

קובץ

הערות

התמימים ואנ"ש

- ג (פ"ג) -



יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י ישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש - לוד

•

כ"ף מנחם־אב - יום הסתלקות הגאון החסיד המקובל הרה"ק ר' לוי יצחק
אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא־דורנו
שנת חמשת־אלפים שבע־מאות שישים־ושבע לבריאה

קובץ

הערות

התמימים ואנ"ש

- ג (פ"ג) -

הערות עיונים וביאורים
בנגלה ובהסידות

לזכות התמימים שסייעו
בעריכת הקובץ והכנתו לדפוס:

אלימלך וויסבערג
ישראל אריה לייב לאופר
אהרן אליעזר ברוך
יחיאל משה ויצמן
חיים ויסמן
שיחיו

כתובת המערכת:

"הערות התמימים ואנ"ש"

שע"י א.ת.ה. ישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש

ת.ד. 46 לוד, פקס: 08-9253037

דוא"ל: lod@hearot.net

תוכן העניינים

8.....	פתח־דבר
10.....	דבר־מלכות
25.....	בגדר מצוות עשה דתשביתו
28.....	יעקב אבינו לא מת - הפירוש בזה
30.....	האם נטמא הקב"ה במכת בכורות?
33.....	צדקיהו - חסיד גמור או רשע
35.....	מלאכים או אנשים? - בלוט ואברהם
36.....	מדות טובות שבטבע ישראל
38.....	סמכות הכותרות בהקדמה לפרקי תהלים (גליון)
38.....	חידושו של הרבי בשלילת עונש בית האסורים
39.....	בגדר ברכת ד' כוסות
42.....	הבטחה לטובה - חוזרת או לא?
45.....	מתחילין מן הצד - הפירוש בזה לרש"י

- 47ניסיון בהתאם לכוח האדם.....
- 48כתיבה בתלוש וחתירתו במחובר
- 49עשרה במטבת דוחה שבת?
- 50שייכות בריאות הגוף לת"ת
- 52.....התוועדות אל תוך הלילה.....
- 57 "אתי לאיחלופי בשאר שטרות" - לשיטת רבה
- 58בדין תוספת שבת ויו"ט.....
- 66.....המן - מזון או פרנסה?
- 67ביאור בדעת הרמ"א דבתר שמא אזלינן
- 69.....הטעם לפסילת הגט כשלא אמר בפ"נ או בפ"נ.....
- 70.....מצוות זכירת מעמד הר סיני
- 72.....רב מנגיד אמאן דמבטל גיטא - לשיטת רש"י
- 73....."מוחלפת השיטה" - בשיטת השטמ"ק
- 75מעמד שלושתן - הלכתא בלא טעמא
- 77.....הטעם שהקדים לוטלינה לרחיצה.....
- 78הטעם לתקנת נטילת עישור נכסים.....
- 80.....בעניין אין דבר שבערוה פחות משניים
- 83בדין דביטול שליח אחד מתוך עשרה

- 88.....בסוגיית פלגין דיבורא והמסתעף.
- 98.....מתי יצא עשו לתרבות רעה?
- 99.....טעם החיוב בברכה כשלא נהנה.
- 101.....סברת ר"מ בשחרור עבד - ההסבר בתוס'.
- 102.....קטן אוכל נבילות לשיטת הרמב"ם.
- 104.....ממציא נזק לעמו - הכפילות ברמב"ם.
- 105.....שיטת ר"י בטלטול נר בשבת.
- 106.....טעם הקדמת הבאת הגט לעניינו.
- 107.....בין רפואה שבש"ס לניתוח שבימינו.
- 107.....הטיית הראש בפסוק הראשון דק"ש.
- 108.....ביטול המבול ע"י תשעה צדיקים - לבני הדור או לבני העיר?
- 109.....שיטת ר"נ בנדר שהודר ברבים.
- 111.....שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה.

פתח דבר

לקראת כ"ף מנ"א - יום ההילולא של הרה"ק המקובל ר' לוי יצחק אביו של כ"ק אדמו"ר - הננו מו"ל קובץ - 'הערות התמימים ואנ"ש' - ג'-(פ"ג) - הכולל הערות וביאורים בנגלה ובחסידות - פרי עמלם של תלמידי הישיבה ואנ"ש שיחיו.

קובץ זה יוצא בהתאם לריבוי הוראותיו ובקשותיו של כ"ק אדמו"ר, להדפסת חידושי תורה ופלפולים, ובתקווה שהדפסתו תגרום לנח"ר, ותזרז את התגלותו.

הוצאתו של קובץ בסיום שנת לימודים זו ה"ה בבחינת "והחי יתן אל לבו" בשייכות לעליית נשמתם של שלושה מתלמידי ישיבתנו (בעבר ובהווה) הת' יונתן ע"ה ביטון, הת' משה ע"ה גולן, הת' לוי ע"ה הנדל אשר נלב"ע בעת היותם בשליחות מצווה - "מבצע חנוכה", ש.ז.

כזכור, בעקבות המאורע מחריד זה, התקבלו בין תלמידי התמימים החלטות טובות בקשר עם ההוספה בלימוד התורה ובאחדות ישראל, הדפסת קובץ חידו"ת - בו באים לידי ביטוי החלטות הנ"ל, מהווה אפוא, ע"נ לנשמותיהם הטהורות.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" הבאנו בראש הקובץ: שיחת ש"פ עקב, כ"ף מנחם אב תשי"נ (נדפס בהתוועדויות ה'תשי"נ) בתרגום ללה"ק, ולאח"ז באו ההערות על הסדר.

כמו כן אנו רואים כזכות מיוחדת להדפיס בחוברת כאן חידו"ת של הגאון הגדול החסיד ראש ישיבת תו"ת במשך שנים רבות מו"ה ישראל גרוסמן זצ"ל.

בקשתינו שטוחה בפני קהל הקוראים שכל מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה, וכמו"כ הערות והארות על הנדפס בקובץ זה, לשולחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא בל"נ.

ויהי רצון, שהדפסת קובץ זה תזרז ותמהר את התגלותו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד, "ונזכה זהען זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו".

המערכת

כ"ף מנ"א התשס"ז
שנת החמישים ושש לנשיאות כ"ק אדמו"ר
לוד, אה"ק

דבר מלכות

ויש לקשר זה עם הקביעות דיום ההילולא בשנה זה ביום הש"ק שבו קורין (בציבור ובברכות לפני' ולאחרי') כל פרשת עקב, כולל גם חלק הפרשה' שבו נתפרש ענינו של שבט לוי – "בעת' ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו'".⁸

ומזה מובן בנוגע להלימוד והוראה מיום ההילולא בשנה זו (לכל אלה השייכים לבעל ההילולא ע"י לימוד תורתו והליכה בדרכיו ואורחותיו) – שעיקר ההדגשה היא בנוגע להעניין והעבודה של "לוי", שמו של בעל ההילולא, המודגש ביותר במלאות לוי" שנים ליום ההילולא כדלקמן.

ב. וביאור העניין:

עניינו המיוחד של לוי מפורש בשמו – כמפורש בקרא⁹ "ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי... על כן קרא שמו לוי",

(4) א' מרדכי הלימוד בתורה, ובהדגשה יתרה בתורתו של אאמור' ז"ל, כידוע ומפורסם.

(5) נוסף על העילוי דיום ההילולא בכל שנה לגבי השנים שלפנ'.

(6) בשיעור דיום הרביעי – "קמי שבתא" (פסחים קו, סע"א).

(7) יו"ד ח.

(8) ולהעיר, שפסוק זה הוא בהמשך למיתת אהרן (המובחר משבט לוי) ש"ספך משה... לשבירת הלוחות שקשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות" (פרש"י שם, ו) – שבו מודגשת יותר השייכות ליום ההילולא.

(9) ויצא כט, לד.

א. העניין המיוחד ביום ההילולא של אאמור' ז"ל בשנה זו' (לגבי כל ימי ההילולא בשנים שלפנ'ז') – מלאות מ"ו שנים להסתלקות-הילולא בפעם הראשונה (תש"ד-תש"נ), שמספר זה (מ"ו) שייך במיוחד ליום הילולא, ששמו הראשון (והעיקרי)³ - "לוי" – בגימטריא⁴ מ"ו. ומזה מובן שבמלאות לוי" (מ"ו) שנים נתווסף עילוי מיוחד⁵ בכל עניינו של בעל ההילולא ששמו "לוי".

(1) נוסף על מעלת הקביעות דיום ההילולא ביום השבת, ככמו"כ שנים. ולהעיר מאמירת צ"צ במנחת שבת – כעין צידוק הדין על ג' צדיקים שנפטרו בשעה זו, יוסף משה⁶ דוד (שו"ע אדה"ז או"ח סרצ"ב ס"ה).

(2) ויש לומר גם לגבי ימי ההילולא בשנים שלאח"ז (אף ש"כיון שאחכה לו בכל יום שיבוא", בוודאי שיום ההילולא הבא יהי לאחרי ש"הקיצו ורגנו שוכני עפר", ובפרט בנוגע לצדיקים שקמים לתחי' מיד (זח"א קמ, א)) – שהרי גם לאחרי תחית המתים יתוסף עילוי שבאין-ערוך ביום ההילולא, במכ"ש וק"ו מההוספה ביום ההילולא בזמן הזה (וראה לקמן ס"ו).

(3) כי, הקדימה בסדר השמות מורה על מעלת השם (וכידוע שסדר בתורה הוא גם תורה (ראה של"ה חלק תושבע"פ תב, ב. ועוד)). ובהדגשה יתירה בנוגע לבעל ההילולא – שאלה שקראוהו בשמו (עם היותו רב ומורה-הוראה בישראל, מגדולי החסידים וכו')* היו נוהגין לקרותו בשמו הראשון.

(* וידועה השקו"ט בהתייחך עם המבואר במדרו"ל שביים פטירתו כתב משה רבינו י"ג ס"ת (ראה לקר"ש ח"ז ע' 361. וש"ג) ואכ"מ.

(**) כידוע שחסידים הראשונים לא היו משתמשים בתוארים אלא היו קורין גם לגדולי החסידים בשמם (ראה שה"ש קיץ ה'ש"ת ס"ע 107 ואילך). – ולהעיר משבת נא, א: "אורי חזית... מורד במלכות הוה, דאמר ל' ואדוני יואב ועבדי אדוני" (לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך – פרש"י).

ויהי ה' חלקו ונחלתו כו", היינו, שבכוחו וביכולתו של כאו"א מישראל להיות בדרגת שבט לוי, עד להדרגא הכי נעלית שבשבט לוי - דרגת כהן, ועד לדרגת כהן גדול¹⁷, כמודגש בלשון הרמב"ם "הרי זה נתקדש קדש קדשים", שזוהי דרגת העבודה דכהן גדול שנאמר בו¹⁸ "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים".

ג. ובפרטיות יותר - מצינו בענייני ובעבודתו של לוי ב' רמות:

מחד גיסא - תנועה של הבדלה, "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", הבדלה מכל בני¹⁹, כהמשך הכתוב "על כן לא הי' ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו?", כיון שהובדלו מכל בני "לעמוד לפני ה'" לשרתו, עד להעבודה נעלית ביותר - "לשאת את ארון ברית ה'", שהארון (שבו הלוחות, תורה) הוא המקודש ביותר מכל המשכן²⁰;

ולאיך גיסא - מענייני העבודה דשבט לוי הוא "להורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר²¹ יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל",¹⁵ היינו, שהבדלת

שבזה נרמז גם החיבור ("ליוה") דהקב"ה ("אישי") עם כנסי ("אלי")¹⁰.

ומודגש יותר בתפקידו ועבודתו של שבט לוי - "וילוו עליך וישרתוך"¹¹, וכמ"ש בפרשתינו¹² "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו גו' על כן לא הי' ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו גו", שבשבט לוי מודגש יותר ביותר החיבור ("ליוה") עם הקב"ה, "לעמוד לפני ה' לשרתו גו' ה' הוא נחלתו גו"¹³.

ועניין זה שייך גם בעבודת כאו"א מישראל - כפס"ד הרמב"ם¹⁴ (לאחרי שמבאר שבט לוי "הובדל לעבוד את ה' לשרתו כו"¹⁵) "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש.. אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו"¹⁶.. הרי זה נתקדש קדש הקדשים,

(10) ראה תו"א ר"פ ויחי. לקו"ת ר"פ שמיני. ובכ"מ.

(11) קרח יח, ב.

(12) י"ד, ח-ט.

(13) ולהעיר, שעניין זה מרומז בקריאת השם לוי (בעת לידתו, עוד לפני ש"הבדיל ה' את שבט הלוי גו" לאחרי חטא העגל) - כפי שמפרש רש"י מ"ש "על כן קרא שמו לוי", "בכולם כתיב ותקרא (שהיא קראה) וזה כתב בו קרא, ויש מדרש אגדה באלה הדברים רבה ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו וקרא לו (הקב"ה) שם זה ונתן לו כ"ד מתנות כהונה, ועל שם שלווה כמתנות קראו לוי", היינו, שבקריאת שמו נרמז העניין ד"ה' הוא נחלתו", "נוטל פרס מוזמן מנבית המלך" (פרש"י כאן), שזוהו"ע "שלווהו כמתנות", "כ"ד מתנות כהונה".

(14) הלי' בשיטה ויובל בסופן.

(* במדבר דברים רבה שלפנינו - אינו, והכוונה למדרש דברים שהיו לפני הראשונים ונאבד מאיתנו) ראה ה' את שבט הלוי גו' ה' הוא נחלתו" שבפרשתנו, או נל הפוסק "אשי ה' נחלתו יאכלנו... ה' הוא נחלתו" שבפ' שופטים (יח, א-ב). וראה גם פרד"א ספ"ז.

(15) שם ה"ב.

(16) כלשון הכתוב בפרשתנו "הבדיל... לעמוד לפני ה' לשרתו".

(17) וכמשי"נ לכל בני" (בהקדמה למתן תורה) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", שפירושו "כהנים גדולים" (יתרו יט, ו ובפי' בעה"ט).

(18) דה"א א, כג, יג.

(19) נוסף לכך ש"הובדלו מדרכי העולם כו" (רמב"ם שם).

(20) ראה רמב"ן ר"פ תרומה: "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת

השכינה שהוא הארון כו".

(21) ברכה לג, י"ד.

(22) פרש"י פרשתנו שם, ח.

אחר עילוי, עד לדרגה הכי נעלית בקדושה (מכל ה"עשר קדושות"²⁷) – קדש קדשים.

וביחד עם זה, מעניינו העיקריים של ביהמ"ק ש"ממנו אורה יוצאה לעולם"²⁸, היינו, המשכת וגילוי הקדושה דביהמ"ק בכל העולם כולו, ועד כדי כך, שהעניין ד"ושכנתי בתוכם" (תכליתו של המקדש – "ועשו לי מקדש (ועי"ז) ושכנתי בתוכם"²⁹), שעיקרו בקדש הקדשים, "מקום מנוחת השכינה שהוא הארון". נמשך וחודר בכל העולם כולו, ובלשון הידוע³⁰ – דירה לו ית' בתחתונים, שגם התחתון, עד לתחתון שאין תחתון למטה ממנו (הקצה ההפכי דקדש הקדשים), נעשה דירה (משכן ומקדש) לו ית', דירה שבה מתגלה עצמותו של הדר בה, מהותו ועצמותו ית'.

וכמודגש גם בעבודת הקורבנות (ענינו של ביהמ"ק, "בית³¹ לה' מוכן להיות מקריבים בו הקורבנות"³²) – שהקרבת (שמקריבים ע"ג המזבח) מובדל מכל עניני העולם בעלייתו למעלה, ועד ש"רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס", עלי' לבחי'

שבט לוי מכל בני, להעלות אותם לדרגה נעלית יותר.

ויתירה מזו – שהפעולה דשבט לוי על בני היא גם כשבנ"י נמצאים ירוד, שהרי, הבדלת שבט לוי הייתה "בעת ההיא", כש"טעיתם בעגל, ובני לוי לא טעו, לפיכך הבדילם המקום מכם"²², וע"פ האמור שהבדלת שבט לוי היא כדי לפנוול על בני, מובן, שגם כשבנ"י נמצאים במצב ירוד, הם מתעלים ע"י הפעולה דשבט לוי, ועד לעילוי גדול ביותר לגבי המעמד ומצב שלפני הירידה, ע"ד ובדוגמת העילוי שנעשה ע"י לוחות שניות ("כפלים לתושיה"²³) לאחר התשובה על חטא העגל²⁴.

ד. ויש להוסיף, שב' קצוות הנ"ל מודגשים גם בנוגע לבית המקדש – ש"זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי"²⁵:

ביהמ"ק הוא המקום הכי מקודש בעולם, ובביהמ"ק עצמו (ש"הי' במעלה ההר"²⁶) ישנם דרגות בקדושה בעילוי

23) שמו"ר רפמ"ו.

24) ועפ"ז וימתק המטק הכתובים בפרשה, שלאחרי הפסוקים ע"ד הבדלת שבט לוי (לאחרי האריכות ע"ד חטא העגל, שבירת הלוחות, עד לתנית הלוחות שניות), מומשך בכתוב (פסוק י') "ואנכי עמדתי בהר (לקבל הלוחות האחרונות) כימים הראשנים ארבעים יום וארבעים לילה גו" (אף שלפ"ז (בפסוק ג') דובר כבר ע"ד תנית הלוחות שניות לאחר הירידה מן ההר – דיש לומר, שבה מרומו ששבט לוי פועל עילוי אצל בני גם בהיותם במוצב ירוד, ע"ד העילוי שע"י התשובה על חטא העגל ש"נעריצה הקב"ה לישראל במשחה... ברצון שלם" (פרש"י פרשתנו ט' יח), כפי שלמדים ממש"נ בסיום העניין (לאחרי הפסוק "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי") "ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה", "מה הם ברצון אף אלו ברצון" (פרש"י עה"פ).

25) רמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ג.

26) רמב"ם הל' ביהמ"ק ח"פ"ו. וראה לקו"ש פ' ראה תשד"מ.

27) שם פ"ז ה"ג.

28) ראה ירושלמי ברכות פ"ד סה"ה. ועוד.

29) תרומה כה, ח.

30) ראה מנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ו. ובכ"מ.

31) רמב"ם ריש הלכות ביהמ"ק.

32) להעיר מדיוק לשון רש"י (פרשתנו י, ט) "שהובדלו לעבודת מזבח".

אף שבקרא נפרש משא הארון (ע"י הלוחים) ונשיאת כפיים (ע"י הכהנים), כפרש"י בפסוק שלפנ"ו.

33) ראה זהר ח"ב רל"ט, א. ח"ג כו, ב.

בחי' היחידה, שנקראת "אחת"³⁹, "יחידה לייחדך"⁴⁰, שע"ז נעשה העולם כולו דירה לעצמותו ית' כנ"ל.

ה. האמור לעיל אודות ענינו ועבודתו של שבט לוי - מודגש גם אצל בעל ההילולא⁴¹ ששמו (הראשון) לוי:

עם היותו "מורס מעם" בגדולתו וגאונותו המופלאה בתורה, הן בנגלה דתורה והן בנסתר דתורה - ה' גם רב ומורה-הוראה של עיר גדולה, ובה וממנה פעל ועסק בהרבצת התורה וחיזוק היהדות בכל הסביבה והמדינה כולה.⁴²

זאת ועוד:

גם בתקופה שמצד גזירת מלכות המדינה היא בימים נמנעו כו"כ רבנים והנהיג קהילותיהם (והסתפקו מפני גזירת המלכות בקיום התומ"צ בחוג הכי מצומצם או רק בעצמם), ועד שכו"כ מהם הוכרחו לחתום דרישותי' של מלכות המדינה בניגוד לדעת עצמם ע"פ הוראת התורה - המשיך והוסיף בעל ההילולא להנהיג רבנותו ברמה (לא רק בעירו ובסביבתו, אלא גם) ברחבי המדינה כולה (וככל שנתמעטה פעולתם של הרבנים ברחבי המדינה, הוצרך להוסיף יותר (בעבודת ה)רבנות ברחבי המדינה כולה),

"רזא דא"ס"³³, שבאין-סוף גופא ה"ז בחי' סוד והעלם שלמעלה מגילוי דא"ס (תכלית ההבדלה); וביחד עם זה, פועל הקרבן בכל העולם, ש"כל החי עולה לה' ע"י בהמה אחת וכל הצומח ע"י עשרון סלת אחד כו"³⁴. וגם עליית "רזא דקורבנא" עד "רזא דא"ס" היא באופן שע"י נמשך ומתגלה מבחי' "רזא דא"ס" באופן ד"אור" - כידוע³⁵ ש"רז" הוא בגימטריא "אור"³⁶, שענינו גילוי (כמ"ש³⁷ "ויקרא אלוהים לאור יום")³⁸.

ונמצא, שההבדלה דשבט לוי לעבודת המקדש, עד להבדלה דכהן גדול שהוא בדוגמת קדש הקדשים שבמקדש, היא כדי להמשיך ולגלות קדושת (המקדש עד ל) קדש קדשים בכל העולם כולו, היינו, שהעולם כולו מתעלה ונכלל בבחינת קדש הקדשים, הנקודה ד"אחת" במקום (ע"ד בזמן, "אחת בשנה"), ע"י בחי' "אחת" בנפש (בחינתו של הכהן גדול, ודוגמתו בכאו"א מישראל, "כל איש ואיש כו' ה"ז נתקדש קדש קדשים").

(34) תניא פל"ד.

(35) זח"ג כה, ב. תקו"ז תי"ט.

(36) ועד"ז "רזא" (בתוספת א') - בגימטריא "אור" עם הכולל.

(37) בראשית א, ה.

(38) והמעם ש"אור" בגימטריא "רז" (אף ש"אור" הוא גילוי ו"רז" הוא בחי' סוד והעלם) - כי, ב"אור" נכלל (נוסף על התפשטות האור) גם עצם האור שהוא באופן של סוד והעלם ("רז"), ויתגלה לתעוד לבוא (ראה ספר הערכים חב"ד מע' אור (ע' תמא. תקיג. תריג). וש"ס).
- ולהעיר מלוקטו לוי"צ פרשתנו (ע' נתנח) "רזא שהוא סוד והעלם הוא כמנו בחי' טוב, כי טוב הוא" ע גינה והעלם, כמא' ע"פ וירא אלוקים את האור כי טוב, כי טוב לנגזר וכו", והרי המשך המאמר הוא שנגזר לצדיקים לתעוד לבוא, שגם ה"רז" ה'י גילוי ("אור").

(39) תוד"ה עד אחת - מנחות ית, א.

(40) נוסח הושענות דיום ג' דחגה"ס.

(41) ראשי פרקים מודברי ימי חייו - ראה רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר בסוף לקונו לוי"צ הערות לאהר ח"א.

(42) ע"ד ובודגומת' בהקצות דשבט לוי: "הבדיל גו' לשאת את ארון ברית ה'", "הבדלה ורוממות בלימוד וידעית התורה, וביחד עם זה, "להורות כו' לרבים", כנ"ל.

נוסף על התעסקותו בלימוד התורה לעצמו, ועד לכתבת חידושים נפלאים (הערות והארות) בתורה⁵⁰ ע"ד הסוד והקבלה והחסידות, אשר, ההשתדלות בהכתיבה (כשאפילו מעט נייר ודיו לא הרבים בלימוד חידושי תורה אלה, ובמיוחד עי"ז שחידושי תורה אלה נתפרסמו ויצאו לאור בדפוס (לאחרי כמה הרפתקאות שהיו כרוכות במס"נ). ונלמדים ע"י רבים מבנ"י עד היום הזה⁵¹.

ומזה מובן שאצל בעל ההילולא מודגש שההבדלה דלוי היא כדי להעלות את המטה⁵², "להורות.. לרבים", כולל ובמיוחד לאלה שנמצאים במצב ירוד, בהתגברות בחשכת הגלות מצד גזירת המלכות, ועד לפעולה בעולם (גם על אינם-יהודים), כמו בפעולותיו בעיר הבירה לטובתם של ישראל, שע"ז פעל גם אלה אינם-יהודים בעיני צדק ויושר, ועד"ז בהיותו במאסר ובגולה, שהשפיע בענייני צדק ויושר גם על אינם יהודים שהיו בסביבה.

ולא זו בלבד שלא נכנע ח"ו לדרישותי של מלכות המדינה, אלא אדרבה, נסע לעיר הבירה והשתדל ופנל והצליח⁴³ בחוגי השלטון (ועד לנשיא דכל המדינה ההיא בעצמו) להטבת מצבם של בנ"י, כולל ובמיוחד בנוגע לענייני יהדות, תורה ומצוותי, ולדוגמא: בנוגע למצה ומצה שמורה⁴⁴ (כמסופר במק"א בארוכה⁴⁵), וכי"ב.

ויתירה מזה – שעבודתו בשטח הרבנות בהרבצת התורה וחיזוק היהדות הייתה עד למסירות נפש ממש⁴⁶, שהרי, בגלל עבודתו נאסר והוגלה⁴⁷, וידוע⁴⁸ ש"צער הגלות שקול כמעט כצער המיתה"⁴⁹, ועד שנפטר ונסתלק בגלות.

ולא עוד אלא שגם בהיותו בגלות, במצור ובמצוק, המשיך לעסוק בהרבצת התורה וחיזוק היהדות (כפי האפשרי),

43) כמארז"ל (ראה תענית כג, א. זח"ב טו, א. ועוד) "צדיק גזר והקב"ה מקיים", כולל גם עי"ז שהטת לבו של המלך, אשר, "לב מלכים ושרים ביד ה'" (ע"פ ל' הכ' – מושלי בא א וראה לקו"ש ח"ג ע' 285 הערה 1. ושי"ג).

44) להעיר ש"מנחה" הו"ע כללי שכולל כל המצוות, כמובן מדרשת חז"ל (מכילתא ופרש"י בא יב, יז) "ושמרתם את המצוות, אל תהי קורא את המצוות אלא את המצוות" (ועד"ז בנוגע ל"מנחה" שהיא גם מלשון "מצווה", שהרי גם בנוגע ל"מצוות" מצינו שנכתב "מצת" חסר וא"ו (בא ש, יח ובפ"י בעה"ט)).

45) שיחת וא"ו תשרי תש"ג.

46) להעיר מהשייכות דמסורת-נפש לשבט לוי – "שבטו של לוי שתנו נפשם על קדושת השם... השבט הזה בדקתי אותם ונמצאו שומרי כבודי ונתנו נפשם על קדושת שמי... לפיכך... אני מאמין ביתי וקדושתי אלא להם כי" (תנחומא במדבר כו).

47) להעיר מרשימתו הידועה של בעל ההילולא ע"ד שמו, המאסר והגלות – "אני... הגלתי על מושך ה' שנים... ומהם ישבתי בחמשה בתי אסורים וכו'" – שנבאר כל פרטי העניינים ע"ד הקבלה (נדפסה בהקדמה ללקוטי לוי"ע הערות לזוהר ח"א. ועוד).

48) חינוך מצווה תי.

49) ולהעיר, שכאשר צער הגלות נמשך מושך זמן. ה"ז קשה יותר ממיתה – ולהעיר ממארז"ל "אלמלא נגדו לחנני מישאל ועזרי" כו" (כתובות לג, רע"ג). טוב ספ"ג) בפי"י "שנים אוהזין בטלית".

50) וברטות: בתושב"כ – על פסוקי תנ"ך, ובתושב"פ – על משנה וגמרא; על ספר התניא (תושב"כ דתורת החסידות), ועל מאמרי חסידות החל מהערות לספר זוהר. ואילך).

51) ולהעיר על דבר פלא – שספריו הנדפסים הם (בעיקר) מהכתבים שכתב בהיותו בגלות, שדווקא הם נתפרסמו לרבים (בהשגחה פרטית), ואילו רוב הכתבים (אלפי גליונות!) שכתב בשבתו על כסא הרבנות בעירו, לא הגיעו לידיו (לעת-עתה).

52) להעיר מרשימת אמנו"ל הנ"ל (בהערה 47) "שמי רומז על גבורות הן לוי וזה יצחק... לויים (מספר אלקים) הם בחי' גבורות כו",

והן בנוגע להשפעה בעולם כולו, ש"כל מעשיו ותורתו אשר עבד כל ימי חייו" "מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירתו... ופועל ישועות בקרב הארץ, לכפר על עוון הדור, אף גם על הזדונות כו"⁵⁸, היינו, שפועל גם בדרגא הכי תחתונה.

ועד"ז בנוגע לעליית הנשמה ביום ההילולא בכל שנה ושנה ע"י אמירת הקדיש⁵⁹ (שע"ז נעשית עלי' שבאין-ערוך לעליות שמצד הסדר הרגיל ד"צדיקים⁶⁰ אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנאמר⁶¹ ילכו מחיל אל חיל"⁶²) – שביחד עם עליית הנשמה בעילוי אחר עילוי, נתווסף גם הגילוי וההמשכה למטה, לתלמידיו ההולכים באורחותיו, ועד לכל העולם, כמוגש גם בנוסח הקדיש: "יתגדל ויתקדש שמי' רבא", "יהא שמי' רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא", היינו, שמתגדל ומתקדש שמו של הקב"ה "שמו הגדול"⁶³ ("שמו רבא"), בכל העולם כולו.

ליתר ביאור:

ידוע⁶⁴ שע"י ירידת הנשמה למטה להתלבש בגוף גשמי ולעבוד עבודתו בקיום התומ"צ בעוה"ז הגשמי נעשית

ו. עניין הנ"ל מודגש גם בנוגע ליום ההילולא – הן בהסתלקות הילולא בפעם הראשונה, והן ביום ההילולא מדי שנה בשנה:

אע"פ שעניין ההסתלקות-הילולא הוא סילוק הנשמה מהגוף, עלי' והבדלה מעוה"ז התחתון, הרי, איתא בזהר⁵³ ש"צדיקא דאתפטרא אשתכח בכלהו עלמין (גם בעוה"ז) יתיר מבחיוהי",

הן בנוגע להשפעה לתלמידיו ההולכים בדרכיו ואורחותיו, שמקבלים ההשפעה "מבחי' רוח רבם העצמית.. להיות הצדיק חי על פני האדמה") – "הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי"⁵⁴, ובפרט ע"י לימוד תורתו, כדברי כ"ק אדנ"א (רבו של בעל ההילולא, שהי' מסור ונתון אליו בתכלית) לפני הסתלקותו⁵⁵: "איך גיי אין הימל און די כתבים לאז איך אייך" (אני הולך (עולה) השמימה, ואת הכתבים, כתבי החסידות, אני משאיר לכם), היינו, שע"י הלימוד בהכתבים שבהם הכניס את כל עצמותו [כמו הקב"ה ("צדיקים דומין לבוראן"⁵⁶) שהכניס את עצמו בתורה, כמאמר⁵⁷ "אנא נפש' כתבית יהבית"], מתקשרים עמו גם בעלייתו השמימה בעילוי אחר עילוי.

58) תניא אגה"ק סכ"ח.

59) נוסף על אמירת הקדיש במושך י"א חודש דשנת ההסתלקות.

