

קובץ
פניני תורה

עיונים וביאורים במסכתות נדרים
ומכות, בהלכה ובחסידות

- א -

ג' תמוז ה'תשע"ז

יוצא לאור ע"י ישיבת
תומכי תמימים ליובאוויטש
אנטווערפן, בלגיה

קובץ

כּפּניני תּזרה

הערות וביאורים

ג' תמוז ה'תשע"ז

גליון א'

עיונים וביאורים במסכתות נדרים
ומכות, בהלכה ובחסידות

יוצא לאור ע"י ישיבת
תומכי תמימים ליובאוויטש
אנמווערפן, בלגיה



חברי המערכת :

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' בריכטא

הת' מרדכי שיחי' בירנהאק

פניני תורה

יו"ל ע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – אנטווערפן, בלגיה
כתובת אימייל לשליחת תגובות והערות : Pnineitorah@gmail.com

פתח-דבר

בעמדנו בימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש ג' תמוז – יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, מוציאים אנו לאור עולם ברגשי גיל ורעדה את קובץ 'פניני תורה' הראשון, ובו הערות, ביאורים וחידושי תורה מפרי עמלם והגותם של תלמידי ישיבתנו הקדושה ורבני'.

קובץ זה מוקדש כמנחת שי לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר, שעורר רבות ע"ד כתיבת והדפסת חיידושי תורה, ולימד להפיצם להגדלת תורה ולהאדירה, וע"פ הוראתו הק' הדפסנו קובץ זה.

לפני כשלוש שנים נתייסדה ישיבתנו ע"י שליח כ"ק אדמו"ר למדינת בלג' והעיר אנטווערפן הרב **שבת' שיחי' סלבטיצקי** עבור תלמידי התמימים ובני השלוחים המתגוררים ביבשת אירופה.

כאן, ביבשת בה הכחידו צוררי עמנו ימ"ש שלישי מעם ישראל הי"ד – הוקמה ישיבת 'תומכי תמימים' בה בחורי חמד לומדים נגלה וחסידות ועוסקים בעבודת התפילה ככוונת כ"ק רבותינו נשיאינו, בהשפעתו והכוונתו של ראש הישיבה הרב **מנחם מענדל שיחי' טברדוביץ**.

העיר בה שוכנת הישיבה – אנטווערפן – מכונה בפי כל 'עיר היהלומים' עקב עיסוקם של רבים מבני העיר באמנות לטישת האבנים. על כן בחרנו לקרוא לקובץ בשם 'פניני תורה' – להורות על כך שהעיסוק והכתיבה בכל חלקי התורה, בנגלה בחסידות, אהוב ונחמד ונעים כמו פנינים ואבנים טובות.

בשיחת ש"פ תשא תשמ"ב (תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 991-992) דיבר כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות ההכרח בלימוד התורה וקיום המצוות מתוך **תענוג דוקא**, וסיפר במהלך הדברים:

"דיברתי פעם עם יהודי אודות ענין זה, ובראותי שהדברים הנזכרים לעיל אינם פועלים עליו כל כך – לא הייתה לי ברירה אלא להביא דוגמא פשוטה ביותר:

עסקו של יהודי הנ"ל היה – ליטוש יהלומים, וכאשר שאלתי אותו כיצד קובעים את ערכם של היהלומים. אמר לי, שהדבר נקבע בהתחשב עם האיכול והכמות של היהלומים. 'איכות' – מראה ויופי האבן, גוונה, העדר הפגימה וכו'. 'יכמות' – משקל האבן, היינו, יהלום שמשקלו 'קאראט' אחד מחירו כך וכך, ויהלום שמשלו מאה 'קאראט' מחירו מאה פעמים ככה.

שאלתי אותו: הרי כאשר מדובר אודות יהלום שמשקלו מאה 'קאראט' צריכים להתייגע בנשיאת היהלום מאה פעמים ככה, מאשר היגיעה בנשיאת האבן שמשקלה 'קאראט' אחד בלבד – ואם כן, מדוע מחירה רב כל כך?

(כ"ק אדמו"ר חייך ואמר): כאשר יהודי הנ"ל שמע את השאלה, אמר לי: 'בטלנות' כזו לא ציפיתי לראות אפילו אצלכם; הלוואי שיתנו לי יהלומים לא רק במשקל של מאה 'קאראט', אלא במשקל של אלף 'קאראט', מאה אלף 'קאראט' ועוד יותר, עד שאין הפה יכול לספור, ומקבל אני על עצמי את כל הטורח והיגיעה שבנשיאת משא זה לדי' אמותי!!..

ומזה מובן בנוגע לכללות העבודה בענייני התורה והמצוות – שהם ה'אבנים טובות ומרגליות' האמיתיים – שעבודה זו נחשבת לתענוג הכי גדול".

כלומר, שהעבודה שבלימוד התורה וקיום המצוות, על אף שלפעמים כרוכה במאמץ וטורח – הנה כיון שערכה רב כאבנים טובות ומרגליות ואף יותר, נעשית העבודה מתוך תענוג ושמחה עד שכלל לא נרגש הטורח שבה.

* * *

בשנה זו, לומדים בישיבתנו הק' את מסכת נדרים ומכות, ובהתאם לכך רוב ההערות הינם על מסכתות אלו ואודות העניינים המדוברים בהם.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות', הבאנו בראש הקובץ שיחת קודש מאת כ"ק אדמו"ר ובה ביאור בגדר התרת והפרת נדרים ויישוב הסתירה בדברי הרמב"ם האם ראוי לו לאדם לנדור נדרי איסור.

השיחה נאמרה בשנת תשמ"ח ולאחר זמן הואיל כ"ק אדמו"ר להגיהה ונדפסה בכרך הלי"ג בסדרת ה'לקוטי שיחות'. פרסום השיחה נעשה באדיבות הוצאת הספרים קה"ת ותודתינו נתונה להם על כך.

בהמשך הקובץ מובאים הערות וביאורים מאת תלמידי הישיבה ורבניי.
אנו תקווה כי גליון זה יתקבל בחדווא דאורייתא שוחרי התורה, רבנן
ותלמידהון די בכל אתר ואתר, ושבזכות העיסוק, הלימוד והחידוש בכל
תחומי תורתנו הק', נזכה תיכף ומיד לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי
תצא", בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו, אמן כן יהי רצון.

המערכת

מפתח עניינים

- ג פתח דבר.....
- ה 'פותחין בדבר מלכות'.....

שער נגלה

- טו בדין מצורע המשתלח חוץ לערי חומה.....
הרב שבתי שיחי' סלבטיצקי
- כו בדין 'מכלל לאו אתה שומע הן בנדר ובנזירות'.....
הרב מנחם מענדל שיחי' טברדוביץ
- לג במחלוקת הראשונים אי איכא בעלות בדבר הנאסר.....
הרב יוסף שיחי' יודקוביץ
- לז ברכת המזון על המן במדבר ולעת"ל.....
הרב שמואל אלעזר שיחי' ניסילעוויטש
- מז לשון התפסה בנדרים לדעת הר"ן.....
הת' חיים משה שיחי' אלפרוביץ
- נ הערות בשו"ע אדה"ז הלכות ברכות השחר.....
הת' השליח שניאור זלמן שיחי' בריכטא
- נט במחלוקת הרא"ש והר"ן מדוע אזלינן בספק התפסה לחומרא.....
הת' צבי אלימלך הכהן ברכהן
- סג כמות המתירים בהתרת נדרים ובהתרת נידוי.....
הת' פינחס שיחי' גולדברג
- סו ביאור פסק הטור בדין 'אין עדים זוממין נמכרין בעבד עברי'.....
הת' משה שיחי' וישצקי (בר"י)
- סט במחלוקת ר"ת והרא"ש על גביית שאלה תוך שלושים יום.....
הנ"ל והת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל
- עב על מי מוטלת מצות מיכה בבן גדול שלא מל.....
הת' דוד גדלי' שיחי' וקסלר
- עד הפסוקים שמהם לומדים שהתפילה היא אומנות האבות.....
הת' מנחם מענדל שיחי' חזן

”מצוה דרבים שאני” – אמירת קדושה מהתורה או מדרבנן עז
הת' מנחם מענדל שיחי' טרבניק

תיווך חלות נדר יפתח עם דין 'אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו' עט
הת' שניאור זלמן שיחי' יפה

כבוד רבו וכבוד אביו ואמו פב
הת' אליעזר זאב שיחי' נוגרדי

בדין 'כופין את הנודר למכור את חלקו' לדעת הרשב"א פה
הת' דוד שיחי' פרנקל

פירוש רש"י על דברי זרש 'אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות' וגו' פח
הנ"ל

לשון 'חרם' אצל אנשי גליל לדעת רבי יהודה צ
הת' ידידי' טובי' שיחי' רבינו

תשלום שאר וכסות לאשה בעדים זוממין צג
הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל

בטעם דין 'הרגו אין נהרגין' לדעת המאירי קיז
הת' אוריאל מאיר שיחי' רבנו

שער חסידות

עבודת הנפש האלקית עם הגוף – למעלה מטעם ודעת צז
הת' מרדכי שיחי' בירנהאק

מקור הנפש – שם הוי' או שם אלקים קג
הנ"ל

ביאור ברכת רבותינו נשיאינו 'קבלת התורה בשמחה ובפנימיות' קח
הת' יוסף יצחק שיחי' חמו

השנת משה רבינו בעולם הבריאה קיג
הת' שניאור זלמן שיחי' יפה

תניא פרק ל' – מלחמת היצר בעבודת התפילה ובלימוד התורה קיד
הת' שלום דובער שיחי' שטראקס

מפתח עניינים ע"פ נושאים

פתח דבר.....ג

'פותרחין בדבר מלכות'.....ה

מסכת נדרים

בדין 'מכלל לאו אתה שומע הן' בנדר ובנזירות.....כו
הרב מנחם מענדל שיחי' טברדוביץ

במהלוקת הראשונים אי איכא בעלות בדבר הנאסר.....לג
הרב יוסף שיחי' יודקוביץ

לשון התפסה בנדרים לדעת הר"ן.....סז
הת' חיים משה שיחי' אלפרוביץ

במהלוקת הרא"ש והר"ן מדוע אזלינן בספק התפסה לחומרא.....נט
הת' צבי אלימלך הכהן ברכהן

כמות המתירים בהתרת נדרים ובהתרת נידוי.....סג
הת' פינחס שיחי' גולדברג

תיווך חלות נדר יפתח עם דין 'אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו'.....עט
הת' שניאור זלמן שיחי' יפה

בדין 'כופין את הנודר למכור את חלקו' לדעת הרשב"א.....פה
הת' דוד שיחי' פרנקל

לשון 'חרם' אצל אנשי גליל לדעת רבי יהודה.....צ
הת' ידידי' טובי' שיחי' רבינו

מסכת מכות

ביאור פסק הטור בדין 'אין עדים זוממין נמכרין בעבד עברי'.....סו
הת' משה שיחי' וישצקי (בר"י)

במהלוקת ר"ת והרא"ש על גביית שאלה תוך שלושים יום.....סט
הנ"ל והת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל

תשלום שאר וכסות לאשה בעדים זוממין.....צג
הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל

בטעם דין 'הרגו אין נהרגי' לדעת המאירי קיז
הת' אוריאל מאיר שיחי' רבינו

משיח וגאולה

ברכת המזון על המן במדבר ולעת"ל לז
הרב שמואל אלעזר שיחי' ניסילעוויטש

חסידות

עבודת הנפש האלקית עם הגוף - למעלה מטעם ודעת צז
הת' מרדכי שיחי' בירנהאק

מקור הנפש - שם הוי' או שם אלקים קג
הנ"ל

השגת משה רבינו בעולם הבריאה קח
הת' שניאור זלמן שיחי' יפה

תניא פרק ל' - מלחמת היצר בעבודת התפילה ובלימוד התורה קיד
הת' שלום דובער שיחי' שטראקס

תורת רבינו

הפסוקים שמהם לומדים שהתפילה היא אומנות האבות עד
הת' מנחם מענדל שיחי' חזן

ביאור ברכת רבותינו נשיאינו 'קבלת התורה בשמחה ובפנימיות' קה
הת' יוסף יצחק שיחי' חמו

הלכה

הערות בשו"ע אדה"ז הלכות ברכות השחר נ
הת' השליח שניאור זלמן שיחי' בריכטא

כבוד רבו וכבוד אביו ואמו פב
הת' אליעזר זאב שיחי' נוגרדי

שונות

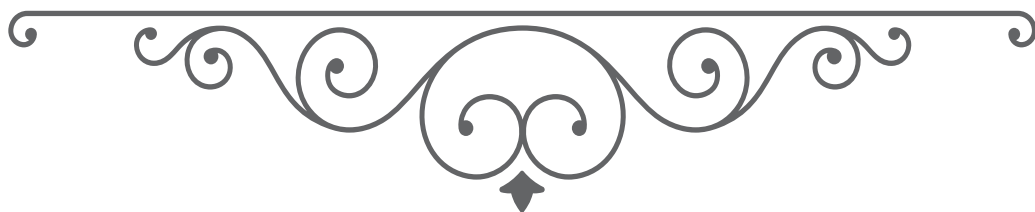
על מי מוטלת מצות מילה בבן גדול שלא מל עב
הת' דוד גדלי' שיחי' וקסלר

"מצוה דרבים שאני" - אמירת קדושה מהתורה או מדרבנן עז
הת' מנחם מענדל שיחי' טרבניק

בדין מצורע המשתלח הוץ לערי חומה..... טו
הרב שבתאי שיחי' סלביצקי

פירוש רש"י על דברי זרש' אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות' וגו' פה
הת' דוד שיחי' פרנקל

דבר מלכות



פותחין בדבר מלכות

לקוטי-שיחות חלק ל"ג, משיחות ש"פ מטו"מ וש"פ דברים

תשמ"ח

שיחות

לקוטי

186

מטות

מתיר את הנדר מעט רמז יש במקרא ואין על מה לסמוך אלא שכן מסור ל- חכמים בתורה שבעל פה, ופשיטא ש- אינו מפורש בכתוב לפי פשוטו של מקרא!

והנה בגמ' שם הובאו דעות כמה תנאים ש"ש להם על מה שיסמוכו" מ- כמה כתובים (אבל אינם בפרשת נדרים), ולבסוף הובא מאמר ר"י אמר שמואל "שנאמר" לא יחל דברו הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו" (ולמוד זה הובא בפוסקים וכו' כמקור על התרת נדרים). אבל רש"י בפירושו על התורה בפסוק הנ"ל מפרש "לא יחלל דברו לא יעשה דבריו חולין", ואינו מביא כלל (אפילו לא בתור "רבתינו דרשו") הלי- מד ש"הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו".

ב. לכאורה י"ל, שלשיטת רש"י

א. בפירושו בריש פרשתנו, לאחרי שרש"י מפרש הטעם שנאמר "ראשי ה- מטות לבני ישראל" - "חלק כבוד ל- נשיאים ללמדם תחלה ואח"כ לכל בני ישראל כו", כתב: "ומה ראה לאומרה כאן למדי שהפרת נדרים ביחיד מומחה ואם אין יחיד מומחה מפר בשלשה הדיוטות".

וצריך ביאור: מלשון רש"י "למד" שהפרת נדרים ביחיד מומחה כו" משמע שאין כאן המקור לגוף הדין דהפרת נדרים, אלא רק לפרט זה שההפרה היא ע"י יחיד מומחה (ואם אין יחיד מומחה מפר בשלשה הדיוטות) - ולכאורה, מנא לן בפשוטו של מקרא שיש אפשרות של "הפרת נדרים" ע"י בנ"א (וחכם), והרי בכל הפרשה מדובר רק ע"ד הפרת האב נדרי בתו והבעל נדרי אשתו, ולא בהפרת - התרת - נדרים ע"י חכם ו- כו"ב?

והרי גם ע"ד הדרוש וההלכה אי' במשנה "היתר נדרים פורחין באויר ו- אין להם על מה שיסמוכו", ופרש"י "התרת נדרים שאמרו חכמים שהחכם

(1) בדפוס ראשון דפרש"י "ומה ראה לומר פרשת נדרים כאן ללמד שהפרת כו", והד"ה בפרש"י הוא "וידבר משה" ולא "ראשי המטות" כבפרש"י שלפנינו.

(2) בכמה כת"י רש"י (שתח"י) "לפי" (במקום "למד").

(3) וכדמשמע (לחד מ"ד) בירושלמי חגיגה פ"א ה"ח בתחלתה. ולהעיר מפ"י (המיוחס לרש"י נדרים עת, רע"א).

(4) או הארום והאב ביחד - ל, ז ואילך ובפרש"י.

(5) חגיגה י, א.

(6) פרשתנו ל, ג.

(7) ראה תיב"ע עה"פ. שאילתות שאילתא כג ("ומנלן דאית ל"י היתרא לנדרא ולשבועתא מדאורייתא . . . אמר קרא לא יחל דברו הוא אינו מוחל כו"). רמב"ם הל' שבועות פ"ו ה"ב. ר"ן נדרים עז, סע"ב ורא"ש (עח, רע"א) שם [וראה ר"ח חגיגה שם: כלומר יש לו ראי' מן התורה שיש לו רשות להתיר נדרים ואינם כעופות הפורחים באויר כאשר שנינו במשנתנו. וראה ביאור הרי"פ פערלא לסה"מ צ לרס"ג ח"א עשה קג"קד (שמה, א). וראה מהרש"א חגיגה שם. רא"ם לפרש"י שם בסופו. שיח יצחק לפרש"י חגיגה שם].

(*) ומלשון הרמב"ם שם, כך למדו ממשנה רבינו מפ"י הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו כו" משמע לכאורה שהוא דלא כפרש"י חגיגה שם. ואכ"מ.

שע"י הפתח נמצא שהנדר בטל מאליו: (ע"ד לשון רש"י במק"א¹⁵ „צריך לחכם למצוא פתח לשואל שיהא לו פתחון פה לומר לדעת כן לא נדרתי ואילו הייתי יודע שכן הוא לא הייתי נודר ונמצא נדר נעקר מאליו“).

ג) יתירה מזה: ההתרה אינה בגדר ביטול, אלא הוי גילוי מילתא¹⁶ שאינו נדר מתחילתו, ולכן מדייק רש"י „נמצא שמתחילתו אינו נדר“¹⁷ (ולפי"ז לרש"י הא דאמרינן¹⁸ ה„חכם עוקר את הנדר מ"עיקרו“, אין הפירוש בזה שהחכם מבטל עכשיו את הנדר (למפרע) כאילו לא הי', אלא¹⁹ שמגלה עכשיו שמעיקרא הוי נדר בטעות²⁰).

14) וראה שאילתות שם (קרוב לסופה) ובהעמק שאלה שם. ובצפ"ע הנ"ל משאלתות: דכאמת הנדר בטל מעצמו רק החכם צריך לומר לו זה. וי"א דבפתח לא בעי היתר חכם כלל רק שרי לנפשי' כיון דהוי נדר בטעות – הובא ברשב"א נדרים כב, ב ד"ה נפק. מאירי שם. ובשער המלך לרמב"ם הל' שבועות שם ה"ה שכן היא דעת רש"י (נדרים סה, א ד"ה במדיו). וראה צפ"ע שם.

15) עירובין סד, ב ד"ה פותחין בחרטה (וראה רש"י שם ד"ה אין פותחין. ולהעיר מרש"י שם ד"ה אלא לשון).

16) ראה הלשון ביד רמה ב"ב קב, ב (אות סח).

17) ואף שבהמשך הגמי' (גיטין שם) מקשה עד"ז לגבי הפרת הבעל, דאשה נודרת ובעל מפר, ומתריץ „כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת“, ובפרש"י שם „ואם לאו לא יהא נדר“ – עכ"ל דשאני הפרת הבעל, דהרי סו"ס למסקנא (גזיר כא, ב ואילך) בעל מיגו גיזו. וראה ר"ן נדרים עג, סע"ב.

18) כתובות עד, ריש ע"ב. וראה פרש"י שם ד"ה עוקר.

19) ראה ר"ן נדרים כא, ב ד"ה אין חכם מתיר שזהו דוקא ב„פתח“ ולא ב„חרטה“. וראה (לענין הא דחכם עוקר את הנדר מעיקרו) ר"ן שם עה, סע"א. תוד"ה מר זוטרא גזיר כב, א (ב„פתח וחרטה“). פי' הרא"ש שם ע"ב (ב„חרטה“). ועוד.

20) וראה כס"מ הל' נדרים פי"ג ה"ב בביאור

התרת נדרים ע"י חכם היא דבר פשוט ע"פ פשוטו של מקרא, ואין צריך לימוד מיוחד על זה, כי התרת הנדר לפי פשוטו היא ע"י שפותחים לו פתח לנדרו, שאילו ידע מתחלה שעתיד להיות כך וכך, לא הי' נודר מלכתחלה. וא"כ אין צריך לחידוש ולימוד מיוחד שחכם יכול להתיר הנדר, כיון שהחכם רק מראה לדעת' שהי' כאן טעות בנדר ואדעתא דהכי לא נדר.

וכן מוכח דעת רש"י בפירושו לש"ס, שפירש מאמר ר' יוחנן¹⁰ „אין חכם מתיר כלום אלא בחרטה“ – „שפותח" פתח לנודר בדברים הבאים לו ע"י נדר זה שאילו ידע מתחילה שכן עתיד להיות לא הי' נודר נמצא שמתחילתו אינו נדר“.

ומדבריו למדנו ג' דברים בגדר התרת נדרים¹²:

א) היתר נדרים מעיקרו הוא ע"י פתח חרטה, דאף שאיתא בש"ס שהיתרו של נדר הוא בשני אופנים, ע"י חרטה או ע"י פתח¹³, מ"מ עיקרו של היתר נדרים (גם כשתלוי בחרטה) הוא ע"י פתח לנדרו.

ב) התרת הנדר אינה פעולה הנעשית (עכשיו) ע"י החכם, אלא מצד הפתח,

8) מש"כ בעצמו, שאדם קרוב אצל עצמו ואפשר שיטעה. וראה לקמן הערה 14, 21.

9) מש"כ ע"י חרטה אין מקום להתיר נדר ע"פ פשוט.

10) גיטין פג, ב.

11) ד"ה בחרטה.

12) ראה צפ"ע על הרמב"ם הל' שבועות שם ה"א.

13) ראה השק"ט ושינויי הגירסאות והפירושים אם פותחים בחרטה או אין פותחין בחרטה – נדרים כא, ב. שם עז, ב. עירובין סד, ב (ורש"י ותוס' שם), ובמפרשים שם. וראה בכל הנ"ל (ובהבא לקמן) אנציקלופדי' תלמודית ערך התרת נדרים (ושם ס"ה"ז). וש"נ.

ולכן בכלל אין רש"י צריך לפרש מ' היכן יודעים היתר נדרים, כי אין צורך ללימוד על זה, דפשוט שאם נתגלה ש' הנדר הי' בטעות, הנדר בטל מעיקרו, ומתחלה לא חל ע"ז החיוב ד', לא יחל דברו²¹. והחידוש בהפרשה הוא רק ב' הפרת נדרים ע"י האב והבעל, שאינו ע"י פתח חרטה כו', וע"ז בא עיקר פרשת נדרים כאן.

ג. ועפ"ז מובן זה שלא הביא רש"י הדרש, "הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו" כי ע"פ פשוטו, לא רק שאין צורך בלימוד זה, אלא שדרש זה אינו מתאים לתוכן ענין התרת נדרים - כי ה' התרה אינה תלויה באחרים שהם פועלים התרת הנדר.

ואף גוף הדרש, "לא יחל דברו . . . אבל אחרים מוחלין לו" אינו מתאים לענין ההתרה ע"פ פשוטו, שהרי רש"י פירש "לא יחל דברו, כמו לא יחלל דברו לא יעשה דבריו חולין"²², וא"כ

דעת הרמב"ם (ע"פ רש"י כתובות שם) "דלפי זה ענין התרת חכם אינו אלא הוראה שמורה שהוא מותר מאחר שאילו ידע שאירע לו כן לא הי' נודר הוי כאילו פירש שלא נדר ע"ד כך וא"כ לא חלה השבועה או הנדר והחכם מורה לו שהוא מותר . . . חכם עוקר נדר מעיקרו כו' והחכם מורה שלא חל הנדר מעיקרו". ולהעיר מתוס' ר"ד רפ"ג דנדרים. ועוד. וראה בהנסמן בהערה 12, 13.

(21) ולהעיר שגם ע"ד ההלכה מצינו דיעה כזו - ראה שו"ת המב"ט ח"א סי' צח, דנדר הניתר בפתח אין צריך התרה מן התורה, כ"א מדבריהם. ע"ש בארוכה. אלא שלדעתו אי' היתר חכם כלל. ולדעת רש"י בפנים (שהביא דין הפרת נדרים ע"י יחיד מומחה, ובד"ה שלאח"ז, "חכם בלשון התרה", כדלקמן בפנים), גם מה"ת צריך עכ"פ לאמירת החכם מותר לך.

(22) ובב' מכת"י רש"י (שתח"י) ממשיך: אלא ינהג בו קדושה. וראה רא"ם כאן.

אין מקום (עכ"פ ע"פ פשוט) לדרוש "אבל אחרים עושין אותו חולין"²³ (היינו ש' יכול לחלל דברו)²⁴ - כיון שגדר ה' התרה ע"פ פשוט הוא גילוי מילתא שמעיקרא לא הי' ("דברו") דיבור של נדר.

[וגם לפי פירוש הראשונים²⁵ בלשון הש"ס "אבל אחרים מוחלין לו" - "מחיל לה ויחל הכל ענין אחד שלשון לא יחל לא יתיר, והענין כמתיר הקשר שחוזר הענין כאילו לא הי' . . . וזהו שאמרו ש' חכם עוקר הנדר מעיקרו ומחילה ג"כ שעושה את החוב או החטא כאילו לא הי'" - שמפרש שענין המחילה הוא כמו התרת הקשר, והיינו שהי' קשר ועכשיו מתירו (אלא שלאחרי ההתרה הרי הוא (מעשה) כאילו לא הי') - הרי כיון שיש כאן פעולה של ביטול והתרת הנדר מ' עכשיו²⁶, לא יתכן הלשון "אחרים מוחלין לו" לפירוש הנ"ל (ברש"י) בגדר התרה, שאין זה שנתחדש עתה הביטול, באופן שעכשיו הוא כאילו לא הי', אלא שהוא דבר שבסברא, היינו שאין זה כמו מחילת חוב, אלא גילוי מילתא שלא הי' כאן נדר מעולם].

ד. ברם, ביאור זה יש לו מקום ב' דרך ההלכה שבפירוש רש"י, אבל לא בביאור פרש"י עה"ת לפי פשוטו, שהרי לא מצינו בפשוטו של מקרא חילוקי אופנים דהתרת נדרים ע"י חכם אם ב'

(23) כבירושלמי שבהערה 3.

(24) ופי' הר"ן נדרים שם עז, סע"ב (וראה גם רא"ש שם) לכאורה אינו ע"פ פשוטו. וראה צ"צ שבהערה 26. ספרי דבי רב לספרי כאן.

(25) שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רסב, הובא בב"י (וב"ח) יו"ד טרכ"ח קרוב לתחלתו.

(26) ראה בארוכה ח"י הצ"צ לשי"ס רפ"ד ד' גיטין.

שמשנה בזה מלשון הספרי כאן „שאינן היתר נדרים אלא מפי מומחים“, שמפירוש בו „היתר“ ולא „הפרה“.

ויש לומר, דס"ל לרש"י בפשוטו של מקרא, שהיתר נדרים ע"י חכם הוא אותו הגדר של הפרת נדרים שע"י הבעל והאב (המפורש בכתוב), שכשם שהבעל מפר נדרי אשתו והאב נדרי בתו בלי שום טעם³¹ ובלי שום פתח וחרטה, כן הוא בהתרת חכם, שגדרה הוא הפרה, בלי פתח וחרטה³².

ולכן לא הביא רש"י לימוד מיוחד ע"ז, כי ה"ז מעין הפרה המפורשת בפרשה, דכיון שנאמר בריש הפרשה „וידבר משה אל ראשי המטות“, מובן, שגדרה הוא כעין הפרת הבעל והאב, שכשם שהאשה והבת כשהם ברשות הבעל או האב³³, הרי מרות שלהם עליהן להפר נדריהם – כן הוא בראשי המטות, שלהיותם ראשם של אנשי שבטם ניתן להם הכח להפר נדרי בני השבט.

והנה גם בכלי יקרא³⁴ קישר שני ה' ענינים, וכתב ה"טעם להיתר נדרים ב' יחיד מומחה או בג' הדיוטות שנקראו ב"ד, אנו למדין מן הפרת האב והבעל כי כשם שהאב והבעל לכך יש בידם להפר מטעם שכל אשה ברשות בעלה או ברשות אבי' ואין כח בידה לעשות גדולה או קטנה בלתי הסכמתם ודומה כאילו

חרטה סתם או ע"י פתח וכיו"ב, שאין שום רמז בזה בפשט"מ באופני היתר נדרים.

ויתירה מזו: בפרש"י עה"פ „זה הדבר – מיעוט הוא לומר שהחכם בלשון התרה ובעל (ואב) בלשון הפרה כלשון הכתוב כאן³⁵, ואם חלפו אין מותר ואין מופר“, ומדיוק לשונו [ובפרט שרש"י משנה בזה מלשון הספרי כאן „זה הדבר אשר צוה ה' ה' הבעל מפר ואין חכם מיפר, חכם מתיר ואין בעל מתיר“ (ועד"ז הוא הלימוד בגמרא³⁶), ומדגיש שהחכם בלשון התרה ובעל בלשון הפרה], משמע, שאין חילוק בין בעל (ואב) וחכם בגדר ואופן ביטול הנדר (ופשיטא לא כמש"נת"ל שבהיתר חכם הוא רק ע"ד גילוי מילתא שלא ה' נדר מעיקרא, ואין זה מצד ביטולו של החכם) – אלא ששניהם, החכם והבעל, שווים באופן וסוג ביטול הנדר, והחילוק ביניהם הוא רק בלשון³⁷.

ולכן יש לומר, שגדרה של התרת נדרים ע"פ פרש"י בפשט"מ שונה מגדרה ע"פ הלכה, ובהקדם עוד דיוק בלשון רש"י שכ' בתחלת דבריו „למד שהפרת נדרים ביחיד מומחה . . מפר כו", שלכ"א אורה הול"ל „שהתרת נדרים ביחיד מומחה כו", שהרי החכם מתיר את הנדר דלא כבעל (ואב) שמפר את הנדר – ורש"י כותב „שהפרת נדרים³⁸“ ובפרט

הכתוב כתב רש"י ד, חכם בלשון התרה ובעל בלשון הפרה“.

31 ראה רשב"ם ב"ב שם ד"ה חכם מתיר. ועוד. וראה ט"ז יר"ד שם סק"ד בפ"י דברי שו"ת המיוחסות להרמב"ן שם. ואכ"מ.

32 להעיר גם משו"ת המבי"ט שם: ואפשר דמדאורייתא אפילו בלא חרטה הוי מצי למישרי' נדר ושנועה משום דכתיב כו'. ע"ש.

33 ראה פרש"י ל, ד. ט. יוד.

34 ל, ג ד"ה לא יחל.

27 ובדפוס ראשון דפרש"י „לכך כתב בלשון

זה, כלומר בלשון הכתוב כאן, ואם חלפו כו“.

28 נדרים שם עז, סעי'ב ואילך (ושם הוא מב' ברייתות). ב"ב קכ, ב.

29 וראה חידושי הצ"צ שם, שמביא ראי' גם

מגמ', דשינוי הלשון דבעל וחכם אינו מורה ע"ז

שבעל מיפר מכאן ולהבא וחכם עוקר מעיקרו. ע"ש.

30 ולכאורה דוחק לומר (בפרש"י) שהוא לאו

דוקא אלא דלישנא דקרא נקט (כמ"ש בתוד"ה

מפירין בכורות לו, רע"א). ובפרט דתיכף בהמשך

הוא בגמ' ³⁸, אבל בגמ' ממשיך „ומה ³⁹ כאן ראשי המטות אף להלן ראשי ה- מטות- בפרשת נדרים למאי הלכתא (בעינן גבי נדרים אהרן ובניו וכל ישר- אל⁴⁰) אר"א ב"י להכשיר שלשה הדיוטות (להכי אהני גזירה שוה כאילו נכתב ב- נדרים אהרן ובניו וכל ישראל לומר לך ששקולין כל ישראל להתיר נדרים ו- אפילו הדיוטות⁴¹), והא ראשי המטות כתיב, אר"ח כו' ביחיד מומחה. ראשי ה- מטות בשחוטי חוץ למאי הלכתא אמר רב ששת לומר שיש שאלה בהקדש, והיינו שלפי הגמ' הגז"ש דפרשת נדרים ושחוטי חוץ היא למילף מיני' שהיתר נדרים יכול להיות גם בשלשה הדיוטות, ושיש שאלה בהקדש.

אבל רש"י לא הביא הגז"ש לענין ההלכתא (שהתרת נדרים בג' הדיוטות) אלא רק לענין זה שפרשה זו „נאמרה לכולן“ (בהמשך לתחילת פירושו שלכל ישראל נאמרה).

ועפ"ז צ"ע למה הוצרך רש"י להוסיף „ואם אין יחיד מומחה מפר בשלשה הדיוטות“, דלמאי נפק"מ הלכה זו לגוף פירושו (שלכל ישראל נאמרה)⁴². וגם צ"ע, דכיון שמפרש התיבות „ראשי ה- מטות“ הו"ל לרש"י לנקוט בלשון „מומ- חין“ ולא „ביחיד מומחה“, וע"ד לשון הספרי, מקורו של פרש"י (שחלק כבוד

התנו בשעת הנדר ע"מ שיסכימו הבעל או האב, וכשאינם מסכימים אזי למפרע בטל הנדר כי מסתמא על דעתם נדרה או כאילו נדרה על דעתם³⁵, כך כל איש מישראל הוא ברשות ב"ד ומחוייב לעשות ככל אשר יורו לו הב"ד וכל נודר ה"ז כאילו התנה בשעת הנדר ע"מ שיסכימו הב"ד עמו וכשאינן מסכימין נעקר הנדר מעיקרו וכל יחיד מומחה נקרא ב"ד וכל שלשה הדיוטות בידם להתיר נדרו“.

אבל ע"פ פש"מ דוחק לפרש כן, כי³⁵ גדר זה דרשות ב"ד מתאים יותר לסנהדרין וזקני ישראל וכיו"ב, והוצרך להיות הדיבור (לא אל ראשי המטות, אלא) לסנהדרין, שבעים זקנים וכיו"ב. ומזה שהדיבור הי' לראשי המטות, ה- נשיאים - נראה יותר (בפש"מ) שאין זה מצד שזהו כאילו נדר ע"מ שיסכימו ב"ד, אלא מצד מרות הנשיא על שבטו³⁶, מעין³⁶ בעלות האב והבעל על בתו ו- אשתו.

ה. ע"פ הנ"ל יובן גם המשך פרש"י „או יכול שלא אמר משה פרשה זו אלא לנשיאים בלבד נאמר כאן זה הדבר ונאמר בשחוטי חוץ“ זה הדבר מה להלן נאמרה לאהרן ולבניו ולכל בני ישראל שנאמר³⁷ דבר אל אהרן וגו' אף זו נאמרה לכולן“.

— והנה מקור הגז"ש לשחוטי חוץ

(38) נדרים שם עח, א. ב"ב קכ, ב.

(39) הלשון מנדרים שם. ועד"ז הוא בב"ב שם.

(40) ל' הרשבים ב"ב שם. וראה גם ר"ן נדרים

שם.

(41) וראה בארוכה במפרשי רש"י השקו"ט

בדברי רש"י, וגם בזה שלפי הגמ' הרי הגז"ש היא לדעת ב"ה, והלימוד דזה הדבר שהחכם בלשון התרה כו' (שהביא בד"ה זה הדבר) הוא לדעת ב"ש (ובתירוצי תוס' ב"ב שם. מפרשים לנדרים שם). ו- אכ"מ.

(35) ראה הנסמן לעיל הערה 17.

(35*) וגם - לשון הפרת נדרים בפש"מ מורה על ביטול הנדר (מכאן ולהבא), ולא עקירתו (מעיקרא).

(36) להעיר מלקמן ע' 202-3 - בב' הגדרים שישנם בנשיאי השבטים. ע"ש.

(36*) ולא ממש. וי"ל שלכן „חכם בלשון התרה ובעל בלשון הפרה“. ולהעיר מכלי יקר כאן. ואכ"מ.

(37) אחרי יז, ב.

לנשיאים שהם קודמים לעדה) שמסיים „מגיד שאין היתר נדרים אלא מפי מומחים” (ולא „יחיד מומחה”).

[וגם אינו מוסיף בספרי „ואם אין יחיד מומחה מתיר בשלשה הדיוטות” – ואדרבה, הפכו משמע, כפשטות לשון ה- ספרי „שאין היתר כו' אלא מפי מומ- חים”].

אלא שרש"י לא בא להשמיענו כאן דיני התרת נדרים, אלא להדגיש גדרה ע"פ פשש"מ, שהתרת נדרים ע"י ראשי המטות היא באותו גדר דהפרת נדרים ע"י הבעל והאב, להיותו נשיא שבט – „יחיד מומחה”⁴¹ (ולא מצד היותם „מומ- חים” דעלמא)⁴²; ומזה מובן שהפרת הנדר ע"י ג' הדיוטות הוא רק ענין של בדיעבד, היינו לא לפי שהתורה רבתה ג' הדיוטות להפרת נדרים מגז"ש (דאהרן ובניו וכל ישראל) דשחטי חוק⁴³, שכחם שוה ליחיד מומחה, אבל רק בדוחק ובדיעבד⁴², „ואם אין שם יחיד מומחה מפר בשלשה הדיוטות”.

1. מיינה של תורה שבפרש"י:

בתוכן ענין הנדרים, שאדם אוסר על עצמו דבר המותר לו, נאמרו בזה כמה אופנים בחז"ל, ובדברי הרמב"ם מצינו בזה ג' הלכות:

בהל' נדרים⁴³ כתב הרמב"ם „מי ש- נדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריו ומשובח, כיצד כגון מי שהי' זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתים או מי שהי' כו' כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים⁴⁴ נדרים סייג לפרישות”:

ובהלכה שלאח"ז⁴⁵ ממשיך „ואע"פ שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר”:

ובהל' דעות כתב הרמב"ם⁴⁶ „ציוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד . . . כך אמרו חכמים⁴⁷ לא דיך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים”.

הרי לפנינו ג' אופנים בעבודת ה': א) פרישות מדברים המותרים ע"י נדר. ב) פרישות בלא נדר. ג) לא לפרוש מ- דברים המותרים.

