

קובץ

העדרות וביאורים

במה לפלפול ועיון תורני

גליון יז



ישיבה גדולה ליובאוויטש
Yeshiva Gedola Lubavitch
תומכי תמימים בית שמש ארץ הקודש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

"בית שמש הוא הבית של השמש, שמשם השמש מאירה לכל
העולם כולו, שזה הולך על השמש ומגן ה' אלוקים ובעת ביאת
משיח תתגלה השמש בתוקפה".

(מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לראש העיר בית שמש, ה' מנחם אב ה'תשמ"ט)



מ ע ר כ ת

העדות וביאורים

ישיבה גדולה ליובאוויטש בית שמש

חברי המערכת:

הת' נעם שיחי' בס

הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג

כתובת דוא"ל המערכת לשליחת הערות:
biurimBS@gmail.com

קובץ זיכרון

לעילוי נשמת

הגאון החסיד

הרב יוסף יצחק ע"ה
ווילשאנסקי

ראש ישיבות חסידי חב"ד ליובאוויטש

צפת עיה"ק, חיפה ונוף הגליל

וחבר הנהלת ישיבתנו הק'

ישיבה גדולה ליובאוויטש - בית שמש

אשר מראשית ייסודה ניצב לימינה, עודד

ותמך בעצה ובמעש, ובטוב עין האציל מנסיונו

וחכמתו הרבה בדרכי ניהולה והרחבתה

מתוך מחויבות אחריות והתמסרות אין קץ

לקיום שליחותו של כ"ק אד"ש מלך המשיח

לביסוס ופיתוח מוסדותיו הק' בארץ הקודש

נפטד בש"ק פרשת "ואתה תצוה את בני ישראל"

שבת זכור ח' אדר ה'תשפ"ה

שנת היובל לשליחותו בארה"ק

פתח דבר

"לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל" (תהלים קכד, ג)

"מדבר אודות הגלות האחרונה באחרית הימים... ואז ישמעם קל ויענם" (עץ הדעת טוב למרח"ו)

בעמדנו ברגעי הגלות האחרונים – על סף הגאולה, הננו שמחים להוציא לאור "קובץ הערות וביאורים" – חידושים ופולפולים בנגלה וחסידות, פרי עטם של תלמידי התמימים, יושבי אהל הלומדים בישיבה גדולה תומכי תמימים ליובאוויטש – בית שמש.

וזאת, ע"פ הוראת נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, כפי שביאר והזכיר פעמים רבות אשר תפקידם העיקרי של תלמידי התמימים הוא לימוד התורה¹.

*

התועלת בהו"ל של קבצי חידושי תורה – אך למותר, וכפי שביאר והזכיר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א פעמים רבות אשר ישנה הוספה רבה בריבוי החשק והחיות בלימוד ע"י כתיבת חידו"ת והדפסתם ופרסומם ברבים, דבר הגורם גם לעיין ולדייק בדברים היטב לפני פרסומם. וכן ב'קנאת סופרים' הקוראים את הדברים ומשיבים ומפלפלים בהם, ש"תרבה חכמה" – "ובחכמה אתברירון", המובילה לבירור הדברים הדק היטב.

בקובץ זה – מלבד החידושים והפולפולים אשר נכתבו ע"י הרבנים ותלמידי התמימים שיחי' – כו"כ מעלות נכבדות, וכדלקמן:

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א להוסיף כמה שיותר בלימוד ענייני גאולה ומשיח², ראינו לנכון להביא בראש הקובץ מפתח לענייני גאולה ומשיח, וזאת ע"פ

(1) וכידוע מענה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בכת"ק, אשר "בכדי להצליח בהפצה צ"ל מקורם הכנה מוכרחת – ידיעת התורה וכו'" (מאוצר המלך ח"ב ע' 79).

(2) וכמה טעמים לזה: א) זוהי הדרך הישרה, הקלה והמהירה – מבין כל דרכי התורה – לפעול

דבריו הק' ³ שענייני הגאולה נתבארו בריבוי מקומות "ונקל למוצאם – ע"י ספרי המפתחות (שרבו בדורנו זה) על סדר הא-ב, בערכים המתאימים: גאולה, משיח, וכיו"ב".

בהמשך לזה, ע"פ המנהג הידוע ש"פותחין בדבר מלכות", הבאנו את שיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א – הדרן על מס' כתובות (בחוקותי חלק כ"ז שיחה ב) הנלמדת בימים אלו בישיבות תות"ל ברחבי תבל. כן נתבארה בשיחה זו סוגיה יסודית בענייני גאומ"ש – היא סוגיית 'ב' תקופות בימות המשיח', כהשער העקרי שדרכו עוברים כל ענייני השליחות, ובראשם שליחותנו – תלמידי הת' – "איינעמען" די וועלט דורך לימוד התורה" אשר תפעל בעז"ה תומ"י את הגאולה האמיתית והשלימה.

*

קובץ זה מתהדר בשער "בית הגנזים", ובו כו"כ עניינים בפרסום ראשון – מרבתינו נשיאינו, ומהרה"ג הרה"ח יהושע ע"ה נימויטין, אשר חביבות מיוחדת להם כ"דיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה" ⁵:

א) שני מכתבים של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בפרסום ראשון.

ב) חלק מחידושי הצמח צדק על פרק 'חזקת הבתים', הנדפס כעת – בהגהה מדוקדקת ומבוררת ע"פ כתי"ק – בעריכה מחודשת עם מ"מ והערות בשוה"ג, בצירוף לוח התיקון לנוסח הנדפס בספר 'צמח צדק חידושים על הש"ס' (קטע זה הינו ח"ג מחידושי הצמח צדק על פרק 'חזקת הבתים' – ב' החלקים הראשונים התפרסמו ב"קובץ הערות וביאורים" גיליונות י"ג וט"ו שי"ל ע"י ישיבתנו הק').

ג) הגהות על ספר הזוהר מאת החסיד הנודע הרה"ג הרה"ח יהושע ע"ה נימויטין, אב"ד ויטעבסק וממקושרי כ"ק רבותינו נשיאינו – עם ביאור נרחב על דבריו, ובתוספת ציון

את התגלות וביאת משיח בפועל ממש (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 501).

ב) לימוד ענייני גאולה ומשיח אינו רק סגולה למהר את ביאת המשיח, אלא גם ובעיקר בכדי 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח, ע"ז שהשכל נעשה ממולא וחודר בהבנה והשגה בענייני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע שהנה זה המלך המשיח בא (סה"ש שם ע' 692; וראה שם ע' 691).

ג) הלימוד פותח את הלב, העיניים והאוזניים – שיבינו, יראו, וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם – את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 152).

3) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 501, ובהע' 110.

4) שיחת ש"פ בלק ה'תשל"א (סה"ש תשל"א ח"ב ע' 8).

5) ספרי ופרש"י ואתחנן ו, ו.

מ"מ לביאורים מקבילים בתורת החסידות והקבלה, והערות להרחבה ועיון בדבריו. כמו כן באו בראש ההגהות קיצור תולדות חייו.

*

לאחר כל ההקדמות החשובות הנ"ל, הבאנו את עיקרו של הקובץ – מ"ט הערות וביאורים הנחלקים לב' שערים:

(א) **שער נגלה** – הכולל הערות וביאורים בחלק הנגלה שבתורה:

בראש ובראשונה במסכת כתובות הנלמדת בשנה זו בשיבות תות"ל (כנ"ל), וכן משאר מסכתות הש"ס.

כמו"כ קנה לעצמו מקום החלק שבו הערות וביאורים בחלכה – כתרה של תורה, והרי "אין כל הגליות מתכנסות אלא בזכות משניות"⁶ ו"פסק הדין הלכה למעשה . . הרי הוא בכלל המשנה"⁷. בחלק זה ניתן למצוא גם הערות ופולפולים שעלו לתמימים ואנ"ש בעת לימודם בספר הרמב"ם, כתקנתו הק' של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.

בסוף שער הנגלה באו הערות השקו"ט בפרש"י על התורה, כדרך הלימוד אשר הורנו כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א – "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"⁸.

(ב) **שער חסידות** – הכולל הערות וביאורים בפנימיות התורה:

בראש ובראשונה בספר התניא קדישא, תורה שבכתב של תורת החסידות.

ובהמשך לזה בתושבע"פ של תורת החסידות, במאמרים ושיחות של כ"ק רבותינו נשיאינו.

ולסיום, הערות ודיוקים ב'שיחות הדבר מלכות' – השיחות דשנות ה'תנש"א – ה'תשנ"ב, אשר לכלל החסידים ישנה חביבות מיוחדת בהעמקה ודקדוק בהם, וזאת ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א⁹ (גבי שיחותיו האחרונות של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ) "והלואי היו מדקדקים אנ"ש ובפרט התמימים בדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אפילו בשיחותיו ובפרט אלו משנת השי"ת והשנה שקדמה לה".

*

(6) ויק"ר פ"ז, ג.

(7) אג"ק כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ח"א ע' רמב-ג, ושם הע' יא.

(8) בראשית ג ח. ועד"ז שם ג, כד. ובכ"מ.

(9) אגרות קודש ח"ד ע' כד.

ויהי רצון שעוד קודם יציאת הקבצים ממכש הדפוס, נזכה כבר לחזות בהתגלות מלכנו משיחנו – הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א, אשר ישמיענו נפלאות מתורתו – "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁰ אשר חז"ל הפליגו במעלתה ואמרו ש"תורה שאדם לומד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח"¹¹, תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

ימות המשיח

ל"ג בעומר ה'תשפ"ה

קכ"ג שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

רמת בית שמש ד', ארה"ק תובב"א

(10) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

(11) קהלת רבה פי"א, ח.

תוכן ענינים

5.....פתח דבר.

18.....מפתח לעניני גאולה ומשיח.

דבר מלכות

19.....הדרך על מסכת כתובות.

הדרך על הרמב"ם וסיום מס' כתובות: "ועץ השדה יתן פרי" (בחוקותי כו, ד) - משל או כפשוטו; ביאור דעת הרמב"ם שלעת"ל עולם כמנהגו נוהג, אף שתחה"מ היא חידוש במעשה בראשית.

בית הגזים

36.....מכתבי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

ב' מכתבים בפרסום ראשון - נשלחו להרה"ח ראובן שיח' פייגין, (אז) תלמיד בישיבת תות"ל המרכזית. בשנים אלו התעסק ג"כ בפעילות ה'מבצעים' בעיר נס ציונה, וע"כ תוכן המכתבים.

41.....חידושי אדמו"ר הצמח-צדק על פרק חזקת הבתים.

- לראשונה באופן מתוקן משגיאות שבדפוסים, ע"פ כתי"ק. עם הוספות, פיענוחים, מ"מ וכו'.

46.....הערות על הזהר מהרה"ג הרה"ח ר' יהושע ע"ה נעמאיטין.

פרסום ראשון של ששה ביאורים על הזהר, מתוך עשרות הגהות והערות שכתב הרב נימוטין על ספר הזהר שלו - עם ביאורים והוספות.

שער נגלה

א. "משפחה שנטמעה נטמעה" 61

(רמב"ם הל' מלכים יב, ב) השייכות בין בירור יוחסין למלך המשיח.

הגה"ח ר' ישראל נחמן שיחי' לדנר
ראש הישיבה

ב. "אפקעינהו רבנן" לשיטתייהו דרש"י ותוס' 66

(כתובות ב, ב) הגדרת שיטות רש"י ותוס' באפקעינהו רבנן, וביאור כיצד אזלי לשיטת' בכמה מקומות בש"ס בזה.

הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

ג. בדין ברי ושמא ומיגו לדעת ר"ג 73

(כתובות יב, ב) צ"ע בדעת הרשב"א בפירוש מחלוקתם של ר"ג ור"י שהוא מיגו דטענה יפה לה יותר אף שלא הייתה נאמנת.

הנ"ל

ד. שווי' אנפשי' חתיכה דאיסורא 75

(כתובות ט, א) חקירה בגדר דין שווי' אנפשי' חד"א בדבר שבערווה והדגשת חידושם של כ"ק אדה"ז והצ"צ.

הנ"ל

ה. שיטת רש"י ב"חזקת בעולה" 79

(כתובות יב, ב) ביאור שיטת רש"י ב"חזקת בעולה" ע"פ דיוק בלשונו.

הת' יחזקאל שיחי' שחר
תלמיד בישיבה

ו. ארבע מאות פרסה של גאולה 81

(כתובות קיא, א) בירור ההפרש בין טורח העלאת יעקב לארץ ישראל לבין העלאת יוסף לא"י.

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' דהאן
תלמיד בישיבה

ז. כי קתני אשארא 83

(כתובות ד, ב) דיוק בלשון הברייא כיצד משמע בה דכאן באבילות ידידי וכאן באבילות דידה.

הנ"ל

ח. חזו דאתאי לשיטת רש"י 86

(כתובות ב, ב) ביאור סברת ההוא דאמר "חזו דאתאי" ומדוע מ"מ טענתו לא התקבלה.

הת' מנחם מענדל שיחי' הגי'
הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמידים בישיבה

ט. בעניין ספק ספיקא המתהפך 87

(כתובות ט, א) יישוב דברי התוס' אם הכלל אותו העמידו המפרשים בתוס' שצ"ל ס"ס המתהפך.

הת' מנחם מענדל שיחי' הגי'
תלמיד בישיבה

י. ריקבון תכריכי כלאים 88

(כתובות קיא, ב) יישוב קושיית הגרי"ש אלישיב גבי הוכחת הגמ' לכך שמצוות בטלות לע"ל.

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
בוגר הישיבה

יא. בעניין עד אחד וברי באיסורין 90

(כתובות יג, א) בירור שיטת הראשונים בסוגיא והסברת ביאור השערי יושר בשיטת הרשב"א.

הת' שמואל שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

יב. ביאור בדא"פ בשיטת רש"י בדין "כיון שהגיד" 98

(כתובות יח, ב) בירור מחלוקת רש"י ותוס' ע"פ ביאור הרעק"א בדין "כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד".

הת' שלום דב בער שיחי' רוזן
תלמיד בישיבה

יג. צ"ע באיסור נפילת אפיים 103

(מגילה כב, ב) צ"ע מדוע הקשו התוס' דווקא מש"ץ הנופל על פניו.

הרב שלום דב בער שיחי' אייזנשטיין
מנהל רוחני בישי"ק תות"ל באר שבע
בוגר הישיבה

יד. הלשון קניין - בקיחה או בכסף 105

(קידושין ב, א) הגדרת חילוק בין רש"י לתוס' בשייכות הלשון קניין לכסף.

הנ"ל

טו. בסוגיית 'שכונני גוואי' 107

(ב"ב כט, ב) ביאור קושיית התוס' ודברי הצ"צ על אתר.

הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

טז. פטור דרך רחוקה בפסח שני 109

(חלה בסופה) יישוב ביאור שיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בסוף מסכת חלה,
ע"פ מכתב שכתב לגרש"י זוין.

הת' עוז הלוי שיחי' גת
שליח וד"מ בישיבה

יז. חזקת האשה לשיטת רש"י ותוס' 111

(כתובות יג, א) מחלוקת רש"י ותוס' במהות חזקת האשה. ביאור כו"כ עניינים
בסוגיין עפ"ז.

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן
והת' שניאור זלמן שיחי' פינטל
תלמידים בישיבה

יח. "בנתי' דרב נחמן בחשן קדרא בדייהו" 114

(גיטין מה, א) דחיית התירוצים השונים על קושיית הרש"ש וביאור באופ"א.

הת' חיים שמעון שיחי' חיון
תלמיד בישיבה

יט. שיטת המהרז"ו בגדר שגדרו האומות 116

(בראשית רבה פ, ו) יישוב שיטת המהרז"ו ונתינת טעם לציון כ"ק אדמו"ר מה"מ
שליט"א לפירוש.

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

כ. שיטת המדרש"א והר"י אייבשיץ בפירוש 'בהמות' 124

(ויק"ר יג, ג) בירור השיטות השונות גבי ה"בהמות" שילחמו בקניגין דלעתיד.

הנ"ל

כא. נז"ס קט"ן 130

(במדב"ר טו-טז בסופו) עיון בשיטת המדרש רבה בעניין סדר הש"ס, ובביאורי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בזה.

הנ"ל

כב. בעניין שכר כתף 136

(ב"מ נח, ב) בירור שיטות רש"י ותוס' בסוגיא והטעם שכ"א לא נקט כהאופן השני

הת' מנחם מענדל שי' דונשטיין
תלמיד בישיבה

כג. פיזור מעות לבנים זכרים 138

(ב"ב י, א) המתקת דרשת הגמ' גבי השייכות בין בנים זכרים לפיזור מעות לעניים

הנ"ל

כד. דין כיסוי ראש לבני נח 139

(שו"ע או"ח ב, ו) בירור דין כיסוי ראש בבן נח, מתי אין למנעו ומתי אף יש לחייבו.

הרב שרגא נתן שיחי' דהן
רב ביכנ"ס חב"ד המרכזי רמב"ש א'
ומרבני מכון הלכה חב"ד

כה. מיקום סימן רצ"א בשולחן ערוך 145

(שו"ע או"ח סי' רצא) ביאור הטעם שהקדימו הטור והמחבר את דיני סעודה שלישית למנחת שבת.

הרב מנחם מענדל שיחי' חדאד
ר"מ בישיבה

כו. ימי האבילות בספירת העומר 146

(שו"ע אדה"ז תצג) שקו"ט בשיטות הראשונים ופסיקת אדה"ז גבי זמן גמר האבילות בספה"ע, להעמיד דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב בזה.

הרב דב בער שיחי' יורקוביץ'
ר"מ בישיבה

כז. האם יוצאים י"ח לימוד תורה בהרהור לבד בלא דיבור 153

(הל' ת"ת לאדה"ז ב, יב) שקו"ט האם וביזה אופנים יוצא אדם יד"ח לימוד תורה בהרהור.

הרב עובדי' שיחי' יוסף
רב ביהמ"ד 'חזון יעקב' ורו"כ 'תפארת משה'
מח"ס 'אמרי עובדי'

כח. חיובי כבוד ברב שאינו מובהק; גדר רב שאינו מובהק 158

(שו"ע יו"ד רמב, ל) ליקוט חיובי הכבוד השונים לרב שאינו מובהק וליבון גדריו.

הרב אהרן ארי' שיחי' כ"ץ
רב ק"ק בראד רמב"ש ד'
ומח"ס 'פסקים ותשובות'

כט. כריכת ספרי עכו"ם לגוים 162

(שו"ע יו"ד קלט, טו) שקו"ט בדין הישמעאלים ואי מותר לכרוך ולמכור את ספריהם.

הרב משה שיחי' קורנוויץ
ר"מ ומשפיע בישיבה
מד"א קהילת חב"ד רמב"ש ד'
ומרבני מכון הלכה חב"ד

ל. מדוע אין מתאבלים על בעל שטבע 171

(רמב"ם הל' אבלות ה, ד) מחלוקת הרי"ף והרדב"ז והמתקת שיטת הרי"ף.

הרה"ת יששכר מאיר שמואל הכהן שי' דייכמן
בוגר הישיבה

לא. "ותצא מן המקום" 173

(ויצא כח, י) ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהפרש בין יציאת יעקב ליציאת נעמי. ב' קושיות על כך.

הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמיד בישיבה

לב. ברש"י ד"ה "מספוא" 175

(חיי שרה כד, כה) הטעם שפרש"י שמספוא הינו גם תבן, אף שכתוב להדיא בפסוק.

הת' שלמה חיים שיחי' קיי
תלמיד בישיבה

לג. לשונות שונות על קריעת ים סוף 177

(בשלח יד, כא) חילוק הלשונות "גזירה" "בקיעה" ו"קריעה".

הרב גמליאל הכהן שיחי' רבינוביץ'
מח"ס 'גם אני אודך'

שער חסידות

לד. מקורו של אדה"ז בדברי חז"ל לענין תשובה 183

(אגה"ת פ"א) ציון לביאור בלקו"ש ממנו מושלך טעם לחידוש אדה"ז באגה"ת.

הת' עוז הלוי שיחי' גת
שליח ור"מ בישיבה

לה. שכר הצדקה בעוה"ז בכפליים 184

(אגה"ק פט"ז) ביאור דברי אדה"ז שדווקא על צדקה מקבלים שכר בכפליים, והטעם שציין דווקא למס' קידושין.

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' דהאן
תלמיד בישיבה

לו. דיוק הלשון "צ"ע ובירור" בלקו"ש 187

(כמה מקומות בלקו"ש) בירור מהות הלשון הנדירה בתורת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א "צריך עיון ובירור".

הת' נעם שיחי' בס
תלמיד בישיבה

לז. אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים 194

(לקו"ש ח"א ש"פ וירא ס"ו) בירור האם ומתי צדיקים שולטים על אבריהם וחושיהם.

הת' מנחם מענדל שיחי' וגנר
בוגר הישיבה

לח. עבודת "בכל דרכיך דעהו" 196

(לקו"ש ח"י ש"פ וישלח י"ט כסלו ס"ו ואילך) ב' דרגות בעבודת "בכל דרכיך דעהו" והשלכה לזמננו בו "נסתימה עבודת הברורים".

הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמיד בישיבה

לט. "בשעתא חדא וברגעא חדא" 199

(לקו"ש ח"כ ש"פ חיי שרה שיחה ב') שקו"ט בביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
במה שהקדים הזהר "זמנא חדא" ל"רגעא חדא".

הנ"ל

מ. הצער בשמיעת לשה"ר 201

(היום יום י"ב כסלו) עיון בלשון היום יום, אי מספר לה"ר שאמר אמת הינו במצב
לא טוב.

הת' שניאור זלמן שיחי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

מא. "ואת הנפש אשר עשו כו'" 203

(תורה אור יא, א) ביאור הוכחת אדה"ז מהפסוק "ואת הנפש" והטעם שהשמיט
את תיבת "בחרן".

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

מב. בענין צורת הגביעים במנורה לשיטת הרמב"ם 205

(פיה"מ להרמב"ם מנחות ספ"ג) תיווך דעת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בדברי
הרמב"ם עם הנוסחאות והתרגומים השונים.

הת' שניאור זלמן שיחי' פורסט
תלמיד בישיבה

מג. בענין צורת קני המנורה לשיטת אד"ש 208

(פיה"מ להרמב"ם שם) בירור שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אי יש בעי' בציוור
קני המנורה עגולים.

הנ"ל

מד. חישוב הקין ופרסום הקין 213

(לקו"ש ח"כ ש"פ ויחי שיחה א') תיווך ביאורי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בטעם
שיעקב לא גילה את הקץ.

הת' יעקב יוסף שיחי' גדליהו
תלמיד בישיבה

217 **מדה. ביאור ב'היום יום' דכ"ב שבט**

(ש"פ משפטים תשנ"ב) קישור המבואר בשיחה לתוכן היום יום כ"ב שבט והשייכות לתאריך כ"ב שבט.

הת' נעם שיחי' בס
תלמיד בישיבה

219 **מו. האם שילוח המרגלים דיהושע הי' מדעתו**

(ש"פ בהעלותך תנש"א) תיווך ביאורי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א האם יהושע שלח את המרגלים לדעתו.

א' התמימים

220 **מז. "לפרסם לכל אנשי הדור"**

(ש"פ שופטים תנש"א) הוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א גבי פרסום נבואת הגאולה - עם הערות וביאורים.

הת' שניאור זלמן שיחי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

223 **מח. יום הברכה לכל החי (גליון)**

(ש"פ וישלח תשנ"ב) יישוב הקושיא מדוע ציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א דווקא למס' כתובות.

הת' אורי' שיחי' כחלון
תלמיד בישיבה

225 **מט. מעלת ד' פעמים ד'**

(ש"פ בהעלותך תנש"א) ביאור מעלת יום ט"ז בחודש - ד' פעמים ד'.

הת' יחזקאל שיחי' שחר
תלמיד בישיבה

מפתח לעניני גאולה ומשיח

מלך המשיח

27	עניינו של משיח – שלימות תומ"צ
30	בנין ביהמ"ק ע"י משיח
62	כחלק משלימות התומ"צ – ייחס את ישראל
187	לידת משיח בתשעה באב
225	רגל הרביעי שבמרכבה

תחיית המתים

79	אופן קימת המתים שבחו"ל
86	תחיית המתים של כל בני"י מיד

ייעודי הגאולה

17	אילני סרק עתידים לתן פירות
19	"והשבתי חיה רעה מן הארץ"
23	"וכתתו חרבותם לאיתים"
59	ייחוס כל בני"י
86	מצוות בטלות לע"ל
124	מלחמת שור הבר והליתן
128	טהרת כל הבהמות הטמאות
221	שיבת השופטים והיועצים

מגלות לגאולה

54	מטרת הגלות לברר ניצוצות
189	'נבואת הילד'
198	מהות העבודה בזמננו אחר שנגמרה עבודת הבירורים
213	סוג הקץ אותו אסרו חז"ל לחשב
221	פרסום נבואת הגאולה לכל אנשי הדור

דבר מלכות

הדרך על מס' כתובות

ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן.

ולאחמ"כ ממשיך⁸: אמרו חכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד ע"כ.

ולכאורה יש סתירה לדעת הרמב"ם הנ"ל¹⁰ שבימות המשיח לא יבטל, דבר ממנהגו של עולם כו' אלא עולם כמנהגו נוהג" ממה שאמרו בתורת כהנים¹¹ בפרשתנו עה"פ¹², "ועץ השדה יתן פרי" - "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ השדה יתן פרי" ועד"ז הוא בסוף מס' כתובות: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר¹³: כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם", שזהו הרי ענין של ביטול מנהגו של עולם¹⁴.

א. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג³, וזה שנאמר בישעי"ה⁴ וגר זאב כו' משל וחיידה כו' שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם⁵ המשולים כזאב ונמר, שנאמר⁶ זאב כו' ויחזרו כולם לדעת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר כו' שנאמר וארי"ו כו' וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים,

משיחות חודש ניסן תשל"ג. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילץ. תרגום מאידית.

(*) הדרך על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות).

(1) פ"ב ה"א.

(2) ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת - ברמב"ם רפ"א (הדרך לרמב"ם קה"ת, ברוקלין, י"א ניסן תשמ"ה) ס"ט.

(3) וכ"ה בהל' תשובה פ"ט בסופו (כמנהגו הולך). פיה"מ סנהדרין - הובא לקמן הערה 77.

(4) יא, ו.

- מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישעי' - ולא הקשה ממש"נ בתורה (פרשתנו כו, ו) "והשבתי חי' רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) - כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תחיית המתים להרמב"ם), שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי בהיות השובע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב. ולפ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

(5) שינוי הצענזאר וצ"ל "גויים" או "אומות העולם".

(6) ירמ' ה, ו.

(7) ישעי' שם, ז.

(8) שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.

(9) ברכות לד, ב. וש"נ.

(10) וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת

תחה"מ שלו אות ו' (הובא לקמן סט"ז)).

(11) הובא בפרש"י עה"פ.

(12) כו, ד.

(13) יואל ב, כב.

(14) ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות

אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) "לא תשחית את עצה", רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח ט"ז).

(*) ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון

שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין

אבל אי אפשר לומר כן, כי [נוסף לכך שבכלל קשה לומר¹⁹ על דברי תנאים ואמוראים (משא"כ דברי הנביאים) שאינם אלא משל, הרי בנדו"ד קשה ביותר, כי]

המאמר הנ"ל בתו"כ בא בהמשך לכמה ברכות שתוכנם דוקא ברכות גשמיות, כולל גם הברכה שבפסוק²⁰ „ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו“, „לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל“, והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמיות ממש²⁰.

ועד"ז בכתובות בא המאמר בהמשך²¹ לכמה מאמרים²² שבהכרח מתפרשים כפשוטם, ולדוגמא:²³ „ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'“, ואם כן מסתבר שגם מאמר זה (עתידין כל אילני סרק כו') הוא כפשוטו²⁴.

(19) אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראב"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.
(20) פרשתנו כו, ד.

(20*) משא"כ במחז"ל שבת (ל, ב) „עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום“ (בלי הדגשה „כדרך שעושה בימי אדה"ר“), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

(21) ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמרז"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם – מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושים כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב „דאיירי בהני מילי“ (ל' התוס' שם). וראה הערה 24.

(22) שם קיב, א.

(23) שם, סע"א ואילך.

(24) וגם (במאמר זה עצמו) – הרי מביא ראי' מהכתוב „עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“

ב. לכאורה אפשר הי' לומר^{14*} שלדעת הרמב"ם אף מאמרי חז"ל הנ"ל הם „משל וחידה“, ולדוגמא¹⁵:

עץ מאכל מורה (כמחז"ל¹⁶) על תלמידי חכמים, ואילני סרק אלו עמי הארץ, ולעתיד לבא יוציאו גם אילני סרק – עמי הארץ, פירות, כלומר שיהיו לתלמידי חכמים¹⁷ (או פירוש אחר כיו"ב¹⁸).

(14*) ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' – ראה לקמן ס"ח*). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

(15) ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

(16) ראה תענית ז, א.

(17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

(18) ע"פ מרז"ל סוטה (מו, סע"א. וראה ב"ר פ"ל, ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך) „מאי פירות . . מצות“ – שגם אלו שבזו"ז הם רק בסוג ד„מלאים מצות כרמון“ (ברכות נז, א. וש"נ), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

עושין פירות, כיון שבקיץ עושין – למה מותר לקצוץ אילני סרק בזה"ז, הרי (אע"פ שעכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לעת"ל?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה „עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גו'“, דהיינו שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג „עץ מאכל“ (ואילן שהוא בסוג זה – גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטענו פירות – אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו', דזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

(*) ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

וההבדל ביניהם: לפי התו"כ יהי' לעת"ל שינוי מנהגו של עולם, אבל לפי הגמרא לא יהי' שינוי ממנהגו של עולם בכל העולם מלבד בא"י שתהא בה הנהגה מיוחדת.

והראב"ד סובר כשיטת התו"כ אשר „אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות" דמזה מוכח כנ"ל שיהי' ביטול מנהגו של עולם,

[שכן הוא גם בהשגתו מן הפסוק „והשבתי חי' רעה מן הארץ" שפירושו כפשוטו (ולא שגם הפסוק הזה מדבר בדרך משל (כנ"ל)), כמשמעות דרשת התו"כ עה"פ „ר' יהודה אומר מעבירין מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (בפרט שמשנים מלשון הפסוק „מן הארץ" ואומרים „מן העולם")],

משא"כ הרמב"ם נוקט (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, שהכוונה רק לאילני סרק שבארץ ישראל, שעל כן „ראוי להאמין כו' שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כו' אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג".

ד. אולם פירוש הרדב"ז אינו מובן לכאורה, בפרט בהסברת דעת הרמב"ם:

(א) ממה שסתם הרמב"ם וכתב שבימות המשיח לא יבטל „דבר ממנהגו של עולם" מובן שנכלל בזה גם א"י, שכן אם בא"י יתחוללו אותם נסים

ג. והנה הראב"ד שם²⁵ השיג על הרמב"ם וז"ל: והלא בתורה²⁶, „והשבתי חיה רעה מן הארץ", שזה (אינו משל וחידה כי אם) ענין כפשוטו.

וברדב"ז על אתר כתב: ואין זו השגה, כשם ששאר הכתובים משל, גם זה משל, (וממשיך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל, כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה; וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג, והכתובים הם משל, שכן כתוב²⁸ ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלוי' בהבדל בין שני מאמרי חז"ל הנ"ל (בתו"כ ובכתובות) בענין אילני סרק:

בגמרא נאמר „אילני סרק שבארץ ישראל" משא"כ בתורת כהנים הלשון הוא „אילני סרק" סתם, שפשטות לשון זה מורה שאינו מדובר רק באילני סרק שבארץ ישראל אלא באילני סרק שבכל העולם כולו³⁰.

שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפנ"ז בכתובות שם (קיא, ב) „אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדין מהכתוב (ויחי מט, יא) „ולשורקה בני אתונו", שא"ז „פשטי דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ה שם.

(26) פרשתנו כו, ו.

(27) ישע"י יא, ט.

(28) שם ב, ד (וושם: לא ישא).

(29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת

תחיית המתים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא

נאמר „בארצכם", „הארץ" וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה"ו). ודוחק לומר שבא בהמשך לתחילת הכתוב „ונתנה הארץ יבולה". אלא ש"ל שכל הברכות לישראל - בפשטות הכוונה לבני"י בזמנים כתיקונם - כשישראל בארצם. וראה דרשת התו"כ בפירוש „ונתתי גשמיכם בעתם".

עולם כמנהגו נוהג לעת"ל גם בארץ ישראל.

ה. בספר עבודת הקודש³⁴ מסביר ש"עולם כמנהגו נוהג" היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע; כל הענינים שבבריאה יהיו "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריותם"³⁵, וממילא אין סתירה מדרשת התו"כ הנ"ל אשר "העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה" ועוד מרז"ל כיו"ב - כי בזה לא יתחדש דבר שאינו בגדר הטבע, כיון שבתחלת הבריאה כך היתה הנהגת הטבע ש"עושה פירות בן יומה"³⁶.

עפ"ז יש לומר גם בנוגע לשני הענינים שבפרשתנו - "והשבת ח' מן הארץ" ו"אילני סרק יעשו פירות" שלדעת הרמב"ם אינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, שהרי כך ה' המצב בתחלת הבריאה קודם חטא עה"ד שכל האילנות נשאו אז פירות ושום ח' לא הזיקה³⁷;

אלא שע"י חטא עה"ד שאמר הקב"ה "וקוץ ודרדר תצמית גו"³⁸ נעשו חלק

בגשמיות, הרי זה (גם) ביטול מנהגו של עולם³¹.

ב) בימי בן כוזיבא ש"דימה הוא (ר') עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח³² - "דימה" עד כדי שהלכו למלחמה (פק"ן) ע"פ ציווי (שמזה מוכיח הרמב"ם³³ שהמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ושגם בימיו יהא עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף יו"ד) לא אירעו הנסים גם לא בארץ ישראל.

ולכן מסתבר לומר, שלדעת הרמב"ם

(31) ואולי יל"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבנ"י בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם* - ע"ד הזמן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה ה' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא "ארץ . . צבי" (ירמ' ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצו"ד) ובהנשמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושב"י עלי' - רוחא, ובזמן שאין יושב"י עלי' - גמדה (גיטין נז, א. ועוד); ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה - הפרק דשבת זו (תשמ"ה)) - שכ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז - והשבת ח' רעה מן הארץ. וצ"ע בהא שאבני א"י כבדות מאבני חו"ל (כתובות קיב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) -

אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימיהם - באופן של נס (ולא - יבטל מנהגו של עולם).

(32) ל' הרמב"ם ה' מלכים פ"א ה"ג. שם. (33)

(*) ועפ"ז בטלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מיכה ז, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

(34) ח"ב פל"ח.

(35) ל' עבודת הקודש שם.

(36) עיי"ש בארוכה.

(37) רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנ"ה.

[משא"כ "וגר זאב עם כבש" (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) - י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ז בשביל מזונם (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של "וגר זאב עם כבש". ואכ"מ. ועצ"ע].

(38) בראשית ג, יט.

מהאילנות אילני סרק³⁹ ובמקצת חיות הוטבעה נטיה טבעית להזיק³⁷.

אך מאחר ובימות המשיח עתיד העולם להגיע לאותו מצב שעמד בו קודם חטא עה"ד⁴⁰, יהא זה טבעו ו"מנהגו של עולם" באותו הזמן⁴¹.

ו. ויש לקשר הדבר עם עוד שינוי (עיקרי) נוסף בין לשון התו"כ ולשון הגמרא: בתו"כ הלשון "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", ואילו בגמרא הלשון "שיטענו פירות".

"עושים פירות" (כבתו"כ) משמעו שאילני הסרק יוציאו פירות כמו שכל אילני המאכל "עושים פירות", משא"כ לפי הגמרא יהי באופן של "יטענו", היינו לא גידול רגיל של אילן, כי אם "טעינה" של דבר שבעצם אינו שייך להם

[וחילוק זה הוא בהתאם לחילוק בפסוקים שמהם הענין נלמד: בתו"כ ילפינן מן הפסוק (שבפרשתנו) "ועץ השדה יתן פרי" דהיינו נתינה רגילה של עצי השדה, אבל הגמרא לומדת מכפל ושינוי לשון הכתוב: "כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם" וכפרש"י: "מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת"ל כי עץ נשא פרי אף

אילני סרק ישאו פרי" כלומר שהפסוק מחלק בין ה"עץ" (אילני סרק) לבין "תאנה וגפן" ("עץ פרי"), שבעץ פרי הוא באופן של "נתנו חילם", נתינה, והנתינה היא לפי כחם ותכונתם שלהם ("חילם"), משא"כ באילני סרק שהוא באופן של "נשא" כאילו נושא דבר שחוץ ממנו, לא ע"י גידול רגיל⁴²].

וע"פ הנ"ל י"ל שהחילוק בין התו"כ והגמ' קשור עם המחלוקת בבראשית רבה⁴³ - האם בתחלת הבריאה הוציאו אילני סרק (של עכשיו) פירות או לא⁴⁴:

התו"כ קאי בשיטת ר"פ⁴⁴ (בב"ר), שאפילו אילני סרק עשו פירות, ויליף מ"עץ עושה פרי", ולפי זה הרי מה ש"אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" אינו שינוי של חידוש במעשה בראשית, כי אם שטבע האילן הזה חוזר וניעור כפי שהי' בתחלת הבריאה,

(ובא בהמשך לדרשות שלפנ"ז בתו"כ עה"פ "ועץ השדה יתן פרי", "לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר כו' עץ פרי עושה פרי למינו" ⁴⁵ מלמד שבו ביום

(42) ראה חדא"ג כתובות שם.

(43) פ"ה, ט.

(43*) בירושלמי כלאים פ"א ה"ז (לפי הפ"מ), לב' המ"ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ"ד בזה שהוציא אילני סרק "עברה על גזרותיו של הקב"ה" ולחד מ"ד "שמחה בציווי והוסיפה אילני סרק" - "שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין". וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לב"ר שם.

וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

(44) ב"ר שם.

(45) בראשית א, יא.

(39) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, יא: וא"כ נאמר כי מקללת ארורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ"ה באוה"ת עה"פ). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ"ל. קרבן אהרן לתו"כ שם.

(40) ראה רמב"ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ"ל.

(41) ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ"ד ה"ח: כי עץ נשא פרי מגיד שלא נשא פרי בעוה"ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה"ז.

מספיק, שהרי לדעת ר"פ שמצד הבריאה עצמה היו צריכים להיות (מצד ציווי הקב"ה) אילני סרק, אלא שהארץ שינתה מהציווי ואילני הסרק נשאו פירות (ולאחר החטא התבטל השינוי), יוצא ש"מנהגו של עולם" (מצ"ע) הוא להיפך⁴⁸, שיהיו אילני סרק.

ג) ובכלל, קשה לפרש כן דעת הרמב"ם, שהרי מתוכן והמשך דבריו מוכח ששולל לא רק חידוש במעשה בראשית, היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית, כי אם גם ביטול "דבר ממנהגו של עולם"⁴⁹ (אלא "עולם כמנהגו נוהג"),

וזה ברור שעניני השינויים הנ"ל אינם "מנהגו של עולם";

פירוש "מנהגו של עולם" הוא כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ כלל מתי נקבעה הנהגה זו, בתחלת הבריאה ממש או לאחר⁵⁰; לאחר שכך נקבע בטבעם של אילני סרק שלא יוציאו פירות ושל חיות רעות שיזיקו, וכך היא הנהגתם של אילנות וחיות אלו אלפי שנה ללא שינוי, הרי

(בסופו) דלא הי' כן (שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית (שם, יא) שבוה קלקלה "ולא עץ פרי".

48) אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא כדלעיל ס"ה יו, שבטבע מתחילה עשו גם אילני סרק פירות.

49) ועפ"י מובן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה שכתבם בסדר זה דוקא - י"ל שהם בסדר דוו ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן בפנים ס"י.

50) והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש"לא ישבותו" נעשתה רק אחר המבול (נח, ח, כב).

שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", ועד"ז ענין "העץ עתיד להיות נאכל" שהי' כדרך שהי' בימי אדה"ר וכדיליף מ"עץ פרי"⁴⁵,

משא"כ הגמרא ס"ל כהדיעה⁴⁶ שבתחלת הבריאה לא נשאו אילני סרק פירות, ואם כן, לעתיד שישאו פירות יהי' זה שינוי של חידוש, ולכן הוא באופן של "יטענו", "נשא פרי", לא באופן הרגיל והטבעי.

ז. אולם כד דייקת שפיר אי אפשר לומר כן מכמה פנים:

א) אין הפירוש בתו"כ (שבאילני סרק יתכן השינוי (וכך יהי' בהם) לעתיד משום שכן הי' בתחלת הבריאה) מחזור;

בענינים שלפני זה בפסוק נאמר בתו"כ להדיא שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" ונלמד מלשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית), ואילו גבי אילני סרק לא אמרו בתו"כ שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" (וכיו"ב) אלא נלמד מקרא שבפרשתנו "ועץ השדה יתן פרי" (דקאי בדלעת"ל).

ב) אפילו נימא שהנאמר בתו"כ "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" קאי גם על אילני סרק⁴⁷ והוא כדעת ר"פ שכך הי' גם בתחלת הבריאה, עדיין אינו

46) כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש - בב"ר שם. ולהירושלמי כ"ה לכו"ע (כבהערה *43).

47) והיינו שמ"ש לפנ"ז "לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים "ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע . . . בן יומה . . . מנין שהעץ עתיד להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'". אבל ראה רמב"ן בראשית א, כט

זולתך⁵⁶, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד כו".

והרמב"ם פוסק⁵⁷ כר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

(ב) במשנה⁵⁸: לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת, ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי, שנאמר⁵⁹ וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין נינהו לא יהו בטלין לעתיד, רש"י). ובגמ' שם נחלקו: לדעה אחת ס"ל גם לר' אליעזר שכלי זיין בטלין לימות המשיח „ופליגא דשמואל כו' מסייע לי' לר' חייא בר אבא", ולדעה אחרת סובר ר' אליעזר שאינן בטלין לימוהמ"ש, „היינו דשמואל ופליגא דר"ח בר אבא". אבל לחכמים כלי זיין בטלין לימוהמ"ש לכו"ע, ולפיכך אם יצא בסייף כו' חייב חטאת.

והרמב"ם פוסק⁵⁹ כדעת חכמים שלדברי הכל אינם סוברים כשמואל וכנ"ל.

ט. ויש לומר הביאור בזה, דהנה

זה מנהגו של עולם, ובודאי ששינוי שנעשה בהם היפך הנהגתם זו הוא ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(שבודאי אין מקום לומר שטבעם דאילני סרק לא נשתנה, ואף בזה"ז הם בכלל אילנות עושים פירות אלא שמטיבה חיצונית (גזירת הקב"ה) אינם מוציאים פירות בפועל⁶⁰ (ועד"ז בבע"ח); אלא שפירוש הדבר הוא שלאחר חטא עה"ד בטל טבעם הקודם⁶², ובזה"ז הם אילני סרק בטבעם (וחיות טורפות)).

ח. ויובן כ"ז בהקדם תוספת ביאור בדעת הרמב"ם:

דהנה מש"כ הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, לכאורה הוא משום שסובר, כהדעה שמביא⁶³, ש„אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" וכדברי שמואל בגמרא⁶⁴.

וכבר הקשה הלחם משנה⁶⁵ שזה סותר לכאורה דברי הרמב"ם עצמו:

(א) איתא בגמרא⁶⁴: „ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים

(51) וע"ד כשאין מטר יורד.

(52) וי"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א יו"ד סרצ"ה ס"ו. וראה שם ס"ג וש"ך שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם - ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה *43) - כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

(53) הל' מלכים פ"ב ה"ב. הל' תשובה ספ"ט.

(54) ברכות לד, ב.

(55) הל' תשובה פ"ח ה"ז.

(56) ישעי' סד, ג.

(57) הל' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח ב"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

(58) שבת סג, א.

(59) הל' שבת פ"ט ה"א. (משעורי הרמב"ם

דשבוע זה (תשמ"ה) - בהחלוקה דג"פ ליום).

ואיך אפשר לומר שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

ונראה שס"ל להרמב"ם שיש ב' ענינים בשני זמנים שונים: יש ענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח, ויש עוד ענין וזמן נוסף, שיתוסף לאחר תקופת התחלת ימות המשיח, שבו יתוספו הנהגות, דברים שיעשה הקב"ה, באותו זמן, לרבות עניני שינוי מנהגו של עולם⁶⁴, וזה יהי' כאמור בתקופה מאוחרת יותר⁶⁵ בימות המשיח גופא⁶⁶.

י. ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא

(64) עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפי"א שם (הובא לקמן בפנים סו"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחז' מתים" – כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימיו"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאחר בימיו"מ גופא, ואי"ז ענינו של המלך המשיח וימיו"מ בתקופה הא' כבפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על שתחנה"מ נתלית במשיח.

(65) ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יהי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' – אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתחנה"מ תהי' בזמן מסוים*, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בנ"ך וש"ס וכו'.

(66) גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב „כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מודה שמואל לכל מה שאמרנו", היינו באלף הו'. וממשיך „ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל

לכאורה תמוה איך כתב הרמב"ם שלימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהא כל חידוש במעשה בראשית, והלא אחד מי"ג העיקרים⁶⁰ הוא „תחיית המתים" (שהיא ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)?

בשלמא להשיטות⁶² שעולם התחי' הוא עולם הבא (ותכלית שלימות השכר הוא לנשמות בגופים) – הרי שתחיית המתים היא ענין בפ"ע, ולא „חלק" מימות המשיח;

אך לפי שיטת הרמב"ם⁶³, שעולם הבא הוא עולם הנשמות (בלי גופים) ועולם התחי' אינו תכלית שלימות השכר, אלא שתחיית המתים תהי' בזמן ותקופת ימות המשיח לפני שהנשמה תגיע לעולם הבא – נמצא, שלפי שיטת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) בימות המשיח.

(60) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

(61) ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

(62) ראה ראב"ד הל' תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות – ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב „וכ"ה האמת ע"פ הקבלה". וראה תשובות וביאורים* (קה"ת, ברוקלין, תשל"ד) סי"א ע' 57 הערה 23. וש"נ.

(63) הל' תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ו'). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארוכה.

(* ראה ג"כ זח"א קלט, א. וראה שם קלד, א.

(* ו"אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא

ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר" (של"ה שם).

(* אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב' ע' עו. המו"ל.

בעונות⁷⁰, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת, עכ"ל.

(70) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים* ונהרגו כולם. בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: „והלא בן כוזיבא ה' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורת ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו" (סנהדרין צג, ב). ובנ"כ שם (מגדל עוז, כסף משנה, רדב"ז (בתירוצ' שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (ע"ה פ' בלע ה' ולא חמל - ב, ב. וכו' בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא - דלא כבגמ' - שאומות העולם הרגוהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפוש' מחלוקת לא מפשינן, ובפרט מחלוקת במציאות - מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכו"ע (גם לדעת הגמ' והראב"ד) נהרג לפועל ע"י אומות העולם; ולכו"ע (גם להרמב"ם**) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: „עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבדקו אם הוא מורת ודאין, וכשראו שאינו מורת ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) ה"ז סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים

הביא כל ראי' לדבריו בראש פרק י"ב למש"כ „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", כשם שמביא בפרק שלפנ"ז⁶⁶ בענין שמשיח אינו צריך להראות אות ומופת - וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך⁶⁷ שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה ה' והוא ה' נושא כליו⁶⁸ של בן כוזיבא המלך והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח⁶⁹, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג

לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד . . . וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימות"ם שבזמן הזה. (66*) פי"א ה"ג.

(67) ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) - מרז"ל בדבקותו ולא ה' מורת ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כא"כ „שנהרג בעונות" כדלקמן. וראה לקמן הערה 70.

(68) המקור ע"ז - וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור - ספרי ס"פ ברכה) - להיות נושא כלים - הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגזירות) והריגות שיהיו כמה בנ"י בחיים*.

(69) לא רק ב, חזקת משיח". וראה לעיל סוס"ד.

(*) בדפוס רומי ר"מ „הגוים". וראה לעיל הע' 5.

(**) ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים) „ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" - עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה „דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, כבפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ „גדולי החכמים" (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב „כל". ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון „ודימו הוא וחכמי דורו" בלי תיבת „כל" (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם).

(*) ולכן ה' נושא כליו, ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח". ועפ"ז צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם „והוא ה' אומר כו'" ה"ז ענין נוסף.

לגבי מלך המשיח יפה גם לגבי המדובר בפרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח שקשור עם ביאתו, ומהם ש"עולם כמנהגו נוהג"

- שכן אילו הי' גדר "ימות המשיח" ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, הי' יוצא שזהו ענינו של משיח; ביאתו של משיח מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית, ואז הי' צ"ל ש"משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" ובמילא זוהי הבחינה ובדיקת אמיתותו אם הוא משיח (כיון שבזה מתבטא חידושו כנ"ל);

וכיון שמכריח הרמב"ם (מר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) שמשיח אינו צריך לעשות אות ומופת, מובן ומוכח מזה שביאת המשיח אינה מביאה בעקבותי' ביטול מנהגו של עולם.⁷¹

71) ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב "אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו'" הרי מדייק וכתב (לא "אל יעלה על הדעת", ע"ד הל' בפ"א שם, כ"א) "על הלב" * - שאינו בא לשלול קס"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא - דימות המשיח) - אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם,

בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד', ישכיל ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' נב, יג. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן. שער האמונה לאדמהאמ"צ פנ"ו ואילך. ביאורו"ז כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

(*) ולהעיר שבכת"י תימן גם כאן הלשון "על הדעת".

כי אע"פ ששני פרקים אלו ברמב"ם דנים בשני ענינים שונים, בפרק י"א מדובר על מלך המשיח עצמו ופרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח, מ"מ הרי עוסק הרמב"ם בפרק י"ב על מצב העולם ואיך שהוא קשור בביאת המשיח,

וממילא כחה של הראי' שבפרק י"א

לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבנ"י וכו' - יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. וש"נ) שצריך להרגו. אבל בפועל אה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: "ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק, כיון דחזוהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגויים והרגוהו"***.

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא****: לשיתת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים - הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא הי' מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב "שנהרג בעונות". והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו - ס"ל שנהרג מחמת שלא הי' מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אה"ע, גברא קטילא (ע"י פס"ד ב"ד) קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה - כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טושו"ע חו"מ ס"ב ובנ"כ שם) - משא"כ להרדב"ז דקשה מגט, ש"אם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול" אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

*** (ובתשובות וחי' מרב טעדי' אבן דנאן נדפס בתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה, ועוד): ורז"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד. אבל ראה ברטנורא לרות ד, ו.

**** (ראה כס"מ, דהא דאמרו בפרק חלק אתיא דלא כשמואל כו' ורבינו טובר כשמואל כו'.

שיתרחש בעולם כתוצאה מביאתו - מפרש הרמב"ם שאינם ענין של ביטול מנהגו של עולם, ולכן הוא מפרש את הפסוק „וגר זאב עם כבש גו'” שכתוב בהמשך ל„ויצא חוטר מגזע ישי גו'”⁷⁵ שאינו אלא „משל וחידה”.

[ומבאר בפירוש את המשל וחידה של הפסוק „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם”, ואע"פ שממשיך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים” ואינו מפרש את הנמשלים, ואדרבא מסיים „ובימות המשיח יודע לכל לאיזה דבר הי' משל”, כי עיקר כוונתו להסביר שבפסוק זה שבא בהמשך ל„ויצא חוטר גו'” מבואר ענינו של משיח, שלא יהיו לישראל שום בלבולים מאוה"ע ובמילא „יהיו פנויין בתורה וחכמתה” כו'”⁷⁶];

משא"כ פסוקי ומאמרי רז"ל שאינם באים בהמשך למשיח וביאתו, אלא מדברים על נבואות ויעודים שיהיו לעתיד לבא, כולל גם האמור לעיל: „והשבתי חי' רעה מן הארץ” ומרז"ל הנ"ל „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות” אכן מפרש הרמב"ם שאינם משל אלא כפשוטם, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר (תקופה בימות המשיח גופא)⁷⁷.

יא. ומוכן לפי זה, שאריכות דברי הרמב"ם בפרק י"ב בענין מצב העולם בימות המשיח, כ"ז הוא בענין זמן שבימות המשיח שקשור עם מלך המשיח וביאתו.

היינו, שבפרק י"א מבאר הרמב"ם^{71*} מהו ענינו של מלך המשיח: „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו'”, שהוא יביא את השלימות במצות והלכות התורה⁷².

לאחר מכן בפרק י"ב מדבר הרמב"ם על מצב העולם שישורר בהתאם לזה, וכמו שמסיים⁷³ שישראל יהיו „פנויין בתורה וחכמתה כו' ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'” (ועיקר⁷⁴) שקיום המצוות והלכות התורה יהיו בעולם שכמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל תובן גם שיטת הרמב"ם בהבנת פסוקי התורה ומאמרי חז"ל שונים בענין היעודים כו' דלעתיד:

אותם יעודים ונבואות הקשורות במשיח עצמו, מעשיו שלו, ומה

71* ה"א.

72 ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. וש"נ.

73 פ"ב ה"ד-ה.

74 להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, סע"א. תיב"ע ויקהל לה, כו (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד): חטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד.

75 ישע"י יא, א ואילך.

76 ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים”.

77 ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' „לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומוזמן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל

הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו' קאי בתקופה המאוחרת בימות המשיח.

ואתי שפיר גם מש"כ שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, כי הפסוק „וכתתו חרבותם לאתים" המדבר על מצב העולם שיהי' לעתיד לבא, מפרש הרמב"ם כפשוטו ולא דרך משל בלבד, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח, וכיון שבאותה תקופה (עכ"פ) בטלים כלי זיין⁷⁸, הרי זו הוכחה שכלי זיין אינם תכשיטים.

טו. והנה בברכות שם אמרו בהמשך לגמ' הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'): ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין⁷⁹ צדיקים גמורים אינם עומדין⁸⁰.

(78) משא"כ בתקופה הא' דימות המשיח, אף שגם אז „לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) – אין ראוי שכלי זיין יבטלו, כי אם, שמכיון „שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר" (כהמשך לשון הרמב"ם שם) „לא יהי' רעב ומלחמה" בפועל, אבל לא שישתנה טבע בנ"א, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ„יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (ש"ב ב, יד) – בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצו"ד שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

(79) וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך – על בע"ת נאמר.

(80) גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צד"ג יכולין לעמוד. וכ"ה בדק"ס ברכות שם מ„גליון". ובכ"מ בדא"ח „צ"ג אין יכולין לעמוד (שם)".

יג. ע"פ הנ"ל יובן גם החילוק בין המאמר בתו"כ והמימרא בכתובות:

הגמרא בכתובות „עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", שמורה שזהו אינו ענין טבעי, אלא ענין מיוחד, ובא"י דוקא, מדברת על התקופה הראשונה, שאז – לדעת מ"ד זה בכתובות – יהי' חידוש (נס) בארץ ישראל,

ובתורת כהנים שנאמר סתם „אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" ושכך יהא טבע האילנות בכל העולם, מיירי בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז יחול שינוי של חידוש במעשה בראשית, וממילא ישתנה טבעו (גם) של אילן הסרק להוציא פירות.

יד. ומובן עפ"ז שאין פסקי הרמב"ם סותרים, שמה שכתב „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" קאי בתקופה הראשונה של ימות המשיח, ואילו מש"כ „כל

. . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו – מה שהביא ראוי אל תען כסיל כאולתו". – שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו –

כי הכתוב „יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידיה כו'" – בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז – אף שבכולם אחוי לי' (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע.

תחיית המתים שלו⁸³ שמה שפירש את היעודים דלעתיד (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) שהם דרך משל וחידה, "אין דברנו זה החלטי⁸⁴ כו' שהם משל" ואפשר שיתקיימו כפשוטם⁸⁵.

ולכאורה, לפמשנ"ת (יא"ב) הרי הכרח לפרש את היעודים הקשורים במשיח וביאתו שאינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, לפי שגדרו של משיח הוא לפעול בעולם כפי שהוא, כמנהגו נוהג⁸⁶ דוקא כנ"ל?

יז. ויש לומר הביאור בזה:

הנה ידועים דברי הגמ'⁸⁶ לגבי סתירת הפסוקים: "כתיב⁸⁷ וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב⁸⁸ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור" (ועד"ז מתרצת הגמ'⁸⁹ סתירות של פסוקים אחרים וכיו"ב).

ומובן מזה לגבי שאר ענינים שבימות המשיח, שבשעה שישאל יהיו במצב של "זכו" יהיו כל הענינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי⁹⁰.

[שזהו אחד מאופני התיווך במחלוקת לגבי בנין המקדש דלעתיד: שבכמה

ומכיון שב' המימרות של רחב"א אר"י באו כאחד, משמע דשייכים אהדדי, היינו שלשיטתו ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'" צריך לומר גם ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'", לא כר' אבהו (ולא כשמואל).

אולם הרמב"ם אע"פ שכתב, "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו'" מ"מ פסקו⁸¹, "אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו",

ולהנ"ל מובן, שלא אמר רחב"א אר"י שצדיקים גדולים מבעלי תשובה, אלא לשיטתו שגם בתחלת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם ועל זה "נתנבאו כל הנביאים";

אבל לשיטת הרמב"ם שבתחילת ימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, הרי אי"ז מכריח שצדיקים גדולים מבעלי תשובה⁸².

טז. אלא שלאחרי כל הנ"ל עדיין צריך ביאור: כיון שגדר ימות המשיח (שבא בהמשך לביאת המשיח) קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מדוע מוכרח הדבר שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם? ועוד (ועיקר) מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני'?

ויובן בהקדם דברי הרמב"ם באגרת

(81) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(82) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) - ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

(83) אות ו'.

(84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן תיבון "אין דברנו זה גזירה".

(85) עיי"ש בפרטיות.

(86) סנהדרין צח, א.

(87) דניאל ז, יג.

(88) זכרי' ט, ט.

(89) סנהדרין שם.

(90) ראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק);

אוצר בלום לע"י סנהדרין שם - שבוה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

ממנהגו של עולם, הוא כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל, הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישראל הם במצב של "זכו" שאינו ברור ומוחלט כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש⁹⁷ והרשות לכל אדם נתונה כו'⁹⁸),

ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה באופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל).

יח. בעומק יותר: זה שהרמב"ם מתאר את הגאולה באופן שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא (לא משום שמתאר את הגאולה שתבא באופן של "לא זכו" ח"ו, אלא) משום שהוא מפרש שמה שאמרו חז"ל שבמצב של "זכו" יהיו כו"כ עילויים בהנהגה נסית כו', הרי זה ענין נוסף לעצם גדרו של משיח.

כלומר: מצד גדרו של משיח וביאתו הסדר הוא של עולם כמנהגו נוהג, כי כאמור חידושו של ביאת המשיח בהלכה הוא שעל ידו תבא שלימות קיום מצות והלכות של תורה (שקשור בעולם שכמנהגו נוהג).

אלא שבשעה שישראל הם במצב נעלה של "זכו" יהי' ענין נוסף, שהקב"ה יראה נסים וכו' להראות תוספת החביבות והמעלה של ישראל.

[ועד"ז בענין תיווך הנ"ל בבנין

מקומות איתא⁹⁹ שהמקדש השלישי "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים"⁹² ובמק"א נאמר⁹³ (וכן פסק הרמב"ם⁹⁴) שמש"ח בונה מקדש;

שזהו תלוי בשני אופני גאולה הנ"ל, אם "זכו" הרי "יגלה ויבוא משמים" משא"כ אם "לא זכו" יהי' הבנין בידי אדם⁹⁵ (ע"י משיח⁹⁶).

וזה שבס' היד, ספר "הלכות הלכות" פסק הרמב"ם שלא יהי' ביטול דבר

(91) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא" (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). וח"א כת, א. ח"ב נט, סע"א. קה, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמז תתמא בסופו, תתמא בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

(92) ל' רש"י סוכה שם.

(93) ירושלמי מגילה פ"א הי"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פי"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) - לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ.

(94) הל' מלכים רפ"א ובסופו.

(95) עפ"ז מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש,בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו'" כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) - ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) -

אלא דבימי ריב"ח הי' מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה), ולכן הי' ביהמ"ק נבנה ע"י בנ"א דוקא.

(96) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם - משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובוה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח - כי זה שמש"ח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר"א שיהי' לאחר זמן ריב"ח.

(97) ברכות לג, ב.

(98) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים¹⁰⁵, שזהו שלימות המצב של "זכו" – הרי שזה יביא בהכרח תקופה (שני') (בימות המשיח גופא) בה יהי' ביטול מנהגו של עולם, ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי – כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ – תחיית המתים).

ולכן, בספר היד, שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה, הוא מסביר איך יהי' מצב העולם בזמן ואופן של "עולם כמנהגו נוהג" (בהתאם לענינו וגדרו של משיח);

אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) כי "אין דברנו זה החלטי" שהרי במצב של "זכו" הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל, מיד בתחלת הגאולה הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

המקדש דלעתיד: הפירוש בזה הוא (לא שמה ש"יגלה ויבוא משמים" סותר ל"משיח בונה מקדש" אלא) שמצד גדר ההלכה, ענין בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על ישראל, וכמש"נ ועשו לי מקדש⁹⁹, ולכן פוסק הרמב"ם שמשיח – שעל ידו "תזורין¹⁰⁰ כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" ומונין מלך (ואח"כ) בונה ביהמ"ק¹⁰¹ – מלך המשיח יבצע את מצות בנין ביהמ"ק;

והמצב של "זכו" פועל הוספה, שבתוך ה"מקדש דלמטה" יבא ויתלבש ה"מקדש דלמעלה" ש"יבא ויגלה משמים"¹⁰²].

יט. ועפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהוא) שלא יהי' לישראל "נוגש ומבטל"¹⁰³ ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן"¹⁰⁴, ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה"¹⁰⁵ עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהי' "לדעת את ה'

(105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך.

(106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.

(107) מיכה, ז טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה. אוה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפז סק"ז.ת.

(99) ראה רמב"ם הל' ביהמ"ק בתחלתו; ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

(100) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

(101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

(102) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 418 ואילך ובהנסמן שם.

(103) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

(104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

בית הגנזים

מכתבי הרבי בפרסום ראשון

•

חידושי הצמח צדק

•

הערות על הזהר מהר"י נעמאיטין



"בברכה להצלחה במבצעים"

המכתב דלעיל נשלח להרה"ח ראובן שיחי' פייגין, (אז) תלמיד בישיבת תות"ל המרכזית. בשנים אלו התעסק ג"כ בפעילות ה'מבצעים' בעיר נס ציונה, וע"כ נסוב המכתב הנ"ל. אודות קשריו עם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א והפעילות בעיר נס ציונה - ראה בארוכה 'התמים - מוסף בית משיח' גיליון הנ"ה, במדור 'בפרדס המאור'.

ב"ה, ט"ו אלול תשל"ה
ברוקלין, נ.י.

האברך ראובן שי'
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכ' ובהם בקשות ברכה
פ"נ מיום כ"א אב וכו'

ובעת רצון יקראו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכה להצלחה במבצעים
ובברכה כוח"ט חתי"ק

פייגין-בס ציונה
 RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
 Lubavitch
 770 Eastern Parkway
 Brooklyn, N. Y. 11213
 Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
 ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
 ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ט"ו אלול תשל"ה
 ברוקלין, נ.י.

האברך ראובן שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכ' ובהקבשה ברכה
 פ"נ מיום כ"א מנחם אב וכו'

ובעת רצון יקרא על ציון כ"ק מו"ח
 אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכה כוח"ט
 חתום: מנחם מענדל שניאורסאהן

“ולהצלחה בהפצת התומ”צ”

מכתב זה הינו ג”כ להרה”ח ראובן שיחי’ פייגין, (אז)
שליח בעיר נס ציונה.

ב”ה, י”א ניסן ה’תשל”ט

ברוקלין, נ.י.

האברך עוסק בצ”צ כו’

מו”ה ראובן שי’

שלום וברכה!

המכתב מאז והפ”נ נתקבלו.

ולקראת חג המצות, זמן חירותינו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה
להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות
ברוח – מכל דבר המעכב עבודת ה’ בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני
האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג חתי”ק

ולהצלחה בהפצת התומ”צ

נ.ב.

ז”ע נתקבל מכ’ מכ”ה ניסן והמצו”ב.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, י"א ניסן ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

האבֿרֿך עוסק בצ"צ כו'
מו"ה ראובן שי'

שלום וברכה!

המכתב ¹¹מאז נתקבל.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא
עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע
ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות
מדאגות בגשם ומדאגות ברוח – מכל דבר המעכב
עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה
כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו
תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל
היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג

Handwritten signature of Rabbi Menachem M. Schneerson

Handwritten initials

נ.ב. ז"ע מ"ה ניסן והמצו"ב.

חידושי הצמח צדק

על מסכת בבא בתרא פרק חזקת הבתים*

- חלק שלישי -

י"ל בטעמו דהרשב"ם שלא פי' כן³ משום דלקמן דף מו' ע"א אמרינן ה"ד גזלן.

ופרשב"ם: מפלניא זבינתה ואכלתי שני חזקה. ואין לו עדים שהחזיק בו אותו המוכר יום אחד, דתו לא הוי מצי טעין פלניא גזלנא הוא דהא טוענין ללוקח. והכי מפרש לקמן (דף מא, ב) גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שנין.

וכתבו התוס' (ר"ה מפלניא): פלניא גזלנא הוא. פי', יש לי עדים שהוא גזלן. ואפי' דר ב' חד יומא, הא קי"ל דגזלן אין לו חזקה. ולא כפירוש הקונטרס דפירש דאין לו עדים שהחזיק בה המוכר אפילו יום אחד דתו לא הוה מצי טעין פלניא גזלנא הוא, משמע שרוצה לפרש גזלנא הוא לא שיש לו עדים שהוא גזלן אלא כלומר בגזל היא הקרקע בידו. ואין נראה לר"י דהוה לי' לאסוקי כדמסיק לעיל לא קמודית לי דארעא דידי הוא ואת מינאי לא זבינתי וכו'.

(3) לשון הצ"צ כאן לכאורה צ"ע, דכאן משמע שאתא לאשמועינן מעלה שישנה בפי' הרשב"ם על פי' התוס', ואילו מהמשך דברי הצ"צ (וכן מהמובא בהע' 1) נראה שרק מבאר מדוע תוס' יכולים ללמוד גם כרשב"ם ולא שפי' רשב"ם ניהא טפי?
(4) כ"ה בגוכתי"ק (וכ"ה ג"כ במובא בהע' 1, שכנראה נעתק מהמובא כאן), ונראה דצ"ל: דף מז ע"א.

ולהעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לרב מ"מ כשר (אגרות קודש ח"י אגרת ויתתקג) אודות הגאון הרגצ'ובי שכתב פ"כ במקום פי"ט ופ"ה במקום פ"ד - "רגיל בציוני הרגצ'ובי, חילוק בדף

ד"ל ע"ב' מ"ש התוספת בפי' גזלנא²

(* חידושים אלו על פ' חזקת הבתים נדפסו כבר בס' 'צמח צדק חידושים על הש"ס' (ג.י. ה'תשנ"ה) ח"ב דף רמ, ב ואילך **מכת"י מעתיק**, וכאן נדפסים חידושים אלו לראשונה **מגוכתי"ק של הצ"צ** באופן מדוקדק ומנופה ואם הוספות רבות וחשובות. אודות המקומות השונים בהם נדפסו חידושים אלו מכת"י שונים והמעלות והחידושים שבהוצאה זו - ראה במבוא לחלק השני של החידושים (נדפס בקובץ הערות וביאורים דישיבתנו גיליון טו (תפארת אשר) ע' 47 ואילך).

[ד"ל ע"ב מ"ש התוספת] יביא את שיטת התוס' בפי' גזלנא הוא • יקשה דאם יפרשו התוס' כרבי יוחנן - ליכא טעמא שלא לפרש כהרשב"ם • יתרח' שהתוס' מפרשים כאן כרב חסדא, אף שזהו דוחק • יראה דמ"מ הרא"ש פי' כתוס' וכשיטת רבי יוחנן.

(1) ד"ה זה הובא (בקיצור) בס' חידושים על הש"ס ח"א דף קנב, ב בזה הלשון:

דף (ל' ע"ב) מ"ש התוס' בפי' גזלנא יש להקשות דלקמן (דף מ"ו) אמרי' דדוקא שהחזיק גזלן על שדה זו. וצ"ל תוס' יפרשו כגזלן דרב חסדא שם. אך זה דוחק דנק' רוצה. ע"כ שפיר פרשב"ם כאן.

(2) **איתא בגמ':** ההוא דאמר לי' לחברי', מאי בעית בהאי ארעא. אמר לי', מפלניא זבינתה ואכלתי שני חזקה. אמר לי', פלניא גזלנא הוא. אמר לי', והא אית לי' סהדי דאתאי ואימלכי בך ואמרת לי זיל זבין. אמר לי', השני נוח לי הראשון קשה הימנו. אמר רבא, דינא קאמר לי'.

דהתוס' ר"ל כאן שהוחזק גזלן על שדה אחר ע"ד שפי' רב חסדא שם כגון בית פלוני שהורגין כו'⁷ אך זהו דוחק דסתם גזלן לאו היינו רוצח⁸, ומיהו הרא"ש כאן פי' כהתוס' ופי' שהוחזק גזלן על שדה זו⁹.

(7) ראה בהע' 5 שלדעת רב חסדא גזלן שאין לו חזקה הוא כזה שידוע שהוא הורג נפשות על עסקי ממון, ואין שידעו שהוא גזל שדה זו דוקא, ובזה יובן מדוע תוס' לא פי' כרשב"ם, דשליטתם הטענה היא שהמוכר "גזלנא הוא" סתם, משא"כ לשיטת רשב"ם הול"ל "פלניא מינהי גזלה" (כנ"ל הע' קודמת).

(8) לכאורה צ"ל מדוע הצ"צ מקשה על התוס' דדוחק לומר שגזלן סתם היינו רוצח, בעוד שדוחק זה הינו כבר ברב חסדא עצמו שפי' שהגזלן המדובר בגמ' שם היינו רוצח?

[וראה מה שביאר בזה בקובץ הערות וביאורים (דטרויט) גליון י' ע' 138, ויראה המעיין דהביאור שם אינו מחוור].

ונראה לומר הביאור בזה, דהנה כפי שהובא בהע' 5, הא דלגזלן אין חזקה – זו מימרא של רבי יוחנן, וע"כ שפיר י"ל שאכן גם לדעת רב חסדא דוחק לומר דגזלן סתם היינו רוצח, אלא שרבי יוחנן אזל לשיטתי' שגם למי שהוחזק על שדה זו בגזלנות אין חזקה ולכן נקט "גזלן ובן גזלן אין להן חזקה". ור"ח פליג עליו וסבר שאכן לגזלן סתם יש חזקה, ורק לגזלן מיוחד שהינו רוצח אין חזקה.

היינו שר"ח עצמו, כאשר הוא יישנה לנו את הדין שלגזלן אין חזקה, הוא אכן לא ישתמש בשם גזלן, כי לשיטתו לגזלן סתם יש חזקה.

(9) וז"ל: ההוא דאמר לי' לחברי', מאי בעית בהאי ארעא. אמר לי', מפלניא זבינתא ואכלתי' שני חזקה והוה לי' סהדי דדר בי' המוכר חד יומא. אמר לו, פלניא גזלנא הוא כלומר שהוחזק בגזלנות על שדה זו וגזלן אין לו חזקה.

[א"ל פלניא גזלנא הוא] יביא את גירסת ר"ח ורשב"ם בגמ' וידייק ממנה דאמרינן עביד איניש דזבין דיני' רק כשצריך מריבות וטורח גדול • יביא את גירסת הר"ף והרמב"ם דגם כשאין מריבות וטורח אמרינן עביד איניש דזבין דיני' • יבאר דניחא לומר שר"ח ורשב"ם לא יסכימו לפסק הר"ף והרמב"ם אף שאין מוכרח לומר כך.

שהוחזק כאן על שדה זו, אבל אם הוחזק גזלן על שדה אחרת יש לו חזקה בשדה זו שלא הוחזק בה גזלן⁵. וא"כ כיון דסוף סוף ההכרח לפרש פלניא גזלנא דר"ל על שדה זו א"כ מעתה י"ל ג"כ כדפי' שהגזילה היא כדפרשב"ם⁶. ולכאורה י"ל

אחד או פרק אחר . . נמצא בכ"מ בספריו ושו"ת, וכן [ע"פ סיפורי אלו ששמעו חידושי תורה שלן] בע"פ.

(5) וז"ל הגמרא שם: אמר רבי יוחנן . . גזלן ובן גזלן אין להן חזקה . . היכי דמי גזלן, אמר רבי יוחנן, כגון שהוחזק על שדה זו בגזלנותא. ורב חסדא אמר, כגון דבית פלוני שהורגין נפשות על עסקי ממון.

(6) דברי הצ"צ דורשים ביאור לכאורה, שהרי בתוס' נתבאר להדיא מדוע אינו לומד כרשב"ם (ואין נראה לר"י דהוה לי' לאסוקי כדמסיק לעיל לא קמודית לי דארעא דידי הוא ואת מינאי לא זבינת' וכו'), וצריך להבין, כיצד ההכרח לפרש ד"פלניא גזלנא" הוא שגזל את השרה הזו דוקא, עונה על קושיית ר"י?

ותירץ הת' א.ד.א. ווינער בקובץ חידושי תורה (בלטימור) גליון ו' ע' 69 ואילך [ואת נקודת הדברים כתבו גם הרב י.מ. וואלבערג בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליון תשצ"ב ע' 42 והת' ח.א.ל. זקס בקובץ הערות וביאורים (דטרויט) גליון טז ע' 82], שהצ"צ למד דהטעם שתוס' לא פירשו כרשב"ם אינו משום הקושיא דר"י. ומוכח מכך שהתוס' תחילה הביאו את פירושם ללא ציון לבעל תוס' מסוים, ולאח"ז הביאו את פרשב"ם, ולאח"ז – בתור הוספה – הביאו את קושיית ר"י על רשב"ם.

וביאר שם שישוד פ' התוס' מהא דל' הגמ' "פלניא גזלנא הוא" ולא "פלניא מינהי גזלה", דמזה הוכיחו תוס' שטענת המערער אינה שהמוכר גזל את השרה הזו אלא שמביא עדים שהמוכר גזלן סתם (וע"ד קושיית רבינו יונה על רשב"ם). ובזה יובנו היטב דברי הצ"צ, דכיון שסו"ס גם לפי' התוס' מוכרח לומר ש"גזלנא הוא" היינו שגזל את השרה הזו, דרך בזה הוא מבטל את חזקת המוכר, שוב אין לתוס' טעם שלא לפרש כרשב"ם.

וראה בקובץ הערות וביאורים (דטרויט) גליון י' ע' 139 מש"כ הת' י"ל הכהן ז. לבאר באופן אחר, אמנם לא נחית שם לדקדק בל' הצ"צ ויראה המעיין שביאורו אינו עולה יפה בלשון הצ"צ.

הרמב"ם פט"ז מה' טוען ה"ד¹⁵. שהלוקח שהוא המוחזק רצה לקנות מן המערער י"ל כיון שהוא מוחזק בה לכן משום ערעור בעלמא אם הוא שקר לא היה לך להוציא ממון. א"ו¹⁶ ידעת שהערער אמת¹⁷, אלא דהרי"ף והרמב"ם גירסתם כן בגמרא, אבל לגירסא שלנו י"ל שאין מוכרח דינו דהרי"ף והרמב"ם. אם לא שי"ל מספיקא לא מפקין מהלוקח שהוא מוחזק אף לגירסא שלנו¹⁸.

ואמרת לי זכנה ניהליה דאמינא איזבין דינאי אמר רבא עביד איניש דזבין דיניה.

(15) וז"ל: ראובן שערער על שמעון ושמעון אמר איני יודע מה אתה סח אלא שדה זו מלוי לקחתיה והרי עדים שאכלתיה שני חזקה, אמר לו ראובן והלא עדים יש לי שבערב באת אלי ואמרת לי מכור לי שדה זו אין זו ראייה, ויש לו לשמעון לומר רציתי לקנות ממך כדי שלא תערער ולא תטריחני בדין אף על פי שאיני יודע אם היה שלך או אינה, וכן כל כיוצא בזה, ואם לא טען שמעון טענה זו אין טוענין לו.

(16) = אלא וודאי.

(17) לגירסת הר"ח והרשב"ם "עביד איניש דזבין דיני" רק כאשר שווה לו לקנות (את השדה או את הטרחא), אך כאשר הוא המוחזק, ולמערער אין כלל שייכות ידועה לקרקע, אין סיבה שהוא ישלם למערער, ואם הוא רצה לשלם לו, מוכח שהוא ידע שהערער אמת.

(18) הצ"צ חותם דניתן לומר שגם לגירסת הר"ח והרשב"ם נפסוק כהרי"ף והרמב"ם, דאע"פ שאין לו חשש גדול מהמערער, מ"מ "רציתי לקנות ממך כדי שלא תערער ולא תטריחני בדין אף על פי שאיני יודע אם היה שלך או אינה" כל' הרמב"ם. ואע"פ שטענה זו אינה אלימה, מ"מ היא מציבה ספק, ו"מספיקא לא מפקין מהלוקח שהוא מוחזק".

ונראה שכן דעת הלח"מ – שגם הר"ח והרשב"ם יורו לפסק הרי"ף והרמב"ם, שכתב: "ולענין הדין אין חילוק בין הגירסאות".