60) ברכות בסופה. וש"נ.

61) תהילים פד, ח.

62) ראה סה"ש תשנ"ט ח"א ע' 175 ואילך. וש"נ.

63) ראה תוד"ה ועונין – ברכות ג, מע"א. וראה סה"ש תשנ"ח ח"א

ע' 308.

64) תו"א ס"פ וישב. לקו"ת שלח לח, ד ואילך. ובכ"מ.

ענינה העלאה מולמטה למעלה.

53) ח"ג עא, ב. הובא ונת' באגה"ק ביאור לסי' דך.

54) אגה"ק שם.

55) נדפס באגה"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' קג. וראה לקו"ש חכ"ז

ע' 24 ואילך.

56) בר"פ פ"ו, ח. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

57) שבת קה, א (כגירסת הע"י). לקו"ת שלח מר. סע"ד.

ז. ויש להוסיף, שעניין זה מרומז גם בתאריך דיום ההילולא – עשרים (כ"ף) באב⁶⁶:

עשרים⁶⁹ – בגימטריא כתר⁷⁰ (כמובא גם בתורתו של בעל ההילולא⁷¹). ויש לומר, שהגימטריא ד"עשרים" מודגש הגילוי וההמשכה דכתר בכל הספירות, שמספרם בפרטיות עשרים, עשר מלמעלה למטה ועשר מלמטה למעלה⁷², כלומר, עם היותו למעלה מכל הספירות, ה"ה נמשך ומתגלה למטה וחודר גם בהעשר ספירות, ובכל הפרטים דעשר ספירות, מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע – עשרים, שניכר בהם ההמשכה והגילוי ד"כתר" (בגימטריא עשרים).

וביאור העניין בעבודת האדם:

"כתר" – קשור עם עניין המלכות, ברמז לשון הכתוב⁷³ "ואשר ניתן כתר מלכות בראשו", וכידוע שיופי המלך ("מלך ביפיו תחזינה עיניך"⁷⁴) תלוי בכתר המלכות.

וע"פ מארז⁷⁵ "משל לבני מדינה שעשו ג' עטרות למלך... נתן בראשו אחת ושתיים בראשם של בניו" (שמפשוטות הלשון ותוכן המדרש משמע שכל ג' הכתרים הם

הנשמה בבחינת "מהלך" (משא"כ קודם ירידתה למטה ה"ה בבחינת "עומד"), היינו, שכל העליות של הנשמה מדרגא לדרגא לאחרי ההסתלקות הם כתוצאה מעבודתה למטה בהיותה מלובשת בגוף גשמי.

וכיון שעיקר עניין ההילוך (עלי' מדרגא לדרגא) קשור עם העבודה למטה דווקא, יש לומר, שעלי' שעליית הנשמה למעלה פועלת גם למטה, שנעשה עליו אצל תלמידיו שנמצאים למטה, נשמות בגופים, אזי נתווסף עוד יותר בעליית הנשמה בהיותה למעלה, ועוד ועיקר, שעלי' ממהרים ומזרזים עוד יותר את תכלית השלמות דעליית הנשמה – כשתחזור ותתלבש בגוף בתחיית המתים, כהכרעת תורת החסידות⁶⁵ כדעת הרמב"ן⁶⁶ שעיקר השכר הוא בעולם התחי⁶⁷, לנשמות בגופים בעוה"ז הגשמי (המקום שבו נעשית העבודה) דווקא.

ונוסף על הפעולה למטה בכללות העניין דיום ההילולא (אצל כל הצדיקים), ה"ז בהדגשה יתירה אצל בעל ההילולא, ששמו "לוי", ועבודתו במשך כל חייו באופן העבודה דשבת לוי (כנ"ל), ובפרט במלאות לוי' שנים ליום ההילולא.

(69) וכן כ' – ר"ת "כתר".

(70) לקו"ת שה"ש לה, ג. ובכ"מ.

(71) לקוטי לוי' צ הערות לוח"א ע' צב (בקשר ליצחק – שמו השני דבעל

ההילולא). ובכ"מ.

(72) ומרומז גם באות יו"ד (עשר) – שהג' אותיות יו"ד מספרים עשרים.

(73) אסתר ו, ח.

(74) ישעיה לג, ז.

(75) ויקר' פכ"ד, ח.

(76) שבת פח, א.

(65) ראה לקו"ת צו טו, ג. דרושי ש"ש סה. מע"ד. ובכ"מ.

(66) בשער הגמול שלו.

(67) ולכן "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין רפ"א) –

עולם התחי' [כמובן מהמשך דברי המשנה "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה", וטעם הדבר (כפי' הגמרא) "הוא כבר בתחיית המתים לפיכך לא יהי לו חלק בתחיית המתים... מדה כנגד מדה"], להיותו עיקר השכר.

נחמו⁸⁰, ומוסיף והולך בשבת השנ' ד' שבע דנחמתא" – שבשנה זו חל בה עשרים באב – "כפלים⁸¹ לתושי" בענין הנחמה⁸², וכמודגש בהפטורה (שלאחרי ש"הקב"ה אומר לנביאים נחמו נחמו עמי", משיבה כנסת ישראל) "ותאמר⁸³ ציון עזבני ה"⁸⁴, "איני מתפייסת מנחמת הנביאים"⁸⁵, עד שתהי' הנחמה ע"י הקב"ה בעצמו, ובעצמו בכפלים, "אנכי⁸⁶ אנכי הוא מנחמכם"⁸⁷. ולהעיר, ש"ארי" (מזלו של חודש אב) ר"ת אלול ר"ה יוהכ"פ הוש"ר⁸⁸, שבחודש אב

בשווה, ואח"כ נעשית חלוקה דא' בראשו וב' בראש בניו), מובן, שהכתר שבראש המלך (תכלית העילוי) נמשך ומתגלה גם בשתי הכתרים שבראש בניו, הן בהכתר דכנגד נשמע (הבנה והשגה), והן בהכתר שכנגד נעשה⁷⁶ (מעשה בפועל, קב"ע), היינו, שהעבודה למטה קשורה עם הכתר שבראש המלך.

ויתירה מזה – שהכתר שבראש המלך נעשה ע"י עבודת בני המדינה למטה דווקא, וע"ד מ"ש⁷⁷) "מלך לשדה נעבד", שהמלך משועבד ("נעבד"), כביכול, לשדה, ופשיטא לאנשי השדה (שהם בדרגא תחתונה מאנשי העיר) שעובדים עבודתם ב"שדה", שזה"ע בירור העולם, כיוון שעל ידי זה דווקא נשלמת כוונת המלך להיות לו ית' דירה בתחתונים.

וענין זה (המעלה שע"י בירור המטה דווקא) מודגש ביותר בעשרים באב – שמזלו ארי' כמארז⁷⁸ "עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל", היינו, שגילוי בחי' ארי' דקדושה (בחי' הכתר) הוא ע"י בירור והפיכת בחי' ארי' דלעו"ז⁷⁹ (שזה"ע מנחם אב, ענין הנחמה), אשר ענין זה מתחיל (בעיקר) משבת

ד"ה נחמו עת"ר. קונטרס ט"ו באב שנה זו. ושי"ג. – ולהעיר, שבשנה זו חל חמישה עשר באב ביום השני בשבוע, שהי' בו מחלוקת (ב"ר פ"ד, ו), ענין בלתי-רצוי שמתהפך לקדושה, "מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים" (אבות פ"ה מ"ז – שלומדים בשבת זו).

81) נוסף על הכפל דכללות ענין השבת – "כל עיסקא דשבתא כפול" (מדרש תהילים צב, א. וראה לקו"ת בתחילתו), וידוע ש"כפל" קשור עם גאולה (ראה יל"ש ר"פ לך לך רמז סד). ד"ה לך לך תרכ"ז. תר"ל. ועוד).

82) נוסף לכך שהתחלת ה"שבע דנחמתא" הוא "נחמו נחמו עמי", "נחמה בכפלים", שמזה מובן שגם ההמשך שלאח"ז (שבע דנחמתא) הוא באופן ד"נחמה בכפליים" (ראה גם סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 629).

83) ישע"י מט, יד.

84) וסיומה וחומתה (שם נא, ג) "כי נחם ציון ג' ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול זמרה" – שבפסוק זה מסיימים וחומתים אמירת הקינות בת"ב.

85) אבודרהם – בסדר הפרשיות וההפטורות (בשם המדרש).

86) להעיר, ש"אנכי" הוא בחי' הכתר, וב"פ אנכי הם ב' הבחי' שבכתר (לקו"ת שה"ש שם).

87) שם נא, יב.

88) של"ה ריש מוס' ר"ה (ריג, א). שם חלק תושב"כ שופטים (שעה, ב). וראה גם לקו"ת ריש פרשתינו.

77) קהלת ה, ח.

78) יל"ש ירמ' רמז רנט.

79) ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' רמז. ושי"ג.

80) וכן מחמישה עשר באב, ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב" (יותר מחמישה עשר בניסן ובתשרי), כיוון שנעשה בו העילוי שלאחרי גודל הירידה דת"ב (ראה

ח. ויש לקשר זה עם הקביעות דעשרים באב בשבת פרשת עקב⁹³, ובפרט סיום וחותרם הפרשה, ששייך במיוחד לשיעור דיום השבת:

בסיום הפרשה מדובר אודות כיבוש ארץ ישראל בתכלית השלימות – "והוריש ה' את כל הגויים האלה מלפניכם וירשתם גויים רבים ועצומים מכם"⁹⁴, וממשיך⁹⁵ "כל המקום אשר תדרוך כף וגלכם בו לכם יהי' מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהי' גבולכם"⁹⁶, ומסיים "לא יתייצב איש בפניכם וגו'"⁹⁷.

ויש לומר, שבדיוק הלשון "עד הים האחרון" (ולא "עד הים הגדול", כמ"ש בגבולות הארץ שבפ' מסעי⁹⁸), שפירושו "אחרון" (סוף) דארץ ישראל⁹⁹, נרמז גם

(מחמישה עשר באב⁸⁹, ועאכו"כ בעשרים באב⁹⁰) מתחילה ההכנה לחודש אלול (עד להסיום וחותרם ביוהכ"פ, ושלמותו בהוש"ר), חודש התשובה והרחמים, שבו יוצא המלך מהעיר לשדה, ואנשי השדה מקבלין פניו בשדה, והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם, וממלא בקשותיהם כו"⁹¹, שבזה מודגשת מעלת העבודה דבירור והעלאת המטה (שדה) דווקא.

ומזה מובן שגם בתאריך דיום ההילולא, נעשרים באב, נרמזת הנקודה הכללית בעבודתו של בעל ההילולא, המודגשת בשמו (לוי) – שביחד עם תכלית העילוי למעלה צ"ל גם הפעולה דבירור והעלאת המטה, מצד גודל העילוי דבירור והעלאת המטה דווקא⁹².

93 נוסף על האמור לעיל (ס"א) שהפסוק "בעת ההיא

הבדיל ה' את שבט הלוי" הוא בפרשת עקב.

94 יא, כג.

95 שם, כד.

96 להעיר מהשקו"ט אם גבולות אלה ("מן הנהר נהר פרת וגו'") הם בכלל הארץ שנצטוו ישראל לכבשה, ואין זה בכלל משי"נ "כל המקום אשר תדרוך גו'" שקאי על הרחבת הגבולות יותר מגבול א"י (כדרשת הספרי "אם ללמד על תחומי ארץ ישראל בא, הרי כבר נאמרו גבולותיהם, ומה ת"ל אשר תדרוך כף רגליכם, כל מקום שתכבשו חוץ מן המקומות האלה הרי הוא שלכם"), או שגבולות אלה שייכים להרחבת הגבולות יותר מגבול א"י (ראה אנציק' תלמודית ערך ארץ ישראל (ע' רח, ריב). וש"ו). – וצ"ע שרש"י בפירושו לכן חמש למקרא לא פירש מאומה בעניין זה.

97 שם, כה.

98 לד, ו-ו.

99 שהרי ביחס לכל העולם ה"ה ים האמצעי (כפי שנקרא "ים התיכון"), ולא האחרון.

89 כידוע שמחמישה עשר באב מתחילין לברך ברכת כתיבה וחתימה טובה, ורמז לדבר – שהגימטריא ד"חמישה עשר באב" היא גם הגימטריא ד"כתיבה וחתימה טובה" (ראה שער ישכר מאמר יום תבר מגל ס"ב. הובא בדרכי חיים ושלום סתרפ"ד).

90 ארבעים יום לפני ר"ה – ע"ד ארבעים יום קודם יצירת הוולד, לידת אדה"ר ב"ר"ה (וראה לקו"ש ח"ט ע' 391 הערה 3 וש"ו).

91 לקו"ת פ' ראה לב, ב. ובכ"מ.

92 ויש לומר, שעיקר העניין דבירור והעלאת המטה מודגש בשמו השני, יצחק, שנאמר בו (חיי שרה כד, סג) "ויצא יצחק לשוח בשדה", שרומז גם על הבירור דבחי' שרה שלמטה מעיר מושב (ראה לקו"ת שם, סע"ד). ולהעיר מהביאור במארו"ל (שבת פט, ב) שלעת"ל יאמרו ליצחק דווקא כי אתה אבינו (ישעי' סג, טז) – כיוון שעיקר השחוק והתענוג למעלה נעשה ע"י בירור המטה, ענינו של יצחק (ראה תו"א תולדות יו, ד ואלך. ועוד).

משל הדיוט אומר עבד מלך מלך, הדבק לשחזור וישתחוו לך, קרב¹⁰⁷ לגבי דהינא ואידהו¹⁰⁸.

ובביאור הוספת המשל מהנוגע במשוח בשמן – יש לומר:

אמרו חז"ל¹⁰⁹ "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו שמן תורק שמך (כאדם שמריק מכלי לכלי)", היינו, שע"י העבודה בהמשכת הקדושה למטה (כהחידוש דמ"ת שע"י קיום התומ"צ נמשכת הקדושה בדברים הגשמיים שבהם מקיימים המצוות) נעשה המשכת וגלוי העצם, "שמן תורק שמך"¹¹⁰. ומזה מובן שככל שהמשכה היא למטה יותר נעשית המשכת וגילוי העצם באופן נעלה יותר.

ועניין זה מודגש ב"עד הנהר הגדול נהר פרת" – שע"י בירור המטה עד לדרגת הכי אחרונה (תחתונה), "נהר הרביעי"¹¹¹,

"אחרון" דכל העולם, הסוף דכללות המקום (גדר העולם), ע"ד דרשת חז"ל (שהובאה גם בפירוש רש"י, פשוטו של מקרא) על הפסוק "עד הים האחרון" שבפ' ברכה¹⁰⁰ "א"ת הים האחרון אלא היום האחרון", הסוף דכללות הזמן¹⁰¹, היינו, שכיבוש ארץ ישראל¹⁰² כולל (גם) הברור דכל העולם, עד לנקודה האחרונה (הכי תחתונה) דמקום זמן (גדרי העולם), כפי שיתגלה בגאולה האמיתית והשלימה (באחרית הימים) ש"עתידיה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות"¹⁰³.

ועניין זה מרומזת גם בקצהו השני של הגבול – "מן הנהר נהר פרת":

על הפסוק "עד הנהר הגדול נהר פרת" (שבפ' דברים¹⁰⁴), מפרש רש"י: "מפני שנזכר עם ארץ ישראל¹⁰⁵ קוראו גדול"¹⁰⁶,

100 לר, ב.

101 ויש לקשר זה עם התחלת (ושם) הפרשה, "הי' עקב תשמעון" – שקאי גם על בחי' ה"עקב" בזמן, אחרית הימים, שאז "תשמעון וודאי" (ראה אוה"ת ריש פרשתינו), ואז מתגלה העניין ד"ושמר גו' את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך", בהתחלת וראשית הזמן.

102 להעיר, שכיבוש בארץ הי' ע"ז שהארון יצא עמהם למלחמה (פרש"י בהעלותך יו"ד, לג), הארון עם שברי הלוחות (פרש"י שם), אשר, הציווי ע"ד עשייתו נאמר בפרשתנו (יו"ד, א): "בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך גו' ועשית לך ארון עץ", ומפרש רש"י "לא זה הוא הארון שעשה בצלאל... זה ארון אחר הי', וזהו שהי' יוצא עמהם למלחמה". ובהמשך לזה נאמר "בעת ההיא הבדיל ה'... לשאת את ארון ברית ה'". שבוה נרמזת פעולת התורה (ארון) בבירור העולם (מלחמה).

103 ראה ספרי ר"פ דברים. פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישע"י רמז תקג. לקו"ת מסעי פט, ב.

104 א, ז. ועד"ז בפ' לך לך טו, יח.

105 ובפ' לך לך: "לפי שהוא דבוק לארץ ישראל כו".
106 ושם (בפ' לך לך) מוסיף "אע"פ שהוא מאוחר מד' נהרות היוצאים מעדן, שנאמר והנהר הרביעי הוא פרת".
107 ושם השמיט הסיום "קרב לגבי דהינא ואידהו" (וראה לקמן הערה 116).

108 ראה פרש"י שבועות מז, ב: "אם נגעת במשוח שמן תהא גם אתה משוח בנגיעתו, כלומר, פרת הוא קטן משלוש נהרות שהוא מנוי אצלם לבסוף, והנהר הרביעי הוא פרת, וכאן הוא קורא אותו נהר גדול, בשביל שהוא נזכר כאן על שם א"י שהיא חשובה נזכר גם הוא בחשיבות. דהינא לשון שמן ומשיחה, הודשנה מחלב (ישע"י לר, ז) מתרגמין אתהינא".

109 שהש"ר פ"א, ג, א.

110 ראה סה"מ תרע"ח ע' קסד ואילך. תש"ו ע' 95 ואילך.

לקו"ש ח"ח ע' 58 ואילך.

בהתחלת פרק חמישי נאמר "בערשה מאמרות נברא העולם", ומפרש בגמרא¹²⁰ "הי נינהו, ויאמר דבראשית ט' הוו (ט') פעמים נאמר "ויאמר" בפ' בראשית), בראשית נמי מאמר הוא".

ובביאור החידוש ש"ב ראשית נמי מאמר הוא" – יש לומר:

ידוע¹²¹ ש"בראשית" הוא מאמר כללי שכולל תשע המאמרות שבהם נבראו פרטי הנבראים. ועז"נ "בראשית נמי מאמר הוא", שעם היותו מאמר כללי שלמעלה מהתשעה מאמרות, הרי גם הוא מאמר שבו נברא העולם¹²², כמו שאר המאמרות ("מילי דהדיוטא"¹²³).

ויש להוסיף בהפירוש ד"בראשית נמי מאמר הוא" למעליותא – ש"מאמר" הוא (גם) מלשון "האמרת"¹²⁴, לשון חשיבות ושבח¹²⁵, היינו, שלא מספיק להמשיך ולגלות בעולם דרגת האלוקות שבערך העולם ("מאמרות סתם"), ועד למאמר

"שהוא מאוחר בד' נהרות היוצאין מעדן"¹¹², ובפרט ע"פ מארז"¹¹³ ש"הנהר הרביעי הוא פרת זו אדום", גלות רביעי, תחתון שאין תחתון למטה ממנו – נעשה המשכת וגילוי העצם"¹¹⁴, עניין השמן¹¹⁵, "קרב לגבי דהינא ואידהן"¹¹⁶, וכתכונת השמן שמפעפע בכל דבר"¹¹⁷, שע"י הנגיעה בהשמן (אפילו נגיעה בלבד), חודר השמן בכל הדבר כולו, עד לדרגת הכי אחרונה (תחתונה) שבו¹¹⁸.

ט. ויש לקשר זה גם עם פרק חמישי דאבות שלומדים בשבת זה¹¹⁹:

(111) בראשית ב, יד.

(112) פרש"י לך לך שם.

(113) ב"ר פט"ז, ד.

(114) להעיר מבכורות נה, ב: "הנהר הרביעי הוא פרת... הוא פרת דמעיקרא" (הוא פרת הנזכר למעלה ונהר יוצא מעדן שהשלושה נפרדין ממנו – פרש"י), היינו, שהנהר הרביעי (האחרון) שרשו למעלה מג' הנהרות. וראה סה"מ תרנ"ז ע' סב: "בענין הד' נהרות איתא במא"א... פרת מל' שמומי' פרים ורבים... היינו מה שבח' מל' מהוה מאין ליש... מושם דנענין תחלתן בסופן דווקא כו'".

(115) להעיר, ש"שמן" רומז על תורה (ראה שהש"ר שם ב), ובוה נרמז גם בירור העולם ע"י התורה, שהשמן דתורה מפעפע וחודר בכל העולם (ע"ד כיבוש בארץ ע"י שהארון הולך לפניו). כנ"ל הערה 102).

(116) ועפ"ז יומתק שבפ' לך לא הביא רש"י "קרב לגבי דהינא ואידהן" – כיוון שמדובר אודות ההבטחה לאברהם אבינו לפני מ"ת, שלא הי' עדיין העניין ד"שמן תורק שמך": ומביא בספר דברים דווקא, משנה תורה, שקשור במיוחד עם הכניסה לארץ לעסוק בבירור העולם.

(117) ראה חולין צו, ר"א. שו"ע יו"ד סק"ה ס"ה.

(118) ועפ"ז יומתק שרש"י כותב זה בלשון תרגום, ואינו מפרשו לכן חמש למקרא בלשון הקודש (אף שבפירושו בגמרא לכן חמש עשרה מפרש בלשון הקודש, ומביא ראי'

מפסוק בישעי' (כנ"ל הערה 108), כיוון שלפנ"ז לא מציינו תיבה זו) – כדי לרמז על הפעולה למטה מטה, בלשון תרגום (ראה תו"א משפטים עז, ד ואילך).

(119) וסיומו וחזתומו (וסיום המשניות דמסכת אבות) "לפום צערא אגרא" – שבוה מודגשת מעלת השכר דבעל היולולא מצד הצער דהמאסר והגלות.

(120) ר"ה לב, א.

(121) ראה לקו"ת בהר מא, ד. סה"מ תרנ"ט ע' קמג ואילך. תש"ד ע' 67 ואילך. סה"מ צלוקט ח"ג ע' קסד.

(122) לקו"ת במדבר יב, סע"ה.

(123) זח"ג קמט, ב. לקו"ת אחרי כה, ד.

(124) ל' הכתוב – תבוא כו, ז.

(125) רש"י ברכות ו, א.

ובהתאם לכך, יש לעורר עוה"פ ע"ד ההוספה בלימוד התורה (ענינו של שבט לוי, ש"הבדיל ה'... לשאת את ארון ברית ה'", ו"לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו"), כדברי הגמרא בסוף מסכת תענית¹³³ "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף", "מחמישה עשר באב ואילך דמוסיף לילות"¹³⁴ על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו, ובפרט ע"י הוספת שיעורי תורה ברבים ("עשרה שיושבים ועוסקים בתורה"¹³⁵), כמדובר בארוכה בהתוועדות שלפנ"ז¹³⁶.

ויש להוסיף ולהדגיש, שעניין זה שייך לכל אחד ואחת מישראל, האנשים והנשים¹³⁷ (ובפרט בהלכות הצריכות להן), וגם טף.

ד"בראשית" ש"נמי מאמר הוא", המאמר הכללי, שעל ידו נברא "חומר הראשון אשר ממנו נתהוו כל הצורות"¹²⁶, בריאה מאין לישי¹²⁷, מ"מהותו ועצמותו" של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש כו¹²⁸, אלא צריך להמשיך ולגלות בעולם דרגת התורה כשלעצמה (שלמעלה גם מכח ההתהוות דבריאת יש מאין) – אורייתא וקב"ה כולא חד¹²⁹, ודווקא ע"י המשכת וגילוי התורה בעולם נתווסף (כביכול) חשיבות ושבח בעולם למעלה, כדרשת חז"ל¹³⁰ על הפסוק "את האמת האמרת גו", אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר¹³¹ שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד", שבזה מודגש העילוי דבירור המטה דווקא.

י. עניין נוסף (ועיקרי) בשבת זו – שבו נעשה העילוי והשלימות ("ויכולו"¹³²) דחמשה עשר באב.

134) ולהעיר, שהטעם להוספה בלימוד התורה בלילה הוא לפי ההלילות מתארכין, ולא איברא ליליא אלא לגירסא (עירובין סה, א. טושו"ע או"ח סרל"ח. וראה שו"ע אדה"ז או"ח מהדרות ס"א ס"ג. הל' ת"ת פ"ד ה"ח) – שבוה מודגש שהתורה נמשכת וחודרת בגדרי העולם.

135) אבות פ"ג מ"ו.

136) ש"פ ואתחנן סי"א (לעיל ע' 124).

137) ולהעיר, שבמתן תורה קדמו הנשים לאנשים, כמ"ש "כה תאמר לבית יעקב (אלו הנשים, ואח"כ) ותגיד לבני ישראל" (מכילתא ופרשי"י יתרו יט, ג. וראה לקו"ד ח"ג תקע"א, ב ואילך).

138) להעיר, שלימוד התורה עם הטף, דרגא הכי תחתונה בלימוד התורה, קשור עם לימוד התורה בדרגא הכי נעלית, "דרוש וקבל שכר" (סוטה מד, א) – כמובן מדרשת חז"ל בפירוש "גידיל תורה ויאדיר", קאי על מעלת לימוד התורה כשלעצמה, למעלה מהלימוד כדי לידע את המעשה אשר יעשון (חולין ב, ב), וקאי גם על מלמדי תינוקות (רמב"ם הל' ת"ת ספ"ב).

126) חדא"ג מהרש"א לר"ה שם. וראה לקו"ת בהר שם.

127) רמב"ן ר"פ בראשית.

128) אנה"ק ס"ב (קל, ריש ע"ב).

129) תניא פ"ד ורפכ"ג בשם זוהר. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו בתחלתו. לקו"ת נצבים מו, א. ועוד.

130) ברכות שם.

131) ואתחנן ו, ד.

132) בראשית ב, א. וראה אוה"ת עה"פ – ח"א מב, ב ואילך.

ח"ג תקח, א ואילך.

133) ויש לומר, שבוה מרומזו שעי"ה הוספה בלימוד התורה מסיימים ונבטלים כללות עניין התענית (גלות), ולא עוד אלא שמהפכים התענית ליום טוב (ראה רמב"ם סוף הלכו תענית), ע"ד ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב".

יא. ויה"ר שע"י ההוספה בלימוד התורה נזכה לתכלית השלימות דלימוד התורה – "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁴², ואז תהי' בתכלית השלימות גם ההוספה בחיים ("יוסף חיים על חייר") – חיים נצחיים (ללא הפסק בינתיים).

ובזה נכלל גם העניין דתחיית המתים¹⁴³, "הקיצו ורננו שוכני עפר"¹⁴⁴, ובראשם בעל ההילולא (שמזלו גובר¹⁴⁵) וכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו¹⁴⁶, ששמם השני "יצחק", שקשור עם הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יאמרו ליצחק דווקא "כי אתה אבינו"¹⁴⁷, ואז תהי' שלימות השמחה (ענינו של יצחק, ע"ש השחוק והשמחה¹⁴⁸), "אז ימלא שחוק

והדגשה יתירה בנוגע ללימוד התורה עם הטף¹³⁸, תינוקות של בית רבן¹³⁹ – בימי הקיץ, שבהם שוהים הילדים תקופה ממושכת במחנות-קיץ דחינוך הכשר, ועד לחינוך על טהרת-הקודש, ובפרט בהמחנות-קיץ שנתייסדו ומתנהלים ברוחו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, כמו מחנה "גן ישראל" לילדים (שהגיעו לכאן ליום הש"ק שחל בו יום ההילולא דעשרים באב¹⁴⁰), ומחנה "אמונה" לילדות¹⁴¹ – הרי בוודאי שצריכים לנצל הימים שמחמישה באב ואילך כדי להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה עם הטף, ובאופן של פעולה נמשכת על כל הימים שלאח"ז.

139) להעיר ממארו"ל (שבת קיט, ב) "אל תגעו במשיחי אלו תינוקות של בית רבן", "דרך תינוקות למושחן בשמן" (פרש"י שם). – ולהעיר מהשייכות למשיח צדקנו שנאמר בו (תהלים פט, כא) "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משיחתו".

140) והוסף כ"ק אדמו"ר שליט"א: ובודאי יכבדו את הילדים דמחנה גן ישראל והמדריכים המיוחדים ש"כל רואיהם יכירו" דהם ילדי מחנה גן ישראל – באמירת לחיים, לחיים ולברכה, לחיים טובים ולשלום, וינגנו ניגון הקפות דשמח"ת (ינגונו של בעל ההילולא), ביחד עם קבלת החלטת טובות להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה וקיום המצוות בהידור.

141) להעיר מעניין ד"אמת ואמונה", איהו אמת ואיהו אמונה (ראה זח"ג קצה, ב. לקו"ת ואתחן ה, רע"ג), ש"אמת" הוא בחי' דכר (ז"א, תפארת, ושרשו מדעת), ו"אמונה" היא בחי' נוקבא (מלכות). וענינו בעבודה – שהתחלת העבודה היא באופן של "אמונה" בלבד, "אמונה מרחוק שמאמין שכך הוא האמת", ואח"כ מגיעים לעבודה באופן של "אמת", "אמת מקרוב שנראה בעין השכל" (לקו"ת פרשתנו יז, א). ואעפ"כ, יסוד והתחלת העבודה הו"ע האמונה, כמארו"ל (מכות כד, א) "בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחי".

142) ישע"י נא. ד. ויק"ר פי"ג, ג.

143) להעיר מפרש"י בפרשתנו על הפסוק (יא, כא) "למען ירבו ימיכם וימי בניכם גו' לתת להם", "לתת לכם אין כתיב כאן אלא לתת להם, מכאן מעיני למדים תחיית המתים מן התורה".

144) ישע"י כו, ט.

145) במכ"ש וק"ו מיום ההולדת (ראה ירושלמי ר"ה פ"גצ ה"ח ובקרנן העדה) – כמ"ש (קהלת ז, א) "טוב... יום המיתה מיום הוולדו".

146) כאן באה הוספה בהשיחה ותוכנה: ביחד עם החסידים המקושרים שלו, ובפרט אלו שנפטרו לפני זמן קצר, ועד שנמצאים בתוך שלושים ובתוך שבעה לפטירתם – הרה"ח וכו' ר' יעקב יהודה ז"ל (העכט), שנתמנה ע"י נשיא דורנו לעסוק בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ובפרט בחינוך בני ובנות ישראל (במחנה "אמונה") – שכיוון שההפסק דחיבור הנשמה והגוף הוא כמיעוט זמן, קרוב ונקל יותר שיחזור לקדמותו, נשמה בגוף.

147) נסמן לעיל בהערה 92.

148) ראה וירא כא, ו ובפרש"י שם.

פינו¹⁴⁹, ובלשון הכתוב¹⁵⁰ שמובא בסיום וחותם מסכת תענית: "נגילה ונשמחה בישועתו".