וידוע הביאור בזה, שהמדובר אודות דרגות שונות בעבודת ה'⁴⁸:

מי שנמצא בדרגא נמוכה בעבודת ה' זקוק לפרוש א"ע גם מדברים המותרים, כי מצד המשכתו אחרי מותרות (דברים המותרים) יורד האדם למטה יותר, וכיון

⁴¹ להעיר מלשון הירושלמי (נדרים פ"י ה"ח):

רב הונא ראש ראשי המטות (וראה מפרשי ה- ירושלמי שם).

⁴² היינו, שגם התרת נדרים ע"י יחיד מומחה הוא (לא רשות ב"ד, אלא) להיותו במקום הנשיא (שמרתו על שבטו). ואכ"מ.

⁴³ הפירוש בהלימוד (איך למדין מהכתוב דשחטי חוק לג' הדיוטות) – ראה במפרשים ל- נדרים ולב"ב שם.

⁴⁴ ראה ירושלמי שם ב' הדיעות אם ג' הדיו- טות מתירים רק במקום שאין חכם. וראה טושו"ע יריד סרכ"ח ס"א ובפתחי תשובה שם סק"א.

⁴³ פ"ג הכ"ג.

⁴⁴ אבות פ"ג מ"ג.

⁴⁵ הכ"ד.

⁴⁶ פ"ג ה"א.

⁴⁷ ירושלמי נדרים פ"ט ה"א.

⁴⁸ ראה בהבא לקמן (בסגנון תורת החסידות)

– לקו"ת פרשתנו פב, ב. שם פד, ב ואילך. אוה"ת פרשתנו. ד"ה וידבר משה אל ראשי המטות כו' עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' תקלו ואילך). ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1076 ואילך. ח"ג ע' 107 ואילך. לקמן ע' 197. ועוד.

ז. והנה ע"פ הנ"ל מובן כללות תוכן הענין דהפרת והתרת נדרים בעבודת ה' אדם, שאדם הנודר נדר ואוסר עצמו מדברים המותרים, הרי בכחו של האב (ובעל) וחכמ⁵³ להעלות אותו לדרגא נעלית יותר, שלא יצטרך לנדר לפרוש א"ע מדברים המותרים.

ובזה יש ב' אופנים:

מי שנמצא בדרגא נמוכה יותר, ש- עדיין צריך להנהגה של פרישות מעניני העולם, מפירים ומבטלים את הנדר, היינו שמעלים אותו לדרגא שלא יצטרך לנדר כדי להפריש א"ע, כי יכול כבר לפרוש מכחו ורצונו הטוב, בלא נדר: וזהו גם תוכן הענין דהפרת הנדר, ש- מורה שעדיין יש לו שייכות לענין הנדר, אלא שמפירים ומבטלים אותו, והיינו לפי שהאדם מצד עצמו שייך עדיין לגדר ענין הנדרים, דהיינו הנהגה של פרישות, אלא שבנוגע לפועל נתעלה לדרגא שיכול להפריש את עצמו בלא נדר, "קדש עצמך במותר לך".

למעלה מזה הוא ענין דהתרת נדרים על ידי חכם ("ראשי המטות")⁵⁴, שאומר מותר לך, ובעבודת האדם הוא מה שה- חכם ממשיך קדושה עליונה בהאדם עד שבכחו להתעסק בדברים שבעולם ב- אופן שמעלה אותם לדרגת קדושת האדם.

[ויש לומר, שהענין דחכם עוקר הנדר מעיקרו הוא, שהחכם מגלה הפנימיות של איש ישראל, שלכל או"א יש התוקף (והחכמה) הנצרך כדי להמשיך קדושה

שהוא מצד עצמו אסור וקשור עם עניני העולם, זקוק הוא לנדר לפרוש א"ע (היפך רצונו מצ"ע) - ואדם כזה הרי דרך עבודתו להשם צ"ל בהתחזקות ע"י נדר.

למעלה מזה ישנו אדם שאין נמשך אחרי מותרות, ובמילא אינו זקוק לנדר להפריש עצמו, אבל מ"מ כיון שעדיין לא הגיע לדרגא נעלית בעבודת ה' פורש את עצמו בלא נדר מדברים ה- מותרים, וזהו מ"ש הרמב"ם בהלכה בפ"ע "אע"פ שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרי איסור כו' אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר", ומקיים הציווי⁵⁵, "קדש עצמך במותר לך", והיינו כי המדובר באדם שעלה במעלה עליונה יותר בעבודת ה'.

למעלה מזה הוא מי שכבר הגיע לדרגא נעלית יותר בעבודת ה' שאין מקום לחשוש שהדבר המותר יגרום אצלו ירידה, ועליו ארז"ל (כמובא ב- רמב"ם כנ"ל) "לא דיך מה שאסרה תורה" - כי אדם בדרגא זו, שאין אצלו חשש של ירידה, הרי אדרבה, עליו לעסוק עם עניני העולם, לברר ולזכך את דברים המותרים, כפי שמסיים ה- רמב"ם (בהל' דעות⁵⁶) "ציוו חכמים ו- אמרו⁵⁷ וכל מעשיך יהיו לשם שמים", ועד באופן של "בכל דרכיך דעהו"⁵⁸ ול- העלותם לדרגת קדושה של האדם.

(49) יבמות כ, א. ספרי (ורש"י) פ' ראה יד, כא. וראה תניא פ"ל (לט, א) "שהוא מדאורייתא". וראה רמב"ן ר"פ קדושים.

(50) פ"ג ה"ג.

(51) אבות פ"ב מ"ב.

(52) משלי ג, ו. - שזה למעלה מכל מעשיך יהיו לש"ש, שלבן הקדים הרמב"ם (בהל' דעות שם) המשנה דאבות לדברי שלמה במשלי - ראה לקו"ש ח"ג ע' 907 ואילך. שם ס"ע 931 ואילך. ובכ"מ.

(53) פרטי דרגות אלו ברוחניות - ראה לקו"ת שם פד, סע"ג ואילך.

(54) שמקבלים משה רבינו ("וידבר משה אל ראשי המטות") - ראה לקו"ת שם פב, א ואילך. אוה"ת שם (ע' א"רפ).

ראל, בלי הבדל (גם מי שהוא בדרגא נמוכה בעבודת ה') – הוא לפי שזהו כחו של חכם אמיתי, שיכול להמשיך כח עליון בכא"א מישראל, להעלותו לדרגא עליונה יותר (שלא לפי ערך מצבו מצ"ע). וזהו הרמז בלשון חז"ל⁵⁷ ש"היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו"⁵⁸ – דזה שחכם יכול להתיר נדר של כל איש ישראל הרי הוא דבר "פורח באויר", שהוא דבר שנשאר ל"מעלה ומובדל מהאדם הנודר, ואין בו (בהנודר) על מה ש"יסמוך" כח זה של החכם, שיותפס בו באופן פנימי.

משא"כ ע"פ פשוטו של מקרא – כנגד עולם העשי' – כיון ש"אין להם על מה שיסמוכו", אין כח זה של החכם (להתיר הנדר) יכול לפעול בפועל בהנודר (ש' אינו בדרגא זו).

וזוהו הביאור (הפנימי) בזה, שגם לפי פרש"י (שהחכם מפר הנדר) צריך החכם לומר בלשון "התרה" (ולא בלשון הפרה) – כי זה שהחכם רק מפר הנדר, הוא רק מחמת מצבו של הנודר, שאינו "כלי" לכחו של החכם, ולכן פעולת החכם בו היא רק גדר של הפרת הנדר; אבל מצד החכם הרי כחו הוא שיכול להתיר הנדר, ולכן לשונו של החכם היא – התרה.

(משיחות ש"פ מטו"מ וש"פ דברים תשמ"ח)

בעניני העולם. דהצורך בענין הנדר הוא כי כח זה שבנשמתו ה' בהעלם: והחכם מגלה בו כח זה של הנשמה, באופן ש' נתברר שהנדר בטעות יסודו, שלא ה' יודע אמיתית כחו, אבל "אילו ה' יודע" וה' בגילוי כח זה מעיקרא לא ה' נודר, אלא ה' עוסק בבירור וזיכוך העולם].

ח. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר החילוק בין פעולת החכם ע"פ דרך הפשט לכמו שהיא ע"פ הלכה:

הלימוד ע"ד הפשט – כנגד עולם העשי'⁵⁵ – הוא בהתאם לדרגא פשוטה ונמוכה בעבודת האדם, ולכן ע"פ פשט, פעולת החכם היא רק בגדר "הפרה" (כנ"ל בארוכה), לפי שאדם כזה אינו ראוי עדיין להתעלות לדרגא כזו שצריך להתעסק בדברים גשמיים באופן של "בכל דרכיך דעהו".

אבל ע"פ הדרוש וההלכה בתורה ש' בע"פ, שזהו בהתאם לאדם שהגבי' א"ע למעלה מעולם העשי' והפשט⁵⁶, בדרגא זו יכול להיות היתר נדרים, שהחכם פועל בהאדם שיוכל להעלות הדברים גשמיים לעבודת ה'.

ובעומק יותר יש לומר – דזה שע"פ הלכה חכם מתיר נדרו של כאו"א מיש'

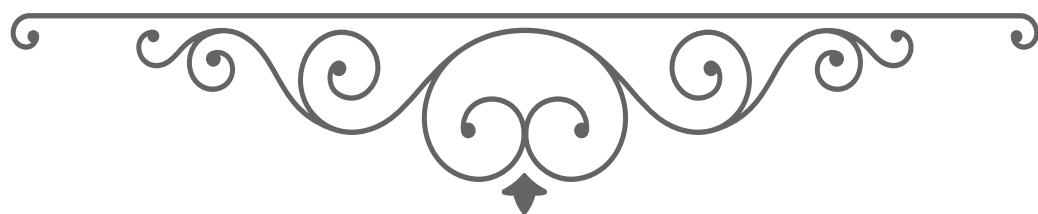
55) ע"ח (הובא בנגיד ומצוה בתחלתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופה) ומ"ח (מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב). הובאו ונתבארו בלקו"ד ח"ד תשע"א, א.

56) ראה הנסמן בהערה שלפנ"ז.

57) משנה חגיגה י"ד, א.

58) ראה ע"ד החסידות אוה"ת שם ע' א'רע"ח ואילך.

שער נגלה



בדין מצורע המשתלח מערי החומה

הרב שבתאי שיחי סלבטיצקי

שליח כ"ק אדמו"ר לאנטווערפן
ומשפיע כללי בישיבה

איתא ברמב"ם פ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"א: מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש, שנאמר 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' [ה"ב] זה המחנה האמור כאן הוא מחנה שכינה. שומע אני שהמצורע והזב וטמא מת שלשתן במקום אחד, ת"ל במצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' - זה מחנה ישראל שהוא מפתח ירושלים ולפנים. לפיכך משלחין את המצורע חוץ לגי מחנות שהוא חוץ לירושלים. [ה"ג] ומשלחין זבין וזבות חוץ להר הבית [ה"ה] החיל¹ משלחין ממנו עכו"ם וטמאי מת".

ולכאורה קשה מאי שנא שהמצורע משתלח חוץ לגי מחנות שהוא **מפתח ירושלים**, דהרי הרמב"ם (בפ"י דהלכות טומאת צרעת ה"ז) פסק: "דין מצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר מחוץ למחנה מושבו, ודבר זה נאמר בעיירות מוקפות חומה בארץ ישראל בלבד. הרי שהמצורע אינו משתלח רק מירושלים אלא **מכל** ערי חומה.

ב

ובהלכות ביאת מקדש (שם ה"ח) כתב הרמב"ם: הטמא המשולח מהר הבית - אם נכנס, עובר בל"ת, "ואל יבוא אל תוך המחנה" - זה מחנה לוי. וכן המצורע שנכנס לירושלים - לוקה. אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפדות חומה - אע"פ שאינו רשאי, לפי שנאמר "בדד ישב" - אינו לוקה [ה"ט] נכנס המצורע להר הבית - לוקה שמונים. [ה"י] וכשם ששילוח טמאים מן המקדש בעשה, כך אם נכנסו - עוברים בלא תעשה, שנאמר ולא יטמאו את מחניהם - זה מחנה שכינה".



¹ עיי' מקדש דוד ס"י ל"ח אות ג' שהקשה שקדושת החיל מדרבנן ואם כן למה לוקה, ועיי' פיה"מ להר"מ כלים פ"א שם.

ולכאורה זה קשה: מאי שנא מצורע שנכנס לירושלים שלוקה, מנכנס לערי חומה שלא לוקה, דהרי מקור הדברים שצורע משתלח מערי חומה הוא במשנה כלים פ"א מ"ז: "ערים המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחין מתוכן את המצורעים", ומבאר הר"ש שם, שע"ד דכתיב בבתי ערי חומה "בית מושב עיר חומה", ודרש: מושב עיר – עיר המוקפת חומה מימות יהושע", עד"ז כאן.

ומביא כאן מש"כ בספרי פרשת נשא: "וקידש יהושע את כל עיירות המוקפות חומה בקדושת מחנה ישראל, וברא"ש שם מוסיף שמסתמא מה שקידש יהושע ערי חומה היינו לשלוח מצורעין".

ולפי"ז מחנה ישראל כוללת בתוכה הן את ירושלים והן את כל ערי חומה, א"כ, מכיון שהמצורע משתלח ממחנה ישראל, מאי שנא ירושלים (שלוקה) מכל ערי חומה (שאינו לוקה)?

יתירה מזו, בפסחים ס"ז איתא: "אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפניו ממחיצתו – פטור, שנאמר: 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו'. . . הכתוב ניתקו לעשה. איתביה, מצורע שנכנס לפניו ממחיצתו בארבעים".

והנה, מזה שמביאים את הפסוק 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' משמע דאיירי גם בערי חומה (שהרי הר"מ (בטו"צ שם) כתב שמפסוק זה לומדים שמשתלח מבתי ערי חומה) וע"ז דנה הגמרא אם לוקה, ולרבי מאיר שפסק שלוקה (וכמו שביאר הכס"מ בביאת המקדש שם ה"ח שפסק כר"ש) א"כ לכאורה צריך ללקות גם בנכנס לערי חומה?

ועיי רש"י שם ד"ה לפניו ממחיצתו "מחיצה שנאסר להכנס בה דהיינו לפניו מחומת כל ערי ישראל כדאמר לקמן מצורע שמשתלח חוץ למחנה ישראל" – הרי מבואר להדיא שאיירי שם בכל ערי ישראל ולוקה בכולהו?

ג.

ועוד הקשו האחרונים (צל"ח ואור חדש פסחים שם) דבגמ' שם איתא דמ"ד מצורע הנכנס לפניו ממחיצתו לוקה ס"ל שזבין ומצורעין שדחקו ונכנסו לעזרה בפסח אינם חיבים ודיניהם כטמאי מתים ואילו הרמב"ם מזכי שטרא לבי תרי, מחד פוסק שמצורע שנכנס לירושלים

הרי הוא לוקה ומאיך בפ"ו מהל' ק"פ ה"ח פסק דלא כר"א אלא שזבין ומצורעין אסורין בק"פ²?

עוד הקשה הכס"מ (בה"ט שם) מדוע כתב הר"מ ש"ולא יטמאו את מחניהם" זה מחנה שכינה, הרי לאו זה אזיל גם על מצורע שאינו נכנס למחנה שכינה?

עד"ז יש כמה דקדוקים ברמב"ם, ומהם: א. מדוע במצורע דוקא נקט שלוקה, ואילו בטמא שנכנס להר הבית כתב "עובר בל"ת"? ב. מדוע בה"ח כתב "הטמא המשולח מהר הבית", ואילו בה"י גבי מחנה שכינה כתב "כשם ששילוח טמאים מן המקדש בעשה כך אם נכנסו". ג. צריך ביאור מדוע בהל' טומאת צרעת (פ"י ה"ז) המוזכר לעיל כתב הרמב"ם רק הך דינא שמצורע משתלח מבתי ערי חומה ולא הזכיר כלל הא דמשתלח (מירושלים ו) ממחנה לוי ושכינה?

וכן צ"ב מדוע לא הזכיר הר"מ בהל' טמאי משכב ומושב דזבין משתלחין מהר הבית וכן לא הזכיר בט"מ דין שטמאי מתים משתלחין חוץ לעזה, ומאי שנא דין מצורע שהזכירו במקומו?

עוד קשה, דהרמב"ם פ"יט דסנהדרין ה"ב מנה כל הל"ת שלוקין עליהם ובאות כ"ב מנה שם: "זב וכיוצ"ב שנכנס להר הבית", ותמה בתוי"ט (פ"ק דכלים מ"ח) מדוע לא מנה הר"מ מצורע שנכנס לירושלים שלוקה³. ובחידושי מהרי"ח שם כתב להגיה "זב וכיוצ"ב שנכנס לפנים ממחיצתו" וכולל זב ומצורע, וצ"ע.

ד.

והנראה לבאר, דהנה בדינא דמטין משתלחין ממקומות המוקדשין וכ"א כדינו, יש לבאר ב' טעמים: א. דהוא דין בקדושת המקום; דבמקדש אין ט"מ יכול להמצא, ובהר הבית אין זב יכול להמצא, ובירושלים ובערי חומה אין מצורע יכול להמצא. ב. שהוא דין במצורעין, שהם צריכים לצאת ממקום הקדוש להם, וכשם שיש למצורע דין של פריעה ופרימה כו', כך יש לו דין חצאת מירושלים ומערי חומה.



² יש להעיר מבכורות מב: שצרעת הוי מום וא"כ הוי כה"ג וע"י הוריות יב: רש"י משיח שנצטערתי ואכמ"ל.
³ ובתוי"ט הקי' שם מדוע לא מביא הרמב"ם ביד החזקה דינא דמצורע משתלח מירושלים. וצע"ג תמיהתו, דהא כתבה בפ"ג ביאת המקדש.

ונראה לומר דחלוקה הך דינא דמצורע משתלח חוץ לערי חומה לדינא דמצורע משתלח מירושלים (וזה מהר הבית וט"מ ממחנה שכינה – דדין המצורע המשתלח מערי חומה הוא דין במצורע, ואילו מה שמשתלח מירושלים (וכן שאר טמאים ממקומם) הוא דין קדושת המקום.

דהרי דינא דמצורע משתלח מערי חומה נלמד לשיטת הר"מ מ"מחוץ למחנה מושבו" כמ"ש הר"מ בהל' טומאת צרעת (פ"י הי"ז), ופסוק זה איתא בפרשת מצורע, ולכן שייטי הר"מ בהלכות טו"צ, משא"כ דינא דמצורע משתלח מירושלים נלמד כמ"ש הר"מ מ"וישלחו מן המחנה כל צרוע" גו', "ואל יבוא", "ולא יטמאו", ועי' להלן פרטי הלימודים; וכל אלו הם דינים במקומות המקודשים ולא דין במצורעים.

ה.

ומעתה מיושב שפיר הא דהשמיט הר"מ דינא דהמצורע משתלח מירושלים בהלכות טומאת צרעת – משום דדין זה נאמר בהלכות ביאת המקדש ואינו שייך לדיני הנהגת מצורע, משא"כ הך דינא דהמצורע משתלח מערי חומה שייך לדיני הנהגת המצורע. ומדוייק דבר זה בלשון הרמב"ם שם: **"דין המצורע** שיהיה לו מושב לבדו . . .".

ומיושב נמי מדוע השמיט הר"מ הך דינא בהל' ט"מ ובהל' טמאי משכב ומושב הא דמשלחין טמאים ממחנה שכינה או ממחנה לוייה – משום שדינים אלו אינם דינים בטמאים אלא במקדש, ולכן כתב הר"מ דוקא בביאת מקדש, משא"כ בשילוח מצורע מערי חומה שהוא דין במצורע, כתבו הר"מ בטו"צ.

ועיי"ש בר"מ טו"צ (פ"י הי"ב) "נכנס המצורע לבית כנסת, עושים לו מחיצה . . . ונכנס ראשון ויוצא אחרון כדי שיהי מושבו לבדו ולא יעמוד עם העם בעירבוב ויטמא אותם". ומה דכתב "שיהי מושבו לבדו", משמע שיש שייכות (עכ"פ בדין זה) להא שמצורע משתלח מערי חומה, ומשמע שהוא דין בהנהגת המצורע ולא דין במקום המקודש, ודו"ק.

ומיושב לפי"ז מדוע כתב הר"מ בהל' ביאת מקדש פ"ג הלכה א דהמצורע משתלח "ממחנה ישראל שהוא מפתח ירושלים ולפנים . . . לפיכך משלחין את המצורע חוץ לגי מחנות שהוא חוץ לירושלים", וקשה, שהרי משתלח גם מערי חומה כמ"ש בטו"צ?

ולהנ"ל מיושב בפשיטות – דהרי בהל' ביאת מקדש איירי בדין שילוח מצורע מצד קדושת המקום ולא מדיני המצורע, ומדין קדושת המקום

משתלח רק מירושלים; ועיי בפירוש המשניות להרמב"ם כלים פ"א מ"ו: "רחקנו המצורע חות לשלוש מחנות ויצא מן ירושלים", ועד"ז בחינוך מצוה שס"ב.

ולפי"ז מיושב קושיית הצ"ח והאור חדש באות ג' בסתירות הר"מ מביאת המקדש שפוסק כר"י שלפי דבריו צ"ל שזבין ומצורעין נכנסין לעזרה בפסח והר"מ שפסק (פ"ו מהלי ק"פ ה"ח) שזבין ומצורעין אסורין בק"פ, א"כ שוב ס"ל כר"ש, ואם כן ניתקו הכתוב לעשה דבדד ישב מחוץ למחנה ולא ילקה המצורע הנכנס לירושלים.

אולם הנ"ל דבדד ישב מלמדנו שהמצורע משתלח מערי חומה, ודין זה אינו נכלל בשילוח הטמאים דוישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, דהרי מדין זה משתלח רק מירושלים – א"כ אין ה"בדד ישב" מנתק את הלאו לעשה, דהרי אינו מיותר (וע"ע בשער המלך בביאת מקדש שם ובשפת אמת ערכין לב ע"ב).

ו.

ועתה נבוא לסוגיית המגרא בפסחים (ס"ז ע"א וע"ב) דאיתא שם: "אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו – פטור, שנאמר: 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו'. . . הכתוב ניתקו לעשה. איתביה, מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים".

ולהלן שם בגמרא תלו זאת במחלוקת ר"י ור"ש, והר"מ (לביאור הס"מ ששם) פסק כר"י ודלא כר"ח, וקשה למה בערי חומה לא לוקה?

בביאור "הכתוב ניתקו לעשה" כתבו תוס' (דלא כרש"י) דכל הטמאים היו בכלל "ולא יטמאו את מחניהם", ופרט במצורע עשה להוציא מכלל האחרים ולנתקו מן הלאו (עיי תוס' שם ד"ה הכתוב ובחולין דף פ' ע"ב ד"ה הנח). ולפי"ז מאן דס"ל שלוקה, ס"ל דלא נתקו הכתוב לעשה והוציאו מכללם של הטמים, אלא דעשה "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" איירי בענין אחר מהלאו ב"לא יטמאו מחניהם", והיינו כתב הר"מ דמצד איסור טמאים במצורע משתלח מירושלים, ואילו דין דבדד ישב איירי בערי חומה, וממילא אין בו כלל לאו ואינו לוקה.

ועדי"ז יהיה הפירוש בגמי לפי שיטת רש"י, ומיושב הר"מ, ואדרבה – מכאן ראייה ומקור לשיטתו. ועיי במאירי⁴ שם שביאר את שיטת הרמב"ם ששילוח רעין מערי חומה הוי עשה ואין בו ל"ת.

(ובדרך אפשר י"ל דסוגיא דפסחי איירי רק בערי חומה, ור"ח ס"ל דאינו לוקה כיון שהוי רק בעשה, והר"מ באמת פוסק כר' חסדא, ודלא ככס"מ, ואין צריך לדחוק שר"ח לא שמיע ליה הא דר"ח; ומיושב ג"כ קושיית הצ"ח והאור חדש בסתירת הר"מ בדין ק"פ, ועצ"ע ואכמ"ל)

ועיי במנחות צ"ה "בשעת סילוק המנחות קדשין נפסלים ביוצא וזבין ומצורעין משתלחין חוץ ממחיצתן. . ורמינהו, הוגללו הפרוכת הותירו הזבין והמצורעין ליכנס לשם, אמר ר"א: לא קשיא, הא ר"א הא רבנן", ומייתר מחלוקת ר"א ורבנן לענין מצורין וזבים אם מקריבים פסח הבא בטומאה, דר"א דמתיר הוא הדין הכא בסילוק מחנות, וחכמים דאוסרין ה"ה הכא דאוסרין.

ולכאורה צ"ע, דבשלמא לדין שילוח טמאין מחות למחיצתן שייך לומר דתלוי במחלוקת ר"א וחכ', אולם לדינא במצורע "בדד ישב מחות למחנה" צריך להשתלח מחוץ למחיצתו אף בזמן סילוק מחנות.

מוכיח דדין שילוח המצורע מירושלים חד הוא עם דין שילוח טמאים מחות למחיצתם ואינו דין פרטי במצורע, ובמקום שלא שניא דין שילוח טמאים מחות למחיצתן, הוא הדין דלא שניא דינא דשילוח מצורע, וכמו שנת"ל שלפי דברי הר"מ הפסוק "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב" כולל בתוכו דיני המצורע המשתלח מירושלים. והוא גדר בשילוח ממקום קדוש, משא"כ מ"בדד ישב"⁵ אין בו דין שילוח, והוא דין במצורע.

.ז.



⁴ ועיי תוספתא כלים פ"א ב"ז נכנסו המצורעין לפנים מן החומה, לוקין, ובד"כ חומה איירי חומת ירושלים, ויש לעיין. ומשמע שדווקא מירושלים לוקין.

⁵ ועיי במנין העשין לרמב"ן שהשמיט הר"מ מצוה י"ד, "שנצטוינו להרחיק מלהנות בבגד שנראה בו נגע צרעת. . . ודבר פשוט שזו המצוה אינה נמנית עם משפט הצרעת מצוה אחת, כי אין ענין לדין הטומאה והטהרה, אבל הוא דין מיוחד בפ"ע כאשר שבתו בדד מחוץ למחנה נמנה מצוה בפ"ע, וק"ו הדבר" עכ"ל. משמע שדין בדד ישב רינו משום דין טומאה וטהרה, ויש להאריך. ואכ"מ. ועיי להלן בר"מ לענין בהכ"נ – ולהעיר שלא מצינו במנין המצוות מצוות "בדד ישב", כדברי הרמב"ן. ועיי בתשב"ץ עשין פ' דמשמע שנכללת בדיני המצורע, כמו פ"פ. אך צ"ע, דהר"מ בעשין קי"ב לא הזכיר זאת, וכן בהלכותיו בטו"צ כתב פ"י ה"ז "דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו", ואילו שם בפ"פ כתב "מצות עשה שיהי המצורע מכוסה ראשו. . . ופורס בגדיו" וכו', ועיי ערוך השולחן העתיד קדשים ע' ק"נ. ואכ"מ.

ודאתינא להכי נבוא לקושית הכס"מ מדוע לא נקט הר"מ דינא
דהמצורע שנכנס למחנה שכינה לוקה ק"כ?

מקור הדברים הוא בתוספתא כלים פ"א מ"ז "נכנסו המצורעין לפני
מן החומה – לוקין את הארבעים, זבין וזבות נדות ויולדות להר הבית –
לוקין שמונים", ובהגהות הגר"א שם כ' להיפך "ויולדות שנכנסו להר
הבית לוקין ארבעים, מצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים", ונראה
שהרמב"ם גורס כן (ועיי ביאור הגר"א שם ואכמ"ל).

ובר"ש כלים (פ"א מ"ט) הביא את התוספתא כגירסתינו והקשה מאי
לוקים זבין וזבות ויולדות שמונים. וכתב שם דאם באנו ליישב זאת,
י"ל שאיירי במצורע שהוא זב שלוקה משום זב ומשום מצורע יחד
שמונים⁶. ומוכח מדבריו שחולק על הר"מ וס"ל שחילוק מחנות לא
מחלק לענין הלואין, אך הר"מ ס"ל שחילוק מחנות חשוב ילוק ולוקה
שנים.

אלא דיש לדון משום איזה לאו לוקה. דהכס"מ כתב דאי נימא שלוקה
שנים משום "ולא יטמאו" או דכשנכנס להר הבית לוקה משום "ואל
יבוא אל תוך המחנה, ובאמת מהרמב"ם משמע שלוקה שניהם משום
"ולא יבוא אל תוך המחנה" דאיירי בלאו זה הר"מ שם בה"ח, ואילו
הלאו של "ולא יטמאו את מחניהם" כתב הר"מ לאחר כך בה"י.
ובאמת י"ל שהלאו ולא יטמאו את מחניהם איירי רק במחנה שכינה⁷
כמו שכתב הר"מ שם (וכן בספר המצוות ל"ת ע"ז). ומיושב ממילא
קושיית הכס"מ (שם בה"י) למה נקט שם "זה מחנה שכינה" דמשמע
למעוטי שאר מחנות. וי"ל – דאה"נ, ומה שהוכיח ממצורע שלוקה
מ"ולא יטמאו" אף בהר הבית, י"ל דהר"מ ס"ל שלוקה מלאו "ולא
יבוא אל תוך המחנה" וכמו שנתבאר לעיל, ומיושב הכל.

ולפ"ז יתורץ גם קושיית הכס"מ מדוע לא כתב שלוקה ק"כ בנכנס
למחנה שכינה – די"ל דנכנס לירושלים ולמחנה לוייה דלוקה מלאו אחד
ש"ולא יבוא" הוה אמינא שאינו לוקה משום שני מחנות, קמ"ל שאע"פ
שלאו אחד, לוקה שנים, משא"כ בנכנס למחנה שכינה שלוקה משום
"ולא יטמאו" פשיטא שלוקה ק"כ.



⁶ ויש לדון מדין נטמא ב' טומאות אם חלים שניהם, ואכ"מ. וכן הא דלוקה מבי ל"ת באדם אחד ושאין
גופין מחולקין. ואכ"מ.

⁷ ועיי ברי"ש ספ"א דכלים דמשמע שס"ל שיש במצורע לאו ד"ולא יטמאו". ואולי רק לה"א. ועיי מאירי
פסחים ס"ז ע"א, מני"ח קע"ה סק"ה, ערוך השולחן העתיד סקכ"א.

ח.

ברם, עדיין נשארה חובת הביאור בטעם החילוק בין ירושלים לשאר ערי חומה, וכמו שהובא לעיל מדברי הספרי, הר"ש (כלים פ"א מ"ז) ופירוש הרא"ש שם, דהא שמצורע משתלח מערי חומה הוא משום שקידשן כמחנה ישראל (לשם כך קידשן – רא"ש מאי שנא ירושלים וערי חומה - שניהם דינם כמחנה ישראל שמצורעים משתלחין מהם?)

והנראה לבאר, דבאמת התוסי' (ערכין ל"ב ע"ב ד"ה וקדשו ערי חומה) למדו הך דינא דמצורע משתלח מערי חומה מהא גמרינן חוץ למחנה משבו דכתיב ביה, במצורע, ממושב דכתיב בית מושב עיר חומה. הרי לפי"ז הא דמצורע משתלח מערי חומה לא משום קדושת מחנה ישראל הוא אלא משום גז"ש וחידוש דין מיוחד.

ולפי"ז י"ל דכיון שאינו דין במחנה ישראל אלא שהוא לימוד מיוחד מגז"ש בפסוק "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", א"כ ממילא אינו נכלל בפרשת הטמאים המשתלחין אלא הוי דין בהנהגת המצורע.⁸

ועי' זבחים נ"ה "את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור . . . טהור, טהור מכלל שהוא טמא. טהור מטומאת המצורע (שאין מצורע נכנס לו – רש"י) וטמא מטומאת זב (שהזבין נכנסים שם – רש"י) ואיזה, זה מחנה ישראל".

ומשמע שדין אכילת קדשים תלוי במחנה ישראל, והרי קדשים נאכלים בירושלים ולא בערי חומה. א"כ מוכח שרק ירושלים חשיב מחנה ישראל ולא ערי חומה.⁹

ט.

והנה, בפסחים ס"ז כתב רש"י בד"ה לפניו ממחיצתו "מחיצה שנאסר להכנס בה דהיינו לפניו מחומת כל ערי ישראל כדאמר לקמן מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל", משמע שחולק על הרמב"ם וס"ל שלוקה גם בערי חומה משום שגם הם חשיבי מחנה ישראל.

ועי' ברכות ה' ע"ב רש"י ותוסי' ד"ה הא לן דנחלקו אי בזמן שאין היובל נוהג וממילא אין דין בתי ערי חומה, אם מצורעין משתלחין מערי חומה



⁸ ומ"ש בכ"מ "נתקדשו" י"ל שהכוונה נתייחדו. ועצ"ע
⁹ ולהעיר מהמב"ט בקרית ספר בית הבחירה שקק"ל נאכלים גם – בערי חומה, ועי' פסחים ס"ג ע"ב, שו"ת רע"א קע"ן כלים פ"א מ, ז ובזרע אברהם ח, יט. מנחת ברוך כ"ב ובכ"מ.

או לא; דרש"י ס"ל שמשתלחין, וכמו שמסבירים שם הרשב"א והרא"ש דמשום דקדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ותוספות חולקים¹⁰.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי, דתוס' שס"ל דהך דינא דמצורע משתלח מערי חומה הוא גז"ש מבתי ערי חומה – א"כ אין הנלמד עדיף מהמלמד ואינו משתלח בזמן שאין היובל נוהג, כיון שאינו מדין קדושת מחנות, משא"כ רש"י שס"ל שע"ח יש בהם קדושת מחנה ישראל, ומצורע לוקה גם בע"ח, הרי עיקר הדין הוא משום הקדושה בהם, ואף שאין היובל נוהג – מ"מ קדושתן קיימת ומצורעין משתלחין מהם.

אך האמת תורה דרכה דאין לומר דתוס' ס"ל שברי חומה אין דין מחנה ישראל, דהא בהדיא איתא בתוס' סנהדרין מ"ב ע"ב¹¹ דאף בערי חומה יש קדושת מחנה ישראל. מ"מ לשיטתייהו אזלי שכל דין המצורע נלמד מבתי ערי חומה, וכאשר אין היובל נוהג וממילא אין בתי ערי חומה נוהגים, עדי"ז אין מצורעין משתלחין (אלא די"ל ע"פ תוס' כתובות מ"ה ע"ב ד"ה על פתח, שבזמן שרובה עכו"ם אין דין בתי ערי חומה, ועדי"ז אולי הביאור בתוס' ברכות, אלא שלא הזכירו דין זה דכיון דדין ערי חומה הוא מצד מחנה ישראל ובאין יושבי עלי בטלה קדושתה, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ).

ועיי שבועות טז ע"א "כל מצוות אלו נוהגות מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל". ורש"י ד"ה כל מצות האלו כתבף "מצות בע"ח ושילוח מצורעין", הרי שדין שילוח מצורעין מע"ח הוא מדין קדושה, והרי שיש בערי חומה דין קדושה. ועיי ערכין שם "וקדשו ערי חומה", וצ"ע, והרי קדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל. ועיי בחידושי הגר"ח על הרמב"ם, וכן בחידושי ר' חיים בסטנסיל (הכפלה), ויש להאריך בזה ואכ"מ¹².



¹⁰ ועיי ברמב"ן בתוה"א שער הגמול. ומר"ה גאון שהביא מהרשב"א. וידוע השקו"ט בדין מצורעין בזה"ז, ועיי לקו"ש המוזכר בסוף. ועיי פיה"מ לרמב"ם נגעים ספ"ד, וקי' למה לא הביא מברכות הנ"ל. נהרות דמשק סי' קע"ו מהגאונים. הלכות א"י לבעל הטורים, ולהעיר מיור"ד רס"ו שירי ברכה שם. שו"ת ארי יהודא יור"ד פ"ו, ואדמוה"ז השמיט זאת. תפא"י טהרות ל"ט ורע"א שאין יחוסי כהונה (מג"א סימן ר"א סק"ד) אין ספק מוציא מידי ודאי. אך נגעו בתים ובגדים מא"ל? ואולי חזקה דממונא. ועיי מני"ח קס"ט אות י"ג ואכ"מ.

¹¹ תוס' ד"ה בית הסקילה, ועיי בר"מ. ויש לדון אם השמיט זאת או כלל בדבריו. ועיי גליוני הש"ס שם. ולהעיר ממשנה אחרונה כלים שם.

¹² ובדין ע"ח בבית שני עיי גיטין ע"ה ע"א בתקנת הלל תוס' גיטין שם וערכין ל"א ע"א ורמב"ן וגיטין שם. מרכה"מ שמו"ל פ"ב ה"ט בדעת הרמב"ם, ועיי ערוך השולחן העתיד סי' ל"א ועיי רש"י ערכין ל"ב ע"ב ד"ה וקידשום בשתי תודות וכו'. רש"י שבועות ט"ו ע"א. תוס' ערכין דם. מהר"ץ חיות שם. דב"א י, י"א. טו"א מגילה י ומאירי.

העולה מכל האמור, שיש לדון אי בע"ח קדושת מחנה ישראל, והספרי והתוס' כתבו להדיא שיש בהם דין מחנה ישראל (אילולא דין רוב עכו"ם) ושוב הדרא קושיא לדוכתא מאי שנא ע"ח מירושלים?

י.

והנראה לומר, שיש חילוק בגדר דין "ג' מחנות" לדין "מחנה ישראל", דהרי מה שלמדנו שהמצורע משתלח חוץ לירושלים הוא מהא שאם לא כן יהיו כל הטמאים משתלחין למקום א', כמ"ש הר"מ בהל' ביאת מקדש פ"ג ה"א, ומזה למדנו שמשתלח מחוץ לג' מחנות, ודין זה הוא רק בירושלים שכל המחנות הם זה ליד זה, משא"כ בע"ח הוא דין נפרד ול"ד לדין ג' מחנות, ודו"ק.

ועיי בר"ש כלים (פ"י מ"ז) שכתב שי אפשר ללמוד דינא דהמצורע משתלח מערי חומה מהא דכתיב "והשליכו אותו אל מחוץ לעיר – אתהן מחוץ לעיר ולא אדם מחות לעיר? אלא חוץ לעיירות המוקפות חומה", משום שי"ל שאין דין הפסק במחנות שכולם סמוכות זה לזה, ולפי"ז מיושבים כל הדיוקים המובאים לעיל באו תהי' עיי"ש.

ומיושב לפי"ז הא דהביא הר"מ דין המצורע שמשתלח מירושלים בהל' ביאת מקדש, והרי מה שייד דין שילוח מירושלים לביאת המקדש?

ולהנ"ל י"ל, דמה שמשתלח אינו מדין מחנה ישראל בעלמא אלא מדין מחנה הסמוך למחנה שכינה ולויה, ולכן לא שייד לדין ביאת המקדש, מ"מ בתחילת המצוה לא הביא הרמב"ם את איסור כניסת המצורע לירושלים כיון שמ, מ אינו דין עצמי להלכות אלו.