א"ל פלניא גזלנא הוא כו' אמר רבא עביד איניש דזבין דיניה¹⁰. ופרשב"ם ואיני מוציאה מידו בלא מריבות ודינין כו'¹¹. א"כ י"ל דדוקא כשהמערער רצה לקנותה אמרינן כן דעביד איניש דזבין דיניה, דכיון שהלוקח מוחזק בה וגם אכלה שלש שנים. והוא בא להוציאה מידו. ודאי צריך לזה מריבות עד שיוציאה מיד המוחזק. וגם לפי הראשון¹² שרוצה ליקח הטרחא מלבוא בד"ת¹³ שייך כן ביותר כשענין הדין הוא דבר הקשה להוציא השדה מתחת יד אחר המחזיק בו. משא"כ בההוא גוונא דכתב הרי"ף¹⁴ ואחריו

(10) איתא בגמ': ההוא דאמר לי' לחברי, מאי בעית בהאי ארעא. אמר לי', מפלניא זבינתה ואכלתי' שני חזקה. אמר לי' פלניא גזלנא הוא. אמר לי', והא אית לי סהדי דאתית באורתא ואמרת לי זכנה ניהלי. א"ל, אמינא איזבון דינאי. אמר רבא, עביד איניש דזבין דיני'.

(11) וז"ל: עביד איניש דזבין דיני'. אדם תם שאינו רוצה להתקוטט אפילו על שלו עשוי הוא להוציא מעותיו ליטול את שלו בלא דין ומחלוקת. ובפירוש ר"ח מפורש, אמינא למיזבן דינאי, לקנות המריבות. כלומר, אע"פ שהיא שלי, איני מוציאה מידו בלא מריבות ודינין, אקנה אותם הדינין והמריבות באלו המעות, אע"פ שעיקר הארץ שלי.

– כאן הצ"צ מפנה לפי' השני שהביא רשב"ם, פי' רבינו חננאל.

(12) הפי' הראשון שהביא רשב"ם – הובא בהע' הקודמת.

(13) = בדיני תורה.

(14) וז"ל (דף טו, ב מדפי הריף – ע"פ הגירסא שבכת"י ובשטמ"ק): ההוא דא"ל לחבריה מאי בעית בהאי ארעא אמר ליה מפלניא זבינתה ואכלתה שני חזקה א"ל והא אית לי סהדי דאתית באורתא לגבאי

לוח התיקון

להנדפס בספר צמח צדק חידושים על הש"ס

בלוח התיקון זה נתקן רק ע"פ גוכתי"ק ולא ע"פ סברא
הובאו כאן רק שינויים במילה ולא קיצורים ור"ת

שו"ה	נדפס	צ"ל
ד"ל	התוספות	התוספת
פי'	מ"ו	מו
בשדה	וא"כ	וא"כ כיון
אך	סתם	דסתם
א"ל	איניש	אינש
ופי'	ואינו	ואיני
בא	שיוציאנה	שיוציאה
המוחזק	הטרחה	הטרחא
שייך	ג"כ	כן
אחר	להוציא	להוציא השרה
הרמב"ם	המוחזק	המחזיק
מן	ה"ב	ה"ד
אם	ערער	ערעור
אלא	יודעת שהמערער	ידעת שהערעור
שאין	לגרסא	לגרסא
מפקינן	מוכרח	מוכרח
	שהלוקח	מהלוקח
	לגרסא	לגרסא שלנו

[illegible]

הר' יהושע נעמאיטין - תולדות חייו

"איש אשר רוח מעורר בו כדי להעיר ולהאיר בדיבורי דא"ח ודברי התעוררות נוסף על אהבתו השלום והרעות ובקיאותו הנפלאה בהוראה" (אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"א ע' תמ).

"הרב החרף ובקי מתון ומסיק שמעתא" (אגרת הגאון הרוגצ'בי ר"י ראזין מדווינסק)

מוהרש"ב ומוהריי"צ נ"ע מליובאוויטש.
באג"ק לדודו של הרי"נ - ר' משה לייב גינזבורג (אג"ק חט"ז ע' רכו), כותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ: **"פרישת שלום וברכה מיוחדת לירידי הרה"ג הר"ר יהושע שי"י".**
בשנת תרנ"ט נתקבל לרב בעיר דינליאוויץ פלך ווילנא.

בשנת תרס"ז כיהן כרב בעיירה ביעשנקוביץ. בתקופת כהונתו בעיר זו, נותרה ממנו תשובה הלכתית על שאלתו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ראה תורת שלום - שו"ת ע' קנה, ובנסמן בהע' שם) בענין מכירת העשבים של בית החיים בעיר ליובאוויטש לצורך בניית גדר סביב לבית הקברות (תשובתו נדפסה באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"ב ע' תתקצו ואילך), ובה מסיים: **"הנראה לענ"ד כתבתי מתוך הטרדא . . היום י"ג לחודש סיון א' בהעלותך את הנרות תרס"ז פה ביעשנקוביץ".**

בחודש אב תרס"ח שלח מכתב לר' מאיר שמחה ע"ה הכהן מדווינסק בעל 'אור שמח', בו גרם סערה גדולה בעולם היהודי לאחר שנתעורר הפולמוס המפורסם אודות 'הירושלמי המזויף' על סדר קדשים, ביקש ה'אור שמח' את עדות הרי"נ האם

הרה"ג הרה"ח ר' יהושע נעמאיטין, מגדולי חסידי חב"ד וממקשרי כ"ק רבותינו נשיאנו, נולד לאביו ר' יוסף דוד נעמאיטין - מחסידי אדמו"ר הצ"צ - בעיירה קובליץ בשנת תר"כ. נסמך להוראה ע"י הגאון הספרדי רבי חיים חזקי' מדיני בעל 'שדי חמד', וע"י הגאון הרוגצ'בי ר' יוסף ראזין מדווינסק.

אחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהר"ש, נקרא הרי"נ לעבודת הצבא, וביקש ושאל מכ"ק אדמו"ר הרש"ב, דהיות ששמע שבמדינת קרים השייכת לרוסי' אין לוקחים לצבא, שמא יסע לחבל קרים וייפטר? והשיבו כ"ק אדמו"ר הרש"ב: **"קרים איז ניט גלייך" ("קרים - אינו כדאי". ובמשמעות כפולה: "קרים [באידיש: 'עקום'] אינו ישר").**

אח"כ ניגש לשאול מהרז"א, אחיו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב - שכן היו נוהגים החסידים בשנה הראשונה אחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהר"ש, לשאול את פי שניהם.

והשיבו הרז"א שזוהי עצה טובה, ואמר: **מסתמא הייתם אצל כ"ק אחי ולא הסכים ע"ז. ויאמר הרי"נ להרז"א: ומאין אתם יודעים שאיכם לא הסכים? והשיב הרז"א: זהו מופת...**

לאחמ"כ הי' הרי"נ מחסידי כ"ק אדמו"ר

במשך כל שנות רבנותו עמד בקשר מכתבים עם הגאון הרגצ'ובי, ובשורת צפנת פענח (דווינסק ח"א) נדפסו כמה תשובות שנכתבו אליו: חלקן משנות כהונתו ברבנות ביעשינקוביץ (סימן ע' משנת תרס"ח וסימן קיט משנת תרס"ה).

במכתבו לגאון הרגצ'ובי מחודש ניסן תר"פ, מזכיר הוא את הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שארעה בב' ניסן באותה שנה.

במענה למכתבו משיב לו הגאון (שורת צפנת פענח החדשות ח"ב סי' קיא): "לידידי

הרב החריף ובקי מתון ומסיק שמעתא כמהור"ר יהושע נ"י רב בוולוז'."

המכתב הינו מיום ד' בסיון, וראשיתו היא: "מכתבו קיבלתי כעת ממש", ומיד מצטט הוא ממסכת מועד קטן ומהרמב"ם הדנים בדין של "לא יעורר אדם על מת קודם לרגל שלושים יום", כאומר – הכיצד זה הוא מקבל הודעה על הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ימים ספורים לפני חג השבועות?..

בהמשך המכתב מסביר הגאון כי מדיוק לשונו של הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, מוכח שמצות בנין בית המקדש הוא לא עצם הבנין, אלא התוצאה שיהי' הבית בנוי. ולפ"ז כל רגע שבית המקדש עומד בנוי – מצווה זו נעשית מחדש, וכלשונו: "המצוה שיהא לנו בית המקדש והמצוה הוא דבר נמשך, דכל זמן שישנו – מקיים המצווה".



מכיר הוא את שלמה יהודה פרידלנדר, מדפיס הירושלמי.

במכתבו מגלה הר"נ כי מכיר הוא את פרידלנדר הלז כתושב ביעשינקוביץ מלפנים (ולא כפי שניסה לטעון הלה, כי מוצאו ספרדי), ובכך חשף סופית כי הירושלמי אכן מזויף:

"הנה הטב דבר הרה"ג המצויין ר' מאיר שמחה שליט"א מק"ק דווינסק, אמת ויציב הדבר כי שלמה ליב פריעדלענדער הוא יליד מחננו ביעשקוויטץ. . אך עודנו בנערותו. . גם במעללי התנכר נער .

. כי התורה מפוארה בכלי מכוערה. .".

בט"ז תשרי תרס"ט נסתלק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מרעציצא – בן כ"ק אדמו"ר מהרי"ל מקאפוסט – והרבנות בעיר זו הוצעה להרי"נ. בקשר לכך כתב לו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (אג"ק ח"ב ע' תעח):

"ובדבר רעציצא. . אזי נכון שיסע כבודו לרעציצא אשר לפ"ד ראוי כבודו להתקבל כי בעזרתו ית' יפיקו רצון מאתו בכל פרט".

רבנות זו לא באה לידי פועל, ובמקומו נתמנה הרב שמעון לאזראווי (שלפנ"ז כיהן כרב באוואראוויטש). ראה בכ"ז בארוכה באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ע' תעו, תעח ובנסמן בהע' המו"ל שם.

בשנת תרע"א עזב את ביעשינקוביץ והי' רב בוועליז.

מאנ"ש וגדולי החסידים.

בשלהי תרצ"ז התחילו המאסרים של חסידי חב"ד בלנינגרד, ואחד מראשוני הנאסרים הי' בנו החסיד ר' שמואל נעמאיטין.

הרי"נ נפטר מפני הרעב בימי מצור הנאצים על העיר לנינגרד בשלהי חודש שבט תש"ב, ונקבר ע"י אשתו מרת רחל ובניו.

*

כפי שהוזכר לעיל, הי' הרי"נ גאון עצום ובקיא בכל מכמני התורה, נגלה קבלה וחסידות. כרבים וטובים, גם הרי"נ חידש רבות בתורה וספריו מלאים בהערות וחידושים רבים, חלקם הקטן התפרסם אך רובם לא ראה אור עולם.

לפנינו ליקוט של כמה הערות קצרות מתוך ההערות הרבות שכתב הרי"נ על הזהר, בתוספת ביאורים והרחבות לדבריו. כל הנ"ל נערך ע"י הת' יוסף יצחק שיחי קעניג.

תודתנו מסורה לנזן הרי"נ - הרב שניאור זלמן שיחי' חאנין על מסירת תצלום הכת"י למערכת.

לאחמ"כ הגאון משווה דכיוון "ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוקינו", הרי בכל רגע זהו חורבן חדש, ואין מדובר כאן על מת ישן שאין לעורר עליו שלושים יום קודם החג. וממילא "כל רגע ורגע הוא חורבן ואם כן מותר להזכיר עכשיו אף שהוא סמוך לרגל".

בחורף שנת תרפ"ה עזב את וועליז ועבר לכהן כרב בעיר וויטבסק. כחצי שנה קודם לכן (בט"ו אלול תרפ"ד), כתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (אג"ק ח"א ע' תמ) לדודו של הרי"נ, רמ"ל גינזבורג מויטעבסק:

"שמעתי אשר רבים אומרים לבקש את ידידינו הרה"ג שי' הנ"ל אשר יואיל לקבל עליו משרת וכהונת הרבנות במחנם הט'. הנני חושב ומקוה אשר לרגליו יתברכו עניני החסידות והתיקונים הנחוצים בתוך מחנם הט', כי הוא איש אשר רוח מעורר בו כדי להעיר ולהאיר בדיבורי דא"ח ודברי התעוררות נוסף על אהבתו השלום והרעות ובקיאותו הנפלאה בהוראה כנודע".

לקראת סוף כהונתו, כחלק מהמלחמה ברבנים, גירשו אותו אנשי הייבסקצ"י מן הבית שהי' גר בו, ועבר לגור בגלות בא' מביהכ"נ עד כי עזב את וויטבסק ועבר לעיר הבירה לנינגרד, שם התגוררו ריבוי

הערות על הזהר

מהרה"ג הרה"ח ר' יהושע ע"ה נעמאיטין

א. זהר ח"א פר' נח דף סג, א

איתא בזהר: רבי חייא ורבי יוסי חוו אולי בארעהא אערע כהני טורי דקרדו רבי חייא ורבי יוסי הלכו בדרך והגיעו להרי קרדו (הרי החושך או הרי אררט), חמו רשימין בקיעין בארעא דהוו מן יומי דטופנא וראו בקעים בקרקע שנשאר ממי המבול. א"ל רבי חייא לר' יוסי: הני בקיעין דהוו מיומיו דטופנא הבקעים האלו קיימים מימי המבול, וקב"ה שביק לון לדרי דרין בגין דלא יתמחי חוביהון דרשיעיא קמיה והקב"ה השאיר את החריצים האלו לדורות כדי שלא ישתכחו חובות ועוונות הרשעים מן העולם.

פשט הזהר הוא שהבקעים נוצרו מזרימת ומרוצת מי המבול¹, וקיומם כיום מזכיר את ימי המבול. אמנם מלשון הזהר משמע שחריצים אלו מזכירים את חובותיהם ורשעותם של אנשי המבול, וצריך להבין כיצד ה"בקיעין" מזכירים זאת?

וביאר בנצוצי אורות שם: פירש כ"ב גדלה זנותם והשחתת זרעם שהיו עושים בקיעים בארץ ודשים שם. ז"ח:

והנה, הביאור של הניצוצי אורות מחודש, ולא נרמז בלשון הזהר שזו הייתה חובתם, והעיר הרב נימוטין שניתן לבאר את החטא שמזכירים הבקיעין באופן אחר, ע"פ ענין שנתבאר בזהר קודם לכן:

ול"נ דהבקיעין הי' ממה שדחקו ברנלים [. .] לסתום המעינות כמ"ש לעיל ד' ס"ב ע"א סתמין ברנליי'.

(1) ראה מה שנתבאר בקטע הבא לקמן בלקוטי לוי"צ הערות לזהר בראשית ע' כה ואילך.

(2) כתם פז. דרך אמת.

(3) כן ביאר בכתם פז (ביאור א') "שנעשו בימי המבול . . במרוצת המים ממקום אל מקום מן הגבוה לנמוך – כשעה שנעדרו נעשו אותם הבקעים". וכן משמע גם בלקוטי לוי"צ שם: "מימי המבול שהם המים הזדונים עשו רשימין בקיעין בארעא".

(4) ומקורו בזהרי חמה.

וז"ל הזוהר דף ס"ב ע"א: רבי חייא ור' יהודה הוו אולי בארחא ומטו לגבי טורין רברבן רבי חייא ורבי יהודה הלכו בדרך והגיעו למקום הרים גבוהים, ואשכחו ביני טוריא גרמי בני נשא דהוו מאינון בני טופנא ומצאו בין ההרים עצמות בני אדם שהיו מזמן המבול. ופסעו תלת מאה פסיען בגרמא חדא והלכו שלש מאות פסיעות לאורך עצם אחת. תווחו תמהו ר"ח ור"י על הגודל העצום של אנשי דור המבול, אמרו: היינו דאמרו חברנא דאינון לא הוו מסתפי מדינא דקב"ה זהו שאמרו החברים שבני דור המבול היו ענקים ולא פחדו מדינו של הקב"ה. כמה דכתיב: ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו הרשעים אומרים לה' שיעזבם ולא יצווה אותם דבר, ואת תורתו הם לא רוצים לדעת, ואינם זקוקים לרחמיו וחסדיו. מה עבדו מה עשו כדי לינצל מהמבול? הוו סתימין ברגליהו מבועי תהומא סתמו ברגליהם את פתחי מעיינות התהום. ומיין נפקין רתיחן בפועל יצאו מי תהום רותחים ולא יכלו למיקם בהו עד דהוו נשמטין ונפלו בארעא ומייתין ולא יכלו להשאר לעמוד בהם, עד שמרוב חום המים, נשמטו מפתחי התהום, נפלו לארץ, ומתו.

ע"פ הנ"ל ביאר הרב נימוטין שאותם הבקיעין שמהם יצאו מעיינות התהום בזמן המבול, הם הבקיעין שנשארו עד היום להזכיר את חטאם של דור המבול.

ואם כן י"ל שזהו גם החטא שהם מזכירים, שאנשי דור המבול אמרו "לא-ל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו" וניסו לחסום הבקיעין ברגליהם.

ב. זהר לך לך דף עב, א

כמו שבעולם הזה הגשמי השמש מאירה ביום ומסתלקת בלילה, כך גם בעולמות העליונים ביום מאיר ז"א שנמשל לשמש, ובלילה ז"א מסתלק ולא מאיר למלכות. כאשר ז"א מאיר

(5) ראה מה שנתבאר בקטע הבא לקמן בלקוטי לוי"צ שם ע' כג ואילך.

(6) איוב כא, יד.

(7) אע"פ שבזהר דף ס"ב לא נאמר הלשון "בקיעין" אלא "מבועי תהומא", הרי זה עניין אחד, וכלשון הכתוב (נח ז, יא) שכאשר התחיל המבול "נבקעו כל מעינות תהום" ותרגם אונקלוס "אתבזעו כל מבועי תהומא".

(8) וכן ביאר בכתם פז (ביאור ב') ש"משעה שנבקעו כל מעינות תהום רבה נשארו הבקעים ההם", אך לא קישר זאת לכך שבזה נזכר חטאם. ואולי ניתן לפרש כך גם את מש"כ בלקוטי לוי"צ והובא לעיל הע' 3.

אמנם, לביאור זה צע"ק מדוע היו צריכים להגיע עד הרי החושך או אדרט בשביל לראות חריצים בקיעין שנשארו מהמבול, והרי גם במקום בו דרו בארץ ישראל נשארו בקיעין מהמבול "שנשתירו מהם אותן שיש בהם צורך לעולם כגון חמי טבריא וכיוצא בהן" (פרש"י נח ב, ב ומקורו בסנהדרין קח, א ובראשית רבה לג, לד).

ואולי יש לחלק דמהבקיעין של חמי טבריא עדיין יוצאים מעיינות וזו הסיבה שהם נשארו – "שנשתירו מהן אותן שיש בהם צורך לעולם", משא"כ הבקיעין דבהני טורי דקדרו שמהם כבר לא יוצאים מעיינות, ולכן רק מהם דרשו ר"ח ור"י שקב"ה שביק לון לדרי דרין בגין דלא יתמחי חוביהון דרשיעיא קמי', כיון שלולא זאת אין כל טעם לכך שהם נשארו.

(9) אמנם בלקוטי לוי"צ שם משמע שחטאם של אנשי דור המבול שברך ס"ב והחטא הנזכר ע"י הבקיעין הם שני חטאים שונים. וגם משמע שם קצת שהחטא ברך ס"ג הינו כפירוש הניצור"א. ע"ש.

בשנים עשר שעות היום, הוא מאיר דרך שערים – כל שעה דרך שער אחר. לצורך כך בתחילת כל שעה המלאך הממונה על ז"א פותח את השער של אותה שעה ונכנס בו.

בזהר המובא לקמן מבואר שבתחילת הלילה כל שנים עשר השערים נסגרים, זאת משום שבליילה כוחות הטומאה שולטים ועל כן נועלים את השערים כדי שכוחות הטומאה לא יכנסו להיכלות העליונים.

תאנא אמר רבי אלעזר: בתחלת שעתא קמיתא בליליא בתחילת השעה הראשונה של הלילה כד נשף יממא ועאל שמשא כשעובר היום והשמש מסתלקת, מארי דמתפחן דממנן על שמשא המלאך בעל המפתחות שממונה על השמש עאל בתריסר תרעין דפתיחין ביממא נכנס כבר בכל שנים עשר השערים שפתוחים ביום, בתר דעל בכלהו ואחר שהוא כבר נכנס בכולם, כל אנון תרעין סתימין כל אותם השערים נסגרים.

הזהר כאן בואר ע"פ הזהרי חמה, וז"ל הזהרי חמה כפי שנעתק בשביבי נגה:

עאל בתריסר תרעין וכו' כלומר וכבר נכנס בכל תריסר תרעין בכל היום שהם י"ב שעות והממונה הזה בכל שעה ושעה מהי"ב שעות פותח שער אז"ו ונכנס שנמצא שבערב כבר עאל בכלהו בכל אינון דהיינו שנים עשר תרעין אי"ב תרעין סתימין סותמין כל שערי ההיכלות לבל יכנס בהם ערל וטמא כנוכר בפרשת וישלח קע"ב.

על ביאור זה כתב הרב נימוטין שתי הגהות:

■ (א) אחר

דהיינו שער אחד. אכן בספר זהרי חמה נכתב א', ובעריכת השביבי נגה הבחור הזעזער פיענח וכתב אז.

■ (ב) אז

למילה "אי" אין שייכות למדובר, משא"כ מלת "אז" שבאה לומר שאחר שנכנס במשך היום בכל השערים, אז בערב כל השערים נסגרים.

[ואולי בעריכת השביבי נגה רצה הבחור הזעזער לתקן מלת אי לאז, ובטעות עשה תיקון זה במלת א'].

ג. זהר ח"א פר' וירא דף קד, א

איתא בזהר: רבי אלעזר אמר: תא חזי כמה אנהג קב"ה טיבו עם כל בריין בא וראה כמה נוהג הקב"ה טובות עם כל הבריות, וכל שכן לאינון דאולי באורחוי וכל שכן לאלו שהולכים בדרכיו. דאפילו בזמנא דבעי למידן עלמא שאפילו בזמן שרוצה לדון את העולם, איהו גרים למאן דרחים ליה למזכי במלה הוא גורם למי שאוהב אותו לזכותו בדבר, עד לא ייתי

ההוא דינא לעלמא טרם שיבוא אותו הדין לעולם. דתנינן שכך שנינו: בשעתא דקב"ה רחים ליה לב"נ בשעה שהקב"ה אוהב את האדם, משרר ליה דורונא שולח לו מתנה. ומאן ומהי המתנה? איהו מסכנא בגין דיוכי ביה הקב"ה שולח עני ומסכן שהאדם ייתן לו צדקה ויזכה בו. ובגין דיוכי ביה איהו וכיון שזכה האדם בו, אמשיר עליה חר חוטא דחסד נמשך עליו חוט אחד של חסד, דאתמשך מסטר ימינא שנמשך מלמעלה מבחינת ימין, ופריש ארישיה ורשים ליה והחוט של חסד נפרש על ראשו ועושה רושם. בגין דכר ייתי דינא לעלמא בכדי שכאשר יבוא הדין לעולם, ההוא מחבלא יודהר ביה מלאך החבלה יזהר ממנו, וזקיף עינוי וחמא לההוא רשימו שכאשר זוקף את עינוי ורואה את אותו הרושם, וברין אסתלק מניה ואודהר ביה מסתלק ממנו ונזהר בו. בגיני כך אקדים ליה קב"ה במה דיוכי לכן מקדים לו הקב"ה את העני שיהי' לו במה לזכות ולינצל מן הדין.

על כך העיר הרב נימוטין שבירושלמי מסופר סיפור שהוא כהנ"ל, שה' שלח עני כדי להציל את תלמידיו רבי חנינה מן הדין:

■ עי' ירושלמי שבת ספ"ו מעשה בשתי תלמידי רר"ח

וכך איתא בירושלמי שם:

תריין תלמידין מן רר' חנינה חוון נפקין מקמוע ביסין שניים מתלמידיו של רבי חנינה יצאו לחטוב עצים, חמתון חדא איסטרולוגוס ראה אותם חוזה כוכבים אחד, אמר אילין מתרין מי נפקין ולא חזרין ואמר שאלו השניים שיוצאים לא יחזרו בשלום שיארע להם פגע. מי נפקין פגע בהון חד סב אמר לון כשיצאו פגע בהם זקן אחד עני ואמר להם, זבון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום תזכו איתי ותנו לי לאכול שכבר שלשה ימים שלא טעמתי כלום. וחזה עמון חד עיגול קצון פלגא ויבניה ליה הי' להם רק כיכר לחם אחד, וממנו הם חתכו חצי והביאו לו. אבל וצלי עליהון אכל והתפלל עליהם, אמר לון אמר להם, תתקיים לבון נפשיכון בחדין יומא תנצל נפשכם היום, היך דקיימתון לי נפשי בחדין יומא כמו שהצלתם את נפשי היום. נפקון בשלם וחזרון בשלם יצאו בשלום וחזרו בשלום. והוו תמן בני אינש דשמעון קלי' היו שם אנשים ששמעו את דברי החוזה בכוכבים, אמרין ליה אמרו לו, ולא בן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין האם לא אמרת שאלו השניים כשיוצאים אינם חוזרים? והרי חזרו בשלום? אמר החוזה בכוכבים: אי דהכא גברא שקר דאיסטרולוגיאי דידיה שקרין אכן אני שקרן וחכמת הכוכבים שקרים, שמה שראיתי לא התקיים, אפילו בן אולון ופושפשוון ומכל מקום לכו וחפשו במשאוי שלהם. ואשבחון חכינה פלגא בחדא מובלא ופלגא בחדא מובלא הלכו ומצאו נחש מחותך, חצי במשאוי זה וחצי במשאוי זה. אמרו מה טיבו עיבדתכון יומא דין אמר החוזה בכוכבים לתלמידיו ר"ח שיאמרו איזה מעשה טוב עשו היום, ותניין ליה עובדא. וספרו לו המעשה עם העני. אמר להם החוזה בכוכבים: ומה ההוא גברא יכיל עביד וכי מה יכולתי לעשות ולא להתבדות בחיזוני, דאלההון די יהודאי מתפיים בפלגות עיגול שאלקיהם של היהודים מסתפק בחצי ככר לחם¹⁰.

(10) ישנם כמה מעשים הדומים למסופר כאן בירושלמי (ראה בגמ' בבלי שבת קנו, ב. ומובא גם בכמה

ד. זהר ח"א פר' חיי שרה מדרש הנעלם דף קכח, א

זהר מבאר את הפסוק¹¹ "והנה רבקה יוצאת אשר ילדה לבתואל בן מלכה אחרי נחור אחי אברהם" כיצד הוא מדבר על התחברות הנשמה והגוף: והנה רבקה יוצאת – זהו הגוף קדוש שנתעסק בדברי תורה ובתת גופו להשיג ולדעת את קונו. אשר ילדה לבתואל – אמר רב יהודה בתו של א"ל הגוף נולד ונתקן להנשמה. בן מלכה – הגוף בן מלכה של עולם השכינה. אשת נחור אחי אברהם – חברת השכל התחברות הגוף עם שכל התורה ועי"ז עם הנשמה, נחור הוא הגוף שנדבק בשכל והוא אח הנשמה שנקראת אברהם.

ולבאר הקשר בין "נחור" לגוף הלומד שכל תורה, כתב בניצוצי אורות שם¹²: רמז למלת נחור כמו נחיר בח"א (ובה"ג דרשו חז"ל קודש הלולים כמו חלולים ברכות ל"ה א') ופירוש לשון זכירה כמו נחירנא וכח הזכרון וכח השכל בחדרי קיימא. א"מ:

על כך העיר הרב נימוטין שישנו מקור נוסף להחלפת ה"א בחי"ת:

**ובירושלמי שבת פ' כלל גדול גבי הך דל"ט אבות מלאכות לא
אתמנעין רבנן בו' בין הא לחית**

בירושלמי שם (ה"ב) נחלקו מהו המקור בתורה לכך שיש ל"ט מלאכות בשבת. לדעת רבנן דקיסרין לומדים זאת מהפסוק "אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אותם, ששת ימין תעשה מלאכה". שמילת "אלה" בגימטריא ל"ט:

רבנן דקיסרין אמרין . . אל"ף חד, למ"ד תלתין, ח' תמניא, (ואע"פ שהאות השלישית היא ה"א ולא חית) לא מתמנעין רבנן לדרוש בין ה"א לחי"ת¹³.

ה. זהר ח"א פר' מקץ דף קצו, ב

איתא בזהר: תא חזי בא וראה. כתוב¹⁴ לגבי יוסף שפרעה מינה אותו להיות המשנה למלך, "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך ונתון אתו על כל ארץ מצרים". מאי אברך מדוע קראו ליוסף אברך? קשירו דאתקשר שמשא בסהירא יוסף הינו ספירת היסוד, שעל ידו מתקשרת ומתאחדת ספירת התפארת המכונה שמש עם ספירת מלכות המכונה

מדרשים) ומ"מ ציין הרב נימוטין דווקא לירושלמי. ונראה טעמו כיוון שבמעשה כאן לא ניתן לומר שקרה מקרה ועניי הי' צריך לאכול, אלא מוכח שהעני נשלח משמים דווקא אליהם, וגם מכך שהעני התפלל עליהם שינצלו באותו היום כמו שהם הצילו אותו היום (כן הוא פי' הגמרא לפי בית הבחירה להמאירי בבלי שם) משמע שהי' שליה מיוחד בשביל להצילם.

יש להאריך עוד בחילוק בין המעשה כאן למסופר במקומות אחרים, ואכ"מ.

(11) חיי שרה כד, טו.

(12) ומקורו באספקלריא המאירה.

(13) ראה שיחור"ק תשל"ה ח"ב ע' 290, שם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מביא את הירושלמי הנ"ל כדוגמא להא

דה"א וחית"ת מתחלפות. וראה ביאור בירושלמי זה בלקו"ש ח"א ע' 132.

(14) מקץ מא, מג.

לבנה. וכלא כרעין לקבל אתר דא וכולם כורעים כנגד היסוד לקבל ממנו שפע, ונתון אותו על כל עלמא והקב"ה נתן ליסוד לשלוט על כל העולם וכלהו אודן לגביה וכולם מודים לו על השפע שקבלו ממנו. ובגין דא כלא ברזא עלאה איהו על ומוזה מובן שקראו למטה בעוה"ז הגשמי ליוסף אברך, בכדי לרמז על הסוד העליון של ספירת היסוד שלמעלה.

ולבאר השייכות בין "אברך" לבין קשירה כתב בנצוצי אורות שם¹⁵: פירוש אברך מלשון המברך את הגפן¹⁶ שהיא מלשון קשירה מין במינו וכן היסוד קושר ומברך בת"ת עם המלכות.

על כך העיר הרב נימוטין שנראה לבאר באופן אחר מהנצוצי אורות:

ול"נ דזה מלשון ברך לך תברע דהא אמר וכלא כרעין כו' כי גם הברכת גפן ע"ש ברכים

בנוסח תפלת "נשמת כל חי" אנו אומרים "וכל ברך לך תכרע"¹⁷, היינו שהכריעה נעשית ע"י הברך. א"כ ניתן לומר שהזהר מפרש את מילת "אברך" מלשון ברך. ועפ"ז מובנים דברי הזהר בהמשך "וכלא כרעין לקבל אתר דא", שכולם כרעו ברך לפניו ולכן הוא נקרא אברך¹⁸. משא"כ לביאור הניצוצי אורות, אין מובן מה בא הזהר להשמיענו בכך שהכל כורעים לפניו¹⁹.

[אך דברי הזהר קודם לכן "קשירו דאתקשר שמשא בסהירא" מובנים גם ללא ביאור הניצוצי אורות, כיוון שהם הקדמה וטעם לכך שהכל כורעים ברך לפניו].

ומה שהביא בנצוצי אורות הוכחה מלשון המשנה "המברך את הגפן", מבאר הרב נימוטין שגם במשנה זו "המברך" מלשון ברך²⁰!

(15) ומקורו בזהרי חמה, וראה להלן הע' 20.

(16) כלאים רפ"ז.

(17) וכן הוא בל' הכתוב (ישעי' מה, כג) "כי לי תכרע כל ברך".

(18) כן ביארו (שאברך משום כריעת ברך) כמה מפרשים עה"פ. ראה בפרש"י, ראב"ע, ספורנו ועוד.

(19) מקור הביאור שבנצוצ"א הינו מהס' זהרי חמה, אך בנצוצ"א לא העתיק את דברי הזהרי חמה בשלימות, וז"ל שם: "ויקראו לפניו אברך. קשירו דאתקשר פירש אברך מלשון משנה המברך את הגפן שהיא מלשון קשירה מין במינו וכן היסוד קושר ומברך את"ת עם המלכות. וכלא כרעין הוה פירוש שני במלת אברך ופירושו כלא כרעין לקבל אתר דא דהיינו היסוד כדי לקבל ממנו כנו' בפ' ויגש דף ר"ח. וכלהו אודן לגבי' הוא פירוש ג' במלת אברך מלשון ברכה והודאה וכן מלת ברוך הוא ביסוד כנו' בתיקונים דף קכ"ב וזהו ונתון אותו לשבח על כל עלמא".

א"כ, עולה שר"א אזולאי בספרו זהרי חמה ביאר גם כמו הרב נימוטין.

(20) ובדרושי רבותינו נשיאנו מבואר ריבוי פעמים ע"פ לשון המשנה "המברך את הגפן" שברכה מל' המשכה. ושהו הביאור גם ב"ויקראו לפניו אברך" וב"ויברך הגמלים".

"ויקראו לפניו אברך" – "ברוך מלשון המברך הגפן שכופף ראש הזמורה לארץ ומשם צומח גפן אחר והיינו בחי' השפעה והברכה מעולם ועד עולם לכן כתיב גבי יוסף ויקראו לפניו אברך לפי שהיה צדיק המקשר ומשפיע ומברכה מעולם ועד עולם" (תו"א לז, ג. וראה הנסמן בספר הערכים חב"ד ערך אברך).

"ויברך הגמלים" – "כי בענין לשון ברוך יש ג' ענינים הא' לשון ברכה שמברך א' לזולתו, הב' לשון הברכה

[ונראה שכך למד גם רש"י. וז"ל בפירושו על הש"ס²¹: "מברך. כמו ויברך הגמלים²², כופף זמורת גפן מחוברת ומברכה בקרקע בצדיה לכאן ולכאן". והרי "ויברך גמלים" פירושו שהרביצם על ברכיהם ע"י כפיפת ברכיהם, ומשום זה נקראת פעולה זו בשם "ויברך"²³].

ו. זהר ח"א פר' ויחי דף רמד, א

איתא בזהר: **אמר רבי חזקיה: לא אשרי קב"ה לישראל בגלותא ביני עממא** לא השרה הקב"ה את ישראל בגלות בין העמים, **אלא בגין דיתברכון שאר עמין בגיניהון** אלא כדי שיתברכו שאר העמים מחמת ישראל שביניהם, **דהא אינון נגדין ברכאן מלעילא לתתא כל יומא** שהרי ישראל ממשיכים ברכות מלמעלה למטה כל יום.

והדברים דורשים ביאור: היתכן שבשביל שתהי' ברכה לאומות הקב"ה שולח את בני' לגלות?

וביאר בנצוצי אורות שם: **אפשר דהכי קתני, שיושפע שפע, שניצוצי הקדושה שבהם יוכלו לעלות לקדושה. ואתיא כמ"ש רז"ל²⁴ לא גלו אלא כדי שיתוספו גרים ודו"ק. מאי"ן:**

ביאור זה של הניצוצי אורות הינו אכן יסוד למבואר פעמים רבות בתורת החסידות, שהקב"ה מניח כל אדם במקומו בהשגח"פ בכדי שיברר את הניצוצות שנפלו שם²⁵.

אמנם עדיין צריך להבין, שהרי בזהר לא נכתב במפורש שהקב"ה מגלה את בני' בין העמים כדי לברר ניצוצות, אלא "בגין דיתברכון שאר עמין בגיניהון". וצריך להבין כיצד נכנס הביאור הנ"ל בלשון הזהר?

על כך ציין הרב נימוטין, שמצינו דוגמא לדבר במקום אחר, בו מבואר שבכדי לברר את הניצוצות שבאומות העולם יש לברכם:

כמו ויברך את הגמלים וכמו המברך את הגפן שבמשנה, הג' לשון בריכה של מים כמו עשיתי לי בריכת מים בקהלת ב' ו' וכל ג' ענינים אלו א' שבכולם המכוון ענין המשכה, דהברכת הגמלים היינו שנשפלים למטה שכ"ז שהיו עומדים היו הברכים גבוהים מן הארץ ועכשיו עי"ז הם נשפלים הברכים על הארץ וכן המברך את הגפן נמשך קומתו למטה וכן בריכת המים שבה המים נמשכים ועדני הוא ג"כ פ' וענין הברכה שהיא ההמשכה מההעלם אל הגילוי וזהו החילוק בין ברכה לתפלה כמ"ש במ"א (אוה"ת דברים ע' מה ואילך).

(21) ב"ב יט, ב ד"ה מברך.

(22) חיי שרה כד, יא.

(23) ראב"ע ורשב"ם עה"פ. ובכמה מקומות מבואר ש"ברך" הינו לשון כפיפה, וזו הסיבה שהברך נקראת בשם זה כיוון שהיא נכפפת, והוא הטעם גם לויברך הגמלים והמברך את הגפן (ראה שו"ת הרא"ש כלל כ' סי' ט"ז. ועוד).

(24) פסחים פז, ב.

(25) בסה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 175 הע' 10 מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את הנ"ל כמקור לכך שלא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, וזלה"ק: "פסחים שם. וראה גם זח"א רמד, א ובנצור"א שם".

■ כמו ויברך יעקב את פרעה לתת בו כח להתברר

בזהר סוף פרשת ויגש ישנו ביאור עה"פ²⁶ "ויברך יעקב את פרעה" שצריך הבנה מתחילתו עד סופו, שמובא שם כמה דרשות סמוכות שלא נראות שייכות זו לזו ודרשות הבנה.

מאמר הזהר שם מבואר בכמה מקומות בתורת רבותינו נשיאינו²⁷, וזהו תורף הדברים:

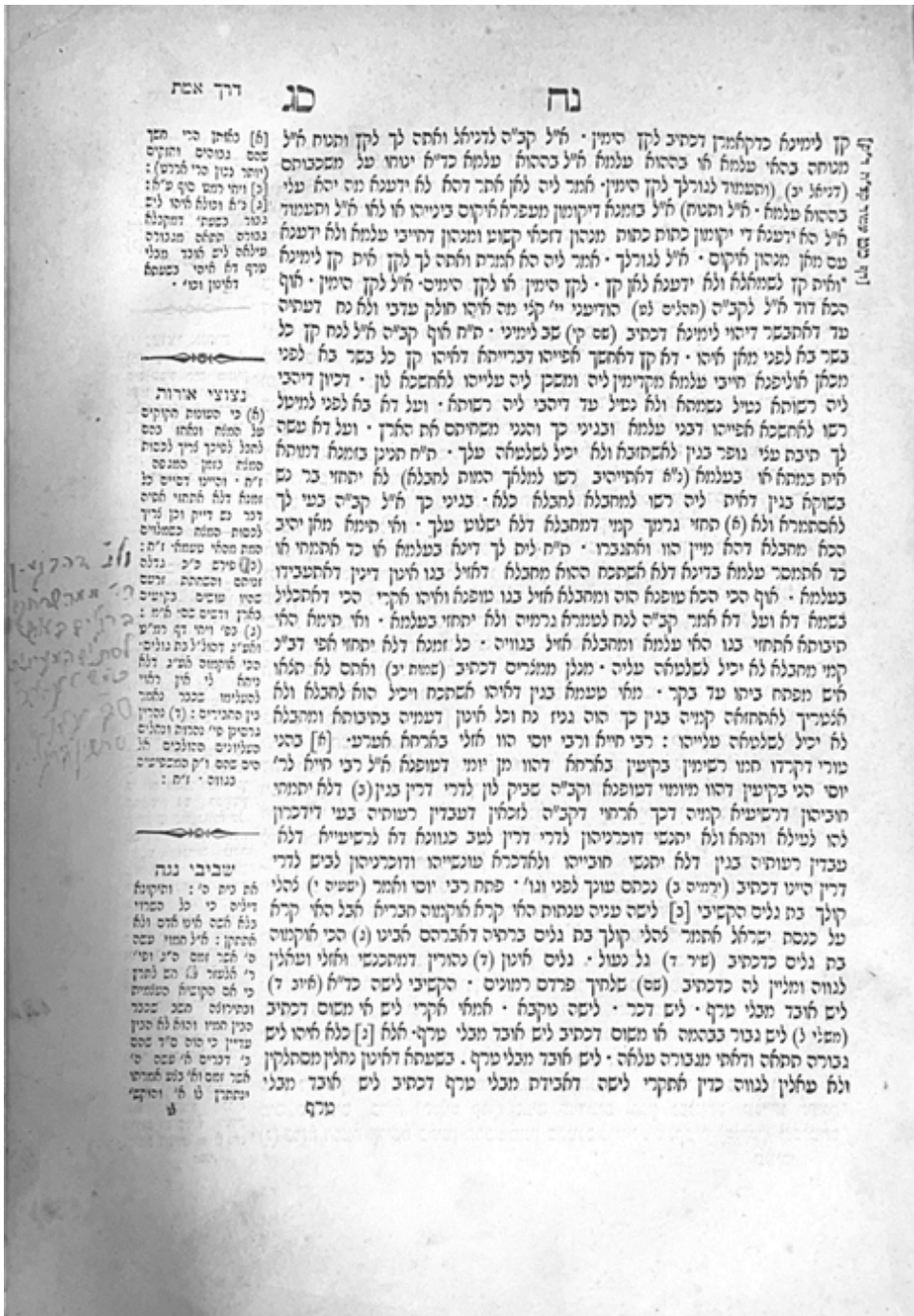
כשיעקב ירד למצרים, ה' זה על מנת שבנ"י יבררו שם את הניצוצות דתוהו שנפלו שם, ולאח"ז ייצאו ממצרים. ומכיוון שכל ההתחלות קשות ובתחילת הבירור צריך להמשיך ממקום מאד נעלה, לכן בתחילה יעקב ניצב לפני פרעה "ויברך יעקב את פרעה" כדי שתהי' לקליפת מצרים אפשרות להתברר עד שבנ"י יבררו ויוציאו ממצרים את כל ניצוצות הקדושה שנפלו שם.

ע"פ ביאור זה ניתן לבאר גם כאן, שזהו הענין של הברכות שבנ"י ממשיכים כל יום במקום גלותם, ובכח הברכות מבררים את הניצוצות שבאומות העולם²⁸.

(26) ויגש מז, ז. שם מז, י.

(27) ראה ביאורי הזהר לכ"ק אדמו"ר הצ"צ ע' תשכה ואילך. ועוד.

(28) אך עדיין צ"ע דהרי במאמר שם מבאר שבכח זו נצרכת רק בתחילת הבירור, ומבואר שם שכן הוא גם בעבודת הקורבנות שיש לחנוך את המזבח בתחילת העבודה, וכן יצחק רצה לברך את עשו פעם אחת בתחילת בירורו. ואילו כאן מדובר על בנ"י שנמצאים בגלות ארוכה וממשיכים ברכות בכל יום?



תצלום א' מהגדות הר"י נעמיאטין על הזהר

נגלה

כתובות (ב-יב)
ש"ס ומדרשים (יג-כד)
הלכה ומנהג (כה-לא)
פשוטו של מקרא (לב-לד)





הגה"ח ר' ישראל נחמן שיחי' לרנר
ראש הישיבה

"משפחה שנטמעה נטמעה"

אמנם, בב' שבט תש"נ, במהלך חלוקת הדולרים, עבר חבר הכנסת שמואל הלפרט, חסיד ויז'ניץ, ואמר (במהלך דבריו) שהיום כולם מבינים את מלחמתו של הרבי בנוגע ל'מיהו יהודי' לאחר שבאים אלפי גויים גמורים מרוסי' ומרומני' וכדומה.

ובאופן מפתיע, במקום לאשר את דבריו, השיב לו כ"ק אד"ש: "רק בנתיים נעשו כו"כ עניינים ונהי' "כיון שנטמעה נטמעה" . . הם הרוויחו, כי מובטח ש"אליהו הנביא לא בא אלא לקרב, אבל לא בקו האחר – השני" . . "ממלכת כהנים וגוי קדוש" קאי על כל יהודי, כל עוד שנכללים בכלל ישראל".

וכך תמה לה לכאורה מלחמה רבת בשנים – שקולרה תלוי בחוסר תיקון החוק ע"י חברי הכנסת והיושבים בראשה – במשפט אחד.

והוא דבר הדורש ביאור: מה הטעם לשינוי 'מן הקצה אל הקצה' שכזה.

ולהבין זאת (בדרך אפשר עכ"פ), יש לבאר הגדר והדין של "משפחה שנטמעה נטמעה", בגמ', רמב"ם ונו"כ וכפי שנידון

א. מסימניו של מלך המשיח הוא "ילחום מלחמות ה'". וידועות מלחמותיו של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בענייני שלימות התורה, שלימות הארץ, ושלימות העם.

אכן, בב' הראשונות רואים בבירור את הקשר לענייניו של מלך המשיח בגאולה – שילמד תורה את העם, ויעמיד הדת על תילה בקיום התומ"צ (שלימות התורה). וכן לע"ל יתקיים "ואם ירחיב הוי' אלוקיך את גבולך" וכו' (שלימות הארץ).

אך המלחמה על 'מיהו יהודי' (שלימות העם) כל ענינה היא באופן שלילי – בגלות עצמה. ולקמן יבואר כיצד במלחמה זו רואים באופן מודגש את ענייניו של מלך המשיח.

ובהקדים, דבר תמוה: מלחמה זו על הגדרת החוק "מיהו יהודי" – להוסיף לה המילה "כהלכה", זעק הרבי ונלחם שנים רבות; מלחמה שהניצחון הטוב לא נראה לכאורה בסופה, והותירה כאב עצום ב"לב כל ישראל" זה מלך, ובלבו של כל חסיד ויהודי שתיקון הפירצה שבין ישראל לעמים חשוב הוא בעיניו.

ומבואר בתורת כ"ק אד"ש.

ב. הנה נחלקו חכמים (בסוף מס' עדויות) מה תפקידו של מלך המשיח:

"א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבן, הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע. רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק. ר' שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם".

ופוסק הרמב"ם: "וחכמים: "ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין אלא לשום שלום בעולם, שנאמר, והשיב לב אבות על בנים"

אך עצם מחלוקתם של חכמים – מה יעשה אליהו לע"ל – מעוררת תמיהה (כפי שמקשה כ"ק אד"ש): הרי"ז היפך הכלל: שלא תתכן מחלוקת במציאות?

[וכן מקשה אותו הדבר על זמן ביאת אליהו, שנחלקו חכמים – אם יבוא קודם ביאת משיח או לאח"ז, שגם היא מחלוקת במציאות (ולא הכריע בזה הרמב"ם)].

ומבאר כ"ק אד"ש, שמחלוקתם אינה מחלוקת במציאות – האם אליהו הנביא יעשה כך או אחרת. ולכולי עלמא יעשה

את כל הדברים – לטמא ולטהר, לרחק ולקרב (ובזרוע), להשוות המחלוקות ולשום שלום בעולם. וכל מחלוקתם היא בשביל מה "בא" אליהו הנביא – מה הדבר העיקרי שהוא-הוא עניינו של אליהו הנביא לפעול כחלק ושלכ דהתחלת הגאולה, ולא בתור עניין בפנ"ע.

ובזה פוסק הרמב"ם כחכמים – שעניינו העיקרי של אליהו הנביא הוא לשום שלום בעולם. משא"כ בירור ייחוסם של ישראל הוא עניין בפנ"ע שאינו שייך לגאולה.

וצע"ג ע"כ לכאורה – הרי הרמב"ם (שם) בהלכה הבאה (ה"ג) אומר שבתחילת מלכותו של מה"מ לאחר קיבוץ גלויות, היינו כשהוא כבר משיח וודאי, אזי "יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'" וממשיך ומפרט סדר פעולותיו של מה"מ בייחוסן של ישראל.

כלומר: לאחר שנהי' משיח ודאי מתאר הרמב"ם רק ב' דברים שעתידי לעשות: א. "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד"; ב. "יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש" – וכיצד אפשר לומר א"כ, שליחם ישראל (ע"י אליהו) אינו כחלק מעניין הגאולה אלא עניין בפנ"ע?

ג. ויש לתרץ זאת ע"י דיוק בלשונו של כ"ק אד"ש כב' שיחות שונות – שם מזכיר הלכה זו, אף כי בדרך אגב, אך מ"מ ניתן ללמוד מזה לענייננו.

השיחה הראשונה היא השיחה הידועה

(6) כפעולותיו בזמן התנ"ך – נבואתו לאחאב, המאורע בהר הכרמל וכדומה.

(1) פי"ב מהל' מלכים ה"ב.
(2) הדרן על הרמב"ם תשמ"ז – סה"ש ה'תשמ"ז ח"א ע' 302 ואילך.
(3) ראה שר"ח מערכת כללים כלל קסד.
(4) עירובין מג, ב. עדיות פ"ח מ"ז.
(5) ע"ז ג, ב.

(ס' גיד) מחלק כ"ק אד"ש את השלימות דימות המשיח – הן המובא בהל' תשובה והן בהל' מלכים – לב' עניינים: א. שלימות דימות מ (בעיקר) ביחס לישראל; ב. עניין חדש בשלימות דימות מ (גם ביחס לכל העולם; ומבאר (ס"ד) כיצד רואים זאת בהל' תשובה ובהל' מלכים.

וכשמבאר כיצד רואים את העניין הראשון (שלימות ימות מ ביחס לישראל) בהל' מלכים, מצטט כ"ק אד"ש מהל' מלכים פ"ב מהלכות א', ב' וג': הלכה א' – "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים . . . לא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל"; הלכה ב' – "יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם כו"; הלכה ג' – "ייתחסו כולם על פיו כו" – ותמוה: שהרי בהדרן דתשמ"ז ביאר כ"ק אד"ש שלכו"ע אליהו הנביא גם ייחס ישראל (והמחלוקת היא רק לשם מה עיקר ביאתו), וא"כ מדוע מביא כ"ק אד"ש את העניין דלייחס ישראל רק ב(הקשר ל)הלכה ג', ואילו בהלכה ב' – על אליהו הנביא – מביא רק מה שיישר ישראל ויכין ליבם?!

ד. וי"ל שהיא הנותנת: שיש לתרץ כהנ"ל בפשטות שבייחוסם של ישראל גופא ישנם ב' עניינים:

א) עניין בפנ"ע – לגלות האמת ע"י רוח הקודש ולא כחלק מעניין הגאולה, ויתגלה ע"י אליהו הנביא (כעניין טפל לשאר ענייניו);

ב) כחלק מהכשר מצווה בזמן הגאולה – שהרי ייחוסם של ישראל נוגע לפרטים רבים, כגון לדעת מי כהן ומי לוי לעבודת המקדש, או לדעת כל שבט על אנשיו

על "קיסר ופלגי קיסר". בשיחה זו מבאר כ"ק אד"ש שבהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח הרמב"ם מבאר ב' עניינים:

א) "יכוף כל ישראל" לילך בדרך התורה והמצווה, "ילחם מלחמות ה'", יבנה ביהמ"ק ויקבץ נדחי ישראל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה';⁷ וכחלק מעניין זה, מצטט כ"ק אד"ש גם את דברי הרמב"ם הנ"ל – אחר "שתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו". ומסיים: שכל פעולות אלו זהו ענינו של מלך ישראל בכלל, וכמ"ש הרמב"ם שכל מלך "תהי" מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות";

ב) מה שמשיח "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגויים לשמעו" והוא יפעל שלא יהי' עסק כל העולם "אלא לדעת את ה' בלבד" ועד כי "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

– ולכאורה מכאן הקושי מתחזקת אף יותר: שהרי כ"ק אד"ש מביא בפירוש שגם "ייתחסו כולם ע"פ" זהו חלק מעניינו של מלך המשיח ולא דבר בפנ"ע. וזאת, בסתירה למובא לעיל, בהדרן דתשמ"ז, שם מבאר כ"ק אד"ש שלייחס ישראל זהו עניין בפנ"ע שאינו כחלק מ(עניין) הגאולה.

וביותר מתמי' הלשון שנוקט בו כ"ק אד"ש בהדרן על הרמב"ם דתנש"א, שם

7) לקו"ש חל"ה שיחה ג' לפ' ויגש.

8) כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים ספ"א.

9) סה"ש ה'תנש"א ח"א ע' 98 ואילך.

וגם בזה אומר הרמב"ן¹¹ שאינו דין ושינוי במצוות – שניתן להתיר ממזרים – אלא "הוראת שעה לממזרים שהיו בדורות שיכשרו. וכן י"ל בנתיני, שלא אמרו אלא באותן שנתערבו בישראל, אבל נתינים עצמם באיסורן עומדים". וכן עבדים, אומר הרמב"ן שעז"נ: "שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב".

אבל הרמב"ם (שם ה"ג) הרי כולל בדין זה לא רק ממזר אלא גם עבד: "אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה". וזאת אע"פ שעבדים (-) אלו שהטבילו אותם לשם עבדות וקיבלו עליהם מצוות שהעבדים חייבים בהם, גם הם) "יצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל לא באו"; ועכ"ז פוסק הרמב"ם שגם עליהם נאמר "משפחה שנטמעה נטמעה"!

וע"פ המבואר לעיל י"ל שלא פליגי: משום שהרמב"ן אומר זאת בפירושו על הגמ' שמדברת על פעולת אליהו הנביא בייחוסם של ישראל, שכנ"ל זהו עניין בפנ"ע. שאז אכן לא ייטהרו אלא אלו שכבר נטמעו בעם ישראל. ואילו הרמב"ם מדבר על ייחוס ישראל ע"י מלך המשיח כחלק מהגאולה שאז יחול הדין "משפחה שנטמעה נטמעה" גם על גויים.

ועפ"ז מובן גם מה שכ"ק אד"ש אומר בחלוקת הדולרים על גויים גמורים שנטמעו בכלל ישראל "משפחה שנטמעה נטמעה".

1. ע"פ ביאור זה, שלייחס ישראל זהו

לעניין הנחלות וכיוצ"ב; וזה אינו עניין בפנ"ע, אלא כחלק מעניינו של מלך המשיח בהעמדת הדת על תילה ולפעול שלימות התורה והמצוות.

ולכן כשמצטט כ"ק אד"ש מהרמב"ם בהקשר לשלימות דימות המשיח (ביחס לישראל) מביא את עניין ייחוס ישראל רק בהלכה ג' – שם מדובר בזה כחלק מפעולתו של מלך המשיח בשלימות התומצ' והעמדת הדת על תילה, ולא בהלכה ב', שם מדובר על אליהו הנביא שייחס ישראל כעניין בפנ"ע ולא כחלק מהעניין דימות"מ.

ולכן מפרט הרמב"ם גם את הסדר: "ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי . . שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני וכו'".

ה. ומצד אחד הרמב"ם 'מחמיר' בגדר ייחוס ישראל ומגדירו כחלק מעניינו של מה"מ לפעול את שלימות התורה והמצוות. ומאידך, מקל בדין משפחה שנטמעה:

שהרי בגמ'¹⁰ דורש רבי יהושע בן לוי על דין משפחה שנטמעה נטמעה ואומר: "כסף מטהר ממזרים שנאמר וישב מצרף ומטהר כסף (אלו שנטמעו בישראל מחמת ממונם, לע"ל יהיו "מגישי מנחה בצדקה". רש"י שם); מאי מגישי מנחה בצדקה, א"ר יצחק צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שמשפחה שנטמעה נטמעה".

(11) שם.

(10) קידושין עא, א.

גם הכשר מצווה וחלק מעניין הגאולה, מובן כיצד המלחמה על "מיהו יהודי" היא קשורה ממש עם תפקידו של הרבי כמלך המשיח – להעמיד הדת על תילה ולפעול שלימות קיום תורה ומצוות, כגון שלא נישואי תערובת בעם ישראל, או ס"ת תו"מ שנכתבו ע"י גויים וכו' וכו'.

אך כחלק מעניינו כמה"מ אומר גם עליהם כ"ק אד"ש: "משפחה שנטמעה נטמעה". ולאח"ז ימשיך ויפעל שלימות התורה והמצוות בכל העולם כולו וישר דעת כל העולם כולו "לדעת את ה' בלבד" עד כי "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ותיכף ומיד ממש.

ב.

הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

"אפקעינהו רבנן" לשיטתיהו דרש"י ותוס'

"תינח דקדיש בכספא, דהפקר ב"ד הפקר והוו מעות מתנה וממילא יהו כל בעילותיו זנות. קדיש בביאה . . דאיכא עבירה, דמקודשת היא בביאה, מאי איכא למימר; ומשני, שויה רבנן בעילותיו בעילת זנות ואין כאן קדושין".

אך ע"פ דבריהם אינו מוכן: כיצד זה ש"שויה רבנן בעילותיו בעילת זנות ואין כאן קידושין", מהווה תירוץ לקושיא זו – שבמקומה עומדת: "והא איכא עבירה דמקודשת היא בביאה זו"?!

ונראה שהבנת התשובה לשיטתם תלוי' בהוספת המילים "ואין כאן קידושין", כדלקמן.

עוד יש להקשות: מדוע מבארים תוס' את קושיית רבינא ("תינח דקדיש בכספא") "דהפקר ב"ד הפקר", מדוע זקוקים להגיע לכך, הרי כיוון שקידש אדם בכסף זה על דעת חכמים, היינו שיפעל קידושין בהתאם לרצון חכמים (וכעין קידושין על תנאי) אזי באם רבנן רוצים שהכסף לא יפעל קידושין אלא יהי' מתנה וכיוצא"ב, הם יכולים לעשות זאת גם ללא הכח של "הפקר ב"ד הפקר"?

וכפי שפירש"י (ד"ה תינח): "למימר אפקעתא דקדיש בכספא, דנימא גט זה עוקר הקידושין ועושה מעות מתנה מעיקרן" – ואינו כותב שהוא משום

א. מצינו בכמה מקומות בש"ס שרבנן יכולים להפקיע לאדם את מעשיו. אך בין סוגיא לסוגיא (ובכל סוגיא גופא – בין המקומות שמופיעה בש"ס) ישנם שינויים בל' הגמ' ובפירושה של רש"י ותוס'. זאת בנוסף לפרטים וגדרים שונים שבכללות סוגיא זו שיש לבררם ולהעמידם על תילם

אחד ממקומות אלו הוא בגמ' מס' כתובות (ב, ב). שם, מביאה הגמ' את דברי רבא (בלשנא קמא) האומר שאין אונס בגיטין (– אדם שקבע זמן, שאם לא יגיע עד אז יהי' זה גט, אע"פ שלא הגיע בגלל אונס, הרי"ז גט) ומבררת מה המקור של רבא לדין זה; ומסיקה, שרבא "מסברא דנפשי' קאמר, משום צנועות (שא"ת יש אונס בגיטין, יחמירו ע"ע תמיד ויאמרו שמא בעליהן נאנס ויישארו עגונות) ומשום פרוצות (שיאמרו תמיד שבירי להן שלא נאנס)".

ומקשה ע"כ הגמ': "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?! אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיני'. אמר לי' רבינא לרב אשי, תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

ובביאור קושיית רבינא אומרים תוס':

שהפקר ב"ד הפקר.

גם, עצם עניין הפקעת הקידושין דורש ביאור:

כיצד ייתכן שיהודי, שנשא אישה ע"פ תורה, כדת משה וישראל, על כל מה שכלול בכך – אילו הי' בא להימלך בחכמים בעת שבא לבעול היו אומרים לו שמותר לו הדבר – כעת אומרים לו בעילותיך היו בעילות זנות?!

ב. בכלל, צריך לבאר שורש מחלוקתם של רש"י ותוס' בעניין זה, שמצינו ביניהם כמה חילוקים (בנוסף להנ"ל):

(א) מה שרש"י – בשונה מתוס' שפי' הקושיא על עצם כח ההפקעה (כיצד ניתן להפקיע) – מפרש הקושיא באופן אחר: "ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע (אזי מה שקשה הוא) מה תהא על ביאתו".

(ב) חילוק הדורש ביאור: כנ"ל (ס"א), עניין זה (אפקעינהו רבנן) נמצא בכמה מקומות בש"ס, כבגמ' מס' ב"ב (מח, ב): שם דנה הגמ' מה הדין באישה שהכריחוה בייסורים להתקדש – ". ואמר אמימר תלוי' וקדיש קדושיו קדושין".

אך חולק עליו מר בר רב אשי ואומר: "ודאי קדושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושי' מיני'. אמר לי' רבינא לרב אשי, תינח דקדיש בכספא; קדיש בביאה, מאי איכא למימר? אמר לי', שויהו רבנן

לבעילתו בעילת זנות".

ושלא כמו הסוגיא בכתובות – כאן לא אומרת הגמ' שאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' הוא משום שקידש אדעתא דרבנן.

רש"י אמנם מפרש על אתר ואומר ש"ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". אך תוס' פירשו, שאין זקוקים כאן שיקדש על דעתם כדי להפקיע קידושיו, זאת משום שעשה שלא כהוגן. משא"כ בכתובות (שם) – שהכל הי' כהוגן – "לא הי' כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש". וצ"ל במה נחלקו.

(ג) רש"י כותב ומדגיש כמ"פ (הן במס' כתובות והן בגיטין) שהפקעת הקידושין ע"י חכמים היא "בגט דבריהן", "שיפקיעו כל קידושין שב ישראל ע"י גט כזה", "גט זה עוקר מעות הקידושין", "זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה" וכו' וכו'. משא"כ תוס' שאינם מזכירים זאת כלל.

ואכן צ"ב ברש"י: מה הצורך לפרש שרבנן מפקיעים ע"י גט, כשרבנן יכולים להפקיע גם בלא זה לכאורה, משום שעל דעתם קידש?

(ד) ובפי' תוס' גופא:

כיצד פירשו כאן (ב"ב), שבכתובות אי לאו דאדעתא דרבנן לא הי' כח בחכמים כו' – והרי ההפקעה (בכסף) היא מצד הפקר

(3) גיטין לג, א.

(4) שם.

(5) כתובות ג, א.

(6) שם.

(1) ומה שביכמות (קי, א) כתב רש"י "הפקר ב"ד הפקר" וכן רשב"ם בב"ב (מח, ב) – יתבאר לקמן.

(2) וכן ביבמות צ, ב. קי, א. גיטין לג, א.

(א) שאלת הגמ' תינח דקדיש בכספא (ופי' התוס' דהפקר ב"ד הפקר) קדיש בביאה כו' נסובה על דברי הגמ' לפני כן – "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו כו'" – היינו ש"אדעתא" ו"אפקעינהו" שייכים הן בקידושי כסף והן בקידושי ביאה.

(ב) לפי תוס' שאלת הגמ' "קדיש בביאה מאי איכא למימר" (שהרי לא שייך הפקר ב"ד הפקר) – לא תהי' מובנת: שהרי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה (אלא שע"ז יאמרו תוס' שהיינו דליכא עבירה, וכאן יש עבירה – שנמצאים כל בעילותיו למפרע זנות. אך א"כ, הדרא קושיא לדוכתא: כיצד תירוצ' הגמ' ע"פ פירוש תוס' עונה על השאלה, כנ"ל).

ד. והביאור בזה, ובהקדים בירור מהו כוח הפקעת חכמים:

הנה מדברי תוס' (ד"ה לפיכך) במס' יבמות נראה בבירור שיש שתי אפשרויות ביד חכמים להפקיע דבר (מן התורה): א. שעשה זאת ע"ד רבנן, שאז אי"צ לכח מיוחד בזה וכאילו עשה זאת על תנאי – שאילו רבנן יסכימו יתקיים המעשה; ב. כח מיוחד להפקיע דבר מן התורה. וכשיש עבירה (שתיגרם ע"י שימוש בכח זה) – אילו "יש קצת טעם וסמך" לא חשיב עוקר

ב"ד הפקר, ומאי נפק"מ אי קידש כהוגן או לא? (או באופן אחר: מדוע זקוקים להפקר ב"ד הפקר אם כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש?)

ג. לכאורה הי' ניתן לומר שהיא היא שאלת הגמ' "תינח דקדיש בכספא כו'". כלומר: "תינח דקדיש בכספא" – שאין צורך לאדעתא דרבנן משום שהפקר ב"ד הפקר מובן כיצד מפקיעים רבנן את הקידושין. "אבל קדיש בביאה" – שאין שייך הפקר ב"ד הפקר, "מאי איכא למימר"? וע"ז (ביאה) משיבה הגמ' ש"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו כו'" (וע"כ מקשים תוס', שמ"מ, האיכא עבירה וכו').

אך א"א לפרש כן ומב' סיבות:

(7) ואע"פ שלכא' ניתן הי' לומר שזה שהפקר ב"ד הפקר הוא משום שאדם עושה כל מעשיו ע"פ חכמים – א. דבר זה עצמו נידון וניתן לומר שלא כל מעשיו עושה האדם ע"פ חכמים (ראה ס' ציונים לתורה למהר"י ענגיל); ב. ועיקר: דין זה שהפקר ב"ד הפקר הוא מהתורה (גיטין לו, ב) וטעמו משום שיש לבית שררה וממשלה (ולא מכח ב"ד – דבר אברהם בפ' דעת רבינו יונה, כן מדויק גם מלשון השו"ע חו"מ סי' רנט ס"ח וצ"ע ממדרכי ב"ק אות מד) – וא"כ יכולים להפקיר כסף הקידושין וממילא כאילו קידש בגול – שאין כאן קידושין.

[בעניין זה בכללותו עיין בהל' בכורות להרמב"ן פרק שני (עמוד לז בגמ'). מהרש"א כתובות כט, א (שמפרש קושיית תוס' על רש"י שם, שלפירושו אין מובנים דברי הגמ' דהפקר ב"ד הפקר והרי מדובר באיסורא שלא שייך בזה הפקעה; משא"כ לשיטת ר"ת שהמקרה שם הוא ממונא וא"כ שייך כו' וכותב ע"כ הקרני ראם: "ול"נ דכיון דאיסור תלי בממון והוי הפקר ב"ד ג"כ"].

(8) ובפרט שיש ביד חכמים כח לעקור דבר מן התורה, כדלהלן.

(9) קי, א.

(10) כגון (יבמות פז, ב): "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה . . ואין לה כתובה ולא פירות ולא מזונות . . והולד ממזר". ואומרת ע"כ הגמ' (שם פח, א): "מתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה (שאילו יחזור בעלה הראשון תפסיד כל הדברים הנ"ל) הקלת עלי' בתחילתה" – להינשא,

דבר מן התורה¹¹. אך ללא שום טעם אין להשתמש בכח זה כשיש עבירה.

– אא"כ עשה שלא כהוגן, שאז (אע"פ שחשיב עוקר דבר מן התורה) מפקיעים לו הקידושין, אפי' שיהי' כאן עבירה (שיהיו כל בעילותיו זנות) ואי"צ לאדעתא דרבנן מכיוון שעשה שלא כהוגן. אבל אילו קידש כהוגן אזי "אי לאו דאדעתא דרבנן מקדשי לא הי' כח ביד חכמים להפקיעם" (כ"ה מסקנת הגמ' בב"ב שם ע"פ התוס').

ה. עתה יש לברר את פעולת ההפקעה של חכמים – את מה מפקיעים הם? ובענייננו, בעניין הפקעת הקידושין, ניתן לומר בזה ב' אופנים:

(א) שיטת רש"י: חכמים מפקיעים את מה שעשה על דעתם – היינו כשהאדם נתן את הכסף, או בעל לשם קידושין, אזי חכמים מפקיעים את מטרת הדבר ("לשם") שבשבילה עשה את הפעולה – [ובסגנון ה'חקירה': את "חלות" הקידושין על הגברא]. אך א"כ מה יהא על המעות שנתן או על הבעילה שבעל ("מה תהא על ביאתו")? – ישנו חכמים את ההגדרה של הפעולה ויאמרו שהמעות שנתן יהיו מתנה או גזל, שהרי הפקר ב"ד הפקר, והבעילה תהפוך להיות בעילת זנות, שהרי יש כח

שנאמין לה משום שחוששת לשקר. ומדגישים תוס' שם (ד"ה מתוך): "דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה, אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה".

(11) יבמות פח, א תוס' ד"ה מתוך.

ביד חכמים לעקור דבר מן התורה¹² (וצ"ל שנק' קצת טעם וסמך).

(ב) שיטת תוס': חכמים מפקיעים את החפצא שעליו חלים הקידושין וממילא בטלים הם; היינו שאת הכסף שנתן לשם קידושין משנים אותו למעות מתנה (בכח הפקר ב"ד הפקר) וכאילו קידש בגזל וכו' שאין כאן קידושין. וכשבעל, עושים את בעילותיו בעילת זנות (שיש בהם כח לעקור דבר מן התורה) – וממילא אין כאן קידושין, שאין להם עוד על מה לחול.

הנפק"מ בין שתי האופנים: לאופן השני, הכח להפקיע קידושין הוא אותו כח שרבנן משתמשים בו להפקיע דבר אחר – הפקר ב"ד הפקר (בקידושי כסף), ולהפקיע דבר מן התורה (בקידושי ביאה)¹³. משא"כ לאופן הראשון מדובר בכח מיוחד להפקיע את (חלות) הקידושין עצמם¹⁴.

עפ"ז יובן החילוק ביניהם בפירוש

(12) אך כשלב שני לאחר עצם ההפקעה, כדלקמן.
(13) אמנם ביבמות (ק', א) מסתפק ר"י (תוס' ד"ה לפיכך) האם הטעם דאפקעינהו הוא משום שאדעתא דרבנן מקדש או משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ("מדלא הזכיר כאן כמו שהזכיר בכל מקום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש"), וא"כ נראה שהם ב' עניינים שונים. אמנם בתוס' בב"ב (מח, ב ד"ה תינח) מכריע בדבר ואומר כבפנים – שהוא דבר אחד: הכח להפקיע דבר מן התורה. וכשעשה כהוגן זקוקים בנוסף לאדעתא דרבנן, וכשעשה שלא כהוגן – אין זקוקים.

(14) עפ"ז בהירים דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ שכותב (שו"ת אה"ע ח"א סי' פו) שלא שייך לומר אפקעינהו לקידושין אלא היכא דהוזכר בהדיא כמ"ש הרשב"א שהיכא דאמור אמור היכא דלא אמור מדנפשי לא אמרינן (ומגדיר כ"ק אדמו"ר הצ"צ ש"היכא דלא אמור" היינו שלא נזכר טעם זה כלל, אך אם נזכר ניתן לומר באופנים שונים כמובאר שם).

עניין זה שרבנן מפקיעים את הקידושין עצמם ולא את החפצא (מעות, ביאה) שהקידושין נעשו ע"י.

1. לאחר הבנת שורש מחלוקתם של רש"י ותוס' יתבארו הקושיות הנ"ל:

כנ"ל, שבסוגיא דומה במסכת כ"ב – שם אומרת הגמ' שאפקעינהו רבנן לקידושין מינ' וכו' ואינה אומרת שזהו משום שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש – מפרש רש"י פי' שאכן זהו הטעם (וכן במסכת יבמות קי, א). אך תוס' פירשו שכאן (כ"ב) משום שעשה שלא כהוגן אין זקוקים לאדעתא דרבנן; אבל בכתובות שעשה כהוגן אי לאו דאדעתא דרבנן מקדש לא היו יכולים להפקיע קידושיו.

ומזה יוצא, שרש"י סובר, שגם במקרה שעשה שלא כהוגן, עדיין א"א להפקיע קידושיו אי לאו דאדעתא דרבנן קידש.

וע"פ המבואר לעיל יובן החילוק ביניהם: לתוס' שכח ההפקעה של הקידושין הוא אותו כח של רבנן שמפקיעים עימו דברים אחרים (הפקר כ"ד הפקר, וכח להפקיע דבר מן התורה) לא מובן מדוע זקוקים שהאדם גם יקדש (ויעשה שאר מעשיו) על דעת חכמים? הרי גם בלא זה הפקר כ"ד הפקר והכח להפקיע דבר מן התורה על תילו עומד?

לכן זקוקים תוס' לחלק בין שעשה כהוגן – שאז יכולים להשתמש בכח הנ"ל להפקיע רק אם עשה על דעתם; לבין שלא עשה כהוגן – שאז אכן אין זקוקים שיעשה על דעתם¹⁷.

הקושיא¹⁵: תוס' מפרשים הקושיא על עצם כח ההפקעה – כיצד יכולים רבנן להפקיע קידושיו והרי יש כאן עבירה – משום שלשיטתם רבנן מפקיעים את החפצא של הקידושין ואז הקידושין בטלים ממילא; וא"כ, אכן יש להקשות: מילא קידושיו כסף, רבנן יכולים לבטל את החפצא ע"י שהופכים את הכסף למתנה וכיוצ"ב, משום שהפקר כ"ד הפקר; אבל בקידושי ביאה, כיצד הופכים ביאתו לבעילת זנות בשביל להפקיע קידושיו, באיזה כח? וא"ת שרבנן יכולים לעקור דבר מן התורה – היינו דווקא כשליכא עבירה (או אף אם יש עבירה וכשעשה שלא כהוגן, כנ"ל). והתירוץ לשיטתם (אף שבדוחק) הוא, שאכן חכמים יכולים להפוך בעילותיו לבעילות זנות גם כאן משום שקידש בביאה זו על דעתם.

אך רש"י מפרש: "ואי קדיש בביאה, ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו" – היינו שרבנן מפקיעים את חלות הקידושין (על החפצא), ואת החפצא בו השתמש הבעל לקדש, משנים זאת רבנן לייעוד אחר. וע"כ מקשה הגמ': תינח בכספא שהפקר כ"ד הפקר אזי ישנו רבנן את הכסף שנתן למעות מתנה וכיוצ"ב; אבל כשקידש בביאה ויפקיעו רבנן את חלות הקידושין – "מה תהא על ביאתו", מה נעשה עימה? ומשיבה הגמ': גם בזה ניתן לשנות ביאתו ולהחשיבה בעילת זנות.

עפ"ז יובן מה שרש"י מדגיש וכותב שהפקעת הקידושין היא ע"י גט זה שמכשירים חכמים¹⁶ – זאת בכדי להדגיש

(17) ראה לעיל ס"ב קושיא ב.וד.

(18) ובאופן אחר: בגלל חילוק זה של תוס' (בסוגיא

(15) ראה לעיל ס"ב קושיא א.

(16) ראה לעיל ס"ב קושיא ג.

אתר גופא – בהור"א לפי ההור"א ובמסקנא לפני המסקנא). מ"מ, יש לבאר מה החילוק בין הסוגיא דב"ב לכתובות, או באופן אחר: לבאר איך שתי הלשונות מסתדרים יחדיו – הן בקידוש כסף והן בקידושי ביאה].

ח. וי"ל בזה בב' אופנים,

בקידושי כסף:

(א) הנה בנוגע לחילוק בקידושי כסף יותר מסתדר לבאר שאין חילוק כלל והוא אותו גדר במילים אחרות: בכתובות – "מה יהא על כספו", ומשני, שב"ד יכולים לתת אותו במתנה (למפרע). ובב"ב מוסיף מילות הסבר – מכיוון שב"ד נותנים זאת במתנה לכן נחשב למפרע שקידשה בגזל ובחמס (אך לא בגלל זה פקעו הקידושים²⁰)

(ב) אמנם ניתן לבאר גם באופן אחר: שבמס' כתובות הביאור הוא כהנ"ל. משא"כ בב"ב, מפרש"י, שמכיוון שהקידושים נעשים בחפצא עצמו אין להפריד ביניהם²¹ (כהביאור בשיטת תוס'; אך סובר) שלכן הפקעת הקידושים צריכה לבוא ביחד ממש עם ביטול הכסף.

וכן גם בקידושי ביאה:

אך לרש"י, שסובר שהפקעת הקידושים היא כח מיוחד, אין כל נפק"מ אם עשה כהוגן או לאו, משום שכח מיוחד זה יכול לפעול רק כשקידש על דעתם.

ז. אמנם ע"פ ביאור זה צ"ב ברש"י: הנה כמו שנת"ל לרש"י מפקיעים את הקידושים עצמם ולא את חפצא הקידושים כמו שמוכח מלשוננו "מה תהא על ביאתו" (לאחר שמפקיעים הקידושים). אמנם, במסכת ב"ב – כתוס', הן בקידושי כסף והן בקידושי ביאה: "תינח דקדיש בכספא יכולין חכמים להפקיע הקדושים דהפקר ב"ד הפקר גבי ממון וכאילו קדשה בגזל ובחמס דמיא דלא הוו קדושים" – היינו שזה שלא הוו קידושים הוא משום שמפקיעים ומשנים את הכסף ולא את הקידושים עצמם!?

וכן מהמשך דבריו:

"אבל קדיש בביאה, שעשה מעשה בגופה, היאך יאמרו חכמים שלא תהא ביאה, הרי בעל כרחנו ביאה היא" – גם כאן מבאר כן, שביטול קידושי ביאה צ"ל ע"י ביטול הביאה ולא הקידושים עצמם!?

[ואע"פ שאין בזה סתירה ברש"י, משום שרש"י מפרש כל סוגיא על אתר¹⁹ (ובכל

ארבע.

20) משום שהקידושים הפקיעו (כנ"ל בשיטת רש"י) ע"י כח מיוחד להפקיע קידושים. ומעות המתנה שע"כ נתן אותם לאישה לשם קידושים מה יהא איתם – נותנים אותם חכמים במתנה לאישה, ונראה (מכאן) למפרע, שגם כשקידש אותה הי"ז שלא כדין – בגזל ובחמס.

21) ניתן להמליץ ע"ז לשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ד ה"ז): "לעולם אין אתה רואה גולם בלא צורה או צורה בלא גולם" – שכסף הקידושים ללא כוונה לקדש אינו פועל קידושים, וקידושים ללא חפצא אינם מקדשים כלל.

בב"ב) כשעשה כהוגן או לאו, מובן אצלנו (כתובות) מה שבנוסף לאדעתא דרבנן זקוקים גם להפקר ב"ד הפקר והכח להפקיע דבר מן התורה. ועפ"ז מתורצת הקושיא בס"ב בפ' התוס' גופא, וכן סרה קושיא נוספת שהי' ניתן לשאול על תוס' ע"פ המבואר בסעיף הקודם – מדוע אמנם סוברים הם שההפקעה היא דווקא בחפצא של הקידושים, שאז תמוה מה קושיית הגמ' תינח דקדיש בכספא כו' – שהרי גם כסף וגם ביאה ניתן להפקיע משום שקידש על דעתם, ולא זקוקים להפקר ב"ד הפקר או לכח מיוחד.

