

קובץ חורשי

העזרות התמימים ואנ"ש



ז (רמב)

אייר - סיון ה'תשס"ט
שנת הקהל

יו"ל בהקשר עם

חגיגות סיום והתחלת לימוד הרמב"ם היומי

כפי תקנת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
בפר"חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

ב"ה

קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים
בנגלה, חסידות
ובתורת כ"ק אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ז (רמב)
אייר - סיון ה'תשס"ט
שנת הקהל

יוצא לאור על ידי מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
שע"י תלמידי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'העדות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

טלפקס: 03-9607370

פתח דבר

מתוך שבח והודיה להשי"ת ועל פי הוראות נשיא דורנו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מגישים אנו בזאת בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש (ז-רמב) לחודשים אייר - סיון, עקב הוצאת ספר הפלפולים 'פלפול התמימים' חכ"ג לא יצאו לאור גליונות נפרדים לחדשי אייר - סיון, ותוכנן נדפס כאחד בקובץ שלפנינו המהווה קובץ כפול בעמודים המלאים וגדושים בדברי תורה, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון בפרט ואנ"ש בכלל לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

קובץ מוגדל זה יוצא לאור בימים אלו, בהם חוגגים רבים מבני ישראל את חגיגת הסיום וההתחלה של לימוד רמב"ם היומי, כפי שייסד ותיקן הוד כ"ק אדמו"ר זי"ע, על מנת לאחד את כל עם ישראל סביב הלכות התורה כפי שנקבצו ונכתבו בספרי הרמב"ם.

בהזדמנות זו מצאנו לנכון להזכיר שוב על דבר שלושת המסלולים השווים (כל נפש: א) לימוד שלשה פרקים ליום על סדר ספר "משנה תורה" להרמב"ם ז"ל. ב) לימוד פרק אחד ליום על הסדר הנ"ל. ג) לימוד "ספר המצוות" להרמב"ם ז"ל לפי השיעור דג' פרקים ליום.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות', הובאה בתחילת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר - 'הדרן' על הרמב"ם שאמר בהתוועדות יו"ד שבט ה'תשמ"ז, ה'הדרן' הוגה ע"י הרבי ונדפס ב'תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם ושי"ס'.

בעמדנו שלושים יום קודם יום ההילולא ג' בתמוז הננו להודיע בזאת כי בעזה"י יצא - כמידי שנה - לקראת יום ההילולא, ספר הפלפולים 'פלפול התמימים

חכ"ג' כל אשר יש לו תח"י פלפול ומעוניין לפרסמה בקובץ יכול לשלוח זאת לכתובת המערכת.

כמו"כ מבקשים אנו ממי שיש לו תח"י שיעורים או פלפולים מרבני חב"ד שאינם בין החיים נשמח לפרסם זאת בספר ויהי לעילוי נשמתם.

יה"ר שהוצאת קובץ זה, יחד עם זכות הוספת מעשה אחד, דיבור אחד, או אפילו מחשבה טחת של כאו"א מבני ישראל בענייני תורה ומצוות, יזרזו ויביאו את קיום היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', ואבינו רועינו בראשם בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

המערכת

ג' סיון ה'תשס"ט שנת 'הקהל' את העם'
שלשים יום קודם יום ההילולא ג' תמוז
כפר-חב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן הענינים

11	הדרן על הרמב"ם
25	נתינה וכותית
37	הערות והארות על מנהגים והנהגות
48	שכר כבוד ומורא אב ואם
49	בירורי הלכה ומנהג
56	מצבם הרוחני של ישראל במצרים (גליון)
58	פירש"י עה"פ "זאת החיה" (שמיני יא, ב)
64	"מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה" מניין?
67	בענין קשירת המנעלים (גליון)
68	גדר חיוב הקנס דאונס ומחילתו
80	סינון מים צלולים בשבת
82	"פשרות בחינוך ובתורה?" "הצלה פורתא" או יקוב הדין את ההר"?
87	יוכיחו מי שאוהבו - עשיית טובה ליהודי טרם הוכחה אותו
88	מעלת המלחמה - כשמתנהלת בשטחו של האויב
89	תיקון טעות ב"שיעורים בספר התניא"
90	שיטת רש"י בנפק"מ ד"ולפוגמות"
99	עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון)

105	"וללבנה אמר שתתחדש"
106	הלכה מסיפור?
107	הערות בסידור
109	הנוטל ידיו לפירות - דינו בשעת הרגל
113	בסוגיא דמודה בשטרא זי"פא, והמסתעף מזה בספיקא דדינא
122	החידוש דמ"ת בהמשכה שע"י מל"ת
125	'נתינה' - מדוע יש לה קנס?
134	גדר רוב וקבוע
139	ולאפוקי מהאי תנא - למאן?
144	בענין קטן שהגדיל בן פ"ר לפ"ש (גליון)
146	תגובת הכותב
149	שיטתו של ר' עקיבא (ב)
158	נוסח ספרד או נוסח האריז"ל?
160	דמיון ומנהג (גליון)
162	מצוות בטלות לעתיד לבוא (גליון)
163	התוארים בחתימות בני כ"ק אדה"ז (גליון)

מפתח נושאים

משיח וגאולה

- 64 "מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה" מניין?
162 מצוות בטלות לעתיד לבוא (גליון).

תורת רבינו

- 56 מצבם הרוחני של ישראל במצרים (גליון)
82 "פשרות בחינוך ובתורה?" "הצלה פורתא" או יקוב הדין את ההר"?
88 מעלת המלחמה - כשמתנהלת בשטחו של האויב
144 בענין קטן שהגדיל בן פ"ר לפ"ש (גליון)
146 תגובת הכותב
149 שיטתו של ר' עקיבא (ב)
158 נוסח ספרד או נוסח האריז"ל?
163 התוארים בחתימות בני כ"ק אדה"ז (גליון)

נגלה

- 25 נתינה וכותית
48 שכר כבוד ומורא אב ואם
68 גדר חיוב הקנס דאונס ומחילתו
90 שיטת רש"י בנפק"מ ד"ולפוגמת"
113 בסוגיא דמודה בשטרא זיפא, והמסתעף מזה בספיקא דדינא
125 'נתינה' - מדוע יש לה קנס?

- 134 גדר רוב וקבוע
- 139 ולאפוקי מהאי תנא - למאן?

חסידות

- 87 יוכיחו מי שאוהבו - עשיית טובה ליהודי טרם הוכחה אותו
- 89 תיקון טעות ב"שיעורים בספר התניא"
- 122 חידוש דמ"ת בהמשכה שע"י מל"ת

הלכה ומנהג

- 37 הערות והארות על מנהגים והנהגות
- 49 בירורי הלכה ומנהג
- 67 בענין קשירת המנעלים (גליון)
- 80 סינון מים צלולים בשבת
- 99 עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון)
- 105 "וללבנה אמר שתתחדש"
- 106 הלכה מסיפור?
- 107 הערות בסידור
- 109 הנוטל ידיו לפירות - דינו בשעת הרגל
- 160 דמיון ומנהג (גליון)

פשוטו של מקרא

- 58 פירש"י עה"פ "זאת החיה" (שמיני יא, ב)

דבר מלכות

הדרן על הרמב"ם

(ובמקביל - סיום מחזור שלישי בלימוד ספר המצות, גם ע"י נשים וטף), ובו מסיימים גם מחזור ראשון⁶ דלימוד הרמב"ם בסדר הלימוד דפרק אחד ליום -

מן הראוי להתעכב על סיום הרמב"ם בענין הקשור עם אחדותם של ישראל, שכן, עי"ז שרבים מישראל בכל קצוי תבל מתאחדים בלימוד הרמב"ם - "משנה תורה"⁷, "מקבץ לתורה" שבעל פה כולה, "הלכות הלכות", דכל התורה כולה (גם ההלכות שאינן נוהגות בזמן הזה - משא"כ בשאר ספרי הפוסקים. עד לשו"ע) - נעשית אחדותם של כל ישראל בתכלית

א. בקשר עם סיום ספר הי"ד להרמב"ם בשנה זו ביום העשירי¹ בשבט². - שבו מסיימים רבים מישראל מחזור שלישי³ דלימוד הרמב"ם⁴ ע"פ המנהג שנתפשט ונתקבל בתפוצות ישראל⁵ ללמוד ג' פרקים בכל יום

1. "העשירי יהי קודש - לשון הכתוב בחוקותי כז, לב. וראה ס' הבהיר סק"ג. ובהנסמן בלקו"ש ח"ו ס"ע 290.