ועיי ברמב"ם פ"ו בית הבחירה הט"ז, שקדושת המקדש וירושלים קידשה לשעתה וקידשה לע"ל כיו שקדושתה מפני השכינה והשכינה אינה בטלה; א"כ שאני דין ירושלים מערי חומה. ועיי בצל"ח ברכות שם עדי"ז ובמנ"ח קס"ט סק"ד שאף בזה"מ בירושלים יש דין שילוח מצורע, וכן שפ שס"ב סק"א.

ועיי מו"ק י"ד ע"ב דבעי שם הגמרא "מצורע מהו שינהג צרעתו ברגל", ופירש"י לענין שלא יבוא לתוך המחנה ולא יגלח.

וצ"ע, דבשלמא לא יגלח הוי דין במצורע וברגל יש לומר שאינו נוהג, אך מה שלא יבוא לתוך המחנה הוא דין באיסורין ש"ולא יטמאו את מחניהם" או משום, ואל המקדש לא יבוא" וכמשתנ"ל, ואיך י"ל

שברגל יוכל טמא להיכנס למחנה. ועיי בחידושי ר' חיים בסטנסיל שנתקשה בזה.

ולהנ"ל י"ל אולי שאיירי כאן שיכנס לערי חומה ולא לירושלים, ודין כניסתו לע"ח הוי דין במצורע ולא במקום קדוש, וכמשתנ"ל, ומשום הכי ברגל שאין נוהג דיני המצורע, י"ל שיכנס לע"ח, משא"כ לירושלים שדין איסור הוא מלאו של כל הטמאים, י"ל דאינו רשאי¹³, אך מ"מ לרש"י פסחים ס"ז ע"א שלא חילק בין ירושלים וערי חומה ולדידו לוקה בכ"ג כמו שכתב – קשה, וצ"ע.

יא.

ויסוד כל הדברים נלמד ממ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק י"ח וחלק כ"ב.

דבחלק כ"ב בשיחה לפרשת תזו"מ (עמ' 70 ואילך) כתב דיש לחקור בדין המצורע אם "בדד ישב, הוא פועל יוצא מדין שילוח טמאים ממקומות המקודשים או שהוא דין מיוחד במצורע. וביאר שם דנפקא מינא: א. במקום שאין דין מחנה ישראל אם חייב לישב לבדו. ב. אם מובדל משא המצורעים, עיי"ש בארוכה.

ובחלק י"ח בשיחה לפרשת בהעלותך (עמ' 132 ואילך) ביאר בגדר שילוח מרים מהמחנה והוסיף נ"מ לענין מצורע בזה"ז כשבטלו המחנות. והערה 38 כתב: דישלחו מן המחנה וגוי ולא יטמאו את מחניהם וגוי (שבפי' נשא שזה נוגע לקדושת (מחנות ו) ירושלים (שזהו חובה על ב"ד או הציבור לשולחו) אבל המצוה ד"בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (שהוא על המצורע עצמו) י"ל שאינו נוגע לקדושת מחנות כ"א לזה שישנו מחנות (ירושלים) בהתיישבות דבניי (ובפרט ע"פ פירוש הראב"ד . . וראה סוגיית הגמ' מו"ק י"ד, ב ואילך, פרש"י שם ד"ה שינהיג. ועוד) ועיין שם בארוכה דברים נפלאים ואכמ"ל בזה.



¹³ עיי' מנחת חינוך סי' ע"ז וע"ח ועי"ט בביאור הסוגיא בארוכה, ובדרוש לציון (לנוב"י) דרוש ג'. ויש לדון עוד מהסוגיא מו"ק ט"ו דמרש"י שם ט"ז ע"א ד"ה זו נראה שמצורע וט"מ דינן אחד לענין שאין משלחין קורבנותיהם. ומר"מ ספ"ב ביאת המקדש כתב ר' חיים בסטנסיל ששמע שחלוק דינם. ועיי' בספרו על הר"מ פ, ו ק"פ ה"א ודו"ק, ועיי' מנחת ברוך סי' כ"ב וכ"ג.

בדין 'מכלל לאו אתה שומע הן' בנדר ובנזירות

הרב מנחם מענדל שיחי' טברדוביץ

ראש הישיבה

מתוך שיעור בישיבה נכתב ע"י אחד השומעים

איתא במסכתין (י, ב) במשנה: "האומר לחולין שאוכל לך, לא כשר ולא דכי, טהור וטמא נותר ופיגול – אסור".

ופירש הר"ן (ד"ה מתניי): "כולהו בפתחות הלמ"ד קרינן להו, ומשום הכי אסור, דמשתמעו לא חולין אלא קרבן, 'לא כשר אלא אסור', 'לא דכי אלא אסור'".

ובגמ' לקמן (יא, א) דנו מיהו בעל המשנה: "סברוה, מאי 'לחולין'? לא לחולין להוי אלא קרבן, מני מתניי, אי ר"מ – לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן, דתנן רבי מאיר אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי".

דהיינו, שכיון שרבי מאיר ס"ל שלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, אי אפשר לומר שהוא בעל המשנה, כיון שהדין שהמשנה משמיעה הוא שאמירת 'לחולין' נחשבת כנדר, כיון שמפרשים דבריו 'לא חולין אלא קרבן'.

ולאחר מכן הגמ' מסיקה שבעל המשנה הוא רבי יהודה, עיי"ש.

על דברי הגמרא "אי ר"מ לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן דתנן" וכו' כתב הר"ן (ד"ה דתנן ר"מ): "ואע"ג דאמרינן בפרק בשבועת העדות דכי לית ליה לר"מ מכלל לאו הן בממונא, באיסורא אית ליה – הא אמרינן דבסוטה ועדות לית ליה, משום דהווי איסורא דאית ביה ממונא, ונדריס נמי ממונא אית בהו, דהיינו חפצא דמתסר עליה".

כלומר, רבי מאיר ס"ל שבדיני איסורים אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ומה שהגמרא אומרת כאן שבעל המשנה אינו ר"מ כיון שהוא סובר שלא אמרינן מכלל הן וכו' על אף שנדריס הינם דין איסורא – הוא כיון שנדריס הוי איסורא דאית בהו ממונא, ובזה סובר ר"מ שלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן; וה'ממונא דאית בהו' הוא עצם החפץ שנאסר על אחרים או על עצמו, כמבואר לעיל בדף ב ע"ב ש"נדריס מיתסר חפצא עליה" (בשונה משבועות ש"קאסר נפשיה על חפצא").

ב.

בנוגע לגדר דין נזירות בו אדם אוסר את עצמו בשתיית יין ובאכילת ענבים, יש מחלוקת במפרשים אי איסור זה הוי איסור גברא כשבועה (וממילא איסורא דלית ביה ממונא), או

שאיסור זה הוי איסור חפצא כנדר (וממילא איסורא דאית ביה ממונא); וכפי הנראה, יש בחקירה זו כמה השלכות ונפק"מ בדיני נדרים, וכפי שיתבאר לקמן.

על דברי הר"ן הנ"ל כתוב בהגהות מהר"ב רנשבורג שעל הגליון כאן (אות ב): "לפי זה צריך לומר, דנזיר נמי איסור שיש בו ממון - שאוסר היין עליו, דאי לאו הכי מאי פריך לעיל ד' ע"ב [בנוגע לדין 'האב מיפר נזירות ביתו'] יתיתי במה מצינו מנדרים, הא איסור לא ילפינן מאיסור שיש בו ממון, ונדרים יש בו ממון, אלא על כרחך צ"ל כדכתיבנא".

כלומר, כיון שהגמרא לעיל העלתה הווי"א שיש ללמוד את הדין שהאב מיפר את נזירות ביתו מכך שכן הדין בנדרים (ולא מהיקש), מוכרחים לומר שהר"ן למד שגם נזירות הווי איסורא דאית ביה ממונא, דאם נאמר שנזירות הוי איסורא דלית ביה ממונא, אין מובן איך ניתן בכלל ללמוד מנדרים לנזירות כיון שנדרים הווי ממונא דאית ביה איסורא, ונזירות לא.

בפשטות, על פי דברי מהר"ב רנשבורג צריך לומר שבנזירות לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, דכיון שנזירות הוי ממש כמו נדר, הנה כמו שבנדר ס"ל לרבי מאיר שלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, כן יהיה הדין גם בנזירות.

והנה, לעיל בדף ב ע"ב כתב הרא"ש (בד"ה לאפוקי שבועה דאסר נפשיה מן חפצא): "ונזיר, אע"פ שנאסר ביין, אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות, שאומר הריני נזיר וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה".

וכדבריו חלט הצמח צדק (שו"ת אהע"ז סי' רצ): "בנזירות יש לומר דדמי לשבועה . . הרי נזירות ג"כ איסור דגופא הוא ולא איסור חפצא, כדפירש"י בנזיר (דף ד' ע"א) . . וכן כתב הרא"ש בפירוש בשמעתא קמייתא דנדרים"14.

דברי הרא"ש אלו חלוקים לגמרי עם דברי מהר"ב רנשבורג דלעיל, דכותב מפורש שבנזיר 'אינו נאסר היין עליו', ושאיסור שתיית היין הוא איסור גברא על הנזיר.

ובפשטות, על פי דברי הרא"ש מובן שאין להוכיח מנדר שבנזירות אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, כיון שנזירות לא הוי איסור חפצא וממילא אינה דומה לנדר (אלא לשבועה); ונמצא שיש נפקותא בין דבריהם – אם בנזירות אמרינן מכלל לאו (רא"ש) או לא אמרינן כנדרים (ר"ב רנשבורג).

[ולהעיר: אין הכוונה בהנ"ל שמהר"ב רנשבורג חולק על דברי הרא"ש. כוונת מהר"ב רנשבורג במה שכתב היא שכיון שהר"ן כתב כאן שנדר הוי איסורא דאית ביה ממונא, על כרחך צ"ל שהר"ן למד שגם נזירות הוי איסורא דאית ביה ממונא מטעם שהוא איסור חפצא, והמחלוקת היא בין הרא"ש לר"ן].

ג.

והנה, בהבנת סברות המחלוקת אי אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן או לא אמרינן, מצינו ביאור בשם הגר"ח הלוי (קו"ש ב"ב אות תל"ז), שיסוד המחלוקת היא האם ההן נכלל בלשון הלאו או לא; דמ"ד מכלל לאו אתה שומע הן ס"ל דההן כלול ממש בלשון הלאו, ואם כן כשאומר את הלאו ה"ה כאומר ממש גם את ההן, והוי כתנאי בני גד ובני ראובן,



¹⁴ בשו"ת המבי"ט (יו"ד סי' צ"ח) העלה כדברי הר"ב רנשבורג, שנזירות הוי איסור חפצא כנדר, וביאר את דברי הרא"ש כאן כך: "אע"ג דנזירות בגופו תלוי ולא אסר חפצא עליה, אבל כשהוא רוצה לאסור איסור על נפשו דבר עליה, דמשעה שאמר 'הריני נזיר' נאסר ביין וכו' ממילא . . אבל כשהוא רוצה לאסור איסור על נפשו דבר שהיה מותר לו [בנדר רגיל], צריך לפרש מהו הדבר שאוסר עליו, אם הוא פת או פירות או איזה מין של מאכל, והיינו דמתסר [בנדרים] חפצא עליה, משא"כ בנזירות דאינו צריך כן, דמדקאמר הריני נזיר הוא יודע שהוא אסור בשלשתם".

והיינו שאין כוונת הרא"ש בכתבו "בגופו תלוי הנזירות" שאיסור הנזירות הוי איסור גברא, אלא שהאדם א"צ לפרש מהו החפצא שאוסר על עצמו, וכיון שאמר הריני נזיר נאסר בכל.

אולם מדברי הצמח צדק מוכח שלמד כפשטות דברי הרא"ש ('ונזיר אע"פ שנאסר ביין אינו נאסר היין עליו אלא בגופו' וכו'), שאיסור נזירות הוא איסור גברא ולא חפצא ועל כן דמי לשבועה

ומייד מכלל לאו אי אתה שומע הן ס"ל דההן לא נכלל בלשון הלאו, וממילא אמירתו אינה כתנאי ב"ג וב"ר.

וביתר ביאור: מ"ד מכלל לאו אי אתה שומע הן, סובר שההן לא נכלל בלשון הלאו, ואע"פ שאנו מבינים שכוונתו היא גם להן, הנה הבנה זו אינה נכללת בדיבורו, ודיבורו אינו כתנאי ב"ג וב"ר, ומייד מכלל לאו אתה שומע הן סובר שההן נכלל בהלאו וזה דיבור שלם.

והנה, ממה שכתב הצמח צדק בתשובה (שם בהמשך התשובה) משמע שלמד את סברות המחלוקת באופן שונה ומחודש, שהמחלוקת הינה מחלוקת כללית ויסודית: האם התורה מתייחסת גם לכוונת האדם בנוסף לדיבורו, או שהתורה מתייחסת אך ורק לדיבור האדם ולא לכוונתו;

דהיינו: בוודאי אין הכוונה שהלאו נכלל בתוך דיבור ההן, שהרי לא דיבר הן ואין אנו צריכים להכניס ההן לתוך דיבורו, אלא הכוונה היא שמ"ד מכלל לאו אתה שומע הן ס"ל שהתורה החשיבה את כוונת האדם בנוסף לדיבורו, וממילא נכלל ההן, שהרי ברור לנו שזה הכוונה, ומייד מכלל לאו אי אתה שומע הן ס"ל שהיכן שהתורה דרשה דיבור ואמירה מסויימת בכדי לפעול חלות כלשהיא, היא לא החשיבה כלל את כוונת האדם בזה.

ולפי ביאור זה גם כשאומרים מכלל לאו אתה שומע הן, אין הכוונה שההן מחשב כחלק מהדיבור (כפי שהבין הגר"ח), אלא רק מצרפים את דעת וכוונת האדם.

ואולי יש להוסיף שזה מדוייק בלשון "אתה שומע", שפירוש המילה 'שומע' הוא מבין ויודע שיש בדיבור גם הן (וראה סוטה לב, ב: "שמע ישראל - בכל לשון שאתה שומע").

עוד כתב שם, שאי אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, נתייחס לכוונתו אף במקרה ההפכי - מכלל הן אתה שומע לאו - שאף כשפירש בפיו דבר חיובי, הנה כיון שאנו שומעים 'לאו' ואצלנו מוכח שאמר את דברו בטעות - דיבורו בטל, כיון שאי אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, הפירוש בזה הוא שבאופן כללי התורה החשיבה גם את כוונת האדם בנוסף לדיבורו, וכיון שכן, נחשיב את כוונתו ונתייחס אליה בכל אופן שהוא.

היכן רואים בדברי הצמח צדק שלמד כך את סברות המחלוקת?

בתשובה שם הצמח צדק דן האם כשיש הוכחה בגיטין וקידושין שהם נעשו על סמך ידיעה מסויימת שהתבררה לאחר מכן כלא נכונה, אם המעשה בטל או לא; והביא (שם ריש אות ה) את פסק המשנה במסכת נזיר (לב, א) "מי שנדר בנזיר והלך להביא את בהמתו ומצאה שנגנבה, אם עד שלא נגנבה בהמתו נזר - הרי זה נזיר, ואם משנגנבה בהמתו נזר - אינו נזיר", שמדין זה מוכח שנזירות שאמר מפורש אך יש הוכחה שלא היה בדעתו להיות נזיר אלא אם יהיה לו בהמה א"כ אין זה נזיר.

ובהמשך דבריו (סוף אות ו) דחה ראיה זו מנזיר בזה"ל: "כמו שאנו אומרים מכלל הן אתה שומע לאו ואזלין בתר הוכחה אף על פי שלא פירש בהדיא, כמו כן אנו הולכים בתר הוכחה דטעות, דאע"פ שלא פירש שעל תנאי זה נזר - מ"מ כשאומר שבלבו היה כן ויש הוכחה לזה, הוכחה זו מבטל הנזירות; משא"כ גבי גיטין וקידושין דבעינן תנאי כפול ולא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן אע"ג דהוא הוכחה גדולה, ובעינן שיפרש הן בפירוש - כמו"כ לא אזלינן ג"כ בתר הוכחה שהיה מוטעה לבטל הגט".

כוונת דבריו, כיון שבנזיר נפסק שמכלל הן אתה שומע לאו, לומדים מזה שהתורה החשיבה בנזיר את כוונתו ולא רק את דיבורו, ועל כן פסקה המשנה שבהוכחה דטעות הנזירות בטלה; אך בגיטין וקידושין, שהדין הוא שלא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, לומדים מכך שהתורה לא החשיבה בהם את כוונתו של המקדש או המגרש אלא רק את דיבורו, ולכן בהוכחה דטעות המעשה (הקידושין או הגיטין) לא יבטל, כיון שהתורה לא מחשיבה את כוונתו אלא רק את מה שיצא מפיו.

ומזה נראה מפורש, שכפי שהצמח צדק מסיק שהיכן שנפסק שבעינן תנאי כפול ולא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן הכוונה בזה היא שהולכים בדין זה רק אחר דיבורו ולא אחר כוונתו, כך גם ילמד את סברות המחלוקת, שמ"ד מכלל לאו אתה שומע הן ס"ל שהתורה החשיבה את כוונתו ושמ"ד מכלל לאו אי אתה שומע הן ס"ל שהתורה לא החשיבה את כוונתו.

נמצא אם כן, שלפי הגר"ח הלוי המחלוקת היא האם ההן כלול בדיבור של הלאו או שלא, ואילו לפי הצמח צדק המחלוקת היא האם התורה מחשיבה אך ורק את דיבור האדם או שגם את כוונתו.

לאור דברי הצמח צדק שהובאו באות הקודמת, שבאם הדין בגיטין וקידושין היה כמו בנזירות שאמרינן מכלל לאו אתה שומע הן כמו"כ היינו מתייחסים לכוונת המקדש והמגרש אף בהוכחה דטעות, נראה שיש לומר נפק"מ נוספת בין דעת הרא"ש לדעת מהר"ב רנשבורג: מה יהיה הדין במקרה שאדם נדר נדר בצורה ברורה, אך יש הוכחה שזה היה בטעות – האם חל נדרו?

לר"ב רנשבורג (ולר"ן) שנזירות זה כמו נדר, א"כ, כפי שבנזירות למדנו מהמשנה שלא חלה נזירותו – כמו"כ גם בנדר לא יחול נדרו; ולרא"ש יחול הנדר, מכיוון שנזירות זה רק איסור גברא, ובזה יש מקום לכוונת האדם (דהרי אמרינן לר"מ מכלל לאו וכו' בנזירות דהוי איסור גרידא), ובדין זה כתבה המשנה דהוי נזירות בטעות, אבל בנדר דהוי איסור חפצא (וכנ"ל דהוי כממונא), א"כ לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ובזה התורה לא מתחשבת בדעת האדם אלא בדיבורו בלבד.

ה.

להלכה נפסק בנדריים כרבי מאיר שלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן (רמב"ם הל' נדרים פ"א הי"ט-כ, טור יו"ד סי' רד), ודברי המשנה כאן שבאומר 'לחולין שאוכל לך' הנדר חל הם אף אליבא דר"מ כיון שהגמי' פירשה שמדובר באומר 'לא חולין', ובאומר לא חולין "כיון דלא הוי מה שיאכל חולין ממילא הוי קרבן, והאומר דבר זה אינו מותר ממילא משמע שהוא אסור, ואין אנו צריכים לבא עליו מטעם מכלל לאו אתה שומע הן" (לשון הכס"מ שם הי"ט).

והנה, ניחא לפי דעת הרא"ש והצמח צדק שכתב כדבריו מה שכך נפסקה הלכה, דכיון שנזירות דומה לשבועה ולא לנדר, אפשר שבנזירות אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן ובנדר לא אמרינן כן; אך לפי דעת הר"ן ומהר"ב רנשבורג שנזירות דומה לנדר קשה איך נפסקה הלכה כן, דכמו שבנזיר הדין הוא ש"אם משנגנבה בהמתו נזר אינו נזיר" ושזלינן בתר כוונת האדם, כמו"כ צ"ל הדין שבנדר נלך בתר כוונת האדם.

ויש לתרץ בפשטות, שהר"ן ומהר"ב רנשבורג למדו את סברות המחלוקת אי אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן כפי שהובא לעיל (אות ג) בשם הגר"ח הלוי, שהמחלוקת היא האם ההן כלול בדיבור של הלאו או שלא, וע"פ ביאור זה במחלוקת הרי אין קשר בין הדין שהוכחה דטעות מבטלת את הנזירות לדין מכלל לאו אתה שומע הן, כיון

שהפירוש במכלל לאו אתה שומע הן אינו שהתורה מתייחסת לכוונת האדם אלא שההן כלול בדיבור של הלאו; וממילא ניתן להשוות את נזיר לנדר ובד בבד לומר שבנדרים לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן.

במחלוקת הראשונים אי איכא בעלות בדבר הנאסר

וביאור מחלוקת אדה"ז והחק יעקב בדין ירושת איסורי הנאה

הרב יוסף שיחי יודקוביץ
ר"מ בישיבה

מתני': השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין להכנס לחצר, ראב"י אומר: זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו".

והקשה הר"ן, דבב"ק דף נ"א אוקימנא פלוגתייהו ביש בירה או אין ברירה, דר"א סבר יש ברירה והאי לנפשיה קא עייל והאי לנפשיה קא עייל, ורבנן סברי אין ברירה, וא"כ איך פסקו בגמ' דף מ"ו ע"ב דהלכה כראב"י דיש ברירה, הרי בביצה דף ל"ח ע"א פסקינן הלכתא כר' אושעיא דבדאורייתא אין ברירה.

והביא בר"ן כמה תירווצים בשם הראשונים, ובשם הרמב"ן כתב הר"ן ד"לא דמיא הך ברירה דהכא לדעלמא וכו', דחצר שאין בה דין חלוקה וכל אחד משתמש בכולה וכו' מהשתא אמרינן כמאן דעייל בנפשיה הוא ולא משתמש בחבריה". וכוונתו, דכל אחד משתמש בשלו, שיש לכל אחד בעלות בכל החצר ולא נאסר מחמת נדר חבירו שהרי משתמש בנכסיו.

ובר"ן הקשה על דבריו משום דליכא למימר האי חצר כולה דמר וכולה דמר, דאי דמר לאו דמר, ואי דמר לאו דמר", ולכן דחה דברי הרמב"ן. וכוונתו ברורה דלא שייך שני בעלים ביחד על דבר אחד.

וצ"ב איך באמת סובר הרמב"ן ששייך שחצר תהיה בבעלות שני אנשים; ואם שייך כדבר הזה – מה סובר הר"ן אי דמר לאו כמר.

ב.

באחרונים חקרו בביאור דינא דבעלות, האם הוי משום דמשתמש בהחפץ וזהו בעלותו, או דיש בעלות גם בלי השתמשות דהחפץ ברשותו.

ואפשר שזהו מחלוקת דהרמב"ן והר"ן, דהר"ן סובר דבעלות הוי הא דמשתמש בהחפץ, וא"כ לא שייך דחצר להוי דמר ודמר, שהרי ממ"נ מי

שמשתמש בחצר הוא בעלים וא"א לשניהם להשתמש ביחד בחצר שאין בה דין חלוקה.

וא"כ תליא בדינא דברירה שמשעת הקנין הראשון קנה כל אחד זמנו כשישתמש, וכשמשתמש, הוברר הדבר למפרע שקנה הזמן ההוא, וא"כ אם נאמר יש ברירה – כל אחד נכנס לתוך שלו למה שקנה משעה הראשונה; אבל אם נאמר אין ברירה – צ"ל כמו שמפרש הר"ן בדעת רבנן, שכל אחד קנה חצי חצר ויש לו זכות להשתמש בחציה, ובעבור שנתן רשות לחבירו להשתמש בחלקו, גם חבירו משעבד חלקו שישתמש בה לכשיצטרך, וא"כ, בחצי חצר משתמש מחמת בעלותו ובחציה מחמת שיעבודו על חלק חבירו.

ולפ"ז מיישב הר"ן איך פסקינן הכא כראב"י שסובר יש ברירה אפילו בדאורייתא ואפילו שבכל הש"ס פסקינן אין ברירה – משום דהכא הוי ברירה מועטת, דמעיקרא קנו אדעתא דישתמש כל אחד בזמנו, רק לא נתברר הזמן, משא"כ בברירה דסוגיות אחרות דלא מוכרח כלל שיחול הקנין, והוי ברירה מרובה, ועיין בר"ן בביאור סוגיות הגמ' בכמה מקומות.

אבל הרמב"ן, אפשר דסובר דבעלות הוי קניינו, ואפילו שאין לו בדבר שום השתמשות; ולכן שיד שכל אחד יהיה בעלים על כל החצר, ואין זה סתירה שהרי זה דבר שאין בו כילוי.

ולו יצוייר שני שותפים בדבר מאכל, לא שייך שיהיה של שניהם, שהרי הדבר עומד לאכילה, ואם אחד יאכל, הרי כבר לא יהיה לחבירו; משא"כ בחצר שגוף הקרקע יכול להיות בעלות לשניהם באותו זמן בכל החצר אם שייך בעלות בלי השתמשות, שהרי אין סתירה שיהיה של שניהם.

ולכן כל אחד כשבא להשתמש – משתמש בחלקו ומכוחו, רק צריך לסכם עם חבירו שלא ישתמשו באותם הזמנים; וזה כוונת הגמ' בב"ק דראב"י סבר יש ברירה, שכשמשתמש משתמש מחמת בעלותו, אבל רבנן סברי שאפילו שמשתמש מחמת בעלותו, עדיין במציאות עומד בחצר שגם של חבירו, והוי כאין ברירה, שלא נתבררה בעלות בלבד, ואסור במודר הנאה.

וא"ש לרמב"ן שייך שיהיה בעלות לשני השותפים לכל אחד כולו, והוי דמר ודמר, משא"כ לר"ן אי דמר לאו דמר שהרי הכל תלוי בהשתמשות, וא"א להשתמש ביחד, ואם אחד משתמש בכולו – שייך למשתמש. ובזה מובן היטב ראיית הרמב"ן מן הגמ' בב"ק, ואכמ"ל.

ג.

ובזה אי"ש דברי הר"ן לקמן בדף מ"ו ע"ב (ד"ה היינו דמי דשוי מקבל בטסקא), דדן שם הר"ן אי יכול המשכיר לאסור ביתו על השוכר, דבסוגיין מחלקים בין אי יש לו תפוסת יד או לא, ובערכין משמע דיכול המשכיר לאסור על השוכר.

ומביא שם הר"ן כמה דעות מן הראשונים, ולבסוף מקשה "ותמהני עליהם וכו', דמן דינא ודאי יכול המשכיר לאסור על השוכר וכו', אבל לאסור אותם על אחר לאו כל הימנו, דכיון דאשתמר ליה שעבודא דשוכר כשהמודר נהנה, לאו ממדיר הוא נהנה אלא מן השוכר". עכ"ל.

וכוונתו שכשנכנס המודר הנאה לתוך החצר נהנה מן השוכר ולא מן המשכיר, ששיעבודו של השוכר בחצר קיים.

ולכאורה צדקו דברי הר"ן, וע"פ המבואר אפשר דסברי הראשונים לשיטתם במתניי דשייך שפיר בעלות בלי השתמשות, וא"כ אפילו בזמן שעדיין שיעבודו של השוכר קיים, גוף הבית שייך למשכיר, וכשנכנס המודר הנאה - נכנס לבית שאסור לו בהנאה; משא"כ לר"ן השתמשות היא הבעלות, ולא שייך גוף בלי השתמשות, וא"כ השוכר ששיעבודו קיים להשתמש בבית מקרי שלו לענין מודר הנאה והנכנס נכנס לתוך של שוכר, ואפילו אם אסור בהנאה מן המשכיר שרי להכנס לבית.

ד.

אבל עדיין צ"ע מהא דאיתא בדף מ"ז ע"א דבן האסור בהנאה בנכסי אביו לא יורש לאחר מות אביו. ובר"ן שם (ד"ה בעי אבימי) כתב בתוך דבריו "והוי יודע דכי תנן הכא 'אם מת לא יירשנו', לאו למימרא דכיון דהנכסים אסורים לו בהנאה לא יזכה בהם וכו' אלא ודאי נכסים דידהו, אלא שאינו רשאי להנות מהן", ויתן לבניו ולאחיו.

וברשב"א מבואר שפקע בעלותו מן הנכסים משום משום שאסורים לו בהנאה ולא יתן לבניו ולאחיו וכידוע ביאור האחרונים במחלוקת אי שייך בעלות בלי זכות השתמשות, ולכן לרשב"א באיסורי הנאה פקע בעלותו ולא יתן לבניו ואחיו, דלא שייך בעלות בלי זכות השתמשות, והר"ן סובר שאפילו שאין לו זכות השתמשות מקרי בעלים על גוף החפץ ויתן לבניו ואחיו, וזה קושיא על דברינו, שהרי ביארנו דלר"ן

בעלות נובעת מן ההשתמשות בחפץ ומי שמתמש הוא הבעלים, ושלא שייך בעלות על גוף בלי השתמשות.

ואפשר ליישב ע"פ דברי המחנ"א (הל' זכיה מההפקר ס"ד) דמפרש את הר"ן בסוגיין וז"ל: "יכול הוא ליתנן לבניו או לאחיו, ונמצא דקנין דידיה דאית ליה בנכסים עדיין לא פקע כדי שיוכלו אחרים ליטול מידו בעל כרחו", עכ"ל.

ומפורש בדבריו שדוקא משום שעדיין שייך ליתנם לבניו או לאחיו וזה הנאה שבעקיפין ולא נאסר דבר זה במודר הנאה אבל מקרי השתמשות בחפץ ולכן הוי עדיין בעלים, וא"ש שגם לר"ן בעלות באיסורי הנאה הוי בעלות מחמת השתמשות, וכשיטתו בחצר שאין בה דין חלוקה.

ה.

וכפירושו של המחנ"א נמצא נמי בדברי אדה"ז בשו"ע בקונטרס אחרון ס"י תל"ה סק"ב בהא דכתב שם בשם החק יעקב דאב שלא בדק וביער חמצו אין היורשים צריכים לבער, דחמצו של אב אסור בהנאה וממילא אין זה ברשותו של אב להוריש לבניו; אבל בקונטרס אחרון דחה דבריו דיורשים קונים גוף החמץ וחייבים בביעור.

וכתב שם בתוך דבריו וז"ל: "ותו, כיון דכל איסורי הנאה אינם הפקר גמור, א"כ לא דמי לעבד שהפקירו שאין לו בו שום צד ממון, לכך אינו יכול להוריש כי מה יוריש, אבל חמץ יש לו בו צד ממון – שאם עבר ומכרו מותר להנות מדמיו מן התורה. . ואפשר שבניו יורשים החמץ דירושה דממילא הוא, וחיללא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו".

ואפשר שכוונתו דאה"נ דמחמת איסור ההנאה פקע זכות האב בגוף החפץ, אבל היות שעדיין יש הנאה שבעקיפין, שיכול למכור [ואפי' שאסור לכתחילה למכור] ולקבל ממון תמורתו, הוי זכות להוריש לבניו, ורק מחמת זכות זו שייך בעלות וירושה בחמץ; וכביאור המחנ"א בדברי הר"ן באיסורי הנאה במה שיכול ליתנם לבניו ואחיו, שזה בעצמו הגורם לבעלות. אבל אה"נ לולי זכות זו לא שייך בעלות בלי שום השתמשות בהנאה מן הפץ.

ובדעת הרשב"א דפליג בסוגיין וסובר שאין ירושה בנכסים האסורים על הבן בהנאה, אפשר דסובר דלא סגי הנאה שבעקיפין בכדי שיקרא בעלים, אך אדה"ז לא פסק כמותו.

ברכת המזון על המן במדבר ולעת"ל

הרב שמואל אלעזר שיחי' ניסילעוויטש

נו"נ בישיבה

כתב ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובות סי' פ"ד: "במה שהזכרתם בענין כו' הדוחן ושהם מאכל רוב בני ארצכם ואין אוכלים חיטה אלא מיעוטם ושנתפשט המנהג אצלם, כמו שאמרתם, משום כך אתם מברכים עליהם בסוף ברכה (ברכת המזון) - וזה תמוה, לא כרבן גמליאל ולא כחכמים, כי כן לשון ברייתא ברורה בגמרא ברכות: 'כל שאינו לא שבעת המינין ולא ממין דגן כגון פת אורז ופת דוחן, רבן גמליאל אומר: ברכה אחת מעין שלוש, וחכמים אומרים: ולבסוף ולא כלום'. וברור מן התלמוד שההלכה בסתם דוחן בתחילה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות, כפי שנאמר שם בגמרא ברכות, וכן פסק רבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל.

ואין מה שהזכרתם שמאכל רוב הישובים בזה טענה, כי דוקא בשביל הטעם הזה הפליג רבן גמליאל ואמר שיברך על פת דוחן ברכה אחת מעין שלוש, כלומר מפני שהרבה אנשים היו נוהגים לאכול זה – שלא כאפונים והפולים ושאר הקטניות, ועל כן לא הצריך ברכה אחת מעין שלוש בלחם פולים או זולתו. ואעפ"כ אין אנו הולכים אחריו, כי יחיד ורבים הלכה כרבים.

ומה שהזכיר הטוען שברכת הזן משה ע"ה תיקנה בשעה שירד המן שהיה לחם שלהם, הרי יפה טען זה ומורה זה על זפות מח ובינה מעולה; אלא שיש לומר בזה שתי תשובות: הראשונה, שאז כל ישראל היו נאספים במקום אחד והמן היה לחם שלהם, ובני תימן אינם כל ישראל ולא רובם. ואין למדים אלא ממאכל כל ישראל ולא רובם. התשובה השניה והיא המדוייקת, שאין אנו מברכים ברכת המזון מפני שלפי הקבלה משה ע"ה תיקן הזן בשעה שירד המן, אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת ארץ ישראל שהיא שני מיני חיטים ושלושה מיני שעורים, כמו שבארו ז"ל בקבלה, ומסייע לקבלתם הכתוב "ארץ חיטה ושעורה". עכ"ל.

והנה, לכאורה יוצא נפק"מ בין ב' התשובות בנוגע לברכה אחרונה על אכילת המן דלעת"ל (כמבואר במדרשים שהש"ר ב, כב. קה"ר א, כח. ועוד) שלתשובה הא' יצא שמכיון שזה יהיה מאכל כל ישראל, יברכו עליו ברכת המזון אפילו שאינו מה' מיני דגן, משא"כ לתשובה הב' (שהיא המדוייקת), הרי מה שבירכו על המן במדבר היה תקנת משה בפ"ע ואין זה מצד חיוב ברכת המזון שעלינו מהתורה שהוא דווקא על לחם מה' מיני דגן.

ובחידושי צל"ח למסכת ברכות דף כ' ג"כ למד כהאופן הב', שכתב: "כי באמת כל שלשה ברכות, אף שכולם כתיבי, מ"מ מן התורה אינן שלוש ברכות ממש לרוב הפוסקים, ובברכה אחת מעין שלוש יוצא י"ח מהתורה, וחכמים הוא שתיקנו לברך על לחם שלוש ברכות ממש, ומן התורה כולם שייכים אהדדי, וכל זמן שלא נתקדשה א"י ובהמ"ק לא נתחייבו, ומשה שתיקן ברכת הזן – הוא מעצמו תיקנה, ולא שנצטוו ע"ז מפי הקב"ה כאשר נצטוו על כל מצות התורה. ותדע, שהרי תיכף כשירד המן תיקנה כמפורש לקמן שם, ועדיין לא ניתנה התורה, והרי היא כמו שאר תקנת חכמים כל אחד בזמנו".

ובקובץ ישורון עמי רל"ה כתב הרב יוסף שלום אלישיב: הנה הרשב"א הקשה דבגמ' מבואר דמשה תיקן ברכת הזן, יהושע תיקן ברכת הארץ, ודוד ושלמה תיקנו בונה ירושלים, ואילו בגמ' להלן מבואר שג' ברכות הראשונות דאורייתא, ותירץ הרשב"א דודאי ג' ברכות הוו דאורייתא, אלא שאפשר הי' לאמרן בכל מטבע שרוצה, ואתו משה ויהושע ודוד ותיקנו את מטבע הברכה. ואמנם הרא"ש (סי' כה) הקשה קושיא זו מדוד ושלמה, ולא הקשה ממשה ויהושע ומפרש במעדני יו"ט דהציווי של ואכלת ושבעת וברכת שממנו לומדים שברכת המזון דאורייתא, נאמר במשנה תורה לאחרי שהכו את סיחון מלך האמורי, וא"כ הרי זה נחשב לתחילת ביאתם לארץ, ותקנת משה ויהושע לשתי ברכות הראשונות הי' קודם לכן – לכן הקשה הרא"ש רק מדוד ושלמה שהיו לאחר ביאתם לארץ, ולא הקשה ממשה ויהושע שתקנתם קדמה לציווי התורה, ולפי זה נראה לומר שכיון שתקנת משה קדמה לחיוב ברכת המזון דאורייתא, א"כ תקנתו לברך ברכת המזון הייתה גם על המן, ואילו ברכת המזון דאורייתא נתקנה רק על לחם בלבד. ונראה, דגם לפי הרשב"א אפ"ל דמשה תיקן הברכה בשעת ירידת המן וקודם למתן תורה, וע"כ לא קשה מידי, דאפשר שתקנת משה הייתה גם על המן, אלא דלפ"ז צ"ל דמה שהקשה הרשב"א ממה לאו בדוקא, ודו"ק".

ועפ"ז לכאורה יוצא שבאכילת המן דלעת"ל לא יברכו ע"ז ברכת המזון מה"ת.

ב.

וראיתי בספר אוצרות מגדים לפרשת בשלח שאכן רצה להוכיח משיטת הרא"ש ועוד פוסקים שדייק מהם שג"כ סוברים שבמדבר הי' ברמה"ז תקנה בפ"ע ולא מה"ת ושלא יברכו על המן לע"ל ברכת המזון; וכתב (עמ' תסו) "אכתי יש לעיין בזה מסוגיית הגמרא בפסחים (ק"י"ב ע"ב) דמשמע שבסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים יברכו ברכת המזון, שהלא דנה שם הגמרא מי יברך על הכוס של ברכה, הרי שיברכו באותה סעודה ברכת המזון, וכיון שבאותה סעודה יאכלו מן כמ"ש בבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ג' אות ג') ובספר תורה לשמה (להבן איש חי סימן ס"ג) בשם כתבי הרמ"ע מפאנו ז"ל (מאמרי שבתות ה' חלק ו') שלעתיד לבוא בסעודת לווייתן יוציאו את צנצנת המן שגנו יאשיהו ויאכלוהו, א"כ נמצא שלאחרי אכילת המן יברכו ברכת המזון. וזה לכאורה אין לומר שבאותה סעודה יאכלו גם פת ועליה יברכו ברכת המזון, שהרי הם דנו מה יברכו לפני אכילת המן באותה סעודה, ואם תמצי לומר שיאכלו לפני כן פת ממש – לא הייתה שאלה לגבי המן, מאחר ויצאו ידי חובתם בברכה שיברכו על הפת המוציא לחם מן הארץ, אלא לכאורה נראה שלא יאכלו באותה סעודה פת כלל, ומעתה תקשי דא"כ לכאורה זה סותר למה שנתבאר בדבריהם שעל מאכל שאינו מחמשת מיני דגן לא יברכו אחרי אכילתו ברכת המזון.