ועוד והוא העיקר – שכל זה יהי תיכף ומיד ממש, ובפרט בעמדנו קרוב לסיום שנת ה'תש"נ, ר"ת היתה (ו)תהא שנת ניסים, ומתחילה כבר ההכנה לשנה הבעל"ט, שנת ה'תנש"א, ר"ת "תהא שנת אראנו נפלאות" – כן תהי' לנו בפועל

ובגלוי, "מראה באצבעו ואומר זה"¹⁵¹, "ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה"¹⁵² (כפי שקורין במנחת שבת זה), החל מהברכה העיקרית דגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו אמן כן יהי רצון.

(משיחת ש"פ עקב, כ"ף מנ"א התנש"א)

151) ראה שמו"ר ספכ"ג.

152) ר"פ ראה.

149) תהילים קכו, ב.

150) ישעי' כה, ט.



בגדר מצוות עשה דתשביתו

הגה"ח רבי ישראל גרוסמן זצ"ל*

א.

כתב הרמב"ם בהלכות פסח: "ד"א החזיק ברשותו חמץ בפסח אינו לוקה עליו דהוי לאו שאין בו מעשה אבל אם עשה חמץ בפסח לוקה כמו שעשה מעשה". והקשו עליו דהא בלאו דבל יראה כתוב בגמרא להדיא דהוי לאו הניתק לעשה, ולכן אין לוקין עליו וממילא גם כשעושה מעשה לא ילקה דהו"ל לאו הניתק לעשה.

וכתב הטור דאפר שנעשה מהחמץ אם מותר בהנאה או לא - תליא בפלוגתא דרבנן ור"י אי השבתת חמץ נעשית דווקא בשריפה או בכל דבר; דלר"י שמצוותו

(* שימש שנים רבות כראש הישיבה, זכה והעמיד תלמידים הרבה. נלב"ע יום ג' כ"ג אדר ה'תשס"ז, ת.נ.צ.ב.ה. - מתוך שיעור שנמסר בבית בנו הגר"ד בחוה"מ פסח תשס"ו והועלה על הכתב ע"י א' מהשומעים. יהיו הדברים לע"נ.)

בשריפה – אפר החמץ שרי בהנאה, ולרבנן שהשבתתו בכל דבר האפר נמי אסור.

והקשו האחרונים דהא אע"פ דבאמת הדין הוא שאפר הנשרפים מותרים ואפר הנקברים אסורים, מ"מ מבואר שם שהטעם הוא שבד"כ הנשרפים זהו דבר שמדאורייתא דינו בשריפה, וכיוון שנשרף ממילא כבר נתקיימה מצוותו וממילא אפרו מותר בהנאה, משא"כ בנקברים – זהו רק מדרבנן שכדי שלא יבואו לידי מכשול גזרו לקברן, וכיוון שזהו רק גזירה בקבורה אכתי לא מתשרי ולכן אכתי אסור בהנאה גם אם ישרוף, דהא לא קיים בזה שום דבר אלא רק גזירה דרבנן.

ב.

ולכאורה באיסור חמץ גם לרבנן שאין דין בשריפה דווקא אלא השבתתו בכל דבר, מ"מ בכל דבר שמשבית מקיים מ"ע דתשביתו, וא"כ אמאי כתב הטור דלרבנן שהשבתתו בכל דבר אפרו אסור, והא מאחר שמקיים המ"ע דתשביתתו בכל דבר, א"כ נתקיימה מצוותו, וכיוון שנתקיימה מצוותו צ"ל מותר.

וכתב הגר"ח ליישב, דבאמת בהא פליגי רבנן ור"י, דלר"י שמצוותו בשריפה המ"ע דתשביתו הוא ע"י שריפה וכמשנ"ת, אבל לרבנן דמצוותו בכל דבר, המ"ע דתשביתו אינה מ"ע בפ"ע, אלא רק היכי תימצי שלא לעבור על הלאו דבל יראה, דהיינו שכל המ"ע דתשביתו לא הוי כלל מ"ע בפ"ע אלא כל ענינה היכי תימצי שלא לעבור על הלאו.

וממילא בגמרא שכתבו דבל יראה היינו לאו הניתק לעשה (דהיינו עשה דתשביתו), כל הגמ' הזאת אתאן אך ורק לר"י שיש כאן מ"ע בפ"ע דתשביתו, אבל לרבנן שהמ"ע הזו אינה בפ"ע – הבל יראה אינו לאו הניתק לעשה דהא ליתא הכא עשה כלל.

והרמב"ם שפסק כרבנן שהשבתתו בכל דבר, ממילא פוסק שבל יראה היינו לאו שאין בו מעשה אבל אינו לאו הניתק לעשה, ונפק"מ שיתחייב במחמץ בפסח.

וממילא מיושב ג"כ הטור דלר"י שיש מעשה בהשבתה ממלא על ידי השריפה נתקיימה מצוותו ושרי אפרו בהנאה, משא"כ לרבנן דליכא מ"ע כזו, ממילא ע"י השריפה אכתי לא נתקיימה מצוותו ואכתי אסור בהנאה.

רק שלכאורה דבריו נסתרינן מתוס' במסכת פסחים (צה, א) שכתב שאם אחד יאכל חמץ בע"פ לאחר ו' שעות אינו מקיים מ"ע דתשבייתו דאין דרך השבתה בכך. ולכאורה צ"ע דלהגר"ח מאי אכפת לן דאין דרך השבתה בכך, והא כל המ"ע דתשבייתו זה רק היכי תימצוי דלא לעבור בבל יראה, וכיוון שאכל, ע"ז ג"כ כבר לא יעבור בבל יראה ומה לי שאין דרך השבתה בכך, אלא ע"כ שגם לרבנן המ"ע דתשבייתו היינו מ"ע בפ"ע וצ"ע.

ג.

ולכאורה יש להביא ראייה לדברי הרמב"ם ממתניתין דריש ביצה – דנחלקו ב"ש וב"ה בשיעור איסור חמץ, ולכאורה צ"ע במאי קמיפלגי והא חצי שיעור אסור מן התורה, רק ע"כ שנחלקו לעניין מלקות, וע"כ כהרמב"ם ששייך מלקות ע"ז כגון שחימץ בידיים בפסח, דאי לא שייך מלקות בזה צ"ע במאי קמיפלגי, וע"כ כהרמב"ם.

אלא דיש לדון דלכאורה הטעם שחצי שיעור אסור מן התורה, הוא משום דאמרינן דחזי לאצטרופי וכשיהיה כזית שלם – איגלאי מילתא דגם בחצי זית הראשון כבר היה אסור מן התורה, אבל לכאורה לגבי חמץ לא שייך כלל דחזי לאצטרופי, דהא לכאורה אין קשר בין החצי זית הראשון של חמץ שברשותו לבין החצי זית השני, אלא שזה מציאות שיש לו כזית חמץ וממילא יתכן דגבי חמץ לא שייך כלל חזי לאצטרופי וממילא לא שייך בזה ח"ש אסור מן התורה,

וכיוון שכך אפשר לומר דב"ש וב"ה נחלקו לגבי האיסור עצמו, ממתי עוברים עליו, דהכא לא שייך חזי לאצטרופי וממילא אפ"ל דלא מוכרח כהרמב"ם.



יעקב אבינו לא מת – הפירוש בזה

א' התמימים

בלקו"ש חכ"ו¹ כותב כ"ק אדמו"ר: "דער אויפטו פון "יעקב אבינו לא מת" לגבי אנדערע צדיקים איז זיכער בנוגע זיינע חיים גשמיים: וויבאלד אז מדתו של יעקב איז מדת האמת – תתן אמת ליעקב – איז דעריבער מוכרח צו זאגן, אז חיי יעקב זיינען נצחיים אומעטום, אויך אין עוה"ז הגשמי. און דערפאר פרעגט די גמרא "וכי בכדי כו" – ווי קען מען זאגן "לא מת" בגשמיות, בשעת עס זיינען חנטו חנטייא בגופו של יעקב? ענטפערט די גמרא – "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים": וויבאלד אז "זרעו בחיים" ... איז "אף הוא בחיים", ווייל די "חיים" פון "זרעו" איז ניט עפעס אנדערש ווי חיי יעקב (נאר דאס איז ווי חיי (ונשמת) יעקב ווערן נמשך (ונתלבש) אין "זרעו")"

וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר לעיל בנוגע למשה רבינו שגם בו אנו מוצאים את הלשון "לא מת": "וויבאלד אז "חיי הצדיק אינם חיים בשריים כי אם חיים רוחניים", זיינען חיי משה ניט די חיים בשריים פון זיין גוף, נאר די חיים רוחניים פון זיין נשמה; און די חיים רוחניים שלו בלייבן נצחים אין עוה"ז הגשמי דורכדעם וואס זיי טוען זיך אן אין דעם גוף פון נשיא הדור שבכל דור ודור"².

(1) ש"פ שמונת עמ' 7-6

(2) ההכרח לומר ש"לא מת" שייך גם בגשמיות עוה"ז ולא רק ברוחניות – עיין שם בגוף השיחה וכן בלקו"ש חל"ה עמ' 224.

והמורם מכל הנ"ל, שזה שיעקב אבינו "לא מת" כוונתו בגשמיות, אבל לא בנוגע להגוף שלו כ"א ע"י התלבשותו בגופי בני"ש שלאחריו.

והנה במ"א בדברי כ"ק אדמו"ר מצינו שהנאמר "יעקב אבינו לא מת" כוונתו היא בגופו הגשמי של יעקב אבינו, וזלה"ק³: "וואס איז דערויף באשטייט אויך דער המשך פון יעקב אבינו לא מת, וואס אין דערויף איז דא כמה דיוקים (און ווי מפרשים שטעלן זיך): די ערשטע שאלה: למאי נפקא מינה? די נפקא מינה איז גאר א פשוט'ע: וויבאלד אז יעקב אבינו לא מת איז דעמאלט איז ער "אינו מטמא" א מת איז מטמא, א "חי" איז ניט מטמא. אפילו אז מ'זאגט אז "קברי צדיקים אין מטמאין באוהל", האלטן זיי דאך אבער אז במגע איז יע מטמא, איז אבער אויף יעקב'ן איז ניטא דער ענין". ואם נאמר כנ"ל שגופו אינו מטמא, יוצא, שגופו הגשמי חי ולא רק שנשמתו מתלבשת בגופי בני"ש שלאחריו.

ואולי יש ליישב הדבר עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל כפי שהובאה בלקו"ש⁴: "...ועפ"ז מובן שאין סתירה בין הענינים ("לאצת", ולאידך מסופר בתורה ד"ספדו ספדיינא כו"), כי זה שספדו ספדיינא וחנטו חנטייא וקברו קברייא" הוא לפי ש"נדמה להם שמת", היינו כלפי המצרים, דלפי מה שראו – שלגבם ה"ז ענין אמיתי (ע"פ תורה) – עשו פעולות אלו בגופו של יעקב, כי גם פעולת התומ"צ כפי שהוא בעניני העולם הוא ענין אמיתי מצד גדר התורה. ונמצא, שנ"פ תורה תרווייהו איתנהו ביה: מצד עצמם אין בני ישראל ומציאות התורה מוגדרים בטבע הבריאה, אבל לאידך, רצה הקב"ה שפעולת קיום התומ"צ למטה תהי' בטבע העולם דוקא.

דלפי"ז משמע שאף אם נאמר שאצל יעקב אבינו היה מצב של הסתלקות עדיין אין זה סותר לכך שהינו חי בגופו.

(3) שיחות קודש תשל"א ח"ב, כ' מנ"א, עמ' 453.

(4) חלק ל"ה עמ' 7-226, עיי"ש.

אבל עדיין קשה מכיוון שבשיחה הנ"ל³ פוסק כ"ק אדמו"ר באופן חד-משמעי שגופו של יעקב אבינו אינו מטמא ואם נאמר שהיה אצלו עניין של הסתלקות – כיצד שייך הדבר?, וכן, כ"ק אדמו"ר מסביר בפשטות בשיחה הנ"ל שכל המשמעות של 'לא מת' היא בכך שהוא מתלבש בגופים של בני' שלאחריו, ולא ע"י שהוא חי בגופו הגשמי.

ואשמח לראות את דעת קוראים בזה.



האם נטמא הקב"ה במכת בכורות?

הת' שלום דובער שי' אייזנברגר
תלמיד בישיבה

א.

איתא בהקדמה למסכת שמחות¹: "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו', וכתוב כי לי כל בכור וגו', ביום הכותי כל בכור וגו' – א"ר יוחנן אע"פ שהכה אותם מכות מוות מחצי הלילה הייתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר", לאחר הקדמה זו פותחת ואומרת המשנה: "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר", ולכאורה צלה"ב מה הקשר בין הקדמה זו לבין המסכת עצמה?

ותירץ ה"נחלת יעקב" דהנה מובא במסכת סנהדרין (לט, א) ששאל מין את ר' אבהו: הרי הקב"ה נקרא כהן כדכתיב (שמות כה, ב): "ויקחו לי תרומה", וא"כ

1) ישנם בש"ס כמה מסכתות שלא נכנסו בהסדר הרגיל והם מובאות לאחר מסכת ע"ז, בין מסכתות אלו יש מסכת הנקראת מסכת "שמחות" העוסקת בדיני ומנהגי אבלות.

כאשר נטמא הקב"ה למשה בהתעסקו בקבורתו – במה טבל ע"מ להיטהר?
– ענה לו ר' אבהו: "בנורא טביל דכתיב כי הנה ה' באש יבוא".

והתוס' (ד"ה במאי טביל) כתבו שם, דלכאורה הו"ל להקשות כיצד נטמא הקב"ה בטומאת מת שאסורה לכהן, והסבירו בזה: "הא לא קשה ליה היאך נטמא, דישאל נקראו בנים למקום", והיינו דמשום שישאל הם בנים למקום, מובן, שלכן יכול היה הקב"ה להיטמא להם, כדין כהן שיכול להיטמאות לקרוביו.

ולכאורה קשה: שא"כ כיצד יכל הקב"ה להיטמא לבכורות מצרים כאשר הרגם ("והכיתי כל בכור" – אני ולא מלאך כו')? אלא י"ל, שלכן הקב"ה השאיר אותם גוססים ולא הרגם בשביל שלא יטמא להם.

ובזה יובן הקשר בין ההקדמה למסכת: מנין לגמרא שאדם הגוסס נקרא כחי? ממכת בכורות ששם השאיר אותם הקב"ה גוססים ומוכיח שנקראים חיים שאל"כ איך היה הקב"ה נטמא.

(אבל לשיטת המהרש"א שם, לגבי הקב"ה לא שייך דיני טומאה וטהרה בגשמיות, משום שהקב"ה הוא מציאות רוחנית מופשטת מהגשמיות, ומה שענה ר' אבהו לאותו אפיקורס היה זה באותו מטבע ששאל, שמרוב גשמיותו לא יכול היה להבין שהקב"ה הוא מציאות רוחני).

ב.

אך קשה על ההסבר הנ"ל, שהרי ידוע שלכהן אסור לרדת מארץ ישראל לחו"ל מפני טומאת ארץ העמים – עיין בפ"ג מהלכות טומאת מת להרמב"ם, וא"כ כיצד ירד הקב"ה לארץ מצרים?²

2) אף שניתן לומר בפשטות שמשום שזהו רק תקנת חכמים, ולא טומאה נמש.

ועוד קשה: הרי רש"י עה"פ (שמות יג, ב) "וישבו ויחנו לפני פי החירות ... לפני בעל צפון", כתב: "בעל צפון – הוא נשאר מכל אלילי מצרים כדי להטעותן שיאמרו קשה יראתן". ובשפתי חכמים שם: "אע"פ שכתוב ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים, הוא נשאר כדי להטעותן", והיינו שהקב"ה השמידם לכל אלילי מצרים.

ולכאורה קשה כיצד השמיד הקב"ה את אלילי מצרים, והרי אסור לכהן להיטמא במגע לעבודה זרה – עיין מסכת ע"ז פ"ג מ"ו.

ג.

ובלקו"ש ח"ז לפר' אמור מתייחס הרבי לעניין זה, ומקשה ע"כ: שהרי ידוע שהקב"ה נקרא כהן גדול, וא"כ – הרי לכהן גדול אסור להיטמאות אפילו לא לבנו, ולכן לא ניתן לפרש שהקב"ה נטמא לישראל משום שנקראים בנים למקום³.

וקשה אף לתירוץ המהרש"א דלעיל שהרי לא יתכן שהגמ' תערוך דיון שלם רק בכדי להסביר את טעותו של אותו אפיקורס (שחשב שהקב"ה גשמי), שהרי מובא בזוהר (מ"ג דף י"ז ע"ב) שלעת"ל הקב"ה יטמא בעבור ישראל כשיצטרך לגאול אותם מגלותם, וא"כ מוכח מכאן שישנה טומאה גם בגשמיות אצל הקב"ה, שהרי לעת"ל יטמא, וא"כ אי"ז מתאים עם דברי המהרש"א הנ"ל?

ועפ"י דברי הזוהר הנ"ל, מבאר הרבי כיצד נטמא הקב"ה בירידתו למצרים, שמכיוון שהקב"ה אוהב את בני"י לכן מרוב וגודל אהבתו אליהם ירד למצרים, למרות כל איסורי הטומאה בשביל בני"י (כמו שיהיה לעתיד).

וא"כ חוזרת הקושיא: מהו הקשר בין ההקדמה למסכת שמחות עצמה, שהרי לא ניתן להוכיח שהגוסס נקרא כחי שהרי הקב"ה נטמא לבני"י, וכ"ז

(3) יש אמנם לתרץ ע"פ מה שאמר המהר"ש מאוסטראפאלי – שכאשר הקב"ה יוצא מתוך הארץ אינו בגדר כה"ג אלא נחשב לכהן הדיוט שאזי יכול להטמאות לבני ישראל.

שהשאים גוססים היה בכדי להראות לישראל את הנס ולא בכדי שלא יוכל להיטמאות אליהם, ודברי הנחלת יעקב טעונים ביאור.

ד.

ואו"ל בהקשר בין הפתיחה למסכת עצמה דאם גוסס נחשב כמת, א"כ מדוע הקב"ה השאיר את בכורי מצרים הרי באותה מידה היה יכול להרגם ולמחרת יראו אותם היהודים, אלא מזה שלא הרגם לגמרי בלילה, מובן שרצה להראות לישראל כיצד הם מתים וא"כ מובן שגוסס עדיין לא נחשב כמת.

ולכאורה לפי"ז ניתן לתרץ גם את הנחלת יעקב, במקצת עכ"פ, שהרי הקב"ה יכול היה להוכיח לישראל שעשה את הנס ע"י שהיה הורגם לגמרי ומראה את גופותיהם, וא"כ מדוע היה צריך דווקא להשאירם גוססים, אלא ע"כ שהקב"ה באמת נטמא לבנ"י ע"י שירד למצרים, אבל כל עוד שיכל להראות להם את הנס ע"י שלא יטמא - לא נטמא סתם, ולכן עשאו גוססים כי אם היה הורגם מיד היה נטמא.



צדקיהו – חסיד גמור או רשע?

הנ"ל

תוד"ה וליחוש (גיטין לה, ב) מוכיח שאם הפר את הנדר שלא בנוכחות האדם הנודר, הדין הוא שבדיעבד יהיה הנדר מופר, ומוכיח תוס' מהסיפור שהיה עם צדקיהו שנדר לנבוכדנאצר שלא יגלה שהוא אכל אבר מן החי, ולאחר זמן רצה צדקיהו לגלות זאת והלך לסנהדרין וביקש שיתירו לו את הנדר וכששמע זאת נבוכדנאצר הגיע לסנהדרין ושאלם האם מותר להפר נדר שלא בנוכחות האדם

שנדר עליו, ואמרו לו הסנהדרין שאסור ושאלם כיצד התירו לצדקיהו הנדר והרי הוא לא היה בפניו, ומכאן מוכיח תוס' שאם עשו ב"ד בדיעבד יהיה כשר שהרי צדקיהו היה חסיד גמור, מזה שהתירו לו בדיעבד משמע מותר.

אולם קשה שהרי כתוב בספר מלכים (מ"ב כה, יט) "ויעש צדקיהו הרע בעיני ה' ככל אשר עשה יהויקים", (שגם בו כתוב ויעש הרע ככל אשר עשו אבותיו דהיינו יהואחז בן יאשיהו אחיו של יהויקים, וכתוב שם "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשה אבותיו" - מנשה ואבין שהיו חוטאים גדולים - ראה בארוכה בסנהדרין דף ק"ב ע"ב), א"כ כיצד כתבו התוס' שהיה חסיד גמור.

ואפשר להציע הביאור בזה:

ע"פ מה שכתב רש"י בדברי הימים, שהחטא של צדקיהו היה מה שלא שמע בקול הנביא ירמיהו והלך להילחם ולמרוד במלך בבל, והוסיף על חטאו - שנשבע לנבוכדנאצר שלא יגלה סודו ובסוף גילה; אבל צדיק היה, אף שדורו היו רשעים וחוטאים.

אבל לפי"ז אינו מובן זה שאומר עליו הפסוק בלשון "ויעש הרע ככל אשר עשה יהויקים", דאם כל חטאו היה בזה שלא שמע לנביא שלא להילחם בבבל והיפר נדרו, לא שייך - לכאורה - לומר שעשה רע ככל אשר עשה יהויקים, כבמלכים שלפניו שנאמר בהם "ככל" והכוונה שהיו רשעים בכל מעשיהם.

ואין לומר שמלשון הפסוק "ככל אשר עשה יהויקים" ולא "ככל אשר עשו אבותיו" כבשאר המלכים, מכך מובן, שלא חטא בכל מעשיו, כיוון שכן הכתוב אומר גבי יהויכין - "ככל אשר עשה אביו", למרות שהיה חוטא בכל מעשיו.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



מלאכים או אנשים? – בלוט ואברהם

הת' דובער שי' אייזנמאן
תלמיד בישיבה

עה"פ (בראשית יט, א) "ויבואו שני המלאכים סדומה" מפרש רש"י: "המלאכים – ולהלן (יח, ב; יח, טז) קראם אנשים. כשהייתה שכינה עמהם, קראם אנשים. ד"א, אצל אברהם שכוחו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים, קראם אנשים. ואצל לוט קראם מלאכים".

וצ"ע מפסוק י"ב (שם) שכתוב "ויאמרו האנשים" ומוסב על המלאכים שהגיעו אל לוט?

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



מדות טובות שבטבע ישראל

הת' אלימלך שי' וויסבערג
תלמיד בישיבה

בתניא (אגה"ק פי"ב) כותב אדה"ז: "והנה מודעת זאת, שישראל בטבעם הם רחמנים וגמ"ח – מפני היות נפשותיהם נמשכות ממדותיו ית', אשר החסד גובר בהן על מדת הדין והגבורה והצמצום, וכמ"ש "גבר חסדו על יראיו" שלכן נקראת הנשמה בת כהן".

כלומר, שטבע בנ"י להיות רחמנים וגמ"ח הוא מצד הנפש האלוקית שנמשכת ממדותיו.

ולכאורה, איך זה יתאים עם המבואר בלקו"א פ"א: "...וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמ"ח, באות ממנה. כי בישראל נפש זו דקליפה, הוא מקליפת נוגה, שיש בה ג"כ טוב" – דהיינו שהמקור לטבע כל ישראל הוא מהנפש הבהמית שהיא מקליפת נוגה, ולא מהנפש האלוקית כבאגה"ק.

וא"א לומר שהמבואר באגה"ק הוא על נפש הבהמית, שהרי כותב על הנשמה שהיא "בת כהן", ועוד שאח"כ מובאת הוכחה מאדה"ר – "ויפח באפיו כו", ושם ודאי קאי הנפש האלוקית.

ונראה שנקודת הביאור בזה היא, שתכונות אלו דבנ"י נמשכות מב' המקורות: גם מבחינת נפשם האלוקית, וגם מנפש הבהמית – קליפת נוגה.

ותמוה מעט, מדוע לא הזכיר אדה"ז עניין זה, דחידוש הוא שיימשך אותו העניין מב' מקורות. אמנם בשני המקומות (לקו"א פ"א ואגה"ק פ"ב) נדרש לבאר מהות הנפש האלוקית והנפש הבהמית – ולא את טבע בנ"י, אבל לכאו' היה צריך להזכיר עכ"פ ברמז עניין זה.



סמכות הכותרות בהקדמה לפרקי תהלים (גליון)

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - רובע י"א, אשדוד

לאחרונה העיר ידידי הרב י.ש. גינזבורג (בהערות וביאורים אהלי תורה נ.י. גליון תתקלט עמ' 142) שצריך עיון בסמכות הכותרות שבאו כהקדמה לפרקי התהלים.

ציינתי בתגובה (בגליון תתקמ עמ' 89) לשתי שיחות.

אולם, עתה מצאתי מקור חזק עוד יותר – בשיחה מוגהת ש"פ חו"ב, י"ב תמוז תשמ"ו (לקו"ש חכ"ו עמ' 286) לגבי מזמור ק"ז בתהלים "זה המזמור נאמר על ארבעה שיצאו מצרה לרוחה צריכים להודות לה..." לשבח ולספר בפני ברבים".

ובהערה 13 שם נאמר:

"לשון הכותרת למזמור ק"ז – שנתקבלה 'ופשט הדבר בכל ישראל' (ראה רמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ב), ועד שנדפסה בריבוי ספרי התהלים".



חידושו של הרבי בשלילת עונש בית האסורים

הנ"ל

בשיחת פורים וש"פ צו תשל"ו, ש"פ נשא וש"פ קרח תשמ"ה, אגרות קדש כרך ט' (עמ' קצד) ועוד – ביאר כ"ק אדמו"ר שלא מצינו בעונשי התורה העונש דישיבה במאסר – כי מכיוון שאדם לעמל יולד, לא יתכן שהתורה תענוש אדם (לישב במאסר), למנעט שלא יוכל למלאות תפקידו, להיות "אדם ל) עמל (יולד)" בעולם. עיי"ש.

והנה למרות שבהשקפה ראשונה לכאורה אי"ז חידוש של כ"ק אדמו"ר, שהרי גם הרש"ר הירש כבר האריך בריש פרשת משפטים בשלילת עונש המאסר, ועוד אחרונים; הרי כד דייקת שפיר – חידוש גדול חידש כ"ק אדמו"ר אשר דומני לא קדם לו בהסברה פשוטה, בהירה ואמיתית כ"כ אף אחד.

בעוד שהכל מתלבטים ומתקשים לאור מה שמצינו בחז"ל "בית האסורים דישראל" (ובריבוי שו"ת בראשונים ואחרונים), ביאר לנו כ"ק אדמו"ר דברים ברורים:

מהעובדה שלא מצינו בדיני תורה שצריך לבנות בעיר, בית סהר, בשטח מסוים, בגדול מסוים – כשם שצריך להיות שם רופא, בית הכנסת, תלמוד תורה ולהבדיל בית טבילה – מוכח בפשטות שאי"ז דבר שע"פ תורה, ופשוט.



בגדר ברכת ד' כוסות

א' התמימים

א.

בש"ע סי' תע"א ס"ג כתב, דאם התחיל לאכול בער"פ קודם שעה עשירית ונמשכה סעודתו עד הלילה דינו כמו בשבתות ויו"ט; והביא במשנ"ב, שאם כבר שתי יין בסעודתו אינו צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, רק קידוש לבד.

וכתב רבינו הזקן דלמנהגנו שמברכים על כוס משום שכל כוס מצווה בפ"ע ותיקנו חכמים ברכה על כל כוס, ממילא גם על זה צריך לברך בורא פרי הגפן בתחילה. ובפשוטו כוונתו, דמאחר דהבפה"ג דהכא אינו ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות, ממילא מחייב בברכה.

ולכאורה יש להקשות: דהרי כל בפה"ג דקידוש אינו ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות, והראיה דהרי בברכת הנהנין אינו יכול לברך להוציא חברו כשלא נהנה בעצמו, דאילו בקידוש יכול להוציא חברו אפילו בברכת בפה"ג אף שאינו שותה בעצמו מהיין (עיין ש"ע סי' רע"ג), וממילא חזינן דיש לזה דין של ברכת המצוות. ואעפ"כ אם אכל מבעוד יום ושתה יין בסעודתו, כשבא לקדש אי"צ לברך שוב בפה"ג, כמ"ש הש"ע בסי' רע"א, דלכאורה מ"ש דהא לתרוויהו דין ברכת המצוות להם.

ואולי יש לחלק, דב' כוסות עצם שתיית הכוס היא המצווה, נממילא הברכה לפניה נהפכה לברכת המצוות ממש, משא"כ בקידוש שתיית הכוס אינה עיקר המצווה דעיקר מצווה הוא הקידוש – והשתיה זה רק דין שהמברך על הכוס צריך שישתה, אבל אינו עיקר המצווה. וממילא ברכת בפה"ג הינה רק ברכת הנהנין, ומה שיכול להוציא בזה י"ח אף שאינו נהנה בעצמו, דמאחר שזהו חוב

על האדם ממילא גם זהו בכלל עריבות, ואע"פ שאינו נהנה בעצמו כיוון שהשני מחויב בזה יכול להוציאו מדין עריבות, אבל באמת זהו ברכת הנהנין, רק מכיוון שזהו חוב ממילא שייך להוציא גם כשלא נהנה בעצמו.

ב.

אבל לכאורה קשה: דהרי גם אכילת המצה היא מצווה, וממילא לכאורה גם ברכת המוציא דידה הינה ברכת המצוות, וכמו בד' כוסות. וכן הדין דיכול להוציא בברכת המוציא דמצה אע"פ שהוא עצמו אינו אוכל מהאי טעמא.

ולפי"ז צ"ע, דבסי' תע"א גבי אדם שהתחיל סעודתו בער"פ כתב המשנ"ב שכשיגיע למצה יברך רק על אכילת מצה ולא יברך שוב המוציא, כיוון שהוא בתוך הסעודה, ולכאורה אמאי לא יברך והא ברכת המוציא דמצה נמי הוי ברכת המצוות ומ"ש מבפה"ג דד' כוסות דחוזר ומברך.

ואו"ל דבד' כוסות כיוון דאין ברכה "אשר קדשנו במצוות וצונו לשותת ד' כוסות", ממילא ברכת בפה"ג היא ברכת המצוות שלהם לבדה, לכן צריך לחזור שוב ולברך, כיוון דזה הברכת המצוות דד' כוסות, משא"כ במצה שיש ברכה על אכילת מצה, ממילא ברכת המוציא אינה אלא ברכת הנהנין גרידא, ורק שיכול להוציא בזה י"ח מדין עריבות, כמשנ"ת לעיל.

ג.

ושו"מ דהחק יעקב בסי' תע"ד עמד בזה, והקשה: דבשלמא לפי הטעם דמברכין על כל כוס וכוס מדין הפסק דמפסיק בהגדה וברכת המזון והלל, אתי שפיר מה שאי"צ לברך כשנמשכה סעודתו מבעוד יום, אבל להטעם דכל אחד הוי כמצווה בפ"ע, א"כ צ"ע דהא נמי הוי מצווה בפ"ע ואמאי לא יברך.

