דבריו ליעקב סי' קמא - בהוצאת קה"ת זה בסי' קלג], ובחנם התרעם החתם סופר [סי' טז] על ליקוטי אמרים. ואולי מחמת שמחברו ראש קהל חסידים לכן לא נכנסו דבריו באזניו, אולם תמה אני על גדול הדור רשכבה"ג איך נשמט ממנו דברי האר"י ז"ל בהקדמת פרי עץ חיים שכתב כן, וכן המשנת חסידים שהיה גדול בנגלה ובנסתר כתב כן שיש י"ב חלונות נגד י"ב שבטים, וכן נתפשט זה בכל ספרי המקובלים, ועיין במעבר יבק [שפתי צדק פרק לא].

ומה שתמה שם בספר חתם סופר. . ומכח זה דחה דברי ספר לקוטי אמרים, - ובאמת הראיות לדעת דליקוטי אמרים לאו מדעתיה דנפשיה אמרה רק בגזירת עיריין פתגמא הגדולים בנגלה ובנסתר קדמוני האחרונים אשר כל גדולי הדור כמו הב"י ז"ל והרמ"א והאלשיך והט"ז והש"ך ומג"א שתו בצמא דבריהם ובאימה קבלו עליהם גדולת מהר"ח ויטאל כידוע בספריהם, וכן אחריהם גדולי הדורות כמו חכם צבי ז"ל ופני יהושע והתבואת שור ז"ל פחדו מדברי האר"י הקדוש ואיך אנן יתמי דיתמי לא נבוש מהשיב אחר דבריהם", עכ"ל ה'דברי חיים' זי"ע.

הרי שמעיקרא ה'דברי חיים' אינו מתכוון כאן כלל ל'לקוטי אמרים' של רבנו הזקן [שלפי האמת אין בתניא כלל דיון על הנושא הזה], אלא שהכוונה היא ל'לקוטי אמרים' של הרב המגיד נ"ע, שאמנם דן שם בנושא הזה בסי' קלג, ע"ש.

גם בעל 'נזר התניא' השתיל כאן ג' מילים בתוך לשון ה'דברי חיים' שלא קיימים שם כלל, והיינו: "ספר התניא הנקרא".

גם מה שמבאר בעל 'נזר התניא' את המילים: "לאו מדעתיה דנפשיה אמרה רק בגזירת עיריין פתגמא" כו', שהכוונה ש'מלאכים' מלמעלה כביכול הכתיבו את רבנו הזקן בכתיבת התניא בבחינת 'שכינה מדברת מתוך גרונו' - אינו נכון כלל וכלל, דבאמת הוציא כאן את הדברים מהקשרם [בזה שנמנע מלצטט את המשך הדברים], כי מיירי כאן בב' אנשים: (א) ה'לקוטי אמרים' של הרב המגיד נ"ע שאומר במעלת נוסח האר"י ז"ל, וז"ל: "והנה האלקי האר"י ז"ל בהיות נהירין ליה שבילין דרקיעא לומד דעת את"ה העם למי שאינו מכיר את שבטו ותיקן סדר מלוקט" מכמה נוסחאות כידוע לבקיאים. . ע"כ יאחז כל איש דרכו של האר"י ז"ל השוה כלל נפש", עכ"ל.

(ב) "דברי האר"י ז"ל בהקדמת פרי עץ חיים שכתב כן, וכן המשנת חסידים" שקדמו לפני ה'לקוטי אמרים' הנ"ל - וזה מה שאומר כאן ה'דברי חיים' על מה שהחתם סופר דחה את ה'לקוטי אמרים', ש"באמת הראיות לדעת ד'לקוטי אמרים' לאו מדעתיה דנפשיה אמרה רק בגזירת עירין פתגמא הגדולים בנגלה ובנסתר קדמוני האחרונים אשר כל גדולי הדור . . . שתו בצמא דבריהם ובאימה קבלו עליהם גדולת מהר"ח ויטאל כידוע בספריהם" וכו', ולא מיירי כלל בענין 'שכינה מדברת מתוך גרונו' של רבנו הזקן, כפי שדמיינן בעל 'נזר התניא'.

ומה שמציין ל'דברי חיים' יו"ד סוף סי' ג, הנה אמנם שם מדבר אודות רבנו הזקן, אבל בלי שום קשר לספר התניא! וז"ל שם: "אחר זה ראיתי בשלחן ערוך של התניא [סי' א' ס"ק מח] מביא דברי הבית לחם יהודה גם כן, ומי לנו גדול באחרונים ממנו, ולכן יראה נא על מי לסמוך עליו, אם על קדושי עליונים גאונים בנגלה ובנסתר בדור שלפנינו אם על הניכרים לנו תורתם וצדקתם וד"ל, והי' שלום", עכ"ל.