ואפשר דתרי סעודות הוו, דסעודה אחת תהיה שבה יאכלו פת ממש ועליה דיברה הגמרא בפסחים, ותהיה סעודה נוספת שבה יאכלו מן בלבד ועליה קאי דברי הרמ"ע מפאנו ז"ל, ובסעודה זו לא יברכו אחרי האכילה ברכת המזון.

אי נמי יתכן לומר שדברי הגמרא בפסחים ודברי הרמ"ע מפאנו ז"ל קאי על סעודה אחת שיאכלו בה גם פת, ואעפ"כ שייך לדון איזו ברכה יברכו לפני אכילת המן – כיון דאפשר שכשם שברכת המוציא לחם מן הארץ אינה פוטר את ברכת היין, אף אינה פוטר את ברכת המוציא לחם מן השמים. ולכן דנו האם הברכה שמברכים לפני אכילת המן תהיה המוציא לחם מן הארץ – ואז ברכת המן תפטור אותה, או דהברכה לפני תהיה במוציא לחם מן השמים ואז יצטרכו לברך אף עליה, מאחר דהברכה על הפת לא תפטור אותה; משא"כ לגבי הברכה שאחרי אכילת המן באותה סעודה, כבר לא דנו אם יברכו עליה ברכת

המזון, דהרי גם אם יצטרכו לברך עליה ברכת המזון, תפטור אותה ברכת המזון שעל הפת, והשתא, אם כנים אנו בזה, נמצא שאין להוכיח מאותה סעודה שיברכו אחרי אכילת המן ברכת המזון, כיון שיתכן דברכת המזון יברכו על אכילת הפת ולא על אכילת המן, ודו"ק.

שו"ר בבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ג' אות ג') שהביא בשם כתבי הרמ"ע מפאנו ז"ל, שבאותה סעודה יאכלו מן בלבד, שהרי כתב שמאחר ואין סעודה בלא לחם, יוציאו בסעודת לויתן את צנצנת המן הנגזז שנקרא 'לחם', וממנו יאכלו, עיי"ש.

ומשמע שלא יהיה לחם מלבד המן, ואם כך צריך לומר כמו שנתבאר דתרי סעודות הו, ודו"ק".
עכ"ל.

ויש להעיר על דבריו, שהרי הרמ"ע מפאנו בהמשך דבריו שם על אכילת המן בסעודה לע"ל, כותב על אותה סעודה: "ודוד מלך ישראל חי וקיים יזמן בשם ויברך ברכת המזון על כוס ישועות", ומפורש בדבריו שאין זה ב' סעודות, אלא שיברכו את ברכת המזון על אכילת המן.

ואכן שולל שם במפורש אכילת פת מחטה בסעודה זו, שכ"כ שם: "ולחם לבב אנוש יסעד לא ידענו מאין יובא, כי אפילו גלוסקאות דכתיב בהו 'יהי פיסת בר בארץ', חושש אני להם שלא יהי קטיגור נעשה סניגור כמ"ד עץ שחטא בו אדה"ר חטה היה (סנהדרין ע, ב) . . זכינו לדין שלצורך אותה סעודה נגזזה צנצנת המן דכתיב בה 'והעומר עשירית האיפה הוא', וכשם שלחם הפנים על שלחן הזהב תמיד, הוא גורם שתחול ברכת שמים על לחם אנשים בעוה"ז כמו אסוך שמן דאלישע, כך צנצנת המן גורמת שתחול הברכה בלחם אבירים אשר יזלו שחקים לעתיד לבוא".

הרי שמוכיח שיאכלו מן בסעודת הלויתן מכח זה שלא יאכלו לחם חטה – ואעפ"כ כותב שעל סעודה זו יברכו ברכת המזון על כוס כנ"ל, וא"כ אי אפשר לומר כפי שכתב בספר אוצרות מגדים שלפי הרמ"ע מפאנו תרי סעודות הו.

וכן משמע בסידור עם דא"ח בשער ברכת המזון ענין ברכת הזימון שסוגיית הגמ' בפסחים על הכוס של ברכה קאי על סעודת הלויתן, שכתב שם (עמ' 208) "יש להבין עתה מהו ענין בהמ"ז וברכת הזימון דיהי לעתיד לצדיקים כמבואר בדבריהם ז"ל בהיות ידוע שהסעודה שיעשה הקב"ה לצדיקים יהי מן לויתן ונקי סעודת לויתן כו' . . .".

וכן כתב אדמו"ר הצמח צדק באור התורה (פי' עקב עמי תקמה): "והנה כמו שבמזון דעכשיו יש העלאת רפ"ח ואח"כ המשכה ע"י ג' ברכות וכוס של ברכה כנ"ל, כמו כן עדי"ז גם בסעודת לויתן, אלא שהעלאה היא למקום יותר גבוה הרבה, וכמו"כ הבריכה וההמשכה יהי מבחי עליונה יותר, וזהו"ע שיהי הכוס של ברכה מיין המשומר דווקא" וכו'.

ובספר השיחות תשנ"ב (עמ' 166) כ': "ומזה מובן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש – היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ב'שולחן ערוך' לסעודת הנישואין, הסעודה דלויתן ושור הבר ויין המשומר, שבסיומה "אומר לו (הקב"ה) לדוד (דוד מלכא משיחא) טול (כוס של ברכה) וברך, אומר להן, אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", ועדי"ז שם עמ' 243.

וכן בלקו"ש חלק כ"א עמ' 88 בהע' 34 "בב"ח . . שסעודה שלישית היא כנגד שבת דלעתיד דיעשה סעודה לצדיקים מלויתן ובת זוגו, אבל בסעודה זו הרי יש ברהמ"ז (פסחים קיט, ב) היינו סעודה בפת", וכן משמע בתו"מ תשמ"ו ח"ג עמ' 1-140.

ומכל מקורות אלו עולה, שברכת המזון המבוארת בסוגיית הגמרא בפסחים היא אכן על סעודת הלויתן שבה יאכלו מן כדברי הרמ"ע מפאנו.

ג.

וכן מבואר בשיחת הרבי ש"פ עקב תשכ"ג (תו"מ חלק ל"ז עמ' 200 ואילך (בלתי מוגה)) ששואל שם: "אף שהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' הוא במשנה תורה, שנאמר בשנת הארבעים בר"ח שבט ל"ז ימים קודם פטירת משה בז' אדר – הרי החיוב דברכת המזון היה עוד לפני"ז, וכדברי הגמרא "משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן" (וע"ד שמצינו ביחזקאל: גמרא גמיר לה ואתא יחזקאל ואסמכא אקרא").

ולהעיר גם ממארו"ל על הפסוק ישא ה' פניו אליך שבברכת כהנים: "וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את הוי' אלוקיך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה", וכיון שהענין דנשיאת כפים היה כבר בתחילת שנת הארבעים, וכבר אז

אמר הקב"ה ש"הם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה", עכצ"ל, שכבר היה אז עיקר החיוב של ברכת המזון.

וכיון שבברכת המזון נאמר "ואכלת ושבעת", שלכן אינו חייב לברך אלא אם כן אכל עד כדי שבע, אינו מובן: איך נתחייבו לברך ברכת המזון על אכילת המן, דכיון שנקרא מאכל רעבון, עכצ"ל שלא היו שבעים ממנו, שהרי רעבון ושביעה הם שני הפכים!?

ומבאר שם בהמשך: "ועפ"ז י"ל, שאע"פ שהמן היה מאכל רעבון, הנה, הרעבון (היפך השביעה) היה רק בנוגע להנאת גרונו, אבל לאחר שבלע בגוף בתוך המעיים, היה מתברך (גם) בהנאת השביעה ("ואכלתם לחמכם לשובע", "ואכלת ושבעת"), ולכן נתחייבו בברכת המזון"15.

וממשיך שם (עמ' 203): "לכאורה מה שיידך כל האמור לעיל בנוגע אלינו? ובכן: לכל לראש – הרי זה נוגע לזמן דלעתיד לבוא, שהרי כתב הרמ"ע מפאנו, שהסעודה המפורסמת, שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים מבשרו של הלויתן ושור הבר, יחד עם היין המשומר, תתחיל באכילת המן השמור בצנצנת, שיברכו עליו "המוציא לחם מן השמים". וכיוון שלאחרי הסעודה יברכו גם ברכת המזון, נמצא שיברכו ברכת המזון על המן, כיון שבודאי יהיה בו ענין של שביעה".

15

ויש לציין להמבואר בשיחה זו שהחיוב דברכת המזון על המן הוא מצד שיש בזה הנאת מעיו ולא גרונו, למי"ש בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כ"ז, שכתב: "התם גבי איסורין מחייב בהנאת גרונו, והכא גבי אכילה דברכה הנאת מעיים בעינן, וסמכוהו רבנן אקרא 'ואכלת ושבעת', ש"מ דבעינן אכילה המביאה לכלל שביעה, ושביעה אינו אלא בכרס מלאה".

ובשו"ת חתם סופר חאו"ח סי' קכ"ז הסכים לו בזה וכתב: "ומהרא"ש פ"ב דברכות הנ"ל מוכיח הפנים מאירות דהנאת מעיו בעי לברכת המזון, ונמצא דהאוכל כזית מצומצם ונשאר לו בין החניכיים כבר יוצא ידי מצה, ולחיוב ברכת המזון לא הגיע כו", וכן העלה בנו בשו"ת כתב סופר חאו"ח סי' קי"ז דברכת המזון דכתיב בי' "ושבעת" בהנאת מעיו תליא מילתא, דהנאת גרונו אינה משביעה, וכן הוכיחו בפמ"ג בשו"ע או"ח סי' ר"י ובחתי"ס בחידושי לחולין (קג, ב) שדין ברכה שאני מדין מאכלות אסורות, ולכו"ע לא סגי בהנאת גרונו ובעי נמי הנאת מעיו כדברי הרא"ש.

וכ"כ במנחת חינוך (מצוה שיג אות ב ד"ה והנה נראה) דגבי ברכת המזון נקטינן דהעיקר הוא הנאת מעיו ולא הנאת גרון, ולכן אם אכל והקיא וחזר ואכל אפילו כל היום – אינו חייב בברכת המזון, כי מצד הסברא "ושבעת" אינו שייך רק בהנאת מעיים, והיינו במילוי הכרס, וכל שהוא הנאת גרון בלבד בודאי אינו שבע ואינו חייב בברכת המזון.

וכ"כ באגלי טל מלאכת טוחן (סי' ס"ב) דלענין ברכה העיקר תלוי בהנאת מעיו לחוד, וראייתו מנתעכל המזון שעבר השביעה, דאינו מברך – הרי שאינו מברך על מה שהיה שבע מתחילה, דא"כ אפילו נתעכל נמי, וע"כ דאינו מברך רק על הנאתו של עכשיו, והרי הנאת גרונו כבר עברה. וכ"כ בשו"ת שלו אבני נזר (סי' ס"ז) דברור ופשוט ביותר דענין ברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו (וכן בשו"ת שם סי' קכ"ג אות א וסי' קכ"ד אות ג'). וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' קכ"ה) שדן שם במקרה שאדם אכל כזית מצה בליל פסח והקיא אם יצא י"ח אכילת מצה, ואחר שהביא מהסוגיא דחולין (קג, ב) דחזינן דקיי"ל כדעת ר' יוחנן גבי איסורים דהנאת גרונו בעינן, סיים וכתב: "מיהו לענין ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת ושביעה דאכילה הוא בהנאת מעיים, הנה זה אם הקיא כל מצה שאכל תיכף כשירדו חדרי בטנו, נהי דחשיבה אכילה ויצא דיד חובת אכילת מצה, מ"מ ליכא שביעה בשעת ברכת המזון ואיך יברך בכרס ריקנית".

ולהעיר מלשון רש"י בסוכה (מט ע"ב) שהובא בשו"ת כתב סופר ותורה לשמה הנ"ל בחילוק בין אוכלין למשקין בענין זה, שכתב על דברי רב פפא "ש"מ כי שבע איניש חמרא מגרוני שבע", ופי': "מגרוני שבע ע"י ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע ולא ע"י שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו ע"י לגימות דקות ואינו כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי הכרס".

עכ"ל.

ומשיחה זו מבואר שיברכו על המן לע"ל, ושכן הוא בנוגע לאכילת המן במדבר, שהברכה אז הייתה מצד החיוב מה"ת וכפשט דברי הרשב"א, ושלכן שואל מעניין השביעה; וכ"ז הוא שלא כדברי ר"א בן הרמב"ם והרא"ש לשיטת המעדני יו"ט והצל"ח שהחיוב במדבר היה תקנת משה בפ"ע, שלפ"ז לא קשה מהפסוק "ושבעת".

ובסידור עם דא"ח (קו, ג) כתב: "והקשה הרשב"א הא ג' ברכות הללו דבהמ"ז הן דאורייתא (ואפילו מעין ג' דאורייתא), ובוודאי נתקנו ג' הברכות הללו בימי משה, וא"א שלא אמרו ישראל במדבר בהמ"ז רק ברכת הזן בלבד כיון דג' ברכות דאורייתא. ותירץ דודאי ברכו ג' ברכות ברהמ"ז בימי משה, רק ה"ק, שמשה תיקן הנוסח של ברכת הזן כשירד המן כו".

ובלקו"ת עקב (יד, ד) כתב: "והנה גם בימי משה קודם שנכנסו לארץ הזכירו ברכת הארץ על בחי' ביטול היש, אלא שאז היתה בנוסח אחר וגם נכללת תוך ברכת הזן שעל המן, וכמ"ש המ"א (סי' קצ"א) דמדאורייתא די כשיברך על שלשתן ברכה אחת, אלא שאחר כך כשפסק ירידת המן ונכנסו לארץ תיקן יהושע ברכת הארץ להיות ברכה בפ"ע כו', ומתורץ קושיית הרשב"א".

ומבואר שלמדו בדברי הרשב"א כפשוטו שחיוב ברכת המזון על המן במדבר הי' מה"ת, וכן הוא פשט לשון המאירי והשטמ"ק לברכות שם, ועד"ז ברמב"ן בהשגות לסהמ"צ כמצויין בספר 'תורה שלמה' (מילואים לפרשת בשלח סי' י"ד), ושם הביא ג"כ מילקוט תימני כתיי "מנין שמברכין על המן ברכת המזון, שנאמר וימטר עליהם כעפר שאר ודגן שמים, ונאמר כדגן מן הגורן, דגן דגן בגזרה שוה", ומבואר שג"כ סובר שהי' במן חיוב ברכת המזון דאורייתא משום שהי' לו דין דגן.

ובספר גליוני הש"ס לר"י ענגיל למסכת ברכות (מ"ח ע"ב) ג"כ הבין שחיוב בהמ"ז על המן היה מהתורה, שהקשה: "מדוע היה חיוב בהמ"ז על המן, הרי לא היה לחם מחמשת המינים, רק ברי' בפ"ע, ואף שטעמו בו טעם לחם אם רצו – מ"מ על טעם לבד אין נראה שיהיה חיוב בהמ"ז. וצ"ל, דס"ל לר' נחמן בעל המאמר דהכא כמ"ד ביומא ע"ה ע"א דכל המינין טעמו במן טעמן וממשן, עיי"ש. וע"כ שפיר היה חיוב בהמ"ז כעל לחם ממש כיון דהיה במן טעם וממש של לחם.

ועי' ספר מדרש תלפיות ענף מן, דמ"ד דנדב ואביהוא נתחייבו מיתה משום שתויי יין היינו שהיו שותם מי הבאר וכיוונו ליון, דטעם כל

המשקין שרצו טעמו במי באר עיי"ש, והרי דזה נחשב שתוי יין אף שלא היי יין ממש, דאפי' מאן דמחייב אשאר משכרין היינו רק מלקות אבל לא מיתה. . ועל כרחך דהיי נחשב יין ממש, וא"כ ה"ה במן – מי שכיוון ללחם היי נחשב ללחם ממש לחייב עליו בהמ"ז".
(ויש לציין בזה גם להמבואר ברשימות חוברת ג' בארוכה בהנוגע לשמן נס אם ראוי לשמן זית למנורה, וש"נ).

ד.

ויש להוסיף בזה, דהנה באור התורה (בשלח עמי תרי"ט) כתב: "ובזה יתורץ הקושיא דאומר במכילתא יהיום לא תמצאוהו אבל אתם מוצאים אותו לעת"ל, וקשה, הלא לעת"ל הוא יום שכולו שבת, וא"כ מאי שנא משבת דעכשיו שלא ירד בו המן, ויתורץ בשני אופנים: א', על פי מה שנתבאר שהמן יש בו ב' בחינות, הא', כמו שהוא בשרשו למעלה ברוחניות, שבחיי זו מתגלה בשבת דוקא, הב', כמו שירד למטה בגשמיות. ועיין בזה בעה"ק ח"ב פמ"ב האריך בענין המן. . והיוצא מדבריו, שיש במן ג"כ ב' בחינות, א', הרוחניות שבו שהוא מוצא פי ה' טרם שנתגשם וירד למטה וממנו היי ניזון משה בהר מ' יום, וזהו ג"כ ענין עוה"ב שצדיקים נהנים מזיו השכינה, והב', אחר שהאור נתגשם ונעשה מן, וזהו מזון דור דעה דור המדבר. . וא"כ לפ"ז יתורץ הקושיא מה שמוצאים אותו לעת"ל ביום שכולו שבת, דמה שא"א למן לירד בשבת שזהו בבחי' הב' מה שנתגשם ונעשה מן ולחם גשמי שהגוף יהי ניזון ממנו. . אבל לעת"ל ליום שכולו שבת שאין בו אכילה ושתיה גשמית כ"א יזונו מזיו השכינה שהוא יסוד המן כנ"ל – בחינה זו ימצאוהו לעת"ל דוקא.

וכן מצאתי בהמפרש במכילתא פ' בשלח פ"ה וז"ל, אבל לעוה"ב אתם מוצאים אותו, פי' שעוה"ב הוא יום שכולו שבת, ואעפ"כ ירד המן כענין שאמר בחגיגה 'שחקים טוחנין מן לצדיקים לע"ל, והרמב"ן פירש שיהנו מזיו השכינה או מיסוד המן עכ"ל.

ועוד י"ל באופן אחר, שגם מקודם המדריגה שאין בו לא אכילה ולא שתיה כו' יהי ירידת המן, והגם כי עכשיו לא יוכל לירד המן בגשמיות בשבת, עכ"ז לע"ל ליום שכולו שבת – יוכל לירד, והוא כ" . .".
ועד"ז כתב הצמח צדק באוה"ת עקב ע' ב"כג.

ומדברי הצמח צדק יוצא, שלאופן הא' שהמן דלעת"ל לא יהיה מן גשמי ויהי בתקופה שאין בה לא אכו"ש, הנה ברכת המזון בסעודה דלעת"ל

שבגמי פסחים לא יהי על אכילת המן, (ושלא כדברי הרמ"ע מפאנו והשיחה דתשכ"ג הנ"ל), אבל לאופן הבי' שיהיה זה לפני התקופה שאין בו אכו"ש ויהי מן בגשמיות – אפ"ל כדברי הרמ"ע מפאנו וכהשיחה הנ"ל שיברכו ברהמ"ז על המן, אא"כ נאמר שגם לאופן האי' יתכן שברה"ז שבגמי פסחים תהי על המן שבצנצנת, וכל דברי הצ"צ באופן האי' שלא יהי אכילת מן בגשמיות קאי רק על המן שירד מן השמים, שע"ז היי הקושיא מכך שאין ירידת מן בשבת.

אמנם באג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"ב עמ' עו-עז בהערה 23) כתב: "והנה, לכאורה, כיוון דבתח"מ אין שם אכילה ושת"י, הרי מה שארז"ל (פסחים קיט, ב. ב"ב עד, ב ושם) שלעתיד לבוא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים - ורוב המכריע של המפרשים ביארו מרז"ל אלו כפשוטן, בסעודה גופניית: ראה ר' סעדיי גאון הובא בס' שבילי אמונה נתיב יו"ד פ"ב, הרשב"א בבבא בתרא, הרמב"ן לבראשית א כא, ר' בחיי שם ובכד הקמח סוף את ח, הראב"ן בספרו מאמר השכל, הראב"ע לדניאל יב ב, ראב"ד להלי' תשובה פ"ח ה"ד, עבודת הקודש ח"ב פמ"א, חדא"ג מהרש"א בבבא בתרא, לקוטי תורה ר"פ צו ועוד.

דעת הרמב"ם בהלי' תשובה שם משמע דמרז"ל אלו הם משל, אבל כנראה אינו שולל הפשט ג"כ, כי . . . –

סעודה זו תהי בימות המשיח (הר"א בן הרמב"ם בס' מלחמות ה') או בתחלת זמן התחי' . . .

וצ"ע דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמיית תהי בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'.

ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי נזון גם גוף הגשמי . . . אבל תהי שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף, וק"ל".
עכ"ל.

ולפ"ז לכאורה יוצא שהגם שהסעודה תתקיים בזמן שאין בו אכילה ושתיה יוכלו לאכול בסעודה זו את המן כדברי הרמ"ע מפאנו, "לתכלית אחר".

אלא שיש לעיין אם שייד על אכילה זו שאינה לצורך קיום הגוף עניין ה"שביעה" כמובא לעיל משיחת ש"פ עקב הנ"ל שבהמן לעת"ל יתקיים "ושבעת", הנאת הגוף במעיים.

אבל בלקו"ש חלק כ"א עמ' 87 הע' 33 כ': "שבלקו"ת משמע שהסעודה הגשמית תהי' באותו הזמן דאין בו לא אכילה כו', אבל להעיר מד"ה וישלח תרס"ו (עמ' קה) דמפרש שהם ב' זמנים".

ובספר השיחות ה'תנש"א ח"ב (עמ' 576 הע' 108) כ': "ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתיר הקב"ה) תהי' בימות המשיח לפני תחה"מ, כי לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשרה, ואין צורך ב'חידוש תורה".

וא"כ הרי שלהמבואר במקומות אלו שהסעודה תתקיים בזמן שיש אכו"ש, מובן בפשטות שיברכו על המן על שביעה כפשוטו.

ולהעיר מספר קדושת לוי לפי בהעלותך שג"כ משמע שם שאכילת המן והסעודה תהי' בתקופה שעדיין תהיה אכילה ושתי', שכתב שם עה"פ "מי יאכילנו בשר": "נבאר, כי במן טעמו כל הטעמים שרצו לטעום בו, רק זה המאכל שהיה ידוע להם הטעם היו ממשיכים במחשבה במן לטעום בו זה הטעם, אבל זה המאכל שלא טעמו עדיין לא ידעו האידך להמשיך טעמו במן. והנה טעם בשר כשר, דהיינו בשחיטה ומליחה כמצותה יש לו טעם אחר מבשר בלא שחיטה ומליחה. והנה במצרים היו אוכלים בשר בלא מצוה, דהיינו בלא שחיטה ומליחה זה הטעם ידעו אבל הטעם מבשר הנעשה כמצותה זה לא ידעו עדיין טעמו. וכאן אחר מתן תורה שנצטוינו בבשר על מצות הנ"ל זה הטעם לא ידעו אידך להמשיך במן כדי לטעום בו אבל טעם דגים טעמו במן מחמת שלא נשתנה טעמן שלא היה בה שום מצוה. וזהו שאמרו מי יאכילנו בשר כו', כדי לטעום טעמו אחר כך במן. זכרנו את הדגה, טעם דג אנו יכולין לטעום במן אבל טעם בשר לא כנ"ל. וזהו שהקדוש ברוך הוא יעשה סעודה לעתיד לבא מליתן ושור הבר ובר אווזות ויין המשומר, כי באמת יאכלו בני ישראל מן כאשר היה בימי יציאת מצרים לכך יעשה הקדוש ברוך הוא סעודת הצדיקים לעתיד לבא מהדברים אלו כדי שאחר זה כשיאכלו המן יטעמו המאכלים שאכלו בסעודה ובמי באר יטעמו כל המשקים כאשר היה ביציאת מצרים".

לשון התפסה בנדריים לדעת הר"ן

חיים משה שיחי' אלפרוביץ'

תלמיד בישיבה

תנן במסכת נדרים (י, ב): "האומר 'לחולין שאוכל לך לא כשר ולא דכי טהור וטמא נותר ופיגולי אסור'".

הר"ן (ד"ה לחולין שאוכל לך) גרס במשנתנו "לכשר ולדכי", ופירש את המשנה כך: "כולהו בפתחות הלמ"ד קרינן להו ומש"ה אסור דמשתמעו 'לא חולין אלא קרבן', 'לא כשר אלא אסור', 'לא דכי אלא אסור'".

כלומר, כשאדם שאמר לחבירו 'לחולין שאוכל לך', אנו מפרשים את כוונתו כך: מה שאוכל אצלך, איננו חולין בעבורי (לא-חולין) אלא קרבן; ועל דרך זה כשאמר 'לכשר', 'לדכי' וכיוצ"ב. וכיון שלשון זו הינה לשון נדר, נאסר עליו לאכול אצל חבירו.

לאחר מכן הר"ן (שם) מקשה על דברי המשנה, וזה לשונו: "וכי תימא אלא אסור משום איסור קאמר ולא משום נדר, והוה ליה כמתפיס בדבר האסור ולא מיתסר".

פירוש דבריו: כיון שבנדו"ד האדם לא ביטא את דבריו בלשון רגילה של נדר אלא אמר רק שהאוכל של חבירו אינו חולין וכיוצ"ב, והאיסור מגיע מכך שמשמע מדבריו שהאוכל יהיה כקרבן וכיוצ"ב – מסתבר לומר שכוונתו לאסור את האוכל בתורת התפסה, שמתפיס ומשווה את אוכל חבירו לחתיכת איסור; וכיון שהדין הוא שהתפסה בדבר האסור

(לאפוקי מדבר הנדור) כקרבן וכיוצ"ב אינה חלה¹⁶, גם כאן לכאורה הדין הוא שאין נדרו חל, ומדוע המשנה אומרת שנדרו חל?

ומבאר הר"ן את פסק המשנה: "כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי - אזלינן לחומרא, דקיימא לן 'סתם נדרים להחמיר'".



¹⁶ "היכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור... אם התפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור" (ר"ן נדרים ב, א ד"ה מתני').

כלומר, כיון שעדיין ניתן לפרש את דבריו שהתכוון לאסור את אוכל חבירו בתורת נדר ולא בתורת התפסה, שהרי ממילא לשונו אינה ברורה דיו, אזלינן לחומרא והנדר חל, כיון שהכלל בהלכות נדרים הוא שבנדרים הסתומים לנו אנו נוקטים לחומרא.

ב.

והנה, המשנה למלך (הלכות נדרים פ"א הי"ח) הקשה על קושיית הר"ן, וזה לשונו: "יש לדקדק ברברי הר"ן הללו, דהא האומר 'דבר זה אסור עלי' מדינא אסור אף כשלא התפיסו, משום דעיקר הנדר הוא שיאמר 'דבר זה אסור עלי', וכמו שכתב הר"ן בריש פ"ק דנדרים; ואם כן, כי אמר 'לא כשר' דמשמע אלא אסור – הרי זה עיקר הנדר האמור בתורה".

פירוש דבריו: את גדר הנדר ניתן להבין בשני אופנים: א. האדם הנודר יוצר איסור מחודש לגמרי. ב. האדם הנודר 'לוקח' איסור מדבר האסור כבר לדבר שאיננו אסור. דבר זה נקרא 'התפסה' בלשון חכמים.

הנפק"מ בין שני פירושים אלו היא באדם שאמר 'דבר זה אסור עלי' ולא התפיס את הדבר באיסור אחר, שלפי הפירוש השני אין זה נקרא נדר אך לפי הפירוש הראשון ה"ז נדר.

והנה, בריש מסכת נדרים הר"ן כתב (ב, א ד"ה) "עיקר הנדר הוא שיאמר 'דבר זה אסור עלי' ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה". והיינו, שגדר ועיקר הנדר הוא איסור מחודש, ואדם שאמר 'דבר זה אסור עלי' ה"ז נדר, (ואמנם הרא"ש ס"ל שאפשר לנדר רק בהתפסה).

על פי זה – הקשה המשנה למלך – צריך לפרש שהלשון 'לחולין שאוכל לך' וכיוצ"ב שממנה משמע 'אלא קרבן' 'אלא אסור', דינה כנדר מדין עיקר הנדר, שהרי לשון זו משמעה עיקר הנדר – אמירת 'דבר זה אסור עלי', ואם כן דברי הר"ן ש"משום איסור קאמר ולא משום נדר, והוה ליה כמתפיס בדבר האסור" הינם משוללי הבנה, והרי זה הפוך משיטתו בעיקר הנדר, ודברי המשנה על מקומם יעמדו בשלום.

ג.

ויש לומר בהקדים:

כשאדם אומר 'הרי זה קרבן עלי', 'הרי זה קונס' וכדומה, הנדר חל מדין עיקר הנדר אף על פי שאמר לשון של קרבן והתפסה לחתיכת איסור, כיון שבלשון בני אדם נוהגים לבטא איסור רגיל בלשון קרבן וקונס, ובדרך כלל אין הכוונה באמירת 'הרי זה קרבן עלי' להתפסת החפץ בקרבן אלא להחלת איסור חדש, עיקר הנדר.

אמנם במה דברים אמורים – באמירת 'הרי זה קרבן עלי' דווקא, אך באמירת 'לא חולין שאוכל לך', שמזה רק משמע 'אלא קרבן' ניתן כבר להסתפק בכוונתו, האם פירוש דבריו הוא ממש כאילו שאמר 'הרי זה קרבן עלי' או שזהו לשון של התפסה, וכדברי הר"ן.

במילים אחרות: בדרך כלל, פירוש המילים 'הרי זה קרבן עלי' הוא התפסה, שחפץ זה יהיה כקרבן. אמנם, בלשון בני אדם, כשאדם אומר מילים אלו כוונתו להחיל על החפץ איסור נדר מחודש. ובמה דברים אמורים שפשוט לנו שכוונתו כן - כשאומר דווקא את המילים 'הרי זה קרבן עלי', אך כשאומר לשון שממנה משמע רק שחפץ זה יהיה כקרבן, יש ספק האם כוונתו היא כנ"ל או שכוונתו היא לפירוש המילים הפשוט של 'אלא קרבן' – לשון התפסה. ומשום שגם להר"ן (ועאכו"כ לרא"ש) פשיטא ליה כאן שכוונתו להתפסה, ומשום הכי הבין בפשטות שגם המשך המשנה קאי בהתפסה, ואתי שפיר קושיתו.

הערות בשו"ע אדה"ז הלכות ברכות השחר

הת' שניאור זלמן שיחי' בריכטא

תלמיד-שליח בישיבה

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע סימן מו סעיף ב: "כשנועל מנעליו, יברך 'שעשה לי כל צְרָכֵי, ואין לשנות הנוסח ולומר 'צְרָכֵי הכ"ף בקמץ, שהוא לשון רבים – מפני שברכה זו אינה אלא על נעילת מנעלים שהוא צורך האדם (ועל שאר צרכיו מברך עליהם בפני עצמם כשנהנה מהם)".

כלומר, כיון שברכת 'שעשה לי כל צרכי נסובה רק על נעילת הנעליים, שהיא טובה אחת שהקב"ה עשה עמנו, אין להודות בברכה זו בלשון רבים, צְרָכֵי.

ויש לעיין לפי זה במה שכתב בסוף ההלכה בנוגע לברכת 'המעביר שינה מעיני: "כשנוטל פניו, יברך 'המעביר שינה מעיני וכו', ויהי רצון כו', עד 'ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל'. . . הכל ברכה אחת ארוכה פותחת בברוך וחותמת בברוך, ואף על פי שצריך לומר החתימה מעין הפתיחה, יש לומר שיגומל חסדים טובים הוא החסד שעושה הקב"ה, שמעביר חבלי שינה מעיניו".

דלכאורה הלשון 'גומל חסדים טובים' הוא לשון רבים, שהקב"ה גומל עמנו הרבה חסדים, ובכדי לתרץ איך החתימה היא מעין הפתיחה 'המעביר שינה מעיני מפרשים שהחתימה נסובה על חסד אחד של הקב"ה – העברת חבלי השינה מהעיניים.

ב.

ניתן לבאר את הדברים בהקדים יסוד:

חסדים רבים שהקב"ה גומל איתנו, הינם חסדים שבעקבותיהם נגרמים חסדים וטובות נוספות לאדם.

לדוגמא: 'הנותן לשכוי בינה' – ע"י החסד והטובה שהקב"ה הטביע טבע מיוחד זה בשכוי להבחין בין יום ולילה, יכול האדם הן לקום בזמן, הן להתפלל בזמן, הן ללכת למקום עבודתו בזמן, וכה"ג. 'רוקע הארץ על המים' – ע"י החסד והטובה שהקב"ה הגביה את הארץ מעל

למים, יכול האדם לצעוד על הארץ ולעשות את כל צרכיו המרובים. וק"ל.

והוא הדין לברכת 'שעשה לי כל צרכי' ולברכת 'המעביר שינה מעיני' – על ידי לבישת הנעליים, יכול האדם לבצע את כל צרכיו המרובים (ובלשון הלבוש: "כיון שיש לו לאדם מנעלים ברכליו, הרי הוא מוכן ללכת לכל אשר ירצה"); וכן על ידי רחיצת הפנים והעברת השינה מהעיניים האדם מסיר לגמרי את שנתו מעליו ויכול לבצע את כל צרכיו המרובים (ובלשון הלבוש: "על ידי הרחיצה הוא מתעורר ומעביר השינה מעליו").

אשר לכך, ניתן לחדש ולומר שבעצם מתאים לשבח את הקב"ה בלשון רבים על חסד אחד, כיון שחסד אחד גורם שהאדם יוכל להתקיים במשך כל היום, ויכולת זו מורכבת מפרטים רבים (עבודה, אכילה, שתייה, לינה, ועוד).

ג.

ובזה יש לבאר מה שהחסד של העברת השינה מהעיניים נאמר בלשון רבים – 'הגומל חסדים טובים' – כיון שעל ידי העברת השינה מהעיניים נגרמים חסדים נוספים לאדם: האדם יכול לעבוד, לאכול, לשתות, ולעשות כל מה שברצונו לעשות.

אמנם, לפי זה צריך להבין לאידך גיסא: מדוע אין לומר 'שעשה לי כל צרכי' בלשון רבים, כיון שעל ידי לבישת הנעליים 'הרי הוא מוכן ללכת לכל אשר ירצה'?

ד.

ניתן לבאר זאת בהקדים ביאור מילת 'שעשה לי כל צרכי' – דלכאורה, כיון ש'צרכי' הוא לשון יחיד, ונסוב אך ורק על נעילת הנעליים, היה מתאים יותר לומר 'שעשה לי צרכי'.

בישולחן ערוך המבואר (לר"א שיחי אלאשוילי) על אתר כתב: "מה שאומר כל צרכי יש לומר משום שזהו צורך הכי חשוב של האדם, וכדלעיל סי' ב בסופו: 'לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקנה מנעלים ברגליו'; והלבוש ס"ב כתב הטעם: 'שכיון שיש לו לאדם מנעלים ברגליו, הרי הוא מוכן ללכת לכל אשר ירצה'."

זה שניתן לפרש את מילת 'כלי' כך – שפירושה הוא שזהו צורך חשוב ביותר - הוא מפני שמילת 'צרכי' מנוקדת בחירי"ק ומשמעה לשון יחיד, אך באם מילת צרכי הייתה מנוקדת בקמ"ץ ומשמעה היה לשון רבים, הרי גם פירוש מילת 'כלי' היה משתנה, ומשמעו היה: הקב"ה עשה לי את כל הצרכים שלי.

והנה, על אף שנתבאר לעיל שניתן להודות לקב"ה בלשון רבים על חסד אחד, הרי במה דברים אמורים – כשמודים לקב"ה על החסד בלשון רבים, אך לא כשמודים על החסד בלשון שכוללת את כל החסדים, ושמשמעה כאילו חסד זה כולל בתוכו את כל החסדים שיש, שהרי אנו זקוקים גם לחסדים נוספים בכדי להתקיים ולעשות את כל צרכינו, שכפי שאנו עושים את צרכינו בזכות לבישת המנעלים, כמו כן אנו עושים את צרכינו בזכות העברת השינה מהעיניים, שמיעת קול התרנגול, 'רוקע הארץ על המים' וכו', ואי אפשר לשבח את הקב"ה על לבישת המנעלים בלשון שכוללת את כל החסדים, שהרי לבישת המנעלים וודאי אינה כוללת בתוכה את החסד של רוקע הארץ על המים או של שמיעת קול התרנגול.

ויש לומר שלכן אדה"ז פסק שאין לומר 'שעשה לי כל צְרָכָי': נוסח זה משמעו לא רק שלבישת הנעליים היא חסדים רבים, אלא שלבישת הנעליים כוללת את כל צרכי האדם ושחסד זה כולל בתוכו את כל חסדי הקב"ה ממש – ואין מתאים לומר כך.

ואם כן הפירוש בדבריו "ואין לשנות הנוסח ולומר 'צְרָכָי' כו' מפני שברכה זו אינה אלא על נעילת מנעלים" הוא, שכיון שלפני מילת 'צרכי' אומרים 'כלי', הרי שאם יאמרו צְרָכָי בלשון רבים יהיה הפירוש ביכל צרכי שהקב"ה עושה בעבורי את כל הצרכים שלי, ואין לומר כן כיון ש"ברכה זו אינה אלא על נעילת מנעלים"; ואע"פ שהיה ניתן לכלול בברכה על נעילת המנעלים חסדים נוספים הנגרמים בעקבות כך ולאומרה בלשון רבים, הרי 'כל צְרָכָי' אינו (רק) לשון רבים אלא לשון שכולל את הכל.

* * *

לקמן בהלכה ד פסק כ"ק אדה"ז: "גר, יש אומרים שיאמר 'שעשני גר', כי כשנעשה גר הוא כקטן שנולד ונעשה בריה ועשיה חדשה. . . ויש אומרים שאין לו לברך 'שעשני גר' כי נתגייר על ידי בחירתו שבחר בדת ישראל".