2. ומגלגלין זכות ליום זכאי - יום ההילולא דכ"ק אדמור"ר, שביום זה, "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו. . מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה. . ופועל ישועות בקרב הארץ" (אגה"ק סי' ז"ך וכ"ח. וראה גם סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר (דש, סע"ב ואילך). ובכ"מ).

3. ד"בתלת זימני הוי חזקה" (ב"מ קו, ריש ע"ב. ור"נ).

4. להעיר מהרמז בפרשת השבוע דהשבת שממנו מתברך העשירי בשבט (ראה זח"ב סג, ב. פח, א) - "רבות מופתי בארץ מצרים" (בא יא, ט), ר"ת רמב"ם (כדאיאתא בספרים).

5. ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב.

6. שע"ז נעשה פתיחת הענין כו'. התגברות על "כל התחלות קשות" (מכילתא ופרש"י יתרו יט, ה. וראה לקו"ש ח"כ ס"ע 74 ואילך).

7. לשון הרמב"ם בהקדמתו לספך הי"ד.

וממשיך, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

וצריך להבין:

א. בהלכה שלאח"ז⁶ כותב הרמב"ם "בימי המלך המשיח" . . יתייחסו כולם על פיו . . ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהם בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

וע"פ הידוע גודל הדיוק בלשון הרמב"ם, "בלשון ברורה ודרך קצרה" - אינו מובן: מדוע בנוגע לאליהו כותב הרמב"ם "אינו בא .. לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו כפסולין"⁷ - לכאורה, הול"ל "אינו אומר על מי שהוחזק כשר שהוא פסול, ולא על מי שהוחזק פסול שהוא כשר", כהלשון בהלכה שלאח"ז "אינו אומר כו", ומדוע משנה וכותב "אינו בא כו" ?

6. הלכה ג'.

7. אף שי"ל בפשטות שהעתיק לשון המשנה, כדרכו בכ"מ.

השלימות, עי"ז שמתאחדים בלימוד הכולל כל התורה שלימות התורה¹.

ב. בפרק האחרון ד"הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח"², שהוא גם סיום וחותם ספר הי"ד - כותב הרמב"ם כמה פרטים בנוגע לסדר דימות המשיח, וביניהם גם ענין הקשור עם אחדותם של ישראל, וז"ל³:

"יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר לישראל ולהכין ליבם, שנאמר⁴ הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא את הטהור ולא לטהר את הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר⁵ והשיב לב אבות על בנים.

1. ראה קונטרס בדבר לימוד ספר הרמב"ם (לקמן ע' רמה ואילך).

2. כ"ה לשון הכותרת לפרקים י"א וי"ב דהל' מלכים בדפוס וינציאה (רפד. שי).

3. הלכה ב'.

4. מלאכי ג, כג.

5. שם, כד.

שלא תתכן פלוגתא במציאות ? !

ועד"ז נשאלת אותה שאלה בנוגע לענין ד"אינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם":

מקור דברי הרמב"ם הוא - בסיום מסכת עדויות²: "א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע . . . (שהכל מחזיקים אותם בפסולים אלא שנתקרבו בזרוע³), ולקרב המרוחקין בזרוע . . . רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק (שמפחה הכשרה שנתרחקה בזרוע הוא מקרב, אבל אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע). רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים

קסד.

2. ויש לקשר עם יום ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר (כנ"ל הערה 2) - כידוע במנהג לעשות סיום מסכת ביום ההילולא, שאז עושין שמחה לגמרה של תורה (רמ"א - או"ח סתקנ"א ס"י. יו"ד סו"ס רמו).

ולהעיר שמסכת עדויות נקראת "בחירתא" (ברכות כז, א (ובפרש"י. ויש"נ) כלומר, הלכות מובחרות. וי"ל שענין זה מרומז בשם "עדיות" - (גם) מלשון "עדיית".

3. פי' הרע"ב.

ב. המשך ההלכה, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" - הרי, הפלוגתא (לכאורה) אינה אלא בנוגע לזמן ביאתו ("קודם מלחמת גוג ומגוג", או "קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש), אבל, גם לדעתם "אינו בא לא לטמא וטהור וכו' אלא לשום שלום בעולם", וא"כ הו"ל לכתוב בסדר שונה: לכל לראש - בנוגע לזמן ביאתו, "קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא כו'", "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו", ולאח"ז בנוגע לפעולתו של אליהו - "אינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם", ומדוע כותב בשינוי הסדר - להביא את הדעה הנוספת בנוגע לזמן ביאתו (לא בענין שבו פליגי, אלא) לאחר אריכות הדברים בנוגע לפעולתו, אף שבענין זה לא פליגי ? !.

ג. ויובן בהקדים שאלה נוספת - כיצד יתכן פלוגתא אם אליהו יבוא "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", הרי זה היפך הכללי

1. ראה שד"ח מערכת כללים מע' המ"ם כלל

לוא הארץ, והוא אליהו, והודיע להם שהאיש ההוא לא יוסיף ולא יגרע בתורה, אבל יסלק ויסיר החמסים בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה, אבל נפלה מחלוקת ברעות שיסיר, מה הם כו'".

ועד"ז בנוגע לפלוגתתם בפירוש הפסוק "והשיב לב אבות על בנים וגו'"⁷:

לדעת ת"ק ור' יהודה - "עתיד לומר ברוח הקודש זה מבני בניו של זה", כלומר, שהפסוק קאי בעניני יוחסין, "אלא, שזה אומר לרחק ולקרב, וזה אומר לקרב ולא לרחק, לפי שסברתו שאין החמס אלא לרחק הכשר בלבד, וזהו שבא להסיר".

ולדעת ר"ש - "אבות אלו החכמים ובנים אלו התלמידים, שיהי' לב כלום שוה ולא יפול ביניהן מחלוקת".

אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". ופסק הרמב"ם כדברי חכמים¹.

והנה בפירוש ד"הלכה למשה מסיני" - דלכאורה, ב"הלכה למשה מסיני" . הפירושים המקובלים מפי משה . . אין מחלוקת בהם בשום פנים² - מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה:

"לא נשמע ממשה רבינו ע"ה זה הלשון, אבל נשמע ממנו זה הענין, לפי שמשה סיפר בביאת המשיח ולשון התורה, אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו'³ ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'⁴ ומל ה' אלקיך וגו'⁵, וזולת זה, והגיד להם גם כן מפי הגבורה בהקדמותיו וסיבותיו, ושיקדים אותו האיש לישר

6. ראה ליקוטים למשניות, שבהבאת הפסוק רמז התנא תירוך לשאלה הנ"ל, "דאם הוא הלכתא קרא ל"ל, אלא, דההלכה לא היתה רק שאליהו יבוא להסיר החמסים, ובאיזה חמסים היינו דפליגי בפירושי' דהך קרא, ובזה לא תקשי היכי פליגי על ההלכה".

7. ראה פי' הרע"ב והתויו"ט.

1. כס"מ כאן.

2. רמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש. וראה הל' ממרים פ"א ה"ג.

3. נצבים ל, ד.

4. שם, ג.

5. שם, ו.

את המקורבין בזרוע ויקרב את המרוחקין בזרוע, לדעת ר' יהודה יקרב ולא ירחק, ולדעת ר"ש וחכמים לא ירחק ולא יקרב אלא יעשה שלום בעולם?!

ד. ויש לומר הביאור בכל זה - בהקדמה, שבביאת אליהו הנביא לעתיד לבוא ישנם ב' אופנים:

א. כחלק ושלב (התחלה) דגאולה, שעז"נ "הנה אנכי שולח לכם את אלי" הנביא לפני בוא יום הגדול והנורא".