19) פנ"י שבת ב, א ד"ה בתוס'. ד"ה שתיים שהן

בנדרים נב, ב).]

עפ"ז מובן גם מה שע"ע אילו הי' נמלך בחכמים האם מותר לו לבעול היו מתירים לו, ואילו עתה כל בעילותיו בעילת זנות – משום שמכאן ולמפרע יש להתייחס לבעילותיו בעילת זנות, אבל אינו צריך לעשות תשובה על בעילות אלו, משום שכשבעל היו בהיתר.

י. ונמצא שיש כאן ג' אופנים בהפקעת הקידושין (שתלויים בג' סברות בגדר הפקעת הקידושין):

א. רבנן מפקיעים את הקידושין עצמם ע"י כח מיוחד ולאחמ"כ משנים את הכסף למתנה ואת הביאה לזנות ע"י כח אחר (הפקר ב"ד הפקר, להפקיע דבר מן התורה)²⁴;

ב. רבנן מבטלים את חפצא הקידושין (המעוֹת לגזל ומתנה והביאה לזנות) ע"י הפקר ב"ד הפקר או הכח להפקיע דבר מן התורה וע"י כך פוקעים ומבטלים הקידושין ממילא²⁵;

ג. רבנן מפקיעים את הקידושין (ע"י כח מיוחד) וחפצא הקידושין (כסף, ביאה – ע"י הפקר ב"ד הפקר והכח להפקיע דבר מן התורה) יחדיו; היינו שא"א לזה בלא זה (משא"כ לאופנים הקודמים)²⁶.

וכל סוגיית "אפקעינהו" בקידושין על מקומה תבוא בשלום.

(א) לא פליגי, כהנ"ל; היינו כיוון שב"ד מחשיבים את ביאתו ביאת זנות לכן נחשב למפרע שלא קידשה כלל (וכנ"ל: הקידושין עצמם פוקעים ע"י כח מיוחד, אלא שכעת ע"י שינוי הביאה לביאת זנות התווסף דבר חדש: שגם מצד הביאה, נראה מכאן ולמפרע, שכשקידש אותה הי"ז שלא כדין)

(ב) ביאור באופן אחר: במס' כתובות מפקיע הקידושין עצמם ולכן מפרש"י הקושיא "מה תהא על ביאתו" וכו'; משא"כ בב"ב – שהביאה עצמה היא הקידושין וצריכה להתבטל יחד איתם והרי ע"כ ביאה היא – שווה רבנן לבעילותו בעילת זנות ולכן אין כאן קידושין.

ט. באופן הביאור הראשון הנ"ל יש לחדד יותר:

הביאה או הכסף אינם מתבטלים ע"י הפקעת הקידושין (שהיא נפעלת ע"י כח מיוחד). אלא הוא דבר נוסף שקורה ע"י כח אחר, ועניינו הוא, שגם מצד החפצא יהיו הקידושין שלא כדין. וזה קורה דווקא מכאן²² ולמפרע – שאל"כ אינם ב' עניינים, משום שע"י ביטול החפצא עצמו, מיד בטל הקידושין (וכתוס').

[ומעין זה מצינו בנדרים: שבהפרת נדר יש ב' אופנים: א. הבעל שמפר לאשתו, שהוא מכאן ולהבא; ב. חכמים, שעוקרים הנדר מעיקרו – ומ"מ גם זה עד שהתירו לאדם את הנדר היא אסור, משום שהפקעת הנדר היא מכאן ולמפרע²³ (כהרא"ש

התנאי) למפרע (לקו"ש ח"ו ע' 54 הע' 39).

(24) כהביאור ברש"י בכתובות.

(25) כהביאור בתוס'.

(26) כהביאור (השני) ברש"י בב"ב.

(22) היינו שכל ביאותיו ע"ע נעשו בהיתר, כדלקמן.

(23) וכן בתנאי גם כשאומר "מעכשיו" (שאז

כשמקיים התנאי נפעל הדבר למפרע – אינו בירור בעלמא, אלא קיום התנאי פועל הדבר (מעת קיום



הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

בדין ברי ושמא ומיגו בדעת ר"ג

שהוא כר"ג, משום שבברי ושמא כעין זה – שיש כאן מיגו¹ בזה גם הוא מודה שמוציאים ממון. אבל בברי ושמא לברו, גם ר"ג לא אומר להוציא, אלא אוקי ממונא כו'.

ב. ומפרש הרשב"א, שנחלקו ר"ג ור"י האם בברי ושמא אמרינן מיגו – שיכלה לומר טענה שיפה לה יותר ואע"פ שגם בה לא הייתה נאמנת – שר"ג אומר שאמרינן ור"י אומר שלא (משום שאין שור שחוט לעיניך, ובברי וברי גם ר"ג יודה שלא אמרינן מיגו כעין זה).

וצ"ל: לכא' מחלוקתם בכלל היא האם מאמינים לה שטוענת ברי שמוכת עץ היא ובעלה טוען שמא דרוסת איש (או שטוענת מוכת עץ תחתית) האם נאמנת או לא – לר"ג שנאמנת, ה"ה סובר גם שיש לה מיגו שלם (מה לי לשקר וכח טענה) בטוענת משארסתני נאנסתי והוא אומר שלפני האירוסין נבעלה – ולכן נאמנת;

א. איתא בגמ' כתובות (יב, ב): "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו; והוא אומר, לא כי אלא עד שלא ארסתיך, והיה מקחי מקח טעות. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת. רבי יהושע אומר לא מפ"י אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו, עד שתביא רא"י לדבריה".

וכן נחלקו (לקמן יג, א) באשה מעוברת ושאלוה מה טיבו של עובר זה, ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא – דר"ג ור"א אומרים נאמנת, ור"י אומר שה"ה בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא רא"י לדבריה.

ונחלקו בגמ' לגבי 'מנה לי בידך והלה אומר איני יודע' – רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. ונותנת הגמ' טעם לדבריהם: ר"י ור"ה טעמא משום דברי ושמא ברי עדיף; ור"נ ור"י משום אוקי ממונא בחזקת מרי'. ואומר אביי שמכיוון ששמואל אמר שהלכה כר"ג בשתי המחלוקות דלעיל (גבי בעולה ומעוברת) ואפש"ל שסברת ר"ג היא שלא אמרינן אוקי ממונא בחזקת הבעל אלא ברי עדיף, אזי עולה כי ר"י ור"ה כר"ג (והלכה כמותם), ור"נ ור"י כרבי יהושע.

ודוחה הגמ', משום שר"נ יכול לומר

(1) שטמ"ק ומאירי. או באופן אחר: כאן בר"ג אי"ז ברי ושמא אלא מיגו והברי מסייע, או רק מיגו ואמרינן מיגו להוציא – כהראב"ן בב"ב לב, ב, או חזקה שמסייעת לברי (שטמ"ק), או באופן הפוך כהנ"ל, או בברי כעין כאן שיש לו סיוע במיגו וחזקה – כהמאירי, או חזקה לבריה ללא מיגו – בכל אלו (כ"א לפי פירושו) בזה גם הוא מודה כו' כבפנים.

העכשווית (משארסתני נאנסתי)?

ומ"מ נראה ברור בדבריו שלר"ג, אף אם תפסק ההלכה כרבי יהושע – שאינה נאמנת במוכת עץ עדיין יכולה לטעון שיאמינו לה ש"משארסתני נאנסתי" מכח מיגו שיכלה לשקר ולומר טענה שיפה לה יותר – מוכת עץ – אע"פ שלא הייתה נאמנת בזה, וצ"ל הטעם לדבריו.

ואילו לרבי יהושע, שסובר שאינה נאמנת בטענת מוכת עץ, ה"ה סובר גם שאינה נאמנת במשארסתני כו' משום שאין לה מיגו אמיתי (שגם אם הייתה טוענת מוכת עץ לא הייתה נאמנת),

וא"כ, מדוע כתב הרשב"א שנחלקו במיגו שיכלה לטעון טענה יפה לה יותר (מוכת עץ) – אע"פ שלא (דווקא) שתהי' נאמנת – שתהי' נאמנת מכח מיגו זה בטענתה

ד.

הת' מנחם מענדל שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

שווי' אנפשי' חתיכה דאיסורא

וכנדר וכיוצ"ב?

ב. והנה את הקמ"ל הנ"ל בגמ' – "מהו דתימא התם דוודאי קים לי", אבל הכא מיקם הוא דלא קים לי" – מצינו ב' אופנים לבאר:

א) האופן הפשוט, כפי שמצינו ברוב הראשונים, שהקמ"ל בדברי ר"א הוא – שאע"פ שהיינו סוברים שאדם יכול לאסור ע"ע דבר רק היכן שקים לי, אבל כאן (שהוא פנוי) הרי לא קים לי וא"כ אינו יכול לאוסרה עליו – קמ"ל שכן קים לי ויכול לאוסרה עליו.²

[ובזה גופא ב' אופנים: אם קים לי רק כשלא שייך טענת דמים³, או שקים לי עד כדי כך שאפי"ה אם הוציא דם יכול לאוסרה עליו].

ב) הקמ"ל הוא שהיינו סוברים שמכיוון שלא קים לי אינו יכול לאוסרה עליו, קמ"ל – שאעפ"כ (שלא קים לי) יכול לאוסרה עליו – כן פי' השטמ"ק⁵ בדעת רש"י.

(2) כלומר, שהקמ"ל הוא בשתיים: א) דפתח פתוח הוא מילתא דקים לי; ב) כיוון דקים לי נאמן לאוסרה עליו – כן פי' הריטב"א, וכפיש"ת לקמן.

(3) ריטב"א (ורש"י).

(4) כדעת הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הרמב"ם והשר"ע ועוד.

(5) וכן הרשב"א (י, א), אבל מפי' התוס' בדף ב, א

א. איתא בגמ' (כתובות ט, א): "אמר רבי אלעזר, האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו", ומקשה הגמ': "מאי קמ"ל, תנינא, האומר לאשה קדשתך, והיא אומרת לא קידשתני, היא מותרת בקרוביו והוא אסור בקרובותי"; ומתרגמת: "מהו דתימא, התם (האומר לאשה קדשתך) דוודאי קים לי, אבל הכא (פתח פתוח) מיקם הוא דלא קים לי, קמ"ל".

ובטעמו של רבי אלעזר מפרש"י (ד"ה נאמן לאוסרה עליו): "ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו (וקימ"ל) ד"אין דבר שבערוה פחות משנים", עכ"ז, לגבי נפשיה הוי מהימן לשוייה עליה חתיכה דאיסורא, אבל להפסידה כתובתה לא מהימן".

וצ"ב בלשונו שכותב "מהימן לשוייה כו". וכן למטה כותב רש"י (על דברי הגמ' מאי קמ"ל תנינא הנ"ל): "שאדם נאמן על עצמו לאסור לו את המותר על פיו". דאע"פ שהיא לשונו של ר"א, שאמר: "נאמן לאוסרה עליו", עכ"ז דרוש ביאור – שלכאור, אי"צ האדם להיות 'נאמן' כדי לשווי' עלי' דבר כחתיכה דאיסורא, אלא לקבל ע"ע שדבר פלוני יהי' אסור עליו,

(1) יבמות פח, א. גיטין ב, ב. ג, א. קידושין סו, א.

מימרא דר"א".

וקשה: כיוון שפי' בדעת רש"י שלא קים לי' – תינח מטעם שאוסר ע"ע דבר המותר ושוויו אנפשי' חתיכא דאיסורא בלבד מובן כיצד יכול לאוסרה ע"ע – אך כיצד ניתן לומר שכשלא קים לי' יהי' נאמן, אפי' רק על עצמו?

ואא"ל שהסידה דברי השטמ"ק – היינו שהאדם יכול להאמין לעצמו לאסור לו המותר ע"פ – משום שהביא זאת באופן הא' דלעיל וכתב ש"ובהאי לישנא בתרא", דווקא, פרש"י הך מימרא כו' (ויותר מכך – כמו שכותב השטמ"ק בפירוש למטה מזה)

אך מאידך, אילו אכן נפרש ברש"י ש"נאמן לאוסרה עליו" היינו מטעם שווי' בלבד, כיצד תתפרש קושיית הגמ' על ר"א "והא ספק ספיקא הוא" – וכי בספק ספיקא אין האדם יכול לאסור על עצמו מטעם שווי'?!⁷

ומזה מכריח השטמ"ק את פירושו שרש"י מפרש במימרא דר"א שנאמן, ונאמנותו רק לאוסרה עליו.

אך מ"מ קשיא הך דלעיל, וחוזר חלילה, ותימה.

ג. הנה (כנ"ל) בקושיית הגמ' "מאי קמ"ל, תנינא" מפרש"י: "שאדם נאמן על עצמו לאסור לו המותר על פיו".

ולכאורה מכאן סייעתא לפירוש השטמ"ק – שמרש"י מוכח שהאדם "נאמן" . . לאסור, אבל רק "לו" ו"על פיו".

אך מעיון בסוגיא זו במקורה – קידושין סה, ב ופרש"י שם מוכח דאא"ל כן.

ובהקדים, שיש לחקור לברר גדר הדין

ולכאורה ב' שיטות אלו בקמ"ל דסוגיין תלויות ב"תרי אנפי" דמתפרשן סוגיין כפי שמבאר השטמ"ק:

א) שהבעל הגיע לבית הדין כדי "לאוסרה עליו" בלבד, וכיוון שאינו חפץ בה ושווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא, אזי "אע"ג דהיא מותרת לו מדינא, ה"ל כאוסר עליו דבר המותר";

– והוא לכאורה כפירש"י, שאע"פ שלא קים לי' נאמן לאוסרה עליו, משום שאין כוונתו להפסידה כתובתה, אלא כאוסר ע"ע דבר המותר – "שווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא".

ב) שהבעל הגיע לבי"ד להפסידה כתובתה, ואמר סתם פתח פתוח מצאתי "וקאמר ר"א דנאמן במאי דקאמר פתח פתוח מצאתי, ונאמנותו היינו כדי לאוסרה עליו ולא להפסידה כתובתה";

– והוא לכאורה כפי' שאר הראשונים, שפירשו שקים לי', וא"כ יהי' נאמן לאוסרה עליו, אמנם לא להפסידה כתובתה, כיוון שהימנינהו דקים לי' רק לגבי עצמו.⁸

אך השטמ"ק מפרש כן בדעת רש"י דווקא – "ובהאי לישנא בתרא פרש"י הך

נראה שלא הבינו כן בדעת רש"י.

(6) ולא להפסידה כתובתה.

(7) אלא שהריטב"א סובר שרבי אלעזר ושמואל לא פליגי וכל אחד נחא לי' להשמיע חדא מסיבותיו שלו; ומבאר שניתן לומר שאינו נאמן להפסידה כתובתה לר"א, אבל צריך להעמיד זאת דווקא במקרה שטען זאת מיד ולפני הסעודה (שאז אין החזקה "שאינ אדם טורח בסעודה ומפסידה" סתם), או לאחר זמן רב – שאז אינו נאמן להפסידה כתובתה (אפי' לשמואל); אך לאוסרה עליו יכול גם אז משום דשוויא אנפשי' חתיכא דאיסורא.

והנה על המשך המשנה ישנה מחלוקת האם צריך לתת לה גט: "רב אמר כופין ושמאל אמר מבקשין". אך במקרה דלעיל (הרישא) לכו"ע "לא כופין איכא ולא מבקשין איכא". והטעם לכך, כמו שמפרש"י הוא, שאי"צ כלל לתת לה גט, שאילו הייתה צריכה ממנו גט הייתה נאסרת בקרוביו.

ומכאן יש להוכיח לכאור' שדין שווי' אנפשי' אינו נאמנות (ורק לגבי עצמו), אלא כאיסור שאדם יכול לאסור ע"ע; שאילו הי"ז מטעם נאמנות, הרי עכ"פ מצידו היה צריך לתת לה גט (ואינה נאסרת כלל, משום שהיא אינה צריכה גט – שכל נאמנותו היא רק לגבי עצמו).

ועפ"ז מובנת השאלה בגמ' אח"כ: "אי דאיכא עדים אמאי מותרת, ואי דליכא עדים אמאי אסור בקרובותי" – כלומר, היכן הם העדים שהעידו על הקידושין, ואם אין הבעל מביא עדים, מדוע שתאסר עליו? ומתרת הגמ': "כגון דאמר קידשתך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים", שאז מכיוון "דהוו להו קידושין גמורין לכל דבריו" אזי "ונאמן הוא לאסור את עצמו".

ומכאן רואים בבירור שבדין שווי' אנפשי' בדב"ע צריך שעכ"פ ע"פ דבריו, ה"ה צריכה להיאסר עליו ע"פ דין לגמרי. אלא מכיוון שלב"ד אין ראי' לכך, אין הם מאמינים לו. אך הוא יכול לאסור ע"ע.

וכן הוא דעת כ"ק אדמו"ר הצ"צ שכותב¹³ בפירושו: "וצריך לבאר הטעם, משום דאיסור שווייה אנפשיה חד"א אינו כלל

"שווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא" בדבר שבערווה⁸. האם הוא היתר גמור והאדם אוסרו ע"ע כנדר איסר; או שב"ד מאמין לאדם אבל אך ורק לגבי עצמו.

ונפק"מ: כגון במקרה שאדם טוען טענת ברי על אשה פלונית שהיא נשואה לבעלה שנמצא במדינת הים וישנם עדים⁹ שגם הם נמצאים במדינת הים ולאחר זמן בא על אישה זו – שלפי דבריו ה"ה אשת איש,

– אילו נאסרת עליו אישה זו רק בגדר נדר איסר שאדם אוסר ע"ע, חייב עונש מלקות מן התורה כדין מי שהחל דבריו¹⁰; אך אם ב"ד מאמין לו שהיא א"א, אבל רק לגביו, אזי מעיקרא חייב חנק¹¹, אלא מכיוון שהנאמנות חלה רק לגביו – ב"ד אינם מענישים אותו, אך בוודאי מצווים להפרישו מ"מ.

ד. ולכאורה יש להוכיח בזה מקידושין סה, ב; שם אומרת המשנה: "האומר לאישה קדשתך והיא אומרת לא קידשתני, הוא אסור בקרובותי" והיא מותרת בקרוביו". והטעם לכך שאסור בקרובותי' הוא (כמו שמפרש"י) "דשוניהו עלי' חתיכא דאיסורא בהודאתו"¹².

(8) כבר דנו בזה האחרונים (ראה פתחי תשובה סי' קטו ס"ק לו בשם החמדת שלמה. הגאון מליסא, הובא בס' ברית אברהם סי' פב וברעק"א), וכאן לא הגענו להבין ולברר אלא ע"פ דברי הגמ' והראשונים אצלנו ובגמ' קידושין סה, ב כדלקמן.

(9) ראה כנה"ג אה"ע הגהות טור סי' מב ס"ק י, יב. (10) ראה בכ"ז פ"א מהל' נדרים לרמב"ם (ס' הפלאה).

(11) לו יצויר שהיו שם עדים שהתרו בו ואמרו "לפי דברך הרי היא א"א ותהי' חייב חנק". ראה בכ"ז פ"א מהל' איסורי ביאה לרמב"ם (ס' קדושה).

(12) ומקורו לכאור' בכתובות כב, א.

(13) אה"ע ח"א סימן יד ס"ו.

אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא משום דאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים אף על פי שאינו מתפיסן בדבר הנדור, לפי שהוא על עצמו כמו בית דין שיכולים לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה¹⁵.

– היינו שביחס לעצמו, הוא עצמו נחשב הב"ד – שנאמן, אבל רק לגבי נפשי' – משום שהוא ב"ד רק על עצמו.

ובזה שפיר דברי הצ"צ – שאמנם אינו נאמנות של ב"ד שמאמינים לו, אלא איסור שאוסר על עצמו. ומאידך, סיום דבריו – שלכן ישנה דעה שגם כשעדים מכחישים אותו "עכ"ז, שווי' אנפשי' חד"א, משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים" – הוא לעניין שהוא ב"ד (ומאמין) ע"ע.

וכן עפ"ז דברי השטמ"ק – שרש"י מפרש דאע"ג דלא קים לי' נאמן ונאמנותו רק לגבי נפשי' – מובנים וביותר: כיוון שהוא ב"ד ע"ע, אזי לגבי נפשי' הוי מהימן (כב"ד), ונאמנותו לעצמו (לאסור ע"ע כב"ד) היא רק לגבי נפשי' ולא לשאר דברים שחוץ ממנו.

ושני הדברים עולים בקנה אחד.

דאיסורא וכו' . . . אבל הרשד"ם ז"ל שם כ' דאפי' יש עדים מכחישים שוייא אנפשיה חתיכה דאיסורא; וכן מתברר מדברי הרש"ך ח"ג סי' צ"ה; ועי' בראנ"ח ח"א סי' מ"ה.

וראה הערה הבאה מהו חידושו של אדה"ז בזה גופא.

(15) והחידוש, שאדה"ז סובר שהוא דאורייתא, ולכן (גם) כשיש עדים הלך אחר המחמיר – ראה ספר דברי טעם סימן צח (פז, ג).

שום נאמנות גם על עצמו בדבר השייך לזולתו, אף שנמשך ממנו, כ"א זהו איסור לו לבד; ולכן יש דעה דאף אם שני עדים מכחישים אותו, עכ"ז, שווייה נפשיה חד"א, משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים.

ה. עכ"ז, עדיין צריך ביאור תרתי:

(א) לדברי הצ"צ – הרי מצד אחד כותב "דאיסור שווי' אנפשי' חד"א אינו כלל שום נאמנות גם ע"ע", ומאידך ממשיך וכותב: "ולכן יש דעה דאף אם שני עדים מכחישים אותו, עכ"ז, שווי' אנפשי' חד"א, משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים" – וכיצד עולים בחדא מחתא? הרי אם הוא איסור גרידא ולא נאמנות, אז הטעם שאדם שווי' אנפשי' חד"א גם במקום עדים הוא משום שגם אז יכול לאסור ע"ע ולא משום שנאמן ע"ע כו"ו?

(ב) דברי השטמ"ק דלעיל – כיצד כותב שלרש"י הוא נאמנות (ורק ע"ע) אם "לא קים לי"; וביותר יוקשה עפ"ז דברי הגמ' במסקנא ש"פתח פתוח כתרי עדים דמי" (ומפרש"י: "שהרי דבר ברור הוא לו שנבעלה"), ואם לא קים לי' כיצד אומר ר"א שנאמן "כתרי עדים"?

ו. הנה לעיל הובא ב' אופנים בגדר שווי' אנפשי' – (א) כנדר איסור; (ב) ב"ד מאמין לו ורק לגבי עצמו – אמנם, כ"ק אדה"ז מחדש גדר שלישי בשווי' אנפשי':

"והכנה"ג¹⁴ ס"ל דטעמא דאמרינן דשווא

(14) ולכן כותב גם "דשוניהו עליה חתיכה

ה.

הת' יחזקאל שיחי' שחר
תלמיד בישיבה

שיטת רש"י ב"חזקת בעולה"

איתא במסכתין¹: "הנושא את האשה . היא אומרת משארסתני נאנסתי . . רבי יהושע אומר לא מפ"י אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא רא"י לדבריי".

ופ"י רש"י: "הרי זו בחזקת: שנבעלה עד שלא תתארס והטעתו".

וצריך להבין:

(א) מה רש"י בא לפרש בזה, הרי לא שינה מלשון המשנה אלא מילה אחת – במקום "בעולה" כתב "שנבעלה"²?

(ב) אפי' אם נאמר שרש"י בא לחדש במילה זו, למה צריך להמשיך ולצטט עוד "עד שלא תתארס והטעתו"?

ואולי אפשר לבאר, שרש"י בא לשלול בזה טעות בהבנת ההגדרה של "חזקה" זו. דמהמילים של המשנה "בחזקת בעולה" היינו עלולים לחשוב שיש לגופה חזקת בעולה, שלכן מחזיקים אותה בעולה כמה שיותר מוקדם (לפני האירוסין), וזה כיון

שכעת היא בעולה (חזקה דהשתא)³.

אך שיטת רש"י היא שלדעת ר' יהושע גופה מוחזק כבתולה (חזקה דמעיקרא)⁴, ומה שבכל זאת אינה נאמנת כיוון שלבעל יש חזקת ממון. וכפי שכותב רש"י בדף עה, ב וז"ל: "מני רבי יהושע היא . . לא מפ"י אנו חיינן שתהא נאמנת אלא העמד ממון על חזקתו", ולא פ"י 'העמד אישה על חזקתה דהשתא'.

ולפי זה רש"י צריך לפרש במשנתנו שאין כוונת המשנה שיש לאשה "חזקת" בעולה, אלא שלא מאמינים לה ("לא מפ"י אנו חיינן"), ובגלל שיש לבעל חזקת ממון, לכן ב"ד מחזיקים אותה כשקרנית, שנבעלה לפני האירוסין.

לכן בא רש"י אצלנו להדגיש, שאין הכוונה ל'חזקת בעולה', כפי שיתכן לחשוב, ולכן במקום חזקת "בעולה" כותב – "שנבעלה", בזה מודגש שאין זה חזקת

(3) ואכן ראיתי כמה שלמדו כך, ראה לדוגמא בס' אור לציון (לרב בן ציון אבא שאול – ר"י פורת יוסף) על מס' כתובות ח"א ע' סט.

במהות "חזקה דהשתא" ראה אנציקלופדי' תלמודית ח"ג ע' תקצב ואילך.

(4) כמ"ש רש"י בסוף העמוד (ד"ה אוקמה אחזקה) בשיטת ר"ג.

(1) כתובות יב, ב.

(2) כן שאל השטמ"ק בד"ה הנושא, וראה שם מה שביאר בזה, ומ"מ ע' פנים לתורה ונ"ל לבאר זה באופן נוסף. ובפרט ש(לענ"ד) הביאור של השטמ"ק אינו מיישב את הקושיא השני' דלקמן בפנים.

"והטעתו", ללמדנו שצריך לקרוא במשנה את כל זה במשפט אחד, "בחזקת שנבעלה עד שלא תתארס והטעתו", (כביכול הי' צריך להיות כתוב במשנה "בחזקת שהטעתו"), כי אין לה חזקת בעולה, ורק ב"ד מחזיקים אותה כשקרנית ("הטעתו"), בגלל החזקת ממון לטובת הבעל.

גופה, אלא שכך מחזיקים ב"ד בדעתם שכך הי' המעשה – "שנבעלה (כלשון רש"י) עד שלא תתארס" ("נבעלה" – הפעולה, שנבעלה לפני האירוסין, ולא "בעולה" – מציאות הגוף).

ולא מסתפק בזה ומצטט גם את המילה

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' דהאן
תלמיד בישיבה

ו.

ארבע מאות פרסה של גאולה

אחיו ארבע מאות פרסה, ואילו ביעקב כתבה רק שהטריחם – ולא פירשה כמו ביוסף?

ב. ואולי יש לומר דמה שהגמרא לא פירשה ביעקב כמו ביוסף, הוא משום שסיבת הטרחתם כבר מפורשת בתורה בעת בקשת יעקב מבניו לקוברו בארץ ישראל: "ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם"¹, ולכן שואלת הגמרא: אם מתי חוץ לארץ עתידים לקום בתחיית המתים, מדוע ה' דחוף ליעקב אבינו להטמן לצד אבותיו בארץ ישראל, ובזה להטריח את בניו? וע"כ עונה הגמרא, שמא לא יזכה למחילות.

ואילו בבקשת יוסף מאחיו להיטמן בארץ ישראל, לא נאמר שהסיבה לבקשתו טמונה בכך שרצה להיטמן לצד אבותיו (ואף בפועל לא נקבר עמהם אלא בשכם), אלא רק: "והעליתם את עצמותי מזה" – ממצרים. ולכן שואלת הגמרא: מדוע הטריח את אחיו מרחק ארבע מאות פרסה בחום המדבר ובמשך ארבעים שנה ע"מ לקוברו בארץ ישראל – וזאת ללא כל סיבה של קבורת אבות וכיוצא בזה? וע"כ עונה

א. איתא במס' כתובות (קיא, א ופרש"י)

"א"ר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים... ולר' אלעזר צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים (בתמי"), אמר רבי אילעא, ע"י גלגול (מתגלגלים העצמות עד ארץ ישראל וחיין שם). מתקיף לה ר' אבא סלא רבא, גלגול לצדיקים צער הוא. אמר אביי, מחילות נעשות להם בקרקע (ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים). ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם, אמר קרנא, דברים בגו (יש כאן דברים מסותרים בדבר זה וצריך לתת להם לב), יודע ה' יעקב אבינו שצדיק גמור ה' (ולא ה' צריך לזכות א"י), ואם מתים שבחוצה לארץ חיים למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות. כיוצא בדבר אתה אומר וישבע יוסף את בני ישראל וגו', א"ר חנינא, דברים בגו, יודע ה' יוסף בעצמו שצדיק גמור ה', ואם מתים שבחוצה לארץ חיים למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה? שמא לא יזכה למחילות", עכ"ל הגמרא.

וצריך להבין מדוע משנה הגמרא בלשונה, דגבי יוסף כתבה שהטריח את

(1) ויחי מז, ל.

(2) שם נ, כה.

(3) והוא הפסוק שהביא קרנא בגמ' שם!

הגמרא, שמא לא יזכה למחילות.

ג. אך עדיין צריך להבין מדוע אצל יוסף מנתה הגמ' את אורך הדרך – ארבע מאות פרסה?

ונראה לבאר זאת (בדרך הרמז עכ"פ), דהנה כאשר יעקב ציווה את בניו לקבורו בארץ ישראל אמר להם "ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם", ואכן נקבר שם סמוך לפטירתו (שהעלו את מיטתו לאחר שבעים ימי אבל).

לעומת זאת, כאשר יוסף השביע את אחיו שיקברוהו בארץ ישראל אמר להם: "פקודי יפקוד אלוקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה". היינו: שלא השביעם שיקברוהו בארץ ישראל לאחר (או סמוך) לפטירתו, אלא רק לאחר סיום שנות הגלות כשיעלו מארץ מצרים, אז יעלו את עצמותיו עמהם

לארץ ישראל⁴.

ואולי עפ"ז י"ל ששאלת הגמרא "למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה", היא רמז לזמן גלותם של בני ישראל בארץ מצרים – "בארץ" לא להם, כפי שנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים: "ועבדו" וענו אותם ארבע מאות שנה", ועפ"ז שאלת הגמרא היא: אם הצדיקים שבחו"ל קמים לתחי', מדוע השביע יוסף את אחיו לקבורו בארץ ישראל לסוף ארבע מאות שנות גלות מצרים.

(4) מה שכתוב בתחילה "ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת", ולאחמ"כ בעת השבועה נאמר "וישבע יוסף את בני ישראל" – פי' הרמב"ן (ויחי מט, לא): "ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת. כי אחיו חיים היו כי האריכו ימים יותר ממנו כאשר אתה רואה בלוי. ואמר וישבע יוסף את בני ישראל כי בראותו שאחיו זקנים השביע כל בניהם וכל בית אביו שיצוו גם את בני בניהם לעת הגאולה כי כלם יודעים הגלות".

(5) לך לך טו, יג.

ז.

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' דהאן
תלמיד בישיבה

"כי קתני אשאר"

א. איתא במסכתין (כתובות ד, ב ופרש"י):

"שהי' פתו אפוי', וטבחו טבוח, ויינו מזוג ונתן מים על גבי בשר, ומת אביו של חתן או אמה של כלה (דוקא נקט אביו של חתן שהוא הטורח בצורכי סעודה ואמה של כלה היא המכינה לה תכשיטין לפיכך אם יעבור המועד שוב אין מכין להם והתירו להם להכניס את המת לחדר שלא יקברוהו דאם כן חלה אבילות על האבל בסתימת הגולל כדלקמן ושוב לא יוכל לכנוס עד שיעבור האבילות) – מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוכל בעילת מצוה ופורש (ויקברו את המת מיד דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגבי' כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה כו'). ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות, וכל אותן הימים (של ימי המשתה ושל אבילות) הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים (ואין מתיחדין זה עם זה שמא יבעול ואבל אסור בתשמיש המטה כדילפינן באלו מגלחין' ואף בשבעת ימי המשתה שהן כרגל נוהג הוא אבילות של דברי צינעא דהיינו איסור תשמיש כדלקמן). וכן מי

שפירסה אשתו נדה (בכניסתה לחופה) הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים (ואין נאמנין זה עם זה), ואין מונעין תכשיטין מן הכלה (בשביל האבילות אין אוסרין עלי' תכשיטי' שלא תתגנה על בעלה) כל ל' יום (ואע"פ שהן ימי אבילות לשאר בני אדם וכל שכן משלשים ואילך)". עכ"ל הברייתא.

"... הכי קאמר וכן מי שפירסה אשתו נדה ולא בעל הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים (כלומר כי קאמר וכן אהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים קאמר ולעולם הך בשלא בעל קאי)".

ומקשה הגמרא: "למימרא דאבילות קילא לי' מנדה (לעבור עלי' מנדה דאבילות לא מהימנת לי' ואנדה מהימנת לי'), והאמר רבי יצחק בר חנינא אמר רב הונא: כל מלאכות שאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס (להושיט לו), והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו (שדרך קירוב וחיבה הן ובאין לידי הרגל דבר). ואילו גבי אבילות תניא אע"פ שאמרו אין אדם רשאי לכופף את אשתו (בימי אבלה כשמת אבי' או אמה) להיות כוחלת ולהיות פוקסת, באמת אמרו מוזגת לו הכוס (ולא חיישינן להרגל דבר אלמא אבילות חמירא לי'), ומצעת לו המטה, ומרחצת לו פניו

ידיו ורגליו".

מתרצת הגמרא: "לא קשיא, כאן באבילות ידי' כאן באבילות דידה" (לעולם אבילות קילא לי' מנדה והני מתניתא הכי מתרצן הא דקתני לעיל הוא ישן בין האנשים כו' באבילות ידי' והך דקתני מוזגת לו כו' באבילות דידה קאי דקתני אין אדם רשאי לכופ כו' אלמא באבילות דידה קיימינן שאינה רוצה לכחול ולפקוס והיינו טעמא דמוזגת דאם יתגבר יצרו עליו כיון דאבילות דידה הוא אינה שומעת לו).

מקשה הגמרא: "והא אביו של חתן או אמה של כלה קתני (אלמא באבילות דידה נמי אחמיר תנא דלעיל)".

עונה הגמרא: "כי קתני אשאר" (אמה של כלה אשאר אמכניסים המת לחדר אבל הוא ישן בין האנשים אבילות דחתן קאי).

ב. משאלת הגמרא "והא אביו של חתן או אמה של כלה קתני", מוכן שהגמרא אינה דוחה את התירוץ "כאן באבילות ידי' כאן באבילות דידה" (אודות מימרת ר' יצחק), דניחא לומר דמימרא זו עוסקת בהאישה, שכן מן המילים "אין אדם רשאי לכופ את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת" מוכח שמדובר במצב שהאישה נמצאת באבילות, שמצד אבילותה אנו אומרים לבעלה שלא יכריחה לכחול ולפקוס (כי אינה רוצה מצד צערה).

אלא שקשה לגמרא לומר זאת על הברייתא מדברת אודות החתן, שכן אין זה מתיישב עם המילים המובאות בתחילת הברייתא "ומת אביו של חתן או אמה של כלה". וע"כ מתרצת הגמרא: "כי קתני

אשאר" – היינו שהרישא של הברייתא מדברת אודות החתן והכלה, ומשם ואילך מתייחסת באופן חד צדדי לחתן.

ג. ונראה לומר שאפשר לדייק זאת מן הברייתא עצמה: שהרי מיד לאחר שאומרת הברייתא "מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה" מתחילה הברייתא להתייחס באופן חד צדדי לחתן, כדלקמן: "ובועל בעילת מצוה ופורש" – דבר השייך לחתן.

"ונוהג שבעת ימי המשתה" – הברייתא נוקטת בלשון יחידי ובלשון זכר, שכן משמע שאצל הכלה אין בעי' לשמוח שבעה ימים שכן היא אינה באבילות. דאל"כ הי' לברייתא לנקוט בלשון רבים ("ונוהגים שבעת ימי המשתה..") או עכ"פ לפרט על מי היא מדברת (כפי שנקטה בתחילה – "מת אביו של חתן או אמה של כלה" וכן "ואת החתן ואת הכלה לחופה").

"ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות" – איתא במפורש "נוהג . . אבילות" (לשון זכר), ולא "נוהגת . . אבילות".

"וכן מי שפירסה אשתו נדה (רש"י: בכניסתה לחופה)" – אף כאן ניתן לדייק שהברייתא מדברת אודות החתן, שכן כתוב: "שפירסה אשתו" היינו שמדובר בחתן אשר כלתו נעשתה נדה ואין הוא יודע האיך לנהוג. שכן לא נכתב: "וכן כלה אשר נעשתה נדה . . וכו'".

וא"כ מוכח שהברייתא (החל מהסיפא) מדברת אודות החתן (כאשר הוא נמצא באבילות).

ד. אך עדיין יש להבין מדוע נאמר: "ואין

כמפורש בהמשך הגמרא), אשר משום זה היא אינה יכולה לכחול ולפקוס מצד השתתפות עם בעלה בצער, וע"כ הו"א שאצל כלה אשר זה עתה התחתנה – עלי' גם כן לנהוג באבילות עם בעלה.

וע"כ מחדשת לנו הברייטא: "ואין מונעין מן הכלה תכשיטין כל שלושים יום", כיוון שכאן מדובר במקרה בו יש טעם חדש להתיר, וכפי שרש"י עצמו אומר על המקום: "בשביל האבילות אין אוסרין עלי' תכשיטין שלא תתגנה על בעלה, ואע"פ שהן ימי אבילות לשאר בני אדם וכל שכן משלשים ואילך".

מונעין מן הכלה תכשיטין כל שלושים יום" – דאם אינה באבילות, מהו החידוש בזה שהיא מותרת בתכשיטין כל אותם שלושים ימי אבילות של בעלה.

אלא שלכא' יובן ע"פ הברייטא המובאת בהמשך העמוד: "מי שמת חמיו או חמותו אינו יכול לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת אלא כופה מטתו ונוהג עמה אבילות, וכן היא שמת חמיו או חמותה אינה רשאה להיות כוחלת ולהיות פוקסת אלא כופה מטתה ונוהגת עמו אבילות" –

דמברייטא זו מובן אשר בעת אבילות הבעל על האישה לנהוג אף היא עמו באבילות (עכ"פ כאשר היא נמצאת בפניו,

(2) ד"ה ואין מונעין וד"ה כל שלושים יום.

ח.

הת' מנחם מענדל שיחי' הגי
והת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמידים בישיבה

חזי דאתאי לשיטת רש"י

ואולי יש לפרש ולהגדיר משמעות תנאי
זה:

קיום התנאי מורכב משני חלקים –
קיום כוונת התנאי וקיום פועל התנאי.
ובענייננו: הכוונה בתנאי היא – להראות
ולבטא שברצונו להמשיך את קשר האישות
עם אשתו, והפועל הוא – לעשות מעשה
שבו נראית ומתבטאת כוונה זו.

ובמקרה דנן אמנם הפועל לא התממש,
שהרי הבעל בפועל לא הגיע לעיר, אך
מנקודת מבטו של הבעל – כוונת התנאי
היא העיקר, ומכיוון שהוא הגיע סמוך לעיר
וזועק "חזו דאתאי", הרי בזה הוא מראה
ומבטא את כוונתו.

ובזה יומתק לשון הגמרא בצעקות הבעל
'חזו דאתאי' – חזו דייקא, שכוונתו היא
שמשפיק שניתן להביט שהוא חפץ בהמשך
קשר האישות, וגילוי דעת זה יועיל.

אך שמואל השיב על כך ד"לא שמי'
מתיא דלא מטי עד הכא" – דכל עוד
הבעל לא הגיע בפועל לשטח שעליו סוכם
מלכתחילה שיגיע – לא קיים את התנאי,
משום שקיום התנאי מצריך הן את קיום
הכוונה והן את קיום הפועל.

וכ"ז הוא פשוט ולא באנו אלא להאיר.

הגמרא בסוגיין מנסה למצוא מקור
לשיטת רבא ש"אין אונס בגיטין":

"אלא מהא – דהוא דאמר להו אי לא
אתינא מיכן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא,
אתא בסוף תלתין יומין ופסקי' מברא, אמר
להו: חזו דאתאי חזו דאתאי, אמר שמואל:
לאו שמי' מתיא".

היינו שהתנה הבעל את תוקף הגט בכך
שיחזור למקומו תוך שלושים יום, ובפועל
לא הספיק לעבור את הנהר לעירו אך זועק
"ראו שהגעתי". ופסק בזה שמואל דאינו
גט.

וצריך להבין מהי כוונת הבעל בצעקותיו
ומהי תגובת שמואל?

והנה, מעשה זה הובא גם במס' גיטין,¹
ושם פרש"י² שטענת הבעל הייתה "והרי
באתי וקיימתי תנאי", היינו שכיון שהגיע
סמוך לעיר, נחשב שכבר קיים תנאו! וע"ז
השיב שמואל "לא שמי' מתיא" – "דלא'
מטי עד הכא".

ולכאורה, תמוהה היא סברת הבעל
שקיים תנאו, דהרי בפועל לא בא?

(1) כתובות ב, ב.

(2) ל, א. לר, א.

(3) לר, א ד"ה לקימי תנאה.

(4) ל, א ד"ה לא שמי'.

(5) ואכן ראה במאירי גיטין שם שביאר את טענת

הבעל ותשובת שמואל באופן א.

הת' מנחם מענדל שיחי' הגי
תלמיד בישיבה

ט.

בעניין ספק ספיקא המתהפך

[ולכן, בספק שהציג התוס' בתחילתו – ספק קטנה ספק גדולה – שהוא נפשט בעת פשיטת הספק הראשון – ספק באונס ספק ברצון – משום ששם אונס חד הוא, אין זה נחשב לספק ספיקא].

וע"פ הגדרה זו נוכל להגיד במקרה זה, שאף שאין הספק מתהפך, מוגדר הוא כספק ספיקא (בהו"א), משום שהספק של מוכת עץ עומד בפני עצמו ואינו תלוי בספק אונס או ברצון וכן להיפך.

דהיינו:

אף שאין לומר "ואת"ל ברצון, ספק דרוסת איש", כיון שספק דרוסת איש לא הוכרע ע"י ה"את"ל ברצון, נחשב הוא לעומד בפ"ע ויש לו את גדר ספק המתהפך (אף שאיננו מתהפך).

כן נראה לי ואשמח לדעת חו"ד הקוראים.

במסכתין (ט, א) שואלים התוס' (סד"ה ואי בעית אימא) מדוע אישה שקיבלה קידושין בעודה קטנה אינה מותרת משום ספק ספיקא, והרי נוסף על הספק האם נבעלה באונס או ברצון יש להסתפק גם האם היא מוכת עץ או דרוסת איש.

ויש לתמוה על כך:

ע"פ דברי האגור ריב"ש ואחרונים, שמכריחים בתוס' (ע"פ דבריו "שם אונס חד הוא") שצריך להיות ספק המתהפך – היינו שניתן להקדים את כל אחד מהספקות אל השני – אינו מובן, שהרי ניתן לשאול: ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, ואת"ל דרוסת איש ספק באונס ספק ברצון. אמנם אין לשאול ספק באונס ספק ברצון, ואת"ל ברצון ספק מוכת עץ?

ונראה לומר:

העיקרון של ספק המתהפך הוא, שכל ספק עומד בפני עצמו ואיננו מתבטל כאשר מכריעים ספק חברו.

הת' מנחם מענדל שיחי' הרצל
בוגר הישיבה

ריקבון תכריכי כלאיים

איתא במסכתין: "א"ר חייא בר יוסף עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן".

ובגמ' נדה תניא: "בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבא.

ובתוס' שם: "הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה שמצות בטילות לעתיד לבא".

ובס' "הערות במסכת כתובות" לגרי"ש אלישיב הקשה, דלכאורה כשיקומו המתים ויעמדו במלבושיהן, הרי מכיוון שהתכריכים נרקבו כבר – אלא שיבראו תכריכים חדשים בדרך נס, הרי אף שיהיו דומים לתכריכים שבהם נקברו, מ"מ אי"ז שעטנז, דלאמיתתו של דבר תכריכים אלו הם מציאות חדשה?

ומביא הגרי"ש נסיון תירוץ, ודוחה: "ואין לומר דתוס' דברו על מתים שזה עתה נקברו" – ולכן התכריכים שאיתם יקומו הם אותם שבהם נקברו – "דהרי תחה"מ יהא מ' שנה אחר הגאולה בסתם", וממילא וודאי שכל המתים יקומו בתכריכים חדשים

שאינם באמת שעטנז, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אך ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בכ"מ שהארבעים שנה יכולים להתקיים גם בארבעים רגעים, פשוט שסרה קושייתו, דאכן אפ"ל שתוס' מדבר על המתים שזה עתה נקברו.

ויש לתרץ באופן נוסף, דלא רק שתוס' מדבר על אלו שמתו מעט לפני הגאולה, אלא י"ל שצדיקים שגופם אינו נרקב – מסתבר שגם תכריכיהם אינם נרקבים. וא"כ, מכיוון שהברייתא לא חילקה דמה שקוברים בתכריכי כלאים אינו בצדיקים, וגם לא חששה לכך שכבר "כלו" כל הקיצין, וייתכן שהגאולה מגיעה תיכף ומיד ממשי,

(4) ראה הנסמן בקובץ 'הלכתא למשיחא' (היר"ל ע"י ישיבתנו הק') ח"א ע' 131. וראה גם שיחות ש"פ פנחס תשמ"ה ויום ב' דחגה"ש תשמ"ט.

(5) לאחר זמן מצאתי שבקובץ 'המאסף' (קואינקה) שנה עשירית חוב' יא סימן קו, דייקו זה ממ"ש חז"ל "עתידין צדיקים שיעמדו במלבושיהן" כיון שרק הצדיקים יעמדו במלבושיהן – כיוון שאינן נרקבין. וראה שם מה שהאריך בזה.

(6) סנהדרין צז, ב.

(7) אע"פ שי"ל שמבחי' הלכתית, אל לנו לחשוב אודות ביאת המשיח אלא עלינו לתכנן תוכנית גלוית.

אמנם בא"כ הרי י"ל גם לאידך גיסא דאין לנו לחשוש למה שיקרה עם הנפטר אחר שיקום לתחי'

(1) כתובות קיא, ב.

(2) סא, ב.

(3) ד"ה אמר רבי יוסף.

הרי מכאן הוכחת הגמ' ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא".

(8) וראה אודות ענין "מצוות בטלות לעתיד לבוא", הן בנוגע לתכריכי כלאים והן בנוגע לשאר התומ"צ – בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" ה'תשנ"ב.

– דגם זה אינו נכלל בתכנון הגלותי (וכל עוד האדם עדין לא קם לתחי', הרי "במתים חופשי – מן המצוות").

אך אולי יש לחלק דגם לפי התכנון הגלותי, הרי וודאי שהגאולה תבוא מתי שהוא, ואז יהי' בעי' בתכריכי כלאים. ויל"ע בכל זה.

י"א.

הת' שמואל שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בעניין עד אחד וברי באיסורין

א. איתא במשנה במסכתין (יג, א):

"ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפ' אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראי' לדברי'. היתה מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ור' יהושע אומר לא מפ' אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראי' לדברי'".

והמשך דברי הגמ' בסמוך (להשיב על השאלה מדוע לשון המשנה ברישא היא "מדברת" ובסיפא "מעוברת") שברישא נקט "מדברת" להודיעך כוחו של רבי יהושע, דאע"פ ש(לזעירי – אפילו רק נסתרה, ולרב אסי –) נבעלה, מכשירה ר"י ולאידך גיסא בסיפא נקט "מעוברת" להודיעך כוחו של רבן גמליאל, שאפילו שהיא מעוברת ואין לעובר חזקת כשרות (כדלהלן) אזי היא והעובר (לדעת רב אסי שם¹) כשרים.

(1) היות וצריך שיהי' שינוי בין הרישא לסיפא, דאל"כ למה נכתבה הסיפא (לר"ג)? ולכן רב אסי (שאומר ש"מדברת" היינו שנבעלה) צריך לסבור

והנה נחלקו הראשונים מפני מה רבן גמליאל מאמין לאישה (אע"פ ש"מעלה עשו ביוחסין²): לפי תוס'³ יש נאמנות על האישה (ואפילו על העובר) מב' סיבות:

(א) היות ויש לה חזקה (חזקת היתר – היות ועד עכשיו האישה היתה פנוי', אז החזקה ממשיכה וממילא צ"ל שהבועל הי' איש כשר).

(ב) היות שהיא טוענת ברי (בתוס' גופא אינו מציין שגם טענת ברי מועילה, אך התוס' במסכת יבמות' כותב שבכדי שרבן גמליאל יכשיר, צריך גם טענת ברי משום "מעלה עשו ביוחסין").

לעומ'ז כותב רבי עקיבא איגר' בציון

כהדיעה שאומרת "המכשיר בה מכשיר בבתה", ועפ"ז ברישא ר"ג מכשיר את האישה בלבד, ובסיפא אפי' את העובר.

משא"כ זעירי שס"ל ש"מדברת" היינו ש(רק) נסתרה, יכול לסבור אפילו כהדיעה שאומרת "המכשיר בה פוסל בבתה", כי ברישא רבן גמליאל מכשיר רק אישה שנסתרה, ובסיפא הוא מכשיר אפילו אישה שנבעלה (ונקט "מעוברת" משום לישנא מעליא, כדברי תוד"ה לדברי המכשיר בה).

(2) כדברי הגמ' שם בהמשך, שזו דעת ר' יהושע.

(3) כו, ב ד"ה אנן אחתינן.

(4) סח, א ד"ה רישא פסולי.

(5) בתשובה קכ"ה.

שני ראשונים (המגיד משנה⁶ והרא"ה⁷) שהאישה והעובר כשרים⁸ משום שהיא טענה טענת ברי בלבד, וא"צ גם לחזקה.

ב. והנה הרא"ש⁹ הביא את דברי רבינו יונה בשם תלמידיו, דס"ל שלאישה מספיק טענת ברי (כדברי המ"מ והרא"ה), וכתב לפרוך לחלוטין את העובדה שרבינו יונה כתב כך, וס"ל להרא"ש ש"טעו תלמידיו" של רבינו יונה;

אך מיד לאח"כ נראה שחזור בו ואומר "נראה לי לקיים דבריהם, מההיא דהיתה מעוברת (יג, א) דאלים לי' לרשב"ג ברי ומכשיר העובר, ואף על גב דלית לי' חזקת כשרות ואפילו ברוב פסולין. וכן בההיא דמשארסתני נאנסתי אע"ג דחזקת ממון מסייעא לרוב דרצון, אפ"ה אלים לי' ברי ומהימני".

הבית יעקב¹⁰ מפרש את הסיפא של דברי הרא"ש ואומר שלא חזר בו, ואכן לא מסכים עם תלמידי רבינו יונה לומר שהטעם שהיא נאמנת זהו משום ברי,

אלא שס"ל להרא"ש דההיתר הוא משום "עד אחד נאמן באיסורין" – דהאישה היא עד אחד שנאמנת [כל עוד שעדותה לא תתבטל אם יוכח אחרת] להעיד שהיא נאנסה או נבעלה לאדם כשר, ותהי' מותרת לבעלה.

אך משאר הראשונים לא משמע לומר

כן, וכנראה גם מהר"ן (על הרי"ף¹¹) שהנאמנות היא משום ברי בלבד, ואדרבה מצני ושמשוים הראשונים בין משנתנו זו להמשנה לעיל (יב, ב) העוסקת בכלל בדיני ממונות (אם היא יכולה ונאמנת להוציא ממנו כתובה¹²), וע"כ שאי"ז מדין עד אחד נאמן באיסורין אלא שאכן יש נאמנות כלשהיא לאישה.

ג. ישנם כמה נפק"מ בין הרא"ש (לפי הבית יעקב, וכן השטמ"ק) לבין שאר הראשונים:

כאשר האישה לא יודעת האם הבועל כשר, אך ישנו עד אחד שידוע שהבועל כשר –

הנה לשיטת הבית יעקב נאמר שכשרה היא משום ע"א נאמן באיסורין, אך לשיטת שאר הראשונים שכשרותה היא מכח טענת הברי, אזי כאן שהיא אומרת שמא, תהי' פסולה (ולא יעזור שיש כאן ע"א המעיד בכשרותו של הבועל).

וכן תהי' נפק"מ הפוכה במקרה בו הבועל מכחיש את האישה, דאם ההיתר הוא משום ע"א נאמן באיסורין, הרי "ע"א בהכחשה, לאו כלום הוא". אך אם ההיתר הוא משום שטענת ברי, כשרה היא.

ד. לכאורה נראה שהרמב"ם¹³ סובר שנאמנות האישה היא משום טענת ברי

(11) ג, א.

(12) דשם איתא: "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת רבי יהושע אומר לא מפני' אנו חייין".

(13) הלכות איסורי ביאה פט"ו הי"ז.

(6) הלכות איסורי ביאה פ"ח הי"ג.

(7) כתובות יג, ב.

(8) רעק"א כותב זאת לגבי העובר אך מזה למדים בכ"ש לגבי האשה.

(9) דף ט סימן י"ח.

(10) ב"ק ט, ב.

שלה, וז"ל הרמב"ם:

"ארוסה שנתעברה והיא בבית אבי' הרי הולד בחזקת ממזר ואסור בבת ישראל ואסור בממזרת. ואם נבדקה אמו ואמרה מארוסי נתעברתי נאמנת והולד כשר. ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עלי' הרי הולד ממזר, שאפילו הי' בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן. והאישה אינה בחזקת זונה אלא נאמנת לומר לארוס ואינה זונה ואם נשאת לכהן לא תצא. וולדה ממנו כשר".

מכאן רואים שאי"ז מדין ע"א אלא מטענת ברי, כי אם ס"ל לרמב"ם שנאמנות האישה היא מדין ע"א, הרי הבעל מכחישה (וע"א בהכחשה לאו כלום הוא) ומדוע היא כשרה? אלא מכאן רואים שלרמב"ם אי"ז מדין ע"א כ"א מדין ברי.

ה. בחידושי הרשב"א¹⁴ נראה שנוקט גם ברי וגם ע"א. בראשית דבריו מבאר גבי דין ממונות (המשנה בדף יב, ב. הנ"ל) שהוא משום ברי. ולאחמ"כ כשמבאר גבי משנתנו דוחה את הראשונים שאומרים שאינו רשאי לקיימה (מטעם שהיא ספק סוטה), וז"ל:

"... דנאמנת והרי היא כחתיכה ספק חלב ספק שומן, דעד אחד נאמן עלי', ואע"פ שזו עדות אשה בגופה הא אמרינן דנאמנת כדאיתא בברייתא לקמן זו היא עדות שהאישה כשרה לה כלומר לעצמה". הרי רואים שהוא סובר שדין זה הוא גם מצד ע"א וגם מצד ברי.

[ישנה תמיהה עצומה¹⁵ איך אשה יכולה

להעיד על עצמה מדין ע"א, הרי כאן היא ספק סוטה והוי דבר שבערווה "ואין דבר שבערווה פחות משנים"? ומבואר בזה, שכ"ה כשיש ספק האם יש כאן דבר שבערווה, אך כאן האישה (ה'עד אחד') מעידה שלא הי' כאן בכלל דבר שבערווה, היינו הספק כלל לא התחיל שצריך לפתור אותו, ואכ"מ].

1. בכדי להבין טוב יותר את דברי הרשב"א נציין לחידושי ר' שמעון שקאפ¹⁶ שמציג ב' אופנים:

א) צריך הן ע"א והן ברי, כי כל אחד מהם מועיל לפרט אחר – בכדי להתיר את האישה כשלעצמה (שהיא לא תהי' פסולה, היינו מותרת לבעלה) צריך להגיע לדין ברי, כי ע"א נאמן באיסורין זה רק לאחרים אך ע"ע אינו נאמן¹⁷,

אך כדי להתיר את הבעל לאישה צריך להגיע לדין ע"א (ואי"ז בעי' שהיא מתירה את בעלה אלי' מצד ע"א – והרי אינה נאמנת ע"ע, כי זה דין שנוגע לבעלה, וכמו אדם המכין בגד שנאמן לומר שאי"ז שעטנז (מעשה ידיו) משום ע"א¹⁸).

ב) דומה לאופן הא' אך שונה במקצת: זה שצריך להגיע לדין ע"א הוא בכדי להתיר את האישה כשלעצמה היינו בינה לבין הקב"ה, אך בכדי שתהי' נאמנת גם בבי"ד, שלא יכפו עלי' לצאת מבעלה הנוכחי, לזה צריך להגיע לטענת ברי.

וכדברי ר' שמעון:

16) שערי ישר שער ר' פרק י"ח.

17) כתובות כז, א. ושם – הואיל ואין "בירה" וכפי

שיבואר.

18) וכדברי רש"י.

14) ט, א.

15) קובץ שיעורים כאן.

לבד עוזרת ומבטלת את הספק.

וממשיך שם:

"ועפ"י נפרש דמש"כ רבינו יונה¹⁹ והראשונים ז"ל באומר פתח פתוח מצאתי דהיכא שהיא אומרת משארסתי נאנסתי דנאמנת מדין ברי ושמא, ובשטמ"ק כתב שהוא מדין עד אחד נאמן באיסורים דשני ענינים אלה צריכים זה לזה, דלענין הנהגה לשמים לידע בעצמו אם רשאי הוא ע"ז מהני דין עד אחד נאמן באיסורים כמש"כ השטמ"ק.

ולענין מה שנוגע להנצל מכפיית ב"ד שעל ענין זה לא מהני עדות של האשה לבעלה וכן לעצמה, על ענין זה מהני לעצמה טענת ברי שלה כמש"כ. ובנוגע להבעל שאינו יכול לטעון טענת ברי להנצל מכפיית ב"ד מועיל לדידי' טענת ברי שלה כל שהדבר מסופק אצלו משני טעמים:

האחד דכמו שדיינינן לענין כל דבר הנוגע להאשה ולבעל שאין אחד מעיד לשני מפני שע"ז נחשבים כגוף אחד, כמו"כ י"ל דמהני טענת ברי של אחד מהם להועיל להנצל מכפיית ב"ד. ועוד טעם בזה לומר, דכיון דלענין הנהגת עצמו מהני לבעל עדות האשה, כמו"כ בכה"ג שהוא ספק לבי"ד מהני עדותה לבעל בתורת ברי. ובכללות נלענ"ד דלענין להנצל מכפיית ב"ד הדין בזה כדין טענת ברי השייך בדיני ממונות ובהגה בחו"מ סי' ע"ה סעיף כ"ג הביא דיעות מתי מהני ברי ע"י אחר יעו"ש

"ונראה לענ"ד דראשונה עלינו לבאר דלענין הנהגת אדם בדבר שיש לספק בו אם רשאי לעשות הדבר או לא, צריך לו שני אופני עדות, עדות העיקרית הוא שידע לעצמו אם מותר לו הדבר או לא היינו לצאת ידי שמיים, ועדות שני' צריך לצאת ידי ב"ד, כיוון שמוטל על ב"ד לעכב את איש ישראל שלא לעבור על דברי תורה, ואם לפי דעת ב"ד הוא דבר אסור, עליהם לכופו ולהכותו עד שתצא נפשו, ולהנצל מכפיית ב"ד עליו להביא עדות המועלת לענין זה.

והיכא שהאדם יודע שהוא דבר המותר, ולבי"ד הוא בתורת ספק, אין צריך בזה שום עדות, דמה שנוגע לו לעצמו לצאת ידי שמיים, כל שידע ידיעה ברורה שרשאי להשתמש שהדבר מותר לו בוודאי אין צריך לעדות שלא תהי' שמיעה גדולה מראי', ומה שנוגע להנצל מכפיית ב"ד ג"כ אין צריך עדות, כיוון שהוא טוען ברי לי שהדבר מותר ולבי"ד הוא בתורת ספק, בכה"ג ברי ושמא ברי עדיף, ואין לבי"ד שום כוח למנוע את הנידון בזמן שהוא טוען ברי והם טוענים שמא אסור עליך הדבר".

ז"א – במקרה שלבי"ד ברור הדבר שלא כנגד האיש (אם לדוגמא יש עדים שזינתה עם אדם לא כשר), אז וודאי שלא יועיל לא טענת הברי שלה ולא דין ע"א שבה.

אך במקרה שלנו שיש לבי"ד ספק (או כהמקרה שמוכיח ר' שמעון בנוגע לספק בגלל תרי ותרי) אז גם לעצמה (לצאת ידי שמיים) וגם לאחרים (להנצל מכפיית ב"ד), אין צריך עדות, היות והטענה שלה

19) כמו שהרא"ש בדף ט' סימן י"ח הביא בשם רבינו יונה כהפירוש הראשון.

דבר שחזן ממנו ואינו מעיד ע"ע אלא על מעשה ידי, אלא גם במקרה שמעיד לעצמו ממש וכדלהלן), וכך משמע מדברי תוס' בלימוד המקור לע"א, ובהקדים: ישנה מחלוקת רש"י ותוס' מהו המקור לדין ע"א נאמן באיסורין.

רש"י במסכת יבמות²¹ כתב שהמקור הוא מסברא: "דסמכין עלי' כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על ב"ב".

ובמסכת גיטין²² וביתר פירוט במסכת חולין²³ כתב שהמקור הוא מן התורה, היות וכתוב²⁴ "וזבחית מבקרך ומצאנך" וכ"ג²⁵ "ושחט את בן הבקר" והרי א"צ בשני עדים והתורה האמינה אפילו בע"א²⁶.

אך תוס' בגיטין²⁷ למדו מקור אחר והוא ממ"ש בכתובות²⁸ שהתורה האמינה לנדה לספור בעצמה ולהעיד ע"ע שהיא טהורה (ולא ראתה דם ושהיא טבלה) היות וכתוב "וספרה לה – לעצמה". ומשמע שאשה יכולה להעיד ע"ע שהיא טהורה ולהתירה לבעלה²⁹ מדין ע"א, וכך גם נאמר אצלינו

וכמו דמהני שם ברי ע"י אחר כמו"כ מהני הכא וזבה יש לכוון מש"כ רבינו יונה דכמו דמהני לר"ג ברי ושמא לענין ממון, כמו"כ הכא מהני ברי דידה לגבי הבעל שטוען שמא, שידונו ב"ד עם הבעל כברי של האשה ולא כשמא של הבעל".

ז"א שהע"א שלה (שבה) יועיל רק כלפי שמיא, אך חזן ממנה היא לא תהי' נאמנת משום ע"א, כלומר – היא יודעת (ע"פ תורה) שלא נבעלה, אך בעלה (וכן ב"ד) לא יודעים זאת, וע"כ צריך להגיע לטענת ברי שלה.

אך הסבר זה לכאורה אינו מובן – מדוע לעצמה (כלפי שמיא) היא תהי' נאמנת משום ע"א, הרי כל הנאמנות של עד אחד זה במקום שלא אתחזק איסורא (כגון בחתיכה ספק של חלב ספק של שומן דנאמן הע"א להעיד שחתיכה זו כשירה, היות ואין לחתיכה חזקת איסור) [או אף במקרה שכן אתחזק איסורא, אלא שבידו לתקן (כגון תרומה, טבל, שחיטה וכדו') שבידו, היינו במעשה ידיו להוציא מחזקת איסור ולהכשיר, וכפי שיבואר]. אך אצלינו אתחזק איסורא (גבי משארסתני נאנסת³⁰ והרי יש לה כעת חזקת איסור של א"א) ואין בידה לתקן (שהרי זה מעשה אונס וכלל לא תלוי בידה) ואיך תהי' נאמנת לעצמה (כלפי שמיא)?

ז. ולכאורה ניתן הי' לומר שכל הנאמנות של ע"א נאמן באיסורין, אינה רק לאחרים אלא גם על עצמו (זאת אומרת – לא רק על שוחט שמעיד ששחיטתו כשרה, שזה

(21) פח, ב ד"ה ואמר.

(22) ב, ב.

(23) י, ב.

(24) דברים יב, כא.

(25) ויקרא א, ה.

(26) עי' בשור"ת אגרות משה ח"ד סי' ס"ו שהקשה לו דאיך אפשר לילף שע"א נאמן מושחט וגו' הא הקרא איירי בעולה דאינו נאכל? וע"ז ענה לו הגר"מ פיינשטיין תירוץ דחוק ע"ש, ובתוך דבריו כתב ג"כ לבאר למה הביא רש"י ב' פסוקים ולא סגי בחד.

(27) ד"ה עד אחד.

(28) עב, א.

(29) אע"פ שיש לה נאמנות ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

(30) וכ"ג בדף ט' גבי פ"פ ששם יותר אתחזק איסורא.

שתהי' נאמנת לבעלה לומר משארסתני נאנסתי.

[אך הן לרש"י והן לתוס' – דין "בירו" היינו שהי' בירו לתקן הדבר (לדוגמא שהי' יכול לעשר הפירות מלפני כן) אע"פ שכעת אין באפשרותו לתקן. לעומת הרמב"ן שלשיטתו נראה (וכך עולה מקושייתו³⁰) ש"בירו" זה רק מכאן ולהבא, וע"כ שואל איך אדם יכול לאכול עוף שחוט ע"פ עדות של השוחט, והרי אין בירו כעת לתקן העוף כי הרי הוא כבר שחוט.

אך לעומת זאת כתב הרשב"א ש"בירו" הכוונה שהי' בירו לתקן, וכדברי הרשב"א³¹ "נ"ל משום דרוב מצוין אצל שחיטה מוחזקין הן ובירם לתקן ולשחוט שחיטה הראוי' וכל בן דעת אין קלקול דריסה ושהי' נקרי' לו בשחיטתו . . . אלמא מסתמא חזקה רוב מעשה בן דעת מתוקנין הן הילכך אוכלין משחיטתם והכא כל דכן הוא" מכאן רואים שהשחיטה זה בירו כי רוב השוחטין בקיאים – היינו ש"בירו" זהו לשון עבר (שהי' בירו) ולא ל' עתיד].

אך א"א להוכיח מנדה, היות ובירא לתקן (להיטהר), וכן אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה. משא"כ אצלינו אין בירא לתקן (לבחור האם להיאנס או לא), וא"כ הדרא

(30) חידושי הרמב"ן יבמות פ"ח: "ותמיהא לי למאי דקאמרין השתא היכא דאתחזק איסורא לא מהימן אלא מעתה מצא תרנגולת שחוטת בשוק או באשפה ובא ישראל ואמר כשרה היא שבפני נשחטה מי לא מהימן? ואע"פ שהוחזקה באיסור שבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת והרי אם נבלה היא איו בירו לתקן, ואפילו בשל עצמו לא יהא נאמן אלא בשוחט לעצמו או שראוהו שוחט.

(31) חולין דף י.

קושיא לדוכתא.

ובכלל על עצם ביאורו של ר' שמעון שקאפ אי"מ – למה צריך גם ברי וגם ע"א, דאם ע"א לא מועיל לבי"ד אז צריך רק ברי (גם כלפי שמיא), ולמה מצריך ר"ש גם ע"א (לעצמה) וגם ברי – (בי"ד – בעלה) היינו – לכא' נאמנות האישה הינה אפילו כלפי שמיא רק בטענת ברי (ללא ע"א³²), ולמה צריך להגיע לנאמנות של ע"א בכדי להתיר א"ע כלפי שמיא?

ח. וע"כ נראה (ברא"פ) שכך חילק ר' שמעון:

ע"א עוזר בשבילה (כלפי שמיא) ובשביל שבי"ד לא יכפו עלי' לצאת מיד בעלה הנוכחי. וטענת ברי עוזרת בשביל (בעלה ובעצם) שבי"ד לא יכפו על בעלה להוציאה מתחת ידו;

ז"א שהיא לא נאמנת (לבי"ד או לבעלה) משום ע"א, היות ואתחזק איסורא ו"אין בירא" כנ"ל וע"כ לא נאמנת לבי"ד, וכן בטענת ברי שלה היא אמנם תהי' נאמנת בפני בי"ד.

אך כ"ז הוא לגבי בעלה – אך לגבי עצמה (ובעצם לבי"ד שדנים עלי') היא לא תהי' נאמנת. וע"כ צריכה היא נאמנות של ע"א בכדי להתירה לעצמה (אע"פ שאתחזק איסורא ו"אין בירא" וע"כ לא יועיל עדות ע"ע, אך היות ודנים פה עלי' והיא יודעת שהיא כשרה, תהי' נאמנת לעצמה – כלפי שמיא).

ט. ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר מלך

(32) אע"פ שטענת ברי זה רק לאחרים ולא לעצמו

וכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מציין³⁶ לשני מקומות שמהם ניתן להוכיח שאיסור נדה הוא איסור על בעלה ולא טומאה:

(א) הדין בנדה שספיקה לקולא (אף שזה דין דאורייתא) ולפי"ד תוס"ד נראה שאיסור נדה לבעלה מצד איסור ולא מצד טומאה (שהרי אם זה הי' משום טומאה הרי הדין ברשות היחיד ספק טומאה לחומרא, אלא זהו משום איסור).

(ב) מלימוד תוס' שהמקור לע"א נאמן באיסורין הוא מ"וספרה לה"י³⁸, משמע שנדה זהו איסור (כי הרי אין למדין איסור מטומאה, ופה למדים שע"א נאמן באיסורין מנדה).

ומכאן מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את שני ההוכחות לפי פנימיות העניינים:

(א) בעל ואשה מרמזים על כנס"י והקב"ה, ע"כ יהודי יכול לחשוב שאפילו ספק רע הוא עניין של טומאה (ובעצם מרחיקו מהקב"ה), ע"כ אומרים שדין נדה זהו רק איסור, וע"כ רק באיסור וודאי הוא קיים ולא בספק, וגם אז הריחוק מהקב"ה הוא רק בכוחותיו המוגבלים, אך בעצם (בכוחות המקיפים) אינו מרוחק כלל מה'.

(ב) ההבדל בין ע"א לבין עדות של שנים הוא: עדות של שנים היא רק בבי"ד, והעדים מייצרים מציאות חדשה בעולם (וע"כ אם הם העידו חוץ לבי"ד אין עדותם מועלת כלום ואף יכולים לחזור בהם בבי"ד). לעומ"ז ע"א אינו קשור לבי"ד,

המשיח שליט"א³³ לגבי נאמנות של אשה:

ובהקדים שטומאת נדה הגיעה בעקבות חטא עה"ד (וזה אחד מהקלות שחוה קיבלה³⁴), ועל טומאה זו ישנה חקירה מה הגורם לאיסורה על בעלה, האם זה שהיא טמאה (כעת בטומאת נדה), או שמא זהו איסור בפ"ע (שאוסרה על בעלה) – וההבדל ביניהם הוא דיש יתרון וחשיבות לאיסור ע"ג טומאה, דאיסור זהו דבר שניתן להבינו (ולדוגמא מאכלות אסורות שהאדם יכול להבין שזה מטמאם מוחו וליבו, ואף במקרה שהתורה כן התירה לאכול איסור זה, כמו עוברת שהריחה או פיקוח נפש וכה"ג, הרי אמנם זה הותר לאדם אך הפעולה השלילית נגרמה בעקבות המאכל).

לעומ"ז טומאה זהו רע שא"א להבינו ע"י שכל כ"א חוקה חקתי גזירה גזרתי, ולכן בזמן הגלות אין איסור טומאה היות וטומאה היא נעלמת מהשכל וקיימת רק בזמן ביהמ"ק שאז היו בני" בדרגה גבוהה, אך בזמנה"ג אין היא סותרת³⁵.

אך בכ"א חמור הרע שבטומאה לעומת הרע שבאיסור, היות והרע שבטומאה לא ניכר וע"כ לא ימהרו לעשות עליו תשובה, וכן דווקא בשל היותו נעלה מהשכל ה"ה פוגם בכוחות המקיפים של הנפש שלמעלה מטו"ד (ויותר פוגם מאשר רע דאיסור).

(33) לקוטי שיחות ח"ג עמוד 983.

(34) בעירובין (ק, ב) למדים זאת מהפסוק (בראשית ג, טז) "הרבה ארבה עצבונך", ללמדנו על שני טפי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים.

(35) למעט כהנים המוזהרים בטומאה גם בזמן הגלות, שהרי עבודת הכהנים היא למעלה מטו"ד – עניין הקב"ע ובדרגה כזו נוגע גם רע דטומאה.

(36) אות ד' ואילך.

(37) ב"ק יא, א ד"ה דאין.

(38) כדפי' לעיל.

כ"א הוא נאמן מצד ה"כשרות" של נפשו האלוקית שהתורה האמינה לו, ולכן כאשר דנים על כשרות יהודי לבוראו אי"צ לבוא לבי"ד (לא של מעלה ולא של מטה), ודי בנאמנות של הע"א – הנפש האלוקית, כאשר היא מצטערת על מעשה לא טוב

שעשה היהודי, נאמנת היא בכך³⁹ ויכולה לידבק חזרה בקב"ה.

(39) ולהעיר כמבואר בתניא שהנפה"א היא היהודי עצמו. וממילא יוצא שכאשר היא מעידה ונאמנת משום ע"א, אין היא מעידה על דבר שחוץ ממנה, אלא כדוגמת אשה המעידה ע"ע.

יב.

הת' שלום דב בער שיחי' רוזן
תלמיד בישיבה

ביאור בדא"פ בשיטת רש"י בדין "כיון שהגיד"

נפשות" הרי אלו נאמנים.

והקשה רבא על לישנא זו: כיצד ניתן לומר שדברי רמב"ח הולכים על הסיפא? והרי קי"ל ש"כיוון שהגיד, אינו חוזר ומגיד" ובהגדתם הראשונה קיימו את השטר, ולאחמ"כ כאשר באים לפסול את השטר, הרי נחשבים "חוזרים ומגידים" ואין טענתם נשמעת כלל!

ולכן מבארת הגמ' בלישנא בתרא, שדברי רמב"ח הולכים על הרישא דמתניתין, ופי' המשנה כך הוא: בסיפא לא יהיו נאמנים כלל לטעון אונס (גם לא מחמת נפשות – ד"חוזרים ומגידים" הם), וברישא דמתניתין דנאמנים, מיירי בטוענים "אנוסים היינו מחמת נפשות", אך באם יטענו "אנוסים היינו מחמת ממון" אינם נאמנים מטעם ד"אין אדם משים עצמו רשע".

ולכאורה נחלקו הל"ק והל"ב בשני מחלוקות:

(א) האם יש חיסרון של "כיוון שהגיד" אינו חוזר ומגיד" בשטר (לל"ק אין דין "כיוון שהגיד" בשטר, דיכול לבוא ולסתור חתימתו, ואילו לל"ב חשיב "חוזר ומגיד"). וממילא נחלקו האם בסיפא דמתניתין (כאשר "כתב ידן יוצא ממקום אחר")

א. המשנה במסכתין: מביאה מקרה של ב' עדים שבאו לבי"ד ואמרו על שטר שעדיין לא קויים "כתב ידינו הוא זה" (ובזה קויים השטר), ולאחמ"כ הוסיפו "אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו" וברצונם לפסול השטר. ופוסקת המשנה "הרי אלו נאמנים" לפסולו.

בסיפא מביאה המשנה מקרה נוסף: "אם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר – אינן נאמנים".

בגמ' מובאים דברי רמי בר חמא, "לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים ההיינו מחמת נפשות – הרי אלו נאמנים".

ומבארת הגמ' את דברי רמב"ח בשני אופנים: ללישנא קמא, דברי רמב"ח הולכים על הסיפא דמתניתין, שלפ"ז פי' המשנה הוא: שברישא כשטוענים "אנוסים היינו" בין מחמת ממון ובין מחמת נפשות – "הרי אלו נאמנים", ובסיפא דמתניתין מדובר שטענו "אנוסים היינו מחמת ממון" ואינם נאמנים (ובגמ' לא התפרש טעמא). אך באם יטענו "אנוסים היינו מחמת

והקשה על כך רעק"א: מדוע לא הקשו התוס' ישירות על הברייתא הנ"ל, דברישא שם נאמנים כיוון שנחשב כ"תרי ותרי" (שטר מקויים ועדים), ונאמנים מדין מיגו ("הפה שאסר") ולכאורה היו צריכים להקשות שם מאי שנא בין הרישא לסיפא, דלכא' בשניהם חשיב "מיגו במקום עדים" ו"מיגו במקום עדים לא אמרינן" כנ"ל?

ותי' שס"ל לתוס' שב"תרי ותרי" אין זה חשיב "מיגו במקום עדים", כיוון שהמיגו בא כחיוזק לאחד מכתבי העדים, ולכן בברייתא שהם "תרי ותרי" המיגו מועיל, ואילו במשנה כיוון שהעדים "חוזרים ומגידים" – אזי מעיקרא אין עדותם נחשבת עדות, וא"כ יש כאן "מיגו (לבד) במקום עדים (וע"כ) לא אמרינן". ואתי שפיר דקושיית התוס' היא רק על המשנה ולא על הברייתא.

(וכן בתוס' ד"ה אין נאמנים, ביארו שבסיפא לא אמרינן מיגו "דכיוון דמקויים הוא הוי מיגו במקום עדים כדפירשנו, ועוד דחוזרים ומגידים הם, וכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

והקשה בזה רעק"א: מה השייכות של הטעם "כיוון שהגיד" למיגו? והרי טעם זה שייך לדיני עדות, שכיוון שהגיד פ"א שוב אינו חשיב עדות? ומכאן קושיא זו

(2) שם.

(3) ותירצו בזה התוס', שכיוון ש'תוך כדי דיבור' קיימו ופסלו את השטר אזי לא נחשב שטר מקויים כלל, ומשונה לא נחשב כעדים, וא"כ אין כאן עדים נגד עדים אלא מיגו בלבד.

(לתוס' אין כלל עדויות, ואילו לרש"י יש תרי ותרי, וכנראה משום שלתוס' אינם יכולים לחזור ולהגיד ול"ס לי' שנחשב "חדא הגדה" ויבואר לקמן ואכה"מ).

נאמנים לטעון "אנוסים היינו מחמת נפשות".