פירוש, יש אומרים (רמ"א סי' מ"ו ס"ד וט"ז שם סק"ה) שהגר יברך שעשני גר' כיון שכשנעשה גר ה"ה נעשה מחדש, ומתאים כאן הלשון 'שעשני', אך יש אומרים (מ"א שם סק"י בשם השל"ה. וכבר העירו שלא נמצא כן בשל"ה) שלא יברך כן כיון שלא מתאים לברך את הקב"ה 'שעשני' על דבר שלא הקב"ה עשה – והיותו גר לא הקב"ה עשה אלא הוא בעצמו בחר בדת ישראל.

והנה, צריך להבין את דעת הרמ"א והשל"ה: לדבריהם לא היה צריך לברך כמעט שום ברכה, כיון שכפי שהגוי בחר בעצמו בדת ישראל, כך גם אדם לובש בגדים ונועל מנעלים ומותח עצמותיו בעצמו, ומדוע מברכים 'מלביש ערומים' 'שעשה לי כל צרכי', 'מתיר אסורים' וכו'?

וי"ל: איתא במסכת ברכות (לג, ב): "אמר רבי חנינא: הכל בידי שמים – חוץ מיראת שמים, שנאמר: 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'", שאת יראת ה' הקב"ה שואל ודורש מהאדם בעצמו, וזאת כיון שהיא תלויה אך ורק בו.

וממילא, גם גוי שבחר בדת ישראל, שזהו ענין של תוספת ביראת שמים ורצון לעבוד את הקב"ה באופן המובחר ביותר – אין זה בידי שמים, וזה תלוי ברצונו בלבד, ועל כן שלא שייך כאן הלשון 'שעשני גר'; משא"כ בשאר הברכות שאינם עניין של יראת שמים, התועלת שבהם תלויה לגמרי בקב"ה.

ועפ"ז צריך להבין את דעת הרמ"א והט"ז שפסקו שגר יאמר ברכה זו.

ב.

ויש לבאר דעתם ע"פ דברי החיד"א הידועים (מדבר קדמות מע' ג' אות ג') "לשון הזהב שאמרו 'גר שנתגייר' ולא אמרו 'גוי שנתגייר', להורות כי זאת לפנים ממעמד הר סיני שקבלנו התורה שם נמצא נפש הגר הזה הבא אחר זמן רב מאד להתגייר", והיינו שהא גופא שגוי זה בחר בדת ישראל נפעל בגלל שהקב"ה בחר שנשמתו תהיה במעמד הר סיני ושתהיה לה שייכות ומשיכה לתורה ולקדושה – וממילא עליו להודות ולברך את הקב"ה שגרם שנשמתו תידבק לקדושה ותעורר אותו לבחור בדת ישראל ולומר בכל יום 'ברוך אתה כו' שעשני גר'.

ויש להעיר שכבר קדם את החיד"א בזה בעל המשנת חסידים בספרו 'יושר לבבי' (בית א חדר ד פ"ג) שכתב: "נשמות הגרים שנחצבו מהפרצופים הרוחניים הסובבים הקדושה, כי אברהם אבינו חצבם

כמשאז"ל, דאפשר לישוב בזה ההרגש שהרגיש בני משה חיים יצ"ו דלא תנן גוי שנתגייר אלא גר שנתגייר, משום דאפשר דבהיותו גוי נכנס בו נפש הגר שכבר נחצבה מאברהם אבינו, והיא היא המעוררת אותו להתגייר מפני קרבתה לקדושה וכו'. . ומצינו ג"כ במדרש רבה פ' נשא שהקריבו הנשיאים שעיר א' לחטאת כנגד הגרים שעתידים להתגייר וכו' מכאן מוכח דהמתגייר ראוי לקראו למפרע בשם גר אף בהיותו גוי וכו'".

אמנם בסידור כ"ק אדה"ז לא הביא ברכה זו, ואולי מפני שספק ברכות להקל.

* * *

לקמן בסוף הלכה ה פסק כ"ק אדה"ז: "אם ברך תחילה 'שלא עשני אשה' – יחזור לברך 'שלא עשני גוי', ו'ועבד', שהאשה אינה יכולה להתחייב בכל המצוות כמו נכרי שיתגייר ועבד ששחירו רבו, וצריך ליתן הודעה למקום ברוך הוא שלא שם חלקו כמעולה שבהם, אלא זכה לעבוד ה' ולהיות קרוב אליו יותר מכולם".

ויש לעיין בלשון "אלא זכה לעבוד ה'" וכו', שהרי לא מבעי שאשה ועבד גם כס עובדים את ה' במצוות שלהם ולא רק הגבר הבן-חורין, אלא אפילו הגוי יכול לעבוד את ה', וכפי שכתב הרמב"ם בנוגע לקיום ז' מצוות בני נוח: "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 נוח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם", והיינו שגדר קיום ז' מצוות בני נח הוא לציית למה שהקב"ה ציוה ולא דבר אחר, וזוהי עבודת ה' ממש, שלכן נכרי המקיימן באופן זה נקרא חסיד ויש לו חלק לעולם הבא.

וי"ל בפשטות שמשפט זה - "אלא זכה לעבוד ה' ולהיות קרוב אליו יותר מכולם" - הוא בבא אחת: המילים "יותר מכולם" נסובות הן על "להיות קרוב אליו" והן על "לעבוד ה'", והפירוש הוא שהגבר הבן חורין זכה לעבוד את ה' (ולהיות קרוב אליו) יותר מכולם, ולא שהוא זכה לעבוד את ה' והם לא.

* * *

בסעיף ז הביא כ"ק אדה"ז את דעת הרא"ש בנוגע לאמירת ברכות השחר אף על שלא נתחייב בהם, וזה"ל: "יש אומרים שכל הברכות שהן על סידורו של עולם והנהגתו, כגון 'הנותן לשכוי בינה' ו'רוקע הארץ' – מברך אותם אף על פי שלא נתחייב בהם, אבל הברכות שהן להנאתו כגון 'מלביש ערומים' ו'המכין מצעדי גברי' ו'אוזר ישראל בגבורה' ו'עוטר ישראל', אם לא נתחייב בהן, כגון ששוכב על מיטתו ערום – לא יאמרן כלל".

ויש לעיין מה תהיה דעת הרא"ש בנוגע לברכת 'הנותן ליעץ כח', שיש צד לומר שניתקנה על סדר הנהגת העולם ויש צד לומר שניתקנה על הנאת האדם, דזה לשון אדה"ז לעיל בסעיף ו: "במדינות אלו נוהגים לברך 'הנותן ליעף כח'. ותקנוהו הגאונים אחר חתימת התלמוד מפני תשות כח שירדה לעולם, ובכל יום מתחדש כוחו של אדם, וכמו שאמרו: 'חדשים לבקרים רבה אמונתך – בשר ודם מפקיד פקדון אצל חברו והוא מחזירו בלוי ומקולקל, וכל אדם מפקיד נשמתו אצל הקב"ה לעת ערב עיפה והוא מחזירה לו חדשה ורגועה, וראו הגאונים לתקן ברכה על החסד הגדול הזה";

וניתן מחד גיסא ללמוד שהברכה היא על כך שזהו סדר הנהגת העולם – שהקב"ה מחזיר לכל אדם את נשמתו חדשה רגועה, וניתן ללמוד מאידך גיסא שהאדם המברך מברך את הקב"ה על כך שהקב"ה החזיר לו את נשמתו חדשה ורגועה.

אמנם, מלשון אדה"ז נראה שהברכה היא על סדר הנהגת העולם ועל מידת הקב"ה ולא כ"כ על הנאת האדם, דהדגיש בלשונו "ותקנוהו הגאונים כו' מפני תשות כח שירדה לעולם. . . וכל אדם מפקיד נשמתו אצל הקב"ה כו' והוא מחזירה לו חדשה ורגועה", שמדגיש כאן שזהו הסדר הכללי בעולם, שכל בני האדם מקבלים בבוקר את נשמתם חדשה ורגועה; וכמו"כ מדגיש בדבריו שזוהי מידת הקב"ה (בניגוד למידת בו"ד), "בשר ודם מפקיד פקדון אצל חברו והוא מחזירו בלוי ומקולקל, וכל אדם מפקיד נשמתו אצל הקב"ה" וכו', שבזה מדגיש שהברכה היא על כך שמידת הקב"ה שונה בענין זה ממידת בשר ודם, ולא כ"כ שהאדם המברך נהנה מכך שנשמתו חזרה אליו חדשה ורגועה.

ועפ"ז, לדעת הרא"ש אדם יוכל לברך 'הנותן ליעף כח' אף אם לא ישן כלל בלילה ולא הפקיד נשמתו אצל הקב"ה – כיון שהברכה היא על הנהגת העולם ועל מידת הקב"ה.

אמנם, למעשה פסק כ"ק אדה"ז שם כדעת הלבוש (סי' מ"ו ס"ח) שכל הברכות נתקנו על הנהגת העולם, ש"מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם, ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנים", וממילא "אפילו לא נתחייב בהם כלל יברך כולם כסדרן".

* * *

בסעיף י"א כתב כ"ק אדה"ז: "על פי הסוד יש לומר פסוק 'ואני ברוב חסדך' קודם בואו לבית הכנסת. . ויקבל עליו מצות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך' קודם תפילה".

ומשמע מדבריו שיש לומר את הפסוק 'ואני ברוב חסדך' לפני שיקבל ע"ע מצוות ואהבת לרעך כמוך, דאמירת פסוק זה זמנה קודם בואו לבית הכנסת, וקבלת מצוות אהבת ישראל זמנה לפני התפילה. ובפרט שכתב ראשית "יש לומר פסוק" וכו' ורק אח"ז כתב "ויקבל עליו מצות" וכו'.

אמנם, בסידור הביא כ"ק אדה"ז את אמירת פסוק זה (והפסוקים "מה טובו" גוי' "ואני תפילתי" גוי') אחרי 'הריני מקבל'. ולכאורה בסתירה למה שמשמע מדבריו בשו"ע.

ויש לומר: א. לא כתוב בשו"ע מפורש שקבלת מצוות אהבת ישראל זמנה אחרי אמירת הפסוק 'ואני תפילתי', ד'קודם התפילה' יכול עדיין להתפרש בכל זמן שהוא קודם התפילה, ולא דווקא סמוך לתפילה לאחר ביאתו לבית הכנסת, אל אף שלא כ"כ משמע כן. ב. בדפוס הראשון של הסידור, 'הריני מקבל' מובא אכן לאחר אמירת פסוק זה (ושאר הפסוקים) קודם 'אדון עולם'. ואולי זהו מפני מה שכתב כאן.

[ולהעיר עוד שבדפוס הראשון נכתב לפני 'מה טובו': "בבואו לבית הכנסת יאמר: מה טובו" וכו', אך בדפוסים שאח"ז מילים אלו נשמטו].

* * *

בסימן מ"ז בסעיף ב' פסק כ"ק אדה"ז: "המהרהר בדברי תורה – אין צריך לברך. והוא הדין שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו, שזהו גם כן אינו אלא הרהור, והרהור לאו כדיבור דמי".

(ועד"ז בסימן פ"ד סעיף א: "ובאמצע [בית המרחץ] שקצת מן העומדים שם הם לבושים וקצתם ערומים. . . מותר להרהר שם בדברי תורה אפילו כשיש שם ערומים, ומותר לפסוק שם דין. ובלבד שלא יאמר טעמו של דבר, שזה אינו אלא כמו הרהור בדברי תורה שמחשב הטעם בלבד").

פירוש דבריו, שניתן לפסוק דין ולהורות הוראה לשואל קודם ברכות התורה, כיון שאמירת פסק הדין לא נחשבת כלימוד תורה בפה, והא שמהרהר את טעם הדין בליבו – הרי זה רק הרהור, והרהור לאו כדיבור דמי, ועל הרהור לבד בדברי תורה א"צ לברך (וכן מותר להרהר בדברי תורה בבית המרחץ).

ויש להטעים את הא דאמירת פסק הדין לא נחשבת כדיבור דברי תורה:

פסיקת דין אין עניינה ללמד תורה את השואל אלא להורות לו מה לעשות בפועל (אף על שכמובן פסק הדין הוא סיכום של כללי התורה בנידון המסויים שעליו נשאלה השאלה).

ולדוגמא: כאשר אדם שואל מורה הוראה האם דבר מסויים מותר או אסור, כשר או פסול – בעבורו פסיקת המורה הוראה 'מותר' 'אסור' וכו' מתייחסת בעיקר למעשה בפועל: אמירת 'מותר' מתפרשת אצלו 'ברשותך לעשות דבר זה', ואמירת 'אסור' מתפרשת אצלו 'אל תעשה דבר זה', ואינה מתפרשת אצלו 'ע"פ כללי התורה מותר לעשות דבר זה' או 'ע"פ כללי התורה אסור לעשות דבר זה'.

ואע"פ שיתכן שאצל שמורה הוראה אמירת פסק הדין מתייחסת בעיקר ללימוד התורה ולסיכום כללי התורה בנידון המסויים – הנה אנו הולכים אחר יחס האמירה אצל השואל ולא אחר יחס האמירה אצל הרב, כיון שפסק הדין לכשעצמו קיים בעולמו של הרב אף ללא שאלתו של השואל, וזה שדווקא כעת הרב אומר את פסק הדין, הוא מפני שהשואל שאל את השאלה. והיינו שאמירת פסק הדין כעת התרחשה עקב שאלת השואל ולא מפני רצונו של הרב לומר את פסק הדין, ועל כן אנו מגדירים את אמירת פסק הדין ע"פ גדריו השואל ולא ע"פ גדריו הרב, ועל כן אמירת פסק הדין לא נחשבת כלימוד תורה, וההרהור בטעם ההלכה – לאו כדיבור דמי.

היה ניתן להקשות על כללות הלכה זו שאמירת פס"ד לא חשובה כדברי תורה מדברי הגמרא בברכות (ו, א) "דינא נמי היינו תורה". אמנם שם איירי בישיבת הדיינים יחד לחקור ולברר מה הדין במקרה הנידון,

והיינו שעוסקים ומדברים בטעם הדין ולא שיושבים רק בכדי לומר את פסק הדין, וזוהי כוונת הגמ' ש"דינא נמי היינו תורה".

במחלוקת הרא"ש והר"ן מדוע אזלינן בספק התפסה לחומרא

הת' צבי אלימלך הכהן שיחי' ברכהן
תלמיד בישיבה

איתא במסכת נדרים (י, ב): "אומר לחולין שאוכל לך לא כשר ולא דכי טהור וטמא נותר ופיגול אסור".

ומבאר הר"ן (שם ד"ה לחולין שאומר לך) שפירוש לא כשר ולא דכי היינו "לא כשר אלא אסור לא דכי אלא אסור".

ועל זה הקשה שם בהמשך דבריו: "וכי תימא אלא אסור משום איסור קאמר ולא משום נדר, והוה ליה כמתפיס בדבר האסור ולא מיתסר - אפילו הכי, כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי, אזלינן לחומרא, דקיימא לן סתם נדרים להחמיר".

והקשה על דבריו הרב בעל משנה למלך (הלי' נדרים פ"א הי"ח) וז"ל: "יש לדקדק בדברי הר"ן הללו, דהא האומר דבר זה אסור עלי מדינא, אסור אף שלא התפיסו, משום דעיקר הנדר הוא שיאמר 'דבר זה אסור עלי' וכמ"ש הר"ן ברפ"ק דנדרים, וא"כ כי אמר 'לא כשר' דמשמע אלא אסור, הרי זה עיקר הנדר האמור בתורה; ואף למה שכתב הר"ן בר"פ שבועות שתים דעיקר הנדר הוא משום התפסה וטעמא דבאומר ככר זה אסור עלי דנאסר הוא משום יד - מ"מ גם לפי טעם זה ג"כ כי היכי דהתם אנו גומרים דבריו בדבר הנדור, ה"נ הכא".

[והביאו את קושייתו בגליון מהרש"א וברש"ש כאן.]

כלומר, הר"ן הקשה על דברי המשנה שהאומר לא כשר ולא דכי אסור בהנאת החפץ עליו אמר זאת מכך שיתכן שכוונתו הייתה להתפיס את החפץ בדבר האסור (ולא בדבר הנדור כקרובן והקדש) ובאופן כזה הדין הוא שהנדר חל, ותירץ שהחפץ אסור עליו מצד הספק, כסתם נדרים להחמיר; והמשנה למלך תמה על קושייתו בשתיים: א. האומר לא כשר לא דכי כוונתו לומר שהדבר אסור עליו בלי קשר להתפסה כל שהיא, וזהו עיקר הנדר ופשיטא שחל, כמ"ש הר"ן עצמו ברפ"ק דנדרים. ב. אף לדבריו במסכת שבועות שעיקר הנדר הוא מדין התפסה בדבר הנדור, הנה כיון שרואים שמתכוון לאסור על עצמו את הנאת

החפץ, אנו מפרשים את דבריו באופן שהנדר יחול ע"פ דיני נדרים, בהתפסה בדבר הנדור, על אף שאמר רק לא כשר לא דכי וכו', ואם כן דין המשנה "לא כשר לא דכי . . אסור" מובן.

ב.

ויש לבאר את קושיית הר"ן, דסבר דאידי ד'לחולין' שבמשנה איירי מדין התפסה בדבר הנדור, כפי שפירש (שם) את מת תיבת לחולין "משתמעי לא חולין אלא קרבן" (דבר הנדור), אזי גם לכשר ולדכי וכו' שבמשנה הוי מדין התפסה בדבר הנדור, דלא מסתבר שהתנא יפתח דבריו בנדר החל מדין התפסה, ימשיך בנדר שחל מדין אחר ויחזור לנדרים החלים מדין התפסה, כהמשך דברי המשנה "כאימרא כדירים כעצים כמזבח . . ה"ז נדר בקרבן".

וקושייתו היא, שלכאורה מסתברא שהאומר לא כשר ולא דכי מכוון לאיסור, שהרי סתם לא כשר ולא דכי הוי בהמות וחיות טמאות ואסורות באכילה, שזה דבר האסור¹⁷ – וע"ז מתרץ דאכתי הוי ספק, שהרי אפשר שכוונתו הייתה להתפיס בדבר הנדור, ממילא הוי ספק ואזלינן לחומרא.

וביתר ביאור: המשנה למלך ושאר אחרונים פירשו את קושיית הר"ן "וכי תימא אלא אסור משום איסור קאמר ולא משום נדר והוה ליה כמתפיס בדבר האסור ולא מיתסר" כך: יתכן שהאומר לא כשר וכו' התכוון לאסור את החפץ עליו מדין איסור ולא משום התפסה בדבר הנדור, וא"כ הוה ליה כמתפיס בדבר האסור והנדר לא חל; ועל כן הקשה שהר"ן בעצמו כתב שעיקר הנדר הוא אכן דין איסור ושהאומר דבר זה אסור עלי נאסר בחפץ.

אמנם, ניתן לפרש את קושיית הר"ן באופן שונה: "וכי תימא אלא אסור משום איסור קאמר" – יתכן שהאומר לא כשר וכו' מתכוון לאסור על עצמו את החפץ מדין נדר, באופן שמתפיס בדבר האסור, ולא באופן שמתפיס בדבר הנדור, "ולא משום נדר", ואם כן "הוה ליה כמתפיס בדבר האסור", שבאופן כזה יחול על דיבורו כדין מתפיס בדבר האסור, ואזי הנדר לא חל.



¹⁷ ואפ"ל שמשו"ה מביא הר"ן בדבריו (ד"ה לחולין שאוכל לך', וראה לקמן אות ב) לפני זה ראיות לפירוש מילת כשר ודכי מבעלי חיים, כיון שבזה תובן קושייתו "וכי תימא אלאסור משום איסור קאמר". וק"ל.

ועל פי הבנה זו בקושייתו, המשך דבריו כך מתפרשים: "אפילו הכי, כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי" – על אף שמסתבר לומר שהתכוון להתפיס את החפץ בדבר האסור כיון שהלשון כשר ולא כשר ודכי ולא דכי קאי על כשרות ואיסור בשר חיות ובהמות (כפי שהביא שם הר"ן לפני"ז), הרי "כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי" – כיון שמאידך גיסא יש מקום לפרש את כוונתו באמרו לא כשר ולא דכי לדברים הנדורים, כפי שפירש הרא"ש (ד"ה לא כשר) "לא כשר משמע לא כשר אלא פסול, והיינו קדשים דשייך בהו כשרות ופסלות", הדין נותן ש"אזלינן לחומרא דקיימא לן סתם נדרים להחמיר".

ועל פי פירוש זה בדבריו סרה קושיית המל"מ הראשונה, כיון שהר"ן עפ"ז לא מדבר כלל על האפשרות שהתכוון לאסור עליו את החפץ מדין איסור.

ג.

והנה, על קושיית הר"ן עמד גם הרא"ש (ד"ה לא דכי), ותירץ אותה באופן אחר, וז"ל: "אע"ג דנבילה וטריפה נמי אסורין, התנן לקמן בפ"ב (דף יח, ב) דסתם נדרים להחמיר, דכיון דדעתו להתפיסו בנדר אמרינן דלדבר הנדור נתכוון".

ונראה שתירוץ הרא"ש הוא כקושיית המל"מ השניה על הר"ן "כי היכי דהתם אנו גומרים דבריו בדבר הנדור ה"נ הכא", אלא שהרא"ש למד שלא נקרא מתפיס בדבר האסור בגלל זה, ואילו המל"מ הקשה מדוע הר"ן לא ביאר כן את דין המשנה.

יש לומר בדרך אפשר, דמחלוקת הרא"ש והר"ן כאן בטעם הדין דאזלינן לחומרא בספק התפסה תלויה במחלוקתם לעיל (ה, א) בדין ספק השקול אי מקבל דין יד, דהרא"ש ס"ל (שם ד"ה אבל אמר מודרני) דספק השקול לא מקבל דין יד והורס הלשון, ואילו הר"ן ס"ל דספק שקול הוי יד.

ואפ"ל שסוברים כן גם לגבי התפסה, שבאם יש ספק שקול גבי התפסה אם התכוון לאסור על עצמו מדין התפסה בדבר הנדור או דבר האסור, הרא"ש סובר שהנדר לא חל עקב הספק, ואילו הר"ן סובר שהנדר כן חל; ועל כן לא תירץ הרא"ש כדברי הר"ן, כיון שדפי דעתו בספק השקול בהתפסה הנדר לא חל, וא"א לומר "כיון דאיכא למימר הכי

ואיכא למימר הכי אזלינן לחומרא", ואילו הר"ן שסובר שספק שקול
חל מדין יד יכל לתרץ כאן כד.

כמות המתירים בהתרת נדרים ובהתרת נידוי

הת' פינחס שיחי' גולדברג

תלמיד בישיבה

איתא במסכת נדרים (ח, א): "אמר רב יוסף: נידוהו בחלום - צריך י בני אדם להתיר לו".

ופירש הר"ן: "לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה, ולפיכך צריך עשרה להתירו - ששכינה עמהם".

כדברי רב יוסף נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה שלד, לה): "נידוהו בחלום הוי נידוי וצריך התרה... וצריך עשרה בני אדם ששונים הלכות להתירו".

כלומר, התרת נידוי לאדם שנידוהו בבית-דין יכולה להעשות אף בג' בני-אדם בלבד¹⁸, אך התרה לאדם שנידוהו בשליחות המקום צריכה להעשות דוקא "עי עשרה אנשים, כיון שרק במעמד עשרה מישראל שורה השכינה, ע"י שעשרה אנשים מתירים את הנידוי יחדיו, גם השכינה מצטרפת להתרה.

ב.

על פי זה יש לעיין במה שכתב כ"ק רבנו הזקן נ"ע בתניא ב'אגרת הקדש' אגרת כ"ד: "שליחותייהו דרז"ל קא עבידנא, לגזור גזירה שוה לכל נפש שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה וכו'. והעובר ע"ז בזדון - ישב על הארץ ויבקש מג' אנשים שיתירו לו נידוי שלמעלה, ושב ורפא לו".

לכאורה, כיון שהמדובר כאן באגרת הוא על התרת נידוי מאת המקום, כלשונו "ויבקש מג' אנשים שיתירו לו נידוי שלמעלה", וכפי שנתבאר באותה אגרת לפני"ז שע"י שמדבר בתפילה מתחייב בנפשו כלפי מעלה, היה צ"ל שיצריך עשרה אנשים בכדי להתיר נידוי כזה ושג' אנשים



¹⁸ כפי שנפסק בשו"ע (יו"ד שלד, כד): "מתירין הנידוי בשלשה הדיוטות". דין זה אינו מפורש בגמרא, וראה בכס"מ בהלכות ת"ת פ"ז ה"ז המקור לדין זה.

אינם מספיקים (כדברי רב יוסף ע"פ הסבר הר"ן); ומדוע כותב רבנו הזקן שמספיק ג' אנשים שיתירו לו את נידויו?

וכן יש לעיין על פי זה (וכבר עמדו על זה רבים) במה שכתב רבנו הזקן בסידורו ב'סדר התרת נדרים', ש"טוב שיהא עדה שלמה" בעת התרת הנדרים בערב ר"ה (וכן הוא מנהג חב"ד) – דלכאורה בהתרת נדרים אין צורך בעשרה אנשים, וכל הצורך בעשרה נשים הוא רק כאשר מדובר בנדר או נידוי מאת המקום.

ונמצא, שבמובא לעיל מכ"ק רבנו הזקן מצינו שני הנהגות שלאורה אינן תואמות את דברי הר"ן דלעיל: מצד אחד מסתפק בג' אנשים בנידוי מלמעלה, ומצד שני מצריך עשרה אנשים בהתרת נדרים רגילה.

* * *

יש עוד להעיר על דבר תמוה שקיים בגמרא שם בסוגיית נידוהו בחלום: בהמשך הגמרא שם איתא בנוגע לאנשים המתירים את הנידוי: "והוא דתנו הלכתא, אבל מתנו ולא תנו – לא. ואי ליכא דתנו הלכתא - אפילו מתנו ולא תנו. ואי ליכא - ליזיל וליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא לבי י' עד דמקלעי ליה עשרה דגמרי הלכתא".

דהיינו, שעשרת האנשים שמתירים את הנידוי בחלום צריכים להיות בני תורה דוקא.

ופירשו התוספות, שהטעם שבהתרת נידוי מאת המקום צריך עשרה אנשים בני תורה דוקא הוא כיון ש"אותן ראויין לשרות שכינה ביניהם", שהשכינה שורה רק על עשרה אנשים לומדי תורה.

ולכאורה זהו כלל מחודש לגמרי שלא נמצא כמותו בכל הש"ס ובכל השמועות וההלכות הנוגעות לעשרה המתפללים ועשרה המברכים ברהמ"ז וכאי גוונא, שלא מצינו שיש לחזר דוקא אחר עשרה יודעי תורה כדי להתפלל במנין או כדי להוסיף 'ברוך אלקינו' בזימון, והרי הטעם שאומרים דבר שבקדושה רק במנין מישראל הוא ג"כ מטעם ד'אכל בי עשרה שכינתא שריא'¹⁹.



¹⁹ וכפי שכתב מהרש"א על דברי הגמרא (ברכות מז, ב) "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים" - "דכל בי עשרה שכינתא שריא, והם י' הראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת".

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

ביאור פסק הטור בדין 'אין עדים זוממין נמכרין בעבד עברי'

הת' משה שיחי' וישצקי (בר"י)
תלמיד בישיבה

איתא במסכת מכות (ב, ב): "תנו רבנן, ד' דברים נאמרו בעדים זוממין: אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, ואין גולין לערי מקלט, ואין משלמין את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי".

ופירש רש"י את הדבר האחרון שנאמר בעדים זוממים: "ואין נמכרין - אם העידוהו שגנב ואין לו מה לשלם ונגמר דינו לימכר, כדכתיב ונמכר בגנבתו".

בגמרא שם מובאת דעת רב המנונא באיזה אופן מדובר שאין עדים זוממים נמכרים בעבד עברי: "סבר רב המנונא למימר, הני מילי היכא דאית ליה או לדידיה או לדידהו [שיש לאותו אחד שהעידו עליו או לעדים הזוממים די כסף בשווי הגניבה שהעידו עליה], אבל היכא דלית ליה לא לדידיה ולא לדידהו - מזדבני [כיון שבאופן כזה עדותם הייתה גורמת לו לימכר]. א"ל רבא: "ונמכר בגנבתו" אמר רחמנא - בגנבתו ולא בזממו".

והיינו, שדברי הברייתא שעדים זוממין לא נמכרים בעבד עברי נאמרו בל אופן, אף באופן שעדותם הייתה גורמת לאותו אחד שהעידו עליו להמכר בדין עבד עברי - עקב גזירת הכתוב "ונמכר בגנבתו - בגנבתו ולא בזממו".

ב.

הטור בחושן משפט בסימן לח פסק: "אם העידו באחד שהרג שוגג, ובאו לחייבו גלות, והוזמו . . או שהעידו באחד שגנב, ואין לו לשלם, ובאו לחייבו להיותו נמכר בגנבתו והוזמו - באחד מכל אלו לוקין".

הטעם שהטור פסק שעדים זוממים אלו לוקין ולא נמכרים בעבד עברי הוא כיון שבזמנו שאין היובל נוהג גם מצות עבד עברי אינה נוהגת

(ערכין כט, א), אך צריך להבין מדוע פסק שלוקין ולא שישלמו את הממון שרצו לחייב את האדם שעליו העידו.

ליתר ביאור: גנב יכול להענש בשני אופנים: אם יש לו כסף לשלם לנגנב - הוא נענש ע"י תשלום הקרן והכפל, ואם אין לו כסף לשלם לנגנב, הוא נענש ע"י מכירתו כעבד עברי. ומסתבר יותר לומר שכאשר אי אפשר להעניש את העדים הזוממים ע"י מכירתם כעבדים - ייענשו ע"י שישלמו קרן וכפל, שזהו העונש המגיע בד"כ על גניבה; ומדוע הטור פסק שנענשים במלקות כיון שאינם יכולים להענש בעבד עברי?

קושיא זו הקשה הישאגת אריי (רבי אריה לייב הכהן בעל 'קצות החושן') בדף ב ע"ב, וזה לשונו: "הטור חושן משפט סימן ל"ח כתב 'אם העידו באחד שגנב ואין לו לשלם ובאו לחייבו להיות נמכר בגניבתו והוזמו - לוקין, ואין נראה לי: לא מבעי היכא דאית להו לדידיהו אף על גב דלית להו לדידיה, כיון שבני תשלומין נינהו אין לוקין ומשלמין אלא אפילו לית להו לא לדידיה ולא לדידהו, אפילו הכי אין לוקין, כיון דבעמוד ושלם קאי אם יהיה להם".

ג.

נראה שיש לבאר את פסק הטור בהקדים:

בגמרא לעיל (ב, א) מבואר הטעם שעדים זוממים אין נעשים בן גרושה בן חלוצה אם העידו כן על כהן: "ועשיתם לו כאשר זמם - לו ולא לזרעו. וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה! בעינן כאשר זמם לעשות, וליכא".

ופירש רש"י: "ולא לזרעו - ואם תעשהו חלל והוא כהן, פסלת את זרעו לעולם. בעינן כאשר זמם - והוא זמם לפסול את הנדון ואת זרעו".

כלומר, עדים שהעידו על כהן שהוא ב"ג וב"ח לוקים ולא נעשים כב"ג וכב"ח כיון שאם ייענשו בכך, זרעם ייפסל גם כן מדין כהונה ונמצא שגם זרעם נענש, ודרשו חז"ל "ועשיתם לו כאשר זמם - לו ולא לזרעו"; ואם נאמר שרק העדים ייעשו ב"ג וב"ח וזרעם יישארו כהנים, נמצא שהם נענשים בעונש שונה ופחות מהעונש שרצו לגרום לכהן שהעידו עליו, שהרי אילו הם רצו שהן הוא והן זרעו ייפסל עדותם, ודרשו חז"ל "ועשיתם לו כאשר זמם", לא פחות ולא יותר.

על פי דברי הגמרא אלו ניתן לכאורה לבאר גם את פסק הטור:

הדין הוא, שכאשר לגנב אין כסף להשיב לבעל הגניבה, מוכרין אותו מיד ולא ממתנינים עד שיעשיר ויוכל לשלם מעצמו, כפי שמובן בפשטות מהכתוב (שמות כב, ב) "שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו" (וראה רמב"ם הלכות גניבה פ"ג הי"ב).

ויש לומר על פי זה, שהוא הדין בעדים שזממו לחייב את פלוני בתשלום על גניבה ואין לו ולהם לשלם, שכיון שהוא עצמו היה נמכר מיד בעבד עברי ולא היו ממתנינים עד שיעשיר וישלם, א"כ לא ניתן להעניש אותם בתשלום ושיעמדו ב'עמוד ושלם' עד שיעשירו, כיון שהעונש שלהם צריך להיות זהה לגמרי לעונש שרצו להשית על פלוני שהעידו עליו.

וכיון שלא ניתן להענישם ע"י תשלום כסף וכן ע"י מכירתם בעבד עברי (כיון שדין עבד לא נוהג כיום), פסק הטור שהם לוקים ולא משלמים.

במחלוקת ר"ת והרא"ש על גביית שאלה תוך שלושים יום

הת' משה שיחי' וישצקי (בר"י)
הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל
תלמידים בישיבה

איתא בגמרא במסכת מכות (ג, ב): "אמר ליה שמואל לרב מתנה, לא תיתיב אכרעיק עד דמפרשת לה להא שמעתא - מנא הא מילתא דאמור רבנן 'המלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלושים יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה?' אמר ליה, דכתיב 'קרבה שנת השבע שנת השמטה' - ממשמע שנאמר קרבה שנת השבע איני יודע שהיא שנת שמטה? אלא מה תלמוד לומר שנת השמטה - לומר לך יש שמטה אחרת שהיא כזו, ואיזו זו? המלוה את חברו סתם, שאינו רשאי לתובעו בפחות משלשים יום".

כלומר, בפסוק (דברים טו, ט) "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון" וגו' יש ריבוי שלכאורה מיותר: "שנת השבע שנת השמטה", וממנו לומדים חכמים שיש 'שנת שמיטה' נוספת מלבד שנת השמיטה שבשנה השביעית שבה אסור לגבות חובות, והיא השלושים יום (הקרויים ג"כ בשם 'שנה' כמובא בגמ' שם) שמיד לאחר ההלוואה שבהם המלווה אינו יכול לגבות את הכסף מהלווה.

ב.

והנה, הרא"ש בפסקיו על אתר (סימן ד) הביא את דברי ר"ת בנוגע לגביית שאלה תוך שלושים יום, וזה לשונו: "ר"ת ז"ל היה אומר, דהוא הדין דסתם שאלה שלשים יום. והביא ראייה מהא דתניא חולין (ק, ב) 'טלית שאולה עד שלשים יום פטורה מן הציצית', אלמא סתם שאלה ל' יום, מכאן ואילך מיחזי כדידיה וקרינא ביה כסותך".

דהיינו, בתורה (דברים כב, יב) כתוב "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך", ומכך למדו חכמים שרק כסות ובגד ששייכים לאדם הלושם חייבים בציצית, אך כסות שאולה פטורה מציצית; ומהברייתא 'טלית

שאולה עד שלשים יום פטורה מן הציצית מוכח שסתם שאלה היא עבור שלושים יום ושבלקחת החפץ בתורת שאלה מעמידים שהמשאיל הסכים להשאיר את החפץ אצל השואל שלושים יום על כל פנים, שלכן עד אז הטלית קרויה טלית שאולה הפטורה מציצית.

הרא"ש בעצמו חלק על ר"ת, וזה לשונו: "ולאו ראייה היא לענין זה שלא יוכל לתובעו בתוך שלשים יום, אלא אורחא דמילתא היא שאין דרך להשאיל יותר משלשים יום ומפני מראית העין חייב; מיהו כל אימת דבעי מיניה תבע ליה". כלומר, הרא"ש לא קיבל את ראיית ר"ת, ולמד שזה שהטלית השאולה פטורה מציצית על שלושים יום הוא מפני שכן אורחא דמילתא שלא להשאיל חפץ לתקופה של למעלה משלושים יום, ושאין ללמוד מכאן שלהלכה סתם שאילה הוי שלושים יום עד כדי כך שהמשאיל לא יוכל לקחת בחזרה את החפץ שהשאיל לפני כן, וכל אימת דבעי מיניה תבע ליה.

והמשיך הרא"ש: "וראייה מהא דאמרינן במס' שבת פרק השואל (קמח, א) השאילני לא אתי למכתב הלויני אתי למכתב . . . [ומביא ראייה שניה:] ובאבל רבתי תנא, 'המשאיל חלוק לחבירו לילך לבית האבל אין רשאי לתובעו עד שיצאו ימי האבל וברגל עד שיצאו ימי הרגל ובמשתה עד שיצאו ימי המשתה' - משמע הא סתמא אפי' קודם שיצאו ימי הרגל והמשתה נוטלו".

פירוש הראייה השנייה הוא, שבמסכת אבל רבתי שנינו שהמשאיל חלוק לצורך ניחום אבל או לצורך החג או לצורך משתה מסויים – אין המשאיל יכול ליטול את החלוק מהשואל עד שיעבור זמן השימוש שלו: אם לצורך ניחום אבל – שבעה ימים; אם לצורך חג – עד שיעבור החג, וכן הלאה.

מברייתא זו משמע שבסתם שאלה המשאיל יכול לקחת את החפץ שהשאיל מתי שירצה, שהרי מפורש בה שזה שצריך לחכות עד שיעבור החג או האבל וכו' הוא רק במקרה של חג או אבל, ומובן שבסתם שאלה יכול לקחת את החפץ מיד השואל מיד ואינו צריך לחכות; ומכאן מוכיח הרא"ש את שיטתו שבסתם שאלה יכל אימת דבעי מיניה תבע ליה'.

ג.

צריך להבין את ראיית הרא"ש:

ע

הרא"ש הוכיח את שיטתו מכך שמהברייתא "משמע הא סתמא אפי' קודם שיצאו ימי הרגל והמשתה נוטלו", ממה שמשמע מהברייתא שבסתם שאילה יכול לקחת את החפץ לפני ל' יום; ולכאורה היה יכול להכיר שיכול ליטול את החפץ מהשואל מעצם הדין המובא בברייתא – "אין רשאי לתובעו עד שיצאו ימי האבל וברגל עד שיצאו ימי הרגל" וכו', שהרי תקופת אבל ותקופת רגל וכו' הינם תקופות של פחות משלושים יום, וזה שרשאי לתובעו לאחר ימי האבל או הרגל לפני שעברו שלושים יום, מוכיח את שיטת הרא"ש –

ואם כן צריך להבין מדוע הוכיח הרא"ש את שיטתו דוקא ממה שלא מפורש במשנה – "הא סתמא אפי' קודם שיצאו ימי הרגל" וכו'.

ד.