א. כענין בפ"ע שעדיין אינו חלק ושלב דגאולה, כלומר, גם לאחר שייבוא בפועל, ויעשה כמו פעולות כו', אין זה עדיין חלק ושלב דגאולה, אלא ענין בפ"ע - ע"ד ובדוגמת עניניו ופעולותיו בזמן התנ"ך³, דברי נבואתו לאחאב, המאורע עם נביאי הבעל בהר הכרמל, וכיו"ב בכל פרטי הענינים שנאמרו בתנ"ך ובתושבע"פ אודות דברי ימי חייו של אליהו הנביא, לפני ש"ועל אליהו בסערה השמים"⁴

ולדעת חכמים - "אתיא קרא כפשטי' לב אבות על בנים, ולא הוצרך לפרש"¹, או כדברי חכמים בפירוש המשנה "אבל חכמים אומרים אין עושק ביוחסין, כל הנקרא בשמו, הכל יתייחסו אל האמת, והתורה היא אב הכל, אבל המעקשות והרעות הם השנאות שבין בני אדם, לפי שהם חנם, והוא חומס בשנאתו, והוא אמרם לעשות שלום בעולם"².

אמנם, סוכ"ס הרי זו פלוגתא במציאות - שהרי, לדעת ת"ק ירחק

1. פי' התיוו"ט.

2. ובפירוש הראב"ד - "להשוות את המחלוקת שיש בין החכמים בדברי תורה. . . דריש מהני קראי דלעיל דכתיב זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים, וכתיב בתרי' הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו', והשיב לב אבות על בנים וגו', כלומר, על החוקים והמשפטים ישוה לב האבות על לב הבנים שלא תהי' עוד מחלוקת ביניהם. וחכמים אומרים לעשות שלום בעולם, כלומר, לעשות שלום לישראל מן האומות ולבשר אותם על ביאת הגואל, וזה יום אחד לפני ביאת המשיח, והיינו דכתיב הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולא בנים על אבותם, כלומר, לא האבות והבנים אשר נפל בהם מורך מפחד וברחו אלה פה ואלה פה מפני צרותם, ישוב אותם היום לגבורתו, וישובו אלה את אלה ויתנחמו זה בזה".

3. ראה מלכים א' יז, א ואילך.

4. מלכים ב' ב, יא.

אלא שנתקרבו בזרוע], והפלוגתא אינה אלא האם ענין זה הוא בכלל ד"סלק ויסיר החמסים", שקבלה בידינו ממשה רבינו אודות ביאת אליהו בקשר למשיח, או שהפעולה דריחוק וקירוב הו"ע בפ"ע, ואינה שייכת לסילוק החמסים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה.

לדעת ת"ק - ריחוק המקורבין בזרוע וקירוב המרוחקין בזרוע, שניהם בכלל החמסים הנ"ל שיסלק אליהו;

לדעת ר' יהודה - סילוק החמס הוא רק קירוב המרוחקין בזרוע, אבל ריחוק במקורבין בזרוע - אף שאלהו יעשה זה² (שהרי רק משפחה שנטמעה נטמעה, משא"כ כשנודע פסולה, אלא שנתקרבו בזרוע), מ"מ, אין זה בכלל

(בגופו ממש¹), ועד"ז (ועיקר בנדו"ד שהוא לאחר עלותו השמים) כו"כ ענינים ומאורעות בזמנים שלאח"ז, כמבואר במדרז"ל, ובמיוחד - בתנא דבי אליהו זוטא ותנא דבי אליהו רבה.

והפלוגתא היא בפירוש הפסוק ד"הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו' והשיב לב אבות על בנים וגו'" - מה הם הענינים שנכללים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה, כדלקמן.

ה. הפלוגתא במשנה - אם בא לרחק ולקרב, לקרב אבל לא לרחק, או לעשות שלום בעולם:

ע"פ האמור שלא תתכן פלוגתא במציאות - הרי, לכו"ע ירחק את המקורבין בזרוע ויקרב את המרוחקין בזרוע [ורק משפחה שנטמעה מחמת שלא נודע פסולה, יניחנה בכשרותה, "שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה", משא"כ שכנודע פסולה,

2. ברע"ב כאן "אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע", ומפשטות הלשון משמע לכאורה שהמציאות היא שלא ירחק. וצ"ע, דממה-נפשך: אם בזמן ביאת אליהו נטמעה כבר (לאחרי שנתקרבה בזרוע) ורק אלי' וכיו"ב יודע - מהי סברת הת"ק שירחק, ואם בזמן ביאת אליהו נודע עדיין שנתקרבה בזרוע - מהי סברת ר"י שלא ירחק, הרי לא נטמעה!! משא"כ את"ל שהפירוש הוא שאינו בא לרחק, אף שירחק בפועל, ככפנים, או ששתי תקופות הן (ראה לקמן ס"ט).

1. ראה אנציק' תלמודית בערכו (ע' ו'). וש"נ. ביאור מעלה זו בפנימיות הענינים - ראה ספר הליקוטים (דא"ח להצ"צ) ערך משה (ע' א'תריט ואילך). המשך תרס"ו ס"ע קנח ואילך. ובכ"מ (ע"ד החילוק דמשה ואליהו).

להכשיר (אף שיתכן שיצטרך לעשות זאת בפועל - בהתאם לנסיבות כו'), אלא, ביאת אליהו היא - "לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים".

ז. וממשיך הרמב"ם, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו":

ע"פ האמור לעיל, הרי, הפלוגתא אינה אלא מהי פעולתו של אליהו הנביא בסילוק החמסים, אבל, שייכותה של פעולה זו לאליהו ("הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו' והשיב לב אבות על בנים גו'") - היא לכו"ע.

ועל זה מוסיף הרמב"ם "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" - שכל הפעולה שאליהו יסיר ויסלק החמסים ("והשיב לב אבות על בנים גו'"), הו"ע בפ"ע, כלומר, פעולה שיעשה אליהו הנביא, ואילו הענין דשליחות זו דאליהו, "הנה אנכי שולח גו' לפני בוא יום הוי' הגדול והנורא" - "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" לבשר ביאתו,

פעולתו לסלק החמס (וי"ל שס"ל שקירוב (בזרוע) אינו "חמס");

ולדעת חכמים - "אין עושק ביוחסין", ובמילא, אף שאליהו יעשה זה, אין זה בכלל פעולתו לסלק החמסים, אלא, הפעולה דלסלק החמסים היא - "לעשות שלום בעולם".

ו. ופסק הרמב"ם כחכמים - "אינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים":

הרמב"ם אינו יכול לכתוב שאליהו "אינו מטמא ומטהר פוסל ומכשיר כו'", שכן, במקרה שנודע הפסול (שלא שייך הדין ד"משפחה שנטמעה נטמעה") יפסול ויכשיר כו',

ולכן, מדייק וכותב "אינו בא כו'", היינו, שביאת אליהו - עלי' נאמר "הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו'", ביחד עם הקבלה שיסלק ויסיר החמסים - אינה לטמא או לטהר, לפסול או

לטמא כו' ולא לפסול כו' אלא לשום שלום בעולם", כדעת חכמים):

ומוסיף, "וישמן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" (לבשר ביאתו) - שכל סילוק החמסים הו"ע בפ"ע, ואילו הענין דביאת אליהו לפני יום הוי' גו', הוא - "שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".⁴

ח. ולתוספת ביאור - בהסבר טעם פלוגתתם:

ב"גאולה" - יציאה ממצב של גלות - במה אופנים וחילוקים כו', ביחס למצב שבו נמצאים לפני"ז. לדוגמא:

4. וי"ל באופן אחר קצת - שגם לדעה זו, נכלל "והשיב לב אבות על בנים" בגדר דביאת אליהו (ולא ענין בפ"ע), אלא, שס"ל שפירוש הכתוב (לא) על עניני יוחסין, ולא על לשום שלום בעולם, אלא) על "לישר ישראל ולהכין ליבם".

אבל מפשטות לשון הרמב"ם, שבתחלת הענין ("יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם") מביא רק את התחלת הפסוק, "הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'", ואינו מסיים "והשיב לב אבות על בנים", והביאו רק כראי' לענין ד"לשום שלום בעולם" - משמע, דלדעת החכמים "שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו", הרי, ביאת אליהו אינה אלא בשייכות לקודם ביאת המשיח (ביום הוי' הגדול והנורא), ואילו הענין ד"והשיב לב אבות על בנים", הו"ע בפ"ע, ככפנים.