ומשמע מקושייתו דפסק דלא כרבינו הזקן כשנמשכה סעודתו לא יברך בפה"ג אף למ"ש הרמ"א, וזה שהקשה על הטעם דכל כוס מצווה בפ"ע ולרבינו הזקן לא קשיא מידי, דאדרבא מכיוון שכל כוס מצווה בפ"ע צריך לברך שוב.

והחק יעקב עצמו תירץ דגם להמג"א שכתב שהטעם הוא מצד שכל כוס הוא מצווה בפ"ע, באמת הטעם הוא מצד הפסק, אבל כיוון שההפסק אינו הפסק כ"כ גמור – לכן צריך גם להטעם דמצווה בפ"ע, ובצירוף הטעם הזה נחשב להפסק, אבל באמת עיקר הטעם הוא משום הפסק ורק מכיוון שאי"ז הפסק גמור לכן היה צריך להביא הטעם דמצווה בפ"ע.

ד.

אבל במשנ"ב משמע דלא כדבריו. דבסי' תע"א פסק כרבינו הזקן דכיוון שכל כוס מצווה בפ"ע לכן צריך לברך גם כשנמשכה סעודתו; אבל בסי' תע"ד כתב המשנ"ב ממש כדברי החק יעקב, דאף שלא הוי הפסק גמור מ"מ כיוון דהוי מצווה בפ"ע יש לברך בפה"ג. אעפ"כ נראה דס"ל דהטעם דהוי מצווה בפ"ע הוי טעם בפ"ע, ודלא כהחק יעקב וכההיא דבסי' תע"א שפסק כרבינו.

המורם מכל הנ"ל: איכא פלוגתא בטעמא דהאי דינא דמברכין על כל כוס וכוס, אם משום דהוי מצווה בפ"ע או משום הפסק. ולמ"ד משום הפסק, בנמשכה סעודתו מער"פ וודאי אי"צ לברך שוב למ"ד דהוי מצווה בפ"ע, דלהחק יעקב אעפ"כ לא יברך שוב בפה"ג כשנמשכה סעודתו מער"פ, והמשנ"ב פסק כרבינו הזקן דכיוון דהוי מצווה בפ"ע יברך שוב.



הבטחה לטובה – חוזרת או לא?

הת' יעקב שי' בן אהרן
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת שבת (לג, א): "כל המנבל את פיו, אפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה – הופכין עליו לרעה".

והנה הגמ' במסכת ברכות (ז, א) אומרת: "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו". וא"כ, כיצד אומרת הגמ' ש"המנבל פיו אפילו חותמין עליו גזר דין לטובה הופכין עליו לרעה" והרי הקב"ה לא חוזר בו מהבטחות שמבטיח לטובה, גם אם הם מותנות, וגם אם התנאי התבטל.

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש לפר' שופטים תשמ"ט; שמחלק שם בגדרי נבואה, ומבאר שיש אופנים בנבואה שבהם הקב"ה חוזר בו ממה שאמר לנביא, ואחד מהאופנים הם אם מדובר בנבואה לטובה שנאמרת בין הקב"ה לבין הנביא בלבד, ולא בשביל שינבא לעם.

ועפ"ז אפשר לבאר, דהא דאמרין במסכת שבת שמבטלין לו גזר דין של שבעים שנה היינו כאשר האמירה לטובה לא הייתה בגדר נבואה שהיא בשביל לפרסם לרבים (ויותר מזה שכאן זה לא נאמר אפילו לנביא) ולכן זה יכול להתבטל, משא"כ במסכת ברכות ששם האמירה היא בגדר נבואה, וק"ל.

ב.

אמנם, המקרה ממנו מוכיחה הגמ' בברכות (עיי"ש) ש"כל דיבור ודיבור..." הוא לכאורה גם מקרה של נבואה שהייתה רק לנביא עצמו, ולא נבואה לעם,

וא"כ קשה איך נבואה זו יכולה להיות מקור לכך ש"כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה לא חזר בו", וכפי שהאריך הרמב"ם בהלכות יסוה"ת (שהובאו בהערה 1) שאם הבטיח על טובה וכו' ולא בא – בידוע שהוא נביא שקר, והרי שם מדובר על נבואה שהייתה בין הקב"ה לנביא שבנבואה כזאת יכול הקב"ה לחזור בו (אם גרם החטא וכיו"ב) - וזה שהקב"ה לא חזרו בו לגבי משה, אי"ז משום שלא היה יכול לחזור אלא מכיוון שלא היה מצב שגרם החטא. וא"כ כיצד ניתן להוכיח משם שהקב"ה אינו חוזר בו מנבואות טובות.

ובאמת בגמ' אפ"ל שהכוונה שם שאין הקב"ה חזר בו מהבטחות טובות – היינו שע"פ דרך הרגיל אין הקב"ה חוזר בו מהבטחות לטובה שהוא גוזר על האדם, והדגש בזה הוא (דלכאורה מאי קמ"ל דפשיטא שמקיים הבטחותיו) שלמרות שההבטחה הייתה על תנאי ולא הבטחה סתם, והתנאי לא התקיים – בכ"ז הקב"ה מקיים אותה.

אבל אם תהיה סיבה צדדית שיגרום החטא וכיו"ב יכול להיות שהקב"ה יבטל את ההבטחה, למרות שהיא הבטחה לטובה. וממילא מובן שאפשר ללמוד זאת מהמקרה של משה שהקב"ה קיים את ההבטחה לטובה.

ג.

אך ברמב"ם קשה לומר כן (שהלימוד הוא רק שבד"כ אין הקב"ה חוזר בו), כיוון שהרמב"ם (שם) כתב: "שאם הבטיח לטובה ולא בא בידוע שהוא נביא שקר". בפשטות, מקורו של הרמב"ם הוא הגמ' במסכת ברכות דלעיל, א"כ מוכח ברמב"ם שבנוגע להבטחות לטובה מוכרח הדבר להתקיים ולא יכול להתבטל מפני סיבה צדדית, דאל"כ מדוע נקרא בשם נביא שקר, וא"כ כיצד ההבטחה למשה יכולה להיות מקור לכך שהקב"ה חוזר בו מהבטחה לטובה (כאשר מדובר בנבואה לרבים אם שם לא הייתה זו נבואה לרבים הקב"ה יכול לחזור בו ממנה, כנ"ל).

לכאורה אין מקום לומר מה שנראה שאפשר לומר בפשטות, דהרמב"ם יליף מההבטחה למשה רק את העניין שהבטחת הקב"ה אפילו על תנאי מתקיימת ולא את העניין שהקב"ה אינו חוזר בו מהבטחות לטובה, וא"כ לא קשיא מידי ושפיר ילפינן ממשה שהבטיח לו הקב"ה על תנאי והתקיים, מכיוון שברמב"ם משמע שלומד את ב' הפרטים הנ"ל (שאינן הקב"ה חוזר בו מהבטחות לטובה והבטחת הקב"ה מתקיימת אפילו על תנאי) ביחד ומאותו מקום, וכך משמע מלשונו "בידוע שהוא נביא שקר שכל דבר טובה שיגזור הקל אפילו על תנאי אינו חוזר"¹.

וא"כ משמע שלומד את ב' הפרטים הנ"ל ביחד, ולפי"ז שוב קשה כיצד הבטחת הקב"ה למשה יכולה לשמש לכך - שאינן הקב"ה חוזר בו וכו' - מקור.

לכאורה היה אפשר לומר שלגבי משה למרות שהנבואה הייתה אליו באופן פרטי, מ"מ היות שזה ניתן להיכתב בתורה הוי כעין נבואה שהיא לרבים ולכן זה יכול לשמש כמקור לכך שאינן הקב"ה חוזר בו וכו', כיוון שגם הנבואה למשה למרות שהייתה אליו באופן פרטי, בכ"ז אפ"ל שהיא כמו נבואה רגילה שניתנה לרבים.

אבל באמת א"א לומר כן. ובהקדם הנאמר לגבי יעקב "וירא יעקב מאד ויצר לו" והיינו שיעקב פחד מפני עשו שבא להילחם בו, ולמרות שהקב"ה הבטיח לו "ושמרתיך בכל אשר תלך" - א"כ מדוע פחד יעקב מעשו? מסביר הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שלו "שעניין פחד יעקב שהיה מפחד מעוון שמא יהיה גורם למיתה... יורה זה שהבטיח הקב"ה בטובה ויעכבו עוונות... ויש לדעת שעניין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא" (בהמשך מסביר הרמב"ם שבנבואה שהקב"ה ניבא בשביל העם אי"ז שייך, עיי"ש), וא"כ אנו רואים שהבטחת הקב"ה

1) כך משמע גם מלשון הרמב"ם בהקדמת המשנה, וז"ל: "שהקב"ה כשהבטיח אומר בבשורות טובות ע"י נביא אי-אפשר שלא יעשה כדי שתתקיים נבואתו לבנ"א, והוא מה שאמרו ע"ה כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר בו".

ליעקב הגם שנכתבה בתורה נחשבת לנבואה בין הקב"ה לבין הנביא, ולפי"ז גם הבטחת הקב"ה למשה נחשבת לנבואה בין הקב"ה ובין הנביא.

ולפי"ז קשה כנ"ל כיצד הבטחת הקב"ה למשה (לטובה) יכולה לשמש מקור לכך, שכל הבטחה שהבטיח הקב"ה אפילו על תנאי לא חזר בו.



מתחילין מן הצד – הפירוש בזה לרש"י

הת' יהושע לייב שי' בן יוסף
הת' שלום דובער שי' גליצנשטיין
תלמידים בישיבה

במסכת גיטין (נט, א): "א"ר אנא הואי במנינא דרבי ומינאי דידי מנו ברישא", ופירש"י: "ממני שאלו תחילה בשורה כשהיינו יושבים מה דעתי נוטה. והוא (רב) היה בינוני – לא מן הגדולים ולא מן הקטנים, ואני שמעתי שקטן שבהם היה".

הגמ' שואלת בהמשך "והאנן תנן דיני ממונות והטהרות והטומאות מתחילין מן הגדול ודיני נפשות מתחילין מן הצד", וא"כ כיצד זה שהתחילו למנות מרב? ופירש"י: "מן הצד – מן הקטנים ולא מן הגדול שלא ילמד חובה והשאר נכנעין מפניו שלא לחלוק עליו משום לא תענה על רב" (הגמ' מתרצת: "שאני מנינא דבי רבי דכולהו מניניהו מן הצד הוו מתחילין").

ולכאורה צ"ב מדוע בשאלת הגמ' לא ביאר רש"י את דרכו בפירושו הראשון – שהתחילו מן האמצעיים, והסתפק בהסבר השאלה לפי פירושו השני ("מן הקטנים ולא מן הגדול")?

ולפי שיטת המהרש"ל מיושב היטב; דבסנהדרין (לו, א) הובאה סוגיא זו, ושם נחלקו המהרש"א והמהרש"ל בביאור דעת רש"י. דלשיטת המהרש"ל דעת רש"י עצמו היא כפירושו השני ("ואני שמעת"), וכהפירוש הא' לא ס"ל לרש"י עצמו, והמהרש"א כתב דדעת רש"י אינה מוכחה.

וא"כ, לפי המהרש"ל מובן מדוע נקט רש"י בביאור קושיית הגמ' כפירוש הב', דזוהי שיטת רש"י עצמו, אבל לשיטת המהרש"א יש לעיין, מדוע לא נקט רש"י גם פירוש הא'?

וי"ל הביאור בזה בפשטות, דכוונת רש"י שכתב שמתחילין "מן הקטנים ולא מן הגדול" אינה באה לשלול מניית האמצעיים ברישא, אלא באה למנוע מצב שימנו את ראש הבי"ד ("המופלא שבדיינים") בתחילה. אבל באמת גם האמצעיים יכולים להימנות בראש דלגבי הגדול קטנים הם, וק"ל.

וכן מובן בפשטות שהטעם שאין מונין את הגדול ברישא, הוא מכיוון – כפי שכתב רש"י – שלא יבואו הקטנים ממנו לחלוק עליו, וא"כ אין בטעם הנ"ל לשלול את מניית האמצעיים ברישא, משום שאין להם השפעה עד שלא יבואו לחלוק עליהם.

ואולי אפשר לדייק מלשון רש"י שכתב "מן הקטנים ולא מן הגדול", היינו שמדבר על גדר מסויים של גדול יחיד, והשאר (גם האמצעיים) קטנים לגביו.



ניסיון בהתאם לכוּח האדם

הת' מנחם מענדל שי' בריכטא
תלמיד בישיבה

מבואר במאמר ד"ה "ואברהם זקן בא בימים" שהקב"ה עשה את הנסיונות לאברהם לפי כוחו ולפי זה מובן שהקב"ה נותן לכאוף"א נסיונות לפי כוחותיו. וא"כ, בהשקפה ראשונה, לא מובן שהרי הניסיון הזה הוא, לכאורה, גם לשרה שהרי יצחק היה גם בנה, ולפי מה שפירש"י (בראשית כג, ב) ששרה מתה מזה שהיא שמעה שיצחק מת אינו מובן שהרי אם הקב"ה נותן לאדם נסיונות ע"פ כוחותיו כיצד שרה מתה מהניסיון העשירי.

ואולי י"ל, שמזה גופא אכן משמע שא"ז הניסיון של שרה ורק אחד מה"נסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו ע"ה", ועכצ"ל שמצד למעלה גלוי וידוע שהשלימה שרה כבר שנות חייה בעלמא דין, אלא שהשטן – מגלגלין חובה ע"י חייב – ניצל מאורע זה של בשורת העקידה והשתמש בה לזרז קץ יומה.



כתיבה בתלוש וחתימתו במחובר

הת' ישראל שי' גולדיאן
תלמיד בישיבה

תוד"ה "עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש" (גיטין ד, א): "וא"ת ולמה ליה למינקט וחתימתו כיוון שהייתה כתיבה בתלוש אי אפשר לחתימתו שתהא במחובר, ו"ל דמשכחת לה שכתבו על אילן תלוש ואח"כ נטעו והשריש וחתמו".

וצלה"ב מדוע נדחקו התוס' להעמיד במקרה זה, הרי אפשר להעמיד שהאילן נטוע באדמה אך עוד לא השריש וכתב הבעל את הגט ע"ג העץ ולאחמ"כ השריש וחתם.

ואו"ל, שחשש התוס' לדעת הרשב"א (הובא גם בחת"ס על אתר כן), שאין מחובר לעניין גט תלוי בהשרשה, אלא אם ביטלו בקרקע.



עשרה בטבת דוחה שבת?

הת' בנימין שי' גליס
תלמיד בישיבה

בשיחת עשרה בטבת ה'תשנ"ב¹ אומר כ"ק אדמו"ר: "בעשרה בטבת, א' מד' הצומות שחיוכם מדברי סופרים, ישנו חומר לגבי שאר הצומות (ואפילו לגבי תשעה באב ש"לילו כיומו", דלא כשאר הצומות שמדברי סופרים שהם רק ביום ולא בלילה) בדוגמת הצום דיוהכ"פ שחיובו מן התורה – ש"אפילו היה חל בשבת (בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה, כולל גם משך זמן לאחרי החורבן, כשהי' ב"ד סמוך שהיו מקדשין ע"פ הראי') לא היו יכולין לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו בעצם היום הזה, כמו ביום הכיפורים".

ובהערה 32 שם, מציין המקור: "אבודרהם הל' תעניות – והובא בב"י או"ח סתק"נ".

ולהעיר דהלכה זו ש"לא היו יכולין לדחותו ליום אחר" הינה דעת יחיד של האבודרהם בלבד, ואף בב"י הנ"ל – אליו מציין כ"ק אדמו"ר, מובא, שצום עשרה בטבת איננו דוחה שבת, והוא תמה שם על שיטתו של האבודרהם, וז"ל: "וה"ר דוד אבודרהם כתב בהלכות תעניות שי' בטבת הוא משונה משאר תעניות, שאם היה חל בשבת לא היו יכולין לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ב"ה. ולא ידעתי מנין לו זה".

וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקמ"ט ס"ק ב'): "חייבים להתענות בתשעה באב ובשבעה עשר בתמוז ובג' בתשרי ובעשרה בטבת מפני דברים הרעים שאירעו בהם".

(1) ספר השיחות תשנ"ב עמ' 229.

ובסי' תק"נ ס"ק ג': "כל ד' צומות הללו אם חלו להיות בשבת נדחין לאחר השבת".²



שייכות בריאות הגוף לת"ת

הת' שניאור זלמן שי' גערליצקי
תלמיד בישיבה

כתב אדמו"ר הזקן בהלכות ת"ת (סי' קנ"ה ס"א): "כל איש ישראל... חייב לקבוע לו עת לת"ת ביום ובלילה... ועת זו שביום מצווה מן המובחר לקבוע אותה מיד אחר התפילה קודם שילך לעסקיו", ובהמשך שם מאריך בענייני שמירת הגוף, וז"ל: "ומצוה להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת בוראו... וזהו כלל לכל המדות שבאדם חוץ מן הגאווה והכעס שבהם אין ראוי לילך במדה בינונית אלא להתרחק מגובה הלב...", עיי"ש בארוכה.

והעירני ח"א דלכאורה צ"ב: (א) מה ענין ב' ענינים אלו (שמירת בריאות הגוף והתרחקות מכעס וגאווה) להלכות ת"ת שכותרתם: "שכל אחד חייב בתלמוד תורה". (ב) הענין הב' בעניין שלילת הכעס והגאווה – הביאו אדה"ז לקמן בסי' קנ"ו וכפי שמציין בעצמו כאן "וכמו שיתבאר לקמן סימן קנ"ו ס"ג". וא"כ מדוע כפלו רבינו.

(2) בשו"ע"ר סימן זה איננו בנמצא.

והביאור בכ"ז – י"ל בפשטות: בנוגע לשאלה הא' – כבר כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ט (עמ' 38 הערה 7): "שאני הלכות ת"ת שבאו"ח קנ"ה שהן הלכות בסדר היום ולא החיובים דת"ת כשלעצמם".

ובכ"ז י"ל הביאור בזה - שהכניסם רבינו תחת הכותרת הנ"ל ובהלכות ת"ת - עכ"פ בדא"פ:

בריאות הגוף היא הקדמה הכרחית ע"פ תורה ללימוד התורה – וראה בזה באריכות במכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס באג"ק ח"א עמ' שיט (צוין במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז).

בנוגע לשאלה הב' – לא קשיא מידי עפהנ"ל, דכיון שהביא שצ"ל בריא ולא לסגף עצמו, והוסיף דזה חוץ מאחד שבטבעו בעל תאוה וצריך לכוף עצמו לצד הקיצוני השני – לסגף א"ע וכו' – שאז מותר, הנה בהמשך לזה הביא שזהו כלל בכל המדות שבלב חוץ מכעס וגאווה שבהם צריך להתרחק בקיצוניות, ומציין לסי' קנ"ו ששם נתבאר זה. וא"ש.



התוועדות אל תוך הלילה

הרב טוביה זילברשטרום
רב ביהכנ"ס חב"ד, שיכון חב"ד - ירושלים

לעתים קרובות בעת עריכת התוועדות בבית פרטי או בישיבה המוקפת משכנים וכאשר טוב לבם ביין או בדברי התעוררות של המשפיע, ושירה גורפת של המתוועדים מהדהדת בחלל ופורצת לחוץ בחשכת הליל, דווקא אז צצים השכנים וטוענים שהדבר מפריע את מנוחתם ושל שאר בני המשפחה והדבר מהוה 'גזל שינה'. ולפעמים טוענים השכנים שהעדר המנוחה יגרום שלא יוכלו לעבוד כמו שצריך למחרת ויגרום להם הפסד ממוני. ויש הרגישים ונענים לבקשותיהם ויש הדוחים אותם הלך ושוב.

ויל"ע האם חייבים להתחשב בהם, ואולי יש כאן גם איסור הלכתי.

והנה בלקו"ש חט"ז (עמ' 456) האריך בזה שיש להיות זהיר ביותר מלצער אדם, (ולא רק מעניין של צער ממש אלא אפילו מחוסר נוחות שלו).

ועניין של גזל שינה הוא עניין של צער, כמו שמצינו בברכות (יג, ב): "אמר ליה רב נחמן לעבדיה בפסוקא קמא צערן" ושם בפרש"י (ד"ה פסוקא): "אם ראיתני מתנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון", א"כ רואים שגזל שינה נובע מדין צער בע"ח, דאם התורה חסה על צער בהמה וצוותה להסיר ממנה הצער בקום ועשה, ודאי שצער של אדם לא יהא קל יותר מבע"ח. וכך מפורש כתב הרבינו יונה בספר היראה (אות רס"ו), וז"ל: "השמר מלצער בע"ח, הן בהמה הן עוף, וכ"ש שלא לצער אדם שהוא עשוי בצלם המקום".

וכן מצינו שהוכיח הברכ"י (י"ד סי' שע"ב) מתוך שו"ת הרשב"א (ח"א סרנ"א וסרנ"ז) דשייך צער בע"ח באדם. מדכתב הרשב"א שיש מצות פריקה באדם הרובץ תחת משאו. (וכך היא דעת הרמב"ם בסהמ"צ מל"ת ע"ר).

ואף דיש חולקים על הרשב"א וסוברים שאין מצות פריקה באדם, מ"מ מסתבר דבענייננו כו"ע יודו דשייך צער בע"ח. דבשו"ת הרדב"ז סי' תשכ"ח כתב טעם שאין מצות פריקה באדם, משום שאדם שהוא בעל שכל לא היה לו לטעון עצמו יותר מן הראוי לו, וטעם זה לא שייך בגזל שינה.

ועוד טעם כתב בחוות יאיר סו"ס קצ"א דדווקא בע"ח שהם חסרי דעת ונפש המשכלת לסבול צערם שייך צעב"ח, אך אדם המצטער איננו בכלל, כיוון שהיה לו לישב דעתו ולקבל מאהבה את אשר יארע לו מהשמים. וגם לטעם זה פשוט דמחמת סברא זו רק אין מחויב בקום ועשה למנוע ממנו הצער שקבל מהשמים, אבל לילך ולצער אדם אין שום היתר. (והאריך בזה בשו"ת משנה הלכות ח"ד סרל"ט).

אבל לאחר העיון נראה דאין זה טעם מספיק. דיש לחלק ולומר דצער בע"ח שדיברה עליו התורה, זה בצער וכאב גופני כמו שיש לבהמה הרובצת תחת משאה, משא"כ בהפרעה לשינה, במקרים רבים אין זה אלא צער נפשי, ולא שייך ללמוד צער זה מדין צעב"ח שיש לבהמה, ובאמת בבעלי חיים צער מסוג זה לא צייתה עליו התורה.

אולם יש איסור נוסף בגזל שינה והוא משום ביטל מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך וזה הכלל גדול בתורה שאמר ר"ע, שכל עניני בין אדם לחבירו תלויים בו, וכמו שאמר הלל (שבת ל"א) להגוי שרצה ללמוד כל התורה כולה על רגל אחת "דעלך סני לחברך לא תעביד". וכ"כ החינוך (מצוה רמ"ג) אם צערו בשום דבר לדעת, ביטל מצות עשה זה של ואהבת. וא"כ כמו שכל אדם אינו רוצה שיפריעו לו את מנוחתו, כך אסור לו לעשות זה לחבירו.

ועוד נ"ל שעובר משום "לא תונו איש את עמיתו" שמשם נלמד איסור הונאת דברים, שמצער את חברו כדאיתא בב"מ (נח, ב) וכ"כ בחינוך (מצוה של"ח) וכן בפלא יועץ ערך אונאה.

ויש לומר, שהוא לא רק עניין רגשי אלא גם דין ממוני. דאיתא במשנה (ב"ב כ, ב) שדייר יכול לעכב את שכנו מלפתוח חנות בביתו 'ויכול למחות בידו לומר לו איני יכול לישון מקול הנכנסים ומקול היוצאים', וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סקנ"ו ס"ב). ולדעת הב"י יכול גם לעכב שלא יעשה בית מלאכה בבית ולומר איני יכול לישון מקול הפטיש ומקול הרחיים ולדעת הרמ"א אין יכול לעכב רק בחולה המזיק לו.

אמנם באמת אין הנידון כ"כ דומה לראיה, דדיני הרחקת נזיקין האמורים לא שייכים למזיקים, אלא הם תקנת חכמים מיוחדת בהלכות שכנים שתקנו חכמים שאדם לא יעשה דברים המזיקים לשכניו באופן קבוע ועי"ז יהא תמיד ריב בין השכנים.

וכמוש"כ בנתיבות המשפט (סנ"ו ס"ק י"ח) וא"כ י"ל דבאמת מדין מזיק לא היה השכן יכול לעכב עליו מלהשתמש ברשותו בדברים המרעישים, ואף שמצד הלכות שכנים תקנו חכמים שאסור להרעיש ולהפריע את חבירו, זהו רק בשכנים העושים כן בקביעות, אבל כשאינו עניין בין שכנים, או אפילו בין שכנים אבל לא באופן שקבוע, אי"ז בכלל הלכות שכנים, ובודאי שאין חבירו יכול לתבוע ממנו תשלומי ממון משום שהעיר אותו. או שטוען שבגלל הרעש שעשה שכנו בלילה נמנעה ממנו מנוחתו ולא יכול לעבוד כמו שצריך ונגרם לו הפסד ממוני ומכמה טעמים: א) דהוי גרמא, וגרמא בנזקין פטור, ונראה דבכה"ג אפילו דיני שמים פטור מכיוון שלא היתה כוונתו להזיק. ב) רעש בדרך-כלל אינו מזיק בעצם, דאינו דבר ברור ומוחלט שבגלל הרעש שעשה לו שכנו הפסיד, וא"א להוכיח זאת, דהמציאות שלפעמים עם רצון חזק אפשר להתגבר ולמנוע עצמו מההיזק.

והיוצא מכל הנ"ל: שלמרות שלא יהא כאן חיוב ממוני ותשלומים, אמנם: (א) יש כאן ביטול מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, (ב) יש כאן לאו של לא תונו איש את עמיתו, ומצד הלכות שכנים יש לו זכות לכוף שכנו ולעכב עליו.

ולאחר העיון נראה דאין כאן בית מיחוש כלל.

דבהמשך דברי המשנה (ב"ב כ, ב) דהשכן יכול לעכב חבירו מלפתוח חנות כי אינו יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין, איתא במשנה אבל אינו יכול למחות בידו ולומר איני יכול לישן כו' ולא מקול התינוקות. ובגמ' "מ"ש רישא ומ"ש סיפא כו' אלא אמר רבא, סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך... שיהיו מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר וכו'".

ובנימוקי-יוסף הוסיף וכתב, אע"פ שהיה יכול ללמדם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות המיוחדין לכך, אפ"ה לא מטרחינן ליה, אלא לסייע בהעמדת התקנה, כדי שיהיו המלמדין מצויין, וכך נפסק בשו"ע חו"מ קנ"ו ס"ג.

וחידוש גדול יותר במה שאינו יכול למחות, דאילו על רעש רגיל של נכנסין ויוצאין שלדעת הב"י הכל יכולין למחות ולדעת הרמ"א בסעיף שלפניו שרק חולה יכול למחות וסתם בנ"א אינם יכולין למחות, אמנם בתשב"ר התירו ואין נפק"מ בין בריא לחולה.

ולפי הדברים הללו, כתב הב"י (סי' קנ"ו חלק הא') בשם הריטב"א (סו"ס כ"ז), דלאו דוקא מלמד תינוקות של בית רבן, אלא ה"ה לעשות מדרש להרביץ תורה או לדרוש בו ברבים, כדי להגדיל תורה ולהאדיר, ולא תשתכח תורה מישראל, דכוליה חד טעמא הוא. (ובדברי הריטב"א מצינו מחלוקת עניפה באם כוונתו לכל מילי דמצוה, וכן נפסק בשו"ע - יעוין בב"י שם) אבל לכו"ע מדרש לתורה ולדרוש ברבים ודאי דמותר.

ולפי"ז אין בהתוועדות שום צד לאיסור שה"ה נכללת במדרש לתורה ולדרוש ברבים, אבל כמובן יכולה להיעשות בצורה שתהא גם מקובלת על הציבור ונוחה להסובבים.

והרי בהתוועדות חסידית עסקינן, שמהוה חינוך ומסר לשומעים ומושפעים, להתנהג לפנים משורת הדין, ולכן כדאי להוסיף רשימות דלהלן:

(א) בשנים שלפני הנשיאות ומצבו הבריאותי של כ"ק אדמו"ר הרי"צ לא היה כהוגן, ומאיךך בשמח"ת חייבים לרקוד ולשמות. ולאחר שהודיעו מבית רבי כי הריקודים גורמים שם רעש, כך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע, נכנס לזאל שם ידו הקדושה על יד אחד החסידים ורקדו שעות ע"ג שעות בלחש כאשר מפיו הקדוש יצאה תנועת ש ש ש ש ש ש כל עת הריקוד. (ויש שסיפרו שאף רקד בחליצת נעליו).

(ב) ימים אחדים לאחר יו"ד שבט תשי"א התקבל מכתב לידי הרש"ח קסלמן ז"ל על קבלת הנשיאות של הרבי. ואז ישבו והתוועדו כל הלילה וללא כל הגבלות. באותו אזור שהתוועדו גרו יהודים מחוגים שונים שהתוועדות הפריעה להם לישון. כאשר השכנים המשיכו להתלונן על הרעש, הורדנו את הנעליים ורקדנו בגרביים כשאנו שרים כל העת 'יש לנו רבי'.



“אתי לאיחלופי בשאר שטרות” – לשיטת רבה

הת' דוד גד שי' מושאשוילי
הת' מנחם מענדל שי' מיכאלי
תלמידים בישיבה

תוד"ה "דתנן אין כותבין" (גיטין ג, ב) על שיטת רבה שאמר ששליח שמביא גט ממדינת הים צריך לומר בפ"נ ובפ"נ משום "לשמה", מהברייתא (ה, ב) "המביא גט ממדינת הים... ולא אמר בפ"נ ובפ"נ – יוציא והוולד ממזר דברי ר"מ".

לרבה שסובר שסיבת תקנת בפ"נ ובפ"נ היא משום ש"אין עדים מצויין לקיימו" – מובן מדוע כשלא אמר בפ"נ ובפ"נ "יוציא והוולד ממזר" כי הטעם של "בפני נכתב" הוא "דלא אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא", והטעם לאמירת "בפני נחתם" הוא משום ש"אין עדים מצויין לקיימו", אבל לרבה שאינו חושש לאיחלופי, אינו מובן מדוע הגט פסול והוולד ממזר. ותוס' אינו מיישב הקושיא.

והנה בתוד"ה "אי הכי יכול נמי" (ה, א) העמיד פשט גמרא כך: הרי לפי רבה "לאחר שלמדו" צריך לומר רק בפני נחתם כי אין את הבעיה של לשמה, ולרבה ניחא מפני שסובר שאומרים בפני נכתב כדי שלא יבואו להחליף את הגט בשאר שטרות, ותוס' שם דוחה זאת בסברא שהרי בסוף רבה חושש ל"אתי לאחלופי", ע"כ.