ויש לומר בזה: פירוש הברייתא "המשאיל חלוק לחבירו לילך לבית האבל אין רשאי לתובעו עד שיצאו ימי האבל וברגל עד שיצאו ימי הרגל" וכו', הוא שהשואל פירש בשעת השאלה בפיו שהוא משאיל את החלוק לצורך האבל או לצורך הרגל וכו', וכהדגשת הברייתא: "המשאיל חלוק לחבירו לילך לבית האבל", שהפירוש בזה הוא שהשואל שאל את החלוק מלכתחילה בכדי ללכת איתו לבית האבל (או ללבשו ברגל או במשתה), ואין הפירוש שהשאיל את החלוק סתם ורק בפועל השתמש איתו בבית האבל או ברגל.

וממילא, אי אפשר להוכיח מעצם הדין בברייתא שהמשאיל יכול לקחת את החפץ לפני שלושים יום, דבמה דברים אמורים – דוקא כשהשואל פירש ששואל את החלוק לזמן מסוים כזה או אחר, אך אין מדובר כאן על סתם שאלה שהשואל לא פירש בה עד מתי רוצה שהחפץ ישאר אצלו.

ובפשטות, לכן הרא"ש הוכיח זאת ממה שמשמע מהברייתא ("הא סתמא אפי' קודם שיצאו ימי הרגל והמשתה נוטלו") ולא מעצם הדין של הברייתא.

על מי מוטלת מצות מילה בבן גדול שלא מל

הת' דוד גדלי' שיחי' וקסלר

תלמיד בישיבה

איתא בגמרא במסכת קידושין (כט, א): "תנו רבנן, האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה" וכו'.

ומבואר בגמ' שם בנוגע לחיוב האב למול את בנו: "למולו מנלן? דכתיב 'וימל אברהם את יצחק בנו'. והיכא דלא מהליה אבוה - מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב 'המול לכם כל זכר'. והיכא דלא מהליה בי דינא - מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה'".

נמצא אם כן, שכשהבן עודנו קטן חובת המילה חלה על אביו.

ב.

והנה, המנחת-חינוך (מצוה ב סק"ד) כתב: "אני מסופק, אם הגדיל שמצוה ג"כ עליה רמיא ומחוייב למול עצמו, אם גם כן מצוה על האב ולא נפקע המצוה מאתו; או דלמא דהמצוה על האב רק בקטנותו, אבל כשהגדיל – אין חיוב המצוה על האב, רק עליו".

ובהמשך הדברים הביא ראיה שכשהגדיל הבן אין יותר חיוב על האב למולו מפסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח - דהרמב"ם פסק (הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ה) "כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותנו", שאם לא מל את בנו הקטן אינו יכול להקריב קרבן פסח; שמזה מובן שמילת בניו הגדולים לא מונעת ממנו מלהקריב קרבן פסח, ובפשטות זהו עקב כך שאינו מצווה על מילת בניו הגדולים.

דהיינו, זה שמילת בניו הקטנים מעכבתו מלאכול את הפסח הוא עקב כך שעיקר חיוב מילתם מוטל עליו, ואם כן, זה שמילת בניו הגדולים לא מעכבתו מלאכול את הפסח, מוכיח שחובת מילתם אינה מוטל עליו.

הא גופא שמילת בניו הקטנים מעכבתו מלאכול את הפסח הוא עקב כך שעיקר חיוב מילתם מוטל עליו, מניין?

מבאר המנ"ח, שזה מוכח מכך שעל אף שגם הבית דין מחוייבים למולו כאשר אביו לא מל אותו – מילתו אינה מעכבת אותם מלאכול את הפסח, ובפשטות זהו בגלל שעיקר חיוב מילתו לא מוטל עליהם אלא על אביו.

וזה לשון המנ"ח שם לאחר שהביא את פסק הרמב"ם הנ"ל: "מבואר מדבריו להדיא, דדוקא מילת בניו הקטנים מעכבת אותו, על-כרחך הטעם כיון דמצוותן עליו מעכבין אותו. . באותן ערלים שאין עיקר מצותן על האיש, בודאי אינם מעכבין, וכי מעכב הערל את הבית דין מלעשות הפסח, או איזה איש מישראל? אלא דוקא אביו או רבו – על כרחך משום דהמצוה עליו. . אם כן גזרה התורה דבניו מעכבין, ומבואר בפירוש בר"מ [ברמב"ם] דרק בניו קטנים".

ג.

וצריך להבין:

מהו הכרחו של המנ"ח שהא דמילת בניו הגדולים אינה מעכבתו הוא מפני שאין עיקר מצותם עליו; דניחא מה שהוכיח שמילת בניו הקטנים מעכבתו מלאכול הפסח הוא מפני שעיקר מצותן עליו, אך עדיין ניתן לומר שאף עיקר חובת מילת בניו הגדולים מוטלת עליו, והא דאינה מעכבתו מלאכול את הפסח הוא מפני שהתורה לא קנסה אותו על כך שאינו כופה אותם למול, כיון שאינו יכול לכפות אותם לעשות דברים בניגוד לרצונם. וע"ד לשון הגמ' (ב"ב כא, א) "ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא".

ועל אף שמילת עבדיו הגדולים כן מעכבתו מלאכול את הפסח, הרי אין לדמות בנו גדול שאינו קנוי ומשועבד לו כעבד לעבד.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

הפסוקים מהם לומדים שהתפילה היא 'אומנות' האבות

הת' מנחם מענדל שיחי' חזן

תלמיד בישיבה

בחומש שמות בפרשת בשלח (יד, י) כתוב: "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל הוי"י".

ופירש רש"י: "ויצעקו - תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר: אל המקום אשר עמד שם. ביצחק: לשוח בשדה. ביעקב: ויפגע במקום".

בלקוטי שיחות בחלק י"א בשיחה הא' לפרשת בשלח ביאר כ"ק אדמו"ר דברי רש"י אלו בארוכה.

אחת הקושיות שהקשה כ"ק אדמו"ר היתה על הפסוקים מהם מוכיח רש"י ש'אומנות אבותם' הייתה תפילה; וזה לשונו שם: "לכאורה אינו מובן: למה הביא רש"י כתובים אלו שתפילותיהם של האבות נזכרות בהם בדרך רמז, ולא הביא במקומם כתובים אחרים שבהם מפורש ענין זה. . . באברהם נאמר "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם הוי"י". . . ועד"ז גבי יצחק, שאנו מוציאים במפורש בריש פרשת תולדות "ויעתר יצחק". . . וכן ביעקב, שתפילתו מפורשת בפרשת וישלח – "הצילני נא מיד אחי" וגו'".

ומיד מבאר שם בשיחה את הסיבה לכך שרש"י הביא דוקא פסוקים אלו; וזה לשונו: "מה מקום היה להתפלל ובצעקה לקב"ה – הרי כבר הבטיח להם הקב"ה שבנ"י יבואו לארץ ישראל, ועד כדי כך שבנ"י יוצאים ביד רמה. ועל פי זה אינו מובן, ממה-נפשך: אם האמינו בהבטחת הקב"ה – אין צורך להתפלל, ואם לא האמינו, הנה מה מקום להתפלל להקב"ה?"

ולכן מפרש רש"י "תפשו אומנות אבותם", היינו שזה שמצינו תפילות אצל האבות הוא לא רק שהתפללו בעת צרה או במצב כיוצא-בזה המביא לידי תפלה לקב"ה, כי אם זו הייתה אומנות שלהם, שכן התנהגו תמיד בכל עת להתפלל לקב"ה. . . לכן מביא רש"י דוקא הכתובים "אשר עמד" וגו', "ויצא יצחק לשוח בשדה", "ויפדע במקום"

– שבכל אלו לא היו סיבות מיוחדות שבשבילן באו להתפלל; ומוכח מזה שענין התפלה היה אצלם באופן תמידי, גם מבלי סיבה מיוחדת שתעורר אותם להתפלל לקב"ה".

עכ"ל.

ב.

במסכת ברכות בריש פק תפלת השחר (כו, ב) מובאת מחלוקת בין רבי חנינא לרבי יהושע בן לוי – רבי חנינא ס"ל שתפילות אבות תקנום, ורבי"ל ס"ל שתפילות כנגד תמידים תקנום.

הגמרא מביאה שם ברייתא דמסייעא לרבי חנינא: "תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנא' וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם. . יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. . יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם".

לכאורה, לפי ברייתא זו יש לעיין בקושיית כ"ק אדמו"ר: כ"ק אדמו"ר הקשה בשיחה על כך שרש"י מביא כראייה לכך שאומנות האבות הייתה התפלה פסוקים שלא משמע מהם מפורש ממש ענין התפלה, וכאן בגמרא מצינו שכבר הברייתא הביאה כראייה לתפלת האבות פסוקים אלו; והיה מתאים יותר להקשות זאת על הברייתא מאשר על רש"י.

ג.

יש לבאר את החילוק בין דברי רש"י ודברי המשנה בפשטות: משנתנו מביאה את הפסוקים הנ"ל כראייה לא רק לכך שהאבות התפללו שחרית מנחה וכו', אלא בעיקר לכך שכל אחד מהם תיקן תפילה בזמנה המיוחד – מהפסוק "וישכם אברהם בבקר" גוי אשר עמד שם" המשנה מוכיחה שאברהם תיקן תפילה בבוקר, מהפסוק "ויצא יצחק גוי לפנות ערב" המשנה מוכיחה שיצחק תיקן תפילה לפנות ערב, ומהפסוק "ויפגע במקום וילן שם" המשנה מוכיחה שיעקב תיקן תפילה בערב.

אמנם רש"י הנ"ל מביא את הפסוקים הנ"ל כראייה לכך שהאבות הרבו להתפלל והתפילה הייתה אומנותם.

ונראה שלכן כ"ק אדמו"ר הקשה בשיחה על דברי רש"י דוקא ולא על המשנה, כיון שרק מהפסוקים הנ"ל מוכח שכל אי מהאבות תיקן תפילה בזמנה המיוחד, ואי אפשר להוכיח את זה מהפסוקים האחרים שכ"ק אדמו"ר הביא בשיחה שם; משא"כ רש"י שהביא פסוקים אלו כראיה לכך שהאבות התפללו וזו הייתה אומנותם, עליו ניתן להקשות מדוע לא הביא פסוקים אחרים, וק"ל.

.ד

יש להוסיף, שלפי תוכן השיחה יש להמתיק ביותר את דברי המשנה: לפי המשנה, לומדים שיתפילות כנגד אבות תקנום' ואת זמני התפילות מהפסוקים הנ"ל ש"תפילותיהם של האבות נזכרות בהם בדרך רמז"; היינו, שמפסוקים אלו לומדים לא רק על תפילותיהם של האבות בעבר, אלא גם על התפילות שלנו שאנו מתפללים בבוקר בצהרים ובערב.

ולפי הנ"ל מהשיחה שהפסוקים האלו איירי בתפילות שהאבות התפללו לא לצורך מסויים ושמהם מוכח שענין התפלה היה אצלם באופן תמידי, גם מבלי סיבה מיוחדת שתעורר אותם להתפלל לקב"ה – נמצא שגם זמני תפילות שחרית מנחה וערבית שלנו נלמדים מפסוקים כאלו שעוסקים בתפילות שאינם לצורך מסויים אלא אך ורק בכדי להתחבר לקב"ה.

ואכן גם התפילות שלנו צ"ל באופן של 'אומנות' ולא רק לצרכינו הגשמיים, כדברי כ"ק אדמו"ר בסוף השיחה שם: "ההוראה מזה בעבודת האדם: ענין התפלה, ועד"ז לימוד התורה וכו', צריך להיות בדוגמת ענין של 'אומנות'. הינו שלימוד התורה שלו צ"ל לא רק בכדי לידע המעשה אשר יעשו ואת המעשה אשר לא תיעשנה וכיו"ב, אלא לשם לימוד התורה עצמו. ועל דרך זה בקיום המצות ועבודת התפילה, שהתעסקות בהן אינה צריכה להיות לשם איזו תכלית ומטרה פרטית וכו', אלא באופן של אומנות, שזהו כל ענינו וכל מציאותו לעבוד הקב"ה".

"מצוה דרבים שאני" – אמירת קדושה מהתורה או מדרבנן

הת' מנחם מענדל שיחי' טרבניק
תלמיד בישיבה

במסכת ברכות (מט, ב) איתא: "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה".

ומקשה הגמרא: "והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו!"

ולמסקנת הגמרא, לרבי אליעזר היה מותר לשחרר את עבדו כיון ש"מצוה דרבים שאני".

נמצא אם כן, שמצות תפילה במנין דוחה מצות עשה מהתורה - "לעולם בהם תעבודו".

על פי זה כתבו התוס' (ד"ה מצוה דרבים): "מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת ב"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר - דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו".

כלומר: הדין הוא שיום טוב דוחה ומבטל אבילות. בהלכות גדולות פסק שיום טוב שני של גלויות לא דוחה אבילות למי שמת לו מת בו ביום, כיון שיו"ט שני של גלויות הוא מדרבנן, ומצות אבילות היא מהתורה, ונלמדת מהפסוק 'ואחריתה כיום מר'; וכאן התוס' מקשים על יסוד זה שמצוה דרבנן לא יכולה לדחות מצוה מהתורה מהגמרא דידן – שהרי מהגמרא כאן מוכח שמצוה דרבנן כתפילה במנין יכולה לדחות ולבטל מצוה דאורייתא דלעולם בהם תעבודו.

וצריך להבין איך בעל הלכות גדולות מפרש את הגמרא דידן באופן שלא תהיה קשה על מה שפסק בנוגע לאבילות ביו"ט שני של גלויות.

ויש לומר על פי פירוש רש"י על המילים 'מצוה דרבים שאני': "הוציא רבים ידי חובתם בקדושה". דהיינו, שלדעת רש"י, המצוה האמורה כאן היא אמירת קדושה בציבור, ורבי אליעזר שחרר את עבדו בכדי שהרבים יוכלו להתפלל במנין ולומר קדושה בעשרה.

בזוהר ברעיא מהימנא בפרשת אמור במניין המצוות (צג, א) כתב: "פקודי אורייתא אלן אינון שית מאה ותליסר פקודין . . ונקדשתי בתוך בני ישראל, פקודא דא – לקדשא ליה בכל יומא" [מצוות התורה הם השש מאות ושלוש-עשרה מצוות . . ונקדשתי בתוך בני ישראל, מצוה זו היא – לקדש אותו בכל יום].

ובשער הקדושה לר"ח ויטאל כתב: "ואלו הם מצוות עשה של תורה כשאר מפרשים וספר הזוהר. לזכור יציאת מצרים בפרשת ציצית ביום ובלילה . . לקדש שמו בנקדישך".

והיינו שלדעת הרעיא-מהימנא מצוות אמירת קדושה היא מדאורייתא.

וכך כתב הצמח צדק ב'דרך מצוותיך' (לה, ב) לאחר שביאר את עניינה הפנימי של מצוות אמירת קדושה: "מצוה זו דקדושה לדעת הרע"מ היא מ"ע של תורה כמ"ש הרח"ו משמו בשער הקדושה".

והנה, אם נאמר ונחדש שבעל הלכות גדולות סבר כדעת הרע"מ שמצות אמירת קדושה היא מצוה מדאורייתא, סרה קושיית התוס' עליו, כיון שלפי זה הגמ' כאן מדברת על מצוה מהתורה – מצוות אמירת קדושה בציבור – שהיא דוחה את העשה דלעולם בהם תעבודו.

ג.

על פי זה יש לבאר גם מדוע התוס' כאן הוצרכו להביא ראיה נוספת לשיטתם שמצוה מדרבנן לא דוחה מצוה מדאורייתא – "וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה" וכו' – כיון שאת הראיה הראשונה ניתן לתרץ כמבואר לעיל.

תיווך חלות נדר יפתח עם דין 'אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו'

הת' שניאור זלמן שיחי' יפה

תלמיד בישיבה

בספר שופטים בפרק יא (ה-לט) מסופר: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר נִלְחַמוּ בְּנֵי עַמּוֹן עִם יִשְׂרָאֵל . . . וַיִּלָּךְ יַפְתָּח עִם זַקְנֵי גִלְעָד וַיִּשְׁימוּ הָעָם אוֹתוֹ עָלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין . . . וַיִּנְדַּר יַפְתָּח נֶדֶר לַהוּי' וַיֹּאמֶר אִם נָתַן הַתָּן אֶת בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדֵי - וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא מִדִּלְתֵי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַהוּי' וְהַעֲלִיתֶהוּ עוֹלָה . . . וַיָּבֵא יַפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בָתוֹ יֹצֵאת לְקִרְאָתוֹ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלוֹת . . . וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת נְדָרוֹ אֲשֶׁר נָדַר וְהָיָה לֹא יָדְעָה אִישׁ".

הרמב"ן (ויקרא כז, כט) כתב שנדרו של יפתח היה מבוסס על דין 'חרם נגיד ישראל', ש"חרם נגיד ישראל חל וקיים להמית אנשים"; ויפתח חשב בטעות שכמו כן ביכלתו להחרים אנשים לשמיים. על פי דבריו, נ"ל שהא שיפתח היה צריך לקיים את דבריו לא היה מדין נדר ממש אלא מדין חרם.

אמנם נראה שדעת הרמב"ן היא דעת יחיד.

המצודת-דוד פירש שנדרו של יפתח היה כך: "אם יהיה דבר שאין ראוי להעלות לעולה, יהיה קדש לה' - שיתמיד בקדושה ולא ישתמש לחולין, וואקריבו עולה' - אם יהיה דבר הראוי לעולה", ולכן לאחר שבתו יצאה לקראתו לאחר נצחונו במלחמה לא נישאה לאיש, "והיא לא ידעה איש".

ב.

לכאורה צריך עיון גדול היאך חל נדרו של יפתח כאשר התברר למפרע שמי שיצאה מדלתי ביתו הייתה בתו, שהרי שנינו במסכת ערכין (כח, א) "המחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו - אין מוחרמין, שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו", ונתבאר בגמרא שם

שהוא הדין בין בבתו הגדולה ובין בבתו הקטנה²⁰, וכך פסק הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין (פ"ו הלכה כ"א) ש"אין דאם מקדיש דבר שאינו שלו, כיצד כגון שהחרים בנו ובתו ועבדו ושפחות העברים או שדה מקנתו הרי אלו אינן מוחרמין, שאין אדם מקדיש דבר שאין גופו שלו"²¹, ועל פי זה אין מובן איך חל הנדר שנדר יפתח אף לאחר שהתברר למפרע שנדר על בתו שאינה ברשותו ואין גופה קנוי לו.

ג.

ניתן לבאר איך נדר יפתח חל על פי שתי הקדמות:

א. ידוע שקיים חילוק בין נדר לשבועה. נדר הוא כשהאדם אוסר את החפץ עליו, ואילו שבועה היינו שהאדם אוסר את השתמשותו בחפץ; בנדר, איסור ההשתמשות מגיע מהחפצא, ובשבועה איסור ההשתמשות מגיע מהגברא, ובלשון המפרש (נדרים ב, ב): "כי אמר דבר זה עלי בקרבן או בחרם אסר ליה לחפץ עליו... אבל כי אמר שבועה שלא אוכל דבר זה או שאיני נהנה מדבר זה איהו לא אסר לחפצא עליה אלא נפשיה אסר מההוא חפצא".

ב. אנשים נוהגים לאסור את עצמם בתורת שבועה בלשון של נדר, וכן נוהגים לאסור את עצמם בתורת נדר בלשון של שבועה, וכדברי הרמב"ן שהביא הר"ן בנדרים (ב, ב ד"ה איידי דתנא) "נדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני... מדין ידות הוא דמהני... וכן בשבועה, שאמר 'שבועה ככר זה עלי' - כיון שפיו ולבו שוין לאסור אכילתו מככר זה בשבועה, מהני מדין יד". ולא זו בלבד שאיסור חל, אלא שהאיסור חל מדין שבועה ממש, כדברי התוס' בנדרים (טז, ב ד"ה והא דאמר) "אפילו כשאמר ישיבת סוכה עלי שבועה... אפ"ה מתרצינן שבועתיה וחזרה על נפשיה, והוי כאילו אמר 'שבועה שלא אשב בסוכה'".

על פי שתי הקדמות אלו ניתן לחדש, שכשיפתח ביטא בפיו "וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא" וגוי' כוונתו הייתה לחייב את עצמו בכך בתורת שבועה אף על פי שהוציא זאת מפיו בלשון של נדר – "והיה להוי",



²⁰ "והלא בתו קטנה יש לו רשות למוכרה, יכול יחרימנה? תלמוד לומר 'בהמה' - מה בהמה יש לו רשות למוכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למוכרה לעולם"

²¹ גם לדעת הרמב"ם אין לחלק בזה בין בתו הגדולה לבתו הקטנה (כמבואר בגמ') – וראה רדב"ז על אתר

ובשבועה לא שייך הדין דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וודאי שאף בחפץ שאינו ברשותו יכול אדם להשבע לנהוג בעצמו קדושה; וכן יכול להשתדל שגם אחרים ינהגו קדושה בחפץ מסויים באם נשבע שאיש לא יהנה ממנו (אף שאינו יכול לכופם שלא לעבור על שבועתו הפרטית) -

ועל דרך זה יפתח נשבע שהוא בעצמו ינהג קדושה ויעשה כל התלוי בו כדי שגם אחרים ינהגו ג"כ ינהגו קדושה ביוצא אשר יצא מדלתי ביתו, ושבועה כזו וודאי חלה, אבל לא שבעצם חל עלה או עליהם (כי בשבועה נאסר רק הנשבע), ועפ"ז יומתק הפסוק 'ויעש לה את נדרו אשר נדר וגו' שאסר עליה מצידו כלומר רק בגלל נדרו אך לא שהיא (בתו של יפתח) והם באמת נתחיבו בנדר.

כבוד רבו וכבוד אביו ואמו

הת' אליעזר זאב שיחי' נוגרדי
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא במסכת ברכות (כז, סע"א-ב): "אמר רב יהודה אמר רב:
לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו".

ופירש רש"י: "אחורי רבו. נמי יוהרא היא".

וכתבו התוס' (ד"ה ולא אחורי רבו): "פרש רש"י משום יוהרא. ויש
מפרש, שנראה כמשתחוה לרבו".

ויש לעיין למה לא מצינו הלכה דומה בנוגע לאביו ואמו, שאסור
להתפלל מאחוריהם, שמא יראה כמשתחוה להם.

ויש לומר, שרק בנוגע לרבו יש לחוש שנראה כמשתחוה לו, שהרי
מכבדו מאד, משא"כ בנוגע לאביו.

ויש לבאר נקודה זו בהקדים דברי הגמ' במסכת פסחים (כב, ב) "תניא:
שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתים
שבתורה. כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא – פירש . . עד שבא רבי
עקיבא ודרש: את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים". והיינו
שכיון שיש תיבה שמשמעה ריבוי בסמוך למצוות יראת ה', היראה
היחידה שניתן ללמוד ממנה היא יראת תלמידי חכמים.
ועוד נאמר שם (קח, א): "מורא רבך כמורא שמים".

ומכך מובן שיראת תלמידי חכמים צריכה להיות שווה במידה
מסויימת ליראת ה' – ועל כן מובן מדוע יש לחשוש שכאשר יכבד את
רבו מעט יותר ממה שמחוייב לכבדו ע"פ דין, יהיה נראה כעובד אותו
וכמשתחוה לו וכו'; משא"כ בנוגע לאביו, הרי תנן (ב"מ לג, א) "אבדתו
ואבדת אביו – אבדתו קודמת, אבדתו ואבדת רבו – שלו קודם. אבדת
אביו ואבדת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו
שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא".

הרי רואים מכאן שהכבוד שנותנים לאביו אינו דומה כלל לכבוד
שנותנים לרבו, כיון שרק רבו מביאו לחיי העולם הבא – וממילא כאשר
מכבד את אביו אין לחשוש גם שיהיה נראה כעובדו ומשתחוה לו.

ב.

אמנם לכאורה יש להקשות נגד זה מדברי הגמ' בקידושין (ל, ב): "ת"ר נאמר: כבוד את אביך ואת אמך, ונאמר: כבוד את ה' מהונך, השה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום; נאמר: איש אמו ואביו תיראו, ונאמר: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, השה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום; נאמר: מקלל אביו ואמו מות יומת, ונאמר: איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, השה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום. . . וכן בדין, ששלשתן שותפין בו".

הרי לכאורה יש כאן השוואה בין כבוד אביו ואמו לכבוד הקב"ה.

ויש לתרץ זאת ע"פ יסוד: על אף שחייבים לכבוד את ההורים כמו שמכבדים את הקב"ה, אך עדיין סוג הכבוד שונה, שהכבוד שמכבדים בו את הקב"ה הוא כבוד רוחני, והיינו, שעיקר הכבוד הוא שירגיש בנפשו את גדלותו ורוממותו של הקב"ה ואת אפסותו כלפיו, ושרגש זה יתבטא גם בהשתחויות וכו', וכן הוא בכבוד רבו, שעל התלמיד לרחוש לו כבוד בנפשו עקב כך שמביאו לחיי העולם הבא; אמנם באביו ואמו עיקר הכבוד הוא כבוד גשמי: שיקום בפניהם ולא ישב במקומם המיוחד ויציית לדבריהם וכו', ואין הדגשה (כ"כ) על הרגש שבלב ושמעשים אלו יהיו ביטוי לרחישת כבוד שכבר קיימת.

ג.

והנה, בגמרא קידושין (לג, סע"א-ב) איתא: "א"ר אייבו אמר ר' ינאי: אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים".

ופירש"י: "מכבוד שמים. שהרי פני יוצרו אינו מקבל [פירוש בקריאת שמע] אלא שחרית וערבית, הלכך מי שעומד מפני רבו שחרית אינו רשאי לעמוד מפניו אלא ערבית.

ועפ"ז פסק הרמ"א (סי' רמ"ב סעיף ט"ז): "יש אומרים דאין אדם חייב לעמוד לפני רבו, רק שחרית וערבית (טור בשם הרמב"ם). ודוקא בבית הרב, אבל בפני אחרים שאין יודעים שעמד לפניו, חייב לעמוד.

בספר דברות משה לר"מ פיינשטיין (על מסכת קידושין דף לג הערה לב עמ' תקל) כתב שמכך שלא אמרו בגמרא גם באב שאין לעמוד מפניו אלא שחרית וערבית משמע שמפני אביו צריך לעמוד אפילו כמה פעמים

ביום. אך הניח צ"ע דהא הקב"ה הוא שותף יותר מאביו ואמו (שהוא בשני חלקים), ולכאורה גם באביו ואמו איכא הטעם שלא יהיה כבודם מרובה מכבוד שמים. והניח בצ"ע.

ואולי יש לתרץ את קושיית הדברות משה ע"פ היסוד שנתבאר לעיל: הכבוד שנותן לאביו ואמו אינו מסוג הכבוד שנותן לרבו, ועל כן אין זה נחשב שכבודם מרובה מכבוד שמים על אף כשקם בפניהם יותר משני פעמים ביום.

ד.

בשולחן ערוך בסימן קמ"א סעיף ו פסק: "צורות בהמות, חיות ועופות ודגים, וצורות אילנות ודשאים וכיוצא בהם, מותר לצור אותם, ואפילו היתה הצורה בולטת".

אמנם בבית כנסת אסור לצור צורות כאלו, כפי שהט"ז מעיר על אתר (סקי"ד): "מכל מקום כתב בהגהת אשר"י מביאו בית יוסף בשם רבינו אליקים, דאין לצור בבית הכנסת צורות אלו שלא יהא נראה כמשתחוה להם".

ועל אחת כמה וכמה שאין לצייר צורת אדם.

ולכאורה יש להקשות, הרי אין מכבדים צורות אלו כמו שמכבדים את רבו, ועאכו"כ שלא כפי שמכבדים את הקב"ה, ואם כן מדוע חוששים שנראה כמשתחוה להם?

ויש לומר, שכיון ששמו את התמונה בבית הכנסת, מקום התפילה לקב"ה, זה גורם שיחשדו וכאשר מתפלל ומשתחוה כו' בסמוך להם נראה כמשתחוה להם.

בדין 'כופין את הנודר למכור את חלקו' לדעת הרשב"א

הת' דוד שיחי' פרנקל

תלמיד בישיבה

איתא במסכת נדרים ריש פרק השותפין (מה, ב): "השותפין שנדרו הנאה זה מזה, אסורין ליכנס לחצר. . היה אחד מהם מודר הנאה מחבירו, לא יכנס לחצר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכול הוא לומר לו 'לתוך שלי אני נכנס ואיני נכנס לתוך שלך', וכופין את הנודר למכור את חלקו".

וכתב הר"ן: "כופין את הנודר למכור את חלקו. . משום דכיון דאיהו אסור וחבריה מותר, חיישינן שמא יתקנא בחברו וישתמש בה אף הוא, ולפיכך כדי שלא יכשל - כופין אותו למכור".

הגמרא לקמן (מו, ב) ביארה, שמחלוקת ת"ק ור"א בן יעקב איירי דוקא "בשאיין בה [בחצר] כדי חלוקה, אבל יש בה כדי חלוקה - דברי הכל אסור". כלומר, כשהמודר שותף עם חבירו בחצר שיש בה דין חלוקה כולא עלמא מודים שאסור לו להשתמש בה.

הר"ן (בד"ה אבל) הביא את דברי הרשב"א על זה, שאף אם חלקו את החצר בפועל עדיין "דברי הכל אסור", על אף שלכאורה כשחלקו את החצר ביניהם בפועל הרי זה כאילו שכל אחד מכר כבר את חלקו לחבירו.

וזה לשונו: "כתב הרשב"א ז"ל דלא מיבעיא קודם חלוקה דאסורים, אלא אפילו לאחר חלוקה נמי אסורין, דליכא למימר כיון שחלקו הוברר הדבר למפרע שהוא חלקו המגיעו משעה ראשונה והוא לא נאסר אלא בחלק חברו, דאי הכי הויה ליה הך ברירה כשאר ברירות דעלמא - וקיי"ל בדאורייתא אין ברירה". כלומר, אי אפשר לומר שע"י החלוקה בירר חלקו ויהי מותר להנות בו, דבדאורייתא אין ברירה.

וממשיך הר"ן: "וכי תימא, מכל מקום הא קיי"ל כשמואל דאמר (ב"ק ט, א) האחין שחלקו לקוחות הן והרי זה כאילו לקחה ממנו - ליתא, דאפילו לקחה ממנו אסורה כדאמר"י לעיל (לד, ב) גבי ככרי עליך, דאע"ג דיהבי ניהליה במתנה, כל היכא דלא אפסקיה אחר - אסור; ומכירה הרי היא כמתנה, וכדתנן: 'קונם ביתך שאני נכנס, שדך שאני

לוקח, מת או מכרו לאחר, מותר - הא מכרו לו, אפי' באומר קונם ביתך שאני נכנס - אסור, זהו דעת הרשב"א ז"ל.
עכ"ל.

כלומר, שאין לומר שחלוקת השותפים הוי ברירה כיון שדינה כמכירה (ומכירה וודאי הוי ברירה) ויהי מותר להנות בחלקו ע"י החלוקה, כיון שבדיני נדרים מכירה הוי כמתנה, ובמתנה מותר להנות רק היכא דאפסקיה אחר ובנדו"ד כשחולקים לא אפסקיה אחר.

ראיית הרשב"א לכך שמכירה לא מועילה כאשר לא אפסקיה אחר היא מסוף דברי משנתנו "קונם ביתך שאני נכנס . . מת או מכרו לאחר, מותר".

והנה, הרש"ש על אתר הקשה על ראיית הרשב"א: "ואנכי תמה, דהתם [בסוף משנתנו] אסר עליו ביתו, לכן אסור כל זמן שהוא ביתו. אבל הכא [בריש המשנה] דלא אסר רק הנאתו - ודאי מותר ע"י מכר, כדאיתא לעיל במשנה שאני נהנה מישראל, לוקח ביותר' כו'".

ב.

בנמוקי יוסף על אתר (דף עה, א בהוצאת 'עוז והדר') מביא את דברי הרשב"א הנ"ל אך בנוסח שונה מכפי שהביאו הר"ן; וזה לשונו שם: "כתב הריטב"א ז"ל, דעת מורי הרשב"א נר"ו, דכיון שאסורין - אין להם לחלוק, דהא כיון דמודרין זה מזה אסורין ליקח זה מזה, כדאיתא בפרקין לעיל (לא, א), וקיי"ל (ב"ק ט, א) דהאחין שחלקו לקוחות הן, וכי היכי דיש הנאה בשאר מקח, הוא הדין ודאי שיש להם הנאה בחלוקה זו שמוכר כל אחד חלקו להשתמש בו כרצונו".

כלומר, עצם החלוקה היא הנאה, וממילא אסור להם לחלוק.

הרש"ש כתב בהמשך לקושייתו הנ"ל (ס"ד): "אלא מטעם אחר אסור [להשתמש בחצר ולחלקה ביניהם], דכיון דהמודר לא שרי ליקח אלא ביותר ולמכור בפחות, והכא תרווייהו מודרים - אין תקנה [כיון דכאן אם שניהם רוצים לחלוק שניהם צריכים להפסיד מהמחלוקה, ואינו שייך במציאות]. ועיין נמו"י בשם הרטב"א, דהרשב"א אוסר מעין טעם שכתבתי. ואולי דהרשב"א [לנוסח הר"ן] מפרש דהנאה לאו דוקא אלא דאסר גם נכסיו עליו".

כלומר, בתחילה הרש"ש מקשה על ראיית הרשב"א (כפי שמבואר בר"ן) מסוף משנתנו ומקבל בעיקר את דעת הרשב"א כפי נוסח הנמו"י, ולאחר מכן מבאר את ראיית הרשב"א לנוסח הר"ן בדרך אפשר - שהרשב"א פירש שגם בריש המשנה מדובר שהשותפים אסרו אחד על השני את נכסיהם (ולא הנאה כללית זה מזה), ומה שכתוב במשנה "השותפין שנדרו הנאה זה מזה" הוא לאו דוקא; ולכן יכל ראייה לכך שמכירה לא מועילה היכא דלא אפסקיה אחר מהסיפא של המשנה שמדברת בשאסר עליו את נכסיו (ביתו ושדהו).

ונמצא למסקנת הדברים, שיש שני אופנים לפרש את משנתנו: אופן אחד, שמדברת בשני שותפים או בשותף אחד שכל אחד נדר שימוש מנכסי השותף השני (פירוש הרשב"א לפי נוסח הר"ן); ואופן שני, שמדברת בשני שותפים או בשותף אחד שכל אחד נדר הנאה כללית מהשני (פירוש הרשב"א לפי נוסח הנמו"י).

ג.

יש להוסיף, שביאור הרש"ש על דברי הרשב"א לגרסת הר"ן מדוייק גם במילות הרשב"א כפי שהר"ן מביאו:

הנמו"י הביא מדברי הרשב"א כך: "כיון שאסורין - אין להם לחלוק".

אמנם הר"ן הביא מדברי הרשב"א: "כתב הרשב"א ז"ל דלא מיבעיא קודם חלוקה דאסורים, אלא אפילו לאחר חלוקה נמי אסורין". הר"ן לא הביא שהרשב"א אוסר את עצם החלוקה בין השותפין, אלא רק ש"לאחר חלוקה נמי אסורין".

לכאורה ההבדל בין שתי הלשונות נעוץ בכך שהרשב"א לגרסת הר"ן למד במשנה שהשותף הדיר את עצמו מנכסי השני ולא שהדיר את עצמו מהנאתו (כנ"ל), ועקב כך מותר לו לחלוק את החצר עם חברו, דאף אם חלוקת החצר הוי הנאה, פשיטא שאיננה הנאה מכנסיו של השותף.

פירוש רש"י על דברי זרש "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו"

הנ"ל

במגילת אסתר (ו, יא-יג) כתוב: "וַיִּקַּח הָמָן אֶת הַלְבוּשׁ וְאֶת הַסּוּס וַיִּלְבַּשׁ אֶת מְרֻדְכָי וַיַּרְכִּיבֵהוּ בְּרֶחֱבֵי הָעִיר וַיִּקְרָא לְפָנָיו כָּכָה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הִמְלִיךְ חֲפָץ בִּיקְרוֹ . . וַיִּסְפֹּר הָמָן לְזָרֵשׁ אֲשֶׁתּוֹ וּלְכָל אֲהָבָיו אֵת כָּל אֲשֶׁר קָרְהוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ חֲכָמָיו וְזָרֵשׁ אֲשֶׁתּוֹ אִם מְזַרְעֵי הַיְהוּדִים מְרֻדְכָי אֲשֶׁר הַחֲלוֹת לְנַפְל לְפָנָיו לֹא תוּכַל לוֹ כִּי נָפֹל תַּפּוּל לְפָנָיו".

ופירוש רש"י את דברי זרש והחכמים: "אומה זו נמשלו לכוכבים ולעפר: כשהם יורדים - יורדים עד לעפר, ושהם עולים - עולים עד לרקיע ועד הכוכבים".

כלומר, שהכלל אצל בני"י הוא שכשהם מתחילים לעלות ולנצח, הרי זה באופן של פעולה נמשכת עד שהם 'עולים לרקיע' ומנצחים לגמרי את שונאיהם; וזרש והחכמים אמרו להמן שכיון שבני"י התחילו כבר לעלות, שהרי המן הרכיב את מרדכי ברחוב העיר וקרא לפניו ככה יעשה כו', הרי הם ימשיכו לעלות עד שינצחו את המן.

יש לעיין מהיכן לקח רש"י שזו הייתה כוונת דבריהם; דשמא כוונתם הייתה **שתמיד** היהודים מנצחים את הקמים עליהם, ולא רק לאחר שרואים שהם מתחילים לעלות.

יש לומר שהכרחו של רש"י לפרש כן הוא מזה שבפרק הקודם (פס' יד) זרש ואוהבי המן יעצו לו ש"יעשו עץ גִּבְהָהּ חֲמִשִּׁים אַמָּה וּבִבְקָר אָמַר לְמִלְכָּהּ וַיִּתְּלוּ אֶת מְרֻדְכָי עָלָיו", שהמן ילחם נגד מרדכי וינצח אותו ע"י שיתלה אותו על עץ (ח"ו); ואם כן אי אפשר לפרש את דבריהם בפרק ו **שתמיד** ישראל מנצחים את הקמים עליהם, דא"כ מדוע יעצו לו לפני זה להלחם עם מרדכי; ומוכרח לפרש שכוונתם הייתה שכאשר ישראל מתחילים לעלות ולנצח – כבנדו"ד שהמן הרכיב את מרדכי על הסוס בכבוד ויקר וכו' – אזי מובטח שהם ימשיכו לעלות ולנצח את הקמים עליהם.