כסוגיית הגמרא¹ "ש"לפי ביאת בו דוד יבוא אליהו לבשר"² (אע"פ שיעמוד כבר לפני"ז, "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו').

ועפ"ז אתי שפיר כל פרטי הדיוקים והסדר כו' - בדברי הרמב"ם:

"יראה מפשוטן של דברי הנביאים . . . שקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד³ נביא לישר ישראל ולהכין ליבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'" - שמאורע (מציאות) זה הוא אליבא דכו"ע;

וממשיך, "ואינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים", כדעת המשנה שהקבלה אודות סילוק החמסים, "והשיב לב אבות על בנים", היא - בשייכות ליום הוי', ביאת המשיח (ובזה גופא - "לא

1. עירובין מג, ב.

2. פרש"י שם.

3. ועפ"ז יומתק שינוי הלשון "יעמוד נביא כו' ואינו בא כו' אלא כו' יבוא אליהו" - שבתחלת הענין כותב יעמוד נביא כו'", כי, עצם המציאות דעמידת הנביא ("קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל להכין לבם") היא לכו"ע, גם לדעת החכמים שס"ל שהגדר ד"ביאת אליהו" הוא "שקודם בביאת המשיח יבוא אליהו".

כמסופר במחז"ל⁵, ופשיטא, שלא הי' שייך אצלו גזירת המלכות כו'. ולעומת- זאת, רשב"י שלפניו, הוצרך להתחבא במערה י"ג שנה מפני גזירת מלכות רומי⁶, וביחד עם זה, ידוע⁷ מ"ש ר' הלל מפאריטש בשם רבינו הזקן, ש"לפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כו", כלומר, שמצד גודל מעלתו לא הי' אצלו ענין של גלות כו'.

ועד"ז בחיים הפרטיים דכאו"א מישראל: ענין הגאולה נעשה ע"י לימוד התורה, "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה"⁸, ועד"ז ע"י עבודת התפלה, ש"בניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כל אחד מישראל יוצאת מהגלות והשבי' לפי שעה בחיי שעה זו תפלה ועבודה שבלב"⁹. ואעפ"כ, ברכת הגומל על ענין של גאולה, היא - ב"חבוש שיצא מבית

בעת יצי"מ (ובפרט בעת מ"ת) בטלה המציאות והאפשרות דעבדות בנוגע לבנ"י, ונעשו בני-חורין, וע"ד ההלכה - כמ"ש¹ "כי לי בני ישראל עבדים", "ולא עבדים לעבדים"² (כפי שהאריך בזה המהר"ל מפראג³). כלומר, שגם בהיותם בגלות בבל, ועד"ז בגליות שלאח"ז, הרי, מציאותם האמיתית היא - בני חורין. וביחד עם זה, מובן וגם פשוט שאי-אפשר להשוות את מצבם של ישראל בזמן הגלות לגבי מצבם בזמן קיומה של מלכות בית דוד בארץ ישראל וכיו"ב.

ולא עוד, אלא שבאותו מצב גופא ישנם חילוקים באישים ביחד לצורך בגאולה, ולדוגמא: רבינו הקדושה, אף שהיה בזמן דמלכות רומי כו' הי' חבירו וידידו של אנטונינוס מלך רומי, ועד שנכללו ביחד - "שני גויים"⁴,

5. ע"ז יו"ד, א ואילך.

6. שבת לג, ב.

7. פלח הרמון שמות ע' ז.

8. אבות פ"ו מ"ב.

9. אגה"ק ס"ד.

1. בחר כה, נה.

2. קידושין כב, ב. וש"נ רמב"ם הל' שכירות פ"ט ה"ד.

3. בספרו גבורות ה' פס"א.

4. תולדות כה, כג ובפרש"י (מע"ז יא, א).

האסורים¹ דוקא.

ומזה מובן, שגם ביחס לגאולה העתידה ישנם כמה חילוקי דרגות - בהתאם למצב שנמצאים לפניו שממנו נגאלים.

ובענין זה תלוי הפלוגתא בכל הנ"ל - אם ביטול החמסים הוא חלק ושלב בענין הגאולה, או זהו ענין בפ"ע (ע"ד ובדוגמת ענין פרטי בחייו הפרטיים או הכלליים של איש מסויים, או אפילו ענין כללי במהלך העולם), אבל, לא חלק מהגאולה דכלל ישראל - ביחס למצבם כו' של בעלי הפלוגתא.

*

ט. והנה, בהמשך להאמור לעיל ע"ד השלילה דפלוגתא במציאות - יש להוסיף שכן הוא בנוגע למ"ש הרמב"ם בתחלת הפרק:

"אל יעלה על לב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר

בישעי² וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחיידה, ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב וכנמר. . ויחזרו כולם לדת האמת וכו'", ומסיים, "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח, הם משלים, ובימות המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהם".

והשיג עליו הראב"ד ממ"ש בתורה³ "והשבתי חי' רעה מן הארץ", היינו, שלדעת הראב"ד, הפירוש ד"וגר זאב עם כבש גו" הוא כפשוטו, כלומר, שינוי מנהגו של עולם.

וגם כאן נשאלת השאלה האמורה - כיצד תתכן פלוגתא במציאות?!

ונקודת הביאור בזה - כפי שכבר נתבאר בארוכה במק"א⁴ - שבודאי גם לדעת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית, שהרי אין לך חידוש במעשה בראשית גדול יותר מתחיית המתים

2. יא, ו.

3. בחוקותיו כו, ו.

4. הדרן על הרמב"ם ומסכת כתובות תשל"ג (לקמן ע' תמא ואילך).

1. ברכות נד, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"ה ח.

- א' מי"ג העיקרים, יסוד מיסודי התורה¹, עד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב² (כפי שמאריך הרמב"ם באגרת תחיית המתים) - אלא, שזהו ענין בפ"ע, ואינו קשור בהכרח עם ימות המשיח:

כשם שבנוגע לביאת המשיח כותב הרמב"ם³ "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו", היינו, יתכן אמנם שיעשה אותו ומופתים, אבל אין זה תנאי והכרח כו' בגדר ביאת המשיח, אלא ענין בפ"ע - כן הוא גם בנוגע לתקופה דימות המשיח, "אל יעלה על דעתך שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית", היינו, יתכן אמנם שיהי' חידוש במעשה בראשית", אבל, אין זה תנאי והכרח כו' בגדר דימות המשיח, אלא ענין

בפ"ע.

ובזה גופא - ב' אופנים:

א. החידוש במעשה בראשית - כולל הענין דתחיית המתים, ועד"ז שאר הענינים דשינוי מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית - יהי' בתקופה שני' דימות המשיח,

ב. יתירה מזה - כמ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים⁴, "ודע שאלו היעודים וכיוצא בהם שנאמר שהם משל, אין דברינו זה החלטי וכו'", כלומר, שאף שפסק בספר הי"ד שיעודים אלו הם "משל וחדה" - כותב בעצמו⁵ שאין זה דבר החלטי, ויתכן שיהי' כפשוטו, היינו, שביאת המשיח תהי' בפועל באופן נסי, חידוש במעשה בראשית (אלא שאין

4. פרק ו.

5. וגדולה מזו מצינו בספר הי"ד גופא - כידוע ספרו בכמה מהדורות ובכמה מקומות תיקן, שינה והוסיף כו'.

ולהעיר, שאעפ"כ אין זה משנה וגורע, ח"ו, בתוקף הפס"ד דגדולי ישראל שפסקו על יסוד דברי הרמב"ם במהדור"ק - כמדובר בארוכה בהתוועדות (וגם בשיחת ט"ו תמוז תשמ"ו) ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם (לקמן ע' רסח ואילך).

1. פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ג.

2. סנהדרין ר"פ חלק. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו.

3. פיה"מ ה"ג.

זה מוכרח מצד הגדר ביאת המשיח) - וי"ל שתלוי באם יהיו ישראל במעמד ומצב ד"זכו¹, אלא, שבספר הלכות הלכות פוסק כפי המוכרח מצד ההלכה שמשיח יבוא, משא"כ דבר התלוי במצבם של ישראל, שבו הרשות לכל אדם נתונה כו'.