ולכאורה אינו מובן מדוע תוס' בדף ג' נשאר בשאלה, הרי למסקנה רבה חושש ל"אתי לאחלופי", והרי כל שאלת התוס' מתבססת על זה שרבה לא חושש לאיחלופי וא"כ כעת אין מקום כלל לשאלה?

וי"ל הביאור בזה, שהוא בפשטות לפי מ"ש התוס' בד"ה "אי הכי" (שם) שלמרות שהתקנה לומר בפני נכתב לפי רבה היא משום לשמה ולא משום דלא ליתי לאיחלופי, מ"מ לאחר שתיקנו לומר משום לשמה גם כשכבר לא שייך הטעם של לשמה, אומרים בפ"נ דלא ליתי לאיחלופי.



בדין תוספת שבת ויו"ט

הת' דוד מ"מ שי' ברוך
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת שבת (לד, א - במשנה): "ספק חשיכה ספק אינה חשיכה... אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין". ומבואר בראשונים דבביה"ש לא גזרו על הנך שבותים, דכיוון שביה"ש אינו אלא ספק לכן לא גזרו בו.

ויש לעיין, דהנה בשו"ע סי' רס"א ס"ב איתא די"א שצריך להוסיף מחול על הקודש ובמ"ב מבואר דהוא מצוות עשה מן התורה, ובביאור הלכה הביא בשם הטור דנקטינן לדינא כהי"א הזה, משום דרוב הראשונים ס"ל כך. וא"כ צ"ע דכאן שהתירו חז"ל הנך שבותים בזמן ביה"ש מחמת שהוא ספק יום ספק לילה, לכאורה אם הוא קיבל ע"ע תוספת שבת – א"כ עכשיו זה כבר שבת וודאי אצלו ומאי נפק"מ בזה שביה"ש זה רק ספק יום וספק לילה, והרי מאחר שכבר קיבל שבת א"כ אצלו כעת זה כבר שבת בתורת וודאי ואמאי הקילו בהנך שבותים¹.

והמ"ב בס"ק כ"ח הרגיש בזה וכתב להדיא "ולפי"ז לא יצויר היתרא דביה"ש הנ"ל... רק אם הוא במקום שאין שם ציבור וכו", ובבאה"ל שם הביא לחלק בין קבלת שבת דיחיד לבין קבלת שבת דציבור, דבקבלת שבת דיחיד שרי בהנך שבותים דהקילו בהם חז"ל בביה"ש, משא"כ בקבלת שבת דציבור דזה חמיר טפי ואסור בכל השבותים לגמרי, והביא דהשו"ע בסי' שצ"ג ס"ב הביא להדיא "אחד עירובי חצירות ואחד שיתופי מבואות מערבין אותן ביה"ש ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת".

ב.

ובביאור הסברא להקל בביה"ש למרות שלכאורה מאי נפק"מ בזה שזה ספק יום וספק לילה, והלא מאחר שכבר קיבל עליו תוספת שבת זה צריך להיות אסור לו בתורת וודאי, אולי י"ל דכיוון דתו"ש לא חל עי"ז איסור סקילה וכתר (כמו דאיתא להדיא בסי' תר"ח לגבי תוספת יוהכ"פ דאין בה כרת רק מצוות עשה) ולכן הקילו חז"ל בזה הזמן, וא"כ קולא זו, בהנך שבותים דהקילו בהם חז"ל לעשותם בדיעבד בזמן בין-השמשות למרות שכבר קיבל עליו את המצוות עשה להוסיף מחול על הקודש בער"ש – מ"מ אין בהוספה זו אלא מצוות עשה גרידא, אבל לא שחל עליו איסור סקילה, ולכן אין זמן זה נחשב אצלו בתורת שבת וודאי, אלא ספק יום וספק לילה, והתוספת שקיבל עליו אי"ז משנה אצלו את הגדרת הזמן מספק לוודאי באי"ז אלא מ"ע גרידא.

והנה בסדר הכנסת שבת שבסידור אדה"ז כתב ללמד זכות על המתפללין מנחה לאחר שקיעה"ח גם בע"ש, דמאחר שתפילת המנחה היא מד"ס א"כ יש להקל בה כמו שמצינו שהקלו חז"ל בשבותים בביה"ש.

(1) ודוחק לומר דמיידי רק בא' שלא קיבל עליו שבת ועי"ז קאי כל הסוגיא, ועוד דבזמן ביה"ש כבר וודאי שרוב הציבור כבר קיבלו עליהם שבת וקי"ל בסי' רס"ג סי"ד וי"ג דאם רוב הקהל כבר קיבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם בע"כ.

ובשו"ע דיליה בסי' רס"ג ס"ג כתב דמי ששהה מלהתפלל מנחה בע"ש וכבר ענה ברכו – לא יתפלל תפלת חול אלא יתפלל מעריב שתיים. וא"כ לפי"ז ע"כ שמש"כ בסידור שיש להקל להתפלל מנחה לאחר שקיעת החמה ע"כ מיירי כשלא קיבלו שבת.

ובסי' שצ"ג ס"ג הביא את ב' הדעות והכריע שהעיקר כסברא ראשונה שקיבל תוספת שבת בלבד, "אבל אם התפלל תפילת ערבית של שבת, הרי קיבל עליו שבת עצמה, כיוון שהתפלל תפילת ליל שבת ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה". וצ"ע בדבריו דמהאי טעמא דמקבלינן אפי' כשקיבל עליו תוספת שבת, א"כ מהאי טעמא ג"כ נתיר גם אחר שהתפלל מעריב ומנ"ל לחלק בזה.

וצריך לומר דמבואר כאן בדבריו דישנו חילוק בין "קבלת תוספת שבת" לבין "קבלת שבת עצמה", דקבלת תוספת שבת היא "להוסיף מחול על הקודש באיסור עשיית מלאכה" וזוהי מ"ע מן התורה, דהיינו, דבעצם זה שפורש ממלאכה – בזה הוא מוסיף מחול על הקודש וכלשון השו"ע (סי' רע"א ס"ד) "שמ"ע להוסיף מחול על הקודש – באיסור עשיית מלאכה".

ג.

אמנם כ"ז הוא רק לעניין קיום המצוות עשה גרידא, אבל שבת עצמה עם קדושת שבת וכו' אכתי לא חלה עליו כלל, דרק כלפי הגברא שנוהג כעת איסור מלאכה מקיים בזה מ"ע להוסיף מחול על הקודש, אבל כ"ז הוא רק כלפי הגברא שמצווה לפרוש עצמו ממלאכה, אבל לא שחל כעת "שבת עצמה" דהשבת עצמה לא חלה כעת אלא רק הגברא הוא זה שפרש ממלאכה, משא"כ כשקיבל שבת ע"י תפילת ערבית – שאז אי"ז רק שהגברא פרש ממלאכה, אלא ע"י שהתפלל ערבית של ליל שבת, א"כ שבת עצמה כבר חלה עליו במהותה, לא רק שהגברא פרש ממלאכה גרידא, אלא החפצא של שבת, מהותה של השבת, כבר חלה ע"ז.

ועפ"ז מובן החילוק שבין קבלת תוספת שבת לבין קבלת שבת עצמה, דקבלת תוספת שבת לא גזרו חז"ל בהנך שבותים ובקבלת שבת עצמה חלים עליו כל השבותים דאז הוי אצלו שבת גמורה.

ועפ"ז יתכן לומר דמש"כ שאם קיבל שבת ע"י עניית ברכו לא יכול להתפלל מנחה, כ"ז זה רק כשקיבל שבת עצמה ע"י עניית ברכו, שזה הוי בתפילת ערבית עצמה (כמ"ש בסי' שצ"ג שם "ולא משגמרו התפילה אלא אפילו משהתחילו אותה דהיינו עניית ברכו") אבל אם קיבל ע"ז רק קבלת תוספת שבת – היה רשאי להתפלל תפילת מנחה, וכמ"ש בסידור שכמו שהתירו שבותים מד"ס בביה"ש כך גם יש להתיר להתפלל תפילת מנחה שהיא מד"ס, לפי משנ"ת שהנך שבותים הותרו בביה"ש גם כשקיבל תוספת שבת, א"כ י"ל שגם תפילת מנחה יכול להתפלל גם כשקיבל תוספת שבת.

ד.

וכ"ז הוא לדעת שועה"ר אולם לדעת המ"ב שפסק כה"א בסי' שצ"ג שאוסרים הנך שבותים כשכבר קיבל תוספת שבת, א"כ כמו שאסור אז בהנך שבותים כך גם אסור אז להתפלל תפילת מנחה.

ובבאה"ל (סי' רס"א ד"ה אין מערבין) הביא את קושיית האחרונים, דכאן פסק המחבר דאחר שענה ברכו אין מערבין ואין טומנין, ואילו בסי' שצ"ג דעתו משמע שנוטה להיתרא, דאע"פ שכבר קיבל תוספת שבת - מ"מ מותר בהנך שבותים, והביא שהאחרונים כתבו לחלק בין קבלת שבת דיחיד דבהא איירי התם בסי' שצ"ג ודווקא שם מותר, משא"כ כאן דהוי קבלת שבת דציבור חמיר טפי ולכן נאסר בהנך שבותים.

ולכאורה זה דחוק מאוד לחלק ולומר דקבלת שבת דציבור חמיר טפי משל יחיד ודווקא בזה אסור בהשבותים, אולם ע"פ היסוד שנתבאר בדברי שוע"ר דיש לחלק בין קבלת תוספת שבת לקבלת שבת עצמה, א"כ לא קשיא מידי

כלל, ובסי' שצ"ג כתב המחבר להדיא דאפי' אם כבר קיבל עליו תוספת שבת דהיינו שקיבל עליו רק תוספת שבת ולא שבת עצמה, משא"כ בסי' רס"א ס"ד הנ"ל כתב המחבר דאחר עניית ברכון אין מערבין ואין טומנין – ואחר עניית ברכו כתב השוע"ר דהוי כהתפלל תפילת ערבית של ליל שבת, בזה הוי כקבלת שבת עצמה שבזה כבר נאסר בכל השבותים כמ"ש השוע"ר בסי' שצ"ג וא"כ לא קשיא מידי ע"פ היסוד דברי שוע"ר הנ"ל, ואתי שפיר.

ומצינו סיוע למהלך זה בסברת השוע"ר שיש לחלק בין קבלת תוספת שבת לבין קבלת שבת עצמה, שהקבלת תוספת שבת היא איסור מלאכה על הגברא גרידא, בעוד שבקבלת שבת עצמה חל כאן חפצא של קדושת השבת. דהנה בספר פסקי תשובות הביא את הנדון באחד שקיבל שבת ואח"כ נצרך לעשות מלאכה אי שרי לחזור בו מהקבלת שבת דהאחרונים דנים בזה שכיוון שקבלת שבת היא מדין נדר, א"כ יכול להפר את הנדר ע"י שלושה, וכן הבעל יכול להפר את הקבלת שבת של אשתו מדין הפרת נדר.

והביא שם בשם המנחת שלמה שכל זה הוא דווקא לגבי קבלת שבת, אבל אם אמר ברכו וכדו' אפילו בעוד היום גדול כבר לא יכול לחזור בו מזה, וחזינן מהכי כמשנ"ת דדווקא קבלת תוספת שבת זה חיוב פרישה ממלאכה שעל הגברא כעין נדר, משא"כ לאחר תפילת ערבית שאז כבר חלה השבת בחפצא, שאז כבר לא שייך שיחזור בו.

והמ"ב שס"ל שגם ע"י תוספת שבת בלבד כבר נאסר בהנך שבותים, אזיל לשיטתיה ג"כ בנדון דידן דס"ל דלא שייך שיחזור בו גם בקבלת תוספת שבת, דגם תוספת שבת אינה רק איסור מלאכה על הגברא אלא החלות באדם, ולכן לא שייך שיחזור בו (כן כתב להדיא בסי' רס"ג ס"ק ס"ה, עיי"ש).

ה.

והנה בסוף סי' ת"ר הובאה שאלה בט"ז לגבי ר"ה שחל בימים ה' ו' ולא היה שופר במקום פלוני ועד שהגיע להם שופר ביום ו' כבר קיבלו עליהם הקהל

שבת ע"י תפילת ערבית מבעוד יום ואין שם אחד שלא קיבל עליו עדיין שבת שיוכל לתקוע עבורם, והסיק שם הט"ז דיתקע שם בלי ברכה.

ולכאורה מזה נראה דלא כמשנ"ת, דעד כאן לא פליגי אלא בתוספת שבת גרידא, אי חל ע"ז שבת בעצם או לא, אבל ע"י תפילת ערבית כו"ע לא פליגי שכבר חלה השבת לגבי כל דבר ועניין, ואילו כאן מסיק הט"ז דאם עדיין לא שמעו שופר שיתקעו בלי ברכה.

וכן לגבי מילה הביא שם מהב"י ביו"ד "דאין תלוי בתפילה כלל אם קבלו שבת מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר".

וא"כ משמע מכ"ז דאף ע"י תפילת ערבית אכתי לא חלה השבת בעצמה, דא"כ לכאורה למה שיתקעו בשופר וכן לגבי מילה, הרי בתפילת ערבית לפי מה שנתבאר לעיל כבר חלה ממש השבת עצמה, וע"כ דכאן מבואר דלא כמשנ"ת.

ו.

אמנם באמת לא קשיא מידי כלל, דהמעין שם בט"ז יראה דאף הוא ס"ל דאחר שהתפלל ערבית כבר חלה עליו שבת, אלא דס"ל דכיוון שכבר חל על האדם חיוב של מצווה, אין לו כח בידו להפקיע מעליו את חיוב המצווה "כלל הדבר בזה במקום שיש חיוב מצווה בההיא שעתא אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצווה ההיא כיוון שא"א בע"א לקיים המצווה כדינא"

ובהמשך דבריו שם כתב "אלא דנ"ל דעכ"פ יש כאן ב' מילי דסתרי אהדדי דהכל יודעים בינינו דאין תוקעין בשופר בשבת והוא עשהו כבר שבת וכיוון דברכות אין מעכבין ע"כ יתקע בלא ברכה", ומזה מוכח להדיא דאף הט"ז ס"ל דאחרי ערבית כבר חלה שבת עצמה, וא"א להפר ע"י התרת נדרים כמו ע"י תוספת שבת, מזה שכתב שיש כאן תרתי דסתרי, ז"א דס"ל דחל כאן הקבלת שבת ופסק שיתקעו בלא ברכה ולא כתב שיעשו התרת נדרים, א"כ מוכח דס"ל דהוי שבת בעצם ולא כתוספת שבת דשייך ביה הפרה.

רק שעכ"פ ס"ל להט"ז דאף שכבר חל אצלו שבת, מ"מ אין יכול להיפקע מחיוב שכבר חל עליו מלפני כן "דוודאי לא מבטלינן מצווה בזמנה בשביל תרתי דסתרי", דכיוון שכבר מתחייב במצווה, לא נפקע חיובו ע"י חיוב אחר שנתחייב בו, אבל וודאי שקבלת שבת כבר חלה כאן וכמשנ"ת².

ז.

ויש להביא עוד ראייה למשנ"ת שיש לחלק בין קבלת תוספת שבת לבין קבלת שבת עצמה ע"י עניית ברכו או ע"י תפילת ערבית מהא דכתבו האחרונים דבליל שבועות יש לאחר תפילת ערבית וקידוש עד אחר צאת הכוכבים משום דין תמימות.

והנה לכאורה הרי קיי"ל דתוספת יו"ט הוי נמי מצווה עשה מן התורה (בשוע"ר סי' רסא, ס"ד) וא"כ וודאי דגם ביו"ט דשבועות לא מסתברא כלל דמשום חומרא דתמימות יבטלו מ"ע דאורייתא של תוספת שבת ויו"ט, אלא ע"כ שמקבל ע"ע תוספת יו"ט כמו בכל שבת ויו"ט ע"י שפורש ממלאכה ומוסיף מחול על הקודש, אבל בזה עדיין לא חל עליו היו"ט עצמו, דרק הגברא פרש ממלאכה כמשנ"ת, אבל עיצומו של היו"ט עדיין לא חל עליו ולכן שפיר מקיים הוא את התמימות למרות שכבר קיבל תוספת יו"ט.

משא"כ תפילת ערבית וקידוש היום שבזה מקבל ומחיל עליו את עיצומו של יו"ט – זה צריך לעשות דווקא אחר צאה"כ כדי לקבל את הדין תמימות.

(2) עכ"פ נ"ל דבר חדש, דהט"ז כתב כאן דלא יברך על תקיעת שופר מוחמת התרתי דסתרי, דברכות אינם מעכבות את המצווה, וכיוון שיוצא י"ח גם בלי ברכה, לכן יתקע בלא ברכה, וא"כ מבואר כמה שאין מברך, אי"ז מחמת ספק, אלא המצווה היא בתורת וודאי, רק שבברכת "לשמוע קול שופר" יש סתירה לשבת, אבל את עצם המצווה הוא מקיים בתורת וודאי לכן נראה דברכת שהחיינו כן וכלו לברך בכה"ג דבשהחיינו אין סתירה לשבת ולכן צריך לברך שהחיינו על המצווה.

ה.

והכי מוכח מלשונם של האחרונים בשועה"ר סי' תצ"ה ס"ב: "מ...מ"מ בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאה"כ, שאם יקדימו ויקבלו קדושת יו"ט בתפילה מבעו"י – הר"ז כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה", משמע להדיא דרק ע"י קבלת קדושת יו"ט ע"י תפילה מתעוררת הבעיה של החסרון בתמימות.

וכן במג"א ובט"ז שם ג"כ כתבו שאין להתפלל ולקדש מבעו"י, וע"כ דרק ע"י תפילה וקידוש מקבלים את עיצומו של יום, וע"י התוספת גרידא עדיין לא חל עיצומו של יום, דהא כאן וודאי שקיבל תוספת יו"ט מבעו"י, ובכ"ז יש עניין שלא יתפלל ערבית ויקדש עד אחר צאה"כ משום תמימות.



המן – מזון או פרנסה?

הת' דוד שי' קפלן
תלמיד בישיבה

עה"פ (שמות טז, לב) "ויאמר משה זה הדבר אשר ציווה ה' מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם" מפרש רש"י: "לדורותיכם – בימי ירמיהו כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקין בתורה, והם אומרים: נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה – מהיכן נתפרנס? הוציא להם צנצנת המן, אמר להם: אתם ראו דבר ה' – שמעו לא נאמר אלא ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם".

ויש להעיר מהגמ' במסכת גיטין (יב, ב) שמזון - כדי חייו של אדם, עיקר החיות של אדם. פרנסה - שאר צרכיהם של אדם, א"כ הרי בנ"י במדבר היו ניזונים מן המן ולא התפרנסו ממנו. ומדוע אמר ירמיהו בלשון פרנסה.

וי"ל בפשטות, שלמרות שהמן היה מזון וטענתם הייתה על כל צרכיהם (פרנסה), מ"מ היה בזה להוכיח להם שכמו שהקב"ה סיפק להם מזון באופן ניסי, כך בכוחו לספק להם את כל צרכיהם באופן שלמעלה מדרך הטבע.



ביאור בדעת הרמ"א דבתר שמא אזלינן

הת' ישראל שי' דערען
תלמיד בישיבה

א.

בסי' צ"ח ס"א כתב השו"ע: "איסור שהתערב בהיתר, מין באינו מינו, כגון חלב שנתערב בבשר וטעם ממנו גוי אם אומר שאין בו טעם חלב או שאומר שיש בו טעם חלב אלא שהוא פגום – מותר, ואם אין שם גוי לטעמו משערין בשישים, וכן מה שהוא מין במינו כיוון דליכא למיחש מטעמא משערין בשישים".

ובהג"ה בס"ב כתב הרמ"א, וז"ל: "ולעניין מין במינו אזלינן בתר שמא אף אם הוא שוה הוי מין במינו אבל לא אזלינן בתר טעמא אם הוא שווה או לא", עכ"ל.

היינו שלדעת הרמ"א איסור שנפל להיתר, האם דינו כמין באינו מינו ויהיה מותר לתת לגוי לטעמו וצריך שישים תלוי בשם הדבר כגון כבש ואיל שהוא מין במינו.

והקשה עליו הש"ך, שהרי כל הסיבה שמין באינו מינו צריך שישים כיוון שנותן טעם, ורק ע"י שישים מתבטל הטעם ואז מותר; ומין במינו שמן התורה בטל ברוב (רק שחכמים הצריכו שישים) כיוון שאינו נותן טעם, א"כ לכאורה הדין צ"ל שמין במינו יקבע לפי הטעם ולא השם. ונשאר בצ"ע.

ב.

ולבאר זה; ובהקדים מחלוקת הראשונים בעניין ביטול באינו מינו, שכתב הטור בשם רש"י שאומדין על גוי לומר שאין טעם דווקא כשיש שישים כנגד האיסור, אבל גוי בלא שישים או שישים בלא גוי אין סומכין.

ודעת הרמב"ן שאם אין ממשות האיסור (במקרה שהוציאו) אזי גוי מספיק, אבל אם ממשות האיסור נמצא אז צריך שישים כנגד איסור, ור"י פירש שבכל עניין סומכין על הגוי.

ונראה לבאר מחלוקתם, ובהקדים: שטעם הביטול ע"י שישים או כשאין טעם הוא כיוון שהאיסור היא ההנאה מטעם המאכל האסור, שלא יהנה מממשות האיסור כגון חלב וכשיש שישים כנגד החלב לא ניכר חשיבות האיסור.

ולכן לפי הרמב"ן כשיש את גוף האיסור צריך שישים, וכשאין את גוף האיסור די לוודא שאין את טעם האיסור.

ורש"י חושש תמיד לשני הסיבות בביטול ולכן תמיד צריך שישים וגוי, ולכן די בגוי כי חושש רק לסיבת הטעם.

עפ"ז אפשר לומר לפי האופן שסיבת הביטול הוא מצד הממשות ע"כ אין מקום לטעום בכל עניין זה אלא רק הממשות ולכן עדיף של מין במינו נקבע לפי השם שכן מסתבר, ועדיין צ"ע בכ"ז.



הטעם לפסילת הגט כשלא אמר בפ"נ או בפ"נ

הת' נדב שי' חכמון
תלמיד בישיבה

בגיטין (ה, א) "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר בפ"נ ובפ"נ
אם נתקיים בחותמיו - כשר, ואם לאו - פסול", ובריש פרק השולח (טו, א
- במשנה) "המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם, בפני
נחתם אבל לא בפני נכתב וכו' - פסול".

לכאורה נראה שיש סתירה בן המשנה לברייתא. דבדף ה' ראינו שכאשר לא
אמר בפ"נ ובפ"נ כלל - נותנים לו הזדמנות ללכת ולקיים בב"ד, ואילו בריש
השולח פוסל התנא את הגט אף כאשר החסיר רק אמירה אחת (ואף חצי אמירה
- כהמשך המשנה שם)?

ואפ"ל הביאור בזה דלפי הכלל "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין
- הוולד ממזר" א"כ, בדף ה' ה"ה לא נחית כלל למטבע שטבעו חכמים שהרי
לא אמר כלום, משא"כ בריש השולח הוא עיוות והחסיר ממטבע תקנת חכמים
לכן פסלו את הגט לגמרי.



מצוות זכירת מעמד הר סיני

הרב טוביה בלוי

רב קהילת חב"ד נוה יעקב - ירושלים

כתב רבינו הזקן בשולחנו – הלכות ק"ש (סי' ס' ס"ד): "זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה... וטוב לזכרן אצל קריאת שמע שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבתנו להר סיני".

והנה בסידור "תהלת ה'" בהוצאה החדשה (קה"ת, תשס"ב), הביא בשוה"ג: "ובנו בחרת כו' – יזכור מתן תורה, וקרבתנו כו' – יזכור מעמד הר סיני", ומצויין המקור בשו"ע"ר. ויש לתמוה ע"ז דמהיכן למד בדברי אדה"ז לחלק לב' כוונות: (א) מתן תורה (ב) מעמד הר סיני, והרי כאשר התורה מצווה על זכירה זו נאמר: "השמר לך פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב". מכאן נראה ברור שמדובר בזכירה אחת וכוונה אחת. א"כ, כוונת דברי אדה"ז היא ש"וקרבתנו" הוא ביאור ונתינת טעם לכוונה של "ובנו בחרת".

וכן מפורש בשער הכוונות להאריז"ל (בשער הכוונות), מקורו של אדה"ז, כפי שמצויין בשולי שו"ע"ר עוד במהדורות הקודמות, וז"ל: "וזהו סדרן: מתן תורה – צריך לרמוז אותו באומרו ובנו בחרת מכל עם וכו' וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול באהבה, שעי"ז קרבנו לשמו הגדול ובחר בנו מכל עם וקיבלנו אותו למלך, וזהו וקרבתנו מלכנו".

ואולי הסתמך המו"ל על דברי המג"א בס"ק ב', אלא שלא הבינם כראוי, כדלהלן.

כתב המג"א (שם) "איתא בכוונות ובכתבים שהזכירות הללו הם מ"ע ולכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה, וקרבתנו – מעמד הר סיני" ואולי מכאן הבין לחלק בין ב' הדברים.

ובאמת, כוונת המג"א היא כפי שכתב האריז"ל ("איתא בכוונות ובכתבים") שהבחירה בנו מכל עם מתבטאת ב"וקרבתנו מלכנו", ואין בזה ב' כוונות נפרדות.

ומפורש ב"באר היטב": "ד' זכירות הם, והם: א. זכירת מתן תורה כמה שנאמר זכור את יום אשר עמדת וגו'. ב. זכור את אשר לך עמלק. ג. זכור את אשר עשה ה' למרים. ד. זכירת יצירת מצרים, והד' זכירות האלה יכוון כשיאמר ובנו בחרת יכוון במעמד הר סיני שאז בחר בנו מכל עם וקרבתנו לקבל תורתו".

כך גם מפורש ב"דרך החיים": "כשיאמר ובנו בחרת – יכוון מעמד הר סיני שאז בחר בנו מכל עם וקרבתנו לתת לנו תורתו", וב"נתיב החיים" להגרא"ד לאווט (שנדפס בסידור "תורה אור" בצד "דרך החיים"), בס"ק ד' מוסף: "זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל – הם מ"ע של תורה". הרי שלא הזכירו את מ"ת בנפרד ממעמד הר סיני, שהרי היא היא.

ופשוט שאין ללמוד ממ"ש בעל ההגדה "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" שהם ב' עניינים שונים, שהרי: (א) היכן מצינו מ"ע של זכירת הקירוב להר סיני. (ב) לפי"ז יש לחלק את כל פרטי ה"דיינו" הקשורים ביצי"מ בזכירות פרטיות יום-יומיות. (ג) לפי"ז היה צריך להזכיר קודם את מעמד הר סיני ואח"כ את מתן תורה.

בהזדמנות זו: לכאורה יש לתקן טעות בסידור הנ"ל בתפילת מוסף לשבת לפני ברכת "אתה קדוש" שנאמר שם: "ואם נזכר... כבר התחיל תקנת שבת / אתה יצרת חוזר לראש התפילה". מדובר שם בשבת תשובה – שלא יכול לחול, כמובן, בר"ח, כך שלא יתכן מצב של "אתה יצרת" בהקשר האמור.



רב מנגיד אמאן דמבטל גיטא – לשיטת רש"י

הת' יואל שי' רוזן
תלמיד בישיבה

בגמ' (קידושין ד, יב) "רב מנגיד אמאן דמבטל גיטא", ורש"י כתב (ד"ה ועל דמבטל גיטא) שאדם שביטל בפני השליח רב היה מלקה אותו מכיוון שחוששין שאחרי הביטול, השליח יביא את הגט לאשה והאשה תתחתן ויהיו בניה ממזרים.

תוד"ה "ועל דמבטל גיטא" הקשה על רש"י שלכאורה "ברשיעי לא עסקינן" - שהשליח יוליך הגט לאשה אחרי הביטול" ולכן תוס' מסביר דלא כרש"י שהפירוש "רב מנגיד" הוא במקרה שביטל בב"ד שלא בפני השליח, אף שרב יוסף סובר שהלכה כרשב"ג שביטלו אינו מבוטל, ולכאורה מדוע רב היה מלקה את המבטל בב"ד, והרי הביטול אינו מועיל. ותירץ, דכיוון שבביטול זה מוציא לעז על הגט, למרות שלא מתבטל בפועל.

ויש לבאר ההכרח של רש"י להסביר שמדובר כאן בביטול בפני השליח ואף שהתורה על הרוב תדבר (והרוב אינם רשעים), מפני שלרש"י היה קשה הגמ'

בגיטין (לג, ב) שרב יוסף ס"ל כרשב"ג דבטלו בב"ד אינו מבוטל וא"כ לא שייך לומר דרב יוסף מנגיד אמאן דמבטל גיטין בב"ד מכיוון דאינו מבוטל ומדוע הלקהו (וכקושיית התוס'), וע"כ הוצרך רש"י לפרש ביטול בפני השליח.



"מוחלפת השיטה" – בשיטת השטמ"ק

הת' יצחק מאיר שי' בריכטא
תלמיד בישיבה

במסכת ביצה (ט, א-ב) מביאה הגמ' סתירה בין בית שמאי לבית הלל שבמקום אחד רואים שלגבי יום-טוב בית-שמאי מקילים ובית-הלל מחמירים ובמקום אחר רואים בדיוק ההיפך.

ורבי יוחנן מתרץ ש"מוחלפת השיטה" וכל פעם הגמרא דוחה את ר' יוחנן ועונה שוב בצורה כזאת שלא צריך להחליף את השיטות. בהמשך אומרת הגמרא שחייבים לומר שהיה קשה ממקום אחר ולכן ר"י אמר "מוחלפת השיטה" (אבל תמיד המשנה שממנה רואים שב"ש מקילים וב"ה מחמירים היא המשנה הראשונה במסכת ביצה).

וכן הוא בסיום הסוגיא שם שמביאים משנה סותרת, ר"י עונה תשובה ודוחים אותה. אלא שיש מפרשים שנוקטים את שיטת ר"י ולא מקבלים את הדחיה על דבריו.

ונראה דאפשר לברר את דעתו של בעל השטמ"ק בעניין זה, כדלהלן.

במסכת ביצה (ז, ב) דנה הגמ' בקשר למחלוקת ב"ש וב"ה במשנה הראשונה במסכת, ומביאה שם מחלוקת מגמ' בדעת ב"ש ועיי"ש. והקשה ע"ז השטמ"ק

דלכאורה למאי נפק"מ מהי דעת ב"ש הרי בכל מקרה אין הלכה נפסקה כמותם. ומביא שם את תשובת הרמב"ן שהנפק"מ היא במה ב"ה חולקים על ב"ש, שזהו לפי דברי ב"ש, עי"ש.