רש"י כתב את דבריו הנ"ל בדיבור-המתחיל "אשר החלות לנפול וגו'". נראה, שבכך מחדד רש"י שפירושו בדברי זרש והחכמים מרומז גם במילות הפסוק עצמו, ולא רק שצריך לפרש כן מפני ההכרח; ובהקדים:

את המילים "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו" וגו' ניתן לפרש בהשקפה ראשונה **כתיאור של מרדכי** – אם אותו מרדכי שהתחלת לנפול לפניו הינו מזרע היהודים, לא תוכל לו וכו'.

אמנם, ניתן להקשות שעל פי פירוש זה מילים אלו מיותרות, שהרי מרצף הדברים מובן בדרך ממילא שזרש וחכמי המן עסקו באותו מרדכי שהמן התחיל לנפול לפניו ולא אודות מרדכי אחר.

ועל זה מתרץ רש"י כאן, שמילים אלו אכן אינם תיאור של מרדכי אלא **נתינת-טעם** לדברי זרש והחכמים – אם מזרע היהודים מרדכי, הרי **כיון** שהחלות לנפול לפניו, לא תוכל לנצח אותו.

ונמצא לסיכום, שרש"י פירש שכוונתם זרש והחכמים בפרק ו הייתה **"ושהם עולים** - עולים עד לרקיע" עקב שני טעמים: א. כיון שזרש והחכמים בעצמם יעצו להמן לפני תחילת מפלתו להלחם עם מרדכי ולתלות אותו. ב. מסתבר לומר שהמילים "אשר החלות לנפול לפניו" אינם תיאור של מרדכי אלא נתינת טעם להמשך הפסוק – לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו".

לשון 'חרס' אצל אנשי גליל לדעת רבי יהודה

הת' יזידי' טובי' שיחי' רבינו

תלמיד בישיבה

תנן במסכת נדרים (מז, ב): "הריני עליך חרס - המודר אסור. הרי את עלי חרס - הנודר אסור. הריני עליך ואת עלי - שניהם אסורין. ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר. ואיזהו דבר של עולי בבל, כגון הר הבית והעזרות והבור שבאמצע הדרך; ואיזהו דבר של אותה העיר? כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת והתיבה והספרים והכותב חלקו לנשיא. ר' יהודה אומר אחד כותב לנשיא ואחד כותב להדיוט. מה בין כותב לנשיא לכותב להדיוט? שהכותב לנשיא אין צריך לזכות, להדיוט צריך לזכות. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה צריכין לזכות, לא דברו בנשיא אלא בהוה. רבי יהודה אומר: אין אנשי גליל צריכין לכתוב, שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן".

הלשון 'חרס' יכולה להתפרש בשני אופנים: א. חרס בדק הבית, כספי הקדש. ב. חרמי כהנים, נכסים שבאו לרשות הכהנים ע"י אדם שהחרים את נכסיו, ונכסים אלו הינם חולין.

הר"ן פירש שדברי המשנה שהאומר 'הריני עליך חרס' המודר אסור וכו' עוסקים באנשי גליל, שאצלם משמעות המילה 'חרס' היא בד"כ חרמי בדק הבית, וכלשונו: "בגליל מיירי, דסתם חרמים לבדק הבית".

לפי זה שהמשנה עוסקת באנשי גליל דוקא, קשה להבין את המשך דברי המשנה:

בהמשך כתוב: "ואיזהו דבר של אותה העיר? כגון הרחבה. . . והכותב חלקו לנשיא, ר' יהודה אומר: אחד כותב לנשיא ואחד כותב להדיוט" מכך שרבי יהודה אומר ששניהם אסורים בכותב חלקו לנשיא ולהדיוט, מובן שסובר שגם באנשי גליל - שבהם המשנה איירי - הוא הדין, שיש מציאות של הכותב חלקו לנשיא ולהדיוט ושבשניהם הם אסורים; ואילו בסיפא אומר במפורש ש"אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן" ושבגליל אין מציאות של הכותב חלקו לנשיא, וקשה.

ב.

מקור הדין שיחרס' בלשון אנשי גליל הוא חרמי בדק הבית הוא לעיל במשנה בדף י"ח ע"ב, וזה לשון המשנה: "ר' יהודה אומר: סתם תרומה - ביהודה אסורה בגליל מותרין, שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה. סתם חרמים - ביהודה מותרין בגליל אסורין, שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים".

ופירש הר"ן: "סתם תרומה ביהודה אסורה - לפי שביהודה מתוך שהיו קרובין לבהמ"ק תרומת הלשכה נמי תרומה סתם קרו לה, והוה ליה סתם נדרים להחמיר. שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה - שמתוך שהיו רחוקין מירושלים ולא היו רגילין בתרומת הלשכה, לא קרו לה תרומה סתמא אלא תרומת הלשכה קרו לה. הלכך, כי נדרי בתרומה סתם ליכא לספוקי כלל בתרומת הלשכה ומשום הכי שרי. סתם חרמים ביהודה מותרין - שהכהנים מכירין ביניהם ורגילים בחרמי כהנים, וקרי להו נמי חרמי סתם כחרמי גבוה ומשום הכי מותרין. . שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים - שמתוך שלא היו כל כך כהנים ביניהם, לחרמי כהנים לא קרו להו חרם סתם. הלכך, כי נדרי בחרם ליכא לספוקי במידי, דודאי חרם גבוה קאמרי".

הגמרא לקמן (יט, ב) הקשתה שלכאורה מהרישא משמע שרבי יהודה סובר שבנדרים ספיקא לחומרא, שהרי אם אנשי גליל היו מכירים את תרומת הלשכה היו אסורים, ועל אף שהנודר אמר סתם 'תרומה'; ואילו מהסיפא משמע שרבי יהודה סובר שבנדרים ספיקא לקולא, שהרי אם אנשי גליל היו מכירים את חרמי הכהנים היו מותרין, ועל אף שהנודר אמר סתם 'חרס'.

ותירצה הגמ': "סיפא רבי אלעזר ברבי צדוק היא, דתניא: רבי יהודה אומר, סתם תרומה ביהודה אסורה. רבי אלעזר בר' צדוק אומר, סתם חרמים בגליל אסורין".

והיינו, שאת הרישא "סתם תרומה ביהודה אסורה בגליל מותרין, שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה" אמר אכן רבי יהודה שסובר שבנדרים ספיקא לחומרא (ולכן אם אנשי גליל היו מכירים את תרומת הלשכה היו אסורים); אך את הסיפא "סתם חרמים ביהודה מותרין בגליל אסורין, שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים" אמר ר"א בן צדוק שסובר שבנדרים ספיקא לקולא (ולכן אם אנשי גליל היו מכירים את חרמי הכהנים היו מותרים).

על פי הנ"ל, יש לומר שיש חילוק למעשה בין רבי יהודה לר"א בן צדוק במקרה של איש מאנשי יהודה שאמר 'הריני עליך חרס' – שלפי ר"א בן צדוק מותר להנות ממנו כיון שהוא ודאי מכיר את חרמי הכהנים וספיקא לקולא; אך לפי רבי יהודה אסור להנות ממנו כיון שהוא וודאי מכיר גם את חרמי בדק הבית, וספיקא לחומרא; ומה שכתוב במשנה "סתם חרמים ביהודה מותרין" הוא דוקא לר"א בן צדוק ולא ורבי יהודה.

ג.

על פי כל המובא לעיל יש לתרץ את הקושיא ולחדש שדברי הר"ן שמשנתנו איירי דוקא באנשי גליל כי רק שם סתם חרס היינו חרמי בדק הבית, אזיל רק לדברי ר"א בן צדוק שסובר שסתם חרס ביהודה היינו חרמי כהנים; אך כיון שלדעת רבי יהודה גם באנשי יהודה יש לאסור בסתם חרס, אין כל צורך לומר שהמשנה איירי באנשי גליל; דההכרח לומר כן היה עקב דברי הרישא "הריני עליך חרס המודר אסור", וכיון שלרבי יהודה גם באנשי יהודה כן הדין, עוסקת המשנה (לא רק באנשי גליל) אלא גם באנשי יהודה, ואף בכל העולם.

וכיון שלרבי יהודה יש ללמוד שדברי המשנה איירי הן באנשי גליל והן באנשי יהודה, הבהיר רבי יהודה בסיפא ש"אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן".

תשלום שאר וכסות לאשה בעדים זוממין

הת' מאיר שלמה שיחי שטיפל

תלמיד בישיבה

תנן במסכת מכות (ג, א): "מעידין אנו את איש פלוני שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה [ונמצא ששיקרו], והלא בין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה? אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו שאם נתאלמנה או נתגרשה ואם מתה יירשנה בעלה".

ופירש רש"י: "שגירש את אשתו - בפנינו ביום פלוני, וזה אומר לא גרשתי ואיני חייב לה כתובה ונמצאו זוממין בעמנו הייתם. והלא בין היום כו' - כלומר, מה ישלמו אלו? אם תאמר כל הכתובה - והלא שמא ימות או יגרשנה היום או מחר וסופו ליתן לה כתובה, נמצאו שלא היו מפסידין אותו כלום. אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו - מספק שאם נתארמלה או נתגרשה יטלנה לוקח ואם מתה יירשנה בעלה ויפסיד מעותיו שנתן".

היינו, שעדים זוממים שהעידו על בעל שגירש את אשתו וחייב לתת לה את דמי הכתובה נענשים בכך שישלמו לבעל את שווי הכתובה באם האשה הייתה מוכרת את הכתובה לבעלה (כמסקנת הגמ' שם).

והנה, התוספות (ד"ה מעידין) הקשו על פסק המשנה: "ואם תאמר וליחייבו שאר וכסות, דהא מפסידין לאשה".

כלומר, כיון שהעדים העידו שהבעל גירש את אשתו, הנה מלבד זה שרצו שהבעל לא יוכל לקנות את הכתובה מהאשה אלא ישלם את כולה, הרי רצו גם להפקיע ממנו את חיוביו הכספיים כלפי האשה - שאר וכסות, וא"כ מדוע אינם צריכים גם לשלם לאשה את דמי השאר והכסות שרצו להפסיד לה?

התוספות עונים: "יש לומר, דמיירי שמעשה ידיה שהן בידה שוין כשאר כסות", היינו, שמדובר כאן באשה שאמרה "איני נזונת ואיני עושה" והרווח ממעשה ידיה מגיע אליה ולא אל בעלה, ותמורת זה בעלה לא צריך לתת לה שאר וכסות; וכיון שהרווח ממעשה ידיה שווה כשווי השאר והכסות שבעלה מחוייב לתת לה, וכבר יש לה שאר וכסות, נמצא שהעדים לא זממו להפסידה כלום.

לאחר מכן מביאים תירוץ שני: "ועוד יש לומר, שאומרת גירשתני ואם כן מחלה לבעלה אותן דברים". היינו, שהעדים שהעידו שהבעל גירש את אשתו העידו זאת יחד עם האשה בעצמה, וכיון שהיא בעצמה אמרה 'גירשתני', נמצא שהייתה מוכנה לא לקבל מבעלה שאר וכסות, ואם כן מחלה לבעלה אותם דברים²².

ב.

והנה, שנינו לעיל (ב, א) "מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים".

ופירש רש"י: "את איש פלוני – כהן. שהוא בן גרושה. בפנינו נתגרשה אמו קודם שנולד והרי הוא חלל ופסול. אין אומרים. אם הוזמו והן כהנים יעשה זה בן גרושה וחלוצה לקיים בו כאשר זמם, אלא סופג את הארבעים".

כלומר, עדים שהעידו על אדם שמוחזק לנו ככהן כשר שהוא בן גרושה או בן חלוצה – שאז נעשה כהן פסול – ונמצא שהעידו בשקר, נענשים במלקות ארבעים.

וכתב הריטב"א בחידושיו על דברי המשנה: "ואף על גב דמפסדי להו תרומה ושאר מתנות כהונה. . משום דהוי מידי דלא קיץ, ומסתמא לא אמרה תורה ועשיתם לו כאשר זמם אלא במידי דקיץ שאפשר לעשות כן מיד, וכן פירש מורי הרשב"א ז"ל".

פירוש דבריו: זוממי הכהן נענשים במלקות ולא בתשלום שווי התרומות ומתנות הכהונה שרצו להפסיד את הכהן שרצו לפסול, כיון ששווי התרומות ומתנות הכהונה אינו דבר הקצוץ וערכו לא ידוע לנו בבירור, ומסתבר שהתורה צייתה להעניש את העד הזומם בדבר הקצוץ.



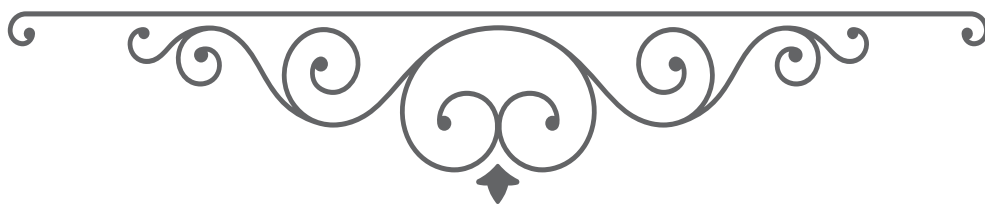
²² נראה שתירוץ זה מדוייק בלשון המשנה "הלא בין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה" – שכיון שהאשה מעידה בשקר ומעיזה פניה יחד עם העדים לומר שבעלה גירשה, ניכר שאין שלום-בית ביניהם ובין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה. ולהעיר מדברי הריטב"א בדף ג, א: "אף על פי שאין בידה לגרש את עצמה, מכל מקום תוכל להקניטו ומעיקא ליה עד שיגרשנה". אמנם רש"י פירש על המשנה "והלא שמא ימות או יגרשנה היום או מחר וסופו ליתן לה כתובה".

ג.

יש לומר, שע"פ דברי הריטב"א אלו יש לתרץ גם כן את קושיית התוס' בנוגע לתשלום שאר וכסות בעדים שהעידו שהבעל גירש את אשתו: תשלום השאר והכסות אינו מידי דקיץ, שהרי קניית המזון והכסות שהבעל חייב לאשה הוא דבר שמשתנה על פי תנאי המקום והזמן משבוע לשבוע, מחודש לחודש, מקיץ לחורף וכדו'.

ועל כן, יש לומר שלכן עדים שהעידו שהבעל גירש את אשתו לא משלמים לאשה שאר וכסות – שכיון שתשלום השאר והכסות אינו מידי דקיץ, לא מענישים אותם בכך – "מסתמא לא אמרה תורה ועשיתם לו כאשר זמם אלא במידי דקיץ".

שער חסידות



עבודת הנפש האלקית עם הגוף – למעלה מטעם ודעת

הת' מרדכי שיחי' בירנאהק

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר שכמו שקרבן גשמי שקרב בבית-המקדש על-גבי המזבח עולה להוי' ולדרגת אין סוף, כך גם יהודי על ידי 'עבודת הקרבנות' שלו – "קירוב הכחות והחושים" – עולה במדרגה לבחינת אין סוף, לבחינה שלמעלה מעולמות ולמעלה מטעם ודעת, כמו שנאמר "אם עלה קרבנו מן הבקר . . . לפני הוי'", שעל ידי עבודת הקרבנות וזיכוך הגוף ונפשו הבהמית, מגיע לדרגה של 'לפני הוי' – למעלה מהוי', שהיא הדרגה דאין סוף. כלומר, שעל ידי עבודה שלמעלה מטעם ודעת (שזה עבודה עם הגוף) מגיעים לדרגה שלמעלה מטו"ד.

באות ד' במאמר מבאר כ"ק אדמו"ר את הסיבה לרצון הנפש האלקית לעבוד עם הנפש הבהמית ולברר אותה; וזה לשונו הק': "עבודת נפש האלקית צריכה להיות בנפש הבהמית דוקא, ולא עבודת הנשמה מצד עצמה, ודוקא עבודה זו מגיעה למעלה מטעם ודעת, למעלה מסדר השתלשלות . . . מוכרחת העבודה בהגוף ונפש הבהמית דוקא, ער זאל ארבעטן און איבערארבעטן את הגוף ונפש הבהמית, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע דהנשמה – התהוותה מהאורות, דכללות האורות הוא גילויים, והגוף – התהוותו מעצמות שמציאותו היא מעצמותו . . . והנשמה, שהיא מכירה מעלת הגוף בזה – וויל באקומען עצמי, ומשום זה היא רוצה להתחבר עם הגוף ונפש הבהמית אן איבערארבעטן איהם, לכן הנה רצון ושכל הנשמה עצמה מחייב, מאנט, להתחבר עם הגוף".

ומיד לאחר מכן ממשיך לבאר שעבודת נפש האלקית עם נפש הבהמית אינה מספיקה עדיין להיות לרצונו לפני הוי', כיון שסוף כל סוף היא שייכת לטעם ודעת; וזה לשונו הק': "אמנם באמת, אין זה מספיק

עדיין להיות לרצונו לפני הוי', דהרי כל זה הוא עבודה שמצד הטעם ודעת, שהנשמה מבינה העילוי דעצמי, ולכן רוצה עצמי, ולכן עובדת עם הגוף. . אבל תכלית העבודה היא, שלא תהיה בשביל תכלית הטוב והעילוי שיקבל על ידי העבודה, כי אם בכדי לקיים את רצון העליון, ורצון העליון הוא שיהיה לו ית' דירה בתחתונים, היינו בעולם הזה דוקא".

כלומר, שעבודה עם הגוף צריכה להיות לא מתוך טעם ודעת אלא למעלה מטעם ודעת.

ויש לדקדק בדברי המאמר: בתחילת המאמר מבואר באופן שאינו משתמע לשני פנים שהעבודה עם הגוף בכל אופן שהוא מגיעה ושייכת למעלה מטעם ודעת; וכן בתחילת אות ד' כתב על העבודה עם הגוף "עבודה זו מגיעה למעלה מטעם ודעת"; לאחר מכן מבאר את הסיבה לרצון הנשמה לעבוד עם הגוף ("הנשמה שהיא מכירה מעלת הגוף בזה – וייל באקומען עצמי"), ומיד מבאר שעבודה כזו אינה למעלה מטעם ודעת, ולמעלה מטו"ד זהו רק כשהנפש עובדת עם הגוף לא בכדי לקבל משהו, ולא מובן האם עצם העבודה עם הגוף למעלה מטו"ד או לא.

גם צריך להבין: מדוע אכן נאמר שעצם העבודה עם הגוף היא למעלה מטו"ד?

ב.

ויובן בהקדים המבואר במאמר ד"ה יום טוב של ראש השנה תרנ"ט לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בנוגע לרצון הנפש לרדת להחיות את הגוף:

במאמר שם עוסק בענין הכרח הנשמה לרדת ולהחיות את הגוף; ובין הדברים מעיר: "באמת זהו ברצון הנפש – שחפץ ורוצה לירד ולהחיות את הגוף, והיינו מצד שהנפש מרגיש את האור הנעלה של שורש ומקור הגוף, הרי הוא רוצה לירד ולהחיות את הגוף כו'. אלא שנקרא בהכרח, כמו בעל כרחך אתה חי, מפני שהרצון הזה בא לו מצד הגוף, לא מצד עצמו יש לו רצון לירד – דבטבעו רצונו לעלות למעלה דוקא; רק מפני שמרגיש את שורש ומקור הגוף, הרי הוא רוצה לירד למטה להחיות את הגוף כו'. ובזה יובן איך שבעל כרחך אתה מת, שאינו רוצה לצאת מן הגוף ולעלות למעלה. . ובפרט כשפעל ועשה בירור הגוף ונפש הבהמית, שמאיר בו אור שורש הגוף בגילוי יותר".

דהיינו, שגם כאשר הנפש מרגישה את מעלת הגוף ולכן נמשכת אליו, הרי זה עדיין בהכרח, כיון שהנפש עצמה רצונה מלכתחילה הוא שלא להצטרך לכל זה ולא לקבל 'עצמי' מהגוף דוקא, ועובדת עם הגוף כיון שזוהי הדרך היחידה בעבורה לקבל עצמי – בעל כרחך אתה חי, (ובפרט כפי שמאריך במאמר ד"ה אחרי מות תרמ"ט, שאין לנשמה רצון כלל לירד לגוף, וכל הירידה בהכרח).

מזה מוכרח, שבכל אופן שהוא כשהנשמה עובדת עם הגוף – גם כאשר עובדת איתו בכדי לקבל עצמי – ה"ז למעלה מטעם ודעת, ואין שייכות בין עבודה עם הגוף לטעם ודעת.

ג.

לאחר שנתבארה הנחת-היסוד שעבודת הנשמה עם הגוף היא למעלה מטעם ודעת, מובן מה שמבאר במאמר באתי לגני (בתחילתו) שעבודה אם הגוף בכל אופן שהיא זה למעלה מטו"ד, אך עפ"י דרושים ביאור ביותר דברי כ"ק אדמו"ר שעבודת הנשמה מצד הבנת העילוי דהגוף נכללת בעבודת טעם ודעת.

ונראה לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר על דרך המבואר במאמר ד"ה מי מנה עפר יעקב תשי"ב, וזה לשונו שם: "תכלית ירידת הנשמה בגוף הוא שתהיה הנשמה בבחינת מהלך. . . כאשר היא מתלבשת בנפש הבהמית ובגוף, ומרגשת את המיצר דהגוף, וואס דאס איז א פרעמדער מיצר – הנה אז היא יוצאת מן המיצר של הגוף, ובמילא היא גם יוצאת מן המיצר שלה ונעשית בבחינת מהלך. . . העבודה דהילוך היא למעלה מטעם ודעת, היינו, אז ער גייט אוועק אינגאנצן פון טעם ודעת, ולכן נקרא בשם מהלך. ועבודה זו שלמעלה מטו"ד היא תכלית ירידת הנשמה למטה. . .

אמנם, גם העבודה שלמעלה מטו"ד, אף שנקראת בשם הילוך, מכל מקום יש לה איזו שייכות לטו"ד, שהרי זה גופא שמגיע לעבודה שלמעלה מטעם ודעת הוא משום שכך התחייב ע"י השגתו בטו"ד, משום שמיג שצריך לצאת מטו"ד. . . ונמצא, שבאמת גם עבודה שלמעלה מטו"ד, העבודה דהילוך, יש לה שייכות לטו"ד". עכ"ל.

מדברי הרבי במאמר רואים שגם עבודה שלמעלה מטעם ודעת - כאשר יש לה איזה שהוא ענין של טעם ודעת, יכולה להקרא עבודה שעל פי טעם ודעת.

ונראה שלפי זה ניתן להבין את רצף מאמר באתי לגני תשי"ב: בתחילה מבאר שכל עבודה עם הגוף מגיעה ושייכת ללמעלה מטעם ודעת.

לאחר מכן מבאר את רצון הנפש לעבוד עם הגוף ונה"ב – "באקומען עצמי" – שגם אופן זה הוא למעלה מטעם ודעת, כיון שהנפש מצד עניינה לא שייכת לזה כלל, ועובדת עם הגוף רק מפני ההכרח (שרק בגוף יש את מעלת היעצמי).

ומיד אחר כך מבאר שגם אופן זה נכלל מבחינה מסויימת ב'טעם ודעת' כיון שהנשמה חפצה לקבל מהעבודה מעלה כלשהיא; ותכלית העבודה היא שהנשמה תעבוד עם הגוף רק בכדי להשלים את רצון ה'.

ולסיכומו של דבר: עבודה עם הגוף בכדי לקבל ממנו עצמי נחשבת מבחינה אחת למעלה מטעם ודעת – ולכן רואים בלשון המאמר שכל עבודה עם הגוף נחשבת ללמעלה מטו"ד; ומבחינה שניה יכולה להחשב כעבודה מתוך טעם ודעת, ולכן הרבי מסיים שאופן עבודה זו אינו התכלית, אלא התכלית היא עבודה על-דרך "אין זה אצלו בדרך טענה, אלא הוא יוצא לגמרי מזה, כאדם הבורח מן המות אל החיים, שאי"ז בדרך טענה", ועל אף שיש סיבה וטעם לעבוד עם הגוף, הנה איננו עובד עם הגוף מחמת הסיבה והטעם אלא כיון שזוהי מציאותו.

ועל פי זה יומתק שבדרגה שאליו מגיע העבודה עם הגוף לא מוזכרים שתי דרגות בטו"ד, כי לפי אופן וסוג דרגת עבודתו, נמשך דרגה בדוגמת עבודתו למעלה, וכפי שמבואר באריכות במאמר די"ה וידבר הוי' תרמ"ט (ע' רלו), וז"ל: ע"י בחינת אהבה דבכל מאדך... בלי גבול, האדם מעורר למעלה בחי' מאד העליון בלי"ג האמיתי כו', ולכן כשמבאר גדר העבודה עם הגוף שלמעלה מטו"ד לא מוזכרים (כאמור) שני דרגות בגלל ששניהם עבודה דלמעלה מטו"ד, אך כשמבארים איך צריכה ליראות העבודה עם הגוף בפעל מוזכרים שני דרגות, (אחד יותר דומה לטו"ד, והשני לגמרי למעלה מטו"ד).

.ד

על פי המבואר לעיל ניתן לבאר קטע נוסף במאמר:

במאמר לפני"ז בסוף אות ב' מבאר לאיזו דרגה באלקות מגיעה עבודת הקרבנות (עבודה עם הגוף), וזה לשונו: "וזהו מכס קרבן להוי", בכס תלוי הדבר להיות קרבן להוי", להתקרב ולהתאחד עם הוי". דקרבנות הם להוי דוקא, לא לאלקים שהוא בגימטריא הטבע, כ"א להוי דוקא, וכמבואר בזהר על פסוק זובח לאלקים יחרס, שענין הקרבנות הוא להוי דוקא, למעלה משם אלקים".

ומיד לאחר מכן ממשיד: "ובאמת, מגיע עוד למעלה יותר, לפני הוי, דרזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס, שהוא למעלה גם מהוי, דשם הוי אף שהוא למעלה משם אלקים, מ"מ ד' אותיותיו רומזות על צמצום סדר פון השתלשלות, וואס דאס איז א סדר פון השתלשלות, אבל א"ס הוא למעלה מהוי, ולשם מגיע עבודת הקרבנות".

בהשקפה ראשונה קטע זה אינו מובן: כיון שעבודת הקרבנות מגיעה עד למעלה משם הוי, מה הכוונה בזה שמבאר לפני"ז שעבודת הקרבנות מגיעה עד שם הוי?

וע"פ המבואר לעיל יש לומר שפירוש הדברים הוא, שמדובר כאן בשני אופנים של עבודת הקרבנות: אופן עבודה אחד – והוא האופן בו עובדים עם הגוף (מחד גיסא) מתוך טעם ודעת (מאידך גיסא, כפי שנתבאר לעיל מהמאמר דאדמו"ר מוהרש"ב) – מגיע עד שם הוי, שגם הוא מחד גיסא למעלה משם אלקים והטבע אך מאידך גיסא מרמז על סדר ההשתלשלות והטבע (כידוע שהוי מלשון מהוה כו'); ואופן עבודה שני – הוא האופן בו עובדים עם הגוף אך ורק בכדי לקיים את הרצון העליון – מגיע עד למעלה מהוי, "לפני הוי", כיון שאופן עבודה זה לא שייך כלל, גם לא בדרך רמז, לסדר השתלשלות ולהגבלות הטבע וטעם-ודעת.

* * *

וע"פ הנ"ל אפשר לקשר את הדרגה הא' שמוזכר בבאתי לגני, עבודה שע"פ טו"ד, להמובא במאמר ד"ה מי מנה (הנ"ל), בהמשך הביאור שישנם ג' אופנים בעבודת ה': עמידה, הילוך, ודילוג.

עמידה היא עבודה שבה "העליות במדריגות הם לפי ערך זו לזו . . . כאשר העלי ממדריגה למדריגה היא למדריגה שבערך המדריגה התחתונה, הרי גם במדריגה העליונה נמצאת המדריגה התחתונה . . .

לכן נקי זה בשם עמידה, שאחרי כל עליותיו עדיין הוא נמצא במדריגה הכי תחתונה, און ער איז ניט אַוועק פון איר, אלא עדיין עומד באותה מדריגה".

הליכה היא עבודה שבה "ע"י שיורדת למטה אז היא נעשית בבחי מהלך. וזה נעשה כאשר היא מתקשרת ע"י הנה"ב עם הגוף, דמצד עצמה אי אפשר לנשמה להתקשר בגוף, אבל ע"י הנה"ב היא מתקשרת בגוף, ואז הרי היא מרגשת את מיצר הגוף והנה"ב, וזה גורם לה שתצא ממיצר והגבלות הגוף, וזה גורם גם שתצא מהגבלות הנה"ב, ועד שהנשמה תתעלה מההגבלות שלה, מהמיצר דעצמה".

דילוג היא עבודה שבה "שיוצא מן הטו"ד לגמרי. והיינו שאין זה אצלו בדרך טענה, אלא הוא יוצא לגמרי מזה, כאדם הבורח מן המות אל החיים, שאי"ז בדרך טענה".

נמצא, שהעבודות דהליכה ודילוג הם למעלה מהגבלה-כלומר למעלה מטו"ד, והעבודה דעמידה היא עבודה שמתוך הגבלה-מתוך טעם ודעת.

יש להוסיף ביאור בעבודה דעמידה (עבודה שעל-פי טעם ודעת) ע"פ המבואר במאמר באתי לגני הנ"ל, דשם כנ"ל מבוארים שני אופנים בעבודת הנשמה עם הגוף, ולפ"ז מבואר שם אופן עבודה שעל פי טעם ודעת לגמרי ואינו שייך לגוף, וזה לשונו: "עבודת הנשמה מצד עצמה היא ע"י הגוף ובגוף, ואפילו המצוות דחובות הלבבות, מכל מקום, אפשר שלא יהיה שייך להגוף ולא יפעול בו. ועל דרך דוגמא, כשלומד תורה ומתפלל – הנה בעת שהוא בדי אמות של הלכה ודי אמות של תפילה שטייט ער אין א איידלקייט, אבל כשנעתק מזה, כשמסיים למודו ותפלתו, חאפט ער זיך אז ער איז אין די זעלבע גראבקייט כמו שהיה. . . אפשר להיות בקיום המצוות ע"י הגוף ובהגוף, שיהי כמו שמקיים עם דבר הנפרד, דהיינו שהגוף יהי רק אמצעי שעל ידו הנשמה לומדת תורה ומקיימת מצוות, ולא זהו תכלית העבודה", כלומר שלא עובד לזכך את הגוף כלל.

ויש לומר שעבודת העמידה המבוארת במאמר ד"ה מי מנה היא-היא עבודת הנשמה המבוארת בד"ה באתי לגני, והסיבה שעבודת הנשמה זה באופן דעמידה כי לא עושה שום פעולה שיוצא מעצמו, וכן לא מקיים את תכלית ירידת הנשמה לעולם הזה (כמוסבר באריכות בפרק ל"ה-ל"ו וכו') להיות לו (יתברך) דירה זו בתחתונים כו', שזה יושלם דווקא ע"י עבודה עם הגוף כו'.

מקור הנפש – שם הוי' או שם אלקים

הני"ל

ב'דרך מצוותיך' במצוות אחדות ה' (סא, א-ב) כתוב: "הוי' אלוקים, ר"ל כי שם אלוקים בגמטריא הטבע והוא ההארה המאירה בבחי' העלם להחיות עולמות. . הוי' הוא שם העצם שלמעלה מעלה מהטבע... [וזה ענין] סובב כל עלמין וממלא כל עלמין, [ומבאר:] אור הסובב הוא בשוה לכולן, לאצ"י ועש"י כאחד. . ממכ"ע שמאיר לכל חד לפוס שיעורא דילי. . ועד"ז כל הנוטל חלק בראש גדול משלמטה הימנו, וכן בעולמות זה גבוה מזה, ולכן נמצא ראש ורגלים באבי"ע. . מצד הארת הממלא שמאיר לכל נברא לפי ערכו ימצא ההתחלקות. . והענין, שבכל נברא יש חומר וצורה. . הצורה שהיא הנפש, נמשכת מבחי' הממלא הני"ל, אבל להיות התהוות החומר ובחי' יש, אי אפשר להיות בשום אופן ע"י השתלשלות עילה ועלול, כי מטבע העלול להתכלל בעילתו בביטול ולא להיות בחי' יש - אלא ע"י הארת הסובב. . וביותר יובן בעולם השפל בהתהוות דברים גשמיים כמו הבהמות מפני שור [שבמרכבה], שאפי' רבוא רבבות צמצומים והשתלשלות עילה ועלול לא יועילו להיות גוף גשמי מפני שור רוחני שבמרכבה אלא נפש הבהמה לבד, אלא שזהו ע"י רצונו ית' הסוכ"ע".

עכ"ל.

ביאור הענין בקצרה: החיות שמשם הוי' מאירה בשוה לכולן (סוכ"ע) וממנו מתהווה הגוף (חומר) מכיון שאינו מאיר באופן של השתלשלות עילה ועלול (סדר והדרגה) שענינה הרגשת העילה שהיא מקורו, וכנראה בחוש שהגוף אינו מרגיש מקורו, והחיות שמשם אלוקים מאירה לכל אחד לפי ערכו ויש בו חילוקים דמעלה ומטה (ממכ"ע) וממנו מתהווה הנפש (צורה) מכיון שמאיר באופן דהשתלשלות עילה ועלול כלומר הרגשת מקורו וכידע שהנפש מרגישה כל הזמן את מקורה.

וצריך להבין: בדרך מצוותיך מבאר שענינו דממלא הוא שמרגישה כל הזמן מקורו, והרי ידוע שיש אופנים בו אור הנשמה כמעט לא נרגש באדם, "שאור הנשמה והשכל אינו מאיר כל כך למשול על חומריות שבגוף" (תניא פרק כט), וזה הפוך מענינו דממלא "הרגשת מקורו".

ואין לתרץ ולבאר שהנשמה שחיותה מאור הממלא מצד עצמה מרגישה את מקורה ורק אנו שנמצאים בגוף גשמי לא מרגישים, וכמו שרואים בפשטות שאנו לא מרגישים את החיות דממכ"ע שבתוכנו, ולכן אין האמור סותר זל"ז - מכיון שהרבי הרש"ב ני"ע במאמר ד"ה ועתה אם תר"ס (ע' קל"א) מדגיש ומבאר שממכ"ע בכל מקום ודרגה צריך להיות מורגש חיותו, ומוסיף שגם בגופנו נרגש החיות, אך מבהיר "אם היות שמרגיש את החיות - מ"מ אינו מרגיש שהוא אלקות כו"י". ומובן מכל זה שכל דבר שמקורו מאור הממלא צריך להיות נרגש, ואיך אומרים שיש פעמים בהם לא נרגש אורו וחיותו דהנשמה?

ב.

ועוד צלה"ב, הרי ידוע שהנשמה דישראל היא משם הוי' וכמו שכתוב באגרת התשובה פרק ד': "כי חלק ה' עמו וכו' חלק משם הוי' ב"ה כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים ומאן דנפח מתוכו נפח וכו', וכאן בבדמ"צ מובא שהנפש מגיע מאלוקים ולא מהוי'.

ואין לומר שהחילוק נובע מזה שבדמ"צ מדובר על נפש ובאגה"ת מדובר על נשמה והיא אכן מגיעה מהוי', מכיון שבתניא בפרק ב' כותב אדה"ז וז"ל: "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפח מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו . . . וככה ממש כביכול בשרש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל". והיינו, שהן הנשמה והן הרוח והן הנפש שרשן מהוי'.

וכן א"א לתרץ שבאגה"ת מדובר רק על שרשה של הנשמה שמגיע משם הוי', אך בירידתו בגילוי לעולם הזה הוא משם אלוקים, מכיון שהרבי מבאר על פרק זה בלקו"ש חלק ל"ט (ע' 215) וז"ל: "נשמות איז אויך לאחרי שירדו ע"י האותיות שבמאמר נעשה אדם זיינען זיי חלק שם הוי' ב"ה... אז אויך אין נשמות ווי זיי זיינען דא למטה מלובש אין א גוף, איז פאראן אין זיי די די ד' אותיות פון שם הוי', און פון דארט קומט חיותו" [תרגום חפשי: גם לאחרי שהנשמות ירדו לעולם ע"י האותיות שבמאמר 'נעשה אדם', הם חלק משם הוי' ב"ה . . . שגם בנשמות כפי שהם כאן למטה מלובשות בגוף, יש בהם את ד' האותיות של שם הוי' ומזה חיות האדם].

ויש עוד לדקדק, מדוע בדמ"צ כשמבאר ענינה דממכ"ע שמאיר לכאו"א לפי ערכו שכל כמה שיותר נעלה מקבל יותר חיות מממכ"ע, אינו מדגיש

את מעלתם דישראל לגבי שאר אומות העולם באופן שבו מקבלים חיות פנימית יותר מהקב"ה וכו'?

ג.

ויובן זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה שובה ישראל תרנ"ט (ע' כח) בהמשך להביאור, שע"י התבוננות שלגשמיות אין שום מציאות לעצמו, והיא כ"כ בטלה לאלוקות שנותן לה חיות, ירגיש שצריך לאהוב את הקב"ה שהוא החיים האמתיים כו', וז"ל "וכידוע שיש להגוף מקור בפ"ע שמשם הוא קיומו, ומהנפש המחיי את הגוף בדרך התלבשות בא התנועה החיונית והכחות והחושים כו', ולכן אינו נפסד הגוף מיד בהסתלקות הנפש ממנו, מפני שקיומו אינו מהנפש המתלבשת בתוכו, כ"א מחיות הבא משרשו ומקורו".

ומובן מזה שיש שני דברים נפרדים: א. נשמה שנמשכה משם הוי', ויוכל להיות מצב שבו יהודי לא ירגיש אותו. ב. נפש דצורה שמגיע משם אלוקים באופן של ממכ"ע ותמיד נרגש אצל האדם, (ואמנם זה לא אומר שמרגיש ממכ"ע אלא שמרגיש חיות שבעצם ממלא כו'), ועפ"ז מובן שאין סתירה כלל כו'.

אמנם עדין אפשר לדחות ישוב הנ"ל, משום שבד"ה שובה ישראל שם מדובר אודות התבוננות איך שבכל דבר בפ"ע אלקות מחיי אותו, והתבוננות זו היא בכדי להגיע אהבה ד'הוא חייד', ואצלנו מדובר על ממכ"ע וכידוע החילוק בין שני דברים אלו, וכמו שמאריך אדה"ז בתניא פרק מ"ג-מ"ד שיש אהבת עולם שזה ע"י התבוננות בממכ"ע כו', ויש אהבה כי הוא חייד שזה ע"י התבוננות איך הקב"ה בכל פרט בפ"ע, ומובן שהם שני ענינים שונים לגמרי, ולכן אולי הסיבה שבד"ה שובה ישראל מדגישים שהחיות האלוקית נמצאת בכל פרט זה מצד שהתבוננות צריכה להיות באופן הנ"ל, אך אולי לאמיתתו גם הצורה וגם הנשמה ממכ"ע ואין ראוי כלל שהנשמה לא ממכ"ע כו'.