*

י. ויה"ר שבקרוב ממש יבוא אליהו לבשר ביאת המשיח,

ובפרט ע"י ההוספה במעשינו ועבודתנו בלימוד התורה וקיום המצוות, אשר, ע"י קיום "מצוה אחת", "הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה"²,

כולל ובמיוחד - ע"י התאחדותם של ישראל, אהבת ישראל ואחדות ישראל, אחדות אמיתית ושלמה, ע"י תורת-אמת בשלימותה, כבלימוד הרמב"ם, הלכות כל התורה כולה

(כנ"ל ס"א), אשר, עי"ז מבטלים את סיבת הגלות (היפך דאהבת ישראל³), ובהבטל הסיבה, בטל בדרך ממילא המסובב (הגלות), ועד לפעולת האחדות בעולם כולו - "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר⁴ כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"⁵, ועד לסיום וחזרתם ספר הי"ד - "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . . שנאמר⁶ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ו"מתכיפין התחלה להשלמה"⁷ - התחלת ספר הי"ד - "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", היינו, שב"כל הנמצאים משמים

3. יומא ט, ב. וראה גיטין מה, סע"ב ואילך.

4. צפני' ג, ט.

5. פי"א ה"ד.

6. ישעי' יא, ט.

7. נוסח "מרשות" לחתן בראשית.

1. ראה סנהדרין צח, א.

2. קידושין מ, ריש ע"ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד.

וארץ ומה שביניהם" יהי' ניכר בגלוי וכפס"ד הרמב"ם² - "מיד הן נגאלין",
"אמיתת המצאו", כמ"ש¹ "ונגלה" "מיד" כפשוטו³, תיכף ומיד ממש.
כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו גו'",

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י
משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש,

2. הל' תשובה פ"ז ה"ה.

3. כמובן מהמשך הענין (הלכה ז') - "צועק
ונענה מיד, שנאמר והי' טרם יקראו גו'".

1. ישעי' מ, ה.



נתינה וכותית*

הרב יעקב שי' גולדשמיד
ר"מ ומשגיח בישיבה

א.

תנן בריש פרק אלו נערות: אלו נערות שיש להם קנס, הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית . .

וברש"י כתב הטעם: "מאחר שדוד גזר עליהם".

ובתוס' הקשו שהרי לפי"ז משמע שזה איסור דרבנן, ובסוגיין (וכן ביבמות, מכות) משמע שזה ד"ת (ומנסה ליישב שזה רק דרך אגב) וממשיכים התוס' וכותבים שזה תלוי בשני הדעות בגמ' ביבמות, האם האיסור דלא תתחתן הוא רק בגויותן או בגרותן דרש"י למד כהו"א שזה בגויותן, אבל בגרותן הם מותרות, ולכן דוד גזר עליהם.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י אחד הת' ללא אחריות כלל וכלל.

אך התוס' פוסק שהלכה כהכרעת רבא, שזה איסור בגירותן ג"כ, וא"כ האיסור הוא דאורייתא, ומה שדוד גזר עליהם זה רק שעבוד, כדי שלא יטמעו בעמ"י, מאחר והם אומה שלימה.

ובביאור שיטת רש"י איזה עבדות הטילו עליהם מצינו בתוס' ב' דרכים:

בהו"א למד התוס' שזה איסור עבדות ממש שעשאו עבדים ומתוך זה מגיע האיסור דלא יהיה קדש שנאמר בעבד.

וצ"ע על הו"א זו הרי הם נתגיירו, וא"כ איך אפשר לעשותם עבדים.

ואם נאמר שעשאו עבדים קודם שנתגיירו, א"כ צ"ע איך שייך שע"י הפקר ב"ד יכלו להתיר חלקם (ולא של מזבח) הרי עבד מורכב משני פרטים ממון ואיסור, והפקר ב"ד יכול להיות רק על הממון, וא"כ מי ישחררם ויעשם יהודים, והרי אין להם בעלים.

וע"כ שהביאור בדבר התוס' גם להו"א זו, שזה רק עבדות מדרבנן, וזה ההו"א בתוס' שעשאו עבדים ממש, ועד שיחול עליהם דין התורה דהיינו שעשאו עבדים בקנין הגוף.

ובמסקנה למד התוס' (בדעת רש"י) שאין עליהם שעבוד הגוף, רק שעבוד למעש"י ותו לא, ולכן איסורם רק מדרבנן ולא מד"ת, כיון שגזרו עליהם איסור חתנות מדרבנן, דהיינו עשאו עבדים לענין מעש"י ולענין חתנות, אבל זה נובע מן האיסור עבדים, ולכן חלקנו שאפשר לחקור ע"י הפקר ב"ד הפקר.

ב.

ועכ"פ למדנו שני שיטות:

א. שיטת רש"י שזה דין מיוחד שהטילו עליהם עבדות מדרבנן ובתוך זה כלול מה שהם נתונים למזבח, ולכן אינם יכולים לבוא בקהל ישראל - מדרבנן.

ב. שיטת התוס' שאיסורם מד"ת ומה שהתגיירו זה רק עבדות ותו לא.

[ומצינו בראשונים עוד שיטות בזה:

ג. הרמב"ן ביבמות: שמדאורייתא רק דור ראשון - לב' דררא, ודוד גזר על כל הדורות הבאים (ולא דוקא אומת הנתינים אלא כל נכד לד' עממין) וא"כ היום אין איסור ד"ת.

ד. שכל הגירות היתה גירות לא טובה ודוד גזר שלא יקבלו מהם גרים, וא"כ מי ששייך לדור ההוא או בנוי עדיין איסור מהת' שהרי גירותו לא טובה, אבל מי שנתגייר מהם אסורים בניו מחמת גזירת דוד].

ג.

והנה בדעת רש"י כתב למד התוס' פה שאין איסור לא תתחתן לאחר שנתגיירו, לכן כל איסור הנתינים הוא רק מדרבנן.

אבל באמת שרש"י (סנהדרין כ"א ע"א ד"ה עובד כוכבים, מכות י"ג ע"א) מפורש שלוקין עליה מצד לא תתחתן, והיינו שזהו איסור דאורייתא מצד לא תתחתן?

והנה בפנ"י עמד בזה ותירץ בשני דרכים.

והנה תירוצו הראשון הוא, לחלק שמה שהוא מד"ת זה רק דרך חתנות ולא דרך זנות.

ולכן בנדו"ד שבא עליה בדרך זנות, אין איסור אלא מכך שדוד המלך גזר עליהם ולא מדין תורה.

משא"כ, בכותית החידוש הוא, שהיות ואסור לו לקימה לו לאישות, שזה איסור מד"ת בדרך חתנות, הרי זה החידוש שאפילו שאין היא ראויה לקיימה.

והנה הסיבה שהתו' מיאנו בפשט זה י"ל, דהנה יש לדון במהות החידוש במשנה די"ל בתרתי:

א. שא"צ ראויה לקיימה וכהגמ' לקמן.

ב. שאין בה דין קלבד"מ, לא במלקות ולא בכרת.

והנה התוס' היקשו על רש"י שמוכח מן הש"ס שנתינה היא ד"ת, ולכאור' למה הרחיקו לשאול, והלא יכלו להוכיח מן המשנה גופא שכתבה נתינה שאם נאמר שזה רק דרבנן, ויש להם רק מכת מרדות אין פה שום חידוש של דין קלבד"מ, שהרי מכת מרדות אינה פוטרת מתשלומין (פמ"ג פתיחה כוללת ח"א, כז), והטעם שאינה נחשבת עונש על המעשה שיש במשנה שזה רשעות, אלא שזה עונש שהאדם עבר על דבר חכמים.

וע"כ שהתוס' למדו כדעה שהחידוש שבמשנה אינו בדין קלבד"מ אלא בדין ראויה לקיימה.

והדבר מוכרח לקמן שמקשה התוס' שיכתוב במשנה חייבי עשה, ושם הרי ברור שאין שום חידוש בדין קלבד"מ.

וממילא כיון שלמד התוס' כיצד הא א"כ ברור שגם נתינה נחשב לד"ת למרות שבמשנה מדובר דרך זנות, אך מ"מ החידוש שיש לה קנס למרות שא"א להיות עימה באישות, ואינה ראויה לקיימה, וזה דרך חתנות והוא מן התורה.