(ב) האם אדם משים עצמו רשע (לל"ק אדם משים עצמו רשע, ואילו לל"ב אין אדם משים עצמו רשע). וממילא נחלקו האם ברישא נאמנים לטעון "אנוסים היינו מחמת ממון", (שלל"ק נאמנים – אע"פ שזו ששמים עצמם רשעים, ואילו לל"ב אינם נאמנים כי "אין אדם משים עצמו רשע").

[ולכאורה קשה: לל"ק, אמאי בסיפא אינם נאמנים לטעון "אנוסים היינו מחמת ממון"? וצ"ל דכיוון שהנאמנות בסיפא היא מדין עדות ולא מדין "הפה שאסר", ועוד ד"אדם קרוב אצל עצמו" אינו נאמן לפסול עצמו (שעדים שהיו אנוסים מחמת ממון – פסולים לעדות) מדין קרוב (שאין אדם נאמן על קרובו), ולכן אינם נאמנים].

ג. ומבאר בזה הגאון רעק"א:

דהנה בתוס' (ד"ה הרי) הקשו על הרישא דמתניתין: כיצד נאמנים העדים לפסול את השטר, והרי בתחילת דבריהם קיימו את השטר, וכיוון שישנו כעת מול ב"ד שטר מקויים, אזי "אנן סהדי" שהחותמים אינם קטנים או פסולי עדות, ולאחמ"כ כשממשיכים בדבריהם ואומרים "אנוסים היינו וכו'" הרי הם מעידים לפסול את השטר, ושנינו בברייתא (לקמן יט, ב) שעדים החתומים על השטר להכשיר כנגד העדים הפוסלים, נחשבים כ"תרי ותרי" – וא"כ כיצד נאמנים כאן במיגו (ד"הפה שאסר כו'), והרי חשיב מיגו במקום עדים, ו"מיגו במקום עדים לא אמרינן"? ע"כ קושיית התוס'.

"הגידו" כבר ואינם יכולים לחזור ולהגיד, וע"כ מעיקרא אינם נאמנים לפסול את השטר.

ולכן אומר רבא שדברי רמב"ח הולכים על הרישא (שאם טענו "אונס מחמת ממון" – אינם נאמנים), ומבאר רש"י שברישא אינו חשיב "חוזר ומגיד", כיוון שהקיום נעשה על פיהם (עליהו סמכינן) שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר – ממילא "כולא חדא הגדה היא (וטעמו הוא): דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום אמרי אבל אנוסים היינו".

וא"כ לשיטת רש"י שנאמנות העדים ברישא היא מכח עדות ולא מכח מיגו, הנה לפ"ז נחלקו הל"ק והל"ב במחלוקת אחת: האם ישנו פסול "חוזר ומגיד" בשטר לל"ק – (אין חיסרון של "חוזר ומגיד" בשטר ולכן) נאמנים לטעון "אנוסים מחמת ממון" מדין "הפה שאסר", ולל"ב – (ישנו חיסרון של "חוזר ומגיד" וא"כ ברישא כל נאמנותם מכח העדות, וכיוון שכך) באם משים עצמו רשע – אינו נאמן, ולכן גם ברישא אינם יכולים לטעון "אנוסים היינו מחמת ממון".

וצ"ב: שהרי ברישא ישנה נאמנות מדין "הפה שאסר", וכדפרש"י להדיא (בד"ה הרי אלו נאמנים) והיא גמ' מפורשת להלן, וא"כ מאי איכפת לן מפסול "חוזר ומגיד", והרי נאמנים מדין "הפה שאסר"? (וכמבואר בתוס' אליבא דרעק"א).

אלא ע"כ י"ל שנחלקו רש"י ותוס' בגדר דין "חוזר ומגיד": דלשיטת התוס' דין "חוזר ומגיד" עניינו שאין בכח העדים להעיד שוב עדות שמכחישה את עדותם הראשונה, וממילא דין זה קיים רק כאשר

מחק את המילה "ועוד", דלפ"ז התירוץ הוא שמשום ש"אינו חוזר ומגיד" נפסלה עדותו, ומשום"ה חשיב "מיגו במקום עדים" ו"מיגו במקום עדים לא אמרינן", ולא שהם ב' תירוצים נפרדים).

וא"כ עולה דלשיטת רעק"א: ללישנא בתרא נאמנותם של העדים ברישא היא מדין מיגו ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ואין להם כח עדות כי "חוזרים ומגידי" הם.

לפ"ז נחלקו הל"ק והל"ב בכך:

(א) בסיפא – האם ישנו פסול של "חוזר ומגיד" בשטר (ל"ק – אין פסול חוזר ומגיד" בשטר (ולכן ביכולתם לטעון "אונס מחמת נפשות"), ל"ב – יש פסול "חוזר ומגיד" בשטר (ומשום"ה אינם יכולים לטעון כלום)).

(ב) ברישא – האם "אדם משים עצמו רשע" (לל"ק – אדם משים עצמו רשע, ולל"ב – אין אדם משים עצמו רשע" ולא רק בעדות, אלא בכל דבר).

ג. והנה שיטת רש"י בכל הנ"ל:

ברש"י (ד"ה כיוון) ביאר את קושיית רבא, שכיוון שיש כאן שטר שחתומים עליו העדים ובתחילת דבריהם קיימוהו, נחשבים כ"מגידי" והרי זו הגדה ראשונה שלהם. ועכשיו כשבאים לפנינו ורוצים לפוסלו לאחר ש"הגידו", גם אם יטענו טענה שאינה הופכת אותם לרשעים (כ"אונס מחמת נפשות") עדיין אין זה מועיל, כי

(4) כיוון שזו "טעות סופר".

(5) ראה מהרש"א ומהר"ם שיף שפי' בתוס' שנאמנותם ברישא רק מכח עדות.

עדותו הראשונה (וא"כ אינו יכול לחזור)?

(ב) לכאורה גם כשאומר עדותו הב' תוך כדי דיבור עם עדות הא', אכתי חוזר ומגיד הוא? והוא ע"פ המבואר בגמ' שההגדה הא' איננה קיום השטר, אלא חתימת העדים שבשטר נחשבת כהגדה הא', וא"כ לעולם אין העדות הב' נאמרת תוך כדי דיבור?

(ג) נראה לשיטת רש"י שאף ברישא נאמנותם מכח עדות, וברש"י עצמו (ד"ה הרי אלו נאמנים) מבואר שנאמנותם ברישא היא מכח "הפה שאסר"?

(ד) מדוע בכלל נחשבים "חוזרים ומגידים", והרי ב"הפה שאסר" נאמן כיוון שמגדיר ומבאר עדותו הראשונה, וא"כ לכאורה אינו נחשב "חוזר ומגיד"?

ה. ונראה לבאר: אע"פ שבבעל דין רגיל אמרינן "הפה שאסר" מ"מ בעדים אינו כן, ונחשיבם "חוזרים ומגידים". והוא שפי' רש"י (ד"ה הרי אלו נאמנים) "כי היכי דמהימנת להו אהא, הימנינהו אהא" – שעד כמה דאזלינן בתר האוסר להיות בסמכותו להתיר, הנה זהו רק בבעל דין שאין לו נאמנות מיוחדת – ולכן ברגע שאוסר,

(7) וכן מבואר להדיא ברש"י (לקמן יט, ב. ד"ה תרי ותרי) שהמעידים על כשרות עדי השטר הם עדי השטר עצמם ("עדי השטר ב', ואלו ב' מעידים עליהם לפוסלם")? וראה ח' ר' שלמה שרצה לבאר ע"פ ה"שיטה מקובצת" (יט, ב. ד"ה הרי אלו) שכל עוד לא נגמרה חתימתם, לא נגמרה עדותם. וכעת שמקיים את השטר הרי רק אז הוא גמר חתימתם (וממילא גמר עדותם). אבל ע"צ, דלכאורה הקיום אינו גמר עדותם, אלא גמר עדותם הי' כבר בעת חתימתם, וכעת הוא רק "בירור", וע"י הקיום נפעל רק גמר ה"בירור" ולא גמר העדות? וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי לשיטת רש"י חשיב תוך כדי דיבור?

באו להעיד, אך באם רוצים להיות נאמנים מכח "הפה שאסר", נאמנים. משא"כ לשיטת רש"י דס"ל שדין "חוזר ומגיד" עניינו שלאחר שמסרו עדותם אינם יכולים לבטלה כלל, ואי"ז משנה אם מכחישים דבריהם הראשונים או לא.

ולכן טרח רש"י לבאר מדוע במתני' אינם חוזרים ומגידים, וממילא שוב נאמנים מכח עדות.

ומקור שיטתו מסוגיין: מהא דהקשה רבא על הל"ק בדברי רמב"ח רק מדין חוזר ומגיד, ולא מצינו שהקשה על הרישא 'מדוע נאמנים באונס מחמת ממון, והרי אין אדם משים עצמו רשע?' ואעפ"כ בהמשך מצינו שכן חולק על הרישא בדין "אין אדם משים עצמו רשע"! וא"כ תמוה למה לא חלק על הל"ק מלכתחילה בתרוויהו?

אלא עכצ"ל שכל קושיית רבא היא רק מדין "חוזר ומגיד", ולכן פי' רש"י שברישא הנאמנות היא מדין עדות, וחייב להיות משום דחשיב "חדא הגדה", ומה שלא נאמנים לטעון "אנוסים היינו מחמת ממון", הוא כיוון ש"אין אדם משים עצמו רשע".

ופי' רש"י שברישא אין חיסרון של "חוזר ומגיד" כיוון שאמרו את עדות ב' "אנוסים היינו" תוך כדי דיבור יחד עם העדות הראשונה, וממילא "כולא חדא הגדה היא"

ד. ודברי רש"י דרושים ביאור:

(א) כיוון שיסוד דין "חוזר ומגיד" ענינו שאין בכוחו לבטל את עדותו הראשונה, מה יושיענו הא דנאמרו ב' העדויות תוך כדי דיבור – דאכתי בעדות הב' מבטל את

קרעינן ולא מגבינן, וע"מ להכריע בספק הוצרכו לדין "הפה שאסר" – שע"י (כיוון שזה חדא הגדה) ניתן להם הכח להגדיר את האיסור.

[דכל מה שעדים אינם נאמנים בדין "הפה שאסר" זהו במקרה שמוסרים שני עדויות (בנפרד), אבל כשמוסרים עדות אחת (או כבנידון דידן – שני עדויות בתוך כדי דיבור, שנחשבות כ"הגדה אחת") נאמנים]

דהיינו שאמירתם תוך כדי דיבור אינה מועילה שיוכלו לחזור ולהגיד, אלא מחייבת את בי"ד לקבל את ב' העדויות ונחשבות כהגדה אחת. וכיוון שישנה כאן רק הגדה אחת, יכולים להשתמש בדין "הפה שאסר" ע"מ שלא יסתרו ב' העדויות זו לזו.

בסמכותו להמשיך ולהגדיר את האיסור.

משא"כ בעדים – כאשר באים לפנינו ע"מ לאסור, נתנה להם התורה נאמנות מיוחדת ומשו"ה לאחר שמסרו עדותם וקיבלנוה, אינם נאמנים לחזור ולהתיר. וממילא ליתא לסברת רש"י – כי גם אם יחזרו ויאמרו היתר, אינם יכולים להגדיר עדותם לאחר שנמסרה (אע"פ שבעדותם הכשירו את העדים, כשאומרים "פסולים היו" נחשבים "חוזרים ומגידים").

ולכן הוצרך רש"י לפרש מדוע אין פסול של "חוזר ומגיד" ברישא, וביאר שכיוון שמסרו את עדות הב' תוך כדי דיבור לעדות הא', חשיב "הגדה אחת", וברגע שנחשב כהגדה אחת אין בי"ד יכולים לקבל רק עדות אחת, אלא חייבים לקבל את שניהם. וא"כ נחשב "תרי ותרי" שלא

יג.

הרב שלום דב בער שיחי' אייזנשטיין
מנהל רוחני ביש"ק תות"ל באר שבע
בוגר הישיבה

צ"ע באיסור נפילת אפיים

וכדמצינו דכ"מ שנהגו ליפול בהטי' על הצד³.

ואי"מ, דכתב תוס' "היאך נופל שליח צבור על פניו", והרי שאלתו היא על הנהגת כל הציבור, ולא הש"ץ לבדו.

ואולי י"ל בדוחק, שנקט התוס' דבריו כבסיפור רב בגמ', שבפשטות שימש כשליח ציבור, אולם במשמעות לשון תוס' דנקטו "ויש לתמוה על בתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה", משמע שקושייתו היא שכיום כל בית הכנסת כולו מרוצף ולא רק מקום הש"ץ, ועוד שהרי הקשה על כל בתי הכנסיות שבזמננו, ולא רק הש"ץ לבדו.

איתא בגמ' מגילה': "רב איקלע לבבל בתענית צבור . . נפול כולי עלמא אאנפיהו, ורב לא נפל על אנפי'. מאי טעמא רב לא נפיל על אפי', רצפה של אבנים היתה – ותניא: ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עלי'. . וליזיל לגבי ציבורא, ולינפול על אפי' – לא בעי למיטרח ציבורא".

[רב הגיע לבבל בתענית ציבור בנפילת אפיים בעוד כולם נפלו על פניהם, רב נותר על מקומו, וטעם הדבר כיוון שהי' על רצפת אבנים שאסור להשתחות עליה].

והקשו התוספות²: "ומיהו קשה ללישנא קמא דאסור מדרבנן בלא פישוט ידים ורגלים, יש לתמוה על בתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה היאך נופל שליח צבור על פניו, ונראה לי דמצלי אצלווי ובהכי שרי"

לפי דברי הגמ' הללו אסור ליפול במקומות שיש בהם רצפת אבנים, ואילו בזמן בעלי התוספות נהגו כן גם במקומות עם רצפת אבן.

ותירצו שמדובר על הטי' על הצד בלבד,

(3) ראה ברכות לד, ב. ובפרש"י שם (ד"ה דמצלו אצלווי).

(4) ועוד נ"ל בדרך נוספת מדברי המאירי (מגילה כב, ב) דכ': "ויש מי שאומר ששליח צבור בזמן הזה שדנין אותו כאדם חשוב הואיל ולשם כל הצבור הוא מתפלל, אין לו ליפול בתחינה אלא בהטיי', וכן המנהג". אמנם מדברי התוס' שכתב: "יש לתמוה על בתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה" נראה שלא היא שאלתו.

(5) באוצר הגאונים עמ"ס מגילה (ערוך ע"י מ. לויין, י-ם תרצ"ג צד 44 אות קס"ד), וברבינו חננאל (מגילה כד, ב), כתבו שהנפילה היא באופן שהפנים דבוקים בקרקע ממש. והריטב"א (מגילה כב, ב) כ': "אביי ורבא לא היו נופלים על פניהם בארץ . . שאינו לא קידה ולא פישוט ידים ורגלים . . אלא אצלו אצלווי

(1) כב, ב.

(2) בד"ה ואיבעית אימא.

ואשמה לשמוע את חו"ד המעיינים

בדבר.

במקומם כמו שאנו עושים היום". ונראה דתלוי באם עשו כן מפני חשיבות (שאו נוהג הוא בש"ץ לברו

וכ"ג) או מפני חששא דאבן משכית (דאז הוא בכל מקום שמרוצף אבנים), ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

יד.

הרב שלום דב בער שיחי' אייזנשטיין
מנהל רוחני בישי"ק תות"ל באר שבע
בוגר הישיבה

הלשון קניין - בקיחה או בכסף

את הפסוק של עפרון, ולמה נוגע להביא את הלימוד שקניין כסף בקידושין נלמד מעפרון?

וע"ז תירצו התוס': "בהכי לא סגי, דנהי דכסף השדה איקרי קניין, כסף דאשה לא איקרי קניין. לכך צריך להביא ראי' דאותו כסף דגמרינן אשה מינ' איקרי קניין". כלומר, שהיינו יכולים לחשוב שדווקא לקיחת שדה בכסף נקראת קניין, אבל לקיחת אישה אינה נקראת קניין, לפיכך צריכים להראות שהלקיחה של אישה נלמדת מהלקיחה של עפרון, שזה מראה ששניהם אותו סוג של לקיחה.

לעומתם רש"י פירש: "והכא האי מתרין קאמר לה לכולא מילתא, משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן ילפינן ל' לקמך¹ מקיחה, וקיחה לשון קניין הוא, הילכך תני האשה נקנית".

ויש לומר, ששיטת רש"י בלימוד הסוגיא היא אחרת משיטת התוס', וכדלהלן:

לשיטת רש"י קניין כסף נלמד מהמילה "קיחה", עלי' מתאים לכתוב לשון קניין.

איתא בריש קידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים . . בכסף בשטר ובביאה". ומקשה הגמ' מדוע נוקטת המשנה לשון "נקנית" ולא "מתקדשת" כפי שמצינו בתחילת פרק שני, שם המשנה נוקטת "האיש מקדש".

ומתרצת הגמ': "משום דקא בעי למתני כסף, וכסף מנ'ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה, וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני. וקיחה איקרי קניין דכתיב השדה אשר קנה אברהם, אי נמי שדות בכסף יקנו".

כלומר, מכיוון שאחת הדרכים בהם האשה מתקדשת הוא כסף, ובנוגע לכסף מצינו לשון קניין (בקניית מערת המכפלה מעפרון, שהייתה בכסף), לכך מתאים לכתוב כאן לגבי כלל הדרכים את הלשון קניין.

ומקשים התוס': "ומה צריך לכל זה, לא ה' צריך לומר אלא: כסף איקרי קניין דכתיב נתתי כסף השדה קח ממני, וכתוב השדה אשר קנה אברהם, אי נמי, שדות בכסף יקנו". היינו, שאם אנו רוצים ללמוד שלקיחה בכסף נקראת קניין מספיק להביא

(2) ד"ה וכסף מנלן.

(3) ד, ב.

(1) ד"ה וכסף מנלן.

והיינו, שאין זה מפני שבנוגע לכסף מתאים לכתוב לשון קניין, אלא מאחר ובנוגע ל"קִיחָה" (שכאן הכוונה לקניין כסף) מתאים לכתוב לשון קניין.

משא"כ לשיטת התוס' לא נוגע מאיזה מילה נלמד קניין כסף של אישה, כי אם מה שנוגע הוא שקניין כסף של אישה נלמד מקניין כסף של עפרון, שבו מצינו לשון קניין.

לחידוד החילוק: באם נמצא לשון "קִיחָה" בתורה לא בנוגע לקניין כסף, יוצא שלפי שיטת רש"י נגדיר גם אותה כלשון קניין, משא"כ לשיטת התוס'. לעומת זאת באם נמצא לקיחה בכסף שלא נאמר בה לשון קניין, בזה לפי שיטת התוס' גם בה ייפול לשון קניין, משא"כ לשיטת רש"י.

וכל זה הוא פשוט ולא באתי אלא להאיר

טו.

הת' מנחם מענדל שי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

בסוגיית 'שכוני גוואי'

א. איתא בגמרא (ב"ב כט, ב): "ההוא דאמר לי' לחבריי מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מינך זבינת' ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הואי. אתא לקמי' דרב נחמן, א"ל, זיל ברור אכילתך. א"ל רבא, הכי דינא, המוציא מחבריו עליו הראי' . . ."

ע"פ פשט, כפי שמפרש רשב"ם¹, טענתו של המ"ק הינה – כלל לא היתה לאדם זה חזקה, שהרי עיקר דירתו היתה בחדרים הפנימיים של בית זה, ועברתי והשתמשתי בחדרים החיצוניים בהם גר אדם זה ברשותי.

ולתוס"ם מוקשה (לא בפי' על רשב"ם), כיצד יתכן א"כ, שרב נחמן אמר ל'מחזיק' "זיל ברור אכילתך", וכי כיצד יביא עדי חזקה (שכביאור ר"ת בתוס' לעיל, אינם מעידים על ג' שנים רצופות אלא בכללות – שהי' ידוע שהאי ביתא של פלוני, ופעמים כשביקרו בבית זה ראו שאותו פלוני גר שם, וא"כ לא יתכן שיעידו) שהמ"ק לא דר בבית זה כל הג"ש, והרי מספיק שיהיו יומיים שאין ל'מחזיק' עדים ע"כ, והמ"ק טוען שהוא דר בחדרים הפנימיים ביומיים אלו ויפסיד!

לכן אומרים תוס', שצ"ל שיש לו עדים למ"ק שדר בחדרים הפנימיים, ועפ"ז צ"ל שלחדרים אלו יש דרך נוספת שלא דרך החיצון², ואין יודעים מאין יצא, וטענת המ"ק היא שעבר דרך החיצון ולכן אין ל'מחזיק' זה חזקה כלל, לכן אמר לו ר"נ שעלוי להביא עדים שהמ"ק לא יצא במשך ג"ש דרך החיצון (ראה רא"ש וקיצור פסקי הרא"ש על גמ' זו).

ותימה! תוס' בתירוצם אינם פותרים כלל את הקושיא שהקשו לעיל – וכי כיצד יש לו למחזיק להביא עדים על ג"ש רצופות שלא עבר בהם המ"ק, ומספיק יומיים שבהם טוען המ"ק שעבר דרך החיצון ואין למחזיק עדים על יומיים אלו ויפסיד!

לכן י"ל, שקושייתם של התוס' אחרת היא:

והיא, כיצד בכלל יכול המ"ק לטעון כנגד המחזיק שהוא דר בחדרים הפנימיים ולכן אין לו חזקה – הרי אנן סהדי שהוא המחזיק, כפי שהמ"ק עצמו אמר "מאי בעית בהאי ביתא", וא"כ, מדוע אמר ר"נ שעל המחזיק להביא ראי' (טענה) על

(1) שם ד"ה אנא בשכוני כו'.

(2) שם ד"ה בשכוני כו'.

(3) שאל"כ פשיטא ומוכרח ע"פ העדים שעבר דרך החיצון ומה תהי' טענתו של המחזיק.

התוס' ברורים ונהירים, שכתב: "ויש לדחות דאם ידוע בעדים שהחדרים הפנימיים הם שלו אע"פ שאין עדים שדר שם ווכל לטעון שדר שם ועל הלוקה לברר" – היינו שכח המ"ק לטעון נגד החזקה לא צריך להגיע מזה שיש עדים שדר שם (ואז י"ל שיש ב' דרכים לבית וכו'). אלא מספיק שיש עדים ע"כ שהחדרים הפנימיים שלו, ובכח זה יכול לטעון שעבר דרך החיצון, ועל הלוקה יהי' לברר זאת – כפי' רשב"ם.

[שאם לא מפרשים את קושיית התוס' כהמבואר כאן, דברי הצ"צ אינם מובנים – מה יעזור שהמ"ק יכול לטעון שעבר דרך החיצון מכח העדות שהחדרים הפנימיים שלו ועל הלוקה לברר, וכי כיצד יברר – הרי מספיק יומיים שבהם אין לו עדים שהמ"ק לא עבר דרכו וכו' ויפסיד!].

חזקתו ("זיל ברור כו"), והרי אין למ"ק שום מענה מבוסס נגד החזקה, שבגללה יהי' על המחזיק להוכיח חזקתו?

ומתרצים: שמדובר שיש עדים למ"ק שדר בבית, ומכח זה אכן יכול לטעון כנגד המחזיק שחזקתו אינה חזקה כי הוא עבר דרך החיצון ולא בדרך השני', ומכח טענה זו יצטרך אכן המחזיק להוכיח שהמ"ק לא יצא בדרך העוברת דרכו במשך ג"ש רצופות, ובאם לא ימצא עדים אפי' על יומיים בהם טוען המ"ק בוודאות שעבר דרכו – יפסיד!

[היינו שקושיית התוס' היא עד המילים "זיל ברור אכילתך". ומכאן ואילך ("ואטו יש להם") עד סוף התוס' ("אין יודעים יפסיד") הוא בניחותא].

ב. ע"פ דברים אלו, דברי הצ"צ על

אשר ע' 49.

(5) וגם מובן מה שמצטט בתחילה את דברי התוס' "דאי לא כו", ולא את המילים "ואטו כו".

(4) חידושים על הש"ס דף קמ עמוד א ד"ה תוספת דף כט כו'. נדפס באופן מתוקן עם הוספות וכו' בקובץ הערות וביאורים דשיבתנו גליון טו (תפארת

טז.

הת' עוז שיחי' הלוי גת
שליח ור"מ בישיבה

פטור דרך רחוקה בפסח שני

רצו להקים סייג לתורה "שלא יקבע הדבר חובה", עשו שימוש בהיתר דרך רחוקה ועיכבו אותו בירושלים טרם שנכנס לאסקופת העזרה. עדכת"ד כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.

ולכאורה יש להקשות דפטור "דרך רחוקה" נאמר (בתושב"כ) אודות פסח ראשון, והיכן מצינו דייפטר אדם מפסח שני מחמת היותו בדרך רחוקה?

אלא שכאן עולה ברור שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בזה, דאף בפסח שני ישנו לפטור דרך רחוקה. ובהקדים שיחתו הק' מאחש"פ תשכ"ח, שם מתייחס כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לשיטת חכמינו הצרפתים שאף בזמן הזה חלה חובת הקרבת הפסח ומסיק דעל תושבי ירושלים להימנע מלשהות בסמיכות מקום בפסח ראשון ושני, ובזה להסיר מעליהם חיוב ההקרבה וחשש ביטול מצות עשה דהקרבת הפסח⁴.

בסיום מסכת חלה תנן: "יוסף הכהן הביא ביכורי יין ושמץ, ולא קבלו ממנו. אף הוא העלה את בניו ובני ביתו, לעשות פסח קטן בירושלים, והחזירוהו, שלא יקבע הדבר חובה".

בהתוועדות ו' תשרי ה'תשל"ד ערך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א סיום על מסכת זו, והתעכב (בין היתר) על מילת "בירושלים" – דמאי קמ"ל (ובפרט שבסמוך הביאה המשנה סיפורים דומים אודות עלי' לרגל ולא כתבה לשון זו).

תמצית הביאור: מילת 'בירושלים' אתא להשמיענו שלא נכנסו בני ביתו של יוסף הכהן לחומות העזרה. וכל כמה שלא נכנסו יכלו חכמים להחזירו ולתלות הדבר בפטור "דרך רחוקה" כאילו שמעולם לא נתחייבו בני ביתו בפסח שני. שהרי ישנה דעה: שד' אמות מחוץ לאסקופת העזרה נקרא "דרך רחוקה"⁵, אז או שיוסף הכהן אחז בדעה זו, ועכ"פ בנוגע לנשים, או שמכיון שחכמים

(4) ואדרבה, ההיגיון מחייב הפוך דמטרת פסח שני לספק הזדמנות למי שלא יכל לעשות פסח ראשון להיותו בדרך רחוקה לכלכל צעדיו בתבונה לבל יהי בדרך רחוקה בפסח שני.

(5) אמנם, שנה לאח"ז הורה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שכבר אין צורך לצאת מירושלים, דבעוונתינו הרבים נשתנה המצב והשליטה על הר הבית חזרה לערבים (ראה לקו"ש ח"ב ע' 216).

(1) שיחור"ק ה'תשל"ד ח"א עמ' ג' ואילך. ועיי"ש שבחר לסיים מסכת זו דווקא להיותה קשורה במהותו של יום.

(2) פסחים צג, ב.

(3) וכן היא שיטת רש"י בפשש"מ. ראה לקו"ש ח"ה עמ' 61 ואילך.

במטבע לשונו: "מענה תם: במשנה (פסחים צה, א) מה בין פ"ר לשני כו'. וברמב"ם (סוף הל' ק"פ) ולא אשתמיט בשום מקום (שראיתי) לומר דתני ושייר". במשנה המפרטת החילוקים שבין פסח ראשון לשני לא נמנה ענין דרך רחוקה. מה שמחייב דאכן אף בפסח שני ישנו פטור זה⁶.

ההנחה הפשוטה הזו – שאף בפסח שני ישנו פטור ד"ר – הינה מרכיב חשוב להבנת לשון המשנה בחלה, אותה ביאר הרבי שש שנים אחר המכתב. ולא באתי אלא להעיר ולהאיר.

(8) וצריך עיון ובירור למצוא יסוד זה בתורה שבכתב.

בהגיע תוכן השיחה להרש"י זיין שלח מכתב ארוך בו הביע פליאותיו אודות פסיקה זו, והחמישית שבהן: "וחמישיתו אוסיף: בר מן כל דין אני שואל שאלת תם: היכן מצינו דין דרך רחוקה בפ"ש? לא כתבה תורה ד"ר אלא בפ"ר". א"כ מהי התועלת אותה רצה להפיק כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהוצאת אנשי ירושלים בזמן פסח שני?

כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א עונה לו

(6) כמובן בדרך ארץ ושפלות כלפי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, וכפי המשתמע לאורך כל המכתב לשונות הסתייגות בדוגמת "ובעניתי קצרה דעתי מהבין" וכיו"ב.

(7) המכתב צוטט באג"ק חכ"ה עמ' קעז ואילך. ושם תשובת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א המצוטטת לקמן.

יז.

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן
והת' שניאור זלמן שיחי' פינטל
תלמידים בישיבה

חזקת האישה לשיטת רש"י ותוס'

היינו דקתני תרתי מדברת ומעוברת" כתב רש"י: "מדברת להודיעך כחו דר' יהושע דאע"ג דלא ראוה שנבעלה פסולה, ומעוברת להודיעך כחו דרבן גמליאל".

ובפי' דברי הגמ' "לרב אסי תרתי למה לי? חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בכתה" כתב רש"י: "אם העובר הזה נקבה תנשא לכהונה לר"ג דאי אשמועינן בדידה הוה אמינא איהי הואיל דהוה לה חזקה דכשרות מעיקרא אמרי' אוקמה אחזקה ואל תפסילנה מספק אבל עובר דלא הוה לי' חזקה דכשרות אימא לא".

וצריך להבין:

(א) מדוע בביאור שיטת זעירי מבאר רש"י מה הטעם ששנתה המשנה הן את הרישא – "להודיעך כחו דר' יהושע", והן את הסיפא – "להודיעך כחו דרבן גמליאל". ואילו בביאור שיטת רב אסי מבאר רש"י רק את הצורך בסיפא?

(ב) תוס'³ כתבו בביאור שיטת רב אסי: "וצריכי תרתייהו חדא להודיעך כחו דרבן גמליאל וחדא להודיעך כחו דרבי יהושע". ומשמע שתוס' חולקים על רש"י, דהרי באם גם רש"י מסכים עם זה, הי' עליו לכתוב

א. תנן במסכתין¹: "ראוה מדברת עם אחד ואמר לה מה טיבו של איש זה ואמרה איש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפי' אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא רא' לדברי'. היתה מעוברת ואמר לה מה טיבו של עובר זה ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפי' אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא רא' לדברי'".

במשנה זו נחלקו ר"ג ור"א עם ר"י בשני מקרים (א) "ראוה מדברת" ו(ב) "היתה מעוברת", ובגמרא נחלקו במה שונה מדברת ממעוברת: "מאי מדברת? זעירי אמר נסתרה. רב אסי אמר נבעלה. בשלמא לזעירי היינו דקתני מדברת אלא לרב אסי מאי מדברת? לישנא מעליא כדכתיב² אכלה ומחתה פי' ואמרה לא פעלתי און. בשלמא לזעירי היינו דקתני תרתי מדברת ומעוברת אלא לרב אסי תרתי למה לי? חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בכתה".

והנה, בפי' דברי הגמ' "בשלמא לזעירי

(1) כתובות יג, א.

(2) משלי ל, ב.

(3) ד"ה חדא.

כשרות עומדת ומספק אתה בא לפוסלה אל תפסילנה".

דהיינו שאכן ענינה של האישה הוא במצב של ספק, ולכן מכיוון שיש לאישה חזקה דינית שהאישה כשירה לכהונה, לכן אין לנו לפוסלה אלא להעמיד את המצב באופן שלא יסתור את הדין, אך כמובן שחזקה זו לא מבררת לנו את המציאות כמו שהיא לאמיתתה.

ומכיוון שכך רש"י סבירא ל"י שהואיל ורק בנוגע לאישה עצמה יש לה חזקת כשרות ולא לבת שהרי האמא היא אצל הבית דין במצב ספק ומחליטים ללכת אחר חזקת האם שקיים רק אצלה מכיוון שהאם לפני שנסתרה או נבעלה היתה בחזקת כשרות נמשיך במצב זה גם לאחר מכן ולכן כאשר יגיע מצב זה של ספק לאחר מכן נשאירה בחזקה קמייתא שלה שהיא כשרה

אך אצל הבת, כבר מתחילת לידתה היא במצב של ספק ולכן אין אנו יכולים לומר העמד אישה על חזקתה, כי כל ענינה של חזקה זו היא כאשר יש מצב שבו האישה היא כשירה "מספק אין לך לפוסלה" ולבת זו מעולם לא הי' חזקת כשרות⁸.

(8) ועפ"י תבואר ג"כ מחלוקת נוספת של רש"י ותוס' בביאור שיטותיהם של ר' יוחנן ור' אלעזר שנחלקו (יג, ב) האם רבן גמליאל מכשיר רק בה או גם כן בביתה. לר' יוחנן ר"ג מכשיר ג"כ בביתה ולר' אלעזר הוא מכשיר רק בה ולא בביתה.

רש"י שם רואים מסביר בטוב טעם את סברת ר' אלעזר שהחזקה מועילה רק לאם ולא לבת – "דאי אשמועינן בידה הו"א איהי הואיל דהוה ל"י חזקה דכשרות מעיקרא אמרינן אוקמא אחזקה ואל תפסילנה מספק, אבל עובר דלא הוה ל"י חזקה דכשרות אימא לא".

זאת. ואם הסיק רש"י שאין צורך לכתוב זאת, טעמא בעי מדוע תוס' כתבו זאת?⁹

ב. ונראה לבאר זה בהקדים מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס' בסוגיין:

לעיל הובאו דברי רש"י בפי' "חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה", שהחידוש ב"להכשיר בבתה" הינו שלעובר אין חזקת כשרות, ומ"מ נאמנת להכשיר את בתה.

אמנם שיטת התוס' היא שר"ג מכשיר גם בבתה משום שגם לעובר יש חזקת כשרות: "והא דלא אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא בראוה מדברת ומעוברת בפרק קמא, משום שמעלה עשו ביוחסין".

היינו שנחלקו רש"י ותוס' מהי החזקה שמכוחה מאמינים לאשה:

לשיטת התוס' ר"ג מכשיר במדברת ומעוברת משום "חזקה דגופא", ולפי"ז גם ה"מכשיר בבתה" הינו משום חזקת הגוף שהרי באם התברר ע"י חזקת הגוף שגופה של האשה כשר, ממילא גם חלצי' יהיו כמותה.

משא"כ לשיטת רש"י לא מדובר כאן על חזקת הגוף – עלי' כתב "דבמקום חזקה דגופא חזקת ממון לאו כלום היא" אלא על חזקת כשרות, – "אישה" זו בחזקת

(4) כן הקשה גם במהרש"א וראה מה שתיירץ שם. אמנם תירוץ שם הינו נקודתי, ובפנים מבואר שבחילוק בין רש"י לתוס' אזלי לשיטתייהו בכללות הסוגיא כדלקמן בפנים.

(5) עה, ב ד"ה ספק טמא. וכן היא שטת הריטב"א, רמב"ן, רשב"א, ועוד.

(6) עו, א ד"ה חדא.

(7) יג, ב ד"ה אית לה חזקה דכשרות.

מ"מ אינה נאמנת, וכן החידוש לאידך גיסא בשיטת ר"ג שבסיפא למרות שיש לבת חזקה הבת תהי' נאמנת.

ומכיוון שדבר זה כה פשוט ומוכן, רש"י כלל לא צריך לכותבו.

משא"כ לשיטת התוס' שגם לבת יש חזקה, א"כ מספיק לשנות רק את הסיפא כי שם יש חידוש גם לפי ר"י שהוא פוסל בביתה למרות שיש לבת חזקה, ואין לפי שיטתו חילוק בין הרישא לסיפא כי החידוש שרצינו לומר ברישא קיים כבר בסיפא שלמרות שיש לבת חזקה אעפ"כ ר' יהושע לא מקבלו.

ותוס' את"ל שאעפ"כ ישנו הבדל בין הרישא לסיפא, ולכן אף על פי ששנינו כבר את הסיפא צריך לשנות את הרישא. משום שמהסיפא לחוד ניתן לבוא ולומר שרק בנוגע לבת ר' יהושע מחמיר, מכיון שזה כמו שהזכיר תוס' לשיטת ר' אלעזר שסובר שלשיטת ר"ג שמתיר באמא פוסל בבת משום שעשו החמרה בזנות בנוגע לבת, אך באמה לא נבוא ונחמיר גם עלי', קמ"ל ר' אסי שגם לר"י האמא תהי' אסורה.

ג. על פי היסוד הנ"ל יש לומר שמכיוון שרש"י לשיטתו סובר שלבת אין חזקה מצד עצמה ואין נתינת מקום לזכותה, לכן מובן היטב שכמו שאצל זעירי אמרנו את הענין של להודיעך כוחו, כמו"כ יש לומר בדברי ר' אסי את ענין זה, ולכן, החידוש ברישא הוא לפי ר' יהושע שלמרות שמדובר בה,

לעומת זאת תוספות (כו, ב ד"ה אנן אחתינן) כתבו: "ואמרינן נמי לעיל בפ"ק לדברי המכשיר בה מכשיר בביתה, ואילו מאן דפסל בביתה היינו משום מעלה עשו בזנות". היינו שלשיטת התוספות בביאור מחלוקתם נוקט גישה שאכן על פי סדר הרגיל הבת צריכה להיות גם כן מותרת אף לשיטת ר' אלעזר מכיוון שכן הוא על פי שורת הדין, אלא שר' אלעזר בנוגע לזנות החליט להחמיר על ביתה שתהי' אסורה להינשא לכהן ע"י זנותה.

ויש לומר שזה מטעם מחלוקתם של רש"י ותוס' דלעיל: שלשיטת רש"י הביאור הרווח הוא שיטת ר' אלעזר מכיון שאכן לבת אין חזקה כשרות כנ"ל לכן מאריך את שיטתו, ואכן את מי שצריך להבין זו שיטת רבן גמליאל איך אתה מכשיר את ביתה הרי לבת אין כלל חזקה!

מה שאין כן לפי שיטת התוס' מכיון שהם סוברים שאותה חזקה שישנה לאם קיימת באותו אופן אצל הבת מובן שאין לחלק ביניהם ומשום הכי גם לפי ר' אלעזר יש חזקה זו ואין סיבה לאוסרה וכל הסיבה שאוסר הוא משום "שמעלה עשו בזנות" שלכן הבת תהי' פסולה.

יח.

הת' חיים שמעון שיחי' חיון
תלמיד בישיבה

"בנתי' דרב נחמן בחשן קדרא בידיהו"

כנגד הטבע".

וקשה ע"ז, דאע"פ שלא התפרסמו כצדקניות, מנלן דלא היו צדקניות בסתר (כגון מתן צדקה בסתר וכיו"ב)?

ב. ובבניהו כתב' לתרץ בבי' אופנים: "א' רב עיליש לא ידע מעובדא זאת [ראשתו של מר עוקבא], ב' התם (בכתובות) זכות המצווה הגנה עלי' לפי שעה לעשות באופן זמני ולא כמו רבי זירא' שהי' נכנס לאש בתמידות כל יום לא הי' הנס תלוי במצוה ופרטית וזה כמו בנתי' דרב נחמן כל הזמן" וגם לפירושו עדיין צריך ביאור:

(א) מדוע לדחוק שלא ידע מעשה זה?

(ב) מעשה רבי זירא' כן הי' ע"י מצווה פרטית – מאה צומות. וכן אשת מר עוקבא הייתה נותנת צדקה בכל יום, וא"כ אם הייתה נכנסת עוד פעם לאש היתה ניצלת. ובדברות משה' הוסיף להקשות בזה, כיצד חשב רב עיליש שהמעשה של בנות רב נחמן מעשה צדיקות הוא, והרי הן חובלות בעצמן, וא"כ זהו מעשה סכנה וצער. ועוד דהא אין סומכין על הנס.

א. איתא בגמרא: "בנתי' דרב נחמן בחשן קדרא בידיהו (מגיסות הקדרה בידיהן כשהיא רותחת, והרואה סבור שאין האור שולטת בהן שצדקניות הן). קשיא לי' לרב עיליש, כתיבי אדם אחד מאלף מצאתי (שהוא צדיק) ואשה בכל אלה לא מצאתי, הא איכא בנתי' דרב נחמן?"

והקשה הרש"ש: "ק"ק מהא דכתובות: במעשה דמר עוקבא דא"ל דביתהו שקיל כרעך ואותיב כו" (שמר עוקבא נכווה מעט ברגליו מהתנור ואילו אשתו לא נכווהה כלל ולכן הניח רגליו עלי').

כלומר דא"מ קושייתו דרב עיליש על בנות רב נחמן דווקא, דהא כבר מצינו נס שכזה אצל אשת מר עוקבא.

ותירץ האשל אברהם: "שהן (בנות רב נחמן) לא התפרסמו כצדקניות מפורסמות ולכן לא הבין (רב עיליש) איך הן פועלות

(1) גיטין מה, א (ובפרש"י).

(2) קהלת ז, כח.

(3) וראה בהמשך הגמ' שם שלאח"ז נתברר שהן אכן לא היו צדקניות, אלא "היו קא בחשן קידרא בכשפים".

(4) ד"ה בנתי'.

(5) סו, ב.

(6) ע' קלו (ניימראק) ד"ה בנתי' דרב נחמן בחשן קדרא בידי'.

(7) ד"ה הא איכא בנתי' דרב נחמן.

(8) בבא מציעא פה, א.

(9) ע' תקמג הע' קכב.

ג. ואולי יש לומר בהקדים שיש שני סוגים בניסים:

(א) נס שמתרחש בעקבות ניסיון וסכנה שהיו לאדם והתגבר עליהם, כמ"ש בגמ' קידושין¹⁰ שלא שלטה אש ברכי צדוק, עקב התגברותו על ניסיון. וסוג ניסים אלו מתרחש גם לנשים, וזהו הנס בהמעשה באשת מר עוקבא.

(ב) נס שמהפך את הטבע מפני השכינה ששורה על בעל הנס (כביכול ללא צורך), כגון רבי יונתן בן עוזיאל שבשעה שהי' לומד כל עוף שהי' פורח מעליו הי' נשרף¹¹.

מחמת השכינה השורה עליו. וכגון רבי זירא שנכנס לתנור כל שלושים יום ולא הי' נשרף¹².

ואי"ל שזו הייתה תמיהתו דרב עיליש, שראה שבנתי' דרב נחמן זכות ניסים שאינם (דווקא) מחמת עמידה ניסיון. ולכן תמה, כי ע"ז נאמר "אשה בכל אלה לא מצאתי".

ומה שהקשה בדברות משה י"ל שאכן זהו מעשה צדיקות, וכמו שעשה רבי זירא שבדק את עצמו בכל שלושים יום לראות שאין האור שולט בו, ולכן תמה רב עיליש הכיצד הן בכזו דרגת צדיקות, וכנ"ל.

(10) קידושין מ, א. וראה שם לאחר מכן עוד מעשה על קפיצה מהגג בדרך נס ומעשים נוספים.

(11) בבא בתרא קלד, א. לפי' רשב"ם הכוונה למלכים שהיו באים לשמוע דבריו, אך לפי' התוס' זהו ע"ד האש שהי' בשעת מתן תורה.

(12) וראה שם בן יהוידע ד"ה יתיב. שביאר שעקב הענווה שהייתה לו, לא סמך על מה שכתוב בחגיגה (כז, א) שאין האור שולט בתלמידי חכמים.

יט.

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

שיטת המהרז"ו בגדר שגדרו האומות

סדום. ומיד לאח"ז פי' ש"אנשי מזרח" הכוונה לארם "שארם לצד מזרח של א"י כמ"ש ארם מקדם וכאן כתוב: וילך ארצה בני קדם".

ודברי המהרז"ו תמוהים: דמכיוון שגם הוא מסכים ש"אנשי מזרח" אלו אנשים מסויימים, ולא כוללים את אלו הדורים בא"י ובשאר העולם, כיצד פי' קודם לכן שכל האומות גדרו עצמן מלבד סדום?

ועל כרחק צ"ל שהמהרז"ו למד שיש כאן שני עניינים שונים: מה שכל העולם (מלבד סדום) גדרו עצמן מדור המבול, ומה ש"הדא אמרת שאנשי מזרח גדרו עצמן מלבד סדום".

ג. והנה, המהרז"ו על אתר פי' שהמובא במדרש כאן שהאומות גדרו עצמן מן הערוה אחר המבול, מדובר בזה גם "לקמן פ"פ סס"ו".

שם נעמד המדרש עה"פ² [גבי בני יעקב

א. עה"פ¹ "וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויבך" איתא במדרש (כ"ר פ"ע סס"ב): "למה בכה, שראה האנשים מלחשים אלו לאלו מפני שנשקה, מה בא זה לחדש לנו דבר ערוה. שמשעה שלקה העולם בדור המבול עמדו אומות העולם וגדרו עצמן מן הערוה, הדא אמרת שאנשי מזרח גדרו עצמן מן הערוה".

היינו, שיעקב בכה על כך שאנשי חרן חושדים בו שנישק את רחל משום ערוה, וראו זאת כדבר שאינו מתאים משום שהאומות גדרו עצמן מן הערוה אחר המבול.

ולכאורה אינו מובן: אם "משעה שלקה העולם בדור המבול עמדו אומות העולם וגדרו עצמן מן הערוה", הרי שכל אומות העולם גדרו מן הערוה, וא"כ מדוע מסיים המדרש "הדא אמרת שאנשי מזרח גדרו מן הערוה"?

גם צ"ל, דאם כבר מאז דור המבול גדרו האומות את עצמן, מדוע רק "הדא אמרת שאנשי מזרח גדרו מן הערוה"?

ב. והנה, המהרז"ו על אתר פי' שמה שאוה"ע עמדו וגדרו עצמן – זהו מלבד

(2) ישע"י ט, יא.

(3) ויצא כט, א.

(4) ומוכח שהמהרז"ו בפירושו "מלבד סדום" לא אתא למימר שסדום היא זו שנתמעטה מ"אנשי מזרח" שהרי המהרז"ו פי' "מלבד סדום" על התיבות "וגדרו עצמן" ולא על "אנשי מזרח".

(5) וישלח לד, ז.

(1) ויצא כט, יא.

ולא נחית למעט את מצרים וכנען, ואילו בפר' פ' עשה להיפך – מיעט את כנען ומצרים אך לא הזכיר את סדום?

ד. על הקושיא הראשונה (שהמהרז"ו בביאורו על המדרש סותר את דברי המדרש), יש מי שרצה לתרץ "דזהו גופא כוונת המדרש דכנען פרצו פירצה שלא גדרו עצמן כשאר אומות שבמזרח, אבל אין כוונת המדרש דמעשה שכם הי' הפעם הראשון שפרצו הכנענים בזה".

אך – מלבד מה שהקושיא השני' שבסעיף הקודם, וכן הקושיות שבס"א וס"ב בתוקפן עומדות – ביאורו דחוק ביותר, דלפי דבריו אין מובן:

(א) מדוע חרה מאד לבני יעקב דוקא כעת ששכם לא נהג ע"פ גדרן של אוה"ע, והרי מלכתחילה לא קבלו על עצמן גדר זה?

(ב) מדוע הא דמצרים וכנען לא גדרו עצמן מן העריות המותרות להן? נחשב לפריצות⁸, רק מכיון ששאר העולם גדר עצמו מעריות אלו?

ה. בכדי לבאר את כל הקושיות הנ"ל, נראה להקדים מכתב של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בו מציין לדברי המהרז"ו

שכאשר שמעו ששכם טימא את דינה – [ו"יחר להם מאד, כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה". והדברים דורשים ביאור, מהי משמעות המילים "וכן לא יעשה"?

ועל כך ביאר המדרש פ"פ סס"ו "וכן לא יעשה, אפילו באומות העולם שמשעה שלקה העולם בדור המבול עמדו וגדרו עצמן מן העריות".

ופי' שם המהרז"ו: "וכן לא יעשה אפי' כו'. שהרי כבר אמר כי נבלה עשה בישראל וגו', א"כ וכן לא יעשה מיותר לדרוש. ועי' לעיל פר' ע' ס"ס י"ב שאנשי מזרח גדורים היו. אך כנען ומצרים מפורש בפ' אחרי מות' שלא היו גדורים".

וצריך להבין:

(א) מהמדרש משמע במפורש ש"וכן לא יעשה אפילו באומות העולם" כולל גם את אוה"ע שבארץ כנען, שהרי המעשה דשכם הי' בארץ כנען, ומדוע מביא המהרז"ו ראי' לסתור מפ"ע "שאנשי מזרח גדורים היו. אך כנען ומצרים מפורש בפ' אחרי מות' שלא היו גדורים", וכלל לא מציין שיש בזה קושי כל-שהוא אלא אדרבה, מביא זאת בפשיטות כביאור על המדרש?

(ב) מדוע בפר' ע' כתב המהרז"ו שמה שהאומות גדרו עצמן, היינו מלבד סדום –

(8) ספר 'הוגי שעשועות' (לייקווד תשע"ו) ח"א ע' שט.

(9) דפשוט שאין לפרש שהאומות גדרו עצמן בעריות האסורות להן, ומוכח הדבר הן מהמדרשות שבפנים והן ממאחז"ל נוספים (ומפורש כך בלקו"ש ח"ה ע' 147), ויש להאריך בעניין זה כיוון שראיתי כמה שטעו בזה, ואכ"מ.

(10) ועכ"כ ששמעון ולוי הרגו את כל אנשי העיר, כיוון שהיו מחוייבים למחות בחמור ולא מיחו (רד"ק וישלח לר, כח), וע"כ נתחייבו ע"פ תורה במיתה (לקו"ש שם ע' 190 הע' 41).

(6) אחרי יח, ג: "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו".

(7) גבי העיר שכם מפורש בכתוב (וישלח לג, יח) "עיר שכם אשר בארץ כנען". ואף על שכם עצמו נאמר (שם לר, ב) "שכם בן חמור החוי" – והחוי מז' עממין שבארץ כנען.

הל' שבת סי' שכח סט"ז).

1. אמנם, לאח"ז מקשה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א על ביאורו: "והנה יש להקשות דמנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה – שהוא איסור מיתה – פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה – שהוא איסור לאו – כמה פעמים, דבעובדא דאברהם – שרוצה ללמוד ממנו – הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה".

היינו, שאמת שמדברי אברהם למדנו שישנה חשיבות גם לכמות האיסורים שאדם עובר (כל כזית באכילת נבלה) ולא רק לאיכות האיסור, אך מנ"ל שהכמות מכריעה את האיכות? שבאיכות היתירה (שיש בשחיטה שחייבים עלי' מיתה) אין כדי להכריע את ריבוי הכמות?

ומתרגן: "וי"ל הראי' – דהנה גם באברהם – מנ"ל לאברהם שיהרגו אותו ויעברו על שפ"ד, איסור מיתה פעם אחד כדי להמלט מאיסור מיתה דג"ע והרי יכול לבוא עלי' שלא כדרכה, שגם בזה נהנה (עיין רש"י ד"ה למעוטי סנה' סו, ב) ועל זה אינו נהרג (סנה' נח, ב) אלא עכצ"ל דכיוון דגם בשלא כדרכה מכוער הדבר (ראה תוד"ה לנערה סנה' נז, ב) וכן לא יעשה אפי' באו"ה כי גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול (ב"ר פ"פ, וא"ו וקושית הרמב"ן בראשית לד ז ראה בפ"י מהרז"ו שם) הרי בטח יהרגו אותו, כי מוטב לעבור על איסור חמור פעם אחת כדי שלא לעבור על איסור קל הרבה פעמים, ולכן אמר אמרי נא גו', ושפיר ילפינן דשוחטין לחולה כו".

ז. א. דגם אצל פרעה האפשרות של השפ"ד היתה יותר איכותית מהאפשרות

הנ"ל באופן שמאיר ומבהיר את דברי המהרז"ו:

על הפסוק¹¹ "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" ישנו מדרש פליאה: "אמרי נא אחותי את – מכאן ששוחטין לחולה בשבת". היינו, שמפסוק זה למדים שאם "הי" חולה שיש בו סכנה צריך בשר – שוחטין לו, ואין אומרים נאכילנו נבלה".

וצריך להבין, כיצד נלמדת ההלכה ששוחטין לחולה בשבת מהפסוק הנ"ל?

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א¹² (לאחר שקו"ט בכו"כ ביאורים אחרים – עי"ש), וזלה"ק:

"וליישב זה: ידועה הקושיא, לחדודי¹³ מנ"ל לאברהם שהמצרים יהרגו אותו, ויעברו על שפיכת דמים, בשביל שלא לעבור על עריות ראשת איש, שלכן אמר אמרי נא גו', ואחד התירוצים הוא דכשיהרגו אותו לא יעשו העבירה כ"א פעם אחת, משא"כ כשיקחו את שרה ואברהם עודנו חי הרי כל ביאה וביאה עובר על ג"ע – ולומד במדרש בכגון דא בחולה, אשר שוחטין לחולה בשבת ואין אומרים נאכילנו נבלה והטעם הוא ע"ד הנ"ל שבנבלה עובר על כל כזית וכזית משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד (ר"ן הובא בשו"ע אדה"ז

(11) לך-לך יב, יג.

(12) ל' אדה"ז בשו"ע שלו אליו מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לקמן בפנים.

(13) אג"ק ח"ב ע' קפב.

(14) ראה שם בהערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מדוע קושיא זו הינה רק לחדודי, ומהו הביאור ע"פ פשט.

ועל פרש"י זה הקשה הרמב"ן, וז"ל: "ולא ידעתי זה, כי הכנענים שטופים בעריות ובבהמה ובזכור, דכתיב" כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם, ולא התחילו בהן באותו הדור. ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותן לקחת נשיהם?"

וצריך להבין: דהרי נראה בפשטות ל' כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהרמב"ן אליו מציין הינו קושיא על המדרש, והציון למהרז"ו הינו כדי לתרץ את הקושיא וליישב את דברי המדרש שהאומות גדרו עצמן מן העריות. אמנם בפועל נראה שהמהרז"ו אליו ציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (והובא לעיל ס"ג) מבאר ממש כמו הרמב"ן ש"כנען ומצרים . . לא היו גדרים"¹⁸.

היינו, דלא רק ש"ק אדמו"ר מה"מ

של ג"ע - כיוון שיכל לבוא עלי' שלא כדרכה שבזה אינו חייב, ומ"מ אברהם חשש שפרעה יעדיף לעבור על שפ"ד אף שזו עבירה יותר איכותית, כיוון שהיא פחות כמותית וכמות מכריעה את האיכות, ושפיר ילפינן לחולה בשבת שאיסור כמותי (אכילת 'כזיתות' רבים של נבלה) יותר חמור מאיסור איכותי (שחיטה)¹⁵.

והנה, בתירוץ הביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את המדרש שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול וציין ע"כ במסוגר: "ב"ר פ"פ, וא"ו וקושיא הרמב"ן בראשית לד ז ראה בפ"י מהרז"ו שם".

המדרש והמהרז"ו המצויינים בסוגריים כבר הובאו בס"ג, ולהלן נביא את הרמב"ן: דברי הרמב"ן נסובים על הפסוק "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה", שם פרש"י (ע"פ המדרש הנ"ל) "וכן לא יעשה. לענות את הבתולות, שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול"¹⁶.

(15) זהו התירוץ הראשון, וראה שם בהמשך המכתב תירוץ נוסף.

(16) לכאורה יל"ע מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כתב כלשון פרש"י ("גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול") ולא כלשון המדרש שאליו ציין ("שמשעה שלקה העולם בדור המבול עמדו וגדרו עצמן מן העריות"). ובכלל זה יש לעיין גם בפרש"י גופא, מדוע (לא רק קיצר, אלא גם) שינה מל' המדרש וכתב "שהאומות גדרו עצמן . . ע"י המבול"?

ואוי"ל שרש"י רוצה לשלול שאין זה שהאומות התכנסו אחר המבול ושקלו וטררו ובסוף הגיעו בבחירה וברצון למסקנא שכדאי וטוב להם לגדרו עצמן ("עמדו וגדרו עצמן"), אלא הם כביכול היו מוכרחים בזה ("גדרו עצמן . . ע"י המבול"), היינו שלא רצו בגדר זה אלא שהם הבינו שהם מוכרחים בכך כדי שלא יחרב העולם שוב.

וע"פ המבואר לקמן בפנים שחלק מהאומות כלל

לא היו מעוניינים בגדר, מובן מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א נוקט כלשון פרש"י.

(17) אחרי יח, כז.

(18) לכאורה הי' ניתן לבאר שבדברי המהרז"ו: "כנען ומצרים מפורש בפ' אחרי מות שלא היו גדרים" - אין כוונתו בזה לזמן האבות אלא לתקופה של הכניסה לארץ שעלי' מדובר בפ' אחרי מות (וכמו שפי" העץ-יוסף על המדרש) [ובזה יומתק מה שהרמב"ן ציין גם לפ' אחרי מות וגם לימי "אברהם ויצחק (ש)היו יראים פן יהרגו אותן לקחת נשיהם", ואילו המהרז"ו ציין רק לפ' אחרי מות, כי המהרז"ו סובר שנפרץ גדרן רק אז],

אמנם עפ"י יוקשה: (א) מדוע ציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א למהרז"ו ולא לעץ יוסף שכותב זאת בפירושו? (ב) מדוע נצרך המהרז"ו כאן לדבר על מה שיקרה עם כנען ומצרים בעתיד - מה זה נוגע לביאור המדרש שמדבר בזמן האבות? ולא רק שאין זה שייך למבואר במדרש, אלא אף נראה כסותר כיון שלא כתב במפורש שלא מדבר על זמן האבות?

(של הרמב"ן) הפוכות, כי הראי' שהביא מן כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ לנגדו, כי אלו לא התחילו בהן באותו הדור אלא שהי' מנהגם זה תמיד, מהו זה שאמר הכתוב עליהם כי²⁰ בכל התועבות האלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקד עונה עלי' ותקיא הארץ את יושבי', ואם היו פרוצים בהם תמיד, מדוע לא הקיאה אותם הארץ מזמן המבול עד זה הזמן שהם שמונה מאות ושלשים שנה? אבל זאת ראי' בלי ספק שהיו גדורים בעריות מזמן המבול עד קרוב לזמן שבאו ישראל לכבשם לקחת את ארצם, ומפני שבאותו הדור התחילו לפרוץ גדרם בעריות ותטמא הארץ, נגזר עליהם שתקיא אותם הארץ וישבו ישראל תחתם.

"ומה שטען עוד ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותם לקחת נשיהם, גם זאת הראי' היא לנגדו, שאילו לא היו גדורים בם למה יהרגו אותם לקחת את נשיהם ולא יקחו נשיהם בחזקה מבלתי שיהרגו את בעליהם, אבל זאת ראי' גמורה שהיו גדורים באשת איש ולכן לא היו יכולין לקחת נשיהן רק כשיהרגו בעליהן תחלה, והנה אבימלך אמר לאברהם אבינו ע"ה מה²¹ עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה, גם פרעה אמר לו למה²² לא הגדת לי כי אשתך היא למה אמרת אחותי היא ואקח אותה לאשה . . .".

שליט"א לא רואה קושי בדברי המהרז"ו שלכאורה סותר לדברי המדרש (כהקושיא הראשונה שבס"ג), אלא אדרבה, מביא את דברי המהרז"ו כתירוץ לקושיית הרמב"ן – שלכאורה סובר כהמהרז"ו?

ואין זו סתם קושיא בעלמא, אלא זוהי קושיא הנוגעת למכתב עצמו, דהרי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מביא את המדרש כדי להוכיח שפרעה מלך מצרים הי' גדור בעריות, ואילו הן הרמב"ן והן המהרז"ו סוברים שהמצריים לא היו גדורים?

ח. גם כאשר נבאר כיצד המהרז"ו מיישב את קושיית הרמב"ן ומבאר את המדרש, עדיין עצם קיומן של הסוגריים (היינו הציון לרמב"ן ולמהרז"ו) זועקות דרשני, דמה איכפת לן מכך שישנה קושיא של הרמב"ן על המדרש – זהו עיון במדרש שלכאורה לא נוגע להמבואר באגרת?

וגם את"ל שהדברים הובאו רק בסוגריים וכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ציין זאת כי חשש שקורא האגרת יקשה מעצמו את קושיית הרמב"ן, עדיין לא מובן מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מציין דוקא לביאור המהרז"ו, והרי ישנם כו"כ שנעמדו לתרץ את קושיית הרמב"ן ודיברו בזה מפורשות¹⁹ – לא כמו המהרז"ו שצריכים להתפלפל בדבריו בכדי להבין כיצד הוא משיב על קושיית הרמב"ן?

ונביא כדוגמא את פי' הרא"ם שכתב ליישב את קושיית הרמב"ן, וז"ל:

"ואני תמה מאד כי נראה לי שכל ראיותיו

(20) אחרי יח, כד-כה. ושם הלשון "כי בכל אלה

נטמאו הגוים . . .".

(21) וירא כ, ט.

(22) לך לך יב, יח-יט.

(19) ומהם: רוב מפרשי רש"י (ביניהם הרא"ם המובא לקמן בפנים). פי' העץ יוסף על המדרש. ועוד

שתי האפשרויות!?

אלא עכצ"ל שפרעה אכן הי' במעמד ומצב לא רגיל, שאכן נגע לו לעשות כמה שפחות עבירות, ומ"מ הי' רשע גדול והי' מוכן לעבור עבירות חמורות כדי לממש את תאוותיו – ועניין זה יוסבר ע"פ המהרז"ו, כאשר ננסה ללמוד אותו כתירוץ לשיטת הרמב"ן, כדלקמן.

י. ע"פ כל השקו"ט הנ"ל נראה לי להציג את שיטת המהרז"ו כך:

בתחילה אוה"ע היו שטופים בזימה ולכן ירד עליהם המבול. אחר המבול הם החליטו לגדור את עצמם מן העריות ולאסור מהעריות המותרות להם דברים מכווערים, וזאת כדי להיות בטוחים שלא יחזרו למצב הקודם ויתחייבו שנית במבול – ע"ד הסייגים שעשו חכמים כדי שלא יבוא האדם לעבור על איסור דאורייתא²³.

וי"ל שאת עצם הגדר גם הכנעניים והמצריים קבלו על עצמם משום שגם הם חששו ממבול נוסף, אלא שבפועל הם לא היו גדורים (בשונה מאנשי מזרח), וזאת משום שהם היו פרוצים. היינו, שהם כן החשיבו את העובר על הגדרים כעושה עבירה, אך מ"מ, מחמת פריצותם הם לא הצליחו להשתלט על תאוותם²⁴. וזו כוונת

ולכאורה ביאור הרא"ם הרבה יותר פשוט וגם מסתדר הרבה יותר טוב עם המבואר במכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, שהרי לפי ביאורו שגם המצריים היו גדורים – "שאלו לא היו גדורים במלמה יהרגו אותם לקחת את נשיהם ולא יקחו נשיהם בחזקה מבלתי שיהרגו את בעליהם, אבל זאת ראי' גמורה שהיו גדורים באשת איש ולכן לא היו יכולין לקחת נשיהן רק כשהרגו בעליהן תחלה" – הרי זה ממש על דרך ביאור המדרש פליאה (שפרעה רצה להרוג כדי לא לבא על אשת איש), ומ"מ כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ציין למהרז"ו ולא לרא"ם?

ט. ולענ"ד נראה לבאר בזה, דכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מציין לרמב"ן והמהרז"ו בכדי לתרץ 'קלאץ-קשיא':

דהרי וודאי שאדם ירא שמים לא ייקח אשה בעל כורחה ואף לא ישפוך דם נקי לחינם, ומכיוון שאברהם חשש שפרעה יעשה זאת, הרי חשש זה הינו על הצד שפרעה הינו רשע.

ואינו מובן, באם פרעה הינו כה רשע עכ"כ שמוכן לעבור עבירות חמורות כדי למלאות תאוותיו, כיצד א"כ חשש אברהם שפרעה יעשה חישוב שיש לו שתי אפשרויות – או לעבור על עבירה אחת חמורה או על הרבה קלות, והאפשרות של ג"ע יותר חמורה כיוון שכמות מכריעה את האיכות, ולכן יעדיף לעבור על שפ"ד – וכי איזו סיבה ישנה לרשע זה שיעניין אותו מה יותר חמור, כמות או איכות? והרי באם זה הי' מעניין אותו והוא לא הי' רוצה לעבור עבירה, הרי הוא לא הי' עושה את

(23) ראה לעיל הע' 9 ו-10 אודות תוקף גדר האומות.

(24) עניין זה לכאורה נראה להדיא בפרש"י עה"פ (וירא כ, יא) "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה, והרגוני על דבר אשתי", וז"ל: "רק אין יראת אלהים. אכסנאי שבא לעיר, על עסקי אכילה ושתי' שואלין אותו, או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא או אחותך היא" – רואים כאן את שתי הקצוות, מצד אחד שאלו אם היא אשתו

ולא נשאר ממנה זכר, משא"כ מצרים וכנען שכן היו בכלל הגדר – ואכן לא מצינו שנענשו עונש חמור כמו של סדום הדומה למבול²⁷.

יא. עפ"ז יובנו החילוקים בין פי' המהרז"ו בפר' ע' לפירושו בפר' פ', בפר' ע' המהרז"ו ביאר שמה שהמדרש אומר שכל האומות גדרו עצמן, זהו מלבד סדום, ולכן לא הזכיר גם את מצרים וכנען כי הם כן היו בכלל הגדר.

אמנם בפר' פ' המהרז"ו בא לבאר מה הי' חטאם של אנשי שכם, ולכן לא הזכיר את סדום אלא את הארצות (כנען ומצרים) שכן היו בכלל הגדר ובכ"ז הינם עוברים על הגדר תוך הכרה בחטאם, ובוזה חרה לבני יעקב מאד שאנשי שכם עשו דבר שגם הם מודים בו ש"וכן לא יעשה".

ובזה מתורצות ג"כ השאלות שבס"א:

המדרש בפר' ע' כתב "הדא אמרת" משום שעד עתה הי' ידוע רק שאנשי מזרח כללו עצמם בגדר בדור המבול, אך לאו דוקא שגם כעת הם עדין עומדים בגדרם. ומכך שאנשי מזרח לחשו על כך שיעקב נשק לרחל – "הדא אמרת שאנשי מזרח גדורים (בפועל) מן הערוה".

ומדויק בלשון המדרש ש"עמדו אומות העולם וגדרו" בלשון עבר, משא"כ "הדא

המהרז"ו, שלמרות שהיו בכלל הגדר, בפועל הם לא היו גדורים²⁵.

אמנם, סדום היתה הארץ היחידה שפרשה משאר העולם וכלל לא קבלה על עצמה את הגדר, ולא הי' אכפת להם כלל מהחשש שאולי יהי' מבול שוב פעם. ומכאן רואים שחשש האומות הי' מוצדק, שהרי סדום אכן קבלה עונש דומה למבול²⁶ – שנהפכה

או אחותו, שרצו לדעת האם עדיף לעבור על שפ"ד כדי לעבור על פחות איסורים (כפי' המדרש פליאה), ולאידך, אינם יראי אלקים והדבר הראשון שמעניין אותם הוא עסקי אשתו.

ואע"פ שפרש"י זה נאמר רק גבי אבימלך, ובפ' לך (יב, יט) פרש"י שרק אבימלך אמר "הנה ארצי לפניך" ואילו פרעה אמר "קח ולך" כיוון "שהמצרים שטופי זימה" ומשמע שהכנענים לא? ונראה לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"כ ע' 239 הע' 45 – שם הביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את המדרש (קה"ר פ"א ד בסופו) ש"כל מה שברא הקב"ה באדם ברא בארץ כו' אדם יש לו ערוה והארץ יש לה ערוה שנאמר לראות את ערות הארץ באתם", ומציין שם לפרש"י לך יב, יט. ומשמע שהמצרים מצידם היו שטופים כמו הכנענים, אלא שנוספה אצלם פריצות יתרה גם מצד ארצם, וע"כ פרעה לא אמר לו "הנה ארצי לפניך" אלא שלחו משם במהרה.

וראה גם בלקו"ש ח"ל שמציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (בע' 230 הע' 11) לרד"ל לפדר"א פל"ט אות ד'. ושם שמה שאברהם לא אמר לפרעה "רק אין יראת אלקים במקום הזה", כפי שאמר לאבימלך, כי במצרים זהו דבר הפשוט שהרי מצד מקומה לא שייך שיהי' בה יראת ה'.

[אמנם מלקו"ש ח"ב ע' 162 הע' ד"ה "דאס לאנד . . טיפסטער" משמע קצת שבזמן אבימלך כנען לא היו מקולקלים, עי"ש].

25 את נקודת הביאור הזו – שהיו גדורים אך לא בפועל – שמעתי מראש הישיבה, הרה"ג ישראל נחמן שיחי' לרנר ו"כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" (אבות ו, 1).

26 ראה תוספתא תענית פ"ג הי"א: ". שאין המקום מביא מבול לעולם שנ' ולא יהי' עוד מבול

וגר' ואומ' כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי וגו'. ר' מאיר אר' מבול של מים אין אבל מבול של אש ושל גפרית יש כדרך שהביא על הסדומיים שנ' וה' המטיר על סדום וגו'.

27 ועדיין יש לעיין האם במצרים וכנען הענישו את מי שעבר על הגדר או לא, ומצאתי בזה ראיות לכאן ולכאן, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

אמרת שאנשי מזרח גדורים" בלשון הווה ובפועל.

יב. עפ"ז נראה לבאר ג"כ מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מציין לפר' פ' ולא לפר' ע' המובאת במדרש קודם לכן וגם בה מדובר על כך שהאומות גדרו עצמן.

וזאת כיוון שבפ' ע' המדרש לא עוסק בבירור מצב הגדר של כנען ומצרים, אלא רק מוכיח מה הי' מצב אנשי המזרח, משא"כ פר' פ' שם מדבר המדרש על אופן הגדר של אנשי שכם שבכנען, ובזה מתבאר ג"כ הגדר של מצרים (כפי שמפרש המהרז"ו בפר' פ' ולא בפר' ע')²⁸.

28 אמנם עדיין יש לעיין בתירוץ כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שאיסור שלא נאסר ע"י הקב"ה כמו ביאה שלא כדרכה (שמותרת מן התורה ורק האומות גדרו זאת על עצמן) נחשב הוא לפחות איכותי. דממ"נ: אם בני נח אסרו על עצמן ביאה שלא כדרכה ממש כמו הו' מצוות שלהם, הרי זה באמת כמו ז' מצוות וגם על זה חייבים מיתה (ראה לקו"ש המצויין לעיל בהע' 9, 10) – וא"כ זו אותה איכות כמו שפ"ד.

ואם נאמר שאכן האומות לא אסרו זאת על עצמן כמו הו' מצוות שלהן, הנה בזה לכאורה לא שייך לומר שהכמות מכריעה את האיכות שהרי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מבאר (לקו"ש ח"א ע' 66) "שכלל זה שהכמות מכריעה את האיכות אינו אלא במקום ששתייהן שייכות לסוג אחד של איסור – בסוג איסור דאורייתא או בסוג איסור דרבנן" (ומביא שם כמה הוכחות לזה, וא' מהן הינה מהדין של שחיטה לחולה בשבת, ע"ש), וכאן לכאורה הג"ע נחשב כדרבנן והשפ"ד כדאורייתא וא"כ לא מובן חשש אברהם?

וראה מה שתירצו בזה בקובץ הערות הת' ואנ"ש תות"ל בני-ברק גדולה (גליון ה' ע' 27): "ואולי יש לומר ולחלק דזה שבני נח הי' להם ההגדרות שלהן ישנם בזה ב' סוגים: (א) שיש להם תוקף ממש כמו הו' מצות ונהרגין עליהן. (ב) שיש להם אותו חומר אבל לא למיתה ועפ"ז אולי אפ"ל שזה שגדרו עצמן מביאה שלא כדרכה הוי' מסוג הב' (שאינו חייב מיתה)

ובזה מיושב הלימוד מאברהם ששוחטין לחולה בשבת. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה".

וע"פ המבואר לעיל בפנים תירוץ זה יומתק, דכיוון שמצרים וכנען ידעו שהם הולכים לפרוץ את הגדר (תוך זהירות לעשות מעשה כמה שפחות חמור) כרי לממש תאוותיהם, הנה מלכתחילה – כאשר הם גדרו עצמן בזה – הם רק אסרו זאת על עצמם אך לא חייבו מיתה את העובר על כך, משא"כ שפ"ד שעל זה חייבים מיתה גם בלא רצונם. והרי זה ממש כמו ההפרש בין שחיטה בשבת על"י חייבים מיתה לאכילת נבלה שהינה רק בלאו.

אמנם לפי"ז הדיוק שהובא לעיל בפנים מ"הדא אמרת שאנשי מזרח גדורים מן הערוה" שגדורים כעת ובפועל – אינו. כיוון שלפי"ז כבר בשעה שגדרו עצמן הם נבדלו משאר האומות בכך שלא חייבו את העובר על הגדר במיתה, וא"כ בידוע שאלו שכן חייבו במיתה הינם גדורים בפועל, וא"כ מהו החידוש – "הדא אמרת שאנשי מזרח גדורים מן הערוה"?

וע"כ נראה לבאר כמו שכתבו בקובץ הערות הנ"ל, דהא שעל ביאה שאינה כדרכה אין חייבים מיתה הינו בכל האומות דעניינים מכוערים מאד הם חייבו במיתה, ואילו על עניינים מכוערים אך לא חמורים ממש הם לא חייבו במיתה (ואולי כן נתנו עליו עונש אחר כמו יוסף שהכניסוהו למאסר, והרי גם העובר על לאו של אכיל נבילה חייב מלקות).

[ונראה להוכיח זאת מהמדרש שהובא בתחילה פר' ע', שם בכה יעקב שראוהו מנשק את רחל "שראה האנשים מלחשים אלו לאלו מפני שנשקה, מה בא זה לחדש לנו דבר ערוה", ולכאורה אין מובן מדוע הסתפקו ב'לחשושים' בעוד שהי' עליהם לפסוק את דינו, ומזה מוכח שעל נישוק וכיו"ב אוה"ע אינם מחייבים מיתה].

אך יש להקשות על זה, דהרי בלקו"ש שבהע' 10 מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שחמור בן שכם וכל אנשי עירו נתחייבו במיתה כיוון שעברו על הגדר שגדרו עצמן, וע"פ המבואר במכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שבפנים הכוונה לגדר של ביאה שלא כדרכה – שעל זה חמור נתחייב מיתה ע"פ דין (וכל) אנשי עירו כיוון שלא מיחו בו).

ויל"ע בזה עוד ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה

ב.

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

שיטת המהרש"א והר"י אייבשיץ בפירוש 'בהמות'

שור הבר אשר במקרא ובחז"ל הוא מכונה בשם בהמות, ומכיון שמדובר כאן רק על

ורבוצה על אלף הרים". (ג) גם במדרש שבפנים כתוב "בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו, ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו".

(5) בתורת חיים (פ' תולדות קנג, ד) כתב אדהאמ"צ: "הקניגא שיעשה ה' לצדיקים לע"ל עם לויתן ושור הבר. . . ובמדרש רבה לא הזכיר שור הבר אלא בהמות סתם. שנותן ללויתן בקרניו וקורעו. ולויתן שוחטו בסנפיריו כו".

היינו שבהמות ושור הבר הם לא אותו אחד.

[ראיתי כמה שרצו להוכיח כן ממ"ש במדרש כונן (נדפס באוצר המדרשים (אייזנשטיין) ח"א ע' 254): "יום ו' נטל מים ועפר ואור וברא בהמות בהררי אלף ושור הבר שהוא רועה אלף הרים בכל יום, ומשחקים בו בכל יום בג"ע לפני הבורא". דמהלשון "בהמות בהררי אלף ושור הבר" משמע שאינם אותו אחד. אמנם לענ"ד משם יש להוכיח להיפך ממש, דהרי אין שום מקור לכך ששור הבר רועה אלף הרים בכל יום אם לא שנגיד שעליו נאמר הפסוק "בהמות בהררי אלף". ואעפ"כ ניתן לומר "בהמות בהררי אלף ושור הבר", כיוון דיש לו שתי שמות והמדרש קורא לו בשתי שמותיו].

ואכן בריבוי מקומות פירש אדהאמ"צ ש"בהמות בהררי אלף" (אינם שור הבר, אלא) הם חיות ובהמות מזוככות, ואביא שתיים מהן:

(א) "קודם החטא דעה"ד הי' בחי' הזדככות העולם בתכלית מושלל מכל תעורבות סיג וכמו חמורו של רפב"י שהי' מבהמות בהררי אלף שקודם החטא

א. איתא במדרש רבה: "אמר ר' יודן בר' שמעון, כל בהמות ולויתן הן קניגין של צדיקים לעתיד לבוא, וכל מי שלא ראה קניגין של אומות העולם בעולם הזה זוכה לראותה לעולם הבא. כיצד הם נשחטים, בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו, ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו. . . אמר ר' אבין בר כהנא, אמר הקדוש ברוך הוא תורה חדשה מאתי תצא" – חידוש תורה מאתי תצא".

ויל"ע בלשון המדרש, דהרי ה"בהמות" המוזכר במדרש הינו רק בהמה אחת –

(1) ויקרא רבה יג, ג.

(2) כינוס כל חי קרוי קניגין. . . והי' דרכם לקבץ חיות ולגרות אותם להלחם זה בזה, ושם נקבצים כל העם לראות את השחוק ההוא, וחז"ל אסרו ל ישראל לראות השחוק ההוא וכדומה לו (מהרז"ו על המדרש שם).

(3) ע"פ ישעי' נא, ד.

(4) המפרשים (שבח"ע הבאה) הביאו ג' הוכחות לכך ש"בהמות" זו רק בהמה אחת: (א) בספר איוב מתואר כוחו ועוצמתו של הבהמות וכל הפסוקים שם מדברים בלשון יחיד – "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל. . . הנה נא כוחו וגו' (איוב מ, טו ואילך)". (ב) בויק"ר ספכ"ב נחלקו ר' יוחנן, ריש לקיש ורבנן בפירוש הפסוק (תהלים נ, י) "בהמות בהררי אלף", אך כולם פירשו ש"בהמה אחת היא

בהמה אחת, מדוע נקט המדרש בלשון "כל בהמות"?