והנה שוחחתי עם עורך הספר 'נזר התניא' אודות הנ"ל, ואמר לי שלא הביט בתוך ה'דברי חיים', רק לקח זאת מס' 'המותר בפיך' (תשס"ב) שכתב כן בפתח דבר שם, וסמך עליו.



תמונת הרבי

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

בשנים הראשונות לנשיאות הרבי היו הוראות מיוחדות שהרבי עורר להתלמידים שנוסעים בשליחות המל"ח לשאת אתם תמונת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (מנ"א תש"י וכן בס' ימי בראשית עמ' 221).

וכן מצינו שהרבי עורר לחתן שיהי' לו בכיסו בעת החופה, את תמונת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (תמוז תשי"ג - כפ"ח 787 עמ' 34).

והנה מובן ופשוט מהנ"ל שזה הי' הוראה בנוגע לזמנים מיוחדים וכן עוד הוראות פרטיות (כמובן גם מיחס הכבוד שצ"ל לתמונות רבותינו נשיאנו, ובמילא גם הזהירות מהדפסת התמונת קדש על כל דף מודפס, כשלאח"ז מוטל באופן דהיפך הכבוד וכו' ר"ל ואכמ"ל).

ויש להעיר עפ"מ"ש בגמ' סנהדרין (צו, ב) כשנבזר אדן הלך למלחמה
נזכר שגם נבוכדנצר הי' שם. והגמ' שואלת "ומי סליק נבוכדנצר
לירושלים וכו'" ומבארת (אופן הא'): "דמות דיוקנו היתה חקוקה לו על
מרכבתו". ומפרש"י ודומה לו כמו שעומד לפניו. ובפי' המהרש"א:
"והיינו כבוד כאלו בא נבוכדנצר".



חתונה – "יקר מכל יקר"

הרב חיים יעקב דלפיין
ברוקלין, ניו יארק

ידוע מכתב כ"ק אדמו"ר'י שהזמן בין הקישורי תנאים ליום החתונה
הוא "יקר מכל יקר".

ואולי י"ל ביאור הדבר עפ"י מ"ש בד"ה שיר המעלות - ל"ג בעומר
תרצ"ב - יום קישורי תנאים דמרת שינא הי"ד בת אדמו"ר מוהריי"ץ.

דמבואר במאמר של"ג בעומר הוא "יום ההתקשרות", והזמן שבין ל"ג
בעומר עד מתן תורה בשבועות הוא "מועדי שילוח סבלונות מהחתן
לכלה", והיינו שבזמן זה החתן - הקב"ה, נותן מתנות להכלה - בני
ישראל, לעזור להם בעבודתם בהכנות לקבלת התורה.

ועפ"י"ז מובן גודל הענין ד"יקר מכל יקר", היינו, שזה לא רק מצד
עבודת האדם - החתן, שמכין עצמו מצד עבודתו, ובמילא זה יקר מכל
יקר היות שהוא בירר מידותיו וכו', אלא עוד יותר, שזה מצד הקב"ה ג"כ.
ואולי עפ"י מ"ש במאמר, הזמן ד"יקר מכל יקר" הוא דוקא מצד הגילוי
דלמע' - המתנות הרוחניים שה' נותן להחתן, והוא צריך רק לקבלם עד
לקבלת התורה, שאז הוא עבודת האדם כו'.



סימוני מספר הפסוקים

הת' יוסף שלמה הלוי הבר
תלמיד בכתה ה' אהלי תורה

בא' הקובצים שיצאו לאור בשנים האחרונות העיר הרב י.ק. שי' על מ"ש כ"ק אדמו"ר במכתב מי"ג אלול תשי"ג (נדפס בלקו"ש ח"ו עמ' 408 בהוספות לפרשת פקודי, ובאג"ק חכ"א אגרת ז'תקפא) וזלה"ק:

"בהערות, מדוע לא סימנו בסוף פ' פקודי סכום פסוקי הסדרה, הנה יש לחפש בדפוסים הראשונים, כי לדעתי אין זה אלא השמטת המדפיס, ונמשך הדבר כן גם אצל שאר המדפיסים שבאו אחריו,

ואולי אפשר שהי' כתוב "בלי כל סימן", והכוונה בזה היתה שיש בסדרה צ"ב פסוקים, ובא הבחור הזעזער ותפס את הענין כפשוטו שאין כאן סימן, והשמיט מלות אלו מחסרון ידיעה".

והעיר הרב הנ"ל שסימוני הפסוקים נדפסו לראשונה במקראות גדולות דפוס וונציה שנדפסה בשנים ה'רפ"ד-ה'רפ"ו, ובמהדורה זו לשלש פרשיות לא נכתבו מנייני הפסוקים וסימניהם: תולדות, פקודי והאינו.