וא"כ התוס' למדו כצד הא', ולכן לא ניחא להו לומר שנתינה בדרך זנות זה דרבנן, כיון שעיקר הנדון פה במשנה זה לא מעשה האונס אלא האם היא ראויה לקיימה ובנקודה זו נתינה היא מד"ת, שהרי ברגע שירצה להתחתן איתה כדי לקיימה זה איסור מהת'.

ד.

אך לפי"ז צע"ג:

דהנה לקמן בתוד"ה כותית לאחר שהקשה שיכתבו עשה ויישב הקשה מדוע לא כתוב במשנה את הדין של המחזיר גרושתו, ומיישב (שלא לפי דעת ר"ע) אפשר ליישב, שכיון שאם בעל ללא קידושין אינו לוקה שוב, אין זה האונס את גרושתו נחשב לחיובו לאוין.

ולכאור' מכאן מוכח שהתוס' למדים כצד הב' שכל החידוש במשנה הוא בדין קלבד"מ, ולכן, כיון שבמחזיר גרושתו ללא קידושין אין לאו, וממילא אין חידוש בגדר לוקה ומשלם, אך אם למדו התוס' כצד הא' שכל החידוש במשנה הוא מה שאינה ראויה לקיימה, א"כ הרי ברור שמחזיר גרושתו אינה ראויה לקיימו, שהרי שירצה לקיימה זה יהיה עם קידושין, ומה מיישבים התוס'?

ובדוחק י"ל:

הנה על קושייתו הקודמת מדוע אין מביאה המשנה מצרי וכו' מיישב התוס' שהחידוש הוא דוקא בחייבי לאוין ולא בעשה.

ולכאור' יוקשה כנ"ל הרי אם החידוש במשנה הוא בכך שאינה ראויה לקיימה, א"כ בעשה יש מקום לומר שהחידוש גדול יותר, שהרי בלאוין אין כ"כ חידוש, שהיה מקום לומר שהעשה ד"ולו תהיה לאשה" דוחה את הלאו של האיסור חתנות, וממילא שוב היא ראויה לקיום, משא"כ באיסור עשה שאין עשה דוחה עשה, וממילא אדרבה בחיובי עשה החידוש גדול יותר - כך הקשה החת"ס.

וממשיך החת"ס ומיישב, שאכן כוונת התוס' לומר שהחידוש במשנה (אינו רק) בכך שהיא אינה ראויה, אלא גם בכך שלוקה ומשלם כר"מ, או שמדובר שלא היתרו בו, ולכן חידוש זה נמצא רק בחייבי לאוין.

וא"כ כשמחדשים התוס' שהחידוש במשנה הוא כפול, א"כ שוב מקשה א"כ למה לא כתב מחזיר גרושתו, שהרי שם במחזיר גרושתו יש גם לאו, וע"ז מיישב שאם מדובר בדרך אונס, ללא קידושין שוב אינו לוקה, וא"כ שוב זה כמו עשה שחסר בזה את החידוש של לוקה ומשלם.

וא"כ צ"ל שהתוס' הראשון בסוגין (שלא הקשה על רש"י שבנתינה אין חידוש, כיון שלרש"י אין בה מלקות), ס"ל כתירוף השני בתוס' דידן, וצ"ע.

ה.

והנה בהמשך המשנה בדין דכותית כתב רש"י שזה מחמת שהן גרי אריות ובעצם גירותם אינה גירות.

ובתוס' כתב שזה לשיטתו שיש בהם לאו דלא תתחתן במ (ואף שכותים אינם משבעה עממין, הביאור בזה: שאם לומדים כדעת רבא בל"ק שזה בגויותן, א"כ זה לא דווקא שזה הולך על ז' עממין אלא על כל גוי - (וכדעת הרמב"ם) בגויותן.

והקשו התוס' אם הם גוים, א"כ מדוע היא מקבלת קנס? הרי שנינו לעיל שאם היא גויה לא נותנים לה קנס?

ובפשטות (עיין חת"ס והפלאה שכתבו כן) נחלקו האם לגוי יש דין עצמי שאינו מקבל קנס כדעת התוס', או שהוא דין בקנס שאם תאכל אותו בגויותה אין לה קנס, ולכן כותית שלא עובדת ע"ז, אזי אין מה להקשות.

ו.

והנה הקשה הרעק"א להבנת התוס' ברש"י, שזה דין בעכו"ם, למה לא הקשו יותר טוב על רש"י שדעתו שהם גרי אריות א"כ מדוע המשנה לא אומרת נכרית?

והוסיף להקשות לשיטת רש"י שהכותית היא גויה, א"כ מדוע מקבלת היא קנס הרי הדין הוא דקנאין פוגעין בו, וא"כ יש פה קלבד"מ, שהרי ניתן להצילו בנפשו (כמו רודף) ומדוע מקבלת קנס?

ומיישב הגרעק"א שהוא בהא תליא מה שכתב רש"י שהם גוים אין הכוונה שכולם גוים אלא הרבה מהם נתגייירו לש"ש ורק מיעוטם יש חשש שהם גרי אריות גוים, ולכן אם משום הדין דקנאין א"א לפגוע בו, שהרי לא ברור שהוא בועל גויה.

ולכן למד התוס' שא"א להקשות מנכרית ממש ששם הדין שפטורה מקנס מדין קלבד"מ, ולכן הקשה דוקא מן הגמ' בדף יא. ששם מדובר שבעל קטנה שנתגיירה שיתכן והיא תמחה בגיורה, אבל עכשיו הוא לא ברור גויה, ולכן אין דין קנאים פוגעין בו, וע"כ שזה גופא שהיא גויה גם לולי הדין דקלבד"מ פוטר אותה מקנס-עכת"ד.

וצריך להקדים בדברי הגרעק"א:

לדבריו בדין דקנאין פוגעין בו יש דין קלבד"מ - היינו שהוא למד שהבועל חייב מיתה. ובאמת דבר זה תלוי במחלוקת ראשונים: וכפי שמביא הרבי בלקו"ש ח"ח:

א. שיטת הרמ"ה והרא"ש בסנהדרין פ"ב ע"א, שדין שקנאין פוגעין בו אינו חובה, אלא רק רשות.

והנה יוצא להו חידוש שגם אם יש רק רשות להורגו, מ"מ נחשב הדבר לפטור מדין קלבד"מ - ועיין ברמב"ם בחילוק שכתב בין רודף - מצוה, לבין בא במחתרת - רשות, ומ"מ כתב שגם בא במחתרת פטור על הכלים ששבר תוך כדי חתירתו.

ב. שיטת הר"ן מכיון שאין מיתתו מסורה לב"ד, ואדרבא אין מורין כן, ביאור הדבר שאינו מחויב מיתה רק שיש ציווי על הקנאי לפגוע בו.

והרבי בלקו"ש (שם) לומד בדעה זו שהוא לא יפטר מדין קלבד"מ - עיי"ש.

[ועיין שם בהערה 13 שמחלק גם לדעה זו בין בועל ארמית, לבין רודף ובא במחתרת ששם הינו מחויב מיתה רק שחסר פועל, ופה אינו מחויב מיתה עיי"ש].

אך באמת בשיחה שם לומד הרבי כדעת (הרמב"ן ועוד) שהבועל מחויב מיתה רק שמיתתו נמסרה לא לב"ד אלא לקנאים.

ובמפורש לומד הרבי כך בדעת רש"י עה"ת ומתאים לרעק"א שאזיל כשיטת רש"י, שאכן הוא מחויב מיתה, וממילא יפטר מדין קלבד"מ.

ולפי"ז:

האחרונים (אור שמח פ"א מרוצח הי"ג) הקשו הרי הדין דנהפך זמרי והרגו לפנחס פטור עליו, שהרי רודף הוא, וא"כ מוכח שאין הבועל חייב מיתה, שאם נחשב הא למחויב מיתה, א"כ ההורגו אינו בגדר רודף, ומזה שאם נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו חייב עליו מוכח שפינחס נחשב לרודף, וא"כ ע"כ שזמרי אינו חייב מיתה.

אך עיין בשיחה שם שלמד שכל דין דנהפך זמרי תלוי במחלוקת הנ"ל, ולדרך הר"ן אה"נ, כיון שאינו מחויב מיתה, א"כ בכל מצב אם יהפך יפטר.