ואכן, מכורח קושיא זו כתבו המפרשים

שלא אכל שאינו מעושר כו' וכמ"ש במ"א ע"כ אנו כחמורים ולא כחמורו של רפכ"י בבחי' הזדככות חומר הגוף אחר שלא הרגיש בזה שאינו מעושר" (תו"ח בראשית לב, ג).

(ב) "דשור שהקריב אדה"ר קרן אחת ה' במצחו כמ"ש ותיטב לה' משור פר כו' שהי' מבהמות בהררי אלף כו' שלא ה' בהן שום תערובות רע כלל וכחמורו של רפכ"י שנשאר מבהמות הללו כידוע" (שם פ' תולדות קס, ג).

[וישנם גם מעט מאמרים של שאר רבותינו נשיאינו בהם מבורא כהנ"ל].

אמנם בלקו"ת (פ' שמיני יח, א) הביא אדה"ז את המדרש הנ"ל, וכתב "ובהמות אלו זהו ענין שור הבר". ובהגהת הצ"צ שם הביא לזה מקור: "וכמ"ש בתרגום יונתן בתהלים סי' נ' ע"פ בהמה בהררי אלף ותור בר". וראה ג"כ בביאור על המאמר (שם יט, א) שאדה"ז עצמו ציין לתרגום יונתן זה.

ובאחרונים, המקור הקדמון אליו מציינים רבים הוא המצו"צ איוב מ, טו שפירש שבהמות זהו שור הבר.

ויש לחקור האם זהו אותו שור הבר עליו נחלקו במשנה אם הוא בהמה או חי' (כלאים ח, ו), או שזהו סוג בהמה אחרת שגם לה קוראים שור הבר.

וראיתי לכמה שכתבו שזו ודאי סוג בהמה אחרת ולא אותו שור הבר שבש"ס ופוסקים, אמנם נראה להוכיח מאור התורה פ' שמיני ע' תפז שהם כן אותו מין.

וזלה"ק שם: "בחי' שור הבר היינו להמשיך האור והגילוי והיחוד גם למטה בחוץ כדכתיב חכמות בחוץ תרונה . . כשנמשך בחוץ אזי תרונה וזהו ותאו וזמר והנה תאו מתרגמין תורבלא דהיינו שור הבר כדאי' בגמרא חולין ד"פ ולכן מזה נמשך להיות וזמר שהוא כמ"ש בחוץ תרונה".

היינו שהצ"צ לומד ששור הבר דלעתיד הוא התאו הכתוב בתורה והוא שור הבר המדובר במס' חולין, וראה שם בהמשך דבריו מה שהאריך אודות השם "תאו" בו התורה מכנה את שור הבר!

על אתר' שאין לגרוס את תיבת "כל" טענות סופרים היא.

אמנם נראה לומר כי כן אפשר לקיים את גירסת המדרש "כל בהמות", וזאת ע"פ דברי הגמ' במס' בבא בתרא:

"אמר רב יהודה אמר רב, כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם . . ואף בהמות בהררי אלף זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו. מה עשה הקב"ה, סירס הזכר וצינן הנקבה ושמרה לצדיקים לעתיד לבוא".

מדברי הגמ' מצינו שיש שני "בהמות" – זכר ונקבה" ושניהם חיים כיום* ומוכנים לבוא הגאולה, וא"כ, ייתכן לומר ששניהם יערכו קניגין עם הלוייתן*.

(6) יפה תואר. עץ יוסף. מהרז"ו. ביאור מהרי"פ. הגהות הרש"ש. ועוד.
(7) עד, ב.

(8) בשונה מהלוייתן שגם עליו נאמר בגמרא שם ש"אף לויתן . . זכר ונקבה בראם ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו". אך שם נאמר "מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא", משא"כ אצלנו שהקב"ה השאיר את הנקבה בחיים ורק צינן את תאוותה (וראה בגמ' שם מה הטעם שהקב"ה שינה בין הלוייתן לבהמות).

(9) וג' ההוכחות שהביאו המפרשים (ראה לעיל הע' 4) לכך שמדובר רק על בהמה אחת, אולי ניתן לתרצן (עכ"פ בדוחק) כדלהלן:

(א) אמת שהפוסקים בספר איוב מדברים בלשון יחיד, אך פשוט שהפוסקים שם לא סותרים למאמר הגמרא שישנם שתי בהמות, אלא שמתארים את כוחה של אחת מן הבהמות. ונתינת הטעם לכך לא מוטלת על המדרש שהולך אחר הגמ' אלא על הכתובים באיוב.

(ב) על האלף הרים רבוצה רק בהמה אחת, אך ודאי שישנה עוד בהמה כרמוכה בגמ' ונתינת הטעם מוטלת על המדרש שכתב שבהמה אחת היא ורבוצה

והלוי'תן ישחטם!

ג. אמנם, לאחר שנדרס הקובץ הנ"ל שאלני אחד, דלכאורה אין לדייק כן מהמהרש"א שהרי המהרש"א כתב שהבהמות "יהרגו הלוי'תן בקרניו", "שיגחו בקרניו ובזנבו" – ל' יחיד, אשר מזה נראה בכירור שהבהמות הינו בהמה אחת?

וראיתי לבאר זאת בהקדים שאלה נוספת: דהרי במדרש כתוב שהבהמות ילחם רק בקרניו (וכן כתב המהרש"א בתחילת דבריו), ומדוע הוסיף המהרש"א באמצע דבריו שהבהמות ילחם גם בזנבו?

אך הנה המעשה דהקניגין דלעתיד הובא גם בילקוט שמעוני¹⁷, וז"ל שם:

"הקב"ה מביא בהמות ולוי'תן והם עושים מלחמה זה עם זה, דכתיב¹⁸ אחד באחד יגשו ורוח לא יבוא ביניהם. . . מיד בהמות ולוי'תן מתדבקים זה בזה שנאמר¹⁹ איש באחיו ידבקו, ומשהם נדבקים זה בזה אינם מתפרשים זה מזה, שנאמר²⁰ יתלכדו ולא יתפרדו. מה הקב"ה עושה, רומז ללוי'תן והוא מכה את הבהמות בסנפיריו ושוחטו, ורומז לבהמות והוא מכה את לוי'תן בזנבו וממיתו".

הנה מצינו שנחלקו המדרשים כיצד הבהמות ימית את הלוי'תן: לדעת המד"ר יעשה זאת הבהמות באמצעות קרניו, ואילו לדעת הילקו"ש יעשה זאת הבהמות באמצעות זנבו²¹.

(17) נ"ך רמז תתקכו.

(18) איוב מא, ח.

(19) שם, ט.

(20) איוב מא, ט.

(21) גם במדרש תנחומא (שמיני ס"ז) הובא

ב. בבטאון היכל ליובאוויטש גליון ה'¹⁰ כתבתי הנ"ל בקיצור נמרץ, והוספתי דנראה שכך למד המהרש"א במדרש.

דהנה בהמשך דברי הגמ' שהובאה לעיל¹¹, איתא: "כי אתא רב דימי א"ר יונתן, עתיד גבריא'ל לעשות קניגיא עם לויתן, שנאמר¹² התמשוך לויתן כחכה וכחבל תשקיע לשונו. ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, שנאמר¹³ העושו יגש חרבו".

וכתב המהרש"א¹⁴: "המדרשים שכתבו¹⁵ שבהמות בהררי אלף יהרגו הלוי'תן בקרניו והוא יהרוג אותן בסנפיריו, יש לפרש שאינו סותר דרשה דהכא, אלא שבהמות בהררי אלף הן עצמן חרבו של הקב"ה להמית הלוי'תן. וה"פ דקרא, העושו של לויתן יגיש אל חרבו דהיינו בהמות שיגחו בקרניו ובזנבו, וכן בהיפך שהוא הלוי'תן יגיש ויהי' חרבו של הבהמות לשוחטם בסנפיריו¹⁶".

הנה נראה ברור שהמהרש"א למד במדרשים (הוא המדרש שהובא לעיל) (ש(שני) הבהמות יגחו ויהרגו את הלוי'תן,

על אלף הרים.

ג) ראה לקמן בפנים ס"ג שניתן לומר שאופן המלחמה המתואר במד"ר מוסב רק על בהמה אחת אע"פ שגם השני' תשתתף במלחמה.

(10) ע' 107 הע' 115.

(11) עה, רע"א.

(12) איוב שם, כה.

(13) שם, יט.

(14) ד"ה ואלמלא.

(15) גבי הנוסח בדברי המהרש"א כאן – ראה לקמן ס"ד.

(16) אודות דברי המהרש"א כאן שהבהמות והלוי'תן

יהיו כחרבו של הקב"ה – ראה סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 580 ובהע' 136.

קודם לכן.

דהנה בגמ' שם²⁴ איתא: "תניא . . ירדן יוצא ממערת פמיס ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא ומתגלגל ויורד לים הגדול ומתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן שנאמר²⁵ יבטח כי יגיה ירדן אל פיהו. מתקיף לה רבא בר עולא, האי בבהמות בהררי אלף כתיב? אלא אמר רבא בר עולא, אימתי בהמות בהררי אלף בטוחות, בזמן שמגיה ירדן בפיו של לויתן".

וכתב המהרש"א²⁶: "אימתי בהמות בהררי אלף בטוחות כו'. דכל זמן שהוא חי בטוחין הן כפר"ש. ויש לשאול למה תלה בטוחות בחיות הלויתן ולמה הן מובטחות בראותם בחיות הלויתן טפי מבחיות? ויש לפרש דאיתא במדרשות על פסוק אחד באחד יגשו איש באחיו ידובקו וגו', כי לעתיד הלויתן ובהמות בהררי אלף ילחמו זה בזה ויהרוג זה לזה, שהבהמות ינגחו אותו בקרניו וימיתו אותו בזנבו והוא ישחוט אותן בסנפיריו. וע"ז אמר הכא, שרמז הכתוב אימתי בהמות בהררי אלף בטוחים להיות חי, כי יגיה ירדן לפיו של לויתן, ולא כשהם יגיהו את הלויתן בקרנם שאז גם הם אינן בטוחים, שישחוט אותן הלויתן בסנפיריו כדאיתא במדרשות. וק"ל".

ה. מדברי המהרש"א הנ"ל נראה ברור שלא ניתן לפרש כמו שכתבתי לעיל (ס"ג), ומכמה קושיות:

א) המהרש"א כתב "בהמות בהררי אלף בטוחים להיות חי" ולא להיות חייני?

(24) עד, ב.

(25) איוב מ, כג.

(26) ד"ה ואלמלא.

וקשה, דלכאורה זו מחלוקת במציאות?²²

וע"כ נראה לומר, שהמהרש"א למד דהמדרשות אכן לא פליגי, דמדרש א' קאי על הבהמות הזכר, ומדרש א' קאי על הבהמות הנקבה²³.

ובזה ידויק היטב לשונו של המהרש"א, שכתב את כל הפעולות דהבהמות בלשון רבים, ורק כשפירט כיצד הבהמות יהרגו את הלויתן, כתב בלשון יחיד, שתהי' בהמה א' שתגיה בקרני' ובהמה אחת שתגיה בזנבה.

ד. לאחר זמן ראיתי בדפוסים מדויקים שהמהרש"א שהובא לעיל לא כתב "המדרשים שכתבו" אלא "המדרשים שכתבנו", ודבריו מוסבים על מה שכתב

המעשה דהקניגין, ושם כתוב ש"בהמות יגשו בלויתן ואוחזו בקרניו ובוקע ולויתן הפך יהי' מיתתו, שמכה אותו בזנבו והורגו". מצינו שלדעת המדרש תנחומא הלויתן לא ישחט את הבהמות בסנפיריו (כמ"ש הן במד"ר, הן בילקו"ש והן במהרש"א) אלא בזנבו.

ולולא דמסתפינא הי' ניתן אולי לומר שהילקו"ש העתיק את דבריו מהתנחומא ובטעות החליף את זנב הלויתן בזנב הבהמות. ובפרט על פי המבואר בלקו"ת שם מהו הטעם ע"פ פנימיות העניינים ששור הבר ייגח דווקא בקרניו.

אך מבואר שם ג"כ הטעם לכך שהלויתן ינתון דווקא בסנפיריו – היינו שהביאור שם לא תואם גם לתנחומא. וי"ל שזה הטעם שרבותינו נשיאינו מציינים תמיד למד"ר ולא לתנחומא וילקו"ש, כיוון שדווקא המבואר במד"ר תואם לעניין הפנימי של הקניגיא.

(22) אע"פ שזו מחלוקת על העתיד, ובזה שייד שיחלקו במציאות, מ"מ גם במקרים כאלו עדיף למעט כמה שאפשר במחלוקות במציאות. ויש להאריך בזה ואכ"מ, ובלי נדר יתפרסם מאמר בנושא בקרוב בבטאון היכל ליובאוויטש.

(23) וידויק מה שכתב המהרש"א "המדרשים שכתבו" לשון רבים – דקאי על ב' המדרשים.

1. אמנם נראה שישנו גדול בישראל אחר שגרס במדרש את תיבת "כל", הוא רבי יהונתן אייבשיץ, וז"ל³⁰:

"במדרש, לעתיד מביא הקב"ה כל חיות טמאות ושוחטן לצדיקים ואומר להם תורה חדשה מאתי תצא. ותמוה" (וראה בהמשך שם הביאור על תמיהה זו בכמה אופנים).

וצריך לעיין היכן ראה רי"א מדרש זה, דאמת שמובא בכמה מדרשים שלעתיד ה' יתיר את כל הבהמות הטמאות³¹, אך באף

ה' שומרה לעתיד – עי"ש.

ואולי יש לומר בהמשך למבואר שם ד"בהמות" קאי לפעמים על הנקבה, אך כאשר מדובר על "שור הבר" – קאי רק על הזכר.

וכן מסתבר בפשטות, שהרי "שור הבר" הינו בלשון זכר – שור ולא פרה. אף שניתן ליישב זאת דגם הפרה נכללת במין השור, אך אין זה גלאטיק כ"כ.

וראה בס' מערכת האלקות פרק רביעי (בביאור הספירה החמישית) שכתב: "שור הבר והוא הזכר מבהמות בהרי אלף". ובכת"י פרמא שם גרס "שור אחת מהבהמות בהרי אלף והוא הזכר".

[אמנם בפרק חמישי שם נכתב: "הפחד והעטרה נקראים אש, הפחד אש של מעלה, והעטרה אש של מטה, ושתייהן דין, זו קשה וזו רפה. ונקראות בהמות בהרי אלף, וזהו שור הבר, והם זכר ונקיבה, הפחד הזכר והעטרה הנקיבה". וכן בפרק שמיני שם נדפס (בדפוס פירארא אמנם בשאר הדפוסים והכת"י לא נכתב משפט זה וייתכן שהוא הוספת הבחור הזעזער): "וכן בשור הבר זכר ונקיבה נבראו".]

ולהעיר שבהגהת הצ"צ על הלקו"ת שהובאה לעיל הע' 5 הובא הפסוק "בהמות בהרי אלף" בהקשר לכך שזהו שור הבר, והצ"צ שינה מל' הכתוב וכתב "בהמה בהרי אלף".

(30) מכת"י – נדפס בחומש עם פירושי רבינו יהונתן אייבשיץ הוצאת מכון ירושלים באהבת יונתן על הפטרת פרשת האזינו פסוק לא ד"ה הא – ל תמים דרכו.

(31) ראה לדוגמא במדרש תהלים עה"פ ה' מתיר אסורים (קמו, ד).

(ב) המהרש"א כתב "כשהם יגיחו את הליותן בקרנם" ולא בקרנו?

(ג) ועוד והוא העיקר, דמה שהקשתי לעיל (ס"ג) מדוע כתב המהרש"א שהבהמות ילחמו גם בקרניו וגם בזנבו – ותירצתי שמדובר על הזכר והנקיבה²⁷ – הרי המהרש"א כבר ביאר זאת בעצמו באופ"א: "שהבהמות ינגחו אותו בקרניו וימיתו אותו בזנבו". היינו שמדובר על בהמה אחת שתעשה שתי פעולות, בתחילה תיגח בקרני' ולאחמ"כ תמית בזנבה!

ומה שהמהרש"א כן משתמש גם בלשון רבים, י"ל שזאת משום שהבהמות אכן נקרא בלשון רבים, בכך ששמו "בהמות"²⁸, וע"כ מתאים לכנות גם את פעולותיו בלשון רבים (ולא יגרע מכל דבר חשוב שלפעמים מכנים אותו בגוף שני).

המורם מכל האמור שגם לדעת המהרש"א, ה"בהמות" עליהם מדובר במדרש הינן בהמה אחת²⁹.

(27) וביאור זה באמת מוקשה, דגם אם נאמר ששתי בהמות ילחמו בליותן, מ"מ לא שייך לומר ששתיהן יהרגו את הליותן, דהרי מספיק באחת מב' הפעולות כדי שכבר ימות? ואילו ע"פ הביאור האחר שהובא לקמן בפנים תתורץ קושיא זו.

(28) וניתנו כמה ביאורים לכך שנקרא בהמות לשון רבים. ראה לדוגמא במאמר שבתות ה' לרמ"ע מפאנו חלק ו', שם כתב "שאחד מן הפירושים הנאותים דלמה שבא זה השם (של הבהמות) בריבוי, הוא שאנו עתידים לטעום בו טעם חי, דאמור רבנן חי' בכלל בהמה".

(29) וראה בבטאון היכל ליובאוויטש גליון ד' ע' 158 ואילך, דמסתבר לומר שהבהמה האחת שאיתה יערך הקניגין לע"ל היא הבהמות הזכר. ובאיוב מ, טז מפורש שמדובר על הזכר. וראה שם שלכאורה גם הפסוק "בהמות בהרי אלף" והמדרשים שנדרשו עליו קאי על הזכר. והנקבה פחות גדולה וחזקה ולכן

החיות והבהמות שבעולם³².

(32) ואוי"ל שהרי"א סובר כמו אדהאמ"צ שהבהמות שבמדרש אינן שור הבר (ראה לעיל הע' 5) אלא בהמות מזוככות שהיו קודם בריאת העולם. ומכיוון שגם בגאולה כל הבהות הטמאות יטהרו ויזדככו, הרי ש"כל חיות טמאות" הוא פי' ל"בהות בהררי אלף".

וכעין זה כתב אדהאמ"צ בתו"ח פ' מקץ רטז, ד: "קודם החטא דעה"ד שלא הי' בחי' הרגשה כמו ברע גמור שלא הי' רע במציאות במורגש עדיין בעוה"ז וראי' מחמורו של רפכ"י שהן בהמות בהררי אלף שקודם חטא וכך יהיו בהמות הטמאות לע"ל כחמורים וסוסים. . . וכן עתיד ג"כ חזיר ליטהר".

אחד ממדרשים אלו לא כתוב שה' שוחטן לצדיקים ואומר להם תורה חדשה מאתי תצא?

וע"כ נראה לומר שהרי"א למד זאת מויק"ר יג, ג - דמה שכתב המדרש "כל בהמות. . . הן קניגין של צדיקים לעתיד לבוא. . . אמר הקדוש ברוך הוא תורה חדשה מאתי תצא", הכוונה כפשוטו - לכל

כא.

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

נז"ם קט"ן

(זמנים מועד נשים נזיקין קדשים טהרות),
ובשתיים: (א) הן מהדעה הראשונה בחישוב
המספר שמונים שאומרת שהמשנה
מתחילה ב"מאימתי" ומסיימת ב"בשלום",
(ב) והן מהדעה השני' שמונה את הר"ת של
ששת הסדרים לפי הסדר של זמ"ן נק"ט.

אמנם בסוף מדרש זה: הובאה מימרא
נוספת שבה הש"ס מסודר בסדר אחר:

"אילים חמשה עתורים חמשה כבשים
בני שנה חמשה. כנגד שלשה פסוקים של
תורה שבהם ששה סדרי משנה והן מן שנים
פסקה וכל פסקה ופסקה מן חמשה תבות.
ואלו הם, תורת ה' תמימה משיבת נפש,
עדות ה', וגו' פקדי ה' וגו', מצות ה' וגו'
יראת ה' וגו' משפטי ה' וגו'. לכך הקריבו
לשלמים שלשה מיני קרבנות אלו כנגד
השלשה פסוקים שבהם ששה סדרי משנה.
אתיא כההיא דאמר ר' תנחומא, תורת ה'
תמימה וגו' שזה סדר נשים . . עדות ה' וגו'
זה סדר זרעים . . פקודי ה' וגו' זה סדר

א. איתא במדרש: "שלשים ומאה
משקלה. צא וחשוב, עשרים וארבעה
ספרים של תורה שבכתב. ושמונים מן
משנה, שמתחלת במ"ם מאימתי קורין
את שמע וכו' ומסיימת במ"ם ה' יברך את
עמו בשלום, מ"ם ארבעים ומ"ם ארבעים
הרי שמונים, הרי מאה וארבעה שעולים
מנינם של תורה שבכתב ותורה שבעל
פה. דבר אחר, שראשי ששה סדרי משנה
חשבון ראשי אותיות הן עולים שמונים.
צא וחשוב, מ' מן מאימתי של סדר זרעים,
י' מן יציאות השבת של סדר מועד, ח' מן
חמש עשרה נשים מן סדר נשים, א' מן
ארבעה אבות נזיקין מן סדר ישועות, כ' מן
כל הזבחים מן סדר קדשים, א' מן אבות
הטמאות מן סדר טהרות, הרי שמונים. מכך
שעולים תורה שבכתב ותורה שבעל פה
למנין מאה וארבעה, ונתנה לעשרים וששה
דורות שהיו מאדם ועד משה שנתנה תורה
על ידו, הרי מאה ושלשים, לכך ה' משקל
הקערה שלשים ומאה".

ממדרש זה משמע שסדר הש"ס הינו
כהסדר המוכר לנו כיום – זמ"ן נק"ט³

אדמו"ר מה"מ שליט"א לקמן בפנים. וראה ביאור
נפלא בסימן זה שכתב הצ"ח בפתחה למס' ברכות
(בסופה).

(4) שם טו–טז בסופו.

(5) נשא ז, כג.

(6) תהלים יט, ח ואילך.

(1) במדבר"ר פ"ג טו–טז בסופו.

(2) נשא ז, יט.

(3) סימן זה הובא בהקדמה לתקו"ז אלי' מציין כ"ק

וממדרש תהלים (יט) דעת ר' תנחומא – נז"ם קט"ן: מתחיל מסדר נשים ומסיים בנזיקין¹⁰. ועד"ז מוכח (לא רק בחלק האגדה שבתורה אלא גם בנוגע להלכה) מתוס' (ע"ז כב, א סד"ה אין מעמידין) ומהרא"ש (שם), דסדר טהרות בא לפני סדר נזיקין (עיין נר"ב מהר"ת חיו"ד סע"ט).

היינו, שניתן ליישב¹¹ שרש"י ציין דווקא לסוטה כיוון שרש"י סובר כר' תנחומא כתוס' וכהרא"ש, שמש' סוטה קודמת למס' מגילה, דלפי נז"ם קט"ן סוטה בסדר הראשון (נשים) ומגילה בסדר השלישי (מועד).

ג. על המילים "משא"כ לפי מאי דמשמע מבמדב"ר" הביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את השאלה שהובאה לעיל בס"א, וזלה"ק:

"ואף שבבמדב"ר (שם) מבואר דתורה שבע"פ מתחלת במ"ם "מאימתי" ומסיימת במ"ם "בשלום", שלכאורה זהו רק לפי סדר הרגיל¹² – י"ל דמשנה שבסיום עוקצין אין

מועד . . מצות ה' וגו' זה סדר קדשים . . יראת ה' טהורה זה סדר טהרות . . משפטי ה' וגו' זה סדר נזיקין שיש בו רב הדינים".

מצינו שר' תנחומא לא מסדר את הש"ס בסדר של זמ"ן נק"ט אלא בסדר של נז"ם קט"ן, וצריך להבין כיצד באותו המדרש מובאות שתי מימרות סותרות?

ב. והנה עה"פ¹³ "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף בידה ותצאן כל הנשים אחרי' בתופים ובמחולות" פרש"י "היכן נתנבאה, כשהיתה אחות אהרן, קודם שנולד משה, אמרה עתידה אמי שתלד בן כו' כדאי בסוטה".

ובלקו"ש¹⁴ הקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על פרש"י זה, וזלה"ק: "צריך להבין . . מהי כוונת רש"י לתרץ בפ' פשט הכתוב ע"י ציון המקור? מארז"ל זה נמצא במס' סוטה וגם במס' מגילה ורש"י מדייק ומציין לסוטה – והרי אדרבא, מגילה (שהיא בסדר מועד) קודמת בש"ס למס' סוטה (שבסדר נשים)?"

ובהע' שם מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ששאלה זו קשה רק לפי הסדר הרגיל של הש"ס – זמ"ן נק"ט, וזלה"ק:

"כ"ה לפי סדר הרגיל בששה סדרי משנה זמ"ן נק"ט – מתחיל בסדר זרעים ומסיים בטהרות, כן היא דעת התקו"ז בהקדמה (ה), א), הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ, וכן משמע קצת בשבת (לא, א) – משא"כ לפי מאי דמשמע מבמדב"ר (פי"ג טו–טז בסופו)

(7) סימן זה ניתן ע"י הר"ר מרגליות בס' יסוד המשנה ועריכתה פ"ג ובנצו"ז לתקו"ז שם (אות כב).

(8) בשלח טו, כ.

(9) ח"א ע' 56.

(10) הובא ג"כ בילקו"ש תהלים רמז תרע"ד.

בהתוועדות י"ט כסלו תשל"ב דיבר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בעניין זה, והזכיר כמה פעמים שמדרש זה הובא גם בבמדב"ר וגם במדרש תנחומא (ראה שיחור"ק תשל"ב ח"א ע' 184, 185, 202), אך חפשתי במדרש תנחומא ולא מצאתי. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(11) בנוסף לביאור שמבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהמשך השיחה.

(12) לכאורה ניתן לתרץ ששני מימרות אלו נאמרו ע"י שני תנאים שונים, בתחילה הביא המדרש שיטה אחת שהסדר הינו זמ"ן נק"ט, ולאח"ז הביא המדרש את שיטת ר' תנחומא שהסדר הינו נז"ם קט"ן, אמנם מהמובא בפנים נראה שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לא מקבל ביאור זה, ועוד יותר משמע כך מהערת כ"ק

לה, וכמש"כ כמה ממפרשי המשנה, וא"כ אפ"ל דלכל הדעות באה משנה זו בסיום הש"ס. ועד"ז י"ל בנוגע לתחילת הש"ס, דמס' ברכות אינה שייכת כ"כ לסדר זרעים, ונשנית בתחילת הש"ס "להתחיל סדר המשנה ביחודו של הקב"ה ולקבל עליו עומ"ש ועול תורה והמצוות ערב ובקר וכו'" (פסקי ריא"ז לברכות בתחלתו (הובא גם בהגה"ה בהקדמת פיהמ"ש להרמב"ם), וראה מאירי בהקדמתו בארוכה), וא"כ אפ"ל דלכל הדעות באה מס' זו בתחילת הש"ס.

"או י"ל – ע"פ הכלל (ראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים סי' יו"ד (לענין מחלוקת בבלי וירוש'). דרכי שלום (נדפס

סדרי המשנה הובא בשביל להראות שהמשנה קשורה למספר שמונים, וזאת בכדי להראות שכל התורה כולה קשורה למספר מאה שלושים (החישוב של המדרש בזה הובא בפנים בתחילת ס"א) ובה לבאר כיצד המשקל של הקערה שהקריב שבט יששכר הינו קשור לתורה, וא"כ כל הביאור במדרש שסדר הש"ס הינו זמ"ן נק"ט אכן לא נאמר לשיטת ר' תנחומא אלא לשיטת ר' יוסי! [ואוי"ל שהמחלוקת בין רת"נ לר"י בביאור תיבת "לעתים" היא היא שורש מחלוקתם מהו סדר הש"ס, או להיפך].

אמנם כל זה רק לשיטת הע"י, אך בערוך (הובא בפ' המהרז"ו על המדרש) פ"י ש"לקרסין" בלשון יוני מועדים, וא"כ לשיטתו כל המשך המדרש מדבר גם בשיטת ר' תנחומא [ואוי"ל יתירה מזו שהמשך המדרש מדבר בעיקר בשיטת ר' תנחומא, כיוון שהמשך המדרש מדבר במפורש על מועדים, "לדעת מה יעשה ישראל, באיזה יום יעשו מועדים" ולא אודות עיבור. ואף שפשוט שזהו היינו אך, אך מ"מ מכך שנקט המדרש בלשון "באיזה יום יעשו המועדים" ולא "מתי יעשו העיבור" ניתן לומר שהמשך המדרש אזיל לבאר בעיקר את שיטת ר' תנחומא. ומובן מדוע דוחק לומר שדברי המדרש ברישא אינם כשיטת ר' תנחומא שבסיפא.

לה קישור כ"כ עם המשניות שקודמות

אדמו"ר מה"מ שליט"א בסה"מ תרנ"ט (הובאה לקמן בהע' 15), בה מתבטא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בלשון "שלא... לדחוק שבמדרש במדב"ר שם חולק רת"נ על מ"ש בהתחלת הפיסקא". ולכאורה לא מובן מהו הדחוק בזה?

[אמנם ראה בשיח"ק תשל"ב ח"א ע' 185, דשם משמע שתירוצו זה אכן מתקבל, אלא שעדיף לבאר שלכו"ע הש"ס מתחיל במ"ם ומסתיים במ"ם (כדלקמן בפנים) דבזה מלכתחילה אין שום קושיא].

ואוי"ל בזה ע"פ מימרא נוספת שהובאה במדרש עור קורם לכן: "קערת כסף אחת. בא נשיא יששכר והקריב על שם התורה, לפי שהם אהבו את התורה יותר מכל השבטים, שנאמר (דה"א יב, לג) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים וגו'. מהו לעתים. ר' תנחומא אמר לקרסין, ר' יוסי אומר לעבורים. לדעת מה יעשה ישראל (שם), באיזה יום יעשו מועדים. ראשיהם מאתים (שם), אלו מאתים ראשי סנהדראות שהיו שבט יששכר מעמיד. וכל אחיהם על פיהם (שם), שהיו מסכימים הלכה על פיהם. ואומר (ויחי מט, טו) ויט שכמו לסבול, שהיו סובלים עול תורה. ויהי למס עובר (שם), שכל מי שהי' טועה בהלכה היו שואלים אותה לשבט יששכר והם מבארים אותה להם".

וביאר שם העץ-יוסף ש"לקרסין" היינו עת וזמן בלשון יוני "שידעו והשיגו ברוה"ק גזירת שמים בשינוי העתים עת צרה ופורענות ומקרי הזמנים שהם לפרקים והתפללו", ו"לעבורים פ"י לעבר שנים", ועפ"ז מבאר שם שכל המשך המדרש המדבר על כך ששבט יששכר קבעו את המועדים, היו ראשי סנהדראות, היו סובלים עול תורה וכו' – הינו רק לשיטת ר' יוסי ולא לשיטת ר' תנחומא.

ומסתבר לומר בשיטת הע"י, שגם כל המשך הפירוט במדרש, כיצד כל הפרטים בקרבן של שבט יששכר ("קערת כסף אחת, שלשים ומאה משקלה, מזרק אחד כסף וגו'") קשורים לענין התורה, הינו רק לשיטת ר' יוסי כי לשיטת ר' תנחומא מעלתו של שבט יששכר לא קשורה לענין התורה וא"כ אין טעם לפרש כיצד פרטי קורבנו קשורים לתורה.

ע"פ כהנ"ל דווקא יומתק לומר שר' תנחומא חולק על הרישא, שהרי הן הלימוד שהמשנה מתחילה ומסיימת באות מ"ם והן הלימוד של הר"ת של ששת

בשד"ח כרך יו"ד (בסופו) כללי הש"ס אות ל' (סרנ"ז) שלא להרבות במחלוקת – דששה הסדרים לא נרמזו בכתוב ע"פ סדרן ע"י רבינו הקדוש¹³, וכמו שמצינו עד"ז בסדר

13) לכאורה תירוק זה פשוט הוא, וצ"ל מדוע מביא אותו כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א רק כביאור שני ובלשון של חידוש – "יש לומר", וגם יש להבין את אלו שהכריחו ממדרש זה שישנה דעה שסדר הש"ס הינו נז"ם קט"ן (כמו התיוו"ט בהקדמתו לסדר נזיקין)?

[ובפרט שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מביא לתירוק זה כמה ראיות אלימות, שאכן מצינו בס' תהילים גבי עשרת המכות, ועוד – שלא מפרשים כפי הסדר].

ואוי"ל הביאור בזה: דהנה, בכל הדפוסים של המדרש תהלים וכן בילקו"ש הובא ממש כעין המדרש בבמדב"ר אך עם שינוי אחד קוטבי, שם הסדר הוא נז"ט מק"ן, היינו שאע"פ שע"פ סדר הפסוקים בתהלים צריך להיות הסדר נז"ם קט"ן, מ"מ שינה המדרש את הסדר והקדים את הפסוק של סדר טהרות שבמקום שיובא חמישי הוא הובא שלישי!

וזאת אע"פ שגם לפי נוסח זה המדרש מביא קודם לכן את הפסוקים עצמם בלי פירושם לפי הסדר, ואח"ז כשמפרשם הוא משנה את הסדר, ונראה שבוה המדרש רוצה להרגיש שהוא משנה את הסדר כדי שלא נאמר שהמדרש לא מונה את הסדרים כסדרן!

ובאמת שכ"ג גם בבמדב"ר – בדפוס ראשון ודפוס ונצ'! ובס' 'מבוא לנוסח המשנה' לרי"נ אפשטיין ע' 980 ואילך (הספר אינו תח"י, אך ראיתי המציינים לשם) כתב שמשמע מהגהת המת"כ על המדרש שלפניו היתה הגירסא שבדפוס ודפוס ונצ'י, וע"כ כתב המת"כ שיש לתקן ש"יראת ה'" יהי' בין "מצות ה'" ל"משפטי ה'", וכתב שכל הדפוסים שלאח"ז נמשכו אחר הגהת המת"כ שהג' מצד הסברא אך באמת הנוסח האמיתי הינו כמו במדרש תהלים!

[וראה במדרש תהלים של (הגר"ש בובער) שהג' מצד הסברא שגם במדרש תהלים צריך להיות הסדר כמו בבמדב"ר, ולא ידע שהוא להיפך – שבאמת הבמדב"ר הינו כמו המדרש תהלים].

אלא שא"כ צריך להבין לאידך גיסא כיצד אכן ניתן לתרץ שהמדרש נקט כסדר המקראות, והרי הוא

שינה מסדר המקראות?

[וגם צ"ל מה שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א נוקט כל הזמן שישנם רק שתי שיטות – זמ"ן נק"ט ונז"ם קט"ן, ומי שלא לומר כהסדר דזמ"ן נק"ט, בידוע שסובר שהסדר הינו נז"ם קט"ן (ראה לדוגמא בהתוועדויות תשרי"מ ח"ב ע' 669 דכיוון שהירושלמי מסיים את סדר נזיקין בדבר טוב – מסתבר שלדעת הירושלמי סדר הש"ס הינו נז"ם קט"ן), אע"פ שוודאי ניתן לסדר באופנים אחרים*. ומזה נראה שמה שהרבי מציין לסדר של נז"ם קט"ן אינו רק משום שכך כתוב במדרש, אלא משום שע"פ פנימיות העניינים קיימים (רק?) שני סדרים אלו – זמ"ן נק"ט ונז"ם קט"ן. וכמבואר בכר"כ שיחות הביאור בסימנים אלו בפנימיות העניינים – ראה התוועדויות תשרי"מ שם ע' 671 (אודות שתי השיטות בלימוד מהפסוקים). התוועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 100 (שם נראה שאפשר להשליך הביאור גם על נז"ם קט"ן, דגם בו המילה השני' הינה אותיות טנ"ק, משא"כ נז"ט מק"ן)].

אמנם ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בנושא (ויש להאריך בזה ואכ"מ) שכאשר ישנה נוסחא שהתקבלה בתפוצות ישראל, הנה אע"פ שסודרה בטעות, הרי זו השגח"פ וניתן לבאר כאותה הנוסחא וללמוד ממנה. ועצ"ע.

ובזה יומתק מה שכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (הובא בפנים לעיל ס"ב, וכ"ה גם בהערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בסה"מ תרנ"ט – הובאה לקמן בהע' 15) שכהשיטה של זמ"ן נק"ט – "משמע קצת בשבת (לא, א)". דלכאורה אין מובן מדוע "משמע קצת"? הרי מובא שם במפורש כהסדר של זמ"ן נק"ט. אלא י"ל דכיוון ששם הגמ' מפרשת כיצד הש"ס נרמז במקרא, ומבארת כסדר המקראות – וזו הגירסא היחידה שישנה בגמ' ואין חולק ומערער עלי' – הרי הכי פשוט לומר שהגמ' שנתה כסדר המקראות, ולכן משמע רק קצת שזוהו באמת הסדר (אמנם בהערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בסה"מ תרנ"ט – כותב גם לגבי הבמדב"ר "משמע קצת").

* כפי שכתב הר"ר מרגליות בספרים המצויינים בהע' 7 שישנו גם הסדר של בעה"ט, ופלא שלא כתב שם גם את הסדר של המדרש תהלים, ונראה [מכך שהגיע למסקנא שהסדר של הכף נחת הינו נז"ם קט"ן, בעוד שהכף נחת (בהקדמתו לזרעים) ציין

קובץ הערות וביאורים

נז"ם קט"ן – כהסיפא – ובכ"ז אין סתירה מהרישא לסיפא כיוון שגם להשיטה דנז"ם קט"ן ניתן לומר שהש"ס מתחיל ב"מאימתי" ומסיים ב"בשלוש".

(ב) המדרש אכן סובר שסדר הש"ס הינו זמ"ן נק"ט – כהרישא – ובכ"ז אין סתירה מהסיפא לרישא כיוון שי"ל שהכתוב אכן לא רמז את סדרי המשנה ע"פ הסדר שסידר רבינו הקדוש, ובמדרש נקט כסדר הפסוקים בתהלים¹⁵.

15) נראה שדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהובאו עד כה הינם מהדר"ב מהערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בסה"מ תרנ"ט ע' ריח ואילך, וזלה"ק שם:

"תושבע"פ מתחלת . . . ומסיימת במ"ם: במדבר רבה, פי"ג ט"ו. – והנה לכאורה זהו רק לפי סדר הרווח ורגיל בששה סדרי משנה שמתחיל בסדר זרעים ומסיים בטהרות אשר מפורש כן הוא דעת התיקוני זהר בהקדמה (ה, א), הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ וכן משמע קצת בשבת (ל"א, א), אבל בתוספות (ע"ז כ"ב, א' סד"ה אין מעמידין) ורא"ש (שם) משמע דסדר טהרות בא לפני סדר נזיקין (ע' שו"ת נו"ב מהד"ת חיר"ד סע"ט). וכן משמע קצת דעת ר' תנחומא במד"ר שם ובמדרש תהלים י"ט. – וי"ל דמשנה שבסיום מסכת עוקצין אין לה קישור כ"כ עם המשניות שקודמות לה, וכמש"כ כמה ממפרשי המשנה, וא"כ אפ"ל דלכל הדיעות באה משנה זו בסיום הש"ס. – אבל מש"כ בבמדב"ר מתחלת במ"ם מאימתי כו' לא אתי לפי משמעות דעת רת"נ והמדרש תהלים שהסדר הראשון הוא נשים. – וכדי שלא לחדש ולהרבות מחלוקת וגם לדחוק שבמדרש במדב"ר שם חולק רת"נ על מ"ש בהתחלת הפיסקא מתחלת במ"ם מאימתי כו', י"ל דששה הסדרים לא נרמזו בכתוב ע"פ סדרן ע"י רבינו הקדוש, וכמו שמצינו עד"י בסדר עשר מכות שבתהלים (עח, קה). סדר ד' שצריכין להורות (ברכות נ"ד, ב'). ועוד. וראה נ"כ המד"ר שם ובבעה"ט דברים כו, יז. ותויר"ט בפתיחתו לסדר נזיקין".

בהערות לעיל דוייקו מקצת מהשינויים שבין שני המקומות, ויש לדייק בזה עוד רבות ואכ"מ.

עשר מכות שבתהלים (עח, קה). ועוד¹⁴. וראה נ"כ במד"ר שם. ובבעה"ט דברים כו, יז. ותויר"ט בפתיחתו לסדר זרעים ולסדר נזיקין".

המורם מכל הנ"ל שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מיישב את הקושיא שבס"א בשני אופנים:

(א) המדרש אכן סובר שסדר הש"ס הינו

(לא למדרש תנחומא, אלא) למדרש תהלים] שסבר כהמת"כ וכהגר"ש בובער שיש לשנות הגירסא משום הסברא.

14) לכאורה ביאור זה אינו מתרץ את כל הדעות אלא רק את דעת ר' תנחומא, דהוכחת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מהתוס' והרא"ש (לעיל ס"ב) בעינה עומדת. אמנם מהערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בסה"מ תרנ"ט (הובאה בהע' הבאה), משמע שתירוצו זה מגיע גם "כדי שלא לחדש ולהרבות מחלוקת", היינו שע"י תירוצו זה לא תתחדש המחלוקת של זמ"ן נק"ט או נז"ם קט"ן אלא כו"ע יסברו שהסדר הינו זמ"ן נק"ט?

אך ראה בנוב"י [עליו כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (לעיל ס"ב, וכן בהע' בסה"מ תרנ"ט) "עיינ", וראה בשיחור'ק תשמ"א ח"א ע' 509 שכאשר הצ"צ (ובנדר"ד – כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א) כותב "עיינ", אין להאמין לצ"צ שכך כתוב שם אלא מצווה לקיים דברי הרב ולעייין בהמצויין] בהגהת בן המחבר, שלאחר שתירץ את התוס' והרא"ש ע"פ שיטת הכף נחת שסידר את הש"ס בסדר נז"ם קט"ן, כתב שעדיין צ"ע מהא דתוס' והרא"ש סותרים, ואף ציין לפתיחת התויר"ט לזרעים, "ששפך סוללה על דברי הכף נחת, ולא הזכיר דבר מדברי התוספות והרא"ש הנ"ל".

היינו, שאנו לא מתייחסים להוכחה מהתוס' והרא"ש כהוכחה גמורה. אלא דכאשר ישנה כבר שיטה כזו במדרש, אז אנו מביאים לה סימוכין גם ממקורות הלכתיים – התוס' והרא"ש. אך כשנבאר שלכו"ע הסדר הינו זמ"ן נק"ט, התוס' והרא"ש לא ינגדו לקביעה זו.

[אמנם בהע' בסה"מ תרנ"ט משמע שעיקר ההוכחה מתוס' ומהרא"ש, ובמדב"ר "משמע קצת"].

ד. ונתקשיתי בהבנת הביאור הראשון של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, שהרי – כפי שהובא בס"א – ניתן להביא מהרישא של המדרש שתי הוכחות לכך שהסדר הוא זמ"ן נק"ט, הן מדברי המדרש שהש"ס מתחיל במ"ם ומסיים במ"ם, והן מסדר מניית הר"ת של ששת הסדרים, ולכאורה ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מיישב רק את ההוכחה הראשונה אך לא את ההוכחה השני' שממנה מוכח להדיא שסדר הש"ס הינו זמ"ן נק"ט¹⁶?

16) וכאן לא שייך לומר כהביאור השני שהביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, שהרי דברי המדרש כאן לא נסובים על סדר פסוקים והמדרש אכן יכל לסדר את דבריו בסדר של נז"ם קט"ן.

ואכן הרש"ש בהגותו על המדרש שם¹⁷ כתב שממדרש זה מוכח (בשתי ההוכחות הנ"ל) שהסדר הוא זמ"ן נק"ט, ודחה בזה את דברי התוי"ט בפתיחתו לסדר נזיקין שהביא הוכחה לסדר של נז"ם קט"ן מהסיפא של המדרש, שהרי המדרש עצמו הביא ברישא את הסדר של זמ"ן נק"ט¹⁸ ומובן שהמדרש עצמו לא סובר כהסדר שבסיפא¹⁹. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

17) אות לב.

18) ואף שבמדרש תהלים הובא רק הסיפא ולא הרישא, מ"מ משמע מדברי הרש"ש שמכך שבבמדב"ר מוכרח לבאר שהסדר בסיפא לאו דווקא, ממילא ניתן לפרש כך גם במדרש תהלים.
19) וכנראה יבאר את הסיפא כהביאור השני שהביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.

כב.

הת' מנחם מענדל שיחי' רזנשטיין
תלמיד בישיבה

בעניין שכר כתף

– היינו שרשב"ג אינו חולק על המנהג, אלא מגביל אותו למקרה שהביא בהמה צעירה ללא אמה.

ואילו לתוספות², פשוט שרשב"ג חולק על הרישא, עד שדנו האם מוכרח מכך שחולק גם על הסיפא או שלא.

(ב) לפי רש"י, משמע ששכר כתף הו"ע בפ"ע, מלשוננו: "ובלא עמל ומזון כי אמו עושה ואוכלת ואין צריך להעלות לו שכר כתף", ואילו מתוספות³, שכתבו: "מעמלו גרידא פריך דאפילו עם אמו הרבה פעמים צריך שכר כתף", משמע שעמלו זהו ה"שכר כתף".

(ג) תוספות אומר, שהגללים מכסים רק את שכר עמלו, ושכר מזונו הו"ע בפ"ע, ואילו רש"י לא כותב כך.

והנה יש לבאר את שיטת התוספות, שמכיון שבמשנה לקמן הביאה הגמרא את דברי רשב"ג ללא הסבר שמדובר על שכר כתף, י"ל בפשטות, דעדיף ללמוד שדבריו נאמרו בתור המשך למשנה הקודמת⁴ שמדברת על שכר עמלו ומזונו, מאשר

איתא בגמ'¹: "תנו רבנן מקום שנהגו להעלות שכר כתף למעות לבהמה מעלין ואין משנין ממנהג המדינה. רבן שמעון בן גמליאל אומר שמין עגל עם אמו וסיח עם אמו ואפילו במקום שנהגו להעלות שכר כתף למעות. ורשב"ג לא בעי שכר עמלו ומזונו איכא גללים ואידך גללים אפקורי מפקיר להו".

ביאור הדברים: אדם שנותן בהמה לחבירו על מנת שיגדל אותה ויחלקו בוולדות, עליו לשלם לו את שכר הגידול, כי אם לא, זה נחשב כריבית, שמגדל אותה בשכר החלק ש'מלוה לו'.

ואומרת הגמרא, שבמקומות שרגילים לשלם שכר נוסף על בהמות צעירות בגין העמל שבנשיאתם, חובה שישלם לו גם שכר זה.

ולפי רשב"ג, אם הביא את הבהמה ביחד עם אמה, לא צריך לשלם שכר זה, היות שהבהמה נמשכת מעצמה אחר אמה.

והנה לכאורה יש הבדל בין פירוש רש"י בגמרא לפירוש התוספות:

(א) רש"י כתב "ואפילו במקום שנהגו להעלות לעגלים וסייחים הנישומין לברם"

(2) ד"ה מקום.

(3) ד"ה ורשב"ג.

(4) סט, ב.

(5) סח, א.

(1) בבא מציעא נח, ב.

לומר שהוא מדבר על דבר שלא הוזכר כלל במשנה.

והנה התוספות¹ כתבו שלרש"י מוזכר בברייתא רק דין שכר הכתף ודברי רשב"ג, ואילו "ברוב ספרים", גורסים בברייתא דין נוסף.

והנה י"ל שלפי רש"י – שמוזכר בברייתא

רק דין אחד – י"ל שהברייתא באה לפרש את המשנה, ולהסביר על איזה חיוב אמר רשב"ג שחיוב זה נחסך, ע"י שמביא הוולד יחד עם אמו.

ואילו לתוספות, שמוזכר בברייתא עוד דין – שאינו קשור למשנה – קשה יותר לומר שהברייתא מפרשת את המשנה, ולכן מעדיפים לומר כנ"ל.

כג.

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזנשטיין
תלמיד בישיבה

פיזור מעות לבנים זכרים

לעניים, יתפללו העניים שיהיו לו בנים
כמהו שיתנו להם הרבה צדקה.

אבל עדיין צריך להבין:

(א) למה צריך לפזר את מעותיו דווקא
לעניים, ולא מספיק שיתן להם קצת,
ויבקש שיתפללו עליו?

(ב) למה בזכות הצדקה זוכה לבנים זכרים
דווקא?

ויש לתרץ שאלה אחת בשני', על פי הדין⁴
שאסור לקבל מנשים אלא דבר מועט. ולכן,
אם הוא יתן הרבה צדקה ("יפזר"), העניים
יתפללו שיהיו לו דוקא בנים זכרים, כדי
שהם יוכלו לתת הרבה. כי אם יהי' לו בנות,
הן יוכלו לתת רק דבר מועט.

אבל אם ממילא הוא יתן רק קצת לעניים,
זה לא יהי' משנה להם אם יהיו לו בנים או
בנות.

(4) שו"ע יו"ד סרמ"ח ס"ד.

תניא¹ "מה יעשה אדם ויהי' לו בנים
זכרים? רבי אליעזר אומר: יפזר מעותיו
לעניים".

וצריך להבין מה הקשר והשייכות שבין
בנים זכרים לפיזור מעות לעניים?²

ואולי יש לבאר (ע"ד הדרוש), בהקדים
מעשה שסיפר הרה"ח דוד שיחי' כהן³, שהי'
חסיד אחד שלא היו לו ילדים, ונסע לכ"ק
אדמו"ר המהר"ש לבקש ממנו ברכה, ואמר
לו הרבי שילך לישון ב'הקדש' של העניים,
והלך לישון שם, ואז שמע שהעניים (שלא
הכירו אותו) מדברים עליו ואומרים שהוא
קמצן גדול, ויהי רצון שלא יהי' לו בנים,
כדי שלא יהיו קמצנים כמהו.

וע"פ זה מובן, שע"י שיפזר מעותיו

(1) כ"ב י, א.

(2) ראה מה שביארו בזה המהרש"א והבן יהודע,
אך לענ"ד הביאור שבפנים מחזור יותר.

(3) בהתוועדות בישיבתנו הק'.

כד.

הרב שרגא נתן שיחי' דהאן
רב ביכנ"ס חב"ד המרכזי רמב"ש א'
ומרבני מכון הלכה חב"ד

דין כיסוי ראש לבני נח

א. הכיפה – כלי המחזק את יראת
האדם אל מול בוראו

איתא בקידושין¹: "אמר רבי יהושע בן
לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה
זקופה, שנא'²: מלא כל הארץ כבודו".

ומספרת הגמרא³: "רב הונא ברי' דרב
יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש,
אמר: שכינה למעלה מראשי". דהיינו שלא
הי' הולך ד' אמות ללא כיפה לראשו מפאת
היראת שמיים.

על מנהג ההליכה עם כיפה מביאה
הגמרא⁴ שהחוזים בכוכבים אמרו לאימו
של רב נחמן בר יצחק, בעודו תינוק, כי על
פי חכמת המזלות, ברור לחלוטין כי בנה
עתיד להיות גנב. כדי למנוע את התגשמות
המזל, הדריכה האם את בנה שיקפיד תמיד
לחבוש כיפה לראשו, כדי שיהי' עליו מורא
שמיים, וכן הקפידה שיבקש תמיד רחמים
בתפילתו שיצר הרע לא ישלוט עליו.
ולא ידע רב נחמן מדוע אימו הקפידה כל
כך על כיסוי ראשו, עד שפעם אחת נפל

הכיסוי מראשו, והרים את עיניו וראה
אשכול תמרים בדקל, ולמרות שהדקל
לא הי' שלו חשק בתמרים, ולא הצליח
להתגבר על יצרו, וטיפס בידיו על הדקל
ונגס בתמרים בשיניו. לאחר שהרגיש את
חוזק יצרו לגנוב, הבין רב נחמן מדוע אימו
הקפידה כל כך שיכסה תמיד את ראשו⁵.

מהנ"ל ניתן ללמוד על המנהג שנשתרש
בהליכה עם כיפה לראשינו במהלך שעות
היום מצד חיזוק ה'יראת שמים' של האדם.

אולם יש לעיין האם דין זה נוגע רק
ל'יראת שמים' או שמא כאשר מדובר
בתפילה או בכניסה למקומות קדושים יש
בזה חיוב לדינא?

מובא בשולחן ערוך לגבי ההנהגה היום
יומית שאינה דווקא בזמן תפילה או בזמן
כניסה למקומות קדושים⁶: "אסור לילך
בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי
הראש (מפני כבוד השכינה)".

ומביא המשנ"ב⁷ במקום את דברי הט"ז⁸
שכיום ישנו חיוב גמור מדינא ללכת בכיסוי
ראש: "ומידת חסידות אפילו פחות מד"א

(5) שם.

(6) שולחן ערוך אורח חיים סימן ב' ס"ו.

(7) סקי"א.

(8) סימן ח' סק"ג.

(1) ל"א.

(2) ישעיהו ו, ג.

(3) שם.

(4) שבת קנ"ו, ב.

מקום לחיזוק ה'יראת שמים' וה'קבלת עול' הרי על אחת כמה וכמה במקומות קדושים בהם השכינה שורה בקדושתה כגון בתי כנסת, בתי מדרש ובתי דינים חל החיוב¹¹ ביתר תוקף.

אף הבדל הלכה למעשה ישנו בין חבישת כיפה תוך כדי הליכה באופן כללי: בהליכה אם נפלה הכיפה ניתן להסתפק בהנחת היד מעל הראש, ואילו בבית הכנסת ובעת תפילה או אמירת ברכה הדבר אינו מספיק כיוון שנדון את היד המכסה כחלק מהגוף ולא תהווה 'כיפה ראוי'¹² העונה על הגדר ההלכתי של כיסוי ראש בדברי קדושה¹³.

וכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹⁴: "שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה וא"כ כשהולך בגילוי הראש בלי כיסוי זהו ודאי קלות ראש וע"ש במדרש שמואל בפי' מרגילין שאע"פ שהיא עברה קטנה היא גוררת את העברה גדולה כו' יעו"ש

ואפילו בעת השינה בלילה ויש שמצדדין לומר דאפילו ד"א אינו אסור מדינא רק להצנועין במעשיהן אבל כבר כתב הט"ז לקמן בסימן ח' דבזמנינו איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו עי"ש הטעם וכן כתב בתשובת מהר"י ברונא וכתב המ"א דאפילו קטנים נכון להרגילם בכיסוי הראש כי היכי דליהוי להו אימתא דשמיא כדאיאתא (בשבת קנ"ו) כסי ראשך כי היכי דליהוי עלך אימתא דשמיא ודע עוד דלענין גילוי הראש די בכיסוי היד על הראש וה"ה אם מפלה ראשו שרי בגילוי הראש. ועיין בפמ"ג שכתב דלילך ד"א תחת אויר השמים לא מהני בזה כיסוי הראש ביד".

ומכאן למסקנא כי בזמן הזה המנהג נשתרש ונהפך לדין מחייב שאין ללכת בגילוי ראש יתר על ד' אמות ומנהג חסידות אף פחות מד' אמות⁹.

למסקנא הלכתית זו ישנם השלכות הלכתיות כגון ההיתר לחבוש כיפה על הראש על אף שיתכן ותעוף הרוח במקום בו אין עירוב. (דבר האסור בסוג בבגד אחר או בכובע על גבי הכיפה – במקום שלא מקפידים על חבישת מגבעת על הכיפה כל העת) היתר זה נובע מההנחה כי אדם לא ילך ד' אמות ללא כיפה (או ללא כיסוי עליון), מכיוון שהדבר נהפך והושרש בהנהגה היום יומית של האדם כדין והלכה פסוקה¹⁰.

ואם חיוב כיסוי הראש הוכרע לדינא בכל

(11) מסכת סופרים י"ד, ט"ו. וכך פסק רבינו ירוחם, ואף לגבי כניסה לבית הכנסת הכריע להלכה רבינו פרץ בכל בו כי יש למחות ביד אלו הנכנסים לבית הכנסת ללא כיסוי ראש.

(12) ומובא בשו"ת מהרש"ל סימן עב: "משמע דווקא בקומה זקופה הוא איסור, אבל בגילוי הראש אין בו איסור, אלא שרב הונא החמיר על עצמו מכוח מידת חסידות; ועכשיו הוא להפך – בקומה זקופה אינם נוהרים, ואדרבה הגאים והעשירים הולכים נטויי גרון, ובגילוי הראש נוהרים לא מחמת חסידות, אלא סוברים דת יהודית הוא" ועיין דברי המהרש"ל שהקל בזה מאוד, אף שלהלכה לא הוכרע כדעתו.

(13) ועיין בשו"ע או"ח צ"א סעיף ג שיש למחות בנכנסים לבית הכנסת ללא כיסוי ראש, ומביא הט"ז שבזמננו הדבר לדינא בכל מקום אף בפחות מד' אמות.

(14) שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש) אורח חיים סימן סט.

(9) עיין שו"ת יביע אומר חלק ו' או"ח ט"ו.

(10) עיין שו"ע הרב סימן ש"א, סעיף נ"א. שו"ע אורח ש"א, ז. מ"ב קנג.

זו מחכמה והבנה פשוטה לא מקיים את מצוות בני נח מצד קבלת העול ויראת השמיים הנדרשית בעשייתם.

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא כהוראה שיש להחדיר את נקודת היראת שמים וקיום שבע מצוות בני נח מצד 'קבלת עול' בדורנו זה¹⁷: "בדורות שלפנינו, כל ניסיון לפעול על אומות העולם בענייני אמונה, הי' כרוך עם סכנת נפשות ממש, מה שאין כן בדורנו זה".

עמדה הפכית מובאת בס' תשובות והנהגות¹⁸ אשר אינה חולקת על הצורך בקיום מצוות בני נח מתוך קבלת עול ויראת שמים, אלא מתוך כך שאין בזמננו – שבו התורה אינה שולטת, כל חיוב, ואף אסור באיסור חמור, לעסוק בקירוב הגויים לשבע מצוות בני נח.

מדברי הרמב"ם ומדברי פוסקי זמננו ברור שאין חולק ומפקפק כי ישנו חיוב בבני נח לקיים את המצוות המצווים בהם מתוך יראת שמיים והמחלוקת הינה רק בגין הצורך בהטמעת הערך בגויים.

אולם יש להבין כי כל זאת בנוגע ליראת השמיים של האדם עצמו וכפי שניתן לדייק מדברי השו"ע שהחיוב הינו חיוב כללי של יראת שמיים. וכל הרוצה ליטול יראת שמיים יטול ולא ראינו בזה חיוב בהרחקת הגויים מהנהגות המוסיפות התנהגויות חיוביות בעולם או קיום המצוות המוטלות על בני נח.

באריכות". ועל כן בבית הכנסת בו אסורה קלות הראש, ישנו חיוב ללכת בכיסוי הראש.

לאור האמור לעיל נוכל לחלק במטרת שני החיובים השונים :

(א) הליכה עם כיפה במהלך היום – לחזק את היראת שמיים וקבלת עולו של הקב"ה. דבר המסמל הכנעה וענווה ומסייע בתיקון המידות (ראה לעיל סיפורו של ר' נחמן בר ר' יצחק).

(ב) אמירת דברים שבקדושה, כניסה לבית הכנסת וכדו' – להימנע מקלות ראש ולחיזוק יראה מהמקום וקדושתו.

ב. יראת שמים ותיקון המידות לבני נח

מביא הרמב"ם¹⁵: "כל גוי שלא קבל מצות שנצטוו בני נח הורגים אותו אם ישנו תחת ידינו . . . כל המקבל שבע מצוות, ונזהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו, שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא¹⁶ מחכמיהם".

ולכאורה נראה מדברי הרמב"ם כי ישנו חיוב הנובע מיראת שמים וקידוש השם בעשיית מצוות בני נח. ואדם שעושה

(15) הלכות מלכים ומלחמות, פרק ח'.

(16) וי"ג ברמב"ם: "ולא מחכמיהם". וראה בבבאור גירסאות אלו בלקוטי שיחות חט"ו ע' 62. ח"כ ע' 141.

(17) התועדויות תשמ"ז, כרך ג' עמוד 67.
(18) (להרב משה שטרנבוך שליט"א) חלק ג סימן שיז.

דבר שונה מכתובינו".

גישה דומה לזו של הרמב"ם ניתן למצוא בדברי רבנו מנחם המאירי בחיבורו בית הבחירה²⁰:

"בן נח שראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה שבת או יום טוב ראוי ליענש אע"פ שאינו נהרג ולא סוף דבר בשקובע את עצמו על שלנו והוא הרמזו כאן בגוי ששבת שעונשין אותו ואומרין לו או שיקבל עליו עול מצות או לא יחדש בנמוסיו משלנו אלא אף בשקבע לעצמו ימים אחרים כמו שאמרו כאן אף בשני בשבת שאין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג לעצמו לשבות בו מתורת חג שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו וילמדו אחרים הימנו אבל שאר מצות אין מונעין הימנו שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותי' אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ותלמודינו ראוי ליענש מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואין אותו יודע ויבואו לטעות אחריו.

ומ"מ כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אע"פ שרוב גופי תורה נכללים בהם מכבדין אותו אפילו ככהן גדול שאין כאן חשש לטעות אחריו שהרי אף בשלו הוא עוסק וכל שכן אם חקירתן על דעת לבא עד תכלית שלימות תורתנו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצותי' לשמה אף בשאר חלקים

(20) סנהדרין נט, א.

הרמב"ם מחלק בין לימוד תורה לנוצרים אשר מאמינים בתורה משמיים אך פירושיהם נפסדים, ומוסיפם עלי' 'תורה חדשה' ל"ע, ומתיר ללמדם תורה, לבין בני ישמעאלים אשר אינם מאמינים כי התורה מהשמיים וז"ל¹⁹:

"ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכס אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתובי' (ו) ימצאוהו מתנגד למה שברו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, (הרי) לא תהי' זו ראי' אצלם, שטעות בידיהם, אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל, שאין לו דעת, ויהי' זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם.

אבל הערלים [= הנוצרים] מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים, שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם

(19) תשובות הרמב"ם, סימן קמ"ח, מהדורת יהושע בלאו, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ט.

ראו עוד איגרות הרמב"ם, הוצאת שילת, ירושלים תשנ"ה; חלק א' עמ' רטו-רטז והערה 13. הרב אליעזר יהודה ולדנברג כתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק כא סימן כה שדברי הרמב"ם "מותר ללמד המצות לנוצרים" מתייחסים רק לשבע מצוות בני נח ואולם מתוך עיון בתשובה המלאה נראה כדברי הרב יחיאל יעקב וויינברג שדברי הרמב"ם מתייחסים לכל המצוות. ראו שרידי אש חלק ב סימן נו.

שבה שלא משבע מצות".

ובפירושו למסכת עבודה זרה²¹ כתב המאירי: "ואפילו גוי ועוסק בתורה ויורד לסוף דעתה ומקיימה לשמה הרי הוא נגמל בה כישראל שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא האדם ואע"פ שבשביעי של סנהדרין נ"ט א' העמידה בשבע מצות כבר ביארנו שם סוף הכונה ומ"מ גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה שהמצוה עושה את הדבר אע"פ שהוא כנגד טבעו וקשה לו".

ומכאן נראה שגם לרמב"ם וגם למאירי, אין בגילוי אמונה כלפי הקב"ה הבא לידי ביטוי ביראת שמיים וכדו' איסור ואף להיפך, יש בזה משום קידוש שם שמיים ועל ידי יראת שמיים קיום מצוות שבע בני נח כדבעי.

ג. חובת כיסוי ראש ל"ג באמירת דברים שבקדושה ובבית הכנסת

עד כאן עסקנו ביראת שמים הנובעת מכיסוי הראש, אך יש לדון בדבר אמירת דברים שבקדושה וכניסה למקומות הקדושים ללא כיסוי ראש.

בנוגע לאמירת דברים שבקדושה ללא כיסוי נ"ל כי יש מקום לחייב כאשר הדבר נעשה ליד יהודים או במקום ציבורי, ומביא הרה"ג יצחק זילברשטיין שליט"א²² שבכחה בגילוי הראש הינה גנאי למצווה ולבכחה.

לגבי כניסה למקומות קדושים הביא

הט"ז²³ כי בעצם הליכה ללא כיפה יש משום "בחוקותיהם לא תלכו"

שכן נהגו בזמנו שכשיושבים מסירים הכובע מעל ראשם וחשש מכך.

אולם מרן הבית יוסף הביא בשם המהר"י קולון, שאין לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, אלא באחד משני אופנים, או שיהי' חוק שטעמו נסתר (כמשמעות המילה "חוק" שהוא דבר בלי טעם נגלה) שאז מכיוון שעושה דבר שאין בו טעם נגלה, אלא מפני שהם נוהגים כן, נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם. או שיהי' דבר שנהגו בו הגוים לשם פריצות. והרמ"א הביא דברי המהר"י קולון להלכה. ולפי דבריהם נראה שאין דברי הטורי זהב מוכרחים, מכיון שאדם שהולך בלא כיפה לראשו, עושה כן מטעם אחר, כגון מפני החום או עייפות וכדומה, ולא שייך בזה "חוק" שהוא בלי טעם, ובגלל מנהג הגוים לא נאסר הדבר על ישראל.

אולם בבתי הע"ז שלהם מקפידים על הסרת הכיסוי דווקא בכניסתם לבתי הע"ז. ועל כן יש לחייב דווקא בבית הכנסת חבישת כיפה מצד 'בחוקותיהם לא תלכו'.

נראה לי שמסברה זו יש לחייב גם את בני נח לחבוש כיפה או כיסוי ראש לראשם כצעד הופכי הנהוג במקומותיהם ובוודאי כדבר המונע גנאי וזלזול בחוקות המקום כפי שהורנו חז"ל וכפי שלמדנו מדינא דרבנן.

לסיכום דברינו, על אף שקצרה היריעה מלהכיל הרי שנ"ל להכריע כי אין מניעה

(21) ג, א.

(22) חשוקי חמד יומא כה, א.

(23) טור, שו"ע אר"ח צ"א, ועיין בנושאי כלים שם.

קדושה יש לחייבם מפאת כבוד המקום
ושמירה על קדושתו.

לבני נח לחבוש כיפה או כיסוי לראשם
בעת הליכתם בדרך, ובעת אמירת דברי
קדושה או כניסה לבית הכנסת ומקומות

כה.

הרה"ת מנחם מענדל שיחי' חדאד
ר"מ בישיבה

מיקום סימן רצ"א בשולחן ערוך

אם כן, נראה שעיקר הסיבה שהקדים דיני סעודה שלישית היא משום שניתן לחלק את סעודת הבוקר לשנים ובכך להרוויח קיום סעודה שלישית, ויתירה מזו כך אביו נהג. ולכן פשוט שזו הסיבה להקדים.

ב) ובפרט שלאחר שהטור הביא את דברי רבינו תם שסבור שיש להקדים את סעודת שלישית לתפילת מנחה, הוא כתב את שיטת הרמב"ם שסבור שיש להתפלל מנחה קודם, וסיים: "שהכי עדיף טפ". וכ"כ הרמ"א בסעיף ב' שנוהגים לכתחילה – להתפלל מנחה קודם, וכן אדה"ז כתב שנוהגים בסעיף ד'.

אם כן, וודאי שהטור והשו"ע סבורים שיש להתפלל מנחה קודם ולא קיבלו את שיטת רבינו תם ומשום כך הי' עליהם להקדים את דיני תפילת מנחה. אלא היות וכאמור ייתכן ואדם ירצה לחלק את סעודת הבוקר לשנים ובכך להרוויח קיום סעודה שלישית וכן נהג הרא"ש, לכן נראה שהקדימו את דיני סעודה זו קודם ביאור דיני תפילת מנחה.

בספר שו"ע עם ביאור דברי שלום, כתב: שאפשר לבאר שהסיבה שבחר הטור והשו"ע להקדים את דיני סעודה שלישית קודם שביאר את דיני תפילת מנחה, היא מכיוון שחשש לדעת רבינו תם שסובר שזמן האיסור לשתות מים בבין השמשות, הוא בשבת. ולכן ראה להקדים את דיני סעודה שלישית קודם דיני תפילת מנחה.

ובמחילת כת"ר נראה לענ"ד לאחר העיון בדברי הטור והשו"ע שהסיבה להקדמת דיני סעודה שלישית היא משום סיבה אחרת, והיא:

א) בדברי הטור אנו רואים אשר לפני שהביא את דברי רבינו תם בנוגע לאיסור שתי' בבין השמשות, הוא דן בהנהגת אביו – הרא"ש. שהי' מחלק את סעודת הבוקר לשנים וכך הי' מרוויח את סעודה שלישית ובבית יוסף דן עפ"י הראשונים האם ניתן לחלק סעודה זו אף קודם זמן המנחה? וכו'.

(1) הערה כא.

(2) וראה בסעיף ה' בשו"ע אדה"ז, שקיבל שיטה זו כשיש לו מזון ב' סעודות.

כו.

הרב דב בער שיחי' יורקוביץ'
ר"מ בישיבה

ימי האבילות בספירת העומר

על תלמידי רבי עקיבא. ולכן אף שבטור חילק בין שניהם – שלגבי חתונה כתב איסורו בין פסח לעצרת, ולגבי תספורת כתב שיש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך – מ"מ, מהעת שיותר להסתפר מותר גם להתחתן וכן כתב בב"י שם.

ובטעם הל"ג ימים:

הנה מצינו בדברי הראשונים ב' דעות במספר הימים או הזמן שבו חל מנהגי איסור חתונה ותספורת בימי ספירת העומר, שמהם יוצא ג' או ד' מנהגים שונים:

(א) כתב רבינו אברהם בן נתן הירחי:³ "מנהג צרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך. ושמעתי בשם רבינו זרחי' הלוי (הרז"ה בעל המאור), שמצא כתוב בספר ישן הבא מספרד, שמתו מפסח ועד פרוס העצרת. ומאי פורסא? פלגא וט"ו יום קודם העצרת זהו ל"ג בעומר"⁴;

(ב) במנהגי מהרי"ל (ימים שבין פסח לשבועות) כתוב בשמו⁵: "אמר הר"י סגל,

א. ידוע מה שהובא בשם הרבי הרש"ב בלוח היום יום ג' סיוון: "כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם עה"ש, לא היתה רוח אאמו"ר נוחה מזה". והפירוש המקובל בזה הוא, שלא משום דינא קאמר, אלא משום קבלה, ולכן נאמר רק ש"רוחו לא הייתה נוחה מזה". ולפיכך, נישואים – שאינם אסורים מצד קבלה – התירו בימים אלו.

ברם, רבינו הזקן בשולחנו ס"ז מביא דעה שבשלושת ימי ההגבלה חלים מנהגי אבילות, וא"כ תספורת ונישואים אסורים מדינא. וצריך ביאור בדברי הרבי רש"ב, וכיצד אכן פסקינן לגבי תספורת בליל ערב שבועות.

ב. הנה בזה יש להקדים:

איתא בגמ' (יבמות סב, ב): "אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא כולם מתו מפסח ועד עצרת".

ובגאונים¹ מובא שנהגו לא להתחתן בימים שבין פסח לעצרת; ובראשונים² מצינו איסור נוסף – תספורת בזמן שבין פסח לעצרת. וטעמם אחד: משום אבילות

(3) ספר המנהיג סי' קו.

(4) ובשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (סי' ס"ה) כתב, שמצא כתוב זה בש"ס ישן מספרד, והוא במקום הגירסא שלנו ביבמות – שמתו מפסח עד עצרת – הי' כתוב עד פרוס עצרת.

(5) דבר זה מופיע כבר לפניו כמו בדרשות ר"י

(1) הלכות פסוקות סוף סי' צד ובשערי תשובה סי' רעח בשם רב נטרונאי גאון.

(2) מהר"י שועיב, מהרי"ל, אבודרהם ועוד.

בו מקצת היום ככולו. וכן כתב בתשב"ץ⁸, והוסיף – שהטעם שקוראים לו ל"ג בעומר מכיון שהוא היום האחרון שכולו אסור, לעומתו בל"ד, כבר מותר אחרי מקצת היום ואתי שפיר דברי הראב"ן.

ובב"י (סי' תצג) הביא את דברי הראב"ן, ואת לשונו מל"ג בעומר ואילך פירש כפי הר"י אבן שועיב והתשב"ץ. וכן פסק בשו"ע בס"א: נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג בעומר; ובס"ב: נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות ואין להסתפר עד יום ל"ד בעומר. יוצא מדבריו א"כ, שאין שום מעלה ליום ל"ג בעומר⁹; והטעם שמוזכר יום זה הוא כפי שהובא באחרונים – שביום זה הופסקה המיתה ולמחרת ה' רק מיעוט והרמ"א (ס"א) כתב על דברי המחבר "מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי", וזהו לפי פסיקת השו"ע כמו שכתבו בנו"כ¹⁰.

ותמוה: שלפי פסיקת השו"ע הטעם שמותר רק מיום ל"ד ואילך הוא מפני שמתו עד פרוס העצרת, והוא ט"ו ימים, ולפיכך, כשמוריד ט"ו ימים מהמ"ט, נמצא יום ל"ד; אך לפי מה שהג"י רמ"א נמצא חסר מהמ"ט יום, יום אחד יתר על פרוס העצרת.

ויש לבאר ובהקדים שבשני המקומות בהם מוזכר עניין פרוס העצרת – בירושלמי שקלים פ"ג ה"א ובתלמוד בבלי בכורות נח,

אע"ג דאיתא בגמ' דתלמידים של רבי עקיבא מתו מן פסח עד עצרת, מ"מ, עושין ביום ל"ג בעומר יום שמחה; משום דמתו רק בימים שאומרים בהם תחינה בשבע שבועות העומר, וכל יום שאין אומרים בו תחינה לא מתו. והשתא דל מן המ"ט יום של הספירה שבעה ימי החג ושלושה ימים דחל בהם ר"ח וז' שבתות – פשו להו ל"ב. נמצא, דלא מתו רק ל"ב ימים, לכן שכלו אותן לב ימין עושים למחרתם יום שמחה⁶.

והנה יוצא מדברי מהרי"ל שהוא פוסק כשיטת הגמ' ביבמות הנ"ל – שמתו מפסח עד עצרת ממש. רק שלשיטתו לא הי"ז בכל יום. ולראב"ן אינו עד עצרת ממש, אלא עד פרוס עצרת, שלא כפשט הגמ' הנ"ל. ולקמן נזקק ונבאר כל שיטה ושיטה.

ג. ביאור שיטת הראב"ן:

הנה צריך לעיין בדבריו, שיוצא משם שתלמידי ר"ע מתו עד ל"ג בעומר, משמע, שביום ל"ג בעומר מסתיימת האבלות וכבר אפשר להתחתן ולהסתפר בו ביום. ומאידך, כתב החשבון של פרוס העצרת שהוא ט"ו ימים קודם לעצרת, משמע, שמותר רק מיום ל"ד.

והנה רבינו יהושע אבן שועיב כתב שמורידים ממ"ט ימי ספירת העומר ט"ו יום ויוצא שנשאר ל"ד יום שבהם מתו תלמידי ר"ע. לפיכך, יש ל"ג יום שלמים שבהם חלים המנהגים ומקצת יום הל"ד שאמרינן

(8) ח"א סי' קעח.

(9) ט"ז ס"ק ב ובפרמ"ג.

(10) מג"א ובמשב"ז, וכן מובן מזה שבשונה מדברי רמ"א בס"ב ששם הוא מביא מקור לדבריו ממהרי"ל כאן הוא מביא שמקורו הוא מהב"י.

שועיב – יובא להלן.

(6) לא נכנסתי לדון כאן בעניין החשבון שלו שכבר נידון בב"ח, בט"ז, במשב"ז ועוד.

(7) דרשות על התורה, דרשה לחג הפסח.

מדברי מהרי"ל, שתלמידי ר"ע מתו ל"ג ימים מפסח עד עצרת דווקא בל"ג ימים שאומרים בהם תחינה, יוצא שמתו מאסרו חג של פסח עד ר"ח אייר [6 או 7 ימים בחודש ניסן – תלוי אם יש שני שבתות או אחד. בזמן שליל ראשון יוצא בשבת אז יש שני שבתות] וככל חודש אייר.

ויש לעיין בדבריו:

(א) שכתב בדיני חודש ניסן שמתוך שלא נפלו לתחינה ברובם, לא נפלו בכולן, ומדוע אינו משמיט מחשבון המ"ט ימים את סוף חודש ניסן? וכן לגבי חודש סיון, כתב שאין אומרים תחינה מר"ח סיון עד אחר איסרו חג, ולפי"ז, אם נוסיף לחישובו את הימים האלו יוצא פחות מל"ג ימים [אפשר לתרץ בפשיטות שימים אלו אין בהם תחינה לא מצד הדין אלא כתוצאה מימים שלפניהם; אבל עדיין צריך בירור: שלדינא אין נפק"מ ואסורים באבלות ואין אומרים בהם תחינה. ואפשר לבאר ע"פ דברי רבינו בשולחנו (סי' תכט ס"ט) שזה נהג רק בדורות האחרונים];

(ב) ועוד, ממה שהתיר מל"ג בעומר ואילך, הרי שז' ימי הפסח וכן ב' ימים דר"ח אייר נכללים בל"ג ימים האסורים, ומדוע כללם, הרי בחוה"מ אסור להסתפר ולהתחתן ללא קשר למנהגי הספירה?

(ג) ועוד, לשיטתו, מתו עדיין בחודש אייר, ומדוע התיר מל"ג בעומר?