ולכאורה תמוה, דהא תוס' בד"ה "אמר רי"ח מוחלפת השיטה" (ט, ב) מביא את ר"ת שסובר שאת שיטות משנתנו מחליפים (דהיינו שב"ה המקילים וב"ש המחמירים) וא' השאלות שר"ת הקשה על הפירוש הראשון בתוס' היא שאלת השטמ"ק הנ"ל, ולאחרי כמה שאלות מוכיח שאכן לא נחלקו בגמ' שם בדעת ב"ש אלא בדעת ב"ה (שכך מפרש את רבי יוחנן שאמר "מוחלפת השיטה"). וא"כ, לפי"ז שאלת השטמ"ק אינה מתחילה ומדוע לא הביא אותה בתור תשובה?¹

ועכצ"ל, דהשטמ"ק גרס את הדחיה הנ"ל וא"כ אינו מסכים עם התוס'. ולכן בפירוש ישיר על דברי רבי יוחנן מביא גם את פירוש תוס' (ר"ת), אך פירוש של פשט גמ' במ"א, פירוש שע"פ השטמ"ק אינו נשאר למסקנה אלא להסביר את זה, שהרי גם אם נאמר שאפשר לפרש כך בדברי רבי יוחנן הרי רבי יוחנן אינו נשאר כלל במסקנא, ולכן מפרש את זה ע"פ פשט הגמרא.



(1) ואף ש"ל שמוסכיר כמו מסקנת התוס' שדוחים את ר"ת, או שהר"ת דחוק ורוצה לבאר בדרך ישרה, מ"מ היה צריך להביאו עכ"פ כאחד התשובות, כמו שמביא את שיטת ר"ת הנ"ל בדרך ט' ע"ב, ומה שונה שם מפה.

מעמד שלשתן – הלכתא בלא טעמא

הת' לוי שי' לסקר
תלמיד בישיבה

במסכת גיטין (יג, ב) "גופא א"ר הונא א"ר מנה לי בידך תנהו לו לפלוני במעמד שלושותן - קנה... וטעמא מאי? - (א) אמר אמירא: נעשה כמי שאומר לו בשעת מתן מעות שעבדנא לך לדידך ולכל דאתו מחמתך. (ב) א"ר אשי: בההיא הנאה דקא משתניא ליה בין מלוה ישנה למלוה חדשה - גמר ומשעביד נפשיה". בהמשך מגיעה הגמ' למסקנא שהלכה זו היא "הלכתא בלא טעמא".

ובד"ה "מאי טעמא" (שם) כתב רש"י: "במלוה קנה, הא ליתא בעינא דלקנייה". והיינו שרש"י ס"ל שהבעיה של הגמ' "וטעמא מאי" היא מצד שהכסף אינו בעין (מלוה), ואילו מצד זה שהקניין נעשה באמירה (מלוה ופיקדון) - אין בעיה, ולפי"ז מגיעה מסקנת הגמ' שם שמעמד שלושותן במלוה זהו הלכתא בלא טעמא, מה שאין כן בפקדון.

וב"קצות החושן" הסביר מדוע רש"י אומר שבפקדון זהו הלכתא בלא טעמא הרי הקניין נעשה באמירה, משום שבזה ניתנת לחכמים האפשרות לתקן ולהחליט שגם האמירה תפעל את הגמירות דעת, ע"ד קניין אודיתא שגם הוא נעשה באמירה, אך כל זה, זהו רק בפקדון שהחפץ נמצא בעין שבזה חכמים יכולים לומר שגם באמירה נעשה עניין של גמירות דעת, אבל במלוה שהכסף לא בעין לא שייך להגיד שנעשה עניין של גמירות דעת, כ"ז לפי רש"י.

אבל לפי תוס' שכתב (יא, ב - ד"ה כל האומר): "וא"ת למ"ד דלא תקון מעמד שלושותן אלא בפקדון מה הוצרכו לתקן מעמד שלושותן דאמר בפירקין דהוי הלכתא בלא טעמא", ומשמע מדברי התוס' שגם פקדון זהו הלכתא בלא טעמא

והבעיה שהייתה לגמרא ("וטעמא מאי?") היא מה הטעם של מעמד שלושתן הרי אין לזה שום אסמכתא בהלכות קנינים.

והקשו האחרונים, בשיטת תוס' דלכאורה כיצד הסבירו התוס' שהשאלה של הגמרא הייתה רק על פקדון דהיינו שהבעיה הייתה מצד הלכות קנינים כנ"ל, הרי מתירוצם של אמימר ורב אשי משמע שהשאלה הייתה רק על מלווה דהיינו שהבעיה הייתה מצד שהכסף לא בעין, ודלא כפי שמשמע מלשון התוס'. ותירצו שבאמת גם תוס' ס"ל שהבעיה היא מצד שהכסף לא בעין וגם המסקנא היא שזה הלכתא בלא טעמא אלא מפני שזוהי תקנה שזה שמעמד שלושתן היא במלווה אחת, א"כ מסתמא שגם הפיקדון זה הלכתא בלא טעמא, דהיינו שיעקר התקנה כנראה נתקנה בלא טעמא.

אבל לכאורה קשה, כי כ"ז מסתדר רק לפי מי שאומר שזה נתקן גם במלווה שאז אפ"ל שיעיקר התקנה היא בלא טעמא, אבל למ"ד פקדון שאין את הבעיה של בעין זה אמור להיות בטעמא כי מצד קנינים חכמים יכולים לתקן שגם באמירה יש גמירות דעת, והרי מצינו בתוס' דלעיל שהוא סובר שגם למ"ד שרק בפקדון הוא בלא טעמא.

והנה, בתוד"ה "במעמד שלושתן" (יג, ב) כתבו: "אומר ר"ת דלא תקינו מעמד שלושתן בעכו"ם אם הנפקד או הלווה עכו"ם ואמר ליה לישראל תנהו לישראל אחר - לא קנה כיוון דאפילו אמר לו זכי לא קנה כיוון דאין זכייה לעכו"ם" משמע שתוס' סובר שהלווה או הנפקד הוא זה שפועל את הקניין, ומדוע תוס' אומר שהפיקדון בפ"ע הוא הלכתא בלא טעמא, מכיוון שראינו שתוס' סובר שהקניין נעשה ע"י הנפקד או הלווה אז.

וא"כ קשה לתוס' כיצד חכמים יכולים לקבוע שכאן האמירה פועלת גמירות דעת הרי במעמד שלושתן המלווה או המפקיד אומרים, ואילו הלווה או הנפקד לא אומרים כלום, ולפי תוס' הלווה והנפקד עושים את הקניין וא"ז גמירות

דעת שהוא לא אומר כלום. ועוד יותר תמוה, ראינו שהוא קונה אפילו בע"כ של לווה ונפקד בהלכתא בלא טעמא.

ועצ"ע מדוע דיברה הגמ' רק על הבעיה שהכסף לא בעין (מלווה), אלא י"ל שבהו"א חשבה הגמ' שהמלווה והמפקיד הם המקנים, ולכן לא הייתה לנו את הבעיה של גמירות דעת כי המלווה אומר וחכמים קבעו שזה גמירות דעת, ולכן הבעיה היא זה שהכסף לא בעין. אבל במסקנא הבינה הגמ' שהלווה והנפקד עושים את הקניין ולכן גם בפקדון זהו הלכתא בלא טעמא כדלעיל, ונשאר קשה על סמך מה הבין תוס' שהלווה והנפקד עושים את הקניין.



הטעם שהקדים לוט לינה לרחיצה

הת' מנחם מענדל שי' פרנקל
תלמיד בישיבה

עה"פ (וירא ית, ד) "ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ" מפרש רש"י: "ורחצו רגליכם – כסבור שהם ערביים שמשתחווים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו. אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה, שנאמר (בראשית יט, ב) ולינו ורחצו רגליכם".

ובפרש"י שם: "ולינו ורחצו רגליכם – וכי דרכן של בני אדם ללון תחילה ואח"כ לרחוץ, ועוד, שהרי אברהם אמר להם תחילה רחצו רגליכם. אלא כך אמר לוט, אם כשיבואו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים או שלושה שבאו לביתך ולא הודעתנו, לפיכך אמר,

מוטב שיתעכבו כאן באבק רגליהם שיהיו נראין כמו שבאו עכשיו, לפיכך אמר לינו תחילה ואח"כ רחצו". א"כ משמע שזהו הטעם שהקדים לוט לינה לרחיצה, ואי"ז מתאים עם מה שפירש"י שם.

וי"ל דעדיין ראיית רש"י דפירושו הראשון (על ע"ז) קיימת, דאם היה לוט נזהר בע"ז כאברהם, הרי גם משום הנימוק שיראו שהם עכשיו באו, לא היה מכניסם עם ע"ז, כפשוט.

וא"כ זה מוכח (פירש"י הראשון) שלא נזהר וזה מתרץ האפשרות לכך שלא יהיה אצל לוט רחיצה קודם, אבל מ"מ אי"ז סיבה שיעשה כך, שהרי דרך הבאים לרחוץ תחילה, והנימוק היה – שיראו שבאו עכשיו (פירש"י הב'). וק"ל.



הטעם לתקנת נטילת עישור נכסים

הת' דוד שי' ברנך
הת' מנחם מענדל שי' ריבקין
תלמידים בישיבה

במסכת גיטין (נא, א – וברש"י) "מי שמת והניח שתי בנות ובן וקדמה הראשונה ונטלה עישור נכסים (משפט הבנות בשעת בגרות ליטול עישור נכסים בהכנסת פרנסת נדונייתן לבד מה שניזונו עד אותה שעה) ולא הספיקה שנייה לגבות עד שמת הבן (ונפלה כל הירושה לפני שניהן), א"ר יוחנן: שנייה ויתרה (איבדה עישור נכסים שלה כי יש לה כבר כסף וכל התקנה של עישור נכסים הוא משום פרנסה),

א"ל רבי חנינא: גדולה מזו אמרו – מוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות, ואת אמרת שניה ויתרה? (מפני שלא הספיקה, והלא בשעבוד של אחרים שהיא גדולה מזו לא אמרו שתפסיד ועכשיו שהן בפנינו – תפסיד?)", ע"כ.

ויש להקשות דלכאורה איך ניתן לשאול מהמקרה של מוציאין לפרנסה וכו', הרי שם לא היה לבנות כלום משלהם לכן מוציאים מיד הלקוחות, אבל פה שהירושה נפלה לידי שניהם - לא מוציאים? (כלומר: אין להקשות ממקום שאין לבנות כלום שאז מוציאים מיד הלקוחות למקום שיש להם שאז מוציאים להם?

ונ"ל הביאור בזה: ר' יוחנן סובר שהולכים על הטעם של התקנה בשביל שיהיה להם כסף ולכן אצלנו שיש להם כסף לא מוציאים עישור מיד השנייה, אבל ר"ח סובר שמסתכלים על החומרא של התקנה אפילו מוציאים מיד הלקוחות, וא"כ אי"ז משנה אם בפועל יש להם כסף או לא - בכל מקרה נותנים להם, לכן הוא שואל על ר' יוחנן איך אתה אומר שלא נותנים להם כשזה בידם הרי מצינו שאפילו כשזה לא בידם ובכ"ז נותנים להם.



בעניין אין דבר שבערווה פחות משניים*

הת' מרדכי שי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

א.

קיי"ל בעדי ממון דאין עדות פחות משניים כדכתיב "על פי שניים עדים יקום דבר" אבל עד אחד אינו נאמן, אמנם כ"ז הוא רק בממון, אבל באיסורין קיי"ל, דעד אחד נאמן באיסורין, אמנם לא כל האיסורין בכלל, דבדבר שבערווה אף דאיסורין הם, אעפ"כ אין עד אחד נאמן בהם וצריכים שני עדים, דלפינן דבר דבר מממון (שבממון כתיב "על פי שניים עדים יקום דבר" ובדבר שעררווה כתיב "כי ימצא בה ערות דבר").

והנה בהא דע"א נאמן באיסורין מסתפקת הגמ' ביבמות (פח, א) אם זה רק במקום דלא איתחזק איסורא, או גם במקום דאיתחזק איסורא, ופליגי בזה הפוסקים להלכה דהמהרי"ק פסק דע"א נאמן רק היכי דלא איתחזק איסורא אבל במקום דאיתחזק אינו נאמן, וכן ס"ל תוס' דידן, אמנם הרמב"ם והריטב"א ס"ל דע"א נאמן גם במקום דאיתחזק איסורא (עיין ש"ח יו"ד סי' קכ"ז).

והנה גם בהא דאין דשב"ע פחות משניים פליגי הראשונים; דהרמב"ן והר"ן ס"ל דבדשב"ע צריך לעולם שני עדים גם במקום דלא איתחזק איסורא. משא"כ התוס' ס"ל דבדבר שבערווה צריך שני עדים רק במקום דלא איתחזק איסורא נאמן ע"א גם בדשב"ע, - דכך מוכח מדברי הרמב"ן ותוס' בסוגיין דעל מה דמתרץ בגמ' דע"א נאמן לומר בפני נכתב ונחתם הוא מפני דע"א נאמן באיסורין, ומקשה בגמ' "אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה

(* בכל המובא לקמן - עיין בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דישיבתנו גיליון א' (פא), עמ' 44 ואילך.

ספק של חלב של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא איתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערווה ואין דשב"ע פחות משניים" (כלומר ועוד דהכא הוי דשבע וצריך שני עדים גם במקום דלא איתחזק איסורא)

ולפי"ז מבואר בדשב"ע צריך לעולם שני עדים גם במקום דלא איתחזק איסורא, אבל התוס' מפרשים שזה קושיא אחת, ואינו נאמן היכא בדשב"ע מפני שניתחזק איסורא דאשת איש, אבל בדשב"ע דלא איתחזק איסורא נאמן גם ע"א. (כך מבואר הפירוש בתוס' בשו"ת הגרעק"א סי' קכ"ד ולפי"ז מבואר בדשב"ע בלא איתחזק איסורא נאמן גם ע"א.

ב.

והנה לשיטת הרמב"ם והריטב"א דבאיסורין נאמן ע"א גם במקום דאיתחזק איסורא, מובן ההבדל בין איסורין לדשב"ע, שבאיסורין נאמן ע"א גם באיתחזק איסורא, אבל בדבר שבערווה נאמן רק במקום דלא איתחזק.

אבל לשיטת התוס' והמהרי"ק דגם באיסורין אין ע"א נאמן במקום דאיתחזק איסורא וכל נאמנותו הוא רק במקום דלא איתחזק, צריך לכאורה, לומר כהרמב"ן, בדשב"ע אין ע"א נאמן גם במקום דלא איתחזק איסורא, ולפי"ז קשה לכאורה על התוס' דהם ס"ל שבאיסורין כל נאמנותו הוא רק במקום דלא איתחזק, וכן בדשב"ע נאמן ע"א במקום דלא איתחזק, ורק בדבר שבערווה דאיתחזק צריכים שני עדים לפי"ז אינו מובן מה ההבדל בין שאר איסורין לדשב"ע, דבאיתחזק איסורא צריך שני עדים גם א"כ לא מובן ההבדל בין דשב"ע לשאר איסור?

ואין לומר דהנפ"מ תהיה דבמקום שבידו נאמן ע"א באיסורין גם במקום שאיתחזק, משא"כ בדשב"ע לא יהיה נאמן, דאי"ז כן שהרי גם בדשב"ע היכא שבידו הוא נאמן גם במקום דאיתחזק איסורא, דבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן, כיוון שבידו לגרשה.

ג.

והנה אחר עיון נראה דבכ"ז יש נפ"מ בין איסורין לדשב"ע והוא שבדשב"ע נאמן רק במקום שבידו לגרשה עכשיו אבל על מה שהיה בידו אינו נאמן, דאינו נאמן למפרע לומר גרשתי'ה לפני שנה, כיוון שאין עכשיו בידו לגרשה למפרע, משא"כ באיסורין נאמן הוא גם על מה שהיה בידו כמו שכתב התוס', דאף שבשר שחוטה אין בידה לשחוט מ"מ נאמנת היא כי היה בידה. ולפי"ז הנפ"מ בין שאר איסורין לדשב"ע הוא באיתחזק והיה בידו, דבשאר איסורין נאמן בזה ע"א, ובדשב"ע צריך על זה שני עדים.

אלא דצ"ע הסברא בזה, דאם היה בידו הוא כבידו עכשיו אמאי אין זה מהני בדשב"ע, ואם היה בידו אינו כבידו, אמאי זה מהני בשאר איסורין? ונראה דזה ודאי דמה שהיה בידו אינו כבידו עכשיו, מפני דהנאמנות דבידו הוא משום מיגו, ומיגו למפרע לא אמרינן. וא"כ צריך להבין שוב אמאי מהני היה בידו בשאר איסורין שהרי ע"כ לא דיינינן להיה בידו מכח מיגו. כנ"ל דמיגו למפרע לא אמרינן. ומה שאפשר לומר בזה הוא שהבידו שהיה לו הוריד את האיתחזק איסורא, והרי"ז כלא איתחזק איסורא, ולפי"ז שוב צריך להבין אמאי אי"ז מהני בדשב"ע, הרי בלא איתחזק איסורא נאמן הוא גם בדשב"ע, וצע"ג.



בדין דביטול שליח אחד מתוך עשרה

הנ"ל

א.

בריש פרק השולח קתני: "בראשונה היה עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהיו עושים כן מפני תיקון העולם".

ובדף ל"ג (ע"א) קאמר שם: "ת"ר בטלו (לאחר תקנת ר"ג) מבוטל דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו, שא"כ מאי כח ב"ד יפה".

ועוד שם: "ת"ר אמר לעשרה כתבו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה" ושואלת הגמרא "במאי קמיפלגי?", וקאמר: "בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה קמיפלגי: רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה. ואי אזלי הנך כתבי ויהבי ליכתבו וליתנו. רשב"ג סבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהביה ושרו אשת איש לעלמא".

והנה על הא דקאמר רבי יכול לבטלו, פרש"י "מותר לבטל ולומר לשניים מהם אל תכתבוהו ואין זה לעקור תקנת רבן גמליאל" (משום דשנים שביטלם ה"ז בפניהם והשאר לא בטלו). וברשב"ג דקאמר אינו יכול לבטל, פרש"י "שאף זו מן התקנה (דרבן גמליאל) ואם ביטלו אינו מבוטל וכו'" (דכיוון דס"ל דבטלה כולה, הר"ז מבטל גם את השאר שלא בפניהם, ואינו מבוטל מתקנת ר"ג כנ"ל).

"ואב"א דכולי עלמא ס"ל עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. והכא היינו טעמא דרשב"ג קסבר מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכה בי עשרה למישלפה".

ובהמשך הגמ' שם: "איבעיא להו (באמר לעשרה) כולכם מהו. טעמא דרשב"ג משום דקסבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה והני כיוון דאמר להו כולכם לא מצי כתבי ויהבי (וכיוון דאין חשש ממזרות מודה רשב"ג דבטל). או דלמא, טעמא דרשב"ג משום דסבר כל מלתא דמתעבדא באפי בי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה, והלכך אפילו כולכם נמי.

ת"ש אמר לשנים תנו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה. והא שניים דכי כולכם דמי (דאין אחד יכול להעיד בלי השני). ופליגי. [ומוכח דטעמא דרשב"ג אינו משום חשש ממזרות. אלא משום דצריך למישלפה כדמתעבדא].

אמר רב אשי [דאין ראייה] אי בעדי כתיבה הכי נמי, הכא במאי עסקינן בעדי הולכה [דכל אחד בפני עצמו יכול להביא את הגט, ואיכא חשש ממזרות]. הכי נמי מסתברא דקתני סיפא אמר לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו יכול לבטל זה שלא בפני זה, אי אמרת בשלמא בעדי הולכה שפיר. אלא אי אמרת בעדי כתיבה מי מצטרפי, הא אמר מר אין עדותן מצטרפת עד שיראו שניהם כאחד, ע"כ.

ב.

והנה הרמב"ם בפ"ו מהלכות גירושין הי"ח כתב, וז"ל: "אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי - יכול לבטל זה שלא בפני זה, ואפילו בפני שניים אחרים. שלח הגט ביד שניים, הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה, ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם הגט בטל", עכ"ל.

השגת הראב"ד, "ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם בטל הגט - א"א הא לא מיחזורא, שהרי קי"ל כרבי דאמר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ואימא שליחות נמי להאי הוא דבטיל לאחרינא לא בטיל", עכ"ל.

ומבואר קושיית הראב"ד על הרמב"ם, דאיך כתב "ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם בטל משביטלו בפני אחד מהם בטל הגט". הרי בדין

זה (דאמר לעשרה) קי"ל לכ"ע (בין לר' אבא ובין לר' נחמן) כרבי. ורבי הרי ס"ל עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ולא בטל הגט, ואיך כותב הרמב"ם דבטל הגט.

ולהאב"א שבגמ' גם רשב"ג סובר דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. [וטעמא דלא מצי מבטל הוא משום דצריך למישלפא את כולם]. וא"כ איך פסק הרמב"ם דבטל מקצתה – בטל הגט.

ואף שבגמ' מבואר דין זה דלא בטלה כולה לעניין עדות בכתיבת הגט, והרמב"ם מיירי לעניין שליחות בהבאת הגט, אעפ"כ מקשה הראב"ד שפיר, דמאי נ"מ. וז"ל: "ואימא שליחות נמי, להאי הוא דבטיל, לאחרינא לא בטיל". ודברי הרמב"ם צע"ג.

ג.

והרה"ם כתב בתירוץ קושיא זו, וז"ל: "ומה שכתב רבינו ג"כ בשלוחי הולכה שאם ביטלו לאחד מהם שהשליחות בטל. י"ל שהוא סבור. שאפילו למ"ד בעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה" עכ"ל. ואינו מובן כלל, דלא כתב שום סברא לחלק בין עדות לשליחות.

ויותר מזה דדבריו לכאורה מופרכים מהגמ'. שהרי בגמ' העמידו את הברייתא ד"אמר לשניים" בשלוחי הולכה וטעמא דרבי דיכול לבטל זה שלא בפני זה מהוא משום דשליחות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. וקאזיל בזה לשיטתו בעדות – דלא בטלה כולה. וא"כ כיוון דבעדות קי"ל כרבי דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. איך כתב הרמב"ם בשליחות דבטלה כולה" שעל סמך זה פסק "דמשביטלו בפני אחד מהם בטל הגט". והיא קושיא עצומה על דברי הרה"ם.

ד.

והנה ע"ד תירוצו של הרה"ם (לחלק בין עדות לשליחות) כתב גם הר"ן, אלא באופן אחר. והוא דבתחילה מביא את הסוגיא דמוקמינן מחלוקת רבי ורשב"ג

בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וממשיך שם, וז"ל: ובגמ' נמי אמרינן שם אמר לשניים תנו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה. ומוקמינן לה בעדי הולכה, כלור שהם שלוחי הולכה, ופליגי בהך פלוגתא גופה, דרבי סבר שליחות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ומשום הכי ליכא למיחש לתקלה, ומש"ה יכול אפילו לכתחילה לבטל זה שלא בפני זה, ורשב"ג סבר דבטלה. ואיכא למיחש לתקלה ואף בזו תיקן דרבן גמליאל, עכ"ל.

ולקמן ממשיך שם עוד הר"ן, וז"ל: וכיוון דאיפסקא הלכה כרבי משמע דעדות שבטלה מקצתה בכה"ג לא בטלה כולה, וכן שליחות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, אבל הרמב"ם כתב בפ"י מהלכות גירושין: "שלח הגט ביד שניים הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה, ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם הגט בטל". וכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל וכתב: "הא לא מיחוורא, שהרי קי"ל כרבי דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ושליחות נמי להאי הוא דבטליה ואחריני לא בטיל", ע"כ.

ול"נ שהרמב"ם ז"ל סובר, דכיוון דלא איפסק הלכתא כרבי אלא בשתייהן (דהיינו בבטלו מבוטל. ובעדות שביטלה מקצתה. ולא איפסק בשלשתן דהיינו שליחות שביטלה מקצתה). בפלוגתא דשליחות לא נקטינן כוותיה. דלא קי"ל כרבי במקום רשב"ג אלא היכא דאיתמר. הלכך נהי דבעדות נקטינן דכי בטלה מקצתה לא בטלה כולה. בשליחות לא נקטינן. דודאי אפשר לאיפלוגי בינייהו. כיוון שהוצרכו רבי ורשב"ג לחלוק בשתייהן – בעדות ובשליחות. עכ"ל.

ה.

והנה גם הר"ן לא כתב סברא לחלק בין עדות לשליחות. אלא דמהא דרבי ורשב"ג הוצרכו לחלוק בשתייהן. משמע לי' דיש סברא לחלק. ומזה שאי"ז ראייה ממש, שהרי יתכן דפלגי הכא בשליחות לאשמעינן בדברי רשב"ג דאם אמר לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו מודה הוא (לרבי) דיכול לבטל זה שלא בפני זה.

וכן הראיה ממה דקאמר הלכתא כרבי בשתיהן ולא בשלושתן דיוק קלוש הוא – שהרי ביסוסו הוא על ההנחה שיש סברא לחלק ביניהם וממילא הם שלוש, תאמר שאין סברא לחלק ביניהם והרי הם רק שנים . וצ"ע.

והעיקר מה דצ"ע בתירוצם של הר"ן והרה"מ דחילקו בין עדות לשליחות – דאע"פ שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה – מ"מ שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, א"כ איך פסק הרמב"ם כרבי בדין דאמר לעשרה כתבו גט לאשתי "יכול לבטל זה שלא בפני זה" דפירושו הוא (כמ"ש רש"י) "דמותר לכתחילה לבטל זה שלא בפני זה" מפני דאת דאז שמבטל הרי מבטלו בפניו ומותר הוא, והאחרים דשלא בפניהם אין בזה חשש ממזרות, דגם אם יתנו את הגט לאשה יהיה הגט כשר "דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה" וכיוון שהאחרים לא נתבטלו כשר הגט.

וצ"ע, הרי לגרש את האשה לא מספיק למנות עדים לכתיבת הגט בלבד אלא צריך גם למנותם לשלוחים להולכה, וכלשון הרמב"ם בזה "אמר לעשרה כתבו ותנו גט לאשתי", דתנו הר"ז שליחות להולכה, ואם נאמר כהר"ן והרה"מ דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה הרי כשאחרים יתנו את הגט לא יהיה גט מפני שנתבטלו וא"כ יש בזה חשש ממזרות ואמאי מותר לבטל וצע"ג ומצווה לישב.



בסוגיית פלגינן דיבורא והמסתעף

הת' שמואל שי' מרנין
תלמיד בישיבה

מצינו בגמ' (גיטין ח, ב) "איבעיא להו כל נכסיי קנויים לך מהו, אמר אביי - מתוך שקנה עצמו קנה נכסים, א"ל רבא בשלמא נכסים לא ליקני... אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה - עצמו קנה" ובהמשך חוזר אביי משיטתו וסובר: "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו". כלומר, רבא ואביי חלוקים במקרה שאדון אומר לעבדו כל נכסיי קנויים לך, שכולל את העבד יחד עם הנכסים, האם מחלקים את דיבור האדון וממילא קונה העבד את עצמו ללא הנכסים - שיטת רבא, משא"כ לאביי אין מחלקים את דיבור האדון ולכן סובר בהו"א שקנה את שניהם, ולמסקנא שאינו קונה את שניהם.

ויש לברר בסוגיא זו כמה פרטים הטעונים ביאור: (א) הסבר ספק הגמ' (מחלוקת רש"י ותוס' ר"ד) והסבר השיטות. (ב) ביאור מקרים שונים בש"ס בעניין פלגינן דיבורא, ועפ"ז ביאור סברות אביי ורבא. (ג) ביאור ההבדל בין הסוגיא דידן להסוגיא במס' סנהדרין (ט, ב - י, א) המביאה ג"כ מחלוקת בין רב יוסף לרבה בעניין פלגינן דיבורא. (ד) ביאור שיטת רש"י במקומות שונים בסוגיא.

א.

ביאור הספק בגמ'

בביאור הספק דהגמ' ישנה מחלוקת בין שיטת רש"י לשיטת התוס' ר"ד. במקרה של "עבד שהביא גיטו וכתוב בו כל נכסיי קנויים לך", כתב רש"י (ד"ה

כל נכסיי): "מי אמרינן עצמך ונכסיי תרי דיבורא נינהו, אבל כל נכסיי כיוון דבחד דיבורא אתו ליה שחרור עצמו ומתנת נכסים... הלכך אם נאמן האי נאמן האי, דלא פלגינן דיבורא, או דלמא פלגינן". והיינו דלפרש"י הספק הוא: האם עצמך ונכסיי תרי דיבורא נינהו ולכן עצמו - קנה, נכסים - לא קנה, או כל נכסיי כיוון דבחד דיבורא אתו האם כיוון שנאמן על עצמו ע"י שאומר בפ"נ ובפ"נ כאשה המביאה גיטה (כמ"ש רש"י בד"ה עבד שהביא גיטו, שעבד צ"ל בפ"נ ובפ"נ כאשה המביאה גיטה שצ"ל בפ"נ ובפ"נ דגמרינן בג"ש עבד מאשה לה לה ושוו למולך ולמביא לומר בפ"נ ובפ"נ) כך יהיה נאמן על הנכסים כי לא פלגינן דיבורא או שמא פלגינן דיבורא ועל עצמו נאמן ע"י אמירת בפ"נ ובפ"נ אך על הנכסים צריך קיום ע"י שני עדים.

תוס' רי"ד מביא את שיטת רש"י שעבד המביא גיטו נאמן כאשה המביאה גיטה ודוחה "דאשה המביאה את גיטה שהיא צ"ל בפ"נ מוקמינן לקמן בשלהי פרקין כגון דאמר לה את תהי שליח להולכה עד דמטית לב"ד פלוני, וכדי שלא תחלוק בשליחות כדאמרן לעיל הצריכוה לומר בפ"נ בפ"נ. אבל אם הביאה גיטה ואמרה כי בעלה נתנו לי לצמיתות אינה צריכה לומר כלום", והיינו שסובר דנאמנות האשה המדובר כאן הוא במקרה הרגיל כשאשה סתם מוציאה גט נאמנת ללא אמירת בפ"נ ובפ"נ שמשום עיגונא הקילו בה חכמים ואין חוששין לזיוף, וכן עבד דנאמן כשהביא גיטו ללא אמירת בפ"נ ובפ"נ (שהוקש לאשה מג"ש "לה" - "לה") משא"כ נכסים, דממון צ"ל קיום ע"י שני עדים.

ולכאורה מסתבר (כפי שנראה בפשטות) דברי תוס' רי"ד. ובחידושי רעק"א הקשה מדוע רש"י נדחק לפרש דעבד נאמן כאשה המביאה גיטה ע"י אמירת בפ"נ ובפ"נ שהרי מקרה זה דאשה צ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא מקרה לא רגיל ודחוק, ומדוע אינו מסביר בפשטות כתוס' רי"ד דעבד נאמן כאשה ללא אמירת בפ"נ ובפ"נ כדין אשה במקרה הרגיל שלה.