אך לדעת הרמב"ן ורש"י אה"נ, כיון שהוא מחויב מיתה אין פנחס נחשב לרודף כלל, ומה שהדין שנהפך עליו פטור זה דינא נהפך שאז הרי פירש, ובמפורש לכ"ע אינו מחויב מיתה.

ועכ"פ לשיטת רש"י שלמד כהרמב"ן א"ש, מה שבנדו"ד ביאורו דהגרעק"א עולה עם שיטת רש"י, שיש בדין דבועל ארמית דין קלבד"מ.

ז.

ויש לעיין בדברי הגרעק"א דמשמע מדבריו שכל הענין דגרי אריות זהו רק ספק גרי אריות על כל אחת מבנות הכותים.

וצ"ע הרי אנו לוקחים את הענין דגרי אריות גם לקולא ולא רק לחומרא.

דהנה בב"ק ל"ח ע"ב איתא, כתם של כותים טהור, כיון שהיא לא יהודיה, ולכאורה אם זה ספק אם היא יהודיה או לא מדוע שלא נחמיר? ובדוחק היה אפשר לומר, שכיון שכל איסור הכתם אינו רק מדרבנן א"כ ס"ד לקולא.

אך ישנה עוד סוגיא במנחות, דלמ"ד מירוח עכו"ם פוטר מתרומה אסור לתרום משל עכו"ם על של ישראל, אבל משל עכו"ם על של כותים מותר. ומבאר התוס' שהמ"ד הזה סובר שהם גרי אריות, ולכאור' אם זה ספק מדוע מותר לתרום משל גוי גמור על ספק גוי?

והנה אפשר ש"ל שרובם נתגיירו שלא כדין והם גויים, ולכן באיסור והיתר הולכים אחר הרוב, אבל לא לגבי קנאין פוגעין בו. (ועין רמב"ם איסור והיתר פט"ו הכ"ז, ובראב"ד שם - ולדבריו צ"ע).

אך צ"ע שהדין נפסק בב"ק שאם שור תם של כותי משלם נזק שלם (ואם זה היה של יהודי רק חצי נזק), ולכאור' איך מוציאים ממון על הספק?

וצ"ל הביאור בזה שאכן יש פה באמת רוב ומיעוט, ולמרות שאין הולכין בממון אחר הרוב, וא"כ היה צריך להיות שלא נשלם יותר מח"נ, אבל כלל זה גופא שאין הולכים בממון אחר הרוב הוא כלל שנאמר ביהודי, אבל לגבי גוי לא נאמר כלל זה, ולכן הולכין אחר הרוב והוא משלם נ"ש.

ודבר זה מפורש בראשונים.

דלעיל ט"ו ע"ב מדובר בעיר שרובה עכו"ם ומצאו בה תינוק ונגח שורו כמה ישלם, ופוסקת הגמ' נ"ש ולכאור' אין הולכין בממון אחר הרוב.

וביאר הראשונים (עיין שטמ"ק שם) כנ"ל שכיון שהוא מרוב גוים אין הכלל שאין הולכין בממון אחר הרוב.

[ועדיין יש לדון מדוע: מהי הסברא שבגוי הולכים בממון בממון אחר הרוב, יש שרצו לקשר זה לדין גזל עכו"ם מותר מד"ת או לא, אך יש לדון בהבנת הענין, הרי מדרבנן ברור שאסור לגזול, וא"כ מדוע שיהיה אפשר להוציא ממון ממחויב.

והביאור בזה שכל דין מוחזק נובע מן הכלל חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, ועכו"ם, כיון שהם גזלנים אין חזקה זו.

ולפי"ז צ"ע הרי הכותים נוהגים כישראל לענין גזל וא"כ שוב יש חזקה, והדרא קושיא לדוכתא.

וי"מ שזה דין דאורייתא שלא מוצאים ממוחזק ודין זה נאמר רק ביהודי ולא בגוי - עין פ"י ב"ק מ"ו מפורש כן].

ת.

ועכ"פ למדנו מדברי הגרע"א שאכן בכותים זה ספק ומחמת הספק אין דין קלבד"מ מאחר שבפועל לא יכולים להרוג אותו.

וחזינן מדבריו שבדבר שא"א להורגו מחמת הספק אין דין קלבד"מ.

ומצינו מן האחרונים שנחלקו בדבר זה.

דהנה הטור בשבת סימן רע"ח פסק, שמלאכה שאינה צריכה לגופא פטור עליה. ובחו"מ פסק שהחובל בחבירו בשבת פטור, מטעם קלבד"מ, למרות שחובל (וא"צ לדם), הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ותירץ המג"א שהטור מסופק, ולכן לגבי ממון הוא פטור מלשלם מחמת ספק קלבד"מ.

הרי שפליג המג"א על רעק"א מה הדין בספק קלבד"מ.

והנה אם הדין היה שצריך חיוב בפועל כדי לפטור מתשלומין היה מקום להבנת שיטת הגרעק"א, אבל הדין שאפילו בשוגג פטורים מתשלומין, היינו שאין צורך בעונש בפועל, וא"כ העשיה בפועל היא הפוטרת, וא"כ, כיון שפה יש ספק אם עשה או לא, א"כ ספק אם הוא חייב או לא, ומדוע שאנו לא נאמר המע"ה ולא ישלם? וכמו ב"אינו יודע אם נתחייבתי", וצ"ע בהבנת הגרעק"א.

ט.

והביאור בזה ובהקדים:

פסק הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ד ה"ו) שמי שהרג אשה בשוגג אינו משלם דמי וולדות, מאחר שגם בשוגג אומרין קלבד"מ, אך אם לא התכוין לאשה רק לחבירו משלם דמי וולדות.

וכתב המ"מ שהר"מ פוסק דין שוגג לקלבד"מ, אבל בהעדר כוונה אינו פטור והקשה הלח"מ, הרי פסק הרמב"ם (פ"ד מרוצח ה"א) דהמתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור מן התשלומין?

והביאור בזה, כפי שמבואר באחרונים:

ישנו הבדל בין שוגג לבין אינו מתכוין. שוגג הוא מחויב מיתה רק שאנו לא מענישים אותו, ע"כ, ולכן הוא פטור מתשלומין, אבל מי שלא התכוין הוא לא עשה מעשה רציחה, ולכן חייב הוא בתשלומין, [ומה שפסק הרמב"ם ששם הוא פטור מן התשלומין, זה דין מיוחד בדמי נהרג שעליו אין משלמין על אדם שהרגהו ולא מדין קלבד"מ, (הגרי"ז)]. ולמדנו שמעשה רציחה שהתורה לא חייבה עליו אינו מעשה רציחה כלל, ושוגג פירושו שהיה מעשה רצח רק שאינו מתחייב עליו.

י

ועפ"י י"ל בנדו"ד, ובהקדים:

ספק חיוב מיתה אין הפירוש שהוא חייב רק שלא מענישים אותו, אלא זהו דין מיוחד בספק נפשות שאנו אומרים שמן התורה יש לימוד והצילו העדה שזה הפירוש שמה שאנו לא מענישים אותו אינו מחמת שיש ספק, אלא אין עליו חיוב של מעשה רציחה. וזהו החדוש שנלמד מן הפסוק.

ומקור לכך מן דברי הרשב"ם, ב"ב נ' ע"ב, שלמד מפורש כן שמהפסוק והצילו למדנו שפסק נפשות להקל. והקשו בתוס' הרי לולי הפסוק לא הורגים מספק, כ"ש בממון, וע"כ שזהו גופא מה שמלמדנו הרשב"ם, שפה אין זה ספק, אלא אין פה מעשה רציחה כלל.

וא"כ א"ש מה שמבאר הרעק"א שפה למרות שבקנאין פוגעין יש עליו חיוב מיתה, מ"מ בספק חיוב מיתה אין דין קלבד"מ, אלא חייב בתשלומי הקנס.

יא.

והנה ביבמות (כ"ד ע"ב) נחלקו רש"י ותוס', מהו הביאור במחלוקת האם כותים הם גרי אמת או גרי אריות.