סברותיהם:

מדברי האחרונים יוצא שלב' השיטות הנ"ל (ראב"ן ומהרי"ל) נאסרו ל"ג יום (לראב"ן ל"ג שלמים, ולמהרי"ל ל"ב

א – איתא: "וכמה פרס, פירש ר' יוסי בר' יהודה אין פרס פחות מט"ו יום"; ומשמע, שכשאמרינן פרוס, הוא לאו דווקא ט"ו יום, אלא לכל הפחות ט"ו. וכן מצאתי כתוב בספר אהלי יעקב¹¹ וז"ל: "נ"ל שהעולם סוברים דפרוס העצרת הנזכר בענין זה לאו דווקא ט"ו יום ממש, אלא בפחות ויתר, דלא הקפידו ביום אחד; א"נ, סוברים שהוא חוץ מערב העצרת, שאז בלאו הכי מסתפרים מפני כבוד יו"ט; א"נ, אפשר שסוברים דפרוס העצרת ר"ל חצי הימים שבין חודש ניסן לעצרת דהיינו כ"ט של אייר וה' של סיון שהם ל"ד, חציים – י"ז, נמצא, שעד סוף י"ז באייר אסורין להסתפר, וביום י"ח מותרין, שהוא ל"ג בעומר והי"ז ימים נקראים פרוס העצרת. וככל זה כתב מהריק"ש גם בספרו ערך לחם.

ע"פ הנ"ל יוצא שנחלקו בדעת הראב"ן: לר"י אבן-שועיב, לתשב"ץ ולב"י נגמרים דיני האבילות מיום ל"ד; ולמהריק"ש – ביום ל"ג.

וי"ל שהרמ"א – שכתב בדעת ראב"ן שמיום ל"ג בעומר הכל שרי – סובר כשיטת מהריק"ש¹².

ד. ביאור שיטת מהרי"ל¹³:

(11) לרבינו יעקב קאשטרו (מהריק"ש תלמיד הרלב"ח והרדב"ז) סי' צח.

(12) ספרו ערך לחם על השו"ע – הודפס לאחרי הגהות רמ"א, אף שחלקיו התפרסמו באותו זמן. והנה בהקדמת הספר כתב בין המחבר ר' יצחק קאשטרו: "תמצא בהרבה מקומות שכייונה דעתו ודעת מהר"ם איסרלן זלה"ה בהגהת מפה, שניהם בפרק אחד נתנבאו".

(13) נקטתי את שם מהרי"ל אע"פ ששיטה זו נאמרה לפניו, מכיוון שאת שיטתו ציטט רמ"א.

ונפק"מ למעשה ביניהם לגבי ב' ימים דר"ח אייר: שלסברת ראב"ן שהולכים על אותם ימים ממש וכן לרז"ש הם מתחילים דווקא בב' אייר ולא בר"ח, ונמצא א"כ, שמסתיימים בערב שבועות ממש; ולסברת מהרי"ל, שרק עושים ל"ג ימים כנגדם, נמצא, שאפשר למנות מאדר"ח אייר ונמצא שמסתיימים בד' סיוון.

נמצא שמנהגי הספירה בשלושת ימי ההגבלה לדעת רז"ש תלויים בסברות ראב"ן ומהרי"ל הנ"ל.

ורמ"א שכתב בס"ג שבהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ר"ח אייר, דבריו כמהר"ז שטיין. ועל דבריו כתב המג"א (ס"ק ה) וז"ל: "שבמדינה זו נהגו לישא ולהסתפר בג' ימי ההגבלה, לכן נ"ל דלא ישאו ויסתפרו בר"ח אייר, ובראשון של ימי ההגבלה אמרי' מקצת היום ככולו, וכן מובן במהרי"ל", ע"כ. ובמהרי"ל לא מוזכר דבר זה כלל, אלא ודאי כוונתו לסברת המהרי"ל הנ"ל שצריכים לעשות רק ל"ג יום כנגד ימי המיתה. וע"פ המבואר לעיל בדעת רז"ש בסברת מהרי"ל נמצא שמונים הל"ג ימים מאדר"ח אייר, וממילא, כבר בשלושת ימי הגבלה נגמרת האבלות.

1. ביאור שיטת רמ"א:

הנה המחבר כתב בס"ב שאין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר, וכתב רמ"א, "ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו אלא מסתפרין ביום ל"ג. . ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב", ומקורו ממהרי"ל.

ובס"ג כתב: "בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ר"ח אייר, ואותן לא יסתפרו

שלמים); ורק נחלקו, האם ל"ג בעומר הוא סימן להפסקת המיתה, או סימן לימי המיתה; ובמילים אחרות: נחלקו האם מתאבלים דווקא באותם ל"ג ימים שמתו, או עושים ל"ג ימים כנגדם אפי' בימים שלא מתו בהם בפועל.

לראב"ן וסיעתו, יום ל"ג הוא זמן להפסקת המיתה, ולאחריו אין שום טעם לאסור. ולכן לשיטתו לא קשה, מכיוון שמתו גם בימים אלה ורק בל"ג נפסקה המיתה.

ולשיטת מהרי"ל, ל"ג בעומר הוא סימן לימי המיתה, וכנגד זה נהגו איסורים ל"ג ימים, ולא צריך שיהיו באותם ימים ממש, כשיטת הראב"ן; או אפי' שיהיו אסורים רק מצד אבלות זו. ואתי שפיר מה שכלל מהרי"ל ימים שנוהגים בהם איסור זה גם ללא קשר לאבלות, וכן מה שאסר רק עד ל"ג בעומר.

ה. שיטה שלישית ונפק"מ ביניהם:

איתא במנהגי מהרי"ל שמהר"ז שטיין הי' נוהג לגלח זקנו קודם ר"ח אייר. ומשמע, שאת הל"ג ימים אלו ספר מר"ח אייר. ודבריו אלו הובאו בהמשך לדברי מהרי"ל ומשמע שסובר כמותו בטעם.

ואת מנהגו אפשר להסביר כב' השיטות הנ"ל: כשיטת ראב"ן – שהולכים אחר ימי המיתה ממש, ולשיטתו, מכיון שבימים שאין אומרים בהם תחנון לא מתו תלמידי ר"ע לכן מתחיל למנותם מר"ח; וכשיטת מהרי"ל שצריך לנהוג ל"ג ימים, ולא דווקא באותם ימים, אלא שהוא מתחיל למנות ל"ג ימים מר"ח ונמצא שמסתיימים בד' סיוון.

העומר ומסיימין בל"ג בעומר, שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף. וזהו דעת ראב"ן. ותימה: למה לא נקט רבינו שלשיטתו אסור להסתפר עד ל"ד בעומר כמו שכתב המחבר?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שרבינו כלל לא הביא את דעת המחבר, אלא הביא את דעת ראב"ן ע"פ היוצא מדברי רמ"א; ומהאי טעמא לא הזכיר שלשיטה הראשונה מותר רק מיום ל"ד.

ובס"ו כתב: "ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר מכל מקום כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו לכן עולה הל"ג בעומר ג"כ לחשבון הל"ג ימים שנוהגין בהם אבילות".

"ועל פי דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה אלא שהם אין מסתפרין ונושאים בר"ח אייר אלא עד ר"ח בלבד ולא עד בכלל כדי שיהיו נוהגין אבילות ל"ג ימים שהן מתחילין בר"ח אייר ומסיימין ביום ראשון של ההגבלה ומקצת אותו יום האחרון הוא ככולו ולכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך".

והנה דבריו צריכים בירור: שכתב שלדעת הי"א מתחילים הל"ג ימים ומסיימים בערב שבועות, ועל זה כתב "וע"פ דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלושה ימי הגבלה", ואיפכא מסתברא הוא, ומדוע כרכם יחד?¹⁴

מל"ג בעומר ואילך אע"פ שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר".

והקשה בט"ז, שלדעה השנייה ברמ"א אין שום מעלה לל"ג בעומר (דעת ראב"ן): "והמנהג בכל המקומות שאין עושין נשואין אלא ביום ל"ג בעומר לא לפניו ולא לאחריו עד עצרת, ואין לזה טעם, וא"ת שאוחז בחומרי שניהם, א"כ ביום ל"ג בעומר לא יסתפרו ולא יעשו נשואין מטעם השני".

והנה להבנת הט"ז, המנהג השני שהביא רמ"א בס"ג הוא דעת ראב"ן שכתבה המחבר בס"ב, ולכן הוקשה לו. ויש להקשות על הבנה זו – שהרי רמ"א הביא שם מקורו לא כראב"ן אלא כמהרי"ל, ולכן כתב שם שמסתפרים בל"ג בעומר. ועפ"ז ודאי מה שהביא רמ"א בס"ג המנהג השני הוא כמהרי"ל ולא כראב"ן.

וע"פ הנ"ל בדברי מהרי"ל שבל"ג בעומר מותר, אתי שפיר קושיית הט"ז – שהעולם נוהג להינשא ולהסתפר בל"ג בעומר ולא לפני ואחרי, שנוהג בחומרי שניהם – משום שלב' הדעות בס"ג ברמ"א ל"ג בעומר מותר.

מכל הנ"ל יוצא שהמחבר ורמ"א נחלקו בשיטת ראב"ן לגבי פרוס עצרת. ורמ"א הביא ב' דעות כיצד סופרים את ימי האיסור.

ז. דעת אדמו"ר הזקן:

הנה רבינו בשולחנו ס"ה כתב של"ג ימים י"א שהם מתחילים מיום ראשון של ספירת

(14) וכן בהוצאה החדשה של שר"ע רבינו מובא

מיום ר"ח; ומהאי טעמא לא כתב רבינו עד ב' אייר שהיא שיטת רז"ש כסברת הראב"ן (סברא ראשונה).

מכל הנ"ל מובן, שלמעשה ע"פ דברי רבינו – שיכול לתפוס חומרי המנהגים אף שבסברות הם הפוכות – יוצא, שבשלושת ימי ההגבלה נהגינן דיני אבילות.

ובדברי הרבי הרש"ב הנ"ל ש"לא הייתה רוחו נוחה" והקשו רבים – שאם הוא מדינא מה שייך לומר לא הייתה רוחו נוחה? אבל ע"פ דברי רבינו בס"ז – "מכל מקום אין צריך לעשות כן אלא יכול לתפוס איזה מנהג שירצה ואין חוששין שמא מנהג מקום הזה אינו כן כיון שאבילות אינה אלא מנהג בעלמא אין להחמיר בספיקא" – אתי שפיר: שמכיון שאין צריך לעשות כן, שייך לומר הלשון לא הייתה רוחו נוחה¹⁵.

ח. מקצת היום ככולו:

ולאחרי שיוצא שגם בערב שבועות יש לדעה אחת דיני אבילות נבוא לבאר האם צריך להסתפר אחרי שיצא אור יום או שאפשר בלילה.

הנה רבינו בס"ה כתב: "ומכל מקום אפילו בל"ג עצמו יזהר שלא להסתפר קודם אור היום לפי שאין אומרים אלא מקצת היום ככולו אבל לילה אפילו כולה אינה ככל היום ולא פסקה אבילות עד למחר ביום ולכן אומרים תחנון בתפלת המנחה של ערב ל"ג.

15) ומה שפסק הגר"ש דווארקיין להתחתן בשלושת ימי הגבלה. י"ל ששאני נשואין לקיום מצוות פר"ר (כפי שדנו בנו"כ) שאפשר להקל בשלושת ימי הגבלה.

וכן קשה בס"ז שכתב: "יכול לתפוס חומרי המנהגים, דהיינו, שינהג איסור מפסח ועד ערב שבועות, או עד יום ראשון של הגב' לה"; ומדוע כלל במנהג השני שני מנהגים שונים?

והנה ע"פ האמור לעיל בדעת רז"ש שהיא תלויה בסברות ראב"ן ומהרי"ל, י"ל, שדעת הי"א היא דעת רז"ש כפי סברת ראב"ן שהולכים כנגד אותם ימים ממש, ולכן מתחילים למנותם מיום ב' אייר.

ודעת ע"פ דבריהם" היא דעת רז"ש כפי סברת מהרי"ל וכפי שהביא המג"א שהל"ג ימים הם לסימנא.

ועפ"ז יובן מה שכרכם יחד – משום שהם ב' סברות בשיטת רז"ש; וכן יובן מה שכתב ע"פ דבריהם" – שהוא ע"פ מה שהם אומרים שהלכה כרז"ש, אלא שהם מסבירים אותו בעניין אחר.

ע"פ כל הנ"ל יומתק לשון רבינו בס"ז שכתב: "אם יש לו ספק במנהג המקום אינו יכול לתפוס קולי המנהגים, דהיינו שינהג היתר עד ר"ח אייר כסברא האחרונה, וגם ינהג היתר מל"ג בעומר ואילך עד ערב עצרת כסברא הראשונה, כיון שב' קולות אלו סותרות זו את זו".

– שלכאורה ע"פ מה שכתב בדעת הי"א, שהם מתחילין מב' אייר, הי' צריך לכתוב כאן שינהג היתר עד ב' אייר ולא עד ר"ח אייר? אלא שי"ל שכתב הלשון כסברא האחרונה, שע"פ המבואר לעיל היא סברת מהרי"ל – של"ג ימים הם לסימנא, ובדעת רז"ש היא דעת הי"א בס"ו שלשיטתם אסור

בהערה שם שאצ"ל ואע"פ דבריהם.

לא הביאו כלל כסיבה לאי אמירת תחנון
אלא הביא שהם סוברים שכבר הפסיקו
התלמידים למות בלילה ומשמע מזה
שלדעת רבינו אמרינן מקצת היום ככולו
רק לאחר שהאיר היום.

עפ"ז יש להתיר תספורת בערב שבועות
לכתחילה לאחר שהאיר היום¹⁶.

16) אמנם בפע"ח שער ספה"ע פ"ז איתא "מורי
זלה"ה לא הי' מסתפר מערב פסח עד ערב שבועות
כלל ועיקר לא בר"ח ולא בל"ג בעומר ואמר לי הטעם
שלא לגלח בימים אלו . . .".

ובספר פקודת אלעזר סי' תצג ס"ב הביא דעת
המועד כל חי שלא להסתפר בכל לילה ובפרט בימי
הספירה וכתב ע"ז שרבי חיים ויטאל בעצמו הי'
מסתפר בערב שבועות לאחר ספירת העומר.

ממילא לאוסרים מצד קבלה יהי' מותר להסתפר
כבר מהלילה.

"ויש מקומות נוהגין שלא לומר תחנון
במנחה של ערב ל"ג לפי שסומכין
שבתחלת ליל ל"ג פסקו האבילות ולכן אין
אומרים תחנון במנחה שלפניו כמו שאין
אומרים במנחה שלפני שאר הימים שאין
אומרים בהם תחנון שלילם כיומם"

ובשיחת ל"ג בעומר תשל"ז איתא (מובא
בשולחן מנחם ח"ג סי' רס) דאע"פ שאדה"ז
בשולחנו לא הכריע בבירור בין שתי הדעות
בנוגע לל"ג בעומר אם התחלתו היא בלילה
או בבוקר (והנפק"מ אם אומרים תחנון
במנחה שלפניו אם לאו) אעפ"כ מזה שכתב
בסידורו שבמנחה של ערב ל"ג בעומר אין
אומרים תחנון מובן שסוף כל סוף הכרעתו
היא של"ג בעומר מתחיל מהלילה.

והנה בב"י הביא דעת הרמב"ן שלעניין
מקצת היום ככולו מקצת לילה סגי. ורבינו

כז.

הרב הרב עובדי' שיחי' יוסף
רב ביכנ"ס 'אהלי יוסף' רמב"ש ג'2
ומח"ס 'אמרי עובדיה'

האם יוצאים י"ח לימוד תורה בהרהור לבד בלא דיבור

א. ב' אופנים בגדר מעיין להבין
דבר מתוך דבר

שבד"כ צריך להוציא בפיו מה שלומד, מ"מ בשעת העיון אין הדין כן, וכן נראה יותר. ב. אמנם אכן לא מקיים מצוות לימוד תורה, כי בפועל לא הוציא מפיו את הלימוד, אך מ"מ יש לו דין של אנוס הפטור ממצווה זו.³

ב. דעת הגר"א שיש מצווה
במחשבה

הגר"א למד מהפסוק "והגית בו" אשר יש מצווה גם במחשבה, שכתב: "וכי ליכא מצווה בהרהור והלא נאמר והגית בו כו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי . .". היינו שבכרת

בהלכות ת"ת כתב אדה"ז: "וכל אדם צריך ליוזר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו וגו' וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו".

וכן כתב בספר התניא: "ומכל מקום לא יצא י"ח בהרהור ועיון לבדו עד שיוציא בשפתיו".

יש לברר דעת אדה"ז בדיון מעיין בשביל להבין דבר מתוך דבר, דהנה אפשר לפרש זאת בב' אופנים: א. בשעה שמעיין בלימוד נחשב שמקיים מצוות לימוד תורה, למרות

(3) וכן הבין הרב יוסף מויאל.

(4) בזה גופא יש לדון, דייתכן שכן קיים המצווה, דהא גבי אונס קיי"ל אשר "כמאן דעביד לא אמרינן", ולאידך קיי"ל אשר במקרה ש"חשב לעשות מצווה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". ולהעיר ממה שכתב אדה"ז (קו"א קסב, א): "והש"צ מוציא י"ח אף שלא שמע, כאילו שמע שהוא כעונה ממש כדאיתא בגמרא גבי עם שבשרות דאניסי ויוצאים י"ח תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"צ כאילו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל". עכ"ל.

(5) וכן הבין הגר"א ירחי, ועיין שו"ת ויברך דוד ח"ב (סי' קעז ברישי') שכתב כן, ושם שהוא מפסוק אחר, ואמ"א.

(6) או"ח מז, ד.

(7) יהושע א, ח.

(1) ב, יב.

(2) מט בסופו, עיי"ש. וראה פרק לו. ובפרק מ

שמסביר מהי המעלה בלימוד שע"י כוונה.

ועיין ברש"י ברכות¹⁶: "יהגה יעיין", ע"כ. ועיין שו"ת ארץ טובה¹⁷ דכתב דהוי מחשבה בפשיטות, ועיין יב"א¹⁸ דוהגית הוי דיבור עיי"ש, וכ"כ ויברך דוד¹⁹. ובחתן סופר²⁰ דהגיון מחשבה. ורק בק"ש בעי דיבור משא"כ כל היום, עיי"ש.

ג. סוגיית הגמרא בברכות

והנה, בשו"ת יביע אומר²¹, הביא מדברי המהרש"ם בדע"ת ובתשובותיו ח"ב²², וכן הוא במהרש"ם²³, שכתב שיש להוכיח בהוכחה ברורה מדברי הגמרא²⁴: "דאמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצות, דברי הכל – יצא. והכתיב: הסכת ושמע ישראל? ההוא בדברי תורה כתיב", ע"כ.

פשט הסוגיא הוא שבלימוד תורה צריך רק דיבור ולא סגי במחשבה, אמנם כתב רש"י ד"ה "ההוא": "הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרינן בפרק הרואה²⁵, כתתו עצמכם על דברי תורה". ונדחק בפני יהושע שהכוונה שיש דרשה אחרת אבל

התורה היא גם על דבר שבלב, ומכריח לברך לזה ברכת התורה⁸.

והעירו במתיבתא ממש"כ בקובץ צהר אהל ברוך⁹, שבמצוות לימוד תורה ישנם כמה מצוות, מצד "והגית" – שהיא מצווה שבמחשבה, ומצד "ודברת בס" – שהיא מצווה שבדיבור, והגר"א קאי על מצוות "והגית", ולומד שיש לברך גם לזה ברכת התורה, אבל מודה הוא שיש חסרון ב"ודברת בס", עיי"ש. והוא חידוש גדול לומר שיש כמה מצוות במצוות לימוד התורה, גם בדיבור וגם במחשבה.

אמנם לכאורה הכרחי לומר כן בדעת אדה"ז, שיש מצוה גם בהרהור הלב, וכאופן הא'. לכן קאמר שהוא באופן שאי אפשר ללמוד בפה, שהרי גם הוא סובר שהגיון זה מחשבה. אמנם בספרו לקו"ת חקת¹⁰ כתב: "כמ"ש ודברת בס ולא סגי בהגיון במחשבה לבד", ובבלק¹¹ כתב דהגיון דיבור. ושם¹² ובפנחס¹³, דר"ת בעי רק דיבור. וכ"כ באגרת הקודש¹⁴, עיי"ש¹⁵.

(8) וכן הביא משמו בשו"ת בנין עולם, ולהגר"ח וולאזין בהקדמה לספרא דצניעותא.

(9) מהגאון ר' בצלאל שטרן (בעל בצל החכמה).

(10) נז, א.

(11) עא, ג.

(12) נח ונט, א.

(13) עו עז, ב.

(14) קט, א.

(15) הערת המערכת: ראה לקו"ש חל"ט ע' 168 הערה 8: "בהל' ת"ת לאדמוה"ז פ"ב הי"ב: וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם וכמ"ש "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו וגו'". אבל אין כוונתו שאינו מקיים גם מצות והגית, דא"כ הוצרך לכתוב: אינו יוצא בלימוד זה מצות תלמוד תורה" (שבה נכלל ב' המצות: "ולמדתם"

"והגית") ומדכתב "אינו יוצא . . י"ח מצות ולמדתם אותם" מוכח שכוונתו רק למצוה זו. ומה שמעתיק גם התיבות והגית בו הוא להדגיש שמפיו הוא בדיוק ואך דיבור". ועד"ז מבואר בסה"מ מלוקט ח"א ע' ריא הע' 55.

(16) סג, ב.

(17) סי' ג, אות ד.

(18) חלק ד, אות יג.

(19) ח"ב סי' קעז בריש"י.

(20) שער הטוטפות סוף כה

(21) חלק ד סי' ח, אות יא.

(22) סי' לח.

(23) חלק ח סי' יט.

(24) ברכות טו, ב.

(25) סג, ב.

ד. דעת היב"א בזה ודין שומע כעונה

ומורי זקני אע"פ שביב"א שם נטה לאומרים שצריך להוציא מפיו, ולא סגי במחשבה, וכ"כ בספר ענף עץ עבות במשנה בעריכת שפתים שהחמיר בזה, אך יותר כתב בזה בענף עץ עבות שם²⁷, שנראה שיוצאים י"ח במחשבה בד"ת, וכמש"כ גם רבי אליעזר ממיץ בספר יראים²⁸ שכתב, על הסוגיא בברכות שם²⁹, שבכל שעה שאדם חושב בדברי תורה והוגה בהם בלבו, מקיים מצות ושמתם את דברי אלה על לבבכם. וכן כתב בשיטה מקובצת אהא דאמרין התם, והכתיב הסכת ושמע ישראל, ההוא בדברי תורה כתיב, שהכוונה שמצות תלמוד תורה בהרהור, ואף על פי שאינו מוציא בשפתיו, עיי"ש.

וביב"א חלק ד³⁰ לא הביא מר"א ממיץ רק משטמ"ק, וצייד שנראה יותר מהסוגיא שצריך להוציא בשפתיו ושכ"כ מהרש"ם בדע"ת ובתשובותיו שם, עיי"ש. וכנ"ל, ואחר שלא ראו דברי הריטב"א בהדיא בזה, וכדמוכח מהמשך הסוגיא. ולכן נראה יותר שהוא ראוי להיפוך שיוצאים י"ח בזה. ועוד שסתם הגיון הוא מחשבה ולמה לומר שהוא דיבור. ועיין עוד ביב"א ח"ד³¹.

ובילקוט ביאורים במתיבתא³², הביאו משו"ת מהרש"ם שם, שהעיר הרב שבדרון

עדיין דרשין שצריך להשמיע לאוזנו, עיי"ש.

ולא ראו מש"כ הריטב"א שם, (שיצא רק לאחרונה), שביאר בדברי רש"י שבאמת אין לומדים שצריך להשמיע לאוזנו כלל, ולדברי תורה אתי לדרשה אחרת שהוא רק להבין וזהו לכתת בדברי תורה שיבין, אבל אין צריך להוציא בדיבור. עיי"ש. הרי שלא רק שיש רא"י מכאן שצריך להוציא ד"ת מפיו, אלא אדרבה מוכח דסגי במחשבה. ודוחק לומר שקאי על מצות ידיעת התורה שגדולה מכל המצוות כמש"כ בשו"ע אדה"ז באריכות גדולה.

[ועיין ברשב"א ורשב"ץ שאפ"ה ילפינן מהמילים "שמע ישראל" שלשאר מצוות אמרינן שצריך שישמיע לכתחילה לאוזנו, עיי"ש].

ובזה אתי שפיר טובא מה דאיתא שם²⁶: "ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר שמע ישראל ולהלן הוא אומר הסכת ושמע ישראל, מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת", עיי"ש. והוא נפסק להלכה שצריך כוונה, הרי שקאי על כוונה בלבד, ולדברי הריטב"א א"ש טובא שקאי רק על הכוונה. ודו"ק.

אמנם עדיין קצת קשה שהרי לעניין קריאת שמע אמרינן שהוא מחלוקת מהו שמע ישראל, אם בהרהור או דיבור, וכאן בסוגיא הוא פשוט שהוא בהבנת הלב ומועיל אפילו לא משמיע לאוזנו, וע"כ צריך לומר שקאי כדיעה אחת מהנ"ל. ואין כל כך רא"י מכאן. ודו"ק.

(27) פרק ג, ע' קעה.

(28) מצוה כז.

(29) טו, ב.

(30) סי' ח, אות יא.

(31) סי' ג, אות טז.

(32) ע' שדמ.

(26) ברכות טז, א.

בתורה כאילו נטל עליו עול התורה בהגיון כו". עכ"ל. יוצא דהגיון פירושו דיבור, וכמורי זקני. וכן דיוצא י"ח ד"ת במחשבה. ועיין ברש"י דגם פירש דקאי על מחשבה שמקבל ע"ז שכן, וי"ל כן ברמב"ם. ודלא כרמ"ה שם, ואפשר דזהו מקור אדה"ז לומר דהיכא דא"א חשיבא לדיבור, וי"ל דרק שכן וזהו הרבנותא אף דהוי רק מחשבה. ובאלשיך שם: "או יאמר אצ"ל אם שניהם יודעי דעת ומביני מדע ומ(ת)ווכחים וע"ז שהוא משמעות עוסקי כ"א אפי' שהא' בלבד הוא היודע ומשמיע את הבלתי יודע שכינה שריו' ביניהם וזהו אומרו ויש ביניהם ד"ת, שגם שאין שניהם עוסקים לא יבצר ביניהם ד"ת זה מדבר וזה שומע כו". עכ"ל. ממש כאדה"ז. וכ"כ נשמת אדם³⁹.

אבל אחר דברי הראשונים שהם הריטב"א והיראים והשטמ"ק, שבהדיא יוצאים י"ח בהרהור מהני, ועיין גם בהליכות שלמה⁴⁰ שהתקשה בדברי אדה"ז לומר שצריך להוציא משפתיו, ואין כן דרך הלימוד. עיי"ש.

עוד כתב בענף עץ אבות⁴¹ שאין ראוי ממה שמרן לא סובר לברך ברכות התורה על הרהור, לפי שיש לומר שהוא כדברי הכל בו שהביא בב"י⁴² שאי אפשר לברך על ביטול שכלב, אבל לשיטת הגר"א מה ההפרש? ועיין במשמרת חיים שיינברג שהעלה לבאר שבתורה הוא מתחיל בהרהור וממשיך לאחר מכן בדיבור, ועל

שפירוש המיוחס לרש"י באבות³³: "ארבע מדות בהולכי בית המדרש. . . הולך ואינו עושה" שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים, משמע שלא מועיל רק דיבור, עיי"ש.

ולענ"ד הוא פלא כיוון שגם לאדה"ז בשומע כעונה יוצאים י"ח, וביטלת כל הלימוד של רב ותלמיד, ועוד בגמרא בברכות³⁴ אגרא דפרקא, כתב רש"י: "כי לא זוכרים את הלימוד", עיי"ש. ולמה לא אמר כי רק שומעים אין בו לימוד תורה, הרי בהדיא לא"ה, וכן הוא בהדיא בתוספות בברכות³⁵. ונכון. אלא נראה שהביאור במסכת אבות שם ברש"י הוא ששם רק שומע ולא לומד לבדו, לכן לא נחשב שהוא לומד בכלל, אבל אם לומד לבדו כן יוצא י"ח.

ולאידך דעת הגרש"ק בהאלף לך שלמה³⁶ שאף ששומע כעונה עדיין הוא קל, ולא מברכים ברכה"ת ולא כהלך"ט³⁷, עיי"ש.

ה. דברי רבינו יונה שהמצווה בדיבור ויש שכן למחשבה

והנה יש להעיר בזה מדברי רבינו יונה³⁸: "אין לי אלא שנים מנין אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר ר"ל שיושב ומחשב בתורה כי על מחשבה נותנין שכר כמו על העוסק בדיבור, שנאמר ישב בדד וידם כי נטל עליו כי השותק ומחשב

(33) פרק ה, משנה י.

(34) ו, ב.

(35) כ, ב ד"ה "אשכחן".

(36) סי' ל.

(37) ח"ב סי' קנט.

(38) אבות פרק ג, משנה ב.

(39) כלל י.

(40) פרק ו, הע' ח.

(41) שם פ"ג.

(42) סי' תלב.

כן יש לברך. עיי"ש.

ויש לעיין קצת בדברי הגר"א בתחילת פאה "שבכל מילה יש כאן מצוה", עיי"ש. ואי נימא שגם בהרהור מקיים וכי אין בכל מילה מצוה, וצ"ע.

ולדינא לעניין שומע בקלטת חייב בברכה"ת לכו"ע, כ"כ הגר"ח"ק במכתב לעלון דרשו⁴³, וביאר יפה בפסקי תשובות⁴⁴ שמה שלא מברכים על הרהור הוא מפני

(43) גליון 3. הב"ד במשנ"ב דרשו סי' מז הע' 10.
(44) סי' מז, ס"ק 59 משם לבושי מדרכי ח"א, סי' ז.

שחוש השכל בלבד לא שייך לברך, משא"כ בשמיעה שיש כאן חוש אחר יש לברך, ודפח"ח⁴⁵.

(45) הערת המערכת: להעיר מלקו"ש חל"ט שם: "במצות תלמוד תורה, למדות שעיקר ענינה של תלמוד תורה הוא הבנה והשגה (שלכן הדין בתושבע"פ הוא ש"אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל)" אעפ"כ בנוגע לברכת התורה [שענינה ברכה על מצות תלמוד תורה וכנוסח הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו], הרי המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך (אף שגם אז הוא מקיים מצות תלמוד תורה), היות ש"דיבור לאו כהרהור הוא". יעוי"ש.

כת.

הרב אהרן ארי' שיחי' כ"ץ
רב ק"ק בראד רמב"ש ד'
ומח"ס 'פסקים ותשובות'

חיובי כבוד ברב שאינו מובהק; גדר רב שאינו מובהק

שני דברים בלבד קראו רבו אלופו ומידועו, הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד אפילו אות אחת על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד".

היוצא מזה, ש'רב שאינו מובהק' אינו דוקא כשהי' תלמיד שלו ולמד ממנו כצורת תלמיד לפני רבו, אלא אף אם למד ממנו דבר אחד נעשה בכך רבו שאינו מובהק וחייב בכבודו. וכן נפסק ברמב"ם ובשו"ע (יו"ד סי' רמב סעיף ל) "אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד, בין קטן בין גדול, עומד מלפניו וקורע עליו". ודין זה הוא מדאורייתא, וכמו שהאריך בזה היראים (סי' רלג).

ב. גדר הכבוד ברב שאינו מובהק מבוארים בשו"ע (שם) שחייב לעמוד מפניו כשמגיע לתוך ד' אמותיו, וכן קורע עליו בגדו כשמת. ברם לענין קריעה כתב הרמ"א בהלכות אבילות (יו"ד סי' שמ ס"ח) שבמדינות אלו נהגו לקרוע רק על רב

א. איתא במשנה (אבות פ"ו מ"ג) "הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד וקראו רבו אלופו ומידועו וכו', והלא דברים ק"ו ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא

(1) במאמר המוסגר יש לציין מה שהקשו הרבה האחרונים דק"ו פריכא הוא, שהרי דוד למד מאחיתופל ב' דברים, והאיך נלמד מזה להלומד מחבירו אפילו אות אחת. ובדרך החיים למהר"ל (אבות שם) כתב שאין הק"ו אלא מדוד המלך להדיט הלומד מחבירו, והשיעור שנתנו בו שאפילו אות אחת, סברא היא שאין לחלק בזה. וע"ע מדרש שמואל (שם) שהאריך ליישב בכמה אופנים. וכן ידוע מאמר הבעש"ט בענין זה, ולחיבת הקודש נעתיק לשון תלמידו בספה"ק בן פורת יוסף (פר' נח), וזה לשונו: "שמעתי בשם מורי זלה"ה דאיתא במסכתא אבות הלומד מחבירו וכו', וקשה מה קאמר ב' דברים בלבד, ועוד קשה דהי' לנו לומר דיו לבא מן הדין להיות כנודן. ופירש, דכשאדם לומד מרב הגון התורה, היא פרה ורבה אצלו כנודע וכו', וכשלומד מרשע אזי אינו פרה ורבה אלא כפשוטו כמו שלמד ממנו, ולזה אמר מה דוד שלמד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, דהי' רשע ולא פרה ורבה רק נשאר ב' דברים לבד כמו שלמד ממנו, קראו רבו. הלומד מחבירו, דהיינו שניהם צדיקים, דאז התורה פרה ורבה, עאכ"ו שצריך לנהוג בו כבוד".

(2) הערת המערכת: לכללות ביאור משנה זו וההוראות בעבודת ה' הנלמדות ממנה, ראה שיחת ש"פ במדבר תשל"ג (תר"מ חע"ב ע' 251 ואילך, 256, 262 ואילך).

מובהק.

בראשונים ובפוסקים נאמרו עוד כמה חיובי כבוד רבב שאינו מובהק, ונפרט מקצתם:

(א) לדעת הרבה ראשונים חייב אדם ב'מורא' רבו שאינו מובהק, וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תעב סעיף ה) "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק, אא"כ יתן לו רבו רשות". ולמעשה כתבו כמה אחרונים (המהר"ל בגבורות ה' פרק מח, ב"ח או"ח שם ועוד) שיטול ממנו רשות ויסב לפניו, מאחר שדעת כמה ראשונים שאינו חייב במוראו.

(ב) אסור להתפלל באופן שאחוריו לרבו (ש"ך יו"ד שם סקכ"ט, מג"א סי' צ סקל"ט).

(ג) יש שכתבו שנכון לכתחילה שכשזכיר שמו יאמר 'רבי פלוני' (צל"ח ברכות ד:, בן איש חי פר' כי תצא אות י').

(ד) איתא בגמ' (סוטה מו ע"ב) שאם הי' רבו שאינו מובהק יוצא לדרך, מצוה ללוותו עד פרסה מחוץ לעיר. וכבר כתב בדרכי משה (חו"מ סי' תכו סק"א) שהאידנא לא נהגו ללוות עד פרסה, אלא ילוונו רק עד שער העיר או עכ"פ ד' אמות.

(ה) באופנים מסוימים אסור להורות הוראה בפני רבו שאינו מובהק (ראה ביאור הגר"א יו"ד שם ס"ק ח וט).

ג. לפי זה לא מצאנו ידינו ורגלינו בקיום מצוה זו, דהא כל אדם שומע ולומד מהרבה אנשים איזה דבר תורה או הלכה וכיוצ"ב, וא"כ יצטרך כל אחד לנהוג גינוני כבוד שפורטו לעיל בהרבה מאד אנשים, והיא פליאה נשגבה.

בחיפוש בספרי הפוסקים העלינו מעט ארוכה, בשו"ת זקן אהרן (סי' לט) האריך בזה, ומסיק שדיני הכבוד רבב שאינו מובהק לא נאמרו לגבי הלומד מחבירו באקראי דבר אחד, אלא לגבי תלמיד שלא למד מרבו רוב חכמתו, אבל מ"מ למד לפניו כצורת תלמיד, ומסיק שם בזה"ל 'וסברא היא, דאם לא כן לא שבקת חיי לכל ברי'". וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סי' עד).

ד. אמנם אכתי צריכה היא נגר ובר נגר למפרקי', דהא הזקן אהרן לא איירי אלא בחיובי הכבוד כמו איסור הוראה והסבה בפניו וכיוצ"ב, אבל לגבי דין קימה מפניו בודאי חייב אף הלומד מחבירו דבר אחד, כמפורש בשו"ע ובכל הפוסקים. וא"כ כל אימת שאדם יושב בביהמ"ד יצטרך לעמוד בכל שעה מפני הרבה אנשים, כי לא ימלט שלא שמע מאחד איזה דבר הלכה שלא ידע ממנה מקודם, ומאחד איזה דבר חידוד וכו' וכו', ולא שבקת חיי לכל ברי', וכן לא ראינו ולא שמענו שידקדקו בזה.

(3) הערת המערכת: ראה בשיחת ש"פ נשא תשכ"ח (ת"מ חנ"ב ע' 606), שביטול זה נאמר בדרגה "שהלימוד הוא מתוך רגש של עוני בתורה, שכן בידעו שהתורה היא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים", הרי ככל שתגדל ידיעתו והבנתו והשגתו בתורה, אין זה אלא מצב של "עוני" לגבי עשירות אמיתית בתורה . .

. . וכמודגש בדברי חז"ל: "הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד כו' שכן מצינו ברוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלופו ומיודעו" . . ומזה מובן שגם ביחס לחסרון ענין אחד בתורה – נחשב ל"עני"!
ומכיון שכן, הרי מובן שהשתדלותו ויגיעתו בלימוד התורה היא באופן אחר לגמרי! ועד"ז בנוגע להשפעה על הזולת – לעורר יהודים נוספים שיוסיפו בלימוד התורה, וכאמור, באופן של יגיעה דוקא".

שכתבו הרבה פוסקים שאין בזמנינו דין רב מובהק שרוב חכמתו ממנו, מאחר שהכל נדפס בספרים, והרב רק פותח לתלמיד איך ללמוד ולהבין. ולפי דבריהם, לכאורה גם לענין רבו שאינו מובהק, היינו דוקא כשאומר לו דבר שחידש בעצמו או עכ"פ כשהאיר עיניו בדבר שנתקשה בו [ומש"כ הפוסקים שלא שייך בזה"ז כיון שהכל נמצא בספרים, היינו דוקא לענין רב מובהק, כיון שאין מצוי שיהי' רוב חכמת התלמיד מחידושי רבו, אבל לענין 'הלומד מחבירו דבר אחד' בודאי שייך בזה"ז].

עוד מצאתי בפירוש החסיד יעב"ץ על אבות (מגולי ספרד, מובא הרבה פעמים בשל"ה וראשית חכמה ועוד קדמונים), שמבאר הטעם שהלומד מחבירו דבר אחד חייב לנהוג בו כבוד, מפני שלכל אחד מישראל יש חלק בתורה, וכיון שנתן לחבירו את חלקו בתורה הרי נעשה שותף במציאותו, עכת"ד.⁴ הרי לנו שדוקא

(4) שו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' א), לחם משנה (הל' ת"ת פ"ה ה"ד) בשם חכם אחד [אולי הכוונה למהרשד"ם שהי' רבו של הלח"מ כידוע], שו"ת יד אליהו (פסקים סי' מא), חכמת אדם (כלל קד סעיף א, וכן בחיי אדם כלל סט סי' כתב שלא פירט את דיני רבו מובהק מפני שלא שכיח בזמן הזה), שו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' ו), שו"ת בנין ציון (סי' פג), יד שאל (סי' רמב סק"ח), ערוה"ש (שם סכ"א) ועוד. (5) הערת המערכת: יש להוסיף ולבאר בזה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ משפטים תש"כ (תר"מ חכ"ז ע' 385 ואילך) ויסודו ע"פ מ"ש ב'כתר שם טוב' (ס' כ"ב), דכאשר הרב הוא הגון אזי אף ב"אות א"י שמלמדו כלולה כל התורה כולה, וזלה"ק:

"וזהו גם תוכן תורת הבעש"ט בפירוש מאמר המשנה 'הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או אות אחת כו' שמצינו בדוד המלך ע"ה שלא למד מאחיתופל אלא ב' דברים בלבד כו' ק"ו הלומד

ה. והנראה לומר בזה, שלא נעשה רב שאינו מובהק אלא אם כן לימדו דבר שחידש מעצמו, או שביאר לו מסברת עצמו איזה משנה או הלכה שנתקשה בה וכדומה, אבל אם אמר לו דבר בשם אחרים או בשם ספרים לא נעשה בכך רבו, אע"פ שהשומע לא ידע דבר זה, מאחר שלא חידש לו כלום אלא מראה מקום הוא לו. וכן מורה לשון הברייתא (ב"מ לג ע"א) "רבי יוסי אומר אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זה הוא רבו", משמע שלא נעשה רבו אלא כשמאיר עיניו באופן שהוא עצמו לא הי' משיג דבר זה [ואע"פ דלרבי יוסי נעשה בכך רבו מובהק, מ"מ אנן נקטינן כר"י רק לענין רבו שאינו מובהק, כמבואר בשו"ת מהרי"ק (שורש קסט)].

1. ויסוד הדבר מצינו בתוס' (סנהדרין מט ע"ב ד"ה אמר רבא), בהא דאמרינן (ב"מ לג ע"א) שרב סחורה הי' רבו שאינו מובהק של רבא לאחר שביאר לו את משנת 'זוהמא ליסטרוין', ותמהו התוס' דהא מצינו בכמה דוכתי שאמר רבא שמועות בשם רב סחורה, ותירצו בתי' קמא שבכל שאר המימרות לא חידש רב סחורה מעצמו אלא אמרן בשם אחרים, ולכן נעשה רבו רק משום שביאר לו המשנה הנ"ל עכת"ד. הרי להדיא דבעינן שיחדש מעצמו.

וכן משמע קצת מלשון רש"י (במתני' דאבות שם): "הלומד מחבירו דבר אחד – של טעם", ולכאורה הכוונה שהוא עצמו מוסיף טעם וסברא במה שלימדו.

2. עוד יש להביא ראי' ליסוד זה, ממה

שלומד בישיבה זמן אחד, נהגו לומר שהוא תלמיד בעל הישיבה, אף על פי שאפשר שבעל הישיבה שמע יותר חידושים ממנו, ויש למנהגים אלו עיקר על מה שיסמוכו, וכוונתו שיש לנהוג בו כבוד כרב שאינו מובהק.

(ב) כתבו הפוסקים (תשו' הב"ח סי' מב, גבורות ה' פרק מח, שיירי כנה"ג יו"ד רמב הגב"י סק"פ ועוד) שכל בני העיר חייבים לנהוג כבוד ברב העיר כמו רב שאינו מובהק, אע"פ שלא למדו ממנו כלום [ואולי ה"ה ברב קהילה].

(ג) כתב הרמ"א בהלכות שמחות (סי' שמ ס"ח) "תלמידי חכמים שיושבים ביחד ומקשים ומפרקין זה לזה ולומדים ביחד, י"א שדינן כרב שאינו מובהק, וי"א שדינן כרב מובהק", ולמעשה יש לכבדם עכ"פ כרב שאינו מובהק, בשגם שדעת רוב האחרונים שאין בזמנינו רב מובהק. ודין זה מצוי מאד בישיבות וכוללים.

(ד) איתא בספר חסידים (סי' תקפה, והזכירו הש"ך וש"פ בכמה דוכתי) שאדם המשלם לרב שכר לימוד בשביל איזה תלמיד, חייב התלמיד בכבודו של המשלם כאילו הוא רבו, ואף אם המשלם אינו ת"ח.

(6) פוסקי זמנינו (כבוד והידור פ"א בשם הגרי"ש אלישיב, שו"ת פאת שדך ח"א סו"ס קיד, תשובות והנהגות ח"ה סי' ערה, וכ"מ בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קצח).

כשמוסר את חלקו המיוחד בתורה נעשה רבו.

לאחר כתבי כל זאת מצאתי בהג' ערך לחם למנהגים (י"ד סי' רמב סעיף ל) שכתב כדברים אלו ממש, וז"ל "ואם אמר לו דבר הכתוב בספרים ולא הסביר לו פירוש, יש להקל וכו', דאי לא הכי לא שבקת חיי לכל ברי".

ח. להשלמת הענין יש לציין עוד כמה אופנים שכתבו הפוסקים שיש לנהוג בהם דין רב שאינו מובהק אף אם לא למד ממנו כלום:

(א) כתב הרמ"א (י"ד רמב ס"ו) "מי

מחבירו פרק א' עאכ"כ שצריך לנהוג בו כבוד — ד"קשה מאי קאמר ב' דברים בלבד" (ואילו גבי "הלומד מחבירו פרק אחד כד" לא אמר "בלבד"), "עוד קשה, הל"ל דיו לבא מן הדין להיות כנודן" (ואיך ילפינן מלימוד "ב' דברים" שכן הוא גם בלימוד "אות אחת") .

. . כאשר לומדים תורה ממי שחסר אצלו בקדושת התורה, אלא הלימוד הוא רק כפי שלומדים שכל סתם — אזי מקבלים רק את הענין שלומדים, ולא יותר. ובאופן כזה ה' הלימוד מאחיתופל, כי, תורתם של דואג ואחיתופל היתה רק מן השפה ולחוץ, היינו, רק מצד השכל, ולכן למד דוד ממנו "שני דברים בלבד"; אבל כאשר "לומד מחבירו", דהיינו חבירו בתומ"צ — אזי גם כאשר לומדים ממנו "אות אחת", הרי זה ענין של תורה, שהיא בלי גבול .

וההוראה מזה: יש ללמוד תורה ממי שלימודו הוא באופן שנגרשת בזה קדושת התורה . . לא רק בנוגע ללימוד ענינים שלמעלה מהשתלשלות, אלא גם בנוגע לענינים שכליים שבתורה, כמו 'משפטים'.

כ.ט.

הרב משה שיחי' קורנוויץ

ר"מ ומשפיע בישיבה

מד"א קהילת חב"ד רמב"ש ד'

ומרבני מכון הלכה חב"ד

כריכת ספרי עכו"ם לגויים

א. מכירת ספרי עכו"ם

שאלה: האם מותר לסוחר יהודי לכוון ספרי קוראן על מנת למכרם לישמעאלים? תשובה: ראוי שהיהודי לא יתעסק במכירת הספרים עצמם אלא רק בכריכתם בלבד.

ביאור: יסוד דין זה הוא מדברי השו"ע: "ספרי עובדי כוכבים ביד ישראל, יש מי שאומר שאין איסור למכרם. הגה: וי"א שאסור למכרם לכל עובד כוכבים, אם הם ספרים השייכים לזמר בהם לעבודת כוכבים." וי"א דדוקא לכהנים אסור למכור, אבל לא לשאר עובדי כוכבים. והמחמיר תבא עליו ברכה.

ולמעשה כותב הש"ך את דברי הב"ח שיש להחמיר במח' זו מעיקר הדין.

כמו כן הביא הש"ך את דברי רבינו ירוחם – שלא רק ספרי תפילות שלהם אסור למכור אלא גם שאר ספר דתם "דהוא

(1) יו"ד קלט, טו.

(2) ב"י בשם ס"ה וסמ"ג ותוספות פ"ק דעבודת כוכבים דף י"ד והג"מ וכל בו.

(3) פסקי מהרא"י סי' כ"ז.

(4) סק"י.

(5) תולדות אדם וחווה נתיב יז חלק ה דף קנח, ד.

הדין ספרי הכ"ד כי בודאי מי שהעתיקם להם שינה בלשונו כדי לפקדם ולחזק אמונתם.

אלא שבנדו"ד יש לדון מכ"כ אנפין, א) שכאן מיירי בישמעאלים ואילו רי"ו מיירי בנוצרים שהינם ע"ז ממש. ב) כאן מיירי בכריכת ספרים לא במכירת ספרים עצמם. ג) שמא כאן לא שייך לפני עוור. ועתה נבאר כל זה בעזה"ית.

ובהקדים כ"כ מקורות שנראה שחששו שדת האסלם הינה ע"ז, ובבירורם יעלה דין דתם מהו, והנושאים הנידונים הם כדלהלן

1. יי"ג. 2. מס"נ להתאסלם. 3. שירי הישמעאלים. 4. הקדשם. 5. צדקה מן הישמעאלים. 6. כניסה למסגד. 7. לשחוט להם קרבן. 8. הכרזות בעת השחיטה. 9. לימוד תורה לישמעאלים.

ב. דין הישמעאלים לעניין יין

כתב השו"ע: "כל עובד כוכבים שאינו עובד עבודת כוכבים, יינו אסור בשתי' ומותר בהנאה; ומגען ביין שלנו, שזה ליינם, שאסור בשתיי' – ומבאר הט"ז על אתר "כגון הישמעאלים ויליף לה מגר

(6) יו"ד קכד, ו.

על פתם רק כדי להתרחק מע"ז שלהם א"כ משמע דוקא בנכרים עובדי ע"ז הוא דגזרו משא"כ בגוים דלא עבדו ע"ז וא"כ הישמעאלים הכופרים בע"ז ושונאים לעובדי' אין לאסור פתן כי לא גזרו בהם. והמורם מדבריו, שאין להם דין עע"ז עד שאף לענין איסור פיתם יש להקל, דלא גזרו בהם.

אמנם למעשה נוטה להחמיר אף בישמעאלים "כי מדברי הפוסקים מבואר דהגזרה הי' גם משום חתנות וכל בנות האומות אפי' של הישמעאלים אסורים לנו".

ג. לענין ביטול ע"ז

וראה עוד ביו"ד¹²: "עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים אף על פי שאינה שלו, ואפילו אינו עובד לאותם עבודת כוכבים . . מי שאינו עובד כוכבים, כגון גר תושב, אינם יכולים לבטלה. (ואומות שלנו וישמעאלים שאינן עובדי עבודת כוכבים, אינם יכולים לבטלה¹³)".

והנמצא בפשטות, שלא דנים את דת הישמעאלים כעבודה זרה כלל, ולכך אין יכולים לבטל ע"ז.

ד. כניסה למסגד

והנה בשו"ת יבי"א¹⁴ הביא מחלוקת הראשונים באם חשיבי הישמעאלים כעובדי ע"ז, ותורף דבריו שכשם שיינם מותר בהנאה כיון שאינם עע"ז, כך בית תיפלתם שרי בכניסה, וז"ל: "בספר

תושב למה שפסק בסעיף ב' דאינו אוסר רק בשתיי' ואף על גב דשם כתב קיבל עליו ז' מצות שם קמ"ל רבותא דאפי' הכי אסור בשתיי' אבל לענין איסור הנאה לא איכפת לן רק בעובדי כוכבים . . ובטור כ' בשם רשב"א דיש להקל בישמעאלים כיון דלא פלחו לעבודת כוכבים¹⁵".

ועד"ז כתב בסמ"ג¹⁶ "יין הגוים שאין אנו יודעין אם נתנסך אם לא נתנסך הוא הנקרא סתם יינם והרי הוא אסור בשתיי' ובהנאה מדברי סופרים . . ויינן של ישמעאלים ומגען, שאומרים עליהן שאין מנסכין, אסור בשתיי' שגזרו על יינן משום בנותיהן".

זאת אומרת, שיינם מותר בהנאה ואסור בשתיי', וזאת משום טעמים צדדים ("משום בנותיהן") ולא מטעם שנחשבים כעובדי עבודה זרה¹⁷.

ולדינא הבא"ח כתב דספק סתם יינן ומגען של ישמעאלים, מותר אף בשתיי'¹⁸.

ובדרכי תשובה¹⁹ סבר להקל בפת הישמעאלים "רבש"ס אמרו דגזרו על פתם משום יינם ויינם משום בנותיהם ובנותיהם משום דבר אחר ומבואר מדבריהם דגזרו

(7) ראה משמרת הבית על תורת הבית בית ה שער ד דף נד, א. וכ"כ הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות, פי"א ה"ז. וכ"כ הרמב"ן משמן של הגאונים.

(8) לאוין סימן קמ"ח.

(9) וראה דברים נוכחים בהרשב"א בתורת הבית (דף קל ע"ב), וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סי' מח. וע"ע בשו"ת הרשב"ץ ח"ג סי' קמח). גם הר"ן פרק ר' ישמעאל (נז א) ד"ה גופא, הביא דברי הרמב"ן שלפי מ"ש הגאונים שישמעאלים אלו אינם עובדי ע"ז מגען ביין שלנו מותר בהנאה אבל לא סתם יינם. ע"ש.

(10) ש"ב, פרשת בלק אות ג.

(11) קיב ס"ק הביא מש"כ שם בפרי תואר סק"ג.

(12) קמו, ה.

(13) בית יוסף בשם הרמב"ם פ"ח.

(14) ח"ז, יו"ד סי"ב.

ביחוד ה', שאין עוד מלבדו.

וראיתי למרן החיד"א בשו"ר ברכה¹⁹ שכ', שאף שכתבו הגאונים שמגע ישמעאל ביין שלנו מותר בהנאה, אולם בעיר עוז לנו ציון קרית מועדינו וכולה ארעא דישראל המנהג לאסור מגע ישמעאל ביין שלנו אף בהנאה. . ומרן החיד"א עצמו הדר תבר לגזיזי', כי בספרו מראית העין²⁰ חזר והביא תשובת הרמב"ם הנ"ל, שאף שמקודם היו הישמעאלים עובדי ע"ז, אך עתה ענין ע"ז נכרת מפייהם ומלבם, והם ונשיהם וטפם מיחדים את ה' יחוד כראוי שאין בו דופי. ע"ש. ובאמת שכן פסק הרמב"ם להדיא גם בחבורו²¹ הנ"ל, ושכן דעת כל הגאונים. וכ"כ בבן איש חי (ר"פ בלק), שסתם יינם של הישמעאלים ומגען ביין שלנו מותר בהנאה, כיון שאינם עובדי ע"ז, כמ"ש הרמב"ם בתשובה. . . וכן המנהג פשוט להלכה ולמעשה.

ומעתה בא ודן בדין כניסה למסגדים, וז"ל: "ומעתה נראה שהמסגדים של הערבים אין להם דין בתי עבודה זרה, ומותר להכנס בתוכם.

. . ואמנם ראיתי להרה"ג החסיד הפרד"ס בספר אות היא לעולם ח"ב²² שכ', שגם המסגד של הישמעאלים טמא טמא יקרא, כי הם משיחין בו לפי טומאתם באמונתם במוחמד יש"ו שמכחיש תורת משה רבינו,

האשכול¹⁵ כתב בשם הגאון, שסתם יינם של הישמעאלים, ומגען ביין שלנו אין בו חומר כל כך, ואין חוששים מכוחם לנסך, כיון שבדתם אסור היין, ומתעבים ומקללים את השותים אותו.

. . אבל הרמב"ם בתשובה¹⁶ כתב, אלו הישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל, וכבר נכרתה אמונת הע"ז מפייהם ומלבם, והם מיחדים לאל יתברך יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי, ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסים בו בית ע"ז הוא, וצפונה בתוכו ע"ז שהיו עובדים אותה אבותיהם, מה בכך, אלו המשתחווים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים, וכבר אמרו בסנהדרין¹⁷ שהמשתחוה לבית ע"ז וכסבור בית הכנסת הוא הרי לבו לשמים. ולכן אלו הישמעאלים היום כולם נכרתה ע"ז מפייהם, רק טעותם וטפשותם בשאר דברים, אבל ביחוד ה' אין להם טעות כלל.

. . וכן פסק הרמב"ם "כל גוי שאינו עובד ע"ז, כגון אלו הישמעאלים יינם אסור בשתי' ומותר בהנאה, "וכן הורו כל הגאונים", אבל אותם העובדים ע"ז סתם יינם אסור בהנאה¹⁸.

. . נמצא שהגאונים הראשונים שאמרו שהישמעאלים עובדי ע"ז הם, כוונתם על הישמעאלים בדורות ראשונים שעדיין היו אדוקים בע"ז. וכמ"ש הרמב"ם בתשובה הנ"ל שאז היו להם שלשה מיני ע"ז, אבל בהמשך הדורות הגיעו למסקנא נכונה

(19) סי' קכג סק"א.

(20) בליקוטים סי' ה, דף עט ע"א.

(21) פ"א מהמ"א ה"ז.

(22) דף קעח ע"ג.

(15) ח"ג סי' נח עמוד קג.

(16) הוצאת מקיצי נרדמים סי' שסט.

(17) סא, ב.

(18) פרק יא מה' מאכלות אסורות ה"ז.

ועוד ראיתי דבר פלא בשיירי כנה"ג²⁷:
 "מי שאונסין אותו לחזור לדת הישמעאלים,
 הוי כע"ז וחייב למסור נפשו עליו. הרדב"ז
 במודפסות סימן צ"ב בשם הרשב"א".
 ונראה מלשונו שיש בדת הישמעאלים
 איסור של ע"ז ויהרג ואל יעבור.

אמנם בשו"ת הרדב"ז בתשובה אחרת²⁸
 מבואר להדיא שצריך למס"נ אף שאי"ז
 ע"ז, דכתב: "ומזה הטעם אם אנסוהו לעבור
 על אחת מכל מצות האמורות בתורה
 באומרם שלא צוה הקדוש ברוך הוא עלי'
 או שהיתה לזמן מה וכבר נתבטלה יהרג
 ואל יעבור²⁹ ולא אמרינן יעבור ואל יהרג
 אלא כשאומרים לו חלל שבת לעבור על
 דתך וכן כתב הריטב"א ז"ל ולמד ממנה
 שאם אונסים אותו לחזור לדת הישמעאלים
 אעפ"י שאינם עובדי עכו"ם יהרג ואל
 יעבור" – משמע ברור שאין כוונתו שיש
 בדת הישמעאלי איסור של ע"ז, אלא שכל
 העברה על דת יש בא איסור של יהרג ואל
 יעבור.

ושם²³ הביא מ"ש בשו"ת מעשה אברהם²⁴
 שלמד ממ"ש הר"א מזרחי ח"א²⁵ בדין
 בהכ"נ שנעשית בו עבירה, שהעלה בכחא
 דהיתרא שמותר להתפלל בו, וא"כ הוא
 הדין שמותר להתפלל במסגד של הערבים,
 והשיג עליו דשאני התם שנעשית עבירה
 באקראי, אבל מסגד הקבוע לתפלתם, שם
 מצאה סטרא אחרא מקום לנוח, וקן לה,
 ושם הרגיעה לילית, וקבעה לה קביעות
 גדולה, ובכה"ג אף הרא"ם יודה לאסור.

. . ואשתמיטתי מ"ש החיד"א עצמו
 במראית העין²⁶ ע"פ תשו' הרמב"ם,
 שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז. ובשיו"ב
 ג"כ סיים, שראה לגדול אחד מירושלים
 שמוכח מדבריו שגם בירושלים מתירים
 מגע ישמעאלי ביין שלנו בהנאה. והבאנו
 כבר שכן הוא בתשו' קול אליהו ועוד.
 ושכ"כ הגרי"ח בכן איש חי ורב פעלים.
 וא"כ גם במסגד של ערבים שאין שם ע"ז,
 ותפלתם להשי"ת ביחוד שאין בו דופי, אין
 שום איסור להתפלל שם, וכן ראיתי לכמה
 גאונים וצדיקים שהיו מתפללים בתוך
 המסגד של מערת המכפלה, ועד עכשיו יש
 שם בהכ"נ קבוע לתפלה, לאחינו תושבי
 חברון וקרית ארבע".

העולה, דדעת היב"ע לסמוך נאמנה על
 דברי הרמב"ם שהישמעאלים אינם ע"ז,
 ועפ"ז יש להתיר להיכנס לבית תיפלתם.

ה. הנאנס להתאסלם מחוייב למס"נ

(23) דף קעט ע"א.

(24) ס"י כה.

(25) ס"י עט.

(26) דע"ט ע"א.

(27) הגהות טור יו"ד סי' קנז (שט"ה נ"ג).

(28) ח"ה ללשונו הרמב"ם סי' מ (אלף תיג).

(29) וכבר העירו שכעין זה היא דעת היש"ש
 שמביא שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' יח): "וגם
 עיין ביש"ש ב"ק פ"ד סימן ט' דלשנות הדין אף
 לצורך גדול ואף כשיש חשש פקוח נפש אסור משום
 דהוא ככופר בתורת משה, והתם איירי בליכא חשש
 קלקול ומכשול דהא איירי שם בשור של ישראל
 שנגח שור של עכו"ם שברור שב"ד רשאים לחייב
 להישראל לשלם להעכו"ם כשיש חשש פ"ג, ומ"מ
 לומר שהדין הוא כן אסור אף במקום פ"ג וא"כ הוא
 רק מצד שינוי דין התורה לבד בלא קלקול למעשה
 מזה, ולכן בעושינן מעשה שיגרום שישכחו דין האמת
 ולשנותו לדין אחר עוברין על איסורין אלו".

על דתך לא שיאמרו לו חלל שבת [שתהי'] כמורה שאין תורתך אמת ולא צוה הקדוש ברוך הוא לשמור את השבת כך שמעתי עד כאן לשונו ז"ל. ועתה תחזה שדימה זה לשאר המצוות ולא לאיסור ע"ז ודו"ק. ומעתה אין לנו אלא דברי הרמב"ם שכתב כי בהישמעאלים אין ע"ז.

בעומדי בזה לא אכחד שראיתי בדברי השלחן גבוה שנראה שחשש שיש בהם כן איסור של ע"ז בדברי השו"ע³² ש"אסור לשמוע כלי שיר של עכו"ם תמה על הר"י נאג'אר שהביא בספרו שירי ישמעאלים, והרי זה בכלל איסור הנ"ל? ותירץ שיש לחלק בין השירים שבבית תיפלתם שזה אסור לסתם שירים שלהם, מכלל שיש בזה איסור.

אך נראה לענ"ד פשוט שהאיסור הוא רק ליהודי מצד עוצם הכפירה שיש בדתם כלפי דת האמת, אך אין לאמר שגוי ישמעאלי עובר איסור של ע"ז בהיותו ישמעאלי. וכן כתב להדיא בשו"ת זרע אמת³³.

ושו"ר שיש שרוצים ללמוד שהישמעאלים עובדי ע"ז – מדברי חידושי הר"ן³⁴ שכתב וז"ל: "אף על גב דקי"ל כרבא דפטור דאין חייבין עלי' מיתה וחטאת מ"מ מענין ע"א הוא ואף על גב דפטור אסור לעשות כן דבע"א ובכל אביזרהא קי"ל בפ' בן סורר ומורה יהרג ואל יעבור. ולמדנו מכאן שהקדשים של כותים וגם המשוגע של הישמעאלי אף על פי שאין טועין אחריהם לעשותן אלהות הואיל ומשתחווים לפניהם

וכ"כ בחדושי הריטב"א³⁰ וכתב עוד ז"ל והוי יודע שאמונת הישמעאלים, אף על פי שהם מייחדים [את השם], עבודה זרה גמורה חשיבא ליהרג ואל ישתמד, שהרי המורה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בדינו וכל כיוצא בו ע"ז היא, ולא אמרו בשאר מצות יעבור ואל יהרג במתכוין להעביר אלא כשאומרים לו חלל שבת [לעבור על דתך, לא שיאמרו לו חלל שבת] כמורה שאין תו[רת]ך אמת ולא ציוה הקדוש ברוך הוא לשמור את השבת, כך שמעתי, ומיהו בר מכל דין היכא דבפרהסיא יהרג ואל יעבור, ע"כ לשון הרי"ט ז"ל".

ואף שראיתי מי שרוצה ללמוד משו"ת הרדב"ז³¹ (אותו מצטט הכנה"ג) שכן כוונתו שיש בדת הישמעאלים איסור של ע"ז. ראשית, אם כנים הדברים הרי לנו סתירה בדברי הרדב"ז. שנית, המעיין בדברי הרדב"ז שם יראה שאין כוונתו גם שם שיש איסור ע"ז אלא שיש בזה העברה על דת, ואעתיק כאן את לשון הריטב"א שמצטט שם הרדב"ז שממנה ניתן הי' להבין שיש בדת הישמעאלים איסור של ע"ז וז"ל "ומצאתי שכתב הריטב"א ז"ל כדברי וז"ל והוי יודע שאמונת הישמעאלים אעפ"י שהם מיחדים [את השם] ע"ז גמורה חשיבא ליהרג ואל ימיר שהרי המורה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בדינו וכל כיוצא בזה ע"ז גמורה היא, ולא אמרו בשאר מצות יעבור ואל יהרג במתכוין להעביר אלא כשאומרים לו חלל שבת כדי לעבור

(32) יר"ד קמב, טו.

(33) ח"ב חו"ד סוסי קי"ב.

(34) סנהדרין סא, ב.

(30) פסחים כה, ב.

(31) ח"ד סי' צב (אלף קסג).

אמנם בפרי תואר⁴⁰ כבר העיר בזה שאין כאן כלל משום לתא דע"ז, אלא כל החשש הוא רק מצד 'בחוקותיהם לא תלכו'. דהרי הישמעאלים אינם עע"ז כלל וכלל והם כופרים בע"ז ו'מיוחדים יחוד שלם בכל השגת ידיעתם ומחייבים מיתה לכל משתף ש"ש ודבר אחר'. ומה שהם שוחטים ל'הא קיבלא' זה להיפך ממש מע"ז כי כוונתם להתפלל למקום 'אשר שם שוכן הא-להים' כפי השגתם, ובמילא האיסור הוא רק מצד חוקותיהם.

ז. שחיטה לישמעאלים

ככל דבריו כן כתב כבר בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' קלג) עיי"ש. וז"ל "שאלת מהו לשחוט לישמעאלי' פסחם ולאכול ממנו. תשובה הישמעאלים אינם עובדים ע"ז שיהי' תקרובת שלהם זבחי מתים וכן כתבו הגאונים ז"ל אף על פי שבימי רבותינו ז"ל הי' זבחם זבחי מתים . . אבל כבש פסחם נראה שאסור ישראל לשחוט אותו לפי שזו מצוה קבועה להם ואין מניחין לבני נח להוסיף על שבע מצות שלהם שהרי אמרו בפ' ארבעה מיתות (נ"ח ע"ב) בן נח ששבת חייב מיתה וה"ה לשאר מצות כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהלכו' מלכים (פ"י ה"ט) וא"כ היאך בר ישראל רשאי לשחוט להם והוא חייב למנעם והרי אמרו (ע"ז ו' ע"ב) אסור להושיט אבר מן החי לבני נח ואף על פי שאינו עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא כמו שהוזכר בפ' קמא דע"ז (שם) מ"מ אסור לסייעם שהרי חייב להפריש' וכן כתבו בתוס' בפ"ק דשבת . . ולא התירו

השתחואה של אלהו' דין ע"א יש להן לכל דבר אסור של ע"א שלא בהדור לבד הם משתחווים פניהם שאין הדור למתים אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתן" – וכבר כתב על זה בדינא דחיי³⁵ שחידוש גדול הוא.

אך ראה בשו"ת ציץ אליעזר³⁶, שמוכח מדברי הר"ן כאן ובתשובות המובאת בב"ב³⁷ שאין לישמעאלים דין עע"ז, אלא כל כוונת הר"ן היא שלצלמים של הישמעאלים יש דיני איסור הנאה כדין איסור הנאה מע"ז, ועפ"ז מסיק הצי"א שאכן יש איסור להכנס למסגד אף שהם אינם עע"ז.

ו. האם מותר להפוך פניו כנגד חוקותיהם

בעומדי בזה בדבר גדר דת הישמעאלי, עוד רגע אדבר בו מדין השו"ע³⁸: "ישמעאלים שאינם מניחים ישראל לשחוט, אלא אם כן יהפוך פניו לא"ל קיבל"א, (הגה: דהיינו שיהפוך פניו נגד מזרח) כמנהג חוקותיהם, אינו דומה לשוחט לשם הרים. ומכל מקום ראוי לבטל המנהג ההוא ולגזור במי שעושה כן" – ומבואר בט"ז וש"ך ועוד שהאיסור הוא משום שוחט לשם הרים [היינו לתא דע"ז] וההיתר הוא רק מצד שאין מחשבת השוחט לשם הרים. משמע קצת שיש בעבודת הישמעאלים איסור של ע"ז, וכן משמע קצת במקור הדברים בשו"ת הרשב"א³⁹.

(35) לאוין יז.

(36) חלק יח סימן מז.

(37) יו"ד קכג.

(38) יו"ד סי' ד, ז.

(39) ח"א סי' שמה.

(40) יו"ד שם, מביאו הפרמ"ג.

באמר אלי אתה יש לו דין עובד עבודה זרה, ומומר שכתב הרמב"ם דקיל מעובד עבודה זרה מיירי בהמיר לדת ישמעאלים שאינן עובדי עבודה זרה, מכל מקום כיון שכפר בתורת משה הרי הוא מומר".

מעתה שביארנו ביחס לדת ישמעאל שאף שעבור הנכרים אין זה בכלל איסור ע"ז עכ"ז ביחס להישראל יש בזה איסור חמור ביותר של כפירה וכו' ששקול כמעט ממש לאיסור ע"ז. ומעתה יש לדון בנדר"ד האם מותר למכור להם ספרי דתם או אסור. ולכאורה הדבר תלוי בטעם האיסור.

דהנה התוס' כתבו⁴² שהאיסור הוא משום 'לפני עור לא תיתן מכשול', 'ספרי' פסולים הראוים לתיפלה בבית עבודת כוכבים אסור למכור להם לכומרים דעובר משום לפני עור ואף לעובד כוכבים שאינו כומר אסור דבדואי יתננו או ימכרנו לכומר". וכ"כ ברי"ו הנ"ל, וכ"כ בהג"מ פ"ז מהל' ע"ז בשם מהר"ם מרוטנבורג ועוד ראשונים. וכן מפורש בתרומת הדשן⁴³ שכל האיסור הוא משום לפני עור ולכן לדעתו כשמוכר לנכרי שאיננו כומר אין איסור.

אך הגרש"ק בספרו עבודת עבודה"ה התקשה בדברי הרמ"א שפוסק כסוף דברי התוס' שאף לנכרי שאיננו כומר אסור למכור שהרי לא מצוים על לפני דלפני [ועוד שכתב הרמ"א⁴⁴ שאין איסור לפני דלפני כלפי נכרים], לכן מחדש הגרש"ק דכאן חמור יותר מסתם איסור של לפני

בגמ' אלא ללמדם איך יעשו אותו בטהרה כדאמר התם אמר רבא אורויי להו שרי . אף על פי שלא אמרו בגמרא אלא אסור ובפ' הבא על יבמתו (ס"ג ע"ב) אמרו גבי חברי דאתו לבבל דמחטטי שכבי משום דשמחים ביום אידם משמע דאסור לשמוח עמהם ביום אידם ולא מצינו חילוק בזה בין עובדי ע"ז לשאינן עובדי ע"ז . וגם מפני שהם מצריכים לשחוט בהמתם לפנות אל הדרום אפילו שלא ביום אידם השוחט להם הוא חייב מלקות משום לא תלכו בחקות העכו"ם. והרשב"א ז"ל כתב בתשובה שראוי לגעור במי ששוחט במזבח כמנהג הישמעאלי

וכיון שאינן עובדי ע"ז מיתר /מותר/ לישא וליתן עמהם לפני אידיהן וכדאמר בפ' בתרא דע"ז (ס"ה ע"א) רב יהודה שדר קרבנא לבי אדרבן וכן נמי רבא שדר קרבנא לבי בר שישק ביום אידו אמר קים לי בגוי' דלא פלח לע"ז ובהמה שלקחו לפסחם מותר לקנותה מהם שאפי' היתה קנוי' לתקרובת ע"ז אינה נאסרת אפילו לגבוה לפי שאין הקדש לע"ז.

ח. נשיאת כפים לממיר דת

לעניין נשיאת כפיים של כהן כתב מג"א⁴⁵: "לי נר' דמ"ש הרמב"ם שהמיר מיירי לדת הישמעאלים שאינן עובדים ע"א אפי' הכי כיון שהמיר דתו לא ישא כפיו ואף על פי שכתב שהמיר לעכו"ם הוא לשון המדפיסים כידוע".

וכתב במחצית השקל על אתר: "ולי נראה כו' לדת הישמעאלים כו'. ור"ל, דאפילו

(42) ע"ז יד, ב.

(43) פסקים וכתבים סי' כז.

(44) ע"ז.

(45) אה"ע סי' ה.

(41) או"ח סי' קכח ס"ק נד.

דראה ברמ"א⁴⁸ שלכאורה הביא מחלוקת בזה וכתב שהמנהג להקל והמחמיר תע"ב. וראה בש"ך שם שכוונת המחמירים היא משום איסור מסייע ולכן הש"ך חולק וס"ל שאין כאן כל איסור. אמנם ראה בשו"ת כת"ס הנ"ל שהאריך לדון מה הגדר של יכול להשיג במ"א ומבאר שבאם יכול רק בטורח ועמל וע"י הישראל משיג בקלות בזה כל בעל נפש יחוש דהוי איסור משום לפני עור.

י. כריכת ומכירת ספרים לישמאעלים

והנה בנדון שאלתנו השאלה היא על כריכת ספריהם. והנה על זה הביא כבר דרכי תשובה⁴⁹ דבשו"ת שבס' בית המלך על הרמב"ם⁵⁰ שנשאל בכעין זה והתיר "כיון שיש אומנים עכו"ם שיכולין ליתן להם הספרים לקשור וגם יכולים לקנות ספרים כאלו מכורכים היטב וגם יכולין לזמר בהם כמו שהם בלתי מקושרין אפילו אם ידעינן בבירור שהם ספרי יראתם מותר להאומן לקשור אותם. אמנם בס' פרשת הכסף על הרמב"ם⁵¹ שנשאל ג"כ בענין זה וסיים דמ"מ ממדות חסידות ראוי להחמיר והביא מדברי הס"ח שכ' שיש להחמיר ולמנוע א"ע מלקשור אפילו קונטרס א' שלהם והמחמיר תע"ב".

ומעתה בנדו"ד שכנ"ל כלל לא ברירא שיש איסור אפי' במכירת הספרים הנ"ל כש"כ שאין איסור רק בכריכתם שהרי גם

עור דודאי יש לחלק בין ע"ז לשאר איסורין כיון שבע"ז יש מצוה לבערה ולשרש אחרי ולדאוג שלא תהי' הע"ז בעולם ולכן אף במקום שכלפי הנכרי אין איסור של לפני עור עדיין ליהודי יש איסור דרבנן, למנוע סיוע לקיום הע"ז מצד היותו מצווה לשרש אחרי'.

אך ראה בב"ח⁴⁶ שפסק שאסור למכור לנכרי שאיננו כומר רק מצד האיסור של לפני עור עיי"ש.

ומעתה נראה בנדו"ד שלפי פשטות התוס' ועוד בודאי שאין כאן איסור שהרי לא מכשיל את הישמעאלי באיסור ע"ז. אך לפי סברת הגרש"ק יתכן לאמר שאף בנדו"ד יש איסור דסו"ס דת הישמעאליים הינה כפירה וכו'. ובפרט באם מתפללים וסוגדים לספר זה שלדעת הר"ן יש בזה גדר איסור ע"ז, א"כ נראה שאנו מצווים לשרש אחרי' ג"כ, ולכן לדעת הגרש"ק יש איסור אף בנדו"ד.

אמנם לקושטא דמילתא נראה שפשטות הדברים היא דלא כגרש"ק אלא כוונת התוס' היא שכיון שבדאי יתנום לכומר אי"ז לפני דלפני אלא ממש לפי⁴⁷. ועוד שאפשר דאף לסברת הגרש"ק יש להסתפק שמא בדת הישמעאליים אין אנו מצווים לשרש אחרי' וכו'.

ט. גדר יכול להשיג

עוד יש לדון דבאם יסוד האיסור הוא משום לפני עור, א"כ באם יוכל להשיג זה גם במ"א שוב אין איסור, ואכמ"ל בזה.

(48) קנא, א.

(49) סי' קלט ס"ק לח.

(50) סי' ג'.

(51) פרק ט' מהלכ' ע"ז דף פ"ו ע"ד מהס'.

(46) יו"ד קלט שם.

(47) וראה כת"ס יו"ד סי' פג.

לולא זה יכול לקרוא בהם וכו'.
ולכן למעשה ראוי שהיהודי לא יתעסק
במכירת הספרים עצמם אלא רק בכריכתם
בלבר.

ובזאת יש לנו להעיר על מש"כ
במדרשים אודות ישמעאל⁵²: "ולמה נקרא

(52) פרדר"א פל"ב.

שמו ישמעאל, שעתיד הקדוש ברוך הוא
לשמע בקול נאקת העם, ממה שעתידין בני
ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים,
לפיכך נקרא שמו ישמעאל, שנאמר⁵³ ישמע
אל ויענם".

(53) תהלים נה, כ.



הרה"ת יששכר מאיר שמואל הכהן שיחי' רייכמן
בוגר הישיבה

מדוע אין מתאבלים על בעל שטבע

והנה בגמ' שם מבואר שאם נשאת לא תצא, אלא שלכתחילה חששו כאן חכמים ואסרוה לינשא לכתחילה.

ועפ"ז – בפשטות לדעת הרדב"ז אין לומר כאן: "אין מתאבלים על הספק", שהרי כאן רובא דרובא למיתה (וכפרט בת"ח שמבואר שם בגמ' שאם עלה רובא דרובא קלא אית לי').

והנה בגמ'⁵: "מעשה בשני בני אדם מכמורין מכמורין בירדן, ונכנס אחד מהם למחילה של דגים, ושקעה חמה ולא ראה פתחה של מחילה, ושהה חברו כדי שתצא נפשו ובא והודיע בתוך ביתו; למחר זרחה חמה והכיר פתחה של מחילה, ובא ומצא הספד גדול בתוך ביתו. אמר רבי: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף – אשתו מותרת, שאין להם סוף – אשתו אסורה".

ולפי תשו' הרי"ף צ"ל שמה שהספידו הי' שלא ברצון חכמים, משא"כ לפי הרדב"ז, שעצם ההספד הי' צריך להיות, דמתאבלין על הספק.

וחזי הוית בס' טללי תשובה⁶ שהביא

נפסק ברמב"ם¹ ש"מי שטבע בנהר או מי שאכלתו חי' רעה" מתחילים להתאבל עליו "משנתיאשו לבקש".

וכתב בתשובת הרי"ף² שזהו דווקא במים שיש להם סוף (כנהר וכדומה שניתן לראות את העבר השני וניתן לראות אם הוא יצא אם לאו) או במים שאין להם סוף (ים שלא רואים את העבר השני) אך ראו בעיניהם שמת. אך במים שאין להם סוף ולא ראוהו שמת אין מתאבלים כלל. והוא ע"פ דברי הגמ'³ גבי היתר נישואין – שאדם שטבע במים שאין להם סוף אין להתיר את אשתו. ועפ"ז גם אין מתאבלים עליו.