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' ג' י"ז) האריך בהסבר רע"א ע"י ביאור חילוק בין פלגינן דיבורא לפלגינן נאמנות (שעפ"ז יובן שיטת רש"י דלשיטתו עדיף להעמיד במקרה הדחוק מאשר כתוס' ר"ד) דמשמעות פלגינן דיבורא הוא, שמלחקים את דיבורו לשניים שבעניין זה יועיל דיבורו, ובעניין זה לא יועיל, אף שדיבור זה כולל בפשטות כמה עניינים, כגון כל נכסיי דעצמו – קנה, נכסים - לא קנה. אך ישנו סוג נוסף של פלגינן והוא פלגינן נאמנות, דבזה אין העניין שמחלקים דיבורו אלא שעד כאן היה הברור דמה שמעיד (ומספיק הכוח דמה שמעיד עד גבול מסוים) ומכאן ואילך אינו נאמן וצריך בירור יותר חזק. וא"כ זה לא דפלגינן דיבורא שלזה הדיבור מועיל ולזה לא, אלא מחלקים נאמנותו דעד כאן נאמן ומכאן ואילך צריך בירור יותר חזק כדי שיהיה נאמן.

ובכדי שיבואר העניין, יש להביא תחילה דוגמאות לפלגינן דיבורא ולפלגינן נאמנות:

דוגמא לפלגינן נאמנות: כתב הרמב"ם בהלכות נחלות (פ"ז ה"ב): "האשה שבאת ואמרה מת בעלי אע"פ שהיא נאמנת ותינשא ותיטול כתובתה אין היורשים נכנסין לנחלה על פיה", וא"כ רואים דפלגינן נאמנות, דזה שנאמנת הוא רק בנוגע לעצמה אבל בנוגע לממון להוריד יורשים לנחלה ע"פ עדות זו אינה נאמנת כי צ"ל בירור יותר חזק מזה.

דוגמא לפלגינן דיבורא: הגמ' בסנהדרין (ט, ב) מביאה דין שאמר ר"י במקרה שבא אדם ואמר "פלוגי רבעני לרצוני" הדין הוא שנאמן עם עד נוסף להרוג את האדם שרבע, אך על עצמו אינו נאמן ד"אין אדם משים עצמו רשע". וכן אומר רבא שאחד המעיד שפלוגי בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה כי קרוב הוא אצלה.

ונראה שעפ"ז אפשר לבאר שזה שרש"י נדחק להעמיד כאשה המביאה גיטה דצ"ל בפ"נ ובפ"נ מכיוון שהמקרה הרגיל שאשה מביאה גיטה שאינה צריכה

לומר בפ"נ ובפ"נ זה מקרה של פליגין נאמנות ולא דיבורא משום שהאשה אינה אומרת שום דיבורא אלא שמשום עיגונא הקילו בה רבנן שנאמין לה בלא אמירת בפ"נ ובפ"נ, וא"כ אם נדמה העבד לאשה במצבה הרגיל דנאמנת ואינה צ"ל בפ"נ ובפ"נ יוצא שזה פליגין נאמנות ולא דיבורא דהעבד על שיחרורו נאמן ללא דיבורא דאמירת בפ"נ ובפ"נ. אך כדי לקבל נכסים צריך כבר נאמנות יותר חזקה להוציא ממון ולא נאמן.

ולכן הוצרך רש"י לדמות למקרה המיוחד שהבעל אמר לה לקבל גיטה בבי"ד פלוני ואז נאמנת רק עם אמירת בפ"נ ובפ"נ, וכן העבד שמדמים אותו לאשה נאמן רק באמירת בפ"נ ובפ"נ ואת דיבור זה אנו מחלקים דמה שאומר בפ"נ ובפ"נ נאמן על שחרורו ולא על הנכסים, וא"כ יוצא שדווקא במקרה זה פליגין דיבורא ולכן רש"י נדחק לומר דווקא מקרה זה דעבד כאשה דצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ!

ב.

ביאור סברת מחלוקת אב"י ורבא בפליגין דיבורא

ביאור הסברות ע"פ דיון במקרים שונים בש"ס הדנים בנושא פליגין דיבורא, ומהם:

(א) במסכת מכות מובא מעשה שהיו שני עדים על שטר הלוואה שהיו קרובים לערבים. הגמ' דנה האם עדותם תועיל למלווה וללווה ומסיקה שעדותם אינה מועילה דאם הלווה לא ישלם יצטרך הערב לשלם וא"כ לערב יש קשר להלוואה ונמצאו עדים קרובים, ובמקרה כזה מתבטלת העדות כולה.

1) תירוץ נוסף מתוך הרע"א דרש"י נקט דווקא מקרה כזה דאשה המביאה גיטה שצ"ל בפ"נ ובפ"נ וא"כ העבד נאמן דווקא באמירת בפ"נ ובפ"נ הוא מופני דרש"י ס"ל כהסוברים דבעלמא הבא ליפרע מיתומים ומלקוחות או שלא בפניו לא טוענים מזויף וא"כ ע"כ שפה האדון מוערער וטוען מזויף וא"כ קונה עצמו דוקא כשאומר בפ"נ ובפ"נ (כאשה המביאה גיטה).

וכתב הרא"ש שלכאורה יש לקשר מעשה זה עם פלגינן דיבורא, ולפי"ז יקשה מדוע אין אומרים כאן פלגינן דיבורא דללווה ומלווה תועיל עדותם ולערבים לא?

(ב) הר"ן והרשב"א בסוגינתו מביאים את הדין מהירושלמי שאחד שנותן שטר מתנה לב' בני אדם והיו חתומים על שטר זה שני עדים הקרובים לאחד מן השניים, הדין הוא שמתבטל כל השטר לשניהם. נשאלת השאלה מדוע אין אומרים פלגינן דיבורא דלאדם שקרובים אליו יתבטל המתנה ולשני לא?

(ג) בקובץ שיעורים הקשה בהא דכל הדוגמאות דבש"ס לפלגינן דיבורא הם מקרים שבהם מחלקים דיבורו דנאמן לזה ולא לזה וכדו', ולכאורה במקרה דידן המחלוקת היא יותר מצד הלשון דהשטר (דמצד הלשון של השטר נוצר החילוקים), וא"כ הדיון צ"ל בלשון השטר מה משמעותו ולא כ"כ מצד פלגינן דיבורא? ותירץ שם ע"פ חקירה במקרה שאחד נותן לחבירו כל נכסיו, מהי המשמעות בנתינה זו: אופן הא' – משמעות הנתינה היא שנתן לו הרבה פרטים (נכס ועוד נכס וכו'), אופן הב' – שנתן לו דבר אחד, את כל נכסיו.

ועפ"ז אפ"ל דבזה חלקו אביי ורבא. דלאביי כשאחד נותן כל נכסיו ה"ז נתינה אחת וממילא אין מקום לחלק בזה, או שנתן הכול או שלא נתן כלום ואין שייך בזה פלגינן דיבורא? משא"כ לרבא כשאחד נותן כל נכסיו ה"ה נתן הרבה פרטים וממילא שייך לחלק בזה ואפ"ל דפלגינן דיבורא שאת זה מקבל ואת זה אינו מקבל.

ועפ"ז נמצא מובן החילוק בסוגינתו מצד פלגינן דיבורא (שאלת הקובץ שיעורים) דהא גופא הדיון והמחלוקת דרבא ואביי האם ממשמעות לשון השטר מתכוון לתת לו כל נכסיו בנקודה אחת ולא פלגינן דיבורא, או בהרבה פרטים

(2) ולמסקנא סובר דלא מקבל כלום דיד בעל שטר על התחתונה ראה תוס' ד"ה הדר אמר אביי (גיטין ה, ב).

ופלגין דיבורא. א"כ יוצא שכל הדיון גופא הוא מה הלשון שהשטר אומר לי דעפ"ז החילוק האם פלגין דיבורא.

וע"פ חקירה זו מובן מדוע במסכת מכות מתבטלת ההלוואה כולה, דמכיוון שהעדים קרובים לערבים, א"כ שם גם רבא יודה שזה נקודה אחת וממילא א"א לומר פלגין דיבורא דהערבים הם חלק אחת מן ההלוואה, משא"כ בשטר.

וכן עפ"ז מובן הירושלמי דגם שם השטר מתנה ניתן לשניהם ע"י הנותן בבת אחת ולכן גם רבא יודה דנקודה אחת היא וממילא כשלא ניתן ומתבטל המתנה לאחד יתבטל לשני ג"כ, דאין ניתן לחלק בנתינה, משא"כ בסוגייתנו הנכסים והעבד הם שני דברים שונים.

וכן במתנת בית דאף שהמחנה אפרים רצה לומר שמקבל חצי, מ"מ י"ל שיש לחלק בין סוגייתנו למתנה כיוון שלפי סברא זו בחקירה, באמת נאמר דנתינת הבית נקודה אחת היא, וממילא גם לרבא נאמר שלא יקבל כלום שנתבטל כל דיבורו.

ג.

ביאור ההבדל בין סוגיא דידן לסוגיא בסנהדרין

במסכת סנהדרין (ט, ב - י, א) חולקים רב יוסף ורבה בדין פלגין דיבורא. ויש לעיין מדוע כאן לא נזכרה מחלוקת זו, וכן מדוע אצלנו שאלה הגמ' על רבא כאיזה תנא הוא סובר וכאשר תירצה כר"ש המשיכה הגמ' להקשות שהרי אמרנו דאין הלכה כמותו, ובסוגיא דסנהדרין לא דנה בזה בשיטת רבא אף שגם שם סבר במקרה דפלוגי רבעני לרצוני דפלגין דיבורא דלגביו אין מאמינים לו ולגבי חבריו כן (ראה רש"י ד"ה רבא אמר).

ונ"ל לומר הביאור בזה, ובהקדים ביאור המחלוקת בין הרשב"א לנודע ביהודה בענין פלגין דיבורא³:

לפי הרשב"א במקרה שאחד העיד לבי"ד שזנה עם אשתו אין לחלק דיבורו כיוון שלא ניתן לחלק דאיך נחלק, דאני זניתי לחוד ואשתי לחוד לאו כלום הוא, הלכך במקרה זה אין אומרים פלגינן דיבורא. הנודע ביהודה חולק על הרשב"א וסובר דפלגינן דיבורא אין הכוונה כפשוטו שמחלקים דיבורו, אלא פלגינן העניין. כלומר, שאומר שיש אותו ואת אשתו בעבירה, ולגביו אין מאמינים לו (מצד "אדם קרוב אצל עצמו"), אך לגבי אשתו נאמין לו³.

וא"כ לפי מחלוקת זו נ"ל דיש הבדל לרשב"א בין סוגייתנו לסוגיא בסנהדרין, דבסנהדרין לסברת הרשב"א מובן דפלגינן דיבורא ואין צריך לומר כאיזה תנא סובר רבא דהרי שם לא מדובר בפלוני רבעני וכדו' דאפשר לחלק דיבורו, ומובן בפשטות דפלגינן. אבל אצלנו שמצד דיבורא אין לחלק שהרי אמר דבר אחד - כל נכסיי, א"כ, בכדי לומר פלגינן דיבורא לרבא זה חידוש וצריך למצוא לזה תנא שכך סובר (ומובן דאין לקשר זה לסנהדרין).

אך לפי סברת הנודע ביהודה צלה"ב מהו החילוק, דהא פלגינן דיבורא פירושו שמחלקים העניין ולא את הדיבור כפשוטו, וא"כ גם פה זה פלגינן כפשוטו ומה ההבדל.

ונראה לבאר החילוק בזה; דבסנהדרין ברובע ונרבע הם שני דברים נפרדים דישנו הרובע וישנו הנרבע וברור דפלגינן ואין צריך לחפש את התנא שאמר כן, משא"כ בסוגיא שלנו זהו עניין אחד דהא נותן לעבד שטר אחד ובו כתוב כל נכסיי ואין נראה כ"כ החילוק בין נכסים לעבד, ופה רבא מחדש ג"כ דפלגינן דיבורא (דמכיוון כשאומר כל נכסיי הוא נותן הרבה פרטים לכן אפשר שיתחלקו) ועל חידוש זה מחפשים את בתנא הסובר כן.

³ ראה נודע ביהודה תנינא אה"ע סי' ע"ב.

⁴ ואין להקשות דאיך יוכל להעיד עליה הרי אדם קרוב אצל אשתו. ועיין רש"י בסנהדרין דף י' ע"א (ד"ה אצל אשתו).

ד.

עיונים ברש"י בסוגיית פלגין דיבורא

(א) רש"י ד"ה "לא יצא" (גיטין ח, ב) כותב: "דבשלמא רישא דלא גלי דעתיה דנחית לשיורא לא אמרינן דשייר, אבל הכא דנחית לשיורא אמרינן לדידיה נמי שייר". ויש לעיין האם נאמר כן גם באחד הנותן מתנה לחבירו ושייר לעצמו כגון שאמר "כל נכסיי לפלוני חוץ מקרקע" האם נאמר ג"כ שמתוך דנחית לשיורא שייר נמי המתנה או חלקה, וא"כ לא שבקת חיי לכל בריה לפי סברא זו.

ונראה לדייק מלשון רש"י שדווקא פה בגט שחרור אמרינן סברא זו, דכיוון שמשיר היה לו לדייק ולומר עצמך ונכסיי דזה הלשון שמשחררים עבד וא"כ כשמוציא פרט מהכלל הוי ליה למידק ולומר עצמך ונכסיי וא"כ כשאומר כל נכסיי "חוץ" ישנה סברא דמתוך דנחית לשיורא שייר נמי עבד, משא"כ במתנה דהלשון הוא כל נכסיי וכשאומר חוץ אין לומר הסברא מתוך דנחית לשיורא נמי שייר מתנה⁵.

(ב) רש"י ד"ה "עד שיאמר" (גיטין ט, א) כותב: "מדקאמר ר"ש לעולם משמע דל"ש היכא דקנה שאר נכסים, כגון שפירש השיעור ול"ש היכא דלא קנה כגון שלא הזכיר קרקע ששייר, דכתב ליה "חוץ מבית כור קרקע" דהשתא לא קנה שום קרקע דבכל חד ואחד איכא למימר דהיינו ששייר. ואפילו הכי הוא בן חורין אלמא פלגין דיבורא ד"על כל נכסיי קאמר ליה ולא קנה אלא את עצמו". והיינו, שכשלא הזכיר שם הקרקע ששייר לא קנה שום קרקע.

5) ודיוק זה הוא מלשון רש"י ד"ה "לא יצא" שכותב "אבל הכא דנחית לשיורא אמרינן לדידיה שייר נמי וכי אמר כל נכסיי נתון לך אשאר נכסיי קאמר ולחנופי ליה קאתי ולא שיחריה", ומסיים רש"י "כיוון דלא אמר ליה עצמך ונכסיי" משמע שפה מכיוון שכך הוה ליה למימר ישנו הסברא דמתוך דנחית משא"כ בשאר שטרות ודו"ק.

ותמוה כקושיית התוס' (ד"ה לעולם) דלכאורה יקנה הכל רק שהאדון ייקח קרקע אחת מנכסיו (ומכיוון שידו על העליונה יקח מעידית דנכסיו) אך אי"ז אומר שיפסיד העבד את כל נכסיו.

ותירץ הפנ"י שכאשר קונה האדם בקניין שטר צ"ל הלשון ברורה וכשישנם ספיקות בלשון ישנו כעין ערעור על השטר ואין כח בקניין שטר זה לקנות כלום.

ויש להוסיף בזה, דאפ"ל שרש"י סובר דמכיוון ד"המוציא מחבירו עליו הראיה" א"כ פה שישנו ספק שבכל קרקע וקרקע, אפ"ל דהאי הוא דשייר זה גורם גריעותא בחזקתו לזכות בזה אף שמצד הסברא כן צריך לקנות, וכדברי תוס'.

ואף שתוס' הביא ראייה ממכר אפ"ל שישנו הבדל בין מכר למתנה דמכר אין לומר דהמוציא מחבירו עליו הראיה לכן כיוון שפה ישנו ספק איזה חצי מכר לא יקבל כלום, דהא קנה בכסף מאת המוכר חצי קרקע וזה שלו רק שישנו ספק איזה חצי, ומכאן שלא פירש יקבל כחושה וידו על התחתונה אך במתנה כיוון שכל הקניין נפעל ע"י השטר מתנה מהנותן ובזה גופא ישנו גריעותא וספק, דבכל קרקע אפ"ל שזו לא נתן לו, א"כ זה מחליש חזקתו ולא יקבל כלום (וכדלעיל אף שבמציאות ישנו סברא שיקבל הדין מעכב זה).

(ג) עוד משמע מרש"י שם, דלר"ש פלגינן דיבורא דעצמו – קנה, נכסים - לא קנה, ומשמע דלר"מ לא פלגינן דיבורא דגם עצמו לא קנה. והקשה הרשב"א דלכאורה אפ"ל לפי סברת רש"י לעיל בד"ה "לא יצא" דגם לר"מ פלגינן דיבורא אלא ששם גם עצמו לא קנה דבשחרור עבד ישנו הסברא דמתוך דנחית לשיורא שייר נמי עבד, אך סתם כך פלגינן דיבורא.

ומתרץ הסוכת דוד שאא"ל שזה שעצמו לא קנה הוא מצד הסברא מתוך דנחית לשירא ולא מצד דלאו פלגינן דיבורא. כ"א נאמר כן יוצא שלא נתן האדון לעבד ע"י דיבורו כלום, אלא ודאי מצד דיבורו דהאדון לד"ה קנה עצמו והמחלוקת בקרקעות היא לר"ש דפלגינן דיבורא עצמו – קנה, נכסים – לא קנה, ולר"מ לא פלגינן דיבורא ומכיוון שלא מקבל קרקעות לא מקבל עצמו.

ולכאורה יש להקשות על תירוץ זה, דזה שהעבד לא קונה עצמו אפ"ל שזה לא מצד דלא פלגינן דיבורא דבאמת לר"מ פלגינן דיבורא וזה שלא מקבל עצמו זה מסברת מתוך דנחית לשירא שייר נמי עבד. ואף שישנה את סברת הסוכת דוד דכתב דא"כ מה נתן לו האדון, אפ"ל דבאמת מצד לשונו דנתן העבד עצמו ובאמת כך יתכוון האדון אלא שהדין מעכב דמכיוון שאפשר לומר הסברא דמתוך דנחית לשירא שמא שייר העבד ולא מקבל כלום וגם לא עצמו אף שבעלמא אפ"ל לר"מ סובר דפלגינן דיבורא, ועצ"ע.



מתי יצא עשו לתרבות רעה?

הת' משה יצחק שי' העכט
תלמיד בישיבה

כאשר מבקש עשו מיעקב את נזיד העדשים (בראשית כה, ל) הוא פונה אליו בלשון "הלעיטני נא מן האדם האדם הזה". בהשקפה ראשונה, פנייתו של עשו בלשון עדינה "נא" מעוררת תמיהה, לעומת זאת, כאשר אנו מוצאים שפונה אל אביו יצחק לבקש את הברכות (כז, לא) הוא פונה בלשון "יקום אבי ויאכל מציד בנו" (ואילו יעקב (כז, יט) "קום נא שבה ואכלה מציד").

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

עה"פ (שם) "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" מפרש רש"י: "ואותו היום מת אברהם, שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה". משמע שבאותם ימים עדיין לא יצא עשו לתרבות רעה.

ולכאורה הרי עשו היה אז בן חמש עשרה שנה (שהרי אברהם היה בן מאה שנה כשנולד יצחק (כא, א), ויצחק היה בן שישים שנה כשנולדו יעקב ועשו (כה, כו) הרי מאה ושישים לאברהם, וכשמת אברהם היה בן מאה שבעים וחמש (כה, ז) הרי שהיו יעקב ועשו אז בני חמש עשרה) וא"כ אי"ז מתאים עם מה שפרש"י עה"פ (כה, כז) "ויגדלו הנערים" – "כיוון שנעשו בני שלוש עשרה שנה, זה פרש לבתי מדרשות וזה פרש לעבודה זרה", משמע שכבר מגיל שלוש עשרה יצא עשו לתרבות רעה.

בספר "משכיל לדוד" יישב את הסתירה ברש"י, וזה נקודת ההסבר: עד שהיה עשו בן חמש עשרה שנה עשה רק עבירות שבינו למקום שאפשר לתקן מיד בתשובה, אבל מאותו היום היה רע לשמים ורע לבריות, עיי"ש.

לפי האמור, נוכל להבין את ההבדל בצורת התנהגותו באותו יום שביקש מיעקב את הנזיד ("הלעיטני נא") לבין התנהגותו כלפי אביו בתקופה המאוחרת יותר שאז יצא לתרבות רעה לגמרי (גם ובעיקר בעניינים של בין אדם לחבירו).

הסבר נוסף (בדא"פ עכ"פ): המילה "נא" באה כאן במובן של "אינו מבושל" (ע"ד (שמות יב, ט) "אל תאכלו ממנו נא"), וכוננתו הייתה: האכילני מן האדום. הנה ואף שהוא אינו מבושל.



טעם החיוב בברכה כשלא נהנה

הנ"ל

כתב אדה"ז בשלחנו - הלכות ק"ש (סי' ס"ט ס"ט): "סומא אע"פ שלא ראה מאורות מימיו, יכול לפרוס על שמע, אפילו בזמן שהפורס היה מברך יוצר המאורות להוציא אחרים ידי חובתם, מפני שגם הוא חייב בברכת יוצר המאורות כמו אחרים הפוקחים, לפי שהוא נהנה במאורות שרואים הפוקחים שיכולים לראותו ולהורות הדרך אשר בה ילך".

ולכאורה, הרי לפני"ז, בהלכות ברכות השחר (סי' מ"ו ס"ז), מביא שם בזה הלשון: "ויש אומרים שאפילו לא נתחייב בהם כלל יברך כולם בסדרן מפני שאין הברכות הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא דרכי העולם, ואם הוא לא נהנה אחרים נהנים", וא"כ מדוע הוצרך אדה"ז לנמק את טעם ברכת הסומא בזה שנהנה מראיית אחרים, אף אם נאמר שהוא לא נהנה מזה, הרי לפי המבואר לעיל, ה"ה מתחייב בברכה מצד עצם בריאת הדבר?¹

ואו"ל הביאור בזה: לגבי ברכת פוקח עוורים די בטעם שאחרים נהנים ע"מ לחייבו בברכה, משום שהוא לא מייחס את הברכה לעצמו כברכה פרטית אלא מברך בכללות ("פוקח עוורים"), לכן עליו לברך. משא"כ בהלכות ק"ש בברכת יוצר המאורות לעניין להוציא אחרים י"ח, (למרות שגם שם הוא אינו מייחס את הברכה לעצמו שהוא נהנה, אלא מברך בכללות, מ"מ) אין די בזה לנמק את יכולתו להוציא בברכה זו אחרים, כי משמעות ברכה זו לגבי אחרים – היא שונה, היות שמתייחסת גם לעצמם כפרטיים, ולא רק בכללות. לכן הוצרך אדה"ז להסביר שם שגם הוא נהנה מהברכה וזה מסביר מדוע יכול להוציא בברכה זו אחרים ידי חובתם².

בסגנון שונה: בעניין ברכת יוצר המאורות שהיא ברכה אחת – לכן הביא סיבה (היותר טובה) שהוא גם נהנה. משא"כ לגבי פוקח עוורים שזה בא בכללות עם ברכות נוספות שבהם הדין הוא שחייב לברך גם אם לא נהנה, א"כ א"א להביא את הטעם, שגם הוא נהנה מכיוון שהדין הזה מוסב גם על שאר הברכות (לדוגמא: ברכת "שעשה לי כל צרכי" במקרה שאין בידו להשיג נעליים שבזה קצת דחוק לומר שהוא מברך על הנאתו שבאה כתוצאה מהנאת אחרים), לכן שם הביא סיבה כללית שמתאימה לכולם, שאפילו שהוא לא נהנה יכול לברך.



1) בסגנון שונה: הרי זה שהוא עצמו נהנה (עי"ז שאחרים רואים), זה סיבה יותר טובה לומר שסומא יכול לברך ברכת המאורות, וא"כ מדוע הוצרך להסביר שם (בהלכות ברכות השחר) שדי בעובדה שאחרים נהנים ויכול לברך על משהו שהוא לא נהנה.

2) ואע"פ שאי"ז אותו סגנון הנאה, דהנאתם היא מזה שרואים ואילו הנאתו היא בכך שאחרים רואים, מ"מ היות שגם הוא נהנה מזה, וממילא רשאי להוציא את הרבים י"ח.

סברת ר"מ בשחרור עבד – ההסבר בתוס'

הת' אריה רפאל שי' מויאל
תלמיד בישיבה

בתוד"ה "השבתוני על המזונות" (גיטין יב, ב) "שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה - הוי חוב לו לפי שנותן לו הרב מזונות בריווח בשביל שיש תרומה הרבה לכוהנים או משום שיש מצווה לכוהנים באכילת תרומה". והקשה ב"סוכת דוד", דלכאורה אי"כ חיסרון כלל מצד "שיש מצווה באכילת התרומה" ומפסידו מכך, שהרי כתוצאה משחרור העבד ה"ה מתחייב במצוות שהזמן גרמא וממילא הוא מרוויח יותר מצוות, וא"כ אינו מובן החיסרון השני שהביאו התוס'?

אלא שהסוכת דוד למד בדברי תוס' באופן שיש חילוק בין ב' ההסברים, וזה ששחרור עבד הוא חוב - הוא: (א) האדון נותן לו תרומה בריווח וממילא מזונותיו הם בריווח משא"כ לאחר שיתחרר. (ב) העבד מפסיד מצוות אכילת תרומה, וממילא יש מקום לקושיא זו, דלכאורה אי"כ גרעון במצוות העבד אלא אדרבה תוספת מצוות.

אך ניתן ללמוד את דברי התוס' באופן שונה שלא יקשה הנ"ל, כדלהלן.

כוונת התוס' היא שב' הסברות הנ"ל הם סיבה מדוע האדון ייתן מזונות בריווח, וכך מתפרשים דברי התוס': בהיותו עבד מזונותיו מצויים לו בשפע, שכן רשאי הוא לאכול בתרומה, (א) ומאחר ולרבו הכהן הרבה תרומה, כנראה יתן לו מהם בריווח, (ב) וגם אם לא יהיה לרבו הרבה תרומה, לא ימנע מלשתף את העבד באכילת תרומה, כי מצוה לאכול תרומה. אבל לאחר שיתחרר לא יהיו מזונותיו בריווח, כי לא יוכל לאכול תרומה.

ועל דבריו אלו (של ר"מ) ענו לו חכמים: הלא רבו יכול שלא לזונו גם בעודו עבדו, וממילא גם בהיותו עבד לא יהיו מזונותיו בריווח, ואין חוב בכך שלא יאכל תרומה כשישתחרר.

(אבל לפי ההסבר שלמד הסוכת דוד בתוס' יוקשה דלכאורה לא מצינו בתשובת חכמים התייחסות לפרט הב' – הפסד המצווה של העבד, אלא רק לפרט הא' – אכילה בריווח).



קטן אוכל נבילות לשיטת הרמב"ם

הת' יוסף יצחק שי' עובדיה
תלמיד בישיבה

א.

במסכת גיטין (נה, א - במשנה): "העיד ר' יוחנן בן גודגדא... על קטנה בת ישראל שנישאת לכהן שאוכלת בתרומה", ודייקו בגמ' שמזה שנקטה המשנה "קטנה" ולא "חרשת" שחרשת לא אוכלת בתרומה אם נשאת לכהן.

ובטעם הדבר הבינה הגמ' בהו"א שהחשש הוא שמא יאכיל כהן חרש את אשתו חרשת תרומה, ובהמשך דוחה הגמ': "וליכול, קטן אוכל נבילות הוא" (ראה ביבמות דף קי"א ע"א שאין בי"ד מצווים להפרישו), מגיעה הגמ' למסקנא: שהחשש הוא שמא יאכיל כהן חרש את אשתו הפיקחת בתרומה דאורייתא, ולכן גזרו על פיקח בחרשת.

וברמב"ם הלכות תרומה (פ"ו הלכה ד') פסק כהו"א בהגמרא דלעיל, וז"ל:

"חרשת ושוטה שנישאת לכהן אינה אוכלת בתרומה אפילו השיאה אביה - גזירה שמא ישא חרש כהן לחרשת ויאכיל אותה". לכאורה ניתן להקשות על פסק הרמב"ם כקושיית הגמ' "וליכול, קטן אוכל נבילות הוא", וע"כ דס"ל להרמב"ם שקטן אוכל נבילות בי"ד מצווים להפרישו.

ב.

והנה בהלכות שבת (פי"ב הלכה ז') כתב הרמב"ם: "אבל קטן שבא לכבות מדעת עצמו אין בי"ד מצווים להפרישו", ומשמע שדעת הרמב"ם היא שקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווים להפרישו, ולכאורה סתרי דבריו אהדדי, דבהלכות תרומה משמע מדבריו שסובר שקטן אוכל נבילות מצווים בי"ד להפרישו, ואילו כאן משמע שאין מצווים להפרישו.

ויש ליישב הסתירה, דבאמת ס"ל להרמב"ם שקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווים להפרישו, ומה שפסק שכהן חרש אסור להאכיל תרומה לאשתו חרשת אף דהוי כקטן אוכל נבילות, הוא משום דהרמב"ם נקט כדעת רש"י (יבמות קיג, ב) שמפרש דמה שנקטה הגמ' בגיטין שחרשת אסורה בתרומה שמא יאכיל חרש בחרשת, אי"ז עיקר הטעם כי זה קטן אוכל נבילות, אלא שגזרו גם על חרש בחרשת כ"א נתיר חרש בחרשת יבאו להתיר חרש בפיקחת שבזה האיסור הוא דאורייתא.

ולפי דעת הרמב"ם שפוסק שחרשת לא אוכלת בתרומה משום שמא יאכיל חרש בחרשת, י"ל דעיקר הגזירה היא משום שמא יאכיל חרש בפיקחת, וגזרו גם בחרש וחרשת אטו חרש בפיקחת דהוי דאורייתא.

ג.

אך לפי"ז קשה לכאורה כקושיית הכס"מ על הרמב"ם (שם), שהקשה: "מדוע פסק רבינו כהו"א ולא כמסקנא".

לפענ"ד יש ליישב שאמנם זה הור"א אך מכיוון שזהו כעין חומרא שגזרו על חרש בחרשת כדי שלא יבואו להתיר חרש בפיקחת (איסור דאורייתא) לכן פסק הרמב"ם שאסור חרש בחרשת וממילא לא יבואו להתיר חרש בפיקחת,

אך במהרש"א משמע שהתירוץ בגיטין שחרשת לא אוכלת הוא שמא יאכיל חרש בחרשת נשאר למסקנא למ"ד שקטן אוכל נבילות בי"ד מצווים להפרישו.

אמנם לפי"ז קשה, דהרמב"ם לא אזיל בזה כשיטתו, דלשיטתו קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווים להפרישו, וא"כ מדוע גזרו משום חרש בחרשת משום הטעם שאסור לקטן לאכול נבילות. ותמוה לי כן שפסק הרמב"ם לא כשיטתו.