ובדפוס וויין תרי"ט הוסיפו מנין הפסוקים לאותן פרשיות ולא הוסיפו לפ' פקודי.

ועוד הביא הרב הנ"ל שסי' פ' פקודי הוא "צב פסוקים. עזיה סימן". והעיר לי הרב משה באגאמילסקי בדפוס ווילנא תרמ"ג הנמצא תח"י, ששם שם בסוף פרשת פקודי "צב. אצא סימן".

ולא באתי אלא להעיר.



הערות קצרות בתורת רבינו

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

במאכלות אסורות לא שייך עונש דהיפך החיים

א. בלקו"ש חל"א (עמ' 170) מובאים דעות חז"ל בענין הסיבה לגזירת כלי' - ר"ל היל"ת - בזמן אחשוורוש: בפשטות הוא אכילת מאכלות

אסורות, "והתמיהה מפורסמת: וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כל כך שבגללה יתחייבו כלי' היל"ת?".

התמיהה הינה תמיהה המפרשים (שנסמנו שם בהערה 3) אולם - למרות שאין הספרים תח"י - נראה ששאלה זו קשורה בשאלת הגמרא (שבת לג, ב): "מכה זו [= אסכרה] מפני מה מתחלת בבני מעים וגומרת בפה? מפני שאוכלין בה דברים טמאים [דברים] טמאים סלקא דעתך?! אלא שאוכלין בה דברים שאינן מתוקנים".

[וברש"י שם (ד"ה דברים טמאים ס"ד): "וכי עונשין מיתה, דבשלמא לה"ר עונשו מיתה דכתיב [תהלים קא, ה] מלשני בסתר רעהו אותו אצמית"].

כלומר פשוט להגמ' לגמרי שאין איסור מאכלות אסורות חמור כ"כ עד כדי עונש מיתה ובפרט גזירת כלי' כו', וק"ל. ומסיימין בטוב.

בפרש"י – ריבוי הברכה בנכסים עצמן

ב. בלקוטי שיחות חל"ג שיחה ב לפ' נשא מבאר כ"ק אדמו"ר פי רש"י עה"פ (נשא ו, כד) "יברכך ה' וישמרך: יברכך - שיתברכו נכסיו", בעוד שבספרי (מקורו של רש"י) איתא "יברכך בנכסים" הרי רש"י כותב "שיתברכו נכסיו", שאין זה שינוי לשון גרידא, אלא גם הבדל עיקרי בתוכן, דלהספרי תוכן הברכה הוא שהקב"ה יברך את האדם בנכסים (חדשים), ואילו לפי רש"י הכוונה היא שהקב"ה יברך את נכסי האדם שיש לו מכבר, שיתברכו ויתרבו כדמצינו ביצחק ששדהו נתברך בשפע רב של תבואה באופן ניסי. ועייין שם הביאור בהרחבה.

והעירני ח"א דלכאורה כולי עלמא ידעי ש"מרבח נכסים מרבח דאגה" (אבות פ"ב מ"ז), וברור, איפוא החידוש בפירושו רש"י שהנכסים עצמן יתברכו. עכת"ד השואל.

ובאמת יש להשיב על דבריו:

"מרבח נכסים מרבח דאגה" זה דבר המובן לילד רק בגיל "בן עשר שנים למשנה" ולכן נכלל זה בפרקי אבות, משא"כ "בן חמש למקרא" סבור שריבוי נכסים זה ברכה (ואינו מודע עדיין לריבוי הדאגות הנלווים להנכסים).

לימוד התורה דרשב"י בשלושה

ג. בשיחת ש"פ דברים תש"מ (נעתק ב'ביאורים לפרקי אבות', עמ' 142-143 במהדורת תש"ס) מבאר כ"ק אדמו"ר המשנה באבות (פ"ג מ"ג) "שלושה שאכלו על שלהן אחד . . ואמרו עליו ד"ת" - "כל שלש עשרה השנה שנחבאו רבי שמעון ורבי אלעזר בנו במערה, למדו תורה בצוותא, אך לא היתה להם המעלה והעילוי של לימוד התורה בשלושה, ובצאתם הרגישו היתרון והעילוי שבדבר", עיין שם.

אמנם, יש להעיר שה'בן יהודע' (לר' יוסף חיים מבגדד) בפירושו לשבת (ד"ה אתא אליהו) כותב בפשיטות: "אליהו זכור לטוב היה בא אצלם בכל יום ועוסק בתורה עמם", וצ"ע המקור לזה. ועכ"פ, אולי ס"ל לכ"ק אדמו"ר שאף אם אליהו אכן בא למערה, היה זה בצורה רוחנית לגמרי [ע"ד מה שכותב החת"ס בשו"ת ח"ו סי' צח - שמתגלה בשני אופנים: בלתי לבוש בגופו כי אם בצורה רוחנית, או לבוש בגופו], ולכן לא היה בזה המעלה דלימוד בשלושה.