וברדב"ז⁴ כתב שאי לאו אמרוה בשם גברא רבא הי' אומר שהרמב"ם חולק עליו, דלמה לנו להשוות נישואין לאבילות, והרי פשט הרמב"ם הוא שבאבילות אין חילוק, אלא "משנתיאשו לבקש" בלבד.

ובדעת הרי"ף הסביר הרדב"ז, שרק כדי שלא תבוא להינשא אסרוה מספק, ואפשר שדברי הרי"ף הם רק באבילות שבעה שהיא מדרבנן.

(1) הל' אבל ה, ד.

(2) הובא בכס"מ מהעיתור.

(3) יבמות קכא, א.

(4) שם.

(5) יבמות שם.

(6) לרי"י כץ, ע' 197 ואילך.

ששמע מהאדמו"ר ה'בית ישראל' מגור בשם הרה"ק ר' אלימלך מליעז'נסק שביאר עפ"ז מדוע החמירו כאן חכמים כ"כ בעגונה, שזהו מפני חומרת פקו"נ¹⁰.

ועפ"ז תומתק דעת הרי"ף, די"ל שחכמים לא רצו ג"כ שתתאבל, מאחר שאם ע"פ תורה תהי' צריכה האשה להתאבל, עלול דין זה לפעול מציאות בעולם שהבעל לא ינצל רח"ל. ודו"ק.

מ"ש בדברי יחזקאל לרה"ק משינאווא' לבאר הלשון: "כמה גדולים דברי חכמים"⁸, שגדולתם היא שאילו פסקו שאשתו מותרת להינשא הי' נפעל במציאות ג"כ שלא תהי' אפשרות לאדם שנפל למים שיש להם סוף להינצל, ועכשיו שפסקו שאסורה לינשא – ישנה אפשרות לאדם כזה להינצל.

ועד"ז הביא מהאדמו"ר ה'פני מנחם'

(7) שבת קנו, ב.

(8) לשון זה מופיע אף בהמשך הגמ' בנוגע לדין זה בסיפורים שונים, עיי"ש.

(9) וכן הובא ג"כ בדף על דף יבמות שם.

(10) וכן הובא בדף על דף שם מס' גן הדסים בשם ר' ישעי' מפראגא.



הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמיד בישיבה

"ותצא מן המקום"

בלקו"ש חל"ה: מבאר כ"ק אדמו"ר
מלך המשיח שליט"א באריכות את חילוק
הלשונות בין מה שפרש"י על יציאת יעקב
לפירושו על יציאת נעמי.

[שעה"פ¹ "ויצא יעקב מבאר שבע" פירש:
"לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה
ולמה הזכיר יציאתו, אלא מגיד שיציאת
צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן
שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא
הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה
הדרה, וכן ותצא מן המקום האמור בנעמי
ורות".]

ואילו עה"פ² "ותצא מן המקום" האמור
בנעמי פירש: "מגיד שיציאת צדיק מן
המקום ניכרת ועושה רושם פנה זיוה פנה
הדרה פנה שבחה של עיר וכן ויצא יעקב
מבאר שבע".]

ונקודת הביאור לאחר כל השקו"ט שם,
שאצל יעקב – הוא הי' הודה זיוה והדרה
של העיר, היינו שבזמן היותו בעיר הוא
הקריין והשפיע על אנשי העיר הנהגה

טובה ומעשים טובים, ולכן ביציאתו נרגש
חיסרון מאד גדול.

משא"כ בנעמי, שלא פעלה על אנשי
המקום – הן מצד שהנהגתה ביציאתה עם
בעלה מא"י הי' דבר לא רצוי והנהגה של
הפך רצון ה', והן מצד העניין של "כלי'
כבודה בת מלך פנימה". ועל כן – רק
בשעת יציאתה מן העיר הי' ניכר שפנה
זיוה הדרה ושבחה של העיר³.

ומה שגבי יעקב מסיים רש"י "וכן ותצא
מן המקום האמור בנעמי ורות" ומשמע
שגם ב"ותצא מן המקום" מדובר על צדקת
שפעלה על אנשי העיר, מבאר כ"ק אדמו"ר
מה"מ שליט"א בזה"ל:

"וזהו שמסיים כאן "וכן ותצא מן המקום
האמור בנעמי ורות", וכוונתו כאן הוא לזה,
שיציאה של נעמי ביחד עם רות פעלה
ש"פנה הודה . . זיוה . . הדרה", שהרי רות
דבקה בחמותה (למרות שהיתה בתו של
מלך) והלכה להתגיייר, ודבר זה השפיע על
אנשי המקום, ולכן ע"י יציאתה של נעמי

(4) תהלים מה, יד.

(5) לשלימות הבנת העניין, וכיצד הוא מדויק
בשינויי הלשון בפרש"י – ראה בשיחה.

(1) ע' 119 ואילך (ובהערות).

(2) ריש פרשתנו (ויצא).

(3) רות א, ז.

עם רות פנה הודה זיוה והדרה".

ומה שכל כבודה בת מלך פנימה – שונה הדבר "בנוגע לרות שגיוור בתו של מלך הוא דבר מפורסם כו".

וצריך להבין:

(א) הרי גיוור רות הי' רק כשיצאה מהעיר וכיצד רש"י מוכיח מכך על פעולת יעקב באנשי העיר בעודו יושב איתם?

(ב) מה ששואל כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א על סיום דברי רש"י גבי יעקב – כיצד לומד מרות ונעמי, לכאורה אותו דבר

אפשר לשאול גם לאידך גיסא, שגבי נעמי מסיים רש"י "וכן ויצא יעקב מבאר שבע", ולכאורה גם בזה ניתן להקשות כיצד ניתן ללמוד מיעקב לנעמי, דמילא ביעקב – הרי הוא פעל על אנשי העיר ומובן ש"ויצא יעקב" הינו הרושם העז שהותיר ביציאתו, משא"כ נעמי שלא פעלה על אנשי העיר, ומניין שגם בה דורשים שביציאתה ניכר רושם? וכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כלל לא מזכיר שאלה זו?

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

לב.

הת' שלמה חיים שיחי' קיי
תלמיד בישיבה

ברש"י ד"ה מספוא

ניתן לומר כי כוונת המילה "תבן" בפסוק אינה למזון לגמלים, כי אם לתבן לישון עליו. ולאחמ"כ הוסיפה רבקה "גם מספוא רב עמנו" שזהו מזון לגמלים, ולאחמ"כ חזרה רבקה ואמרת עוד הפעם "גם מקום ללון".

ובזה מתורצות הקושיות:

רבקה ענתה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, דתחילה אמרה מי היא, לאחמ"כ אמרה שיש מקום ללון, ומכיוון שכבר הזכירה תבן, הודיעה לו שאל לו לחשוש שיש להם רק קצת תבן המספיק רק ללינה, אלא יש מספיק תבן ושעורים גם בשביל הגמלים – וכמודגש בל' הכתוב "גם מספוא רב עמנו"².

ומה שאמרה לאחמ"כ "גם מקום ללון" – כבר פרש"י שהוא בקש ממנה "ללין" יום אחד. והיא משוב ליבה, אחר שענתה לו כבר על כל שאלותיו, הוסיפה שיכול להישאר "ללון" כמה לילות.

ג. לאחר שכתבתי הנ"ל, שאלני א' התמימים שהרי בהמשך הפרשה נאמר:

(2) ראה נדרים נ, א.

(3) בזה גם מתורצת קושיית המפרשים מדוע הקדימה רבקה בהמה לאדם – "גם תבן גם מספוא רב עמנו גם מקום ללון", ולפמשנ"ת בפנים יובן.

(4) כד, לב.

א. מסופר בתורה: שכאשר אליעזר עבד אברהם פגש את רבקה, הוא שאלה כמה שאלות: אומרת התורה: "ויאמר בת מי את הגידי נא לי, היש בית אביך מקום לנו ללין. ותאמר אליו בת בתואל אנכי, בן מלכה אשר ילדה לנחור. ותאמר אליו גם תבן גם מספוא רב עמנו גם מקום ללון".

ופרש"י: "בת בתואל: השיבתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון", דקודם השיבתו על זהותה ואח"כ על הלינה.

אך בפסוק מסופר שענתה ג"כ על שאלה שלא נשאלה – "גם תבן גם מספוא רב עמנו", ובזה צריך להבין:

א) מדוע אכן אמרה זאת, והלא אליעזר לא שאל על אוכל לגמלים?

ב) ע"פ דברי רש"י הנ"ל ("על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון"), הי' לה לענות קודם על שנשאלה ("גם מקום ללון") ואח"כ להוסיף משלה אודות הגמלים?

ג) גם צ"ל מה שפרש"י על המילה "מספוא" "כל מאכל הגמלים קרוי מספוא, כגון תבן ושעורים", בעוד שבפסוק כבר נכתב להדיא "תבן ומספוא"?

ב. ויש לתרץ הקושיות זו בזו:

(1) חיי שרה כד, כג – כה.

הודיעה לו ש"גם מספוא רב עמנו", שיש לנו מספיק אוכל לגמלים והכוונה בזה בעיקר לשעורים. ומ"מ מבאר רש"י שזה כולל גם תבן כיוון שבשייכות לזה היא דברה אתו.

ד. ואפשר לומר שאכן אין צורך בפעם השני' להזכיר שוב גם תבן וגם מספוא, אלא שהפסוק נמשך אחר הפסוק הראשון ונקט כאותו הלשון שלפנ"ז.⁶

ומוכח הדבר מכך שלאח"ז מוזכר בתורה שנתנו השבטים אוכל בהמות, ואז מוזכר רק מספוא בלא תבן.⁷

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

⁶ שהרי גם בפסוק הראשון סו"ס היא דיברה על התבן מצד השינה אבל סו"ס זה מועיל גם למאכל הגמלים.

⁷ מקץ מב, כז. מג, כד.

"ויבא האיש הביתה ויפתח הגמלים ויתן תבן ומספוא לגמלים ומים לרחוץ רגליו ורגלי האנשים אשר איתו", והרי שם לא ניתן לבאר שהתבן מיועד לשינה?

ונראה לתרץ זה, שאכן סתם "מספוא" הינו שעורים וכדו' ולא תבן, אלא שבכללות הוא כולל את כל מה שבהמות אוכלות – גם שעורים.

וא"כ, בשני הפסוקים בהם מתואר שרבקה הציעה ונתנה לאליעזר תבן ומספוא, אכן הכוונה לשני מינים – תבן ושעורים.

אלא שמכיוון שבתחילה דיברה אתו רק על תבן לצורך הלינה, והי' יכול לחשוב שיש כמות תבן שמספיקה רק ללינה, אז

⁵ כמו שכתבו מפרשי רש"י. וראה בגמ' שבת עו, א ובתוס' שם, דמשמע שתבן אינו מאכל כ"כ טוב לבהמה.

לג.

הרב גמליאל הכהן שיחי' רבינוביץ'
מח"ס 'גם אני אודך'

לשונות שונות על קרי"ם

מים אלהים וגו' יחילו, אלו העליונים, אף ירגזו תהומות, אלו התחתונים. וכן הוא אומר זורמו מים עבות קול נתנו שחקים, אלו העליונים. אף חצציר יתהלכו, אלו התחתונים. תהום אל תהום קורא לקול צנורִיך, ואומר נתן תהום קולו, וכשחזרו, כל המים שבעולם חזרו, שנאמר וישבו המים וכו' כל המים שבעולם חזרו, עכ"ל.

ולפי זה יש לומר שיש ג' לשונות של קריעת ים סוף:

(א) קריעה, שהוא על ים סוף עצמו.

(ב) גזירה, שהוא על המים שבבורות שיחין ומערות, ומים שבכד ושכוס ושכחלוחית ושכחבית.

(ג) בקיעה, שהוא על המים העליונים והתחתונים. והבן.

ב. עוד יש לומר בס"ד בדרך דרוש, שהנה "בקיעה", זה ברגע אחד, ו"קריעה", לוקח קצת זמן לקרוע, אולם "לגזור", לוקח יותר זמן – ש"קריעה" משמעו מבלי לדייק שיהי' ישר הדבר הנקרע, אולם "לגזור" משמעו לדייק לחתוך ישר. וכאן הי' הנס הכל בבת אחת, גם "בקיעה" – שמשמעו שהי' ברגע אחד, וגם "קריעה", אולם קריעה שהייתה במדויק, כמו ש"גוזרים" במדויק, ודו"ק ונפלא בס"ד.

בפרשת בשלח כתוב: "ויט משה את ידו וגו' ויבקעו המים".

ובקובץ "עיון הפרשה" כתב להעיר על הא דמצינו כמה לשונות בקריעת ים סוף, דהנה בתהלים: נקט לשון גזירה – "לגזור ים סוף לגזרים", ובסדר ההגדה איתא "וקרע לנו את הים" והיינו לשון קריעה, ובלשון התורה הנ"ל בפרשת בשלח איתא לשון בקיעה ("ויבקעו המים"), וכ"ה בתהלים – "בקע ים ויעבירם", ובנחמיה: כתיב "והים בקעת לפניהם", וצ"ב חילוקי הלשונות, ע"כ דבריו.

א. ונראה לענ"ד לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתב בילקוט שמעוני:

"ויבקעו המים, כל המים שבעולם נבקעו. ומנין אתה אומר אף המים שבבורות ושביחין ושכמערות (ושככר) [ושככד] ושככוס ושכחלוחית ושכחבית נבקעו, תלמוד לומר ויבקעו המים, כל המים שבעולם. ומנין אתה אומר אף המים העליונים והתחתונים נבקעו, שנאמר ראוך

(1) שמות יד, כא.

(2) גליון פ', עניני תפילה, עמוד מ'.

(3) קלו, יג.

(4) עח, יג.

(5) ט, יא.

(6) פ' בשלח פי"ד, רמז רל"ד.

של פסח "שם משמואל"¹³ שכתב וז"ל:

"וביאר הרב ז"ל בסידור שיש בזה שינוי בין דברי הזוה"ק לדברי האריז"ל, לדברי הזוה"ק נתעלה הגילוי ונכלל בהעלם, ולדברי האריז"ל הוא בהיפוך שיצא ההעלם לידי גילוי, ובודאי אלו ואלו דברי אלקים חיים, שע"י סילוק המסך עלו התחתונים למעלה והעליונים למטה, ויש לומר שזהו ההפרש בלשון בין בקיעה, ובין קריעה, שלשון בקיעה היא מבפנים לחוץ, כלשון שמא יבקע הנוד, כשהאדים של היין שבתוכו מתפשטין מבקיעין את הנוד, וכן בקיעת קליפת הביצה שיצא ממנה האפרוח בישעי¹⁴ ובקעה ודגרה בצלה, שנעשה מכח גידול ונענוע האפרוח שבתוכה,

אך לשון קריעה היא מבחוץ, כמ"ש בהושע¹⁵ אפגשם כדוב שכול ואקרע סגור לבם, ובירמי¹⁶ כי תקרעי בפור עיניך, וכהנה רבות, והיוצא לפעמים מן הכלל הוא לשון מושאל,

ע"כ יש לומר שלשון הכתוב שהשם יתברך הוא המדבר אחז לשון בקיעה, שהוא מבפנים לחוץ, שיצא ההעלם לידי גילוי העליונים למטה, אך בתורה שבע"פ שישראל הם המדברים בלשונם אחזו לשון קריעה מחוץ לפנים התחתונים למעלה, והבן מאד, עכ"ל.

1. עוד מצאתי¹⁷ בס"ד תירוצ נוסף ע"פ

ג. עוד יש לומר בס"ד בדרך דרוש, שהתחיל קריעת ים סוף כמו "קריעה" קטנה, ואח"כ נקרע יותר לאורך הים, וזהו לשון "לגזור", עד "שנבקע" לגמרי. ודו"ק.

ד. עוד יש לומר בס"ד ע"פ מה שכתב במדרש רבה:

"ר"מ אומר אמר הקב"ה למשה אין ישראל צריכין להתפלל לפני, ומה אם אדם הראשון שהי' יחידי, עשיתי יבשה בשבילו, שנאמר¹⁸ יקוו המים מתחת השמים, בשביל "עדה קדושה", שעתידיה לומר לפני זה אלי ואנוהו, עאכ"ו.

ר' בניה אומר בזכות "אברהם" אני "בוקע" להם את הים, בעבור מה שעשה, שנאמר¹⁹ ויבקע עצי עולה, ואומר²⁰ ויבקעו המים.

ר' עקיבא אומר בזכות "יעקב" אני "קורע" להם את הים, שנאמר²¹ ופרצת ימה וקדמה, ע"כ המדרש.

ולפי זה יש לומר בס"ד שיש שלשה לשונות. "קריעה", "גזירה", "בקיעה", כנגד שלשה שיטות במדרש זה:

(א) "גזירה", בשביל "עדה קדושה" שיאמרו זה א-לי ואנוהו.

(ב) "קריעה", בזכות "יעקב".

(ג) "בקיעה", בזכות "אברהם". והבן.

ד. ועתה מצאתי בס"ד עוד ביאור בהגדה

7) שמות פרשה כ"א, פיסקה ח'.

8) בראשית א, ט.

9) שמות טו, ב.

10) בראשית כב, ג.

11) שמות יד, כא.

12) בראשית כח, יד.

13) ע' ק"ה.

14) לד, טו.

15) יג, ח.

16) ד, ל.

17) הובא בספר הנפלא "להתעדן באהבתך",

להג"ר אהרן לוי שליט"א (פרשת בשלח עמוד קפ"ב)

מ"ש באבות דרבי נתן¹⁸:

"בשעה שעמדו אבותינו על הים, אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנראה הים נקבים נקבים, נטל משה מטהו והיכה על הים, ונעשה הים נקבים

שהביא מספר "שמעה תפילתי", להג"ר צבי יכריב שליט"א, בשם הגר"ח קניבסקי.

(18) פל"ג ה"ב.

נקבים . . אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנעשה הים בקעה לפנינו, היכה משה על הים ונעשה בקעה לפניהם . . אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנעשה לפנינו גזרים גזרים" ע"ש.

וי"ל שכנגד ג' פעולות אלו, הם ג' שינויי הלשונות הנ"ל, ודו"ק.

חסידות

לקו"א תניא (לה-לו)
מאמרים ושיחות (לז-מה)
מדקדקים בד"מ (מו-נ)



לד.

הת' עוז הלוי שיחי' גת
שליח ור"מ בשיבה

מקורו של אדה"ז בדברי חז"ל לעניין תשובה

בתורה לחידוש מהפכני זה. ואף שהדברים כתובים שחור ע"ג לבן ראיתי להביאם להיות שע"ע לא מצאתי שהביאו זה בספרי הביאורים והמלקטים באגה"ת, ואולי כי הדברים מופיעים בלקו"ש בדרך רמז ואגב ממש. וכך הם:

בלקו"ש חכ"ח (ע' 143) מדבר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בענין נחש הנחושת ומרוז"ל (הובא ברש"י במדבר כא, ח) "וכי נחש ממית או נחש מחי", אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את ליבם לאביהם שבשמים מיד הם מתרפאין". ובהערה שם: "ראה הערה 33 בנוגע לדיוק "מעולם" – ואולי (גם) זה המקור לחידוש זה".

בדיוק דתיבת "מעולם" מכווין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (כפי שיווכח המעיין במקומות שנסמנו בהערה 33) לחידוש שצוין בראשית הדברים, דהשב נדרש לעזוב כל חטא ולא רק החטא בו הוא כשל. ודברי חז"ל דרפואתם / כפרתם של ישראל תלויה בכך ש(יביטו למעלה ו) ישעבדו את ליבם לאביהם שבשמים – היינו שיעבוד כללי לקב"ה, מהווים (גם) מקור לפסקו המחודש של אדה"ז.

בלקו"ש חל"ב כשיחה הא' על אגה"ת (ובכ"מ) משים כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על לב את חידושו של אדה"ז: "בעיקר מצות התשובה מן התורה", אשר בעוד שהפוסקים הקדמונים ובראשם הרמב"ם, כתבו דהתשובה משמעה שיקבל על עצמו שלא ייפול עוד בחטא בו הוא נפל מכבר, אדה"ז מדגיש דלא די בכך ומוכרח שיקבל השב על עצמו לעזוב כל חטא ולקבל מלכותו של הקב"ה באופן מוחלט שלא לעבור על שום מצוה בין בעשה ובין בל"ת.

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ההיגיון מאחורי פסק זה, דבכל חטא ישנה – מעבר לעבירה הפרטית – מרידה במלכות ה'. ותשובה משמעה חרטה (לא רק על העבירה המסוימת, כ"א על) המרידה במלכות השי"ת. ומכיון שהמרידה ישנה באופן שווה בכל המצוות, מובן, דתשובה עניינה שיקבל על עצמו שמעתה והלאה שוב לא ימרוד במלך.

ויש להעיר, דבמ"א בלקו"ש מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את המקור (בד"א)

(1) ע' 394 הע' 20.

(2) אגה"ת פ"א.

לה.

הת' יוסף יצחק שלמה שיחי' דהאן
תלמיד בשיבה

שכר הצדקה בעוה"ז בכפליים

הקודם לסדר נשים) – לפני הגמ' במסכת קידושין?

ג) ועוד והוא העיקר: הן במשנה פאה, והן במסכת שבת ובמסכת קידושין – אשר אלי' מציין אדה"ז, מפורטים דברים נוספים ששכרם הוא בעולם הזה ובעולם הבא (בכפליים), וכיצד אומר אדה"ז "דשכר כל המצוות ליכא בעוה"ז לבד מצדקה?"

ב. והנה בביאור על התניא – המאור שבתורה הערה ח' כתב לבאר כך:

"וא"כ מ"ש רבינו "דשכר כל המצוות ליכא בעוה"ז לבד מצדקה" – כוונתו לבד מצדקה ודכוותה, שהם עניינים של "טוב לשמים וטוב לבריות".

ולכא' קשה לומר כן, משום דאם כן מדוע לא כתב אדה"ז זאת מפורשות? וכידוע גודל הדיוק של אדה"ז במילות התניא,

והקדקן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן הכנסת אורחין וביקור חולים ועיון תפלה והשכמת בית המדרש והמגדל בניו לתלמוד תורה והדן את חברו לכף זכות. איני והא אנן תנן אלו דברים שאדם עושה אותם ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקדקן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחברו ות"ת כנגד כולם". ולמעשה בסדור שסידר אדה"ז מופיעים שני הנוסחאות – (לבד מ"המגדל בניו לתלמוד תורה והדן את חברו לכף זכות") משמע שניהם נכונות.

א. כתב אדה"ז באגרת הקדש (פט"ז):

"בשגם אנו מאמינים בני מאמינים כי הצדקה אינה רק הלואה להקב"ה כדכתיב מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו בכפליים בעולם הזה, דשכר כל המצוות ליכא בעוה"ז לבד מצדקה לפי שהוא טוב לבריות כדאיתא בקדושין ס"פ קמא".

והנה תוכן דבריו של אדה"ז זהו שלא רק שנתנית צדקה היא כהלואה להקב"ה אשר היא חוזרת, הנה יותר מזה היא חוזרת בכפליים – דהרי שכר כל המצוות אינו ניתן בעוה"ז חוץ ממצות הצדקה, כפי שמופיע בסוף הפרק הראשון של מסכת קידושין.

והנה מתעוררות כמה שאלות על הנ"ל:

א) מדוע אדה"ז מציין לגמרא בעוד שדבר זה מופיע כבר במשנה במסכת פאה?

ב) וכן – גם אם רוצה אדה"ז לצטט מן הגמרא, הנה עניין זה מופיע בגמ' כבר לפני כן במס' שבת (שהיא בסדר מועד,

1) פ"א משנה א': "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקדקן קיימת לעולם הבא. כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם".

2) קכז, א': "אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה

וכבוד (. . בעולם הזה)."

ובהבאת שלום כתיב: "בקש שלום ורדפהו", וא"ר אבהו אתיא 'רדיפה' 'רדיפה': כתיב הכא "בקש שלום ורדפהו" וכתב התם "רודף צדקה וחסד".

בתלמוד תורה כתיב: "כי הוא חייך (בעולם הזה) ואורך ימך (. . לעולם הבא)".

וזהו ששילוח הקן לא נמנה עימהם, אע"פ שנאמר בו: "למען ייטב לך והארכת ימים" זהו מצד זה שבמעשהו זה אינן בו משום טובה לבריות וכו', ע"ש.

ועפ"ז נבאר לקמן שדווקא ע"י הבאת המקור ממסכת קידושין, מוכח "דשכר המצוות ליכא בעולם הזה לבר מצדקה".

ד. ונ"ל ע"פ מ"ש רש"י על המקום גבי גמילות חסדים: "ימצא חיים: בעולם הבא. צדקה וכבוד בעולם הזה".

היינו שבגמילות חסדים (צדקה) – השכר הוא: (א) חיים בעולם הבא, (ב) ובעולם הזה ישנם ב' דברים – (א) צדקה, (ב) כבוד. וכמו שכתוב בפסוק: "רודף צדקה וחסד – ימצא: חיים, צדקה, וכבוד".

3) ואגב אורחא יש להעיר: נראה דק"ק לרש"י, שבפעמים הקודמות פירש "חיים לעולם הזה" ואילו כאן מפרש שחיים זהו לעולם הבא, וכן מה שביבמות (קט, ב) כתב רש"י (ד"ה אתיא): "חיים וצדקה בעולם הבא, וכבוד בעולם הזה". אמנם המהרש"א (ד"ה בג"ח) כתב, שלולי דבריו הי' נראה לפרש חיים בעולם הזה וכבוד בעולם הבא, כמו שמצינו (ברכות יז, א) שבעולם הבא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, וגם כי הוא לסדר שנאמר בתורה: "כי היא חייך" בעולם הזה, ואחר כך "ואורך ימך" לעולם הבא.

ועוד ועיקר דכאשר קוראים את מילות התניא אין משתמע כך כלל.

ג. ונראה לומר שאדרבה היא הנותנת – דזה שאדה"ז ציין דווקא למסכת קידושין זהו משום ששם כתוב באו"א קצת משאר המ"מ (פאה, שבת), ובהקדים:

בכל א' מג' המקורות איתא באו"א קצת מה הם הדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרבן קיימת לעולם הבא, וכדלקמן:

במסכת פאה – (א) כיבוד אב ואם. (ב) וגמילות חסדים. (ג) והבאת שלום בין אדם לחבירו. (ד) ותלמוד תורה.

במסכת שבת – (א) הכנסת אורחין. (ב) וביקור חולים. (ג) ועיון תפלה. (ד) והשכמת בית המדרש. (ה) והמגדל בניו לתלמוד תורה. (ו) והדן את חברו לכף זכות.

במסכת קידושין – שנה את הנאמר במסכת פאה והוסיף מקור לכל אחד מהדברים, וז"ל הגמרא (ופרש"י בסוגריים) "רמי ל' רבא לרב נחמן: תנן, אלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקרבן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן כיבוד אב, ואם וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם".

ומכאן ואילך מפרטת הגמרא את המקור לכל אחד:

"בכיבוד אב ואם כתיב: "למען יארכו ימך (לעולם הבא) ולמען ייטב לך (בחיך)".

בגמילות חסדים כתיב: "רודף צדקה וחסד ימצא חיים (בעולם הבא) צדקה

בגזירה שווה מגמילות חסדים, ואין מפורש שכרו בתורה).

ולעומת זאת בגמילות חסדים (צדקה) – השכר הוא: א) חיים בעולם הבא, ב) ובעולם הזה ישנם ב' דברים – צדקה וכבוד.

וזהו מה שכותב אדה"ז " . . כי הצדקה אינה רק הלואה להקב"ה כדכתיב . . וגמולו ישלם לו בכפליים בעולם הזה דשכר המצוות ליכא בעולם הזה לבד מצדקה", היינו דשכר כל המצוות ליכא בכפליים בעולם הזה לבד מצדקה.

ומכאן אנו רואים שבמצוות הצדקה ישנו שוני בשכר משאר המצוות המפורטות בגמרא:

בכיבוד אב ואם – השכר הוא: א) אריכות ימים בעולם הבא, ב) ולמען ייטב לך בחיך (היינו בעוה"ז).

בתלמוד תורה – השכר הוא: א) חיים בעולם הזה, ב) ואורך ימים לעולם הבא.

(ולגבי הבאת שלום בין אדם לחבירו – אין הוא נלמד בפני עצמו אלא זהו נלמד

לו.

הת' נעם שיחי' בס'
תלמיד בשיבה

דיוק הלשון צ"ע ובירור בלקו"ש

עניין רוחני בלבד, אלא מבאר שאכן
נולד אדם גשמי שהוא מלך המשיח,

ור"ל שנולד המשיח דהיינו מצד עצם כח המשיח
שהוא נמצא בעולם – היינו שאין הכוונה לידה
כפשוטו, אלא שנתחדש בעולם עניין המשיח מה
שלא הי' קודם. והטעם לזה "כי קודם שחרב הבית
לא שייך משיח בעולם כלל כי השלם לא יתהווה כמו
שאמרנו, וכאשר חרב הבית אז יש בעולם כח מה שלא
הי' קודם ויש כאן ההעדר שהוא סבה אל ההוי'".

וכן כתב בפירוש בס' ישועות משיחו להאברבנאל
(חלק שני העיון השני, פרק א'): "בזה רמזו אל
ההבדל הגדול שיש בין שתי הצעקות והיעודים
ההם. כי הראשון שהי' מהחרבן כבר הי' בפועל
ולכן עשה הי' ודי כדבר הערבי להתיר הפרים
ולהקל משאם, אמנם השנית מלידת המשיח לא הי'
בפועל כ"א בכח שהודיעו מה שעתיד להיות באחרית
הימים . . . הנה התבאר מדברי הגדה עצמה שלא נולד
משיח בפועל כשנחרב בהמ"ק, אבל עלה במחשבה
ית' להולידו ולהביאו בזמנו".

(4) דלשיטת האברבנאל הנ"ל אין כלל משיח גשמי,
אלא לפני הגאולה יוריד הקב"ה את נשמתו לעולם
על מנת לגאול את ישראל, עיי"ש בדבריו (נסמן בהע'
הקודמת).

(5) כהשיטה השנייה בראשונים, הסוברת כי מלך
המשיח נמצא בעולם במשך כל זמן הגלות (ולאחר
שנסתלק אחד אזי מיד נולד המשיח הבא) ובכל דור
ודור מחכה הוא שיזכו ישראל, ואז יתגלה ויגאלם.
המקור הראשון לשיטה זו הוא פירוש רבי עובדי'
מברטנורא על מגילת רות (פרק ד): "בכל דור ודור
ישנו אחד מזרע י' וזה שהוא ראוי להיות משיח
לישראל".

אך החידוש בשיחה דבפנים הוא, שבשיטה זו גופא

א. בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א מבאר
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את
המדרש המפורסם אודות לידת משיח
ברגע החורבן:

"עובדא הוה בחד בר נש דהוה קא רדי,
געת הדא תורת'. עבר עלוי חד ערבי א"ל
מה את, א"ל יהודאי אנא. א"ל שרי תורך
ושרי פדנך, א"ל למה, א"ל דבית מקדשין
דיהודאי חרב. א"ל מנא ידעת, א"ל ידעית
מן געייתא דתורך. עד דהוה עסיק עמי'
געת זימנא אחריתי. א"ל אסר תורך אסר
פדנך דאתייליד פריקהון דיהודאי" –
מעשה הי' ביהודי אחד שהי' חורש, וגעתה
פרתו לפניו. עבר ערבי אחד ושמע קולה,
אמר לו מי אתה, אמר לו יהודי אני. אמר
לו התר שורך והתר מחרשתך, שחרב
בית המקדש. געתה פעם שני', אמר לו
קשור שורך וקשור מחרשתך, שנולד מלך
המשיח".

והנה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שולל
את הביאורים ש'לידת משיח' זאת היא

(1) ס"ח.

(2) מדרש איכ"ר פרשה א', ד"ה עובדא הוה בחד.
(3) נצח ישראל למהר"ל פכ"ו: "והלילה זאת אינה
ממש גשמית כמו שהי' ענין כל לידה, כי אין החכמים
מדברים מענין הגשמי כלל רק מופשט מן הגשמי,

וזלה"ק:

"שלידת משיח היא ברגע שלאחרי החורבן דוקא, כדאיתא במדרז"ל שכשגעתה פרתו פעם א' נחרב ביהמ"ק, וכשגעתה פרתו פעם הב' נולד מושיען וגואלן של ישראל, ולא עוד אלא שגם לאחר שנעשה גדול, כולל ובמיוחד גדלות רוחנית, "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" . . נמשך החורבן והגלות משך זמן . . ."

ועל המילים "לאחרי שנעשה גדול" מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א:

"ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" – שאין הכוונה להציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל", אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש . . ."

ומדברי קדשו מובן כי אף שאכן משיח זה הינו אדם גשמי (ולא התגלות כח המשיח כדברי המהר"ל הנ"ל) – הנה פשיטא אשר ה'לידה' המדוברת במדרש אינה כפשוטה, אלא משמעותה התגלות המשיח (שנולד כבר כמה שנים לפני"ז). וטעמו ברור מלל

מדגיש כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שמשיח זה נולד מייד ברגע החורבן.

(6) עניין זה מובא גם בשיחת יום אחש"פ תשכ"ט (תורת מנחם חנ"ו ע' 93): "בנוגע להביטוי "אתחלתא דגאולה" בקשר להרפסת הלקוטי תורה וכן בקשר לאמירת המשך תרס"ו – אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א, שמוכן שאין הכוונה ל"אתחלתא דגאולה" בפשטות, אלא כו'. והזכיר גם לשון המדרש "נולד מושיען של ישראל" שנאמר בנוגע ליום החורבן, ומה גם שמדובר אודות תינוק בן יומו, שצריך לגדול ולהיות בר מצוה וכו'".

– מכיוון שאם נולד ברגע החורבן, אזי אינו יכול להיות משיח בפועל – "שאין הכוונה להציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל"."

אך הנה בלקו"ש חכ"ט מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אגדתא זו, ומבארה בפשטות – באופן הפוך בדיוק! וזלה"ק:

"על פי זה יש לבאר בעומק יותר את הסיפור במדרש, שכאשר שמע ערבי בשעת חורבן הבית, כיצר צעקה פרתו של יהודי, הוא אמר לו שכעת נחרב בית המקדש. ותיכף ממש לאחר מכן כאשר "הפרה צועקת פעם אחרת" – הוא אמר לו ש"נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל" . . כי ביחד עם החורבן באה גם ההכנה, התחלת ואפשריות הגאולה (וההכרח לכך הרי מובן בפשטות: מכיון שכאשר ישראל יעשו תשובה "מיד הן נגאלין" . . חייב המשיח להיות מוכן ברגע שלאחרי החורבן, כדי שתוכל לבוא הגאולה "מיד" כשעושין תשובה)".

ובהע' על המילה "מיד" מעיר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א:

"ואף שאומר "דאטייליד פריקהון דיהודאי" (ואיך שייך לומר שיהי' מוכן תיכף לגאול את ישראל) – הרי מצינו דוגמתו קודם המבול דביום שנולד עזר לאמו (ב"ר פל"ו, א. ויק"ר פ"ה, א.) וצ"ע ובירור ב"נבואת הילד" (נרפס בסו"ס נגיד ומצוה ועוד. וראה סה"ד ד"א רמה)⁸.

(7) שיחה לפ' דברים – שבת חזון ס"ז.

(8) גם בשיחת ש"פ ואתחנן הנ"ל מביא (בשוה"ג) ב' מקורות אלו כמקור לבאר הפוך מהביאור שם – " . . ש"ל שלעת"ל יוכל תינוק שנולד לעשות כו"כ

היתה אומרת לבנה צא והבא לי צור לחתוך טבורא, כלילה היתה אומרת לבנה צא הדליק לי נר לחתוך טיבורא דילך".

ומזה מוכח דישנה מציאות כזו בעולם של תינוק בן יומו המתנהג ועושה פעולות כאדם גדול.

ולאחמ"כ מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א עניין נוסף: "וצ"ע ובירור ב"נבואת הילד" (נדפס בסו"ס נגיד ומצוה ועוד. וראה סה"ד ד"א רמה). וכמה אופנים לבאר בדבריו הק':

דלכא' הי' אפ"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א היא, שב"נבואת הילד" גופא מתנבא התינוק שכך יהי' בגאולה (תינוקות היכולים לדבר ולהתנהג כאחד האדם) וממילא "צ"ע ובירור" בנבואות עצמן מהו פירושן ואם נמצא בהן עניין כזה. אך א"א לומר כן, דלפ"ז אי"מ מדוע מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אף לס' "סדר הדורות", בעוד שהנבואות עצמן כלל לא מופיעות בו?¹⁰

ובהקדים ציטוט¹¹ מתוך "נבואת הילד"¹² הנדפס בסו"ס "נגיד ומצוה" להבנה על מה

והנה עצם זה שמביא ב' ביאורים לעניין א' אינו קשה כ"כ, אך יש להבין היטב הסברא לכל צד, דמ"ש "שאין הכוונה להציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו מושיעין של ישראל", אלא להתגלות – מובן הוא בסברא, שאין תינוק יכול לעשות כל הפעולות הנדרשות ממלך המשיח, וע"כ מוכרח שגדול הוא. אך יש להבין את הסבר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לצד השני – כיצד ייתכן הוא?

ב. ויש לדייק במקורות שמביא שם בהע' כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א:

ראשית אומר: "הרי מצינו דוגמתו קודם המבול דביום שנולד עזר לאמו (ב"ר פל"ו, א. ויק"ר פ"ה, א) – דשם איתא גבי דור המבול: "כשהיתה אחת מהם יולדת ביום,

פעולות, כבימי המבול (ראה ב"ר פל"ו, א). ולהעיר גם מ"נבואת הילד" (נדפס בסו"ס נגיד ומצוה. ועוד). ואכ"מ". אך בחכ"ט שבפנים מובא ביאור זה כהביאור הראשוני והפשוט, וע"כ הבאנוהו בפנים.

ובשיחת אחש"פ תשמ"ב (התוועדות תשמ"ב ח"ג ע' 1287) מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ע"פ פנימיות כיצד ייתכן זה: "והביאור בזה: ענינו של משיח צדקנו הוא – בחי' היחידה דכללות ישראל, שהיא למעלה ממדידה והגבלה לגמרי, כולל – המדידה והגבלה דזמן ומקום. דהנה, בחי' חי' היא מקיף הקרוב, ולכן יש לה קשר מסויים עם ענין של מדידה והגבלה כו'. אבל בחי' היחידה היא מקיף הרחוק, ולכן היא למעלה לגמרי מכללות המדידה והגבלה דזמן ומקום. ועפ"ז מובן שכאשר מדובר אודות ענינו של משיח צדקנו, בחי' היחידה, "יחידה ליחדך" – הנה גם כאשר מדובר אודות "תינוק בן יומא" כפי שהי' מושיעין של ישראל" ברגע שלאחרי החורבן אין זה סתירה לעניו הגאולה כו', מאחר שזהו באופן שלמעלה לגמרי מכללות המדידה והגבלה דזמן ומקום".

9) כלומר, כיצד ייתכן הוא בפשטות – נוסף על הביאור ע"פ פנימיות העניינים המובא בהע' הקודמת.

10) ולכא' דוחק לומר שהציון לשם הוא ע"מ שהלומד יקבל דקע' על "נבואת הילד" כיוון שאינו מצוי. ויותר מסתבר לומר שאף ציון זה נדרש לצורך הלימוד גופא, והרוצה ללמוד היסטורי' יפתח אנציקלופדי'.

11) בשינוי קצת מן המקור למען ירוץ בו הלומד שליט"א. והרוצה לראות הסיפור המלא יעשה כהוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהע' ויעיין בסוף ספר "נגיד ומצוה" לרבי יעקב צמח.

12) "נבואת הילד" הינו קונטרס שי"ל ע"י א' מתלמידי האר"י, ובו סיפור על הילד נחמן קטופא כפנים.

מדובר:

"והא לך מעשה לידת הילד הנביא נחמן. הנה אביו הי' שמו ר' פנחס והי' חכם גדול ויודע סוד השם הנכבד והנורא, ואשתו של ר' פנחס רחל שמה והיתה יראת השם מאד והיתה עקרה. ור' פנחס שמע קול נאקתה ויעמוד ר' פנחס ויתפלל ויאמר ה' אלקי ישראל שמע קול רחל אשתי אמתך. ויהי כשמוע רחל כן נפלה על פני' לפני ר' פנחס ותחזק ברגליו ותאמר משביעה אני עליך בשם הגדול שאתה יודע שתתפלל בו שיתן לנו השם בן. באותה שעה עמד ר' פנחס בזיע ונתחלחל והתפלל בשם הגדול על ככה. ויעתר לו יי' ותהר רחל אשתו.

[וכאשר נולד] תקרא [אמו] שם הילד נחמן. ובשעה שיצא לאויר העולם השתחוה לאמו ובאותה שעה דבר ואמר יש למעלה מזאת הכפה שאתם רואים תשע מאות חמישים וחמש כפות ולמעלה מהם ד' חיות ולמעלה מהם כסא רם ונשא ולמעלה מהכסא דמות כמראה אדם לובש אש לבנה והוא אש וכסאו קרו אש וכל משרתיו אש.

כאשר שמע ר' פנחס אביו אלה הדברים גער בו וישתיקהו ונאלם ולא דבר י"ב שנה. [לאחר י"ב שנה] אמר ר' פנחס אני יודע שאת חפצה שאתירנו לדבר. אמרה לו כן אדוני, ותפול על רגליו ותחבקם ותנשקם ותבך ותתחנן לו על ככה. וגם ר' פנחס הי' מחבק הנער ומנשקו ובוכים יחד הוא ואשתו. אחרי כן אמר ר' פנחס אוי לו לזה הנער היפה כמה הוא חכם כמה הוא משכיל ואין לו אריכות ימים ואמו מבקשת שאתירנו לדבר ואני יודע שיאמר דברים שמזעזעין הבריות. ותען רחל ותאמר אדוני

התר לו שידבר בהסתר ולא בגלוי. וישם ר' פנחס פיו על פי הנער ויצרהו וישביעהו שלא ידבר בנגלה כי אם בדיבור נסתר וחתום שלא יבינהו שום אדם אפילו חכם עד עת בא דברו. אחרי כן אמר לו הנך מותר לדבר. אז פתח הנער את פיהו וידבר מאל"ף ועד ת"ו, וכאשר השלים דבורו אמר לו אביו חזק ואמץ [ומיד לאחמ"כ נפטר]

וע"כ ההבנה הפשוטה היא שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מביא מעשה זה ע"מ להוכיח (לא מתוכן הנבואות, אלא) מגוף הסיפור על הילד נחמן – שלא רק בדור המבול (לפני הגלות וכו') הי' שייך מציאות של תינוק המתנהג כגדול, אלא אף היום כן הוא. וממילא יוכח מזה שאף לאחר החורבן אפשר שיוולד תינוק ובאותו רגע יהי' הוא מלך המשיח.

אך עדיין יש לדייק, מה מתווסף בזה ע"י הציון לס' סדר הדורות, והרי שם ישנו רק מידע על כללות העניין¹⁰?! וכן – אפי' אם נאמר שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בא לבאר ללומד על כללות העניין, אי"מ מדוע מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א דווקא לספר זה, בעוד שהמעין שם יראה שבעל סדר הדורות בעצמו כותב¹¹ שאת כל דבריו העתיק מספר "שלשלת הקבלה"? ומדוע לא מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ישירות לשם?

א. ויש לומר בכ"ז, ובהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א באג"ק¹² גבי ספר שלשלת הקבלה: "וידוע שכמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים,

(13) סדר הדורות (מהד' תשס"ג) ח"א ע' רעט.

(14) אג"ק ח"ט ע' ס"ה.

וכמובא בכמה מקומות".

והנה המעיין בסדר הדורות הנסמן, יראה שבין דברי בעל "שלשלת הקבלה" מכניס מעט הגהות והוספות משלו. ומב' הסיבות הנ"ל¹⁵ דכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מתכוון דווקא להגהות בעל סדר הדורות, ובהן טמון הלימוד שאליו בא לציין:

הסיפור המקורי הוא (כמובא לעיל) שאת הנבואות¹⁶ אמר הנביא נחמן בגיל 12, וא"כ אי"ז הוכחה כלל שתינוק יכול לתפקד כאדם בוגר! אך בהגהות בעל סדר הדורות מתקן קצת הסיפור ואומר: "ובשפתי ישינים"¹⁷. . . כתב וז"ל, נבואת נחמן קטופא בר פנחס,

(15) מה שמציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א דווקא לסדה"ד ולא למקורו – שלשלת הקבלה, ומכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א הנ"ל גבי אמינות שה"ק. (16) שעל מנת להיות נביא דרוש שי' י' בעל דעה (ופשיטא לפחות) כאדם בוגר רגיל) והשגה בענייני אלוקות וכו' וכו' כמבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה. ומי שאומר נבואת בפשטות חייב להיות כאדם גדול לפחות, והוא הוכחה גמורה. משא"כ מה ש"בשעה שיצא לאויר העולם. . . דבר ואמר יש למעלה מזאת הכפה שאתם רואים תשע מאות חמישים וחמש כפות וכו'", אין זה דברי נבואה – אלא לכא' שייך אפי' בתינוק רגיל שלא שכח מה שלימדו המלאך (כדמצינו כו"כ פעמים בספרות התורנית), אך אי"ז מוכיח על בגרותו כאדם גדול.

ויש לדייק זאת מההע' המקבילה בד"מ ואתחנן: "ואף שי"ל שלעת"ל יוכל תינוק שנולד לעשות כו"כ פעולות, כבימי המבול (ראה ב"ר פל"ו, א). ולהעיר גם מ"נבואת הילד" (נדרס בסו"ס נגיד ומצוה. ועוד). ואכ"מ". דשם מודגש שאין מספיק שידבר (שלזה מספיק ההוכחה ממה שדיבר בעניין מעשה מרכבה), אלא שצריך להיות בכל ענייניו כגדול ("לעשות כו"כ פעולות"). וכנ"ל שאם דברי נבואה אמר, ע"כ שכן הוא.

(17) כ"ה במהר' ראשונה דס' סדה"ד. ובמהר' תשס"ג אל"י צוין מקודם, הורפס "שארית יוסף". ולכא' הוא טעות.

נולד ומיד הי' מתנבא ומת מיד".!

דלפ"ז אתי שפיר דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א – דבתחילה מציין למקור הסיפור – ס' נגיד ומצוה, אך על מנת לבסס ההוכחה¹⁸ כותב לעיין בסדר הדורות, שם גורס שאף נבואותיו היו מיד כשנולד, ומיד לאחמ"כ נפטר! וממילא עפמ"ש שם מוכח שישנו אף בזמן הגלות מצב של תינוק בוגר.

אך כיוון דאכן יש ב' גרסאות (ואין לנו הוכחה להכריע כא' מהן), הרי זוהי כוונתו הק' "צ"ע ובירור" – בין ב' הגרסאות, אם יש להוכיח מכאן לעניינינו, או שמא לא (כ"כ).

ועפ"ז פירוש המילים "וצ"ע ובירור ב"נבואת הילד" – הוא (כנ"ל) לא לתוכן הנבואה להשוות בין ב' המקורות בסיפור. במילים אחרות – אין הכוונה לעיין באופן לימודי ולחדש סברא, אלא לבדוק בדרך 'טכני' בשם המושאל – של השוואה בין מקומות (ועל פי ההשוואה יילמד עניין הנוגע לנושא שאנו לומדים).

וכמשמעות המילה "בירור" (למשל "עדי בירור" לעומת "עדי קיום") שהיא איננה חידוש סברות או מציאות הלכתית וכיו"ב, אלא בירור ובדיקה של עובדות טכניות.

ד. ויש לדייק ולהוכיח קצת פירוש מילים אלו ("צ"ע ובירור") בדא"פ, דהנה הלשון "וצ"ע ובירור" מצינו פעם נוספת בלקו"ש, וגם שם י"ל דמשמעותו כשנת"ל:

(18) דכנ"ל מה שדיבר מיד כשנולד במעשה מרכבה אינו הוכחה כ"כ, אלא דווקא דברי נבואה.

ומובן דהתירוץ הוא דאכן זה תלוי (לאו דווקא בעובדא, אלא) האם זו מחלוקת ד'איכות'. וע"כ מפרט בהע' 33 (על המילים "ונאמרו לאחר עובדא הנ"ל") ב' אפשרויות:

"וצ"ע ובירור אם צ"ל שני התנאים או אחד דיו. וראה בס' תולדות תו"א [תנאים ואמוראים] (היימאן) שר"מ נזכר בשם אחרים: ברכות כט, ב. . .".

ה. ויש לבאר²¹ כוונת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בג' אופנים:

א) צ"ל שני התנאים (א) מחלוקת באיכות. (ב) לאחר עובדא הנ"ל. וע"כ ר"מ ייקרא בשם 'אחרים' רק במחלוקות של איכות, שקרו לאחר העובדא. וממילא מתורץ – דאכן חלק מה'ר"מ' הם לאחר העובדא.

ב) אחד מן התנאים מספיק. ובפשטות הכוונה לתנאי דאיכות (ולא לכ"א מב' התנאים, דא"כ יוצא שכל המקומות שבהן נכתב "ר"מ" ה"ז לפני העובדא²² – דאם הם לאחר' הרי כבר נתקיים עכ"פ תנאי א'). וע"כ ר"מ ייקרא 'אחרים' במחלוקות של איכות, אפי' אם קרו לפני העובדא.

ג) מספיק רק התנאי דלאחר העובדא. וא"כ יוצא שכל המקומות שבהן נכתב "ר"מ" ה"ז לפני העובדא, ובוה אכן בא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לומר דאכן אפשר לומר כפשט הגמ' – שתלוי רק בעובדא ולא בעניין האיכות, ודוחה הביאור דהשיחה

בגמ' הוריות¹⁹ מסופר אשר מחמת שר' מאיר פגע בכבוד הנשיא – רשב"ג (ע"י שניסה להראות שרשב"ג איננו חריף בלימוד ולהעבירו ע"ז מנשיאותו), קנסוהו חכמים שלא ייאמרו בבית המדרש שמועות משמו, וקראוהו בשם 'אחרים'.

ובלקו"ש חי"ב²⁰ מבאר בזה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, אשר שיטתו של ר"מ בלימוד התורה היתה לבחון כל דבר באופן ד'איכות' ולא 'כמות', ובנקודה זו פגע בכבוד רשב"ג – ד'חריף' הו"ע של איכות – עיון בלימוד התורה, לעומת 'בקיאות' שעניינה הוא כמות – שליטה במרחבי התורה. ועניין הקנס שקנסוהו לר"מ, שלא תוזכר יותר שיטתו ה'איכותית'.

והנה בס"ד (שם) מקשה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א: "מצינו הרבה משניות שבהן נזכר שמו של ר"מ בפירוש – ואיך זה מתאים עם הקנס "דלא נימרו . . משמיהו"? ודוחק לומר שכל אלו המשניות המרובות, שבהן הוזכר שמו, הוקבעה נוסחתן קודם העובדא הנ"ל; ואילו לאחר שקנסוהו לא נאמרו אלא אלו ההלכות המועטות שבהן נזכר בשם "אחרים".

ובס"ז מתרץ ע"ז: "ועפ"ז ניחא בפשטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר "דברי ר"מ", אף ד"אסיקו לר"מ אחרים" – כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלויין בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא ונאמרו לאחר עובדא הנ"ל נאמר "אחרים אומרים", משא"כ בשאר המשניות מזכירים את ר"מ בשמו".

21) ביאור זה נדפס בקובץ הערות וביאורים' הי"ג שי"ל ע"י ישיבתנו הק', אך בהקשר אחר קצת. וכאן הובא אך השייך לענייננו.
22) שהוא דוחק כנ"ל.

19) יג, ב.

20) שיחה א' לפ' בחוקותי.

ר"מ²³, מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לתולדות תו"א, שם מציין אלו 'אחרים' הם באמת ר"מ. ובמקומות אלו צריך לעיין ולמצוא איכותם, וזמנם.

ואם כנים דברינו, עולה שאף כאן המילים "צ"ע ובירור" אין כוונתם ללימוד רגיל, אלא כנ"ל – להשוואה ולימוד של הסיפור – לברר את זמנו (ועל פי זה תתווסף ידיעה בנוגע לעניין הנלמד). ויש לעיין בזה רבות²⁴, ותן לחכם ויחכם עוד.

(23) עיין הע' 21 בשיחה והנסמן שם.

(24) יש להעיר שיש רק עוד מקום א' בלקו"ש בו מופיע הלשון "צ"ע ובירור" – והוא בלקו"ש חכ"ג שיחה א' לפ' פינחס, בשוה"ג להע' 8. ועוד חזון למועד בעז"ה לבאר כהנ"ל (גם) גבי שיחה זו.

ונשאר ברוחק הנ"ל. ויש שרצו לפרש כן אך כאן ננקוט באו"א.

והנה עלה בידינו דלב' האפשרויות הראשונות, כל 'אחרים' הו"ע של איכות. אך הנפק"מ לב' השיטות האם ישנם 'אחרים' לפני העובדא. דלא' – אין, דצ"ל (גם) לאחר העובדא ע"מ שייקרא 'אחרים'. אך לב' – יכול להיות גם לפני העובדא, במחלוקות ד'איכות'.

ואחר כל הדברים האלה לכא' י"ל, דכוונת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהביאו ספק זה הוא, דאם נמצא מחלוקת ד'אחרים' שמוכח שהיא לפני העובדא, נפשוט הצ"ע כאפשרות ב'.

וכיוון שישנם עוד 'אחרים' בש"ס שאינם

לז.

הת' מנחם מענדל שיחי' וגנר
תלמיד בישיבה

אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים

שולטים על אבריהם הגשמיים, מדוע לא השיב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב לעצמו את כח השמיעה מייד לאחר אמירת המאמר?

וי"ל בדא"פ ע"פ דברי הגמ' במס' ברכות¹ המספרת אודות רבי חייא בר אבא שחלה, ובא רבי יוחנן לבקרו. שאל רבי יוחנן לרבי חייא: "האם חביבין עליך יסורין אלו שתזכה לשכר עליהם?" ענה לו רבי חייא: "לא הן ולא שכרן". אמר לו רבי יוחנן "הב לי ירך". ומספרת הגמ': "יהב לי ידי ואוקמי" דרבי יוחנן ריפא את רבי חייא על ידי נתינת ידו.

והנה מייד לאחמ"כ מספרת הגמ' על רבי יוחנן שחלה בעצמו, ובא לבקרו רבי חנינא. שאל רבי חנינא את רבי יוחנן "חביבין עליך יסורין?" ענה לו רבי יוחנן "לא הן ולא שכרן". אמר לו רבי חנינא "הב לי ירך", וכמעשה רבי יוחנן לרבי חייא, כן עשה רבי חנינא לרבי יוחנן גופי' – "יהב לי ידי ואוקמי".

ומקשה הגמ' מדוע הי' צריך רבי יוחנן לעזרתו של רבי חנינא, ומדוע לא יכל להעמיד עצמו כשם שהעמיד את רבי חייא!?

בלקוטי שיחות² מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א סיפור אודות אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (בתרגום חופשי):

"פעם התאונן על שאינו שומע באזנו האחת. כשהחלו לחפש את הסיבה לכך, נודע שבשבת, בשעה שאמר מאמר חסידות, שוחחו אנשים בחדר השני, וזה הפריע לו באמירת המאמר. וכיון שהרגיש את האחריות, שענינו הוא להשפיע דא"ח – סילק את חוש השמיעה מאזנו שפנתה לצד אותו החדר.

וזהו מ"ש . . . שהצדיקים סלקו את ראייתם או שמיעתם כשהפריעה לנפשם האלקית, מכיוון שצדיקים הנם שליטים גם על חושים שבטבע אין אפשרות לשלוט עליהם".

ובשיחה שם מקשר זאת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א עם מ"ש בגמ' גבי אברהם אבינו ע"ה, שלאחר שמל את עצמו נעשה שליט על חמשת אבריו³. היינו שלצדיקים (כאאע"ה, ורבותינו נשיאינו) יש כח לשלוט על אבריהם וחושיהם הגשמיים.

ולכא' יש לדייק בזה, דאם הצדיקים

(1) ח"א פ' וירא ס"ו.

(2) נדרים לב, ב.

(3) ב' עיניים, ב' אוזניים, וראש הגוי'.

(4) ה, ב. שם מביאה הגמ' כו"כ מעשים אודות חכמים שבאו עליהם ייסורים.

ומתרצת הגמ' "אמרי: אין חבוש מתיר
עצמו מבית האסורים" – היינו שאפי'
הצדיק שבכוחו להושיע אחרים, אינו יכול
להושיע את עצמו אלא זקוק הוא לעזרת
צדיק אחר שיקימנו.

ובדא"פ יש לבאר שכן הוא גם בענייננו,
דכ"ק אדמו"ר הרש"ב לא החזיר את כח
השמיעה לאוזנו מהאי טעמא ד"אין חבוש
מתיר עצמו מבית האסורים".

לח.

הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמיד בישיבה

עבודת 'בכל דרכיך דעה'

" . והנה בדרגת בכל דרכיך דעהו יש בפרטיות ב' אופנים: א) אף שכל עשיותיו הם בעצמם קדושה – בכל זאת נרגש בעשיתם גם הגשמיות שבהן; עד"מ אכילת שבת, שהיא עצמה מצווה, כנ"ל, מ"מ הלא המצווה עצמה מחייבת לענג את השבת בבשר שמן ויין ישן – הרי שגם בעת קיום המצווה מורגשת גשמיותם (ואף שמצווה היא, מ"מ מתגשם מצד העונג שבמאכל), שבה הוא התענוג של דברים אלו. ב) שכל עניניו הגשמיים בטלים ומיוחדים כ"כ באלקות, עד שכל מציאותם נתהפכה לקדושה ואינה נרגשת הגשמיות שבהם כלל – ולא רק בגלל ריבוי האור דקדושה המאיר בו, בהיותו כל כולו מסור ונתון לבחי' דעהו, אלא מצד זה שהדבר הגשמי עצמו נהי' אצלו קדושה".

ונראה לבאר ולהבהיר את ההבדל בין הדרגות (בדוגמא המצוי' של אכילה ושתי'):

בהעבודה ד"לשם שמים" המעלה והמבוקש הוא בלימוד התורה והתפילה שיהיו לאחר האכילה, אך לא בהאכילה עצמה. ובאמת הי' עדיף שלא יהי' כלל ענייני הרשות, אלא שמכיוון שכבר ישנם, אזי צריך שיועילו לקיום התורה והמצוות

בנוגע להבדל בין "כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו", כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

"לשם שמים פירושו הוא, שהכוונה בכל עשיותיו אינה לשם עניין צדדי, כי אם לשם שמים; אבל המעשים עצמם הם עניני חול. אבל העבודה דבכל דרכיך דעהו הוא באופן כזה שבחי' דעהו (ידעת הוי') היא בכל דרכיו וענייניו עצמם – לא שהם בשביל דעהו, אלא שבהם ועל ידם עצמם הוא יודע את הוי'.

"והפירוש בזה: אף שלכאורה מקום לומר שהדרך היחידי לבוא לדרגת דעהו הוא ע"י ענייני קדושה, לימוד תורתו של הקב"ה וקיום מצוותיו, אבל איך יגיע לזה בהתעסקו בענייני הרשות, במאכלו ובמשקהו כו' ובמשאו ובמתנו – ולזה באה ההוראה וההדרגה, שצריך להיות גם בכל דרכיך דעהו – היינו שצריך להיות שהאכילה עצמה תהי' קדושה ומצווה (ולא רק שבכוחה ילמוד ויתפלל אח"כ), וע"ד אכילת שבת, סעודת מצווה, אכילת קדשים וכיו"ב – שהם עצמם מצווה.

1) לקוטי שיחות ח"י שיחה לפרשת וישלח – י"ט כסלו, ס"ו-ז.

ובמישור של ענייני העולם ישנם צינורות כמו מאכלים, משקים, שינה, מסחר וכדו'.³ וכאשר האדם מגיע בגישה כזאת, אין הבדל בין הדברים, שהרי כולם צינורות לגילוי עצמותו ית' בעולם (רק שישנם דברים שקיבלו 'ציור' קדוש).

ונראה לומר שאלו הם ב' הדרגות המבוארות בשיחת ש"פ ויצא ה'תשנ"ב:

"בעבודתו של יהודי . . . יש שני ענינים: (א) נוסף על ההתגברות של גילוי הרוחניות על העלם הגשמיות, באופן שגשמיות אינה מעלימה, אלא היא "כלי" לרוחניות [שאז הגשמיות, כפי שהיא בגדרי מציאותה, היא למרות הכל העלם והסתרה על רוחניות], נפעלת גם (ב) השתוות והתאחדות בין גשמיות ורוחניות (גם בתוך גדרי מציאותם) על-ידי גילוי העצמות שלמעלה משניהם"

ואולי יש לומר שבנוגע לעבודת הבירורים ישנם כמה וכמה דרגות בעבודת האדם (היינו שבכל אכילה האדם פועל בירור המאכל, אך מצד האדם יש דרגות), והדרגה הכי נעלית (בעבודת הבירורים) היא העבודה ד"בכל דרכיך דעהו" בדרגה הא'.

ועפ"ז יש לבאר דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א הידועים אשר "נסתיימה עבודת הבירורים" – וא"כ מהי עבודתנו כעת,

ועל ידי כך חודרת בהם קדושה.

לעומ"ז בהעבודה ד"בכל דרכיך דעהו", המבוקש הוא באכילה עצמה כיוון שבאכילתו הרי הוא כמקיים מצווה – הוא ממשיך אלקות במאכל ועי"ז בכל העולם.

אך בזה גופא ישנו חילוק עד כמה המאכל מורגש בפעולת האכילה:

הדרגה הא' היא: המאכל הגשמי מצד עצמו איננו טוב, אך האדם הניגש אליו פועל בו גילוי אלקות. המבוקש והמעלה היא באכילה (ולא המאכל) – ישנו מאכל גשמי אך האדם ניגש אליו כדי לבררו ולגלות בו אלקות למרות שנרגש בו היותו מאכל גשמי.

וממילא, כיוון שהמטרה היא בירור התחתון, פרטי המבורר (התענוג שבמאכל) נרגשים מעט בשעת הבירור, ונרגש שישנם דברים הטעונים בירור יותר או פחות, ומרגישים אם מבררים תבשיל עם הרבה מלח או בתיבול סביר.

הדרגה הב' היא: המאכל עצמו הוא טוב כיוון שהוא עצמו צינור לגילוי אלקות בעולם, ולכן המבוקש בעבודה הוא המאכל עצמו, שהוא בעצם אפשרות שהקב"ה נתן על מנת להמשיך את עצמותו ית' בענייני העולם.

כלומר: הקב"ה ברא עולם עם שני מישורים: מישור קדוש ומישור של ענייני העולם. במישור הקדוש ישנם צינורות לגילוי כמו תפילין, ציצית, וכיו"ב,

(2) ראה בשיחה שם הסיפור הידוע עם אדה"ז והצדיק שהתארח אצלו ולא מינו תפקיד בזק המלח לתבשיל וכו'.

(3) יש להבהיר שאין הכוונה שהיות ענייני העולם צינורות לגילוי אלקותו ית' בעולם הרי זה הופכם לקדושים מצד עצמם, אלא בעולמו של האדם המשתמש בהם לקדושה ומגלה את העצמות שבהם. ואולי יש להמליץ על כך את הלשון 'שוויא אנפשי' חתיכה דקדושה' (במובנו הפשוט של 'שוויא' עכ"פ וד"ל).

מלברדו" – אבל עכשיו כבר הוסר גם עיכוב זה, ובמילא הרי "הכל מוכן לסעודה", סעודת לויתן ושור הבר ויין המשומר בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש".

היינו שגם העבודה ד"בכל דרכיך דעהו" שהייתה חסרה עד עתה, הסתיימה גם היא. אלא שעבודתנו עתה היא המשכת אלוקות בעולם ע"י ראיית כל ענייני העולם כצינורות לגילוי אלוקות כנ"ל. היינו הדרגה הב' בהעבודה ד"בכל דרכיך דעהו".

די"ל ע"פ הנ"ל שיש דרגות ברמת הבירור, וכעת צריכים אנו לעבוד כאופן הב' הנ"ל.

ויש לדייק זה, דהנה בשיחת ליל שמח"ת ה'תשנ"ב⁵ אומר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א: "ועפ"ז אולי יש לומר הביאור בהעיקוב המבהיל של הגאולה – שהוא מצד זה שהיתה חסרה אצל בני"י שלימות בדרגת העבודה באופן ד"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", שדוקא עי"ז מגיעים להגאולה אשר תהי' באופן זה (ד"אין עוד

(5) ס"ב.

לט.

הת' מנחם ברוך שיחי' ורדי
תלמיד בישיבה

"בשעתא חדא וברגעא חדא"

א. בזהר הקדושי, מבוארת אחת מהמעלות שבבעלי תשובה על-פני צדיקים גמורים: בעוד אצל צדיקים ישנה עבודה בסדר מסודר הלוקחת זמן, אצל בעלי תשובה "בשעתא חדא ביומא חדא ברגעא חדא קריבין לגבי קודשא בריך הוא".

ב'לקוטי לוי יצחק" להגה"ח המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע, אביו של – יב'לחט"א – כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, מתעכב רלוי"צ על תיבות אלו ומקשה שתי קושיות:

(א) "לכאורה הוא שלא על הסדר, כי הול"ל יומא שעתא רגע, שכ"א רבותא מחבירו, בדרך לא זו אף זו?"

(ב) "גם אם די ברגע חדא לאיזה צורך אמר שעתא ויומא?"

ומבאר: "י"ל יש ג' בחי' תשובה המגיעים במל' בז"א בבינה כמ"ש בלקו"ת בד"ה מה טובו ע"ש. . זהו בשעתא במל' הנק' שעה,

(1) על פ' חיי שרה – זח"א קכט, א ואילך.

(2) לקלוי"צ (לזח"א) ע' פא.

(3) בלק עג, ב ואילך. ושם מבואר שיש דרגא בתשובה שענינה "סור מרע" והיא מגיעה במלכות; יש דרגא נעלית יותר בתשובה שהיא "ועשה טוב" ומגיעה בז"א; ויש דרגת תשובה נעלית עוד יותר שענינה "בקש שלום" (לימוד התורה) – ומגיעה

ביומא בז"א הנק' יום, ברגע בבינה".

ב. בלקו"ש ח"כ מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שע"פ ביאור זה, ג' הבחינות מובאות בסדר מסודר גם מצד הזמן שבהם, שעה יום ורגע, ובהקדים: כאשר מדברים על יחס בין שני "עולמות" שונים, כמו בין המשנה לגמרא, גמרא לראשונים, וראשונים לאחרונים – אזי הקיצור יותר נעלה מהאריכות;

היינו: במשנה מובא בקיצור עצם הרעיון (ההלכתי) ורואים בגילוי את האמת, וככל שהרעיון יורד יותר למטה – לעולם נמוך יותר, יש צורך ביתר ביאור והרחבה כדי להבינו ולהשיגו.

מאידך, כאשר מדברים באותו "עולם", אז הרעיון הנעלה והעמוק יותר דורש יתר הרחבה וביאור, ואילו את הרעיון הפשוט יותר ניתן להסביר בקיצור. כמובן בפשטות כי כאשר במשנה עצמה מובא עניין באריכות יתר, אזי זהו דווקא מחמת עמקותו.

ע"פ הנ"ל יובן גם בענייננו: ספירת הבינה

בבינה.

(4) שיחה ב' לפ' חיי שרה.

(5) הובא כאן בקצרה, ולהבנת העניין בשלימות יש לעיין בפנים השיחה.

ב"זמנא חדא". כי המושג "רגע", גם לו יש שיעור של רגע כמימרא – זמן דיבור של שלש אותיות, משא"כ "זמנא חדא" שאינו מגדיר שום מדת זמן אלא רק את עצם מציאות הזמן. עכתדה"ק.

ולכאורה צ"ל, דע"פ הנ"ל, הול"ל "רגעא חדא" קודם ל"זמנא חדא", כי זמנא חדא יותר נעלה, שהוא ספירת החכמה?

ד. וי"ל בהקדים שלכא' יש לשאול מאיך גיסא: הרי שתי הבחינות של בינה וחכמה – שניהן תשובה עילאה ושתייהן באותו עולם (- עולם השכל), וא"כ עולה לכאורה שספירת הבינה יותר נעלית, כי בה באים הדברים בהרחבה יותר, ולכאורה יש בזה תמיהה גדולה?

אמנם מבואר בכו"כ מקומות בחסידות⁸ שמבחינות מסוימות בינה יותר נעלית מחכמה, וי"ל שכן הוא גם לענייננו, וא"כ אתי שפיר ג"כ למה "זמנא חדא" קודם ל"רגעא חדא", וד"ל.

(8) ראה בזה בלקו"ש ח"כ שיחה א' לפ' לך לך ס"ה. ויש להאריך בזה עוד – כיצד "בקש שלום" ו"קדש עצמך במותר לך" באותו עולם, וכזה גופא במה "קדש עצמך במותר לך" יותר נעלה.

שהיא (עולם המוחין) למעלה מהעולמות, נקראת "רגע" כי האור האלוקי מאיר בה בתכלית הגילוי, ולכן שם היא בתכלית הקיצור (בזמן) – רגע; משא"כ הספירות של ז"א ומלכות שהן שייכות לעולמות (עולם המידות), הן "יומא" ו"שעתא" (באריכות יותר מרגע). אך היות שבספירות אלו עצמן ז"א נעלית ממלכות, לכן ז"א נקראת "יומא" ואילו מלכות נקראת "שעתא".

ג. והנה, בסוף השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שע"פ זה ניתן להבין גם את גרסת הרמ"ק, שבזהר יש ארבעה דרגות: "בשעתא חדא, כיומא חדא, בזמנא חדא, ברגעא חדא".

באופן כללי יש בתשובה ג' בחינות, אך בפירוט יותר ישנה דרגא רביעת המגיעה עד ספירת החכמה⁹, ודרגא זו מתבטאת

(6) וכן הוא גם בדרגות התשובה שהובאו בלקו"ת הנ"ל: שתי הבחינות של "סור מרע ועשה טוב" הן תשובה תתאה – שתייהן שייכות לעולם המעשה. ובה התשובה של "ועשה טוב" שהיא יותר נעלית דורשת יותר זמן.

ואילו הבחינה של "בקש שלום" שהיא תשובה עילאה ושייכת לעולם המוחין, לימוד התורה – היא "ברגעא חדא" כי בעולם השכל העניינים גלויים יותר ואין צורך בפירוט.

(7) ובלקו"ת שם שדרגא זו היא "קדש עצמך במותר לך".

מ.

הת' שניאור זלמן שיחי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

הצער בשמיעת לשה"ר

טוב"ה היא שעצם הדבר שמספרים לשון הרע זה לא טוב – גם למספר וגם למסופר ז.א. שכאשר הסיפור אמיתי, אזי לאופן הא' רק המסופר הינו (במצב) לא טוב, ולאופן הב', גם המספר וגם המסופר – שניהם (במצב) לא טוב.

ולכאורה מוכח שהפירוש הוא כמו האופן השני, שהרי איסור לשון הרע הוא גם כאשר הסיפור אמיתי² – וא"כ גם כאשר מספר אמת זה איסור, ובמילא גם המספר במצב לא טוב,

אלא שמלשון הפתגם שמשווה ביניהם³, מובן יותר שגם ברישא וגם בסיפא מדובר שיש אדם שהוא במצב לא טוב – ולא שברישא הכוונה היא שהמקרה הוא לא טוב ובסיפא הכוונה שהאדם במצב לא טוב. ואכן אפשר לפרש גם כאופן הא', ולהסביר מדוע כאשר הסיפור הוא אמת,

בהיום יום י"ב כסלו כתוב: "מקובל בדינו בשם מורנו הבעש"ט: כששומעים דבר לא טוב על אחד מישראל, גם אם אין מכירים אותו, צריך להצטער צער רב, כי אחד מהם הוא בודאי לא טוב: אם אמת הדבר שמספרים על פלוני, הלא הוא לא טוב, ואם אינו אמת הלא המספר נמצא במצב לא טוב".

ויש להבין בב' אופנים מהו ההבדל אם הסיפור אמיתי או לא:

(א) אם הסיפור אמיתי, הרי פלוני שעליו מסופר הוא (במצב) לא טוב, ואם הדבר לא אמיתי הרי המספר במצב לא טוב – שהרי הוא מוציא שם רע. ולפי זה הכוונה במילים "הלא הוא לא טוב" היא שמי שמספרים עליו הוא (במצב) לא טוב.

(ב) אם הסיפור אמיתי הרי עצם זה שמספרים לשון הרע זה לא טוב – שניהם במצב לא טוב¹ – המספר, כי עובר על איסור לשה"ר. ופלוני עליו מסופר, כי הוא עצמו אכן במצב לא טוב. ואם הסיפור לא אמיתי הרי המספר במצב לא טוב – כי מוציא שם רע. ולפי זה הכוונה במילים "הלא הוא לא

(2) שולחן ערוך אדה"ז ס' קנ"ז סי"א. ובהיום יום המבואר (רסקין) כתוב שכאשר הסיפור אינו אמיתי עובר על לה"ר. ואי"מ – כי אז הרי נקרא מוציא שם רע, וכמ"ש בפנים. אבל ראה באנציקלופדיה תלמודית ערך לה"ר הע' 94 ו-106 בנסמן שם.

(3) אך מאופן הניסוח גופא אפשר להוכיח כאופן הב': כי ברישא אומר "הוא לא טוב" ובסיפא "במצב לא טוב" – ומובן שמדבר על שני דברים שונים – ברישא מקרה ובסיפא מצב.

(1) ראה גם בגמ' ערכין ט"ו, ב, ובהיום יום כ"ט תשרי.

אעפ"כ הפתגם מדבר רק על המסופר ולא על המספר שעובר איסור לה"ר:

(א) מדובר כאן באופנים שמותר לספר לשון הרע⁴ [אך כשמשקר מבינים מיד שזה

לא אופן מותר, ומצטערים עליו שמשקר].

(ב) הכונה להדגיש שגם המסופר במצב לא טוב (ובמילא יגרום יותר צער) – משא"כ כאשר הסיפור אינו אמת, שאז רק המספר במצב לא טוב.

(4) היינו לתועלת וכיו"ב.

מא.

הת' יוסף יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

"ואת הנפש אשר עשו כו"

בתקופה שבה עדין לא הי' בכוחו להעלות ניצוצות, וצ"ל כיצד אדה"ז משליך מפסוק זה להעלות ניצוצות שאברהם עשה בגרים שגיייר בארץ ישראל?

ב. בלקו"ש חט"ו מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הנ"ל – שאברהם התחיל להמשיך תוספת אורות בכי"ע ובעוה"ז הגשמי רק ביותר בארץ ישראל – "הגם שגם ב"בית אבי" בחרן הי' אברהם מפרסם אלוקות בעולם".

ובהע' 31 מוסיף כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א:

"ויתירה מזה נאמר "את הנפש אשר עשו בחרן – אברהם מגייר כו" (לך יב, ה ובפרש"י). אבל להעיר מתו"א יב, ריש ע"א "כי אחרי שנקרא אברהם בה"א שעי"ז המשיך התגלות בבחי' מל' . . . הי' יכול להעלות ניצוצות כו' וכמ"ש ואת הנפש אשר עשו כו" (ומשמיט תיבת "בחרן") . . ."

ונראה שבהע' זו כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לומד מהדיוק בתו"א, שאע"פ שבפסוק נאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן", מ"מ המעלה שב"ואת הנפש אשר

א. בתו"א פ' לך לך: מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן שבהיות אברהם בחרן, הוא הי' בבחינת א"ב ר"ם – שכל הנעלם מכל רעיון, עד שה' אמר לו "לך לך . . . אל הארץ", שבזה אברהם קיבל המשכה מהכתר שבכוחה ניתן לו הכח לירד לבחינות שלמטה ממנו ולבררם. היינו שרק בהיות אברהם בארץ – רק אז הוא התחיל להעלות ניצוצות.

ומסיים ש"לכן אמר לו ישמעל יחי' לפניך כי אחרי שנקרא אברהם בה"א שעי"ז המשיך התגלות בבחי' מל' . . . הי' יכול להעלות ניצוצות כו' וכמ"ש ואת הנפש אשר עשו כו".

ויל"ע בזה:

(א) מדוע השמיט אדה"ז את תיבת "את הנפש אשר עשו) בחרן"?

(ב) הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" מדבר על הגרים שעשה אברהם בחרן,

(1) ד"ה הנה אברם – יא, א ואילך.

(2) יב, רע"א.

(3) בהא דלכאורה ישנה סתירה האם התחלת עבודתו של אברהם להמשיך לבחינות שלמטה ממנו התחילה כבר בציווי "לך לך" כשהי' בן ע"ה, או רק כשעשה ברית בגיל צ"ט (שאו נוספה האות ה"א בשמו) – ראה ספר הערכים ערך אברהם אבינו (ע' ער-ה).

(4) שהם לא היו גרים ממש ולא הי' להם המשך

וקיום – ראה לקו"ש ח"י ע' 89 הע' 14.

(5) ע' 161 (תרגום חפשי).

ד. בהמשך למה שנת"ל נראה להוסיף:
דהנה בתו"א שם* כותב אדה"ז: "ולכן לא
נאמר בתורה מעלת אברהם שהי' מאכיל
אורחים כו' עד שבא לא"י ולא בחו"ל הגם
שכבר הי' בן ע"ה אלא אף אם הי' עושה לא
הי' ממשיך כלום . . ."

ועד"ז י"ל בענייננו, שע"פ משנת"ל
יומתק מה שלא נאמר בתורה מעלת
אברהם שגייר גרים בחרן – "ואת הנפש
אשר עשו בחרן" – עד שאברהם נצטווה
להביאם לארץ ישראל, כי רק כשבאו לארץ
פעל אברהם את שלימות גירותם והעלה
את הניצוצות שבהם*.

84 הע' 14 בשוה"ג הא' שדברי הגמ' (ע"ז ט, א) שהב'
אלפים תורה התחילו ב"ואת הנפש אשר עשו בחרן"
– "קאי (לא להזמן שעשו את הנפש, כי אם) להזמן
שבו מדובר בפסוק ד"ויקח גו' ואת הנפש אשר עשו
בחרן ויצאו ללכת ארצה כנען גו'", שאז (בעת שלקח
את הנפש גו' מחרן לא"י) הותחלו ב"א תורה".