ויתורץ הנ"ל ע"פ המבואר בהמאמר ד"ה תפילה למשה תר"ס (ע' נ"ד) בהמשך להביאור מהו ענינו של ממכ"ע, וז"ל: "דהנה בגוף ונפש אין מציאות הגוף מן הנפש רק מה שהנפש מחיי את הגוף. . אבל בנבראים הרי כל מציאותן הוא מהחיות האלוקי כו' . . ולכן אם הי' מסתלק ח"ו כרגע הי' אין ואפס ממש ולא הי' מציאות הנבראים כלל כו'", כלומר, שמדגיש שהנפש דצורה הוא הממכ"ע שמחיי כל נברא כדי שיהי מציאות של נברא, והנפש שעושה שהגוף יחיה אינו ממכ"ע אלא רק

מחיי אתו שיהי גוף חי אך לא מחיי את עצם מציאות הגוף, ומזה מובן שנפש וצורה הם שני דרגות שונות זמ"ז, ולכן כשמבאר את ענינו של ממכ"ע אינו מבאר את ענינו של הנפש, מכיון שאינה מגיע ממכ"ע כלל (ומזכיר נפש רק מכיון שרוצה לשלול את הקשר שלו לממכ"ע, אך לאמיתתו שורשו מהוי"23).

ועל פי כל הנ"ל אתי שפיר מדוע לא מבואר בדמ"צ מעלתו של יהודי על שאר אומות העולם בצורה שבו מקבלת הגוף את חיותו ממכ"ע - מכיון שמדברים על חיות שמהווה את עצם מציאות הגוף כו', שבזה אין חילוקים בין יהודי לשאר האומות ושניהם מקבלים בצורה שווה ממכ"ע.

ועפ"ז יובן ג"כ המובא בתניא פרק מ"ט על האופן בו הקב"ה מקרב אתנו עליו באהבה כו', וז"ל: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי [של יהודי] הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם", כלומר שהקב"ה בחר בגופנו הגשמי אף שדומה בחיצוניותו לגופי אומות העולם, שבפשטות היה אפשר להקשות מהי ההו"א שגופו של יהודי דומה לאוה"ע, הרי ליהודי יש נשמה כו', ובלשון כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א (סה"מ מלוקט ע' קכ"ז): "דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים. . מ"ש בתניא דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם, אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה".

אלא שע"פ ביאור הנ"ל מובן במה דומה יהודי לאוה"ע (בפרט זה), מכיון שאדה"ז לא מדבר על נשמתו של היהודי שמחיי את גופו אלא על הצורה שמחיי את גופו, ובזה דומה לאוה"ע; אלא שמ"מ רק נדמה (בחיצוניות) לגופי אוה"ע מכיון שנכון שעצם התלבשות הצורה בגופם- שיהי מציאות של גוף, שווה ביהודי ואמה"ע, אך בשורשם אינם באותה דרגה, מכיון ששורש הגוף של יהודי ג"כ יותר נעלה מאוה"ע, וכפי שמבואר במאמר דשו"ב ישראל הנ"ל שהנפש (דצורה) המחיי את הגוף "מיוחד משרש ומקור הנפש כו'", ולכן גם הצורה השווה באופן התלבשותו אצל יהודים ואוה"ע בשורשם שונים במעלה זמ"ז, ועם ישראל נעלים יותר וא"כ מובנת שאלת הרבי (במאמר הנ"ל)24, איך



²³ התשובה על השאלה הנ"ל עיין שם באות האחרונה.

²⁴ ולכאורה עדין צלה"ב אם אמרינן שהנשמה נמשכת משם הוי' שענינה (כאמור) סובב-מקיף הרי זה סותר את ענינה של נשמה שמחיי בפנימיות וכאמור לעייל במאמר שובה

שיך לומר בחירה בדבר שאחד מהם נעלה יותר מהשני, ולכן אף שהצורה מתלבשת באופן שווה אצל יהודי ואמה"ע, מ"מ בשורשו יהודי נעלה יותר מכיון שכאמור קשורה הצורה בנפש המתלבשת באדם.

ולכאורה עדין צלה"ב אם אמרינן שהנשמה נמשכת משם הוי"ו שענינה (כאמור) סובב- מקיף הרי זה סותר את ענינה של נשמה שמחיי בפנימיות וכאמור לעייל במאמר שובה ישראל שמחיי בדרך התלבשות כוי (ולכן יכול להחיות הגוף), וניתן לבארו ע"פ המובא ספר המאמרים תרנ"ט ד"ה לכל תכלה (עי קב ואילך), ועוד, ואכמ"ל.



ישראל שמחיי בדרך התלבשות כוי (ולכן יכול להחיות הגוף), וניתן לבארו ע"פ המובא ספר המאמרים תרנ"ט ד"ה לכל תכלה (עי קב ואילך), ועוד, ואכמ"ל.

ביאור ברכת רבותינו נשיאינו 'קבלת התורה בשמחה ובפנימיות'

מדוע לא הדגישו בברכתם את ענין 'תפיסת התורה'

הת' יוסף יצחק שיחי' חמו
מצוות ההשגחה בישיבה

בנוגע למעלת מצוות לימוד התורה, כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא בפרק ה': "לתוספת ביאור באר היטב לשון תפיסא . . . כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא . . . הרי שכלו תופס ומקיף אותה . . . הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה...כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה . . . הרי זה משיג ותופס ומשיג בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה", ואזי הוא מתאחד עם חכמתו של הקב"ה בקשר עמוק ופנימי יותר מאשר בקיום מצוות שמשתמש בכדי לקיימם רק עם כוח המעשה או הדיבור שהינם כוחות פחות פנימיים וכוחות קשורים עם מהות האדם.

הלשון שמשתמש אדה"ז (כאמור) היא תפיסה, ובהמשך הדברים שם כותב ש"השכל (דהאדם) תופס את המושכל (כלומר התורה) ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילוי וכ"ו כלומר שבלשון זו מבטא אדה"ז את פעולת התורה על האדם הלומד, באופן שמתאחד עם חכמתו של הקב"ה וכ"ו.

עפ"ז יש לדקדק במה שנוסח הברכה שנהגו רבותינו נשיאינו לומר בערב חג השבועות הי' "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות" ולא הזכירו מאומה בקשר לתואר 'תפיסה' שבזה מתבטא המעלה דתורה.

ובפרט שלא תמיד האדם מצליח שלימוד התורה שלו יהיה באופן של תפיסה, שהרי אדה"ז מדגיש שם בפרק ש"כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה [רק אז] הרי שכלו תופס ומקיף אותה", "כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו", והרי לא תמיד מצליח האדם ללמוד בעיון הנדרש, והיה מקום לברך את האדם בערב חג השבועות שיזכה לכך.

ויש לבאר מהי המעלה בקבלת התורה ב'פנימיות' שגדלה על מעלת 'תפיסת' התורה בשכלו של האדם.

ב.

ויובן בהקדים הביאור בלשונות הברכה :

בספר השיחות תשנ"א (עמ' 698 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את עניין 'כיבוש הארץ' ע"פ פנימיות העניינים, שהעניין בזה הוא שבני"י כובשים שטח גשמי בעולם ועושים ממנו 'ארץ הקודש' ע"י קיום המצוות התלויות בארץ וכדו'.

ובתוך הדברים כותב כ"ק אדמו"ר [תרגום]: "ועד"ז גם בנוגע לכיבוש העולם בעבודה רוחנית לעשות לו דירה ית' בתחתונים – ששלימות הדירה ישנה רק כאשר: (א) זה חודר ונמשך בכל הפרטים של הדירה עצמה, ובכל פרט בדירה ניכר שזה שייך לבעל הדירה, (ב) מהאדם הדר בהדירה, שהוא חי שם לגמרי בגילוי ובהתפשטות – בכל פרטי מציאותו (במחשבה דיבור ומעשה) בדירתו, כיון שזהו מקום קביעותו; וכך גם כביכול בנוגע לדירה לו ית' בתחתונים: שלמות הדירה מורכבת מכך שכל פרטי התחתונים (לשון רבים) מהווים דירה בגלוי של הקב"ה ושעצמותו ומהותו שוכנת שם בגילוי, יחד עם כל "כוחותיו" ו"לבושיו", הגילויים בסדר ההשתלשלות (עשר ספירות) שנחלקים בכללות למחשבה דיבור ומעשה (בריאה יצירה ועשיה)".

ולאחר מכן מבאר בזה את דברי המדרש שבגורל על חלוקת הארץ "הגורל היה מדבר", ש"הגורל עצמו היה צווח ואומר אני הגורל עליתי לגבול פלוני לשבט פלוני":

על אף שהגורל היה רק הכנה והקדמה לחלוקת הארץ בפועל – הנה ע"פ התורה גם דבר שמהווה הכנה והקדמה לדבר אחר, מסתכלים עליו כעל דבר בעל חשיבות בפני עצמה, נוסף לכך שמהווה הכנה והקדמה לדבר אחר (כדברי הגאון הראגאטשאבי, הובאו דבריו באות ד' בשיחה), ועל כן – כפי שעבודת כיבוש הארץ צריכה להעשות בתכלית השלימות שמורכבת ממחשבה דיבור ומעשה, כך גם הגורל צריך להעשות בתכלית השלימות דמחדו"מ – מחשבה ומעשה יש בכל גורל, כיון שמגביהים את הפתקים (מעשה), וודאי לפני"ז תכננו וחשבו לעשות זאת (מחשבה), ובכדי שיהיה בגורל הארץ גם את עניין הדיבור, עשה הקב"ה שהגורל היה מדבר.

בכדי לבאר בטוב את הענין הנ"ל, שאף הכנה לדבר אחר מקבלת חשיבות בפ"ע, מביא כ"ק אדמו"ר בשיחה שם את פתגם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שאדם 'פנימי' – "אלץ וואס ער טוט ליגט ער אין דעם אינגאנצן" [כל מה שהוא עושה, הוא 'מונח' בזה לגמרי]. כלומר, שכל מה שעושה או מדבר כל כולו מונח בזה ואין לו שום דבר אחר שעוסק בו באותו זמן. ומביא כ"ק אדמו"ר בשיחה שם סיפור מאדמו"ר מוהרש"ב להמחשת דבר זה, שפעם ישב בהתוועדות וכשהנוכחים ניגנו ניגון, הרגיש שמנגנים אותו בזריזות בכדי להגיע לשלב של אמירת הד"ת והדא"ח שאחרי הניגון, ועצרם הרבי ודיבר שיחה שלימה (תורת שלום עמ' 39) שתוכנה הוא שעבודה ד'פנימי היא שמונח כ"כ במה שעושה, ולכן, בזמן שמנגנים שיתרכזו אך רק בניגון ולא במילים שרוצים לשמוע אח"כ אפילו שהניגון הינו אליבא דאמת הכנה לדבר שאחר כך.

מתוכן השיחה הזו (דתשנ"א) מובן, שעניינו של פנימי הוא שכל דבר שהוא מבצע, הוא מבצע זאת עם כל פרטיו וכוחותיו ושהדבר בו עוסק מקיף אותו בכל ענייניו ולבושיו – במחשבה דיבור ומעשה.

וע"פ זה היה ניתן לומר, שתוכן הברכה 'קבלת התורה בשמחה ובפנימיות' הינה שהתורה תקיף את כל כוחותיו ולבושיו – מחשבה דיבור ומעשה – של האדם המתברך.

ובמילים אחרות: ברכה זו תוכנה שהתורה לא תשאר אצל האדם 'למעלה', בלבוש המחשבה או אפילו הדיבור, אלא תרד אצלו 'למטה', עד ללבוש המעשה, ועסק התורה אצלו יהי באופן שמונח בזה לגמרי גם בלבוש הדיבור והמעשה.

ג.

אמנם, בלקוטי שיחות ח"ד (עמ' 1307) מבאר כ"ק אדמו"ר נוסח ברכה זו בזה"ל: "כ"ק מו"ח אדמו"ר הי' מברך לפני חג השבועות במכתבים ובע"פ, בהנוסח "לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות".

וביאור הענין הוא:

שמחה: להיות אשר לימוד התורה וקיום המצוות קשור בנסיונות ובהסתרים, לזאת צריכה להיות קבלת התורה בשמחה, כמרז"ל דמצוה שקבלו עליהם בשמחה, עדין עושים אותה בשמחה, שבמילא מתקיימות יותר.

פנימיות : קיום התומ"צ צריך להיות בכל פנימיות נפשו. לא רק בלבושי
מחדומ"ע, וגם לא רק בכחות הנפש דשכל ומידות. כל זה – גם הכחות
– הם חיצוניות לגבי עצם הנפש, וקיום התומ"צ צריך להיות בפנימיות,
בעצם נפשו".

עכ"ל.

כלומר, שההדגשה בכך שקבלת התורה תהיה בשמחה כיון שהשמחה
נותנת תוספת חיזוק בשמירתה, וההדגשה בכך שהיא תהיה בפנימיות
היא בכך שהאדם יקיים את המצוות יחד עם הרגשתו הכי פנימית והכי
אמיתית, מתוך 'פנימיות נפשו'.

מתוכן שיחה זו מובן, שלברכה שהתורה תתקבל בפנימיות יש משמעות
עמוקה יותר מכפי שנת"ל: לעיל נתבאר שאפ"ל שתוכן הברכה הוא
שהאדם יהיה מונח בעסק התורה בכל לבושיו, גם התחתוניים יותר;
ואילו כאן נתבאר שברכה זו נסובה על דרגה באדם שנמצאת בכלל
למעלה מלבושיו ומבטאת עניין הרבה יותר פנימי אצלו – שהתורה
תחדור עד ליפנימיות נפשו'.

ג.

עד כאן נתבאר בנוגע ליפנימיות'. אמנם בברכה מברכים את האדם
המתברך שהתורה תתקבל אצלו גם בשמחה.

בשיחה דלעיל נתבאר שתוכן הברכה היא "צריכה להיות קבלת התורה
בשמחה, כמרז"ל דמצוה שקבלו עליהם בשמחה עדין עושים אותה
בשמחה, שבמילא מתקיימות יותר".

והנה, במכתב מד' סיון תשי"ח (אג"ק חיי"ז עמי קנב) ביאר כ"ק
אדמו"ר, שהביאור בברכה שקבלת התורה תהיה בשמחה ובפנימיות
וכו' היא, שהשמחה שבקבלת התורה תהיה באופן פנימי, שמחה
ופנימיות גם יחד, ואזי השמחה מתבטאת גם בחיצוניות.

ובלשון המכתב: "תורת חב"ד דורשת פנימיות ושמחה גם יחד, אלא
שגם בשמחה עצמה מדגישה הפנימיות שבזה, שאז השמחה מחדירה
תוך-תוכיותו של האדם עד שצף ועולה גם לחוץ...ומאחר שצריך
להשליט בפנימיות ובשלימות הרי מוכרח שהשליטה תהי' ניכרת גם
בחיצוניות".

וכמו כן מצינו בלקוטי שיחות בחלק ל"ז (עמ' 82): "אדם המתבונן בדבר המביא לידי שמחה, הרי ההוכחה לזה שהשמחה חדרה בכל מהותו והוא שמח באמת, היא כאשר השמחה מתבטאת לא רק במחשבתו ודיבורו אלא גם במעשיו עד לריקוד ברגליים".

לסיכום, ההדגשה בברכה 'קבלת התורה בשמחה ובפנימיות' היא שהתורה תחדור למציאות המתברך עד לדרגה הכי פנימית ועמוקה שבו – פנימיות נפשו. וכיון שמדובר על קבלה של דבר נעלה – תורת ה' – הרי קבלה זו מביאה לידי שמחה גדולה. ועקב כך שהשמחה הגדולה מגיעה עקב קבלה פנימית - היא מתבטאת גם בחיצוניות.

.ד

ע"פ כל הנ"ל ניתן לבאר מדוע רבותינו נשיאינו לא הדגישו בברכתם בערב חה"ש שהתורה תתקבל אצל האדם מתוך 'תפיסה' אלא רק שתתקבל בשמחה ובפנימיות: תפיסת התורה, עם כל מעלתה – לאו בהכרח שתקיף את כל פרטי מציאות האדם. לא מבעי שלא מוכרח שתקיף ותגיע עד לפנימיות נפשו, אלא אפילו לא מוכרח שתקיף את לבושי הדיבור והמעשה, כיון שהלשון תפיסה בהקשר של לימוד תורה נסוב על תפיסת התורה במוח האדם.

אמנם, כאשר התורה מתקבלת אצל האדם בשמחה ובפנימיות – הרי היא מקיפה וחודרת לכל פרטי מציאותו, הן לחיצוניותו, הן לבושי המחשבה והדיבור והמעשה שלו, והן לפנימיות נפשו, כאמור לעיל.

השגת משרע"ה בעולם הבריאה

הת' שניאור זלמן שיחי' יפה
תלמיד בישיבה

בספר התניא בשער היחוד והאמונה פרק ה' כתב כ"ק אדמו"ר הזקן:
"השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו לא היתה בעולם האצילות
אלא על ידי התלבשותו בעולם הבריאה; ואף גם זאת לא בשתי מדות
אלו – חסד וגבורה – אלא על ידי התלבשותו [של המדות הללו] במדות
שלמטה מהן במדרגה, שהן מדות נצח הוד יסוד".

דהיינו, שהשגת נבואת משה רבינו ע"ה את הקב"ה הייתה כפי
שהתלבש בעולם הבריאה, שעניינו הוא ש"מאירות שם חכמתו ובינתו
ודעתו של א"ס ב"ה" (לשון אדה"ז בתניא בפרק ל"ט), כלומר מאירה
שם הבנת גדולת אין סוף ב"ה, ובאופן שירדת לרגש הלב, 'דעת'.

ובעולם זה גופא, השיג את נבואתו בדרגות היותר תחתונות, בנצח בהוד
וביסוד.

וראה תניא אגה"ק סימן י"ט שם נתבאר הענין בארוכה.

ויש לקשר זה עם דברי הגמרא במסכת נדרים (לח, א) איתא: "חמשים
שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה חסר אחת, שנאמר
'ותחסרהו מעט מאלהים'".

ופירש הר"ן מאמר זה בזה"ל: חוץ מאחת. ידיעת הש"י על אמיתתו,
כדכתיב ותחסרהו מעט מאלוקים".

ויש לבאר את דברי הר"ן בעומק, שידיעת הש"י על אמיתתו היא רק
בעולם האצילות, שהרי רק על עולם זה נאמר "לא יגורך רע", שאין שם
שום העלם והסתר על אלקות, כמ"ש בלקו"ת (במדבר ג, סע"ג)
"באצילות לא יגורך רע כלל, ואף הקליפות דאצילות הם עומדים ג"כ
בבריאה".

מלחמת היצר בעבודת התפילה ובלימוד התורה

תניא פרק כ"ה ופרק ל'

הת' שלום דובער שי' שטראקס

תלמיד בישיבה

בספר התניא בפרק כ"ה מבאר כ"ק רבנו הזקן שכל אדם ניתן לבוא לידי קיום כל תרי"ג מצוות ע"י שיעורר האהבה המסותרת שבקרבו – וזאת על ידי שיתבונן בכך שלא היה מסכים לעבוד עבודה-זרה ח"ו גם במחיר ייסורי מיתה, והייסורים שבכבישת היצר מלבצע עבירה הרי קלים יותר מייסורי מיתה.

לאחר מכן מפרט שם בפרק איך ניתן גם להוסיף בקיום מצוות וביעשה טוב' ע"י התבוננות זו, וזה לשונו: "והן בבחינת ועשה טוב, להתגבר כארי בגבורה ואומץ הלב. . כגון לעמול בתורה בעיון ובפה לא פסיק פומיה מגירסא, וכמארז"ל 'לעולם ישים אדם עצמו כשור לעול וחמור למשוי; וכן לתפילה בכונה בכל כחו ממש; וכן בעבודת ה' שהוא בדבר שבממון כמו עבודת הצדקה".

נראה, שסדר הדברים כאן מכוון: בתחילה מביא אדה"ז את ההוספה שפועלת האהבה המסותרת בלימוד התורה ("כגון לעמול בתורה בעיון" וכו'), לאחר מכן את ההוספה בתפילה ("וכן לתפילה בכונה בכל כחוי"), ולבסוף את ההוספה בצדקה ("וכן בעבודת ה' שהוא בדבר שבממון") על פי מאמר רז"ל במסכת אבות (א, ב) "על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", שגם במארז"ל זה סדר הדברים הוא תורה תפילה וצדקה.

ב.

אך, בתניא בפרק ל' מבאר רבינו הזקן שכל אדם לקיים בפשטות את הוראת חז"ל "והוי שפל רוח בפני כל האדם", גם בפני אדם קל שבקלים, ע"י שיתבונן אליבא דנפשיה האם הוא אכן עובד את ה' ונלחם עם יצרו בכדי לקיים תרי"ג מצוות בשלמות כפי שהקל-שבקלים צריך להלחם עם יצרו בכדי לקיים מצוות חמורות.

ומביא שם דוגמאות למלחמה עם היצר שקיימות גם אצל עובדי ה', וזה לשונו: "והלכך צריך כל אדם לפי מה שהוא מקומו ומדרגתו בעבודת ה' לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' כערך ובחינת מלחמה עצומה כזו ונסיון כזה בבחינת 'ועשה טוב', כגון בעבודת התפילה בכוונה לשפוך נפשו לה' בכל כחו ממש עד מיצוי הנפש ולהלחם עם גופו ונפשו הבהמית שבו המונעים הכוונה במלחמה עצומה ולבטשם ולכתתם כעפר קודם התפילה שחרית וערבית מידי יום ביום. . . וכן בענין עסק לימוד התורה, ללמוד הרבה יותר מחפצו ורצונו לפי טבעו ורגילותו ע"י מלחמה עצומה עם גופו. . . וכן בשאר מצוות, ובפרט בדבר שבממון כמו עבודת הצדקה".

כאשר מדקדקים, רואים שכאן בפרק ל' מתאר רבנו הזקן את המלחמה עם היצר בסדר שונה מאשר בפרק כ"ה – בתחילה מביא כאן את המלחמה בעת עבודת התפילה ("כגון בעבודת התפילה בכוונה" וכו'), לאחר מכן את המלחמה בעת לימוד התורה ("וכן בענין עסק לימוד התורה"), ולבסוף את המלחמה בעת קיום מצווה בדבר שבממון ובצדקה.

סדר זה הוא שונה מהסדר במאמר רז"ל באבות ומהסדר שבפרק כ"ה, ויש לדקדק מדוע שינה בפרק ל' מהסדר הרגיל של 'תורה תפילה צדקה'.

ג.

ויש לומר בהקדם, שהתוכן הכללי של פרק ל' בתניא הוא – כנ"ל - הדרך להגיע לקיום מאמר רז"ל "והוי שפל רוח בפני כל האדם".

בפרק שלפני זה מביא רבנו הזקן ש"פעמים ועתים רבים יש להם [לבינונים] טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה, וגם לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו", ושהדרך לפתוח את לבו מחדש היא "לקבוע עתים להשפיל עצמו להיות נבזה בעיניו נמאס", וכהמשך לזה מגיע פרק ל'.

על כל פנים, עניינה ומטרתה של ההתבוננות המבוארת בפרק ל', היא להביא כל אדם לדרגה של 'נבזה בעיניו נמאס'.

ונראה שזוהי הסיבה לכך שרבנו הזקן מביא ראשית כל את המלחמה עם היצר בעת התפילה ורק לאחר מכן את המלחמה בעת לימוד התורה: רואים במוחש שעבודת התפילה היא עבודה קשה יותר

מלימוד התורה בעיון, ואצל עובדי ה' ישנם רבים שלומדים תורה יותר מחפצם ורגילותם אך מתרשלים מעבודת התפילה דבר יום ביומו, ובפרט שעיקר הזמן שלוחים אם נפשו הבהמית זה בתפילה, משא"כ בפרק כ"ה מדבר על הוספה של חיות בעבודת ה' אך לא בלחימה עם יצרו, ולכן הולך לפי הסדר הרגיל במשנה.

וכיון שרבנו הזקן מכוון כאן גם לאדם 'יודע ספר ומחזיק בתורת ה' וקרבת אלקים יחפץ' (כלשונו בסוף הפרק), שגם הוא יבוא לידי 'נבזה בעיניו נמאס' – הביא בתחילה כדוגמא להתרשלות משלמות בקיום המצוות את ההתרשלות מעבודת התפילה כראוי, שזוהי עבודה קשה יותר מלימוד תורה יותר מרגילותו וממילא גם אדם כזה עלול מאוד להתרשל ממנה.

בטעם דין 'הרגו אין נהרגין' לדעת המאירי

הת' אוריאל מאיר שיחי רבינו

תלמיד בישיבה

איתא במסכת מכות (ה, ב) בנוגע לעונש מיתה של עדים זוממים: "תנא, בריבי אומר: לא הרגו – נהרגין, הרגו - אין נהרגין".

ופירש רש"י: "הרגו. שלא הוזמו עד שנהרג הנדון על פיהם".

דהיינו, שהעונש האמור בתורה לעדים זוממים "ועשיתם לו כאשר זמם" וגו' מתקיים רק כאשר העדים נתגלו כעדי שקר טרם שהאיש הנדון מת ע"י בית-דין, אך אם כבר מת על ידם בעדות העדים – אין הם נענשים במיתה מדין "ועשיתם לו כאשר זמם".

המפרשים נתקשו דין זה, שלכאורה הרי זה קל-וחומר שעדים שהצליחו בעדותם והרגו את הנידון ייענשו במיתה!

המאירי (על אתר) ביאר את טעם הדין כך: "נראה לי שאין הטעם אלא משום זילותא דבי דינא, שלא יתפרסם שיהא מכשול זה יוצא מתחת ידם להיות זה נהרג בשקרות, והשומעים סבורים שזה אירע להם במיעוט דרישה וחקירה".

דהיינו, שכיון שבעונש עדים זוממים יש דין "וכל ישראל ישמעו ויראו", שצריך להכריז לפרסם לכל מושבות ישראל שעדים אלו נהרגו בגלל שהעידו בשקר (סנהדרין פט, א), על כן, אם יתפרסם בכל מושבות ישראל שבית דין הרג אדם בעדותם של עדים אלו – יהיה בזה זילותא דבי דינא, ורבים ירננו עליהם שהרגו אדם לחינם כיון שלא חקרו ודרשו כנדרש.

ב.

והנה, יש להקשות על דברי המאירי שלכאורה איפכא מסתברא – שבאם עדים זוממים אלו לא יענשו ויהרגו וימשיכו ללכת ברחובה של עיר כבימים ימימה, זהו זילותא דבי דינא, שרואים שאנשים ששיקרו על בית דין וסבבו להם להרוג אדם לחינם לא נענשים במאומה!

וביתר ביאור: עדי שקר אלו היו צריכים להענש עקב המעשה החמור שעשו. ואם אנו חוששים לזילותא דבי דינא, הרי אדרבה – בכך שאינם נענשים נעשית מצד שני זילותא דבי דינא בשניים: א. בזה שאנשים שהרגו אדם בעדותם לא מקבלים את עונשם המגיע להם מבית-דין, וכאילו מרותו של הבית דין לא מתפשטת עד אליהם. ב. בכך שאנשים שהטעו (וכביכול החטיאו) את הבית דין במזיד לא נענשים.

ועל דרך דברי המשנה במסכת סנהדרין (נד, א): "הבא על הבהמה כו' בסקילה, אם אדם חטא בהמה מה חטאה... שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה".

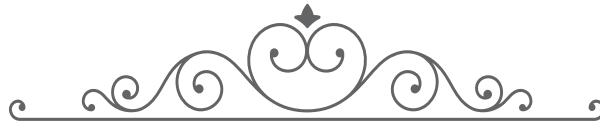
ויתרה מזה - הרי הדברים קל וחומר: אם ממיתים בהמה שלא חטאה בכדי שלא יאמרו 'זו היא שנסקל פלוני' שחטא, כל שכן שמסתבר להמית אנשים שחטאו כיון שסיבבו טעות חמורה לבית דין בכדי שלא יאמרו 'הם אלו שסיבבו לבית דין להרוג נפש צדיק'!

ג.

ויש לבאר את טעם המאירי כך: על אף שבאם לא יהרגו את העדים יש בכך זילותא דבי דינא, הרי זילותא זו קיימת רק במקום ובעיר בו קרה מאורע זה, שהרי כיון שלא הורגים אותם גם לא מכריזים ומפרסמים את המעשה בכל מושבות ישראל, ואי לכך זילותא זו לא מתפרסמת לכל ישראל אלא קיימת רק במקום בו אירע המאורע שם מכירים את הנהרג ואת עדי השקר.

משא"כ זילותא דבי דינא שתהיה מכך שעדים אלו יהרגו הינה זילותא חמורה יותר, כיון שאזי המאורע יתפרסם בכל מושבות ישראל.

וזהו טעם הדין "הרגו אין נהרגין" לדעת המאירי – כיון שבאם נהרגין תהיה מכך זילותא גדולה יותר לבית דין מאשר אם לא יהרגו שאז תהיה לבית דין זילותא רק במקומו ובעירו.



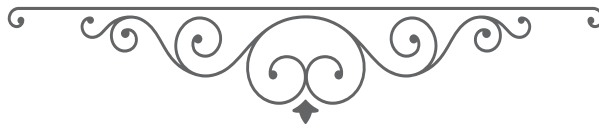
לזכות

הרה"ג הרה"ח שליח כ"ק אדמו"ר למדינת בלג'י

מייסד הישיבה ומשמש בה כמשפיע כללי

הרב שבתי שיח'י סלבטיצקי

**יה"ר מהשי"ת שבזכות התמסרותו לכלל ענייני הישיבה בכל
הפרטים, יראה הצלחה בכל מעשה ידיו מתוך הרחבה בגשמיות
וברוחניות, ויזכה לראות פירות ופירי פירות מתוך אריכות ימים
ושנים טובות ובריאות, וימלא הקב"ה כל משאלות לבו לטובה**





לזכות

הרה"ג הרה"ח

ראש הישיבה

הרב מנחם מענדל שיח"י טברדוביץ

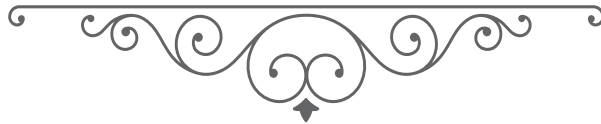
יה"ר שיזכה להעמיד דור של תמימים חסידים

יראי שמים ולמדנים לנח"ר כ"ק אדמו"ר

ויראה ברכה בעמלו

מתוך בריאות איתנה

לו ולכל משפחתו שיחיו





לזכות צוות הישיבה המסור

הרב מנחם מענדל שיחי' אלבז

הרב יואל שיחי' בענדיקט

הרב יוסף שיחי' יודקוביץ

הרב שמואל אלעזר שיחי' ניסלעוויטש

הרב שלמה בנימין שיחי' קוריץ

הרב יעקב שיחי' גורארי'

הרב דוד שיחי' טרוזמן

הרב משה שיחי' סויסה

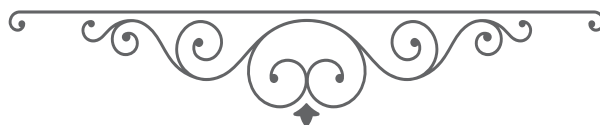
הר' בנציון שיחי' שפירא

הת' יוסף יצחק שיחי' חמו

הת' שניאור זלמן שיחי' ובר

הצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש

ויזכו לראות פירות טובים בעמלם מתוך שמחה וטוב לבב



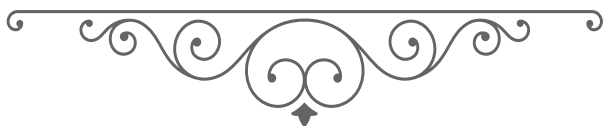


חלק נכבד מזכות הוצאת הקובץ

**לזכות הבחור התמים
מנחם מענדל שיחי' פלוצקין**

**שיצליח בלימודו בנגלה ובהסידות ובכל אשר יפנה
ושיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
לנחת רוח הוריו שיחיו ולנחת כ"ק אדמו"ר**

**הוקדש ע"י אביו
ר' דורון אלכסנדר יצחק שיחי' פלוצקין**



לחיזוק ההתקשרות לאילנא דהיי

לזכות תלמידי התמימים, השלוחים וההנהלה

נדבת שניאור זלמן בן ציפא וב"ב - באזל, שוויץ



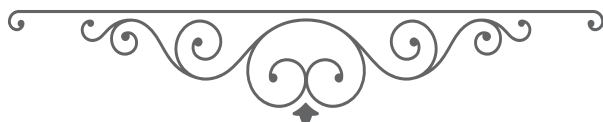
לעילוי נשמת

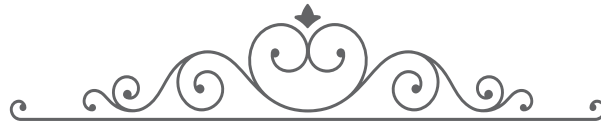
הבחור התמים

אורי ניסן ז"ל בהר' מנחם מענדל שיח' גורארי'

האיר פניו לכל אחד להאיר באור התורה והחסידות

נלב"ע בדמי ימיו יד אדר פורים תשע"ה





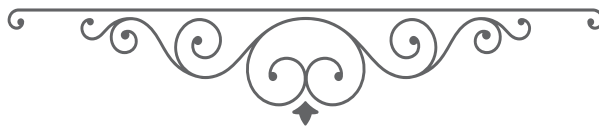
לעילוי נשמת

**מרת הניה רבקה בת ר' אריה זאב רסקין ז"ל ולזכות כל משפחתה
ויוצאי חלציה**

לעילוי נשמת

**הרב אברהם מאיר נתנאל בן טורדוס ז"ל ולזכות כל משפחתו
ויוצאי חלציו**

**נתרם ע"י הרב שמואל שיחי' רסקין שליח הרבי בבודפשט הונגריה
לזכות בנו הבהור התמים אריה זאב שיחי' רסקין, ולזכות אשתו
וכל ילדיו שיהיה ברכה והצלחה בשליחותם**





לע"נ

מרת (ציפורה) פייגא רבקה הדסה ע"ה הבר

אשת הרה"ח ר' ישראל צבי הלוי ע"ה הבר

בת הרה"ח ר' מאיר שלום ע"ה בליזינסקי

זכתה להקים דור ישרים יבורך, חסידים יראי שמים ולמדנים

נלב"ע כ"א סיון ה'תשע"ז

*

יה"ר שיקויים במהרה הייעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', והיא בתוכם אכי"ר

הוקדש ע"י נכדה ראש הישיבה הרב מנחם מענדל שיחי' טברדוביץ

לע"נ

מרת רחל (ב"ר מאיר ז"ל) ע"ה

קלמן

שליחת כ"ק אדמו"ר - קיבוץ יפעת

נפטרה בפתאומיות ובחטף ביום א' לחודש אייר ה'תשע"ז

יה"ר שיקויים במהרה הייעוד 'זמחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים' 'הקיצו

ורננו שוכני עפר', והיא בתוכם אכי"ר

*

נתנדב ע"י אחיינה הת' שניאור זלמן שיחי' בריכטא





לזכות התלמידים השלוחים דישיבתנו הק'

הת' שניאור זלמן שיחי' בריכטא

הת' משה אליהו הכהן שיחי' דובינסקי

הת' מנחם מענדל שיחי' וואגעל

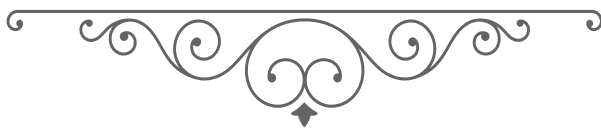
הת' מנחם מענדל שיחי' כהן

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' לייבער

הת' מנחם מענדל שיחי' שמוטקין

*

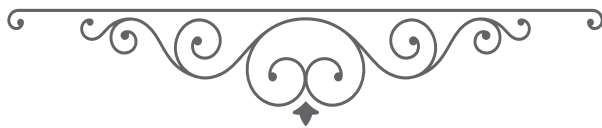
יהי רצון מהשי"ת שיצליחו בעבודת שליחותם
ובכל אשר יפנו יגרמו נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר
באופן של עליה 'מחיל אל חיל' אבי"ר





לזכות

**יוסף בן חי שרה
שלום בן חי שרה
דובער בן חי שרה**

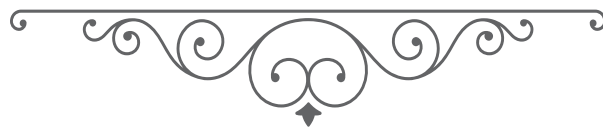




לזכות תלמידי התמימים

דשיעור א'

**שיצליחו בלימודם בנגלה
ובחסידות ובכל אשר יפנו
ושיגדלו להיות חסידים יר"ש
ולמדנים לנחת רוח כ"ק אדמו"ר**



לזכות
החיילת בצבאות ה
חיה מושקא בת חנה שתחי
סויסה

שתגדל לחופה לתורה ולמעשים טובים
לנחת רוח הורי' שיחיו
ולנחת כ"ק אדמו"ר



לזכות הבחור התמים מנחם מענדל
שיחי' וזיס
שיצליח בלימודו בנגלה ובהסידות ובכל
אשר יפנה
ושיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
לנחת רוח הוריו ולנחת כ"ק אדמו"ר
הוקדש ע"י סביו ר' משה שיחי' וזיס



לזכות בני משפחת רבנו

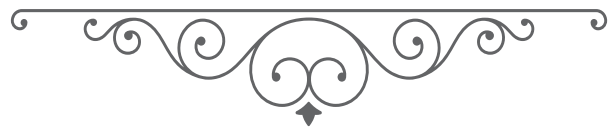
**נחמה מרים
ידידי טובי
אוריאל מאיר
אברהם אהרון
אלישע שרגא
מנחם מענדל
יוסף יצחק
חזה אסתר**

לרוב נחת חסידי להוריהם ושיצליחו בכל ענייניהם

בגשמיות וברוחניות

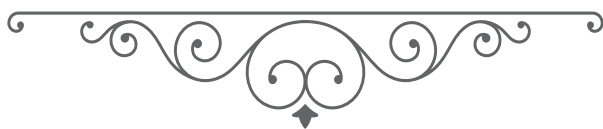
הוקדש ע"י הוריהם ר' אבריאל ודבורה בריינדל שיחי'

רבנו





לזכות
שרה בת אורלי
רחל בת זוהרה
לרפואה שלימה ומהירה
הוקדש ע"י ר' אורי שיחי' בן-זינו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות האיתנה

לכ"ק אבינו רוענו

אילנא דהיי

כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

בקשר עם היום הגדול והקדוש ג' בתמוז

ולזכות בני השלוחים

הלומדים בישיבתנו הק'

שיזכו לשמש כשלוחים נאמנים

באופן ד"נרות להאיר"

עד לביצוע מטרת השליחות

בגאולה האמיתית והשלימה