אך לפי הדעה שלקטן אסור לאכול נבילות נראה כמהרש"א שחרשת אסור להאכילה בתרומה גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת שאסור לה לאכול כי קטן אוכל נבילות בי"ד מצווים להפרישו.



ממציא נזק לעצמו – הכפילות ברמב"ם

הנ"ל

כתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"א ה"ט): "הזורק אבן ולאחר שיצאת מתחת ידו הוציא הלה את ראשו מן החלון וקבלה פטור מכלום שנא' "ומצא את רעהו" פרט לממציא את עצמו". וכתב הלח"מ דכוונת הרמב"ם "פטור מכלום" היינו דאינו מתחייב אף בדברים הקלים דנזק, ופשוט שכ"ש בדברים החמורים.

ובהלכות רוצח ושמירת נפש (פ"ו ה"ט) כותב: "וכן הזורק אבן ואחר שיצאת מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור מן הגלות שנאמר "ומצא את רעהו" פרט לממציא עצמו".

וצ"ב טעם הכפילות בדברי הרמב"ם, ואשמח לראות דעת הקוראים.



שיטת ר"י בטלטול נר בשבת

הנ"ל

במסכת שבת איתא (מה, ב): "ור' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא בנר כר"ש".
וברש"י (ד"ה אלא בנר): "אלא בנר ישן כר"ש דמתיר".

ויש לבאר את ההכרח של רש"י לפרש בדעת רי"ח שמתיר דווקא בנר ישן. דהנה בהמשך (מו, א) הגמ' מביאה שר' אבהו כשהיה מגיע למקומו של ר' יוחנן לא היה מטלטל נר בשבת. ומבארת הגמ' את הטעם למנהגו: "כר"ש ס"ל ומשום כבודו דרי"ח הוא דלא עביד" ורש"י פירש (ד"ה וטלטל שרגא) "נר שכבה", א"כ מוכח שבמוקצה מחמת איסור אוסר ר"י ולכן פירש"י (לעיל מה, ב) בנר-ישן שהוא מוקצה מחמת מיאוס ובזה מתיר ר"י.



טעם הקדמת הבאת הגט לעניינו

הת' אלעזר שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

בתוס' חכמי אנגליה (גיטין ב, א) הקשו מדוע התנא של משנתינו ("המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב") הקדים את המביא גט למולך, ותירצו שמשום שהתנא היה גר בארץ ישראל, לכן הקדים את המביא גט לא"י.

ובהמשך הקשה מנין התנא יודע שגט בכוחו לגרש אשה, ומתריך: (א) מהכתוב "וכתב לה ספר כריתות", (ב) מהכתוב בריש קידושין "וקונה עצמה בגט", ע"כ.

ולכאורה תמוה, מדוע הקדימו התוס' את שאלתם בעניין המביא שקודם למולך לשאלתם בנוגע לעניין הגט שהיא שאלה יסודית יותר?

ויש להציע הביאור בזה:

שאלתם הראשונה נוגעת להלכה (מכיוון שנוגע לדין אמירת בפ"נ) משא"כ שאלתם השנייה. ועוד, ששאלו לפי סדר כתיבת המשנה "המביא גט": "המביא" ואח"כ "גט".



בין רפואה שבש"ס לניתוח שבימינו

א' התמימים

בהיכל מנחם כרך א' (עמ' קפט): "לפלא השאלה הלהסתבך בניתוח דהקטנת הקיבה ותוצאותיו הבלתי ברורות (ככל הדרוש) וכו'! - והסיבה היחידה שהמדוברת תחי' כבדת בשר?! ומופרך" עכ"ל.

- כמובן יש לחלק מהמסופר בגמרא (בבא מציעא פג, ב) על ר' אלעזר ב"ר שמשעון שהשקוהו סם שינה והעלוהו לבית השיש וניתחו את בטנו, ממנו הוציאו שומן רב מאד (וברש"י שם "לפי שבעל בשר היה מאוד") - כי שם מדובר בניתוח חיצוני שהיו רגילים בו כבר בימיהם להסרת שומן, משא"כ כאן להקטנת הקיבה - אשר הוא ניתוח פנימי כדברי כ"ק אדמו"ר "תוצאותיו בלתי ברורות", ובדורנו התרחשו כמה אסונות לאחריו. וק"ל. ומסיימן בטוב.



הטיית הראש בפסוק הראשון דק"ש

הת' מנחם מענדל שי' הורוביץ
תלמיד בישיבה

בסידור תהלת ה' (מהדורות תשס"ב ואילך), בפסוק א' דק"ש (עמ' 46), הביאו המדפיסים בשוה"ג תחת הציון "מנהגי הרבי" את המנהג "ויטה ראשו מעט לימין, לשמאל, לפנים, לאחור, למעלה ולמטה".

וכנראה אישתמיטי' מ"ש אדה"ז בשלחנו (סי' ס"א, ס"ו): "ויש נוהגין להטות הראש כפי המחשבה מעלה ומטה ולד' רוחות". הרי שהדברים מפורשים בשו"ע אדה"ז, וזהו המקור למנהג זה.

ובאמת יש להעיר, דמדברי אדה"ז הנ"ל שכתב "כפי המחשבה", נראה דישראל להטות את הראש בהתאם לכוונה באותה האות, באות ה' ד"אחד" למעלה (ז' רקיעים) ולמטה (ארץ), ובאות ד' לארבע רוחות הארץ¹, ולפי"ז יש לעיין בטעם מנהג רבינו² שנהג דלא כסדר הנ"ל, והיינו שקודם נענע לארבע רוחות הארץ ולאח"ז מעלה ומטה³. ויל"ע.



ביטול המבול ע"י תשעה צדיקים – לבני הדור או העיר?

הנ"ל

בפרש"י עה"פ (בראשית ה, לב) "ונח בן חמש מאות שנה ויולד את שם את חם ואת יפת" כתב, וז"ל: "אמר רבי יודן: מה טעם כל הדורות הולידו למאה

(1) בכף החיים ס"ק ל הביא (מעטרת-זקנים, א"ר וכו' – שראה אותם אדה"ז ולא העתיקם) שלא לעשות מזרח-מערב צפון-דרום כדי שלא ייראה כשתו וערב ח"ו, אבל מביא שם מפתחי עולם (שהיה מאנ"ש) בשם ספר האשכול וש"ג סבבי המרדכי שכן כתבו לפי סדר זה (ומעלה ומטה תחילה, וכן הסדר בשוע"ר - כבפנים). הערת המערכת.

(2) ההנהגה נזכרה גם ברשימות הת' משנת תשכ"ה אות כח.

(3) אלא שבקדימת מעלה למטה מצינו שינויים: בתפילה עם הרבי (עם הווידיאו - עמ' 10 ס"י): דרום, צפון, מזרח, מערב, מעלה ומטה, בכנהגו מלך (עמ' 17): ימינה, שמאלה, קדימה, אחורה, מטה ומעלה. הערת המערכת.

שנה, וזה לחמש מאות. אמר הקב"ה, אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה. ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה".

ובפרשת וירא (בראשית יח, לב) כאשר ביקש אברהם מהקב"ה שלא יהפוך את סדום פרש"י "אולי ימצאון שם עשרה – על פחות לא ביקש. אמר, דור המבול היו שמונה, נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם", ומשמע שאם היו בדור המבול תשעה צדיקים או יותר - לא היה מבול.

ובשפתי חכמים פירש ברש"י דאין הכוונה שאילו היו תשעה צדיקים היו מצילים את כל הדור, אלא את בני עירם בלבד, וא"כ עדיין יש בזה טרחה לעשות תיבות הרבה.

אבל צ"ב מניין למד זאת ברש"י, שהרי רש"י כותב בפירוש "ולא הצילו על דורם", ומשמע שאם נמצאו שם, הרי שהיו מצילים את כל הדור.
ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



שיטת ר"נ בנדר שהודר ברבים

הת' אברהם שי' מויאל
הת' מנחם מענדל שי' פרסיה
תלמידים בישיבה

הגמ' (גיטין לה, ב) אומרת שר"נ סובר כשיטת התנא שלומד שנדר שהודר ברבים אין לו הפרה, ובפרש"י (ד"ה ברבים): "נוודרת בפני עשרה וקסבר נדר שהודר ברבים אין לו הפרה".

והקשה הפנ"י, וז"ל: "וקשה דהא אליבא דר"נ משנינן הכא ושמעינן לר"נ דאמר לקמן בפירקין (מו, א) לעניין נדר ברבים כמה רבים – שלושה, והכי קי"ל".

והסביר שם דההכרח של רש"י לפרש כן, הוא היות שבמשנה כתוב בי"ד והיינו שלושה, א"כ חייבים לומר שיש חידוש במ"ש "ברבים" וממילא חייבים לומר שזה עשרה. ולכאורה יש להקשות על דבריו דהרי ר"נ סובר שב"ד זה שנים (עיין גיטין לב, ב – ובתוד"ה ורב נחמן).

ואפ"ל דהא דלר"נ בי"ד היינו שניים הוא דווקא לעניין ביטול השליחות דאי"ז אלא הודעה בעלמא וכמ"ש רש"י (שם - ד"ה בפני שניים), וז"ל: "דבשלמא גבי דינא בעי שלושה אבל הכא אודועי בעלמא הוא ובתרי בסגי", ולפי"ז בנדוד"ד לגבי אלמנה שגובה כתובתה בב"ד ונודרת כדי לקבל את כתובתה צריך אף לר"נ בי"ד של שלושה, דהרי בי"ד דנים כאן דיני ממונות.

וכן מוכח מדברי הריטב"א בתשובת הגמ' שם (לו, א - ד"ה ואי אמרת), וז"ל: "וכי תימא כיוון שכן דאפילו בפניהם אסור למימר על דעתם הוי כעל דעת רבים למה לי לפרש מתניתין הכי דהא פשיטא דהא בי"ד שלושה נינהו ועל דעת בי"ד משביעיין ליה איכא למימר דאפשר ביחיד מומחה או בשניים הם".



שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד

איתא באבות (פ"ג מ"ג): "רבי שמעון אומר שלושה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר (ישעי' כח, ת), כי כל שולחנות מלאו קיא צואה בלי מקום, אבל שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום שנאמר (יחזקאל מא, כב) וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'".

וכתב רש"י במשנה: "ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון". עכ"ל.

וכ"כ הרע"ב: "ובברכת המזון שמברכין על השולחן יוצאין ידי חובתן, וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה, כך שמעתי". עכ"ל.

התוס' יום טוב ע"ז: "לא נתיישרה דעתי בפסק הזה לצאת ידי חובתו בכך, דודאי דרבי שמעון לאו בהכי מיירי, דאטו ברשיעי עסקינן שאינן מברכין ברכת המזון שהיא מצוות עשה מן התורה, ומילי דאבות מילי דחסידות נינהו כדאמרינן בפרק המניח (ל, א) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ולשון רש"י ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון". עכ"ל.

והנה ראיתי בס' 'מקדש מעט' (להגאון ר' נתן געשטטנר שליט"א) סי' ה (ע') צג ואילך) שכתב לתרץ:

"ונלע"ד ליישב על פי המבואר במגן אברהם (סי' נ סק"ב) דבתפילה יוצא אף כשאינו מבין הכוונה שהרי הקב"ה יודע כוונתו ומבין, אבל בדברי תורה כגון בלומד משנה אם אינו מבין אינו נקרא לימוד עיי"ש. ועיין פרי מגדים (או"ח סי' קצג א"א סק"ה) ובמשנה ברורה (סי' סב סק"ג) עיי"ש. ומעתה אתיין שפיר דברי הרע"ב ז"ל דשפיר משכחת שיברך ברכת המזון ומ"מ לא יצא ידי דברי תורה, והיינו כשמברך ברכת המזון בלשון הקודש אבל אינו מבין את הכוונה, ונמצא ידי ברכת המזון יצא אבל ידי תורה לא יצא, שהרי כשאינו מבין לא נקרא לימוד, ובהכי מיירי מתניתין, אבל אם הוא מבין את פירוש המילות של ברכת המזון ומשום דברי תורה, ובכהאי גוונא מיירי הרע"ב ז"ל.

"ברם לכאורה יש לשדות בזה נרגא, ממה שכתב בשו"ע הרב ז"ל (ה' ת"ת פ"ב ה"ג) דדוקא בתורה שבעל פה אמרינן שאם אינו מבין את הפירוש אינו נחשב ללימוד כלל, אבל בתורה שבכתב אם הוא מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המילות הרי זה מקיים מצוות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר עיי"ש. ומעתה בברכת המזון שיש בה פסוקים מתורה שבכתב יוצא בה ידי תורה אף כשאינו מבין. ומכל מקום יש לקיים דברינו, שהרי הרב ז"ל דייק דהא דיוצאין ידי לימוד תורה בתורה שבכתב אף כשאינו מבין היינו דדוקא כשמוציא בשפתיו, ומשמע שאם שומע תורה שבכתב מפי אחרים והשומע אינו מבין בכה"ג לא נחשב ללימוד כלל, שהרי השומע לא אמר כלום וגם לא הבין כלום מפי השומע. ומעתה משכחת שפיר שיצא ידי ברכת המזון ומ"מ ידי תורה לא יצא, והיינו למאי דמבואר במג"א (סי' קצג סק"ב) בדעת רש"י ז"ל דהשומע ברכת המזון בלשון הקודש מפי אחרים יצא אף כשהשומע אינו מבין עיי"ש. והנה בכהאי גוונא ברכת המזון יצא וידי דברי תורה לא יצא, והכא מיירי מתניתין, שאם יוצא ברכת המזון מפי אחרים והוא עצמו אינו מבין כי אז צריך שילמוד דברי תורה בעצמו וא"ש. ובאמת מקור דברי הרע"ב הנ"ל הוא פירוש רש"י למס' אבות, וכמ"כ התויו"ט שם, וא"כ רש"י לשיטתו אתי שפיר, עכ"ל.

והנה מה שכתב ש"אם שומע תורה שבכתב מפי אחרים והשומע אינו מבין בכהאי גוונא לא נחשב ללימוד כלל" תמוה, שהרי מעשים בכל יום של קריאת התורה שעולים עמי הארץ ומברכים על התורה אע"פ שאינן קוראין בעצמם מאומה, אלא שהבעל קורא מוציא את הקריאה בשפתיו, והעולה לתורה יוצא ידי חובתו אפילו שאינו מבין מפני ששומע כעונה. וגם כל אלו ששומעים קריאת התורה מבעל קורא ואינם מבינים, הכי אינם יוצאים ידי חובתן?

אלא שכוונת רבנו הזקן במה שכתב שבתורה שבכתב יוצאים מצוות ולמדתם כשמוציא בשפתיו, כוונתו לומר דאפילו שאינו מבין פירוש המילות אפילו הכי יוצא ידי חובתו, אבל עם הארץ שאינו מבין פירוש המילות בהחלט שיוצא ידי חובתו על ידי שמיעה מחמת הדין דשומע כעונה, וז"פ.

ובאמת הדבר מבואר בהדיא בהל' תלמוד תורה ה"ב שם, וז"ל רבינו הזקן: "וכל אדם צריך לזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזנו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצוות ולמדתם אותם, וכמו שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו וגו'. וכמו בכל המצוות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המילות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצוות ולמדתם. ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים, וכן כשעולה לספר תורה. [וממשיך בהל' יג: במה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל תורה שבעל פה אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל".

וראה גם בשו"ע רבנו או"ח (סי' קפה ס"ב) שכתב: "עם הארץ שיודע לקרות בתורה עולה ומברך עליה בציבור אע"פ שאינו מבין קריאתו, וכ"ש בזמן הז

שהעולה הוא אינו קורא בעצמו". עכ"ל. – הרי בהדיא דבתורה שבכתב אם שומע קריאה מפי השני יוצא ידי חובתו אע"פ שאינו מבין פירוש המילות מפני 'שהשומע כעונה בפיו'.

ועי' שערי תשובה או"ח (סי' מז סק"ג) שכתב "ועי' בהלכות קטנות ח"ב סי' קנט שכתב השומע דברי תורה צריך לברך כיוון דשומע כעונה עדיף מהרהור". עיי"ש. ועי' יביע אומר ח"ד סי' ח אות יח ואילך בארוכה בעניין זה, ובקרבן לדוד או"ח סי' יא. – ולפי"ז שוב הדרא קושיית התוס' יו"ט על רש"י והרע"ב לדוכתיה, דאטו רבי שמעון מיירי ברשיעי שאינן מברכין ברכת המזון שהיא מ"ע מה"ת?

והנראה בזה לתרץ ע"פ מ"ש בגמ' ברכות (טז, א) וברמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ב) דפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית מקצרים בברכת המזון כדי שלא לבטל ממלאכת בעל הבית או כדי שישכרום בעלי בתים (תוס' ר"י החסיד שם ד"ה חותם ותוס' הרא"ש שם) – ועי' טור ושו"ע (סי' קצא ס"א).

והנה בארחות חיים (הל' ברכת המזון סי' סג) ובכלבו (סי' כו) – והביאו בד"מ (סי' קצא) ובב"ח (סי' קצב) יש נוסח קצר של ברכת המזון:

"ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הזן את העולם כולו ברוב גדלו, המכין לכל הבריות מאכלו, ושלחנו ערוך לכל, ברוך אתה ה' הזן את הכל. נודה לא-ל גואלנו המעריך מטובו עלינו, לא חסר כלום ממאכלנו, שנתן לנו ברית ותורה חיים ומזון, ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון. רחם על עני ואביון הנתונים ללעג ובזיון, ודוד עבדך מהרה ימלוך בציון, ותכין בתוכה עמוסי מעים, ברוך אתה ה' בונה ירושלים אמן. בחיי יהודה ואפרים תמלוך מלך בירושלים, ותביט עני עמך ישראל ותפן, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי הגפן", ואין מברכים אותה אלא במום אונס, עיי"ש.

ובכף החיים או"ח (סי' קפז ס"ד) כתב:

"וזה נוסח ברכת המזון לקטנים שלא הגיעו לחינוך או לנשים ועמי הארץ שאין יודעים לברך סדר ברכת המזון בארוכה, בריך רחמנא מרן מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא. בריך רחמנא דזן לכולה: נודה לך ה' אלוקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ונתת לנו ברית ותורה לחם לשבעו. ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון: רחם ה' אלוקינו עלינו ועל כל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מלכות בן דוד משיחך (ושמחנו ביום השבת הזה. וזכרנו לטובה ביום ר"ח הזה, או ביום חג פלוני הזה) ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו. ברוך אתה ה' בונה ברחמי ירושלים, אמן: ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אבינו מלכנו הטוב והמטיב לכל הוא מטיב לנו הוא ייטיב לנו הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב: הוא יזכינו לימות המשיח עושה שלום וכו'. חסד לאברהם אות א. ועיין ב"ח סימן קצב שהביא שם ג"כ נוסח ברכת המזון בקצרה יעוי"ש. ועיין לקמן אות ח. וזה שכתבנו הוא יותר מוסכם מהאחרונים. וזהו דווקא לשאינם יודעים לברך סדר ברכת המזון בארוכה ושלא יבטלו מ"ע דאורייתא, אל להיודעים צריך לברך דווקא דסדר ברכת המזון בארוכה משום דיש כסדרה רמזים וסודות נפלאים כנז"ל. ועיין סימן קפה אות א'. עכ"ל.

והנה ב'אגרות קודש' חלק ג' (ע' קלז) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לשאלה "אם בנוסח בריך רחמנא כו' יוצאים ברכת המזון דאורייתא?"

"כל ג' הברכת הם מן התורה דברך רחמנא אינו מחליף בדיעבד אלא ברכת הזן (ברכות מ, ב). ופשוט ומוכרח גם מהא דאיבעי אולי נשים פטורות מברכת הזן מפני שאינם בחלוקת הארץ בברית ותורה – שכולם הם בברכה שניה", עכ"ל, וכ"ה ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח (ח"א סי' קד).

יוצא לפי"ז שלפי הנוסח שבארחות חיים וכלבו וכף החיים הנ"ל שפיר יוצאים בברכת המזון דאורייתא, כיוון ששם יש תחליף לכל הברכת (ולא רק לברכת הזן).

ולפי"ז שפיר משכחת שמברך ברכת המזון ומכל מקום לא יצא דברי תורה, כיוון שבנוסח הקצר לא מופיעים פסוקים מתורה שבכתב (שהיו יוצאים בה ידי חובתן אף כשלא מבינים), ומיירי מעמי הארץ שאינם יודעים לברך סדר ברכת המזון הארוך, ואפילו שאינם מבינים יוצאים ידי חובת ברכת המזון בלשון הקודש, או מפועלים אצל בעה"ב מקצרים בברכת המזון כנ"ל, וא"ש מאד.

והנה בהשקפה ראשונה נראה דמה שכתבו רש"י והרע"ב דברכת המזון שמברכים על השולחן יוצאין ידי חובת דברי תורה, זהו חידוש דין נוסף שאינו מרומז כלל במשנה. ברם נראה שדין זה שפיר מרומז היטב במשנה, ובהקדים כמה דיוקים במשנתנו:

(א) התפארת ישראל מדייק מדוע אומר 'שאלכו' (בל' עבר) ולא 'שאוכלים' כמו ששנינו במשנה הקודמת: 'שנים שיושבין'. [וגם למה נאמר 'ולא אמרו עליו' וכו' ולא 'ולא אומרים' (בלשון הוה)?].

(ב) למה נקט דווקא 'שלושה' שאכלו, וכי שנים שאוכלים אינם מחוייבים בדברי תורה? כמו שהקשה במדרש שמואל.

(ג) מדוע נאמר שאכלו 'על שולחן', לכאורה זה מיותר, דמאי נפק"מ איפה אכלו, והלא מעצמו מובן שאכלו על שולחן?

(ד) למה נאמר על שולחן 'אחדד'? ה'אחדד' מיותר לכאורה כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ביאורים לפרקי אבות'.

(ה) מדוע נאמר ולא 'אמרו' עליו דברי תורה, ולא כמו ששינינו במשנה הקודמת 'ואין ביניהן דברי תורה', או ולא 'עסקו' וכי"ב? (והול"ל 'ולא היה ביניהן דברי תורה')?

(ו) תיבת 'עליו' מיותרת לכאורה, והול"ל 'ולא אמרו [ביניהן] דברי תורה' וכי"ב.

והנה הרשב"ם מבאר בדיוק ה'שלושה שכאן מיירי אודות עניין הזימון שאינו אלא (לפחות) בשלושה.

ולפי"ז נראה דיבואר היטב מדוע גם נאמר 'על שולחן אחד' – כיוון שזה מבטא את הצירוף והקביעות שנצרך בזימון.

ועניין הזימון הוא, שזהו דרך אזהרה והתראה לברכת המזון מתוך כוונה (מאירי ברכות מה, א).

ולפי"ז י"ל, דכיוון שהמשנה מרמזת על ברכת המזון כנ"ל, לכן נאמר גם 'ואמרו עליו דברי תורה', ולא 'והיה ביניהן דברי תורה', לאשמעינן דיוצאים ידי דברי תורה בברכת המזון אפילו שאינו מבין פירוש המילות, דכיוון שרק 'אמרו' את הפסוקים מתורה שבכתב כבר יוצאין ידי דברי תורה אפילו שאינם מבינים כנ"ל, וזהו 'אמרו עליו דברי תורה' – אפילו בלי הבנה, דהיינו 'אמירה' בפה בלבד, [ויש ביניהן דברי תורה' משמעתו להבנה כיוון דשיחה בין שנים או שלושה הוא בהבנה כמובן, ואמירה בלי הבנה שייך לעצמו], וא"ש.

ולפי"ז יבואר גם תיבת 'עליו' כיוון דמיירי בברכת המזון, וכמו שאומרים 'הרחמן הוא ישלח ברכה מרובה בבית זה ועל שולחן זה שאכלנו עליו' – והיינו שברכת המזון נאמר על 'שולחן זה שאכלנו עליו'.

ולפי"ז א"ש מדוע במשנתנו נאמר בלשון עבר 'אכלו' ו'אמרו' (ולא 'אוכלים' ו'אומרים'), כדי לרמז שאפילו שכבר אכלו את הסעודה ועדיין לא אמרו עליו דברי תורה, בכל זאת, אם אמרו ברכת המזון [שהיא לאחר הסעודה] יצאו גם ידי חובת דברי תורה. רק אם לא אמרו פסוקי תושב"כ שבברכת המזון הארוך, אזי לא יצאו ידי דברי תורה, והיינו בברכת המזון המקוצר הנ"ל, וא"ש מאד.

ולהעיר שמנהגנו לפי סידור רבנו הזקן [כמ"ש בפע"ח – מובא בשער הכולל] לומר לפני ברכת המזון, אחרי נטילת מים אחרונים את הפסוק שביחזקאל (מא, כב) "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'" שנאמר במשנתנו – ועי' ברכות (נה, א).

ולפי זה יבואר מ"ש רש"י: "ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון" – וע"ז מעיר התוס' יו"ט, דאטו המשנה ברשיעי עסקינן? – דבשלמא לפי מ"ש הרע"ב דמשמע שזהו רק ע"ד בדיעבד בלבד כמ"ש: "ובברכת המזון שמברכין על השולחן יוצאין ידי חובתן וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה" – משא"כ לפי רש"י משמע בהדיא דכך הוא לכתחילה ולא רק ש'נחשב כאילו אמר עליו דברי תורה' אלא שהן ממש דברי תורה לכתחילה.

ברם לפי כל הנ"ל יבואר היטב שמשנתנו מיירי לכתחילה (גם) אודות ברכת המזון, ולכן נאמר 'שלושה' 'על שולחן', 'אחד' (זימון). 'אכלו' (בלשון עבר, דמיירי אודות ברכת המזון שלאחר האכילה. 'ואמרו' (פסוקי תורה שבכתב שדי גם באמירה בפה בלבד בלי הבנת פירוש המלות). 'עליו' (שמברכים ברכת המזון 'עליו' על השולחן שאכלו), שנאמר וידבר אלי זה השולחן אשר לני ה" (שאומרים לפי מנהגינו לפני ברכת המזון) וא"ש בדעת רש"י.

ולפי"ז נראה לבאר גם מה שהקשה המהר"ל מפראג ב'דרך חיים' (פ"ג מ"ד): ד"מן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא שלושה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה שאז נחשב כאילו אכלו משולחנו של מקום, ורק אח"כ היה מן הסברא

לשנות הרישא דאם 'לא אמרו עליו דברי תורה [נחשב] כאילו אכלו מזבחי מתים'?

ברם לפי הנ"ל י"ל שהמשנה ברישא התכוונה לומר דאפילו שכבר 'אכלו' (לשון עבר) את הסעודה וגם לא 'אמרו' (בלשון עבר) עליו דברי תורה, אע"פ שלא הספיק כלום עדיין ניתן לתקן – שלא יהיה כאילו שאכלו מזבחי מתים ח"ו – על ידי זה שיברכו עליו ברכת המזון הארוך עם פסוקי תושב"כ. בשונה מברכת המזון המקוצר שאין בה פסוקי תורה, שאז זה 'כאילו אכלו מזבחי מתים' ח"ו, וא"ש.



לזכות התלמידים המסיימים
 תלמידי התמימים דשיעור ג' ה'תשס"ז
 להצלחה בהמשך דרכם בגו"ר

מנדלזון שמואל	דויטש משה יהושע	אביוב אהרן דוד
מעטוף מנחם מענדל	דערן לוי יצחק	איגרמן יעקב
מצליח אברהם	הורביץ מנחם מענדל	איידלמאן מאיר
מרנץ שמואל	הורנשטיין לוי יצחק	איידלקאפ ברוך
נדאג'ר אביחי	וויסברג אלימלך	אייזנבך מנחם מענדל
סוסובר דוד	ויסמן חיים	אייזמן דובער
סלאוין שמואל	ויצמן משה יחיאל	אפרתי מנחם אריאל
סלפושניק יהושע	זילברשטרום מ.מ.	אשכנזי יהודה לייב
סנדורי יוסף	טייטלבוים יהונתן	בוקיעט יחיאל דוד
עובדיה יוסף יצחק	יצחק אביחי	בטוניאשוילי ישראל
פריז אשר	ירוסלבסקי אברהם	ביר דב בעריש
פרנקל מנחם מענדל	לאופר ישראל א.ל.	בלוי מנחם מענדל
קוביטשעק ח.ש.	לוריא אליהו	בן ציון יוסף יצחק
קיי לוי יצחק	ליבעראוו מאיר ש.	בר זוהר מנחם מענדל
קמינצקי ראובן	ליפשיץ יוסף	ברוך אהרן
רבינוביץ אפרים	מדויל מנחם מענדל	גולדברג דוד
רויטבלאט אהרן צבי	מוזיקנט לוי	גלבר דוד ברוך
ריבקין חיים	מויאל אריה	גלים בנימין
ריבקין משה	מושיאשוילי יצחק	גרזמן שניאור זלמן
שמחון חיים	מיכאלשוילי יצחק	גרפונקל שלמה ח.
שניאורסאהן יהונתן	מנדלזון לוי יצחק	דוברוסקין שד"ב

לזכות

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק אייזיק שי' קעניג

ראש הישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק שי' בוטמן

משפיע ומשגיח ראשי

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מרדכי שי' קעניג

משגיח ור"מ

הרה"ח הרה"ת ר' זושא שי' פוזנר

משגיח ומשפיע

הרה"ח הרה"ת ר' שלום שי' הלל

משגיח ומשפיע

הרה"ח הרה"ת אליקים שי' וואלף

מוכ"ל הישיבה

הרה"ח הרה"ת מנשה שי' חרד

ממנהלי הישיבה

הרמז"ם והמשפיעים שליט"א

ימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה,

לאורך ימים ושנים טובות ובריאות נכונה

לע"נ

הרה"ח הנעלה אי"א נו"מ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
בעל מדות תרומיות, מקושר לכ"ק אדמו"ר

הרה"ת ר' **משה** ב"ר **מאיר** ע"ה

אשכנזי

חבר הנהלת ישיבות תומכי תמימים,
שימוש כרב קהילת חב"ד בתל-אביב,
וחבר אגו"ח באה"ק

•

נלב"ע ביום ש"ק פר' שמות
כ"ג טבת ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' יוסף יצחק ע"ה

בן יבדלחט"א

הרה"ח ר' שלום שיחי

איידלמן

עסק מתוך מסירה ונתינה בהגהת וההדרת

כתבי אבותינו רבותינו נשיאנו זי"ע

•

גלב"ע ביום ועש"ק פר' שלח

י"ג סיון ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח הנעלה אי"א נו"מ

עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים

מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הרה"ת ר' **אפרים** ב"ר **בנימין** ע"ה

וואלף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ו

ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,

מרכז לענייני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת בארה"ק ת"ו,

ובא כוחו של כ"ק אדמו"ר למעלה מיובל שנים

•

נלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קודש תהיון לי"

כ"ו שבט ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לחיווק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו

ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו,
תלמידיו התמימים, חסידיו ומכלל עם-ישראל.
ונזכה זהען זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַגוף
ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.