(8) יא, ג.

(9) להעיר שממש עד"ז נתבאר בלקו"ש חכ"ה ע' 48
הע' 21, וזלה"ק:

"ע"פ המבואר בפנים, יומתק מה שרק בפרשתנו
(לאחרי שנאמר בתורה יחודו של אברהם "ויאמר
ה' אל אברם לך לך") מפורש (יב, ה ובפרש"י)
"ואת הנפש אשר עשו בחרן – שהכניס תחת כנפי
השכינה", ולא נאמר קודם".

אלא ששם לא מדבר בפרטות על פי' הפסוק ועל
עילוי הגרים דחרן, אלא בכללות על ההבדל שבין
הגרים שאברהם עשה בחרן לגרים שעשה בא"י.

עשו" אינה מיוחסת לגרים שגייר אברהם
בחרן אלא לאלו שגייר בארץ!"

ג. ונראה לבאר זאת, דהנה פסוק זה קאי
על עליית אברהם לארץ ישראל, ש"ויקח
אברם . . . ואת הנפש אשר עשו בחרן, ויצאו
ללכת ארצה כנען ויבואו ארצה כנען".

היינו, שאותם הגרים שאברהם גייר
בחרן, הם עלו ביחד איתו לארץ ישראל!

ועפ"ז נראה לומר שאותם הגרים שגויירו
בחרן, הנה כאשר הם עלו לא"י, אז אברהם
הוסיף בהם והעלם למדריגה של הגרים
שגייר בא"י.

ובסברא הדבר פשוט, שאם אברהם טרח
ונתייגע בא"י לשכנע את אוה"ע להתגייר
כדי להעלות את הניצוצות שבהם, כ"ש
אנשים שמצידם הם כבר גרים ורוצים
לקיים את רצון אברהם, שביכולתו וברצונו
של אברהם להעלות הניצוצות שבהם.

ועפ"ז יובן ג"כ מדוע אדה"ז השמיט
את תיבת "בחרן", כי לביאור בתו"א לא
נוגע שהנפשות נעשו בחרן. ואדרבה, באם
אדה"ז הי' מוסיף את תיבת "בחרן" – זה
הי' יכול להטעות שאברהם העלה ניצוצות
כבר בהיותו בחרן*.

(6) וראה ג"כ בלקו"ש חט"ו ע' 177 הע' 40.

(7) גבי מה שנתבאר בפנים שהפסוק "ואת הנפש
אשר עשו בחרן קאי לא על הזמן שהיו בחרן אלא
כשהגיעו לארץ ישראל, ראה ג"כ בלקו"ש חט"ו ע' 177

מב.

הת' שניאור זלמן שיחי' פורסט
תלמיד בישיבה

בעניין צורת הגביעים במנורה לשיטת הרמב"ם

זה (אלכסנדר) בכלל, אבל לא נחית לפרט אם במנורה היו כתבנית כוס העומדת ביושר או הפוכה – דבזה מובן דס"ל כאביו – היינו שרבי אברהם לא התכוון לתאר את אופן הנחת הגביע על המנורה, אלא את דמות הגביע כשלעצמו – שהינו בדמות גביע צר מלמטה ופיו רחב מלמעלה, ככל הגביעים (ובמנורה הי' מונח הפוך מתבניתו הרגילה, כפי שצייר אביו).

ב. אך צריך להבין, שהרי בפיה"מ הנ"ל, כתב הרמב"ם באריכות נפלאה את "צורת המנורה בשלימותה" (ובכללה צורת הגביעים הכפתורים והפרחים), ושם מתבטא במילים דומות לרבי אברהם בנו, וזלה"ק:

"והגביע הוא צורת כוס עשוי מקשה שהוא מלמטה צר ואם תרצה לומר שהוא מחודד כאסטואנה [=כמין משולש] הוא כראש האסטואנה שניטל ממנו מועט מלמעלה" (כלומר, צורת משולש שכאשר תחתוך ראשו מעט, יצא כצורת גביע – אשר ראשו אחד צר והשני רחב). ומשמע מפורש דהגביעים עמדו כסדרם, ופיהם הרחב למעלה!

א. בלקו"ש חכ"א: דן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהי שיטת הרמב"ם בנוגע לצורת הגביעים אשר בקני המנורה – האם היו ישרים (היינו כדרך העמדת גביע – עם פיו כלפי מעלה), או שמא הפוכים על פיהם.

ומוכיח מציור הרמב"ם בפיה"מ שלו: בו נראה בכירור שהגביעים הפוכים (ראף שכתב הרמב"ם שכוונתו בציור זה היא רק להורות אודות המנורה "כללותה" היאך היתה" – "ידיעת מנין הגביעים . ומקומותם", ולא "שתדע ממנו תבנית הגביע בדקדוק" – הנה בוודאי שאין זו סיבה להפך ציור הגביעים במכוון – 22 פעמים!).

ומקשה ע"ז שם מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם עצמו, שכתב: "גביעי": בליטה בקני' בדמיון הכוס רחב מלמעלה וקצר מלמטה" – דמשמע שהגביעים עמדו בקנה המנורה כעמידת גביע רגיל ופיו למעלה, להיפך מדברי אביו הרמב"ם!?

ומתרץ שם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א: "ויש לומר שתיבות אלו קאי על צורת כוס

(1) שיחה ג' לפ' תרומה.

(2) מנחות ספ"ג.

(3) שם, בהערה 10.

(4) בפירושו עה"ת פ' תרומה כה, לא.

(5) שאלה זו הינה גם לגרסא המדויקת יותר (קאפח) שתובא להלן, וז"ל: "והגביע הוא כתבנית כוס אטום אלא שהשוליים שלו צרים".

ירך המנורה! ומובן שתבנית הגביע ביושר (כך שתחתיתו הצרה – ראש המשולש החתוך הינה כלפי מטה) ולא הפוך?!

ג. ונראה פי' הדברים כך הם, ובהקדים:

לכאורה נראה לחלק את דברי הרמב"ם בפיה"מ לשניים: החלק הראשון בו מתאר בכתב חלק מפרטי המנורה, והחלק השני שהוא הציור, בו מעביר הרמב"ם את יתר הפרטים שעדיין לא כתב. ובאמת לא כפל את דבריו כלל.

משא"כ בציור, שם מתכוון להסביר "מנין הגביעים . . ושיעורי מה שהי' בקנה המנורה . . וכללותה היאך היתה".

ועפ"ז יובן מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מרחיק להקשות מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם במקום מדברי הרמב"ם עצמו, מפני שבפירושו כאן (בחלק הראשון) אין כוונת הרמב"ם לבאר מקום ואופן הנחת הגביעים כלל, אלא צורת המנורה וחלקי' כשלעצמם – מידתה, פרטי רגלי', מספר הגביעים, כפתורים ופרחים בכל קנה, צורתם, ותו לא.

ולכן כשכותב "והגביע הוא צורת כוס עשוי מקשה שהוא מלמטה צר" מתכוון להסביר כיצד נראה גביע אלכסנדר

וצ"ל מדוע מקשה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א על דברי הרמב"ם מדברי בנו, בעוד זוהי לכא' סתירה בדברי הרמב"ם עצמו – וזאת כאמור באותו עמוד ממש!

וביותר קשה: גרסא זו בפיה"מ היא הגרסא הנפוצה, אך אינה מדוייקת כ"כ, ובתרגום קאפח (שתרגם מחדש מהשפה הערבית בה נכתב פי' המשניות) נוסח הדברים שונה במקצת, וכתוצאה מכך תוכנו נשתנה מן הקצה אל הקצה, וזלה"ק:

"והפרח השלישי סמוך לירכה והוא אמרו עד ירכה עד פרח כלומר הכן אשר קראו ירך . . והגביע: הוא כתבנית כוס אטום אלא שהשולים שלו צרים. ואם תרצה אמור כחודר האסטואנה [=משולש מחודר] שנחתך מלמעלה מעט כנגד הכן [היינו כנ"ל כמשולש אשר ראשו העליון קטום]" ומוסיף הרמב"ם – "כנגד הכן", וכמ"ש לפני"ז: "עד ירכה עד פרח כלומר הכן אשר קראו ירך".

ז.א. שפירוש "כנגד הכן" הוא כנגד ירך המנורה, שפירוש 'ירך' אינו משתמע לשני פנים – וכפי שניתן לראות בציור המנורה להרמב"ם (שנדפס באותו עמוד כנ"ל) שם איתא (בכתי"ק) השם 'יריכה' על הבסיס המעוגל של המנורה.

ונמצא לפי"ז פי' דברי הרמב"ם – שצורת הגביע הוא כתבנית משולש שראשו חתוך מעט, ומוסיף הרמב"ם גם את מיקומו ביחס לקני המנורה, שהראש החתוך הינו כנגד

(6) ולהעיר שמעין תיאור זה מצינו גם בפי' הרלב"ג על התורה (שמות כה, לג): "ובכל אחד מאלו הקנים היו שלושה גביעים, שוליהם לצד יציאתו מקנה המנורה . . ואחר הכפתור פרח, והי' שורשו לצד יציאתו מקנה המנורה".

(7) וז"ש "אין המטרה . . שתדע ממנו תבנית הגביע בדקדוק כיון שכבר בארתי לך אותו" ולכן "אצייר לך עתה בצורה זו הגביעים תבנית משולש והכפתורים עגול וכו'".

וכפי אשר הקשה הר"י קאפח בעצמו והסיק אשר זו "שגגה שיצאת מלפני השליט" (ח"ו), וע"כ מצייר ציור אחר עם הגביעים ביושר.

ותירגם 'אלקאעדה' – 'כן'. אך במקומות אחרים תרגם גם במילים שונות מעט וכדאי להביאם בכדי להבין את משמעות המילה (לא מילולית אלא תוכנית) בשפה הערבית והם: – 'יסוד', 'בסיס', 'תחתית', 'עיקר'.

ונראה שניתן להבין מכך את משמעות המילה, אשר הכוונה לכינוי החלק שביסוד המנורה (ולא שם של חלק מסויים). היינו שמשמעות 'בסיס' (למשל) היא יחסית למה שהוא בסיס אליו, ודבר זה יכול להשתנות מדבר למשנהו, ובענייננו:

מ"ש בתחילה: "והפרח השלישי סמוך לירכה והוא אמרו עד ירכה עד פרחו כלומר הכן אשר קראו ירך" – משמעותו של ה'כן' פה היא 'ירך', שהוא בסיס המנורה. ואילו כשמצייר את תבנית הגביע כצורת משולש וכו' אזי הנושא הוא ה'משולש' בעצמו, ולכן כשמדבר שם על 'בסיס', פירושו בסיסו של המשולש ולא 'ירך' המנורה שדובר לפנ"כ.

כשלעצמו, וכך היא אכן צורת גביע.

משא"כ רבי אברהם שדיכר על הגביעים כפי שהם על גוף המנורה, וכלשונו: "בליטה בקני' בדמיון הכוס רחב מלמעלה וקצר מלמטה", תיאר אותם כשפיהם כלפי מעלה, כפי שמונחים בפועל.

ד. ובנוגע לעיקר השאלה ע"פ גרסת קאפח ("שנחתך מעט כנגד הכן"), אולי י"ל אשר מטבע הדברים תרגום מלולי משפה לחברתה בד"כ לא יהא מנופה כל צורכו, וע"כ נביא את המקור בל' הערבי:

"ואן שית קל הו מכ'רוט אצטואנה קטע מן אעלאה שי יסיר עלי מואזה' אלקאעדה" ותרגומו: "ואם תרצה אמור כחדוד ה'אסטואנה' שנחתך מלמעלה מעט כנגד הכן".

(8) וע"פ חילוק הנ"ל בטלה שאלת הר"י קאפח, ומוכן ופשוט מדוע כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לא הקשה ממנה כלל כ"א מדברי רבי אברהם.

מג.

הת' שניאור זלמן שיחי' פורסט
תלמיד בישיבה

בעניין צורת קני המנורה לשיטת כ"ק אד"ש

שציור המנורה שעל שער טיטוס אינו מדויק כלל – הרי זה נעשה כמובן כדי להראות ולבטא את השליטה והממשלה של רומי על היהודים ר"ל, עד שחקקו שם בכמה מקומות את המילים "יודעא קאפטא" ("יהודים שבויים") . .

. . נמצא שזה שמציירים את קני המנורה כחצאי קשת . . צריך להביא לזעקת שבר נוספת – בנוסף לכך, וג"ז עיקר, שזהו היפך רש"י והרמב"ם וכו' – גם מפני שזה נותן הסכמה מסויימת וכו' ח"ו ור"ל להציור שעל שער טיטוס שנעשה כדי לצער יהודים ולהשפילם! . . נעשית צורת המנורה באופן המזכיר את ההיפך ממש – שרומי נצחה את היהודים רח"ל! , עכ"ל.

ב. אך בפשטות יש להקשות, שהרי אף בדברי חז"ל מצינו דעות החולקות על רבותינו הנ"ל, וסבורות כי צורת הקנים היתה בעיגול דווקא (ואין מקור צורה זו משער טיטוס גרידא), ונביא כאן איזה ראיות ואסמכתאות:

איתא בספרי זוטא: "ומנין שיהו חוזרים חלילה כמין עטרה ת"ל יאירו שבעת הנרות"

וכן בפירוש הראב"ע: "טעם קנים.

א. ידועה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹ בעניין הציור הנפוץ של המנורה בו קני' נמשכים ועולים בעיגול, שמבאר שם כי מקור ציור זה בטעות חמורה המועתקת משער טיטוס ימ"ש ברומא, והוא ההיפך מדחז"ל שהקנים היו עולים באלכסון.

ומביא שם שכן מצינו בדברי כו"כ מגדולי ישראל שכתבו כי הקנים אלכסוניים היו – ראשית, כמתואר בציור המנורה (שהתגלה בדורנו) שצייר הרמב"ם בפיה"מ שלו, בו מצוירים הקנים באלכסון, וכמו שהעיד רבי אברהם בנו בפירושו עה"ת: "הקנים (כמו) ענפים נמשכים מגופה של מנורה לצד ראשה ביושר כמו שצייר אותה אבא מרי ז"ל, לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו".

וכן מובן מפירוש רש"י על החומש: "לכאן ולכאן באלכסון נמשכים ועולים".

ולאחר שמאריך כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בראיות על צורת המנורה האמיתית (שע"כ צריך לשנות הציורים וכו' לתבנית המובאת בחז"ל), מוסיף:

"ובזה מתווסף עוד ענין: . . שנוסף לזה

(1) לקו"ש חכ"א תרומה ג'.

(2) מנחות פ"ג מ"ז (בהוצאת קאפח).

(3) תרומה כה, לב.

(4) תרומה שם.

(5) ריש פ' בהעלותך, והובא בילקוט שמעוני.

(6) ראב"ע הארוך תרומה כה, לב.

עגולים⁷ ארוכים, חלולים⁸. ובמ"א כתב:⁹
 "ונכון הוא להיות טעם יערוך בעבור היות
 הנרות כחצי עגול".

ועוד כתב הראב"ע:¹⁰ "והקדמונים אמרו
 כי נר אחד באמצע, והששה נערכים זה אחר
 זה בחצי עגול ואחר שהכתוב אמר 'והאיר
 אל עבר פני', והטעם אל עבר אחר, הנה
 הצורה ברורה".

ואכן כשנפתח את ההנחה הבלתי
 מוגהת¹¹ של הליקוט הנ"ל, נראה שצורת
 קני המנורה נתונה במחלוקת קדמונים.
 וזלה"ק שם¹²:

"בהמשך להמדובר לעיל . . אודות צורת
 המנורה שהמקור לציור קני המנורה בצורת
 חצי קשת נלקח משער טיטוס – מצינו
 שיטה זו בספרים של גדולי ישראל . .
 ע"פ האמור לעיל נמצא שבנוגע לצורת
 המנורה ישנה פלוגתא בין גדולי ישראל
 – לדעת הראב"ע היו קני המנורה בעיגול,
 ולדעת רש"י והרמב"ם היו קני המנורה
 באלכסון (ובקו ישר)".

ועד כ"כ, שבהמשך השיחה מביא כ"ק
 אדמו"ר מה"מ שליט"א השלכה הלכתית
 למחלוקת זו – עפ"מ הרמב"ם¹³ "ואסור
 לאדם שיעשה בית תבנית היכל . . ומנורה
 בצורת מנורה". – דעפ"ז יש לחשוש
 לשתי הדעות, ולא לעשות מנורה בתבנית

אלכסון, ואף לא בתבנית עגולה!
 וזלה"ק [הדגש במקור]: "ומאחר שישנה
 פלוגתא בדבר, הנה מצד הספק אסור
 לעשות מנורה בעלת שבעה קנים – הן
 כאשר ששת הקנים הם בעיגול והן כאשר
 ששת הקנים הם בקו ישר"¹⁴.

וע"פ כהנ"ל תמוה ביותר כיצד בליקוט
 הנ"ל מציג זאת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
 כ'סתירה' בין דחז"ל, למוצג בשער טיטוס
 ימ"ש – בעוד שבמקורה של אותה שיחה
 מובא הדבר כ'פלוגתא בין גדולי ישראל'!
 ג. ויש להעמיק התמיהה:

בסמוך לזמן הוצאת הליקוט הי' תכנון
 להנפיק – לכבוד חג החנוכה – מטבעות
 מטעם בנק ישראל עם הכיתוב 'חנוכה',
 ועם תחריטים מיוחדים נוספים. במכתב
 לכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, הציעו נציגי
 הבנק:

"א. על המטבע אפשר להטביע את
 המנורה כמו זו שהיתה בבית המקדש (רצוף
 בזה צילום).

ב. לוחות הברית (שהיו מרובעות כפי
 שמובא בספרים)".

על הצעה זו השיב כ"ק אדמו"ר מה"מ
 שליט"א¹⁵:

"לוחות הברית

(13) אך בהמשך הדברים מסביר שאין זו נפק"מ
 – דגם לראב"ע אסור לעשות כתבנית אלכסון
 וגם לרמב"ם אסור לעשות כתבנית העגול, משום
 שלהלכה לא מצינו שצורת הקנים תעכב, וע"כ שני
 הצורות נכללות במילא (לב' השיטות) באיסור הנ"ל.
 (14) המכתב והמענה נדפסו בס' 'צעירי אגודת
 חב"ד' ע' 261 ואילך.

(7) אך על לשון זו בלבד לא ניתן להסתמך מפני
 שניתן לפרשו על צורת הרוחב של הקנה.

(8) ראב"ע הארוך תצוה כז, כא.

(9) ראב"ע הקצר תרומה כה, לז.

(10) ש"פ דברים תשמ"ב סכ"ח ואילך.

(11) ההדגשות אינן במקור.

(12) הל' ביהב"ח פ"ז ה"י.

מילים אלה מציין בהערה ובשוה"ג את השיטות החולקות (הראב"ע והספרי זוטא), וז"ל:

"בזית רענן . . מפרש מ"ש בספרי זוטא . . "שהן חוזרין חלילה כמין עטרה" – "שהקנים בעצמן היו עגולה כמין עטרה". אבל מסיים שפי' "דוחק" [ושם לפני:] הלשון משמע דס"ל שהקנה האמצעי הי' באמצע וששה קנים מקיפים אותו כמין עטרה. וא"כ ה"ז פי' שלישי".

ע"כ לשונו בהערה. ובשוה"ג ע"ז: "שזוהי גם כוונת הראב"ע . . אשר ששה הנרות היו כחצאי עיגול, והיינו שהקנים הקיפו קנה האמצעי כמין עטרה" עכ"ל – היינו שמפרש גם הראב"ע והספרי זוטא (שבפשוט משמע כנ"ל – שהנרות היו בעיגול), כשיטת הרס"ג (שהיו בצורת קנדלברה).

ובכדי להבין גודל החידוש בליקוט נביא את לשון ה"זית רענן"¹⁸:

וניתן לפרשו בשני פנים: (א) ע"פ מ"ש לפני' בשיחה, שהביא את בעל ה'משנת חסידים' שכתב בשיטת הרמב"ם שהמנורה היתה עגולה, והוכיח שם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שלאחרי שנתגלה ציור הרמב"ם, יודה בעל ה'משנת חסידים' שכ"ה שיטת הרמב"ם – וע"ז כתוב "וע"פ הנ"ל י"ל שבמסקנא אין חולק בדבר". (ב) כהבנה הפשוטה של הלומה, שלאחר שהסברנו לעיל את כל השיטות בנושא אז "למסקנא אין חולק בדבר".

וני"ל כאופן הב', משום שעל מילים אלו מציין כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את ההערה, בה מבאר את השיטות האחרות בנושא ונראה שרוצה לבאר בזה מדוע למרות דעות אלה "אין חולק בדבר" וכפי שיבואר להלן. וראה לעיל הע' 19.

(18) זית רענן (לבעל מג"א) על יל"ש ריש פ' בהעלותך.

הבטוח שיעשה מרובעות – באם לא בטוח לא לדבר על דבר ציור זה (שלא להכנס למחלוקת וכו' שאין לוותר בזה, כיון שזה היפך הש"ס).

בנוגע לציור המנורה לנסות שיהי' כדרמב"ם. אבל כיוון שכמה מגדולי ישראל (עוד בימיו) חלקו על זה – לוותר בזה".

וצריך עיון טובא, הכיצד בליקוט מגדיר זאת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כדבר ברור ללא ספק, אך במענה זה (וכן בשיחה עצמה כנ"ל) מעמיד העניין במחלוקת גדולי ישראל.

ד. ואולי ניתן לבאר ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בליקוט זה¹⁵, ובהקדים שישנן דעות נוספות בענין צורת הקנים – שהיו כמין קנדלברה (היינו כמין פמוט שהקנים יוצאים מכל הכיוונים) או כחצי קנדלברה (היינו כחצי פמוט) וכ"ה דעת הרס"ג בפירושו עה"ת¹⁶:

"צורתן כצורת כף בעלת שש אצבעות – ששתן בצורת קשת. מחצית אחת מעוגלת, אבל מחצית שני' ריקה מהם. כך ששה קנים מקיפים את המנורה – צד מזרחי מוקף שישה קנים, והמחצית המערבית ריקה מהם".

ובליקוט הנ"ל, אחר שמבאר את שיטת רש"י והרמב"ם ומסכם: "וע"פ הנ"ל י"ל שבמסקנא אין חולק בדבר"¹⁷, הנה על

(15) הע' 43.

(16) תרומה כה, לב.

(17) ליתר דקדוק והרחבה נביא ל' כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בתרגום מדויק: " . . קני המנורה באלכסון, כדעת רש"י (פשוטו של מקרא) והרמב"ם (וע"פ הנ"ל י"ל שבמסקנא אין חולק בדבר)".

ולכאן באלכסון נמשכים ועולים".

(ב) דעת הראב"ע, ספרי זוטא, וזית רענן – המציירים צורה שונה לחלוטין, שהיו כמין קנדלברה.

והעולה בידינו – שאכן דעה זו שהקנים נמשכו לצדדים בעיגול – אין לה מקור אלא שער טיטוס בלבד, וכדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.

1. ואולי ניתן להמתיק הדברים יותר:

בנוגע למענה הנ"ל (בדבר הטבעת צורת המנורה במטבעות), באם נביט על סדר הזמנים נחזה אשר התוועדות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (בה הביא שזו "פלוגתא בין גדולי ישראל") הייתה בש"פ דברים תשמ"ב, והמענה הנ"ל נכתב בחודש שבט תשמ"ג. ורק לאחר המענה – י"ל הליקוט הנ"ל, בש"פ תרומה ו' אדר תשמ"ג.

ע"פ כהנ"ל עולה חידוש גדול, אשר המענה הנ"ל הינו רק ע"פ אופן הלימוד הא' בסוגי' (כפי שנאמר בהתוועדות דשנה קודם לכן) שזו מחלוקת גדולי ישראל, אך ע"פ הליקוט שיצא כשבועיים לאחר מכן – בו נשללת לחלוטין האפשרות לצורת קני המנורה בעיגול – ייתכן²⁰ שגם עליו (כמו לגבי הלוחות) דעת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א היא כי "באם"²¹ לא בטוח לא לדבר על דבר ציור זה. . שאין לוותר בזה!

"כמין עטרה: הלשון משמע דס"ל שהקנה האמצעי הי' באמצע וששה קנים מקיפין אותו סביב כמין עטרה וזה שאמר תלמוד לומר יאירו שכל אחד הי' מאיר לאמצעי שהיו כולם סמוכין לאמצע בשווה. . אבל במנחות משמע דס"ל לכ"ע שהיו עומדין בשורה לכן נ"ל דמ"ש כמין עטרה היינו שהקנים בעצמן היו עגולה כמין עטרה ורוחק".

היינו שבהע' הנ"ל כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לוקח את התירוץ הסופי של הזי"ר (שהקנים עצמן היו עגולים, כפשוטו של דבר) – כהו"א בלבד, ומסיים "ורוחק", ואח"כ מביא כמסקנה את התירוץ הראשון של הזי"ר (שהיו כמין קנדלברה) אשר הזי"ר עצמו שללו!

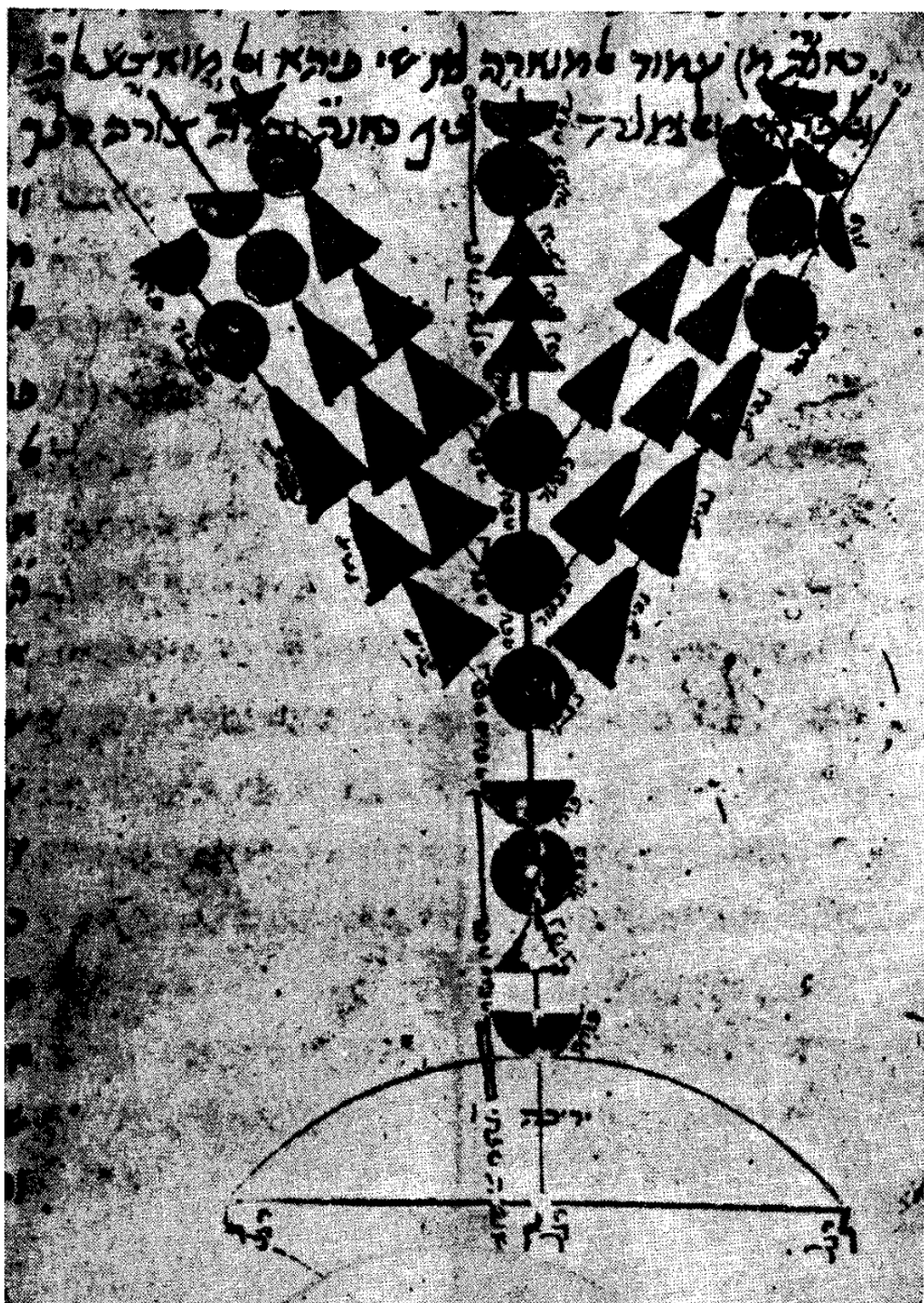
ה. וע"פ דיוק נפלא זה נראה בעליל שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לומד בליקוט באופן אחר ממה שנאמר בהתוועדות (ש"י שנה פלוגתא בין גדולי ישראל), ומבאר שאין אף שיטה הסוכרת שהקנים עגולים, ומה שכתבו הראב"ע והספרי זוטא – הוא בענין יציאתם מקנה המנורה ולא בנוגע לתבנית הקנה עצמו¹⁹. וא"כ אין שום שיטה הסוכרת שהיו יוצאים מב' הצדדים, בעיגול, אלא נותרו בידינו ב' דיעות:

(א) דעת רש"י ודעימ', שהקנים "לכאן

(19) וע"פ זה יתורץ מה שהקשה הרב ישראל יהודה יאקאב על דברי מלכנו (בקובץ 'אור ישראל – מאנס' קובץ י"ח ע' קלה הע' 7):

"ויש להעיר לשיטת האדמו"ר מה"מ שליט"א שאין חולק על רש"י והרמב"ם, א"כ מיהו זה ה"זולתו" שמביא הר"א בן הרמב"ם וצ"ע. ונראה שהתשובה לזה תלוי' באי עיונו של המקשן, ותשובתו עדיין ממתינה בהערה ובשולי הגיליון שם.

(20) אם כי עדיין לא מוכרח, משום שעדיין יש לחלק שבנוגע להמנורה הגם שזה היפך הרמב"ם רש"י וכו' מ"מ יש לזה נתינת מקום לפי אופן הב' בהזית רענן בהבנת דברי הספרי זוטא וע"כ יתכן לומר שהגם שאינו קל כ"כ לוותר ע"ז אך חמור פחות מענין הלוחות שלזה אין שום מקור. (21) כלשון המענה הנ"ל גבי הלוחות.



תצלום ציור המנורה בגוף כתי"ק הרמב"ם

מד.

הת' יעקב יוסף שיחי' גדליהו
תלמיד בשיבה

חישוב הקץ ופרסום הקץ

ובעומק יותר: שונה הגאולה האמיתית והשלימה משאר הגאולות בנצחיותה, נצחיות ביהמ"ק וכו', ולצורך כך מוכרח שגם עבודת היהודי – הפועלת את הגאולה – תהי' נצחית, וזה שייך רק כאשר עבודת היהודי הינה בכוחות עצמו, דרך כך הוא אינו תלוי וקשור במשהו אחר, שכאשר הוא יפסק אזי תתבטל עבודת היהודי.

ובזה מובנת בקשת יעקב, שהוא העדיף את החשת הגאולה אע"פ שבגלל זה הגאולה לא תהי' מושלמת. ומובן ג"כ מדוע הקב"ה לא מילא את רצון יעקב, כיוון שחפצו ורצונו בגאולה אמיתית ושלמה.

ב. בהמשך השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שלא ייתכן לומר שבקשת צדיק לא תקויים, ולכן צריך לומר שבקשת יעקב אכן נפעלה והקץ נתגלה לבני יעקב ולכלל ישראל, וזלה"ק:

"העובדה שביקש יעקב לגלות את הקץ אפשרה לבני ישראל להגיע לגילוי הקץ באופן של "מקיף" – עבודת ה' בדרך של חרות מאומות העולם ומהיצר הרע, ואצל יחידי סגולה גם בפנימיות – שכמה מגדולי ישראל (כגון: רס"ג, רמב"ם

א. עה"פ¹ ויקרא יעקב לבניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים", פרש"י² "בקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה והתחיל אומר דברים אחרים". היינו, שיעקב ידע את הקץ ורצה לגלותו לבניו, אך הקב"ה לא חפץ בזה ולכן העלים מיעקב את הקץ.

ומקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש ח"כ³, דמכיון שיעקב הוא אחד מן האבות ש"הן הן המרכבה", מובן שבקשתו לגלות את הקץ מותאמת לרצון ה', וא"כ צ"ל מדוע הקב"ה לא קיבל את בקשתו ונתעלם ממנו הקץ? ולאידך גיסא, אם באמת הקב"ה לא חפץ בזה, מדוע ביקש זאת יעקב?

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בארוכה ששלימות עבודת היהודי היא כאשר זהו "קב שלו" – היינו מצד עבודת התחתונים, ולכן הקב"ה חפץ שבני יעקב לא ידעו את הקץ, כי ידיעת הקץ הייתה מעוררת אותם באופן של אתעדל"ע להחיש את הגאולה.

(1) בראשית מט, א.

(2) ומקורו בב"ר רפצ"ו.

(3) שיחה א' לפ' ויחי.

(4) תניא פכ"ג.

(5) סעיף ט – תרגום.

וכדומה) חישבו קיצין".

היינו שאצל כללות ישראל ישנו גילוי הקץ אך רק באופן מקיף, ויוצאים מן הכלל בזה יחיד סגולה – שלהם נתגלה הקץ כפשוטו!

ומסייג כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בהערה: שרק לאותם יחיד סגולה הי' מותר ע"פ הלכה לחשב קיצין – "משא"כ בנוגע לכל ישראל שאמרז"ל (סנהדרין צז, ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ב סה"ב) תיפח עצמן של מחשבי קיצין .".

א"כ מצינו שישנו חילוק קוטבי בין יחיד סגולה אלו, לכל ישראל: אצל יחיד סגולה ידיעת הקץ מותרת ואף מביאה שלמות נעלית יותר בעבודתם, ואילו אצל כלל ישראל ידיעת הקץ גורעת מעבודתם ואף אסורה ע"פ הלכה!

ג. וצריך להבין כיצד כל הנ"ל אינו סותר לביאור נוסף של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אודות פרסום הקץ:

בלקו"ש חכ"ט מבואר כיצד פרסומי הקיצים שנעשו ע"י גדולי ישראל במשך

הדורות אינם סותרים כלל למארז"ל "תיפח עצמן של מחשבי קיצין", ותורף הדברים הינו שכל סיבת האיסור הינה כדי שאמונתם של בני" לא תיחלש כאשר יראו ש(ח"ו) עבר הקץ ועדין לא בא.

אך גדולי ישראל שחישבו קיצין, הרי אדרבה – הי' זה בשביל לחזק את עם ישראל, כיוון שהיו אז עם ישראל בשפל המצב, וידיעת הקץ מחזקת אותם באמונה בקב"ה ובהחשת הגאולה ע"י ההוספה בתורה ומצוות.

ובלשון מלכנו בשיחה: "זה שגדולי ישראל גילו קצים הי' זה, אדרבה, לשם תכלית הכי נעלה (כמו שהרמב"ם ממליץ על הרס"ג בנוגע לקצים שהוא הודיע) היות שבזמנים ההם היו ישראל בשפל המצב, "בעלי סברות רבות נשחתות", לכן קיבצו ומשכו גדולי ישראל את "המון העם על דרך חשבון הקצים" ובזה חיזקו אותם באמונתם ועורר אצלם את התקוה להגאולה ע"י ההודעה שהגאולה קרובה ממש לבוא, אע"פ שלולא זאת "התורה אסרה זאת".

ואם נדייק יותר נראה, שהסיבה המובאת שבשיחה זו כטעם לפרסום הקץ, היא **הסיבה המובאת כטעם לאי פרסום הקץ בשיחה בחלק כ':**

דהנה בשיחה כאן (חכ"ט) מבואר שהסיבה שגדולי ישראל גילו את הקץ היא על מנת שבני ישראל יוסיפו בתורה ומצוות בעקבות גילוי הקץ, ואילו בח"כ מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהוספה בתורה ובמצוות להבאת הגאולה בעקבות גילוי מלמעלה (גילוי הקץ ע"י גדולי ישראל) היא חסרון בגאולה נצחית

(6) לכאורה יש להקשות, דאם אותם יחיד סגולה ידעו את הקץ, הרי שעבודתם להבאת הגאולה לא הייתה מצד התחתון ויש בזה חסרון כנ"ל? אמנם ראה בס"ח בשיחה שיעקב כבר סיים את עבודת הבירורים שלו והוא מצד עצמו כבר הי' מוכן לגאולה, היינו שכבר הי' לו "קב שלו" וע"כ גילוי הקץ אצלו לא הפחית מנצחיותו, ובזה מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את דעת הבבלי (פסחים נו, א) שמיעקב לא נתעלם הקץ ורק שלא יכל לגלותו לבניו.

וי"ל שגם אותם יחיד סגולה שמביא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בשיחה, היו במדרגה זו של יעקב.

(7) הע' 51.

(8) שיחה לפ' דברים – שבת חזון.

ושלימה?!

ד. ואולי יש לומר שהחילוק בין שתי השיחות, נובע מהסבר לפשט הגמרא: "א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע (את) הקץ ולא בא שוב אינו בא".

ובהקשר למימרא זו מביאה שם הגמ' את הפ': "כ"י¹⁰ עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר". רש"י נעמד על המילים: "ויפח לקץ", ומפרש: "תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא הי' לו לכזב ולומר כיון שהגיע וכו'".

כלומר, ה'עון החמור' של חישוב הקץ נובע מכך שבאם לא תגיע הגאולה במועד הקץ של אותו אדם, אזי הוא יאמר לעצמו ויחשוב שכיוון שלא בא – שוב אינו בא.

אך לעומתו מבאר הרמב"ם באופן אחר¹¹: "שמא יטעו בראותם שבאו הקצים ולא בא", דהיינו, לדעת הרמב"ם הבעי' בחישוב הקץ היא שמא העם השומעים הקץ יאמרו שכיון שלא הגיע בעת הקץ – שוב אינו בא.

(גם אם הי' ניתן לפרש אחרת את פירושו של כל אחד מגדולי ישראל אלה, הרי שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לומד בפשטות שאכן כך נחלקו¹²: "ראה פרש"י סנהדרין שם ד"ה ויפח הקץ: תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא הי' לו לכזב ולומר שכיון שהגיע וכו'. והיינו, דמפרש ההמשך

בגמ' 'שהיו אומרים כו'" אמחשבי קצים עצמם. והוא דלא כפירוש הרמב"ם דלקמן בפנים, דשאר העם יטעו בזה" עכ"ל"ק).

ה. ולפי שני ביאורים אלו בדברי הגמ', ניתן אולי לומר שזהו החילוק בין השיחה בחלק כ' לשיחה בחלק כ"ט:

בשיחה בח"כ מבואר כשיטת רש"י¹³, שאיסור הגמרא הוא איסור חישוב עצמאי. ובשיחה מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את העומק של האיסור – שנדרשת עבודה מצד היהודי ללא סיוע מלמעלה בכדי להביא את הגאולה, ולכן יש ענין שלא לדעת את הקץ. ורק יחיד סגולה כמו יעקב אבינו יכולים לדעת את הקץ מבלי שזה יגרע מעבודתם הם.

וע"פ מהלך זה מובן כיצד יתכן שגדולי ישראל בעצמם חישבו את הקץ, על אף האיסור הנחרץ של הגמרא לחשב את הקץ: כיוון שאיסור הגמרא הוא איסור חישוב עצמאי (כפרש"י הנ"ל), ובשיחה מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א את עומק האיסור – שנדרשת עבודה מצד היהודי ללא סיוע מלמעלה בכדי להביא את הגאולה, ע"כ לגדולי ישראל מותר לחשב את הקץ, כיוון שאין חשש שזה יפגע באופן עבודתם ויחלישה.

אך בשיחה בחכ"ט מבואר כשיטת הרמב"ם¹⁴ שכל הבעי' בחישוב קיצים היא

(13) ולהעיר שכללות השיחה שם היא על פרש"י עה"פ, ומתאים שבשיחה ינקוט כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כשיטת רש"י.

(14) וזה שהביאור בשיחה זו מתבסס על הרמב"ם, מפורש להדיא בהע' שהובאה לעיל: "כפירוש הרמב"ם דלקמן בפנים".

(9) סנהדרין צז, ב.

(10) חבוקק ב, ג.

(11) אגרת תימן.

(12) לקו"ש חכ"ט שם הע' 81.

ואע"פ שלכאורה גם לשיטת הרמב"ם יש את העניין של "קב שלו" – מעלת עבודת היהודי בכוחות עצמו שדווקא עי"ז מביא הוא גאולה נצחית, הרי י"ל שלשיטת הרמב"ם ידיעת הקץ אינה סותרת כ"כ לעבודת היהודי בכח עצמו, דעדיין יש לו הרבה על מה להתייגע.

ובזה יובן ג"כ מה שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מסיים את השיחה בח"כ בפרסום שישנו קץ לשנת ה'תשמ"ב¹⁵ – השנה בה נדפס הליקוט! ושיש לפרסם לכל ישראל ש"הנה הנה משיח בא", ושפרסום זה משפיע על היהודי ומחזקו לפעול את הבאת הגאולה, ובלשונו הק':

"שכאשר אומרים ליהודי ש"הנה הנה משיח בא" ו"וי וואנט משיח נאו" משפיע הדבר להתחזקות ותוספת בעבודת ה', ולזהירות מיוחדת, שלא לגרום לשום חשש "שמא יגרום..." שיעכב ח"ו את ביאת המשיח".

– דלכאורה, עניין זה סותר לכל המבואר בשיחה עד עתה בעניין פרסום הקץ! אלא שי"ל כנ"ל, שגם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (כגדולי ישראל שפרסמו קיצים) פוסק בזה כהרמב"ם.

(16) הע' 50 בשיחה: "העירני חכם א' שבס' דבר נצב (להררנ"צ בראך מקאשוי. נ.י. תשל"ח) פ' תולדות ובהר מחשב הקץ לשנת תשמ"ב".

כיצד העם יפרשו זאת, ולכן שם נדרשת הסברה האין מותר לפרסם את הקץ. ואכן ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שם הינו כיצד גדולי ישראל פרסמו את הקץ לכל ישראל.

ובסגנון אחר: לדעת הרמב"ם, אין כל חשש (לכאורה) שגדול בישראל יחשב לעצמו את הקץ, וכל הבעי' היא בפרסום של הקץ – כי כאן לא תלוי הדבר בצדקותו ובגדלותו של הצדיק והגדול בישראל. ונקודה זו בא כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א לבאר בשיחה זו מדוע אי"ז אסור.

1. אך עדיין יש להקשות, דהרי ברור שהשיחה בח"כ לא מכחישה את המציאות שגדולי ישראל לאורך הדורות לא רק גילו את הקץ, אלא אף פרסמו אותו לכלל ישראל, וכיצד עניין זה תואם לשיטת רש"י שלכללות ישראל אסור לדעת את הקץ?¹⁶

ואוי"ל שגדולי ישראל שפרסמו את הקץ לאורך הדורות אכן לא אזלי כשיטת רש"י, אלא סברו כהרמב"ם ונהגו כשיטתו.

(15) וי"ל יתירה מזו, שלשיטת רש"י – לא רק שאסור לפרסם את הקץ, אלא – גם ליחיד סגולה אסור לחשב את הקץ! דהרי לשיטת רש"י גם מיעקב נתעלם הקץ. אך ממהלך השיחה נראה שסיום השיחה אינו כשיטת רש"י אלא כשיטת הגמ' בפסחים (ראה לעיל הע' 6) שמיעקב עצמו לא נתעלם הקץ, ובה מבואר שיחיד סגולה יכולים לחשב את הקץ כי הם באותה מדריגה כמו של יעקב.

מה.

הת' נעם שיחי' במ
תלמיד בישיבה

ביאור ב'היום יום' דכ"ב שבט

האדם, כי מקור כל גדרים והנחות אלו הינו מהתורה, ועל כן מתאימים הם את דעותיהם ומעשיהם בהתאם לחוקי התורה. והנה בשיחה שנאמרה ימים ספורים לפני¹ (קונ' "בך יברך ישראל") מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כי במספר כ"ב נרמזת שלמות חיבור העליונים ותחתונים, כך שישנה הן המעלה דגילוי אלוקות בגדרי התחתונים ממש, והן המעלה דגילוי העצמות ממש.

ועפ"ז אולי יש לבאר השייכות בין פתגם "היום יום" לתאריך כ"ב שבט, לתוכן יום זה:

דהנה בלוח 'היום יום' בתאריך כ"ב שבט נכתב הפתגם: "קיימים שני סוגי חוקים: א) חוק שיוצר חיים. ב) חוק שנוצר מהחיים. חוקי אנוש נוצרו מתוך החיים, לכן הם שונים בכל מדינה לפי תנאי המדינה. תורת ה' היא החוק האלקי שיוצר חיים, תורת ה' היא תורת אמת. התורה היא בכל מקום ובכל זמן וזהה, התורה היא נצחית".

בשיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כי ה'משפטים' – החיוב השכלי בשכל בני אדם, אפילו שכל של אומות העולם – מקורו בציווי התורה בנושא זה, ומכיוון שציוותה התורה אודות עניין מסויים (כגון "לא תרצח"), אזי כתוצאה מכך נוצרה הנחה פשוטה (בגדרי העולם ו) בשכל האדם שרצח אינו מעשה ראוי.

ואף על פי כן, לאו דווקא שבשכל האדם יורגש כי מקור סברתו הינה מציווי התורה, ואדרבה – הקב"ה ברא את העולם בצורה כזו שנדמה לו כי זוהי סברתו שלו והיא פשוטה וברורה ואין צריך (ח"ו) לציווי אלוקי על כך. וזהו הציווי "אלה המשפטים" אשר תשים לפניהם: מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני² – דאף 'משפטים' אלו שהשכל האנושי מחייבם, הנה זה גופא הוא מצד הציווי האלוקי, ועל כן צריך לקיימן לא מצד ההכרח השכלי, כי אם מצד הציווי האלוקי, כהמצוות ד'חוקים'.

ולאחר מכן מבאר³, כי ככל שמתקרבים לגאולה⁴ אזי מתגלה בגדרי העולם ובשכל

רבנן" ש"הנה זה (מלך המשיח) בא", החל מהפס"ד של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו שמכבר נשלמו מעשינו ועבודתינו דמשך זמן הגלות ומוכנים כבר לקבלת פני משיח צדקנו, וכן הפס"ד של הרבנים ומורי הוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה כו".
(5) בעיקר בס"ח.

(1) ס"ה בשיחה.

(2) שמות כא, א ובפרש"י שם.

(3) ס"ו.

(4) ובעיקר "כתוצאה מהחלטת והכרזת" מלכי

ובפשטות זהו אותו תוכן הנת' לעיל משיחת ש"פ משפטים – דחוקי התורה יוצרים את מציאות העולם, ועל ידי הציוויים נוצרות הנחותיהם של בני האדם. וכן הוא גם ב"היום יום" – אשר לעומת חוקי עוה"ז שהינם 'מזויפים', כיוון שהינם ע"פ תנאי העולם, הנה חוקי התורה הינם אמיתיים ועל ידם הם החיים בעולם.

ועניין זה (הנת'ל משיחת ש"פ משפטים) שייך במיוחד לתאריך כ"ב שבט, שכן (כפי המבואר לעיל מקונ' "בך יברך ישראל") כ"ב שבט מרמז (ובו התחיל) עניין חיבור עליונים ותחתונים בתכלית השלימות, כך שמתגלה בגררי העולם ושכל האדם שמקורם הינו חכמתו ית' שציווה כן בתורה וכ"ז הוא בדא"פ, ותן לחכם ויחכם עוד.

מו.

הת' מ"מ שיחי' ברנשטיין
תלמיד בישיבה

האם שילוח המרגלים דיהושע הי' מדעתו

"בודאי לא עשה יהושע מדעתו רק שהשי"ת ציוהו ע"כ, כמובן בפשטות . . ועכצ"ל שהשי"ת ציוהו ע"כ".

וכאן מפורש שאע"פ שהמרגלים דמשה הם ע"פ – פשוטו של מקרא – "לדעתך", הנה המרגלים ששלח יהושע, וודאי שלא היו מדעתו אלא ע"פ ציווי ה' – "וכמובן בפשטות". והוא להיפך ממש מהסברא הנ"ל בשיחת ש"פ בהעלותך.

והביאור בזה י"ל:

הקב"ה "ציווה" כביכול למשה שבדברים שהוא אמר בפירוש (כגון לבדוק את הארץ אם היא טובה), אי"צ לשלוח מרגלים. ופרט כזה בשליחותו של יהושע בוודאי לא עשה ללא ציווי ה'.

אך שליחת מרגלים לשם כיבוש הארץ (שהוא עיקר שליחת המרגלים דיהושע כמבואר בד"מ שלח), הנה זה יכול להיות שעשה מדעתו.

אך ביאור זה עצ"ע, דע"פ זה יוצא שבמקום בו מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אודות המרגלים דיהושע – שהי' זה ע"פ ציווי ה' (שיחת ש"פ שלח), מדובר בכלל על אופן השליחות שהינו לדעתו – כיבוש הארץ.

בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א (סי"ב) כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: ". . שילוח המרגלים ע"י יהושע, שי"ל שלמד זאת ממשה רבינו".

וממשיך (שם): "ובזה רואים גם את הענין ד"שלהבת עולה מאליי": עי"ז שיהושע לכאורה למד ממשה לשלוח מרגלים [ולהעיר ששילוח המרגלים ע"י משה הי' "לדעתך", ע"ד "מאליי"] – הרי אח"כ הוא מעצמו – "מאליי" – שלח מרגלים".

דהיינו ששילוח המרגלים דיהושע הי' לדעתו, כמו משה (ויותר מכך: אצל משה הי' זה רק "ע"ד מאליי", משא"כ אצל יהושע, שהי' זה מאלי' ממש, שלמד זאת בעצמו ממשה (ואפילו לא שה' אמר לו שישלח לדעתו).

אך הנה בשיחת ש"פ שלח ה'תנש"א (וכן מבואר בלקו"ת ר"פ שלח – הובא בשיחה) מבואר להיפך לגמרי – שיהושע שלח את המרגלים ע"פ ציווי ה'?! ובלשונו הק' (ס"ב):

"במרגלים דמשה נא' "שלח לך", ומפרשי' (פשוטו של מקרא) "לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח", משא"כ במרגלים דיהושע [לקמן הוא מלקו"ת:]

מז.

הת' שניאור זלמן שיחי' זלמנוב
תלמיד בשיבה

"לפרסם לכל אנשי הדור"

לכל³ אנשי הדור⁴, שזכינו שהקב"ה⁵ בחר ומינה⁶ בעל-בחירה⁷, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור⁸, שיהי

(3) בסי"א: "אצל כל אלו שאפשר להגיע אליהם" ובסי"ב: "על כל אלו שיכול להגיע אליהם" – ובפשטות הכוונה היא שכאר"א יפרסם לאלו שיכול להגיע אליהם, וממילא יתפרסם העניין לכל אנשי הדור. וע"פ ביאור זה מובן גודל האחריות על כאר"א לפרסם, כי רק על ידו יושלם הפרסום לכל אנשי הדור.

(4) ובפשטות הכוונה גם לגויים, כדבריו בהמשך "וכל האנשים דדור זה". וראה ג"כ באות י'.

(5) ולכן: "הציות לציווי ופסק השופט צריך להיות בדיוק כפי הציות לציווי הקב"ה... וכוחו הוא כביכול כח הקב"ה" (דברי משיח ס"ג), ובשיחה המוגהת סי"א: "שמאמינים בדברי הנביא, לא משום שאלו דבריו של הנביא, אלא משום שאלו דברי הקב"ה ע"י נביא זה".

(6) והממונה הוא "נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר" (ס"ט), "וזה נמשך בדור שלאחריו ע"י תלמידיו וכו'" (סי"ב). ובהע' 133: "שבשנת השי"ת (שנת הסתלקות של כ"ק מו"ח אדמו"ר) התחילה תקופה חדשה בפעולתו ועבודתו כו'".

(7) לכאור' הכוונה היא שהיותו "בעל בחירה" הינה חלק מהירידה – שאע"פ שמצ"ע הוא נעלה "שלא בערך", ירד להיות בעל-בחירה, כלומר שירד כל כך עד שיש לו כביכול אפשרות לעשות היפך הרצון. וכן משמע בדברי משיח סי"ב: "שבעצם הוא שופט כזה שנעלה שלא בערך... אלא שלאחרי שמינוהו... הרי הוא בעל-בחירה", עיי"ש.

(8) בהתאם לביאור עניין השופטים בכללות (ס"ה): "שופט אינו בערך להנפשת... הן מצד ידיעתו והבנתו בדינים ומשפטים, והן מצד הביטול שצריך להיות

לקמן נעיין בהוראה המפורסמת משיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א – "לפרסם לכל אנשי הדור"; מה לפרסם וכיצד לפרסם, בהרחבת הביאור ממקומות אחרים בשיחה ומתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בכלל, על מנת לסייע ולהוסיף התעוררות בקיום הוראת מלכנו משיחנו:

"ישנה ההוראה כנ"ל, שצריכים לפרסם:

(1) בתחילת הסעיף.

(2) "כולל עי"ז שמראה דוגמה חי'" (דברי משיח ס"ט). וראה ג"כ בשיחת ש"פ ראה (שבוע לפנ"ז) סי"א: "שההכרזה והפרסום... צ"ל גם ע"י אלה שטוענים שעדיין לא נקלט ענין זה (בשלימות) בהבנה והשגה והכרה שלהם, דכיון שגם אצלם ישנו ענין האמונה בשלימות, יכולים (ובמילא צריכים) הם לפרסם הדברים... ובדואר שע"י ההשתדלות המתאימה יתקבלו הדברים ויפעלו פעולתם, כולל גם אצל המכריז והמפרסם, שיוקלט אצלו בפנימיות וכו'".

ועפ"ז אפשר להוסיף ביאור בהל' בשיחה כאן (סי"א) "לפרסם אצל עצמו" – שיפרסם לאחרים ועי"ז הדברים יפעלו פעולתם גם בו.

עד¹² – הנבואה¹³ העיקרית – הנבואה ש
"לאלתר לגאולה"¹⁴ ותיכף ומיד ממש "הנה
זה (משיח) בא".

וביחד¹⁵ עם זכות זו – יש לכל אחד

(12) הכוונה שזהו העניין החשוב והעיקרי שבו –
לא סתם יועץ עצות ומתנבא נבואות בהנהגת בני
ישראל – אלא שעיקר עניינו זהו מה שמתנבא על
הגאולה. [והעירני הרב משה שיחי' קורנוויץ שאין זה
ענין נוסף על ההוראה לקבל את הוראות ועצות הרבי
(כמו שמדגיש בקטע הבא), אלא אדרבה – זה גופא
מדגיש שצריך לקיים את הוראותיו, כיון שהנביא
המדובר הוא מלך המשיח (כמ"ש בס"ט), ותומ"י הוא
מתגלה, זה גופא מוסיף בקיום הוראותיו].

(13) והחידוש בזה שעניין זה נאמר כ"נבואה" הוא
(כמבואר בהע' 116 שם) שהנשיא אומר זאת "לא רק
בתור חכם ושופט אלא בתור נביא, שזהו בודאות".
וכפי שמבאר במאמרי אדה"ז הקצרים (המצוין
בהע') דענין הנבואה הוא שירדה לעוה"ז הגשמי
ולכן בוודאי תתקיים, בשונה מעניינים שקיימים אך
בעולמות עליונים ולא נשתלשלו מטה, ועל כן יכול
להיות שיתקיימו רק ברוחניות.

(14) ולהעיר משיחת ש"פ תצא ה'תשמ"ח (הע' 44):
"שעיקר ההכרזה היתה על הגאולה, ובכמה מקומות
ב"קול קורא" נזכר רק "לאלתר לגאולה", וה"לאלתר
לתשובה" הוא [רק] הכנה לגאולה, עיי"ש. ועפ"ז יש
לבאר מדוע אינו מזכיר כאן הל' "לאלתר לתשובה".
(15) בכמה מקומות בהם מצטטים את הוראת כ"ק
אדמו"ר מה"מ שליט"א לפרסם ע"ד הנביא וכו',
מצוי שמצטטים עד סוף הפסקה הראשונה – "הנה
זה (משיח) בא". אך לכא' י"ל שהוראת כ"ק אדמו"ר
מה"מ שליט"א "לפרסם לכל אנשי הדור" הינה גם
לגבי פסקה זו ("וביחד עם זכות זו וכו'") [אמנם
ב"בשורת הגאולה" אות ל"ז צוטטה רק הפסקה
הראשונה עד "הנה זה (משיח) בא"].

ויש לדייק זה (ראע"פ שהפסקה הראשונה נגמרת
בנקודה – שלכא' מפסיקה העניין, הנה):

א. במקומות אחרים בשיחה (תחילת סי"א וסי"ב)
מדבר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בעיקר על קבלת
ההוראות של נשיא הדור (ושם לא מזכיר על תוכן
הנבואה): "לפרסם אצל עצמו ואצל כל אלו שאפשר
להגיע אליהם – שצריכים לקבל על עצמם ולקחת על

ה"שופטיך" ו"יועציך" ונביא הדור, שיורה
הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בנ"י
וכל האנשים דרור זה¹⁰, בכל עניני תורה
ומצוות, ובנוגע לחיי והנהגת היום יום
הכללית, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל"¹¹
מעשיך (יהיו לשם שמים)",

להנשפט אל השופט בכדי לקבל את הדין. ובפרטות
– כהביאור על רבותינו נשיאינו (ס"י): "שנשיא . .
הוא למעלה שלא בערך מאלו שעליהם הוא נשיא
(ע"ד מ"ש (שמואל א' י, כג): "ויגבה מכל העם משכמו
ומעלה")".

(9) היינו שאף על פי ש"מצ"ע הוא שלא בערך
נעלה מאנשי הדור, הנה יורד הוא להשפיע לכאור"א
מאנשי הדור כפי המצטרך לו: "שבצעם הוא שופט
כזה שנעלה שלא בערך ממנו, אלא שלאחרי שמינוהו
. . הרי הוא בעל-בחירה יורד להשפיע ולפעול
בכל אחד ואחת מישראל לפי ערכו ומדריגתו
("שופטיך") (דברי משיח סי"ב).

(10) לכאור' הכוונה גם לגויים – וכידוע שכ"ק
אדמו"ר מה"מ שליט"א מעורר על ז' מצוות בני נח.
ועפ"ז מובן למה לפרסם לכל אנשי הדור (גם גויים
כנ"ל הע' 4).

ונראה שזו כוונת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
בסי"ב, שלאחרי שאומר: "בכללות יותר . . שכאור"א
מישראל . . מקבלים על עצמם ומקיימים את הוראות
שופט ויועץ הדור", מוסיף: "עד גם בכללות העולם"
– שבפשוט הכוונה גם לגויים.

(11) וההבדל ביניהם: "ד"כל מעשיך יהיו לשם
שמים" פירושו הוא, שהכוונה בכל עשיותיו אינה
לשם ענין צדדי, כ"א לשם שמים; אבל המעשים
עצמם הם עניני חול. אבל העבודה ד"בכל דרכיך
דעהו" הוא באופן כזה שבחי' "דעהו" (ידיעת הוי')
היא בכל דרכיו וענינו עצמם – לא שהם בשביל
"דעהו", אלא שבהם ועל ידם עצמם הוא יודע את
הוי' (לקר"ח ח"י שיחת ש"פ וישלח – י"ט כסלו).
וראה שם בשיחה ביאור העניין בהרחבה.

את ה"שופטיך" וה"יועצך", ולציית¹⁶ להוראות ועצות טובות שלו – ובלשון רבים ("שופטיך" ו"יועצך"), ריבוי משפטים וריבוי עצות¹⁷, נוסף על כך שזה בא (ומיוסד¹⁸ על ההוראות והעצות) מ"שופטיך" ו"יועצך", "מאן מלכי רבנן", ורבותינו נשיאינו בדורות שלפני זה – שאז יש לזה גם התוקף¹⁹ המוכן לכל א' בבחי' עצה טובה (לא רק בדרך ציווי), שאפילו אם הוא אוחז מעצמו (ואפילו אם יש לו ע"פ תורה ושו"ע ממה לאחוז מעצמו), הרי יחיד ורבים הלכה כרבים – כדעת ה"שופטיך" ו"יועצך" – רבים²⁰.

לזה בלא זה ואין לזה בלא זה].

16 כלומר לא רק "לקבל על עצמו" (ע"ד קב"ע מלכות שמים) אלא גם לקיים בפועל, וראה גם בסי"ב: "שכאו"א מישאל . . . מקבלים על עצמם ומקיימים את הוראות שופט ויועץ הדור".
17 והן "כל העצות כולן שבני ישראל זקוקים להן בנוגע לכל העניינים" (דברי משיח ס"י). ועפ"ז מודגש הצורך לפרסם זאת לכל אנשי הדור – שידע כאו"א דכל המצטרף לו הן בגשמיות והן ברוחניות – הכל הוא דרך וע"י שופט יועץ ונביא הדור. וראה גם באג"ק (ח"ג ע' נד): "יש רבי בישראל, ואין הוא נכנס בהגבלות הטבע, והרצאה ללכת לבטח דרכו במסחר, בהנהגת הבית וכו' – לא ירים את ידו מבלי לשאול את פי הרבי".

18 אולי הכוונה עד"מ תקנת החת"ת – שתוקנה ע"י הרבי הרי"ץ והתפרסמה והתחזקה ע"י כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.

19 לכאורה הכוונה היא שגם הרברים שמצ"ע הם בתוקף – "שופטיך", מתקבלים באופן פנימי – "יועצך". וע"ד מ"ש בשיחה ס"ו: "שע"י "יועצך" ייעשו גם ה"שופטים" – "שופטיך" לשון נוכח, שהוראות השופטים (שהם מצ"ע שלא בערך הנשפט) יתקבלו אצלו באופן פנימי, כקבלת העצות".

מאנשי דורנו האחריות לקבל על עצמו

עצמם (ביתר חוזק) את ההוראות והעצות ד"שופטיך" ו"יועצך" . . . ובפרט נשיא דורנו . . . שופט דורנו ויועץ דורנו ונביא דורנו" (וכן בסי"ב): "שכאו"א מישאל . . . מקבלים על עצמם ומקיימים את הוראות שופט ויועץ הדור, ומשפיעים כך על כל אלו שיכול להגיע אליהם").

וכאן הרי מציין: "ישנה ההוראה כנ"ל" – וכוונתו בפשטות להמובא לעיל מתחילת ס"א.

ב. לאחר פסקה זו ("וביחד עם הזכות כו") כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א "וע"י הקבלה וקיום ההוראות ד"שופטיך" ו"יועצך" שבדורנו כו" – היינו שכאן מסביר מה יקרה כתוצאה מכך שאנחנו נפרסם ע"ד הנבואה וקיום ההוראות והעצות. ומזה משמע דמ"ש עד למילים אלו (כולל הפסקה "וביחד עם הזכות כו"), הוא עדיין חלק מההוראה "לפרסם"

וע"פ דיוק זה עולה שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מרגיש שיש "לפרסם" לא רק שיש שופט ויועץ ונביא וכו', אלא גם את האחריות לקיים הוראותיו וכו' (ולא רק תוכן הנבואה ש"הנה זה (משיח) בא", שכמובן צריך לפרסמה בשיא השטורעם ובעיתונים וכו', אך אין זה עיקר ההוראה מהשיחה בידן (משא"כ בשיחת ש"פ ראה ה'תנש"א עיי"ש)), ואדרבה זהו עיקר הפרסום. וכמו שנת' בשיחה לפני כן (לגבי שופט ויועץ ואפילו) לגבי נביא, שעיקר הדגש הוא שצריך להקשיב לו כמ"ש: "אליו תשמעון".

[הערת המערכת: אמנם יש לדייק דלפנ"ז (בס"ט) כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א שהנביא . . . נותן עצה בנוגע להנהגה בענייני העולם ("דברים העתידים להיות בעולם"), כגון "לכו למקום פלוני או אל תלכו עשו מלחמה היום או אל תעשו כו". וכאן כורך ב' העניינים יחדיו, דבזה שאומר הנביא ע"ד דברים העתידים להיות (אף בדרך 'דיווח' בלבד), הרי חלק מזה הוא המסקנה למעשה בפועל, שכתוצאה מזה "לכו למקום פלוני" וכיו"ב.

וממילא גם בנדר"ד אין לחלק בין ב' חלקי ההוראה, אלא הא בהא תליא – דיש "לפרסם" ע"ד הנביא ונבואתו העקרית ד"הנה זה (משיח) בא", וכתוצאה מכך חובה על כאו"א לקיים את הוראותיו וכו'. ואין

מת.

הת' אורי' שיחי' בחלון
תלמיד בשיבה

יום הברכה לכל חי (גליון)

עניין איחוד החמה והלבנה – עיין שם.
והנה, בסוף ביאורו, כתב בהע' 10
ד"עדיין צע"ק מדוע מציין כ"ק אדמו"ר
מה"מ שליט"א לכתובות, ולא למפרשי
המקרא שבהם מבואר להדיא הא דהברכה
ביום החמישי היתה לכל חי".

ונראה לי דאינו קשה, דאף שבגמ'
כתובות לא מפורש שהברכה שניתנה ביום
החמישי הינה על התפשטות עצם החיות –
"יום הברכה לכל החי", מ"מ עדיפא טובא
לציין לכתובות מאשר למפרשי המקרא
המבארים שביום החמישי נבראה והתברכה
עצם החיות.

וזאת משום שכ"ק אדמו"ר מה"מ
שליט"א מבאר בשיחה שענין התאחדות
החמה והלבנה הוא הוא עניינו של יום
חמישי, ולא רק עניין צדדי שקרה ביום
החמישי לבריאת העולם אך לאו דווקא
שנוגע אלינו.

וזה משמע רק בגמ' כתובות, בה מבואר
שגם בימינו אלו עדיין יש השפעה מכך
שהברכה לכל החי ניתנה ביום החמישי.
שלכן עד עצם היום הזה "בתולה נשאת
ברביעי ונבעלת בחמישי", ואין זה עניין
פרטי שקורה בזמן מסויים ביום, אלא בכל
רגע ביום מתבטא עניין זה ולכן בכל רגע

בדבר מלכות ש"פ וישלח מקשר כ"ק
אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את המבואר
בשיחה אודות מעלת התאחדות החמה
והלבנה, לימי השבוע – משלישי עד שישי.
ובנוגע ליום החמישי מסתפק כ"ק אדמו"ר
מה"מ שליט"א במילים בודדות: "יום
החמישי – יום הברכה לכל החי".

ומציין שם בהע' למס' כתובות ה, א. שם
מבואר שביום החמישי ניתנה ברכה לדגים
ובקובץ תפארת אשר דישיבתנו: ביאר
הת' י"י קעניג את השייכות בין "יום הברכה
לכל החי" לבין התאחדות החמה והלבנה,
דביום החמישי לבריאת העולם נבראה עצם
המציאות של בחינת החי, היינו המציאות
של נפש שמחי' ופועלת בכל מיני החי וגם
בבני אדם (אלא שבפועל התממשה החיות
רק בדגים ובעופות, ולמחרת התממשה
אותה החיות שנבראה כבר ביום הקודם גם
בחיות ובהמות ובאדם), ובנוסף לכך ביום
החמישי גם התברכה החיות בכך שתתפשט
– "וידגו לרוב בקרב הארץ".

וביאר שם שעניין התפשטות החיות הוא

(1) ע' 234 ואילך.

(2) וביאר שם (ע"פ לקו"ש חכ"ה שיחה ב' לש"פ
בראשית) כיצד משמע (אף כי לא במפורש) ענין זה
בגמרא כתובות, עיין שם.

ביום החמישי בו נבעלת הבתולה, היא מתברכת בברכה זו.³

והדברים פשוטים ולא באתי אלא להעיר

לא רק בלילה אלא גם ביום (או בבית אפל או ת"ח שמאפיל בטליתו).

(3) ראה בחי' הרשב"א שם (ד"ה איבעיא) דנבעלת

מט.

הת' יחזקאל שיחי' שחר
תלמיד בישיבה

מעלת ד' פעמים ד'

בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מעלת התאריכים בחודש סיון, וכותב (סי"ג): "בשבוע דפ' בהעלותך. . נעשית העלי' והשלימות ("ויכולו") דחמשה עשר בסיון. . ומט"ו סיוון באים לט"ז – ד' פעמים ד' – סיון, וט"ב סיון, וח"י סיון" וכו'.

ואי"מ מהי המעלה ד"ד' פעמים ד'" ביום הט"ז?

ובהנחה הבלתי מוגהת של השיחה מקשר כ"ק אד"ש בין מעלות התאריך ליום בשבוע:

"הקביעות של ט"ו סיון בשנה זו היתה ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, כיון שהוא השלים ("אשלמותא") את החסרון של היום השני; ומזה מגיעים אח"כ ליום. .

הרביעי ט"ז סיון (ד' פעמים ד')."

ואולי יש לבאר ולקשר זה עם מ"ש בסוף השיחה השני' שנאמרה באותה שבת:

"סעודה רביעית, "מלוה מלכה", "סעודתא דדוד מלכא משיחא", רגל הרביעי שבמרכבה [הקשורה עם הגאולה כפי שנמנית בתור גאולה רביעית (גאולה מארבע גלויות), שבה יהי' "הכסא שלם", כסא של ד' רגלים], תיכף ומיד ממש".

שעניין ומעלת ה-ד' הוא הגאולה הרביעית (ורגל רביעית), ולכן זה שייך ליום הרביעי בשבוע (כנ"ל מהשיחה הבלתי מוגהת). ואולי "ד' פעמים ד'" הוא ע"ד "חזקה משולשת" שמזכיר כ"ק אד"ש כו"כ פעמים (ראה בשיחת כ"ח סיון ה'תנש"א ס"א. ובכ"מ).

לזכות ידידי הישיבה

הרה"ח ר' שניאור פרץ שיחי'
גורפינקל ובני ביתו

הרה"ח ר' אליהו שיחי' דינרי
ובני ביתו

הרה"ח ר' לוי יצחק שיחי'
טייכמן ובני ביתו

הרה"ח ר' אלתר שיחי' כהן
ובני ביתו

הרה"ח ר' משה שיחי' לידר
ובני ביתו

הרה"ח ר' ברוך חיים שיחי'
לבקיבקר ובני ביתו

הרה"ח ר' אריאל שיחי' לוזון
ובני ביתו

הרה"ח ר' מנחם שיחי' לוגוב
ובני ביתו

הרה"ח ר' אלתר משה שיחי'
לדנר ובני ביתו

הרה"ח ר' בן ציון שיחי'
מירזאודה ובני ביתו

הרה"ח ר' אהליאב שיחי'
אבוטבול ובני ביתו

הרה"ח ר' יוסף שיחי' אטלני
ובני ביתו

הרה"ח ר' דן שיחי' אלימי
ובני ביתו

הרה"ח ר' שניאור זלמן שיחי'
אשכנזי ובני ביתו

הרה"ח ר' שלום דובער שיחי'
בליניצקי ובני ביתו

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'
בליניצקי ובני ביתו

הרה"ח ר' שמואל שיחי' גרומן
ובני ביתו

הרה"ח ר' דוד שיחי'
גולדשטיין ובני ביתו

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'
גולדשטיין ובני ביתו

הרה"ח ר' שד"ב שיחי' גרסי
ובני ביתו

הרה"ח ר' לוי יצחק שיחי' פרידמן ובני ביתו	הרה"ח ר' שלמה יהודה הלוי שיחי' סגל ובני ביתו
הרה"ח ר' מאיר שי' קריאף ובני ביתו	הרה"ח ר' שמואל שיחי' סטרול ובני ביתו
הרה"ח ר' מיכאל שי' קויפמן ובני ביתו	הרה"ח ר' ישראל צבי שיחי' סטאריק ובני ביתו
הרה"ח ר' יחיאל יהודה שיחי' קופצ'יק ובני ביתו	הרה"ח ר' אהרן הלוי שיחי' סטאריק ובני ביתו
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' עדנטרוי ובני ביתו	הרה"ח ר' אלון שיחי' סרוסי ובני ביתו

יהי רצון שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם
ויגרמו נחת-רוח רב לנשיאנו כ"ק אד"ש מה"מ

לזכות רבני הישיבה

ראש הישיבה

הרב ישראל נחמן שי' לרנר

מנהל רוחני

הרב מנחם מענדל שי' טהאלער

וכל צוות הר"מים, המשפיעים, הנו"נים והמשגיחים

וכל תלמידי התמימים "חיילי בית דוד"

המתמסרים לעניינם העיקרי - לימוד התורה

כפי שהוא חדור בעבודה העיקרית -

"קבלת פני משיח צדקנו"

לנח"ר אבינו רוענו

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ולזירוז התגלותו השלימה תיכף ומיד ממש

לזכות

עוסק בצ"צ באמונה
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
מקים עולה של תורה
שלוחא דרבנן
הרב שמואל שיחי גרינברג

ראש עיריית בית שמש
ידיד הישיבה העומד לימינה בכל עת
ופועל לבססה ולהרחיבה

•

לזכות

עוסק בצ"צ באמונה, תהלתו בקהל חסידים
מסוד ונתון לכל ענייני חב"ד בעידנו
שלוחא דרבנן וידיד הישיבה
הרב שמעון שיחי גולדברג

סגן וממלא מקום ראש עיריית בית שמש
יו"ר הועדה המקומית לתכנון ובניה
אשר משקיע את כל כוחו ואונו למען
שגשוג הישיבה והצלחתה

לזכות

התלמידים השלוחים לשיבתנו
לשנת ה'תשפ"ה

הת' שניאור זלמן שיחי' גרליק
הת' מנחם מענדל שיחי' זסלבסקי
הת' מנחם מענדל שיחי' חביב
הת' אברהם שיחי' לבקיבקר

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אד"ש מה"מ
בעבודת השליחות היחידה -
"קבלת פני משיח צדקנו"



לזכות

המחזור הג' דישיבה גדולה ליובאוויטש
בית שמש

'קבוצה פ"ה'

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אד"ש מה"מ בשנת
שהותם במחיצתו

לע"נ

אחינו ובשרנו, מבחירי הת' דישיבתנו הק'
מלפנים, מקושר ומסור בלב ונפש לכ"ק
אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

הת' אשר ע"ה בן - יבדלחט"א -
הרב ישראל הרשקוביץ

שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול בהתלבשותה
בגופו הגשמי תיכף ומיד ממש, "ומחה הוי'
אלוקים דמעה מעל כל פנים" "והקיצו
ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם - בגאולה
האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

לע"נ

הרה"ח חיים צבי ע"ה
בן הרה"ח אלעזר מרדכי ע"ה
קעניג

נלב"ע ט"ז שבט ה'תשפ"ה
שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול
בהתלבשותה בגופו הגשמי תיכף ומיד
ממש

•

לזכות

משפחת אוריאל

שלוחי כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך
המשיח לקצדין, רמת הגולן
שיזכו להצלחה רבה בגשמיות
וברוחניות בטוב הנראה והנגלה וימשיכו
שליחותם מתוך עשירות מופלגה
ויזכו לקבל פני משיח צדקינו בהתגלות
מלכנו משיחנו תו"מ ממש

לזכות
הרה"ח רפאל שיחי'
ומרת פדות תחי'
וב"ב

הת' נעם שיחי'
הת' יוסף יצחק שיחי'
הת' מנחם מענדל שיחי'
אמונה תחי'
החייל בצ"ה שמואל שיחי'
החייל בצ"ה שלמה שיחי'
החייל בצ"ה מאיר נתן שיחי'
החיילת בצ"ה חי' מושקא תחי'

בס

שיזכו לגרוס נח"ר רב לכ"ק אד"ש מה"מ
מתוך בריאות איתנה והרחבה בגו"ר

•

לע"נ
מרת אודליה רחל
בת אליהו משה
גלב"ע י"ד אדר -
פורים דפרזים - ה'תשפ"ה

לזכות
הרה"ח אפרים שיחי'
ומרת דבורה לאה תחי'
וב"ב

הת' מנחם מענדל שיחי'
חי' מושקא תחי'
הת' יוסף יצחק שיחי'
שטערנא שדה תחי'
החייל בצ"ה דובער שיחי'
החיילת בצ"ה רבקה תחי'
החיילת בצ"ה חנה תחי'
החייל בצ"ה שניאור זלמן שיחי'
החיילת בצ"ה שיינא תחי'
החיילת בצ"ה ליבא בריינדל תחי'
החייל בצ"ה אברהם שיחי'

ברנשטיין

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אד"ש מה"מ מתוך
בריאות איתנה והרחבה בגו"ר

•

לזכות
הרה"ח אלתר בנימין יהודה לייב שיחי'
ומרת חווה תחי'

ברנשטיין

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אד"ש מה"מ מתוך בריאות
איתנה והרחבה בגו"ר וידו נחת מכל יוצאי חלציהם
לאויש"ט

לזכות

החתן הת' השליח
זושא שניאור זלמן
הכהן שיחי' ריבק

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי'

יהי הבניין בניין עדי עד על יסודי התורה והמצווה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת
החסידות וכפי שחדורים בשליחות העיקרית -
"קבלת פני משיח צדקנו"

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

לזכות
ר' יניב בן מרים

לע"נ ולזכרון
צמח ז"ל
בן ר' שמעון

•

לע"נ ולזכרון
אור דוד ז"ל סרוסי
בן - יבדלחט"א - ר' יגאל חי
וניצנית
נולד בר"ח אייר תשנ"ז
נלב"ע בח"י אייר ל"ג בעומר -
יום ההילולא דרשב"י תשפ"ד
"בלע המוות לנצח"
"והקיצו ורגנו שוכני עפר"
במהרה בימינו אכי"ר

לזכות

כ"ק אדמו"ר
מלך המשיח שליט"א

יהי רצון שירווח נחת מחסידיו וממקושריו
ובפרט מתלמידי התמימים -
'דעם רבינ'ס קינדער'
מהרה יגלה ויגאלנו תיכף ומיד ממש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



ישיבה גדולה ליובאוויטש
Yeshiva Gedola **Lubavitch**
תומכי תמימים בית שמש ארץ הקודש