טעם ל"שבע ברכות" האחרון במקום רוחני

ד. בקונטרס 'שמחת עולם' (קה"ת תשנ"ד) עמ' 88 איתא: "את ה'שבע ברכות' האחרון עורכים הנמצאים בסמיכות מקום ב"בית חיינו" - בית רבינו שבבבל: ובכל שאר המקומות משתדלים שיהיה זה בשיבת "תומכי תמימים", "בית ליובאוויטש" וכיוצא בזה" עיין שם מקורו.

ויש לבאר קצת בדרך אפשר מנהג זה:

ובהקדים, שגם הקבלת פנים וגם החופה דכ"ק אדמו"ר הי' בשיבת תומכי תמימים ('רצון הרבי שבמעון הישיבה יהיה . . החלק הרוחני של החתונה" - ימי מלך עמ' 273).

כלומר ההתחלה היא בדבר טוב ומקום רוחני הקשור ב"אין טוב אלא תורה" ולכן הסיום גם צריך להיות מעין זה.

ועדמ"ש ברמב"ם (הל' תפלה פי"ג ה"ה) "בתורה - פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב".

כלומר: כשהולכים לבנות בנין עדי עד - מיוסד על "תורה" - הרי הן הקבלת פנים, והן הסיום דו"ב צריך להיות במקום שכזה וק"ל.

אכיש – אחיו של גלית? [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 142) כותב ידידי הרב י.ש.ג. שי "לעת עתה לא מצאתי שהרבי הזכיר הקדמות אלו [שלפני פרקי התהילים] בשיחותיו".

ידוע, דלא ראינו אינה ראי'. זכורני שהרבי הזכיר כו"כ פעמים הקדמות אלו ופעמים דייק בהם, בעלעול קל מצאתי לפחות פעמיים התייחסות לכותרות:

(א) ב'תורת מנחם התוועדויות' תשמ"ה כרך ד סוף עמ' 2578: "וכמודגש גם ב"כותרת" דקאפיטלאך אלו שנדפסה בספר התהלים באופן שנתפשט הדבר בכל תפוצות ישראל. - אמנם עד היום הזה לא יודעים ע"י מי נכתבו "כותרות" אלו, אבל רואים שברוב (ואולי גם בכל) המקומות מכוונים הדברים כו".

(ב) ב'תורת מנחם התוועדויות' תשמ"ז כרך א עמ' 81: "כמ"ש ב"כותרת" של המזמור [כמדובר כמ"פ שאף שלא יודעים מיהו המתבר, נראה שהיה בר סמכא, והראיה הטובה ביותר - שדבריו נתפרסמו ונתפשטו בכל ספרי התהלים]".

ולא באתי אלא להעיר.



לזכות
החתן התמים
הרב **מנחם מענדל שיחי' שפירא**
והכלה מרת **אסתר מרים שתחי'**
ראזענפעלד

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי כ' סיון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **גבריאל**
וזוגתו מרת **מליא רחל שיחיו**
ראזענפעלד

לעילוי נשמת
הרה"ת ר' יצחק נח ז"ל
בן הרב משה מנחם מענדל זצ"ל
האדמו"ר מסלאנים
סילווער

נפטר ביום ד', ח"י סיון ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יוסף
וזוגתו מרת צבי' הינדא
ומשפחתם שיחיו
סילווער



לעילוי נשמת
הבחור שמואל ע"ה
בן יבלחט"א
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
גערליצקי



נפטר ביום ועש"ק פר' נשא
י"ג סיון, ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות
הרה"ת ר' מנחם מענדל
וזוגתו מרת ליבא לאה שיחיו
גורארי'

לרגל יום הנישואין לאויוש"ט
ביום ש"ק ט"ז סיון ה'תשס"ז
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



לזכות
החתן
הרב דניאל שיחי' סטאק
וב"ג שתחי'

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ב' י"ח סיון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות
הילדה חי' מושקא תחי'
בת הרה"ת ר' דוד צבי וזוגתו מרת חנה שיחיו
ויגלר

נולדה למזל טוב
ביום רביעי י"ג סיון ה'תשס"ז
יה"ר שירו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת הדסה שיחיו
ויגלר
הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו
קרינסקי



זקניהם
הרה"ח הרה"ת ר' חיים יהודא וזוגתו מרת דבורה שיחיו
קרינסקי
הרה"ח הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו
גרליק