רש"י למד שהמציאות ברורה שנתגיירו מחמת פחד, והמחלוקת היא הלכתית, האם זה נחשב לגירות או לא, והתוס' פליג וס"ל שלכו"ע הגירות מחמת האריות אינה גירות, ונחלקו במציאות, האם לאחר מכן נתגיירו שוב כהלכה.

ומעתה הבנת הגרעק"א שרובם גויים וחלקם יהודים מתאימה יותר להבנת התוס', שהנדון פה, האם היתה גירות נוספת או לא, ואיכא למימר שרובם לא נתגיירו למ"ד גרי אריות, ומ"מ מיעוטם נתגיירו כהלכה.

אך לרש"י: שהיתה רק גירות אריות ולמ"ד זה אינה כהלכה, א"כ קשה לומר שרובם גויים ומיעוטם יהודים?

וע"כ שהבנת רעק"א מתאימה לשיטת התוס', ולפי"ז צ"ל שהתוס' לפי דרכו הבין את רש"י כהבנת הגרעק"א, ולכן לא הקשה שיהיה כתוב נכרית וכו' כביאור הגרעק"א, וכנ"ל באריכות.

אך רש"י בעצמו לא ס"ל כן אלא לדעת הכותים הם כולם גרי אריות ולא רק רובם כהבנת הגרעק"א.

ובביאור שיטתו צ"ל שההבנה בדבריו כביאור המאירי ועוד, שלמרות שהם גרי אריות, מ"מ מכלל גויים יצאו ולכלל ישראל לא נכנסו, והוא מצב ממוצע, שלכן קנס מגיע לה למרות שהם בגדר גרי אריות. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

הערות והארות על מנהגים והנהגות

הרב טוביה ש"י בלוי

רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים ת"ז

בהזדמנויות שונות, ומהן מעל גבי במה זו, התייחסתי לעובדה שנקבעה על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"מנהגי חב"ד" הם אך ורק אותם שנקבעו על-ידי רבותינו נשיאנו הק' כהוראה לרבים, בכתב ובפומבי, בגושפנקא דמלכא, למעט דברים שראו כביכול בהנהגת רבותינו, שיחות בלתי מוגהות, הוראות פרטיות, וכל-שכן דברים הנלמדים מדימוי מילתא למילתא, קל-וחומר וגזירה-שווה וכו'.

כבר המליץ על כך הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א פתגם חסידי מפורסם: אמנם "עין רואה ואוזן שומעת", אך "וכל מעשיך", המעשים בפועל, – "בספר נכתבים".

בדרך צחות אפשר להמליץ על כך את אחת הקללות ש"בתוכחה": "והיית גר' ממראה עיניך אשר תראה", כלומר, כאשר "מראה עיניך" מהווה בשבילך סמכות ומקור נוצר מזה בלבול וטשטוש.

המעוניין בלימוד הנושא לאשורו יעיין בפרדס חב"ד גליון 18 במאמר "על מנהגים ומקורותיהם".

להלן, איפוא, הערות והארות על מנהגים והנהגות, שחלקן מבוסס על הכלל האמור. חלק מהדברים נתפרסמו כבר במקומות שונים.

נוסף למקורות הרבים בשיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע שמהם בולטת באופן ברור דעתו הק' שאין לסמוך על ה"מקורות" המנויים לעיל, כפי שחלקן פורט במאמר שצויין לעיל, יובא בזה עוד מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת ש"פ נצבים תשכ"ח בעת שדיבר נגד ההסתכלות עליו בעת התפלה (שיחות קודש תשכ"ח ח"ב עמ' 489, הומצא לידי על-ידי נכדי הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' בלוי):

"כל דבר שרצוני שידעו – אני אומר זאת בפירוש, אם הוא רוצה ללמוד דווקא את הרמזים – ילמד, איפוא, לפני כן את הדברים הגלויים".

* * *

א. פרשת קרבן תודה

ב"מהדורה בתרא" של הסימנים הראשונים בשולחנו הטהור (סוף סימן א') פוסק אדמו"ר הזקן שכאשר האדם מתחייב בהקרבת קרבן כלשהו, הרי בזמן-הזה, שאין בית המקדש קיים, עליו לומר את פרשת הקרבן כפי שהיא מופיעה בתורה שבכתב.

בהתייחסות לפסק זה כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקוטי שיחות ח"ז עמ' 427): "וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ – אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל".

לאור דברים אלו ברור בהחלט שכל מי שמברך ברכת "הגומל" מחוייב בקריאת פרשת קרבן תודה, המצויה בפרשת צו ז, יא-טו. ומצווה לפרסם.

[אגב: יש להעיר על טעות-דפוס שנפלה בפרדס חב"ד הנ"ל (עמ' 149) כשבמקום "קרבן תודה" נדפס שם "קרבן התמיד"].

ניתן, אולי, בדרך אפשר, לתרץ את הקושיא מדוע לא מופיעה הלכה זו בסדר ברכות הנהנין – שכן בסדר ברכות הנהנין מביא אדמו"ר הזקן, כמדומה, רק הלכות הקשורות לברכות ממש, ולא לענינים נוספים. ויש לבדוק את הדבר.

אגב: ידוע שדין מהדו"ב של השולחן ערוך כדין הסידור, שתוקף פסקיו הוא בגלל היותו "מהדורא בתרא".

ב. ברכת "הגומל" לנשים

ב"שערי הלכה ומנהג" כרך המילואים (עמ' ס) מובא פסק בשם הרבי שנשים אינן מברכות ברכת "הגומל", כך נאמר שם:

"שאלה: האם אשה מברכת הגומל לאחר לידה?

מענה: היכן שמעת שאשה תברך הגומל? מכיון ששאלת, שאל את זקני רבני אנ"ש שיחירו".

ובהערת המערכת שם נאמר: תשובת רבני אנ"ש היתה שאכן מעולם לא שמעו שאשה תברך הגומל. עד כאן.

בגירסה אחרת נאמר כי הרבנים היו חלוקים בדעותיהם, חלקם ענו בחיוב וחלקם בשלילה.

הדברים תמוהים מאוד, במיוחד לפי שיטתו של הרבי שהוזכרה לעיל, לפיה אין לבטל מנהג או הלכה מפורשת ללא סיבה מוצדקת, אף במצב ש"לא ראינו נוהגים כן".

ולעניננו: בסדר ברכת הנהנין שבסידור אדמו"ר הזקן נפסק במפורש (פי"ג ס"ג):
"נשים ועבדים חייבים בברכה זו ולכן כל אשה יולדת כשתקום מחליה תברך בבית
הכנסת של נשים וישמעו עשרה אנשים מבפנים".

נוסף לכך, ב"פרדס חב"ד" שהוזכר לעיל פורסם מכתבו של הגאון החסיד רבי
משה לנדא שליט"א, בו הוא מביא עדות על קיום פסק אדמו"ר הזקן בפועל, ושם
מתפרסמת גם עדות של הרה"ח ר' צבי הירש שי' חיתריק בשם הרבי, יעויין שם.

ועיקר: באגרת כ"ק אדמו"ר (אג"ק כרך כ' עמ' קב) במענה להגר"מ הלברשטראם
זצ"ל מפנה אותו הרבי, בין השאר, לקצות השולחן ושם כותב שהמנהג לברך.

מפליא ביותר הוא נוסח תשובת הרבי כפי שצוטט בשערי הלכה ומנהג שם "היכן
שמעת שאשה תברך הגומל?", שכן, אפילו אם נניח שמאיזו סיבה שהיא סבר הרבי
שאינ לנהוג בפועל לפי הפסק האמור, הייתכן שנימוקו של הרבי מול פסק מפורש
של אדמו"ר הזקן יבוסס על כך ש"היכן שמעת" בלבד? האומנם?!

ג. זמן אמירת "ולקחת סולת"

לאחר תפילת מוסף בשבת מופיעה בנוסח אדמו"ר הזקן בסידורו פרשת לחם
הפנים הפותחת במילים "ולקחת סולת".

בקונטרס "התקשרות" נכתב כי אמירת פרשה זו מקומה לאחר אמירת פרקי
התהלים שאחר התפילה בהתבסס על כך שבתפלות ראש-השנה ויום-הכפורים
ב"מחזור השלם" שבהוצאת קה"ת הם מופיעים בסדר זה.

ברם, פשוט שאין הדבר מהווה מקור כלל וכלל להנהגה בפועל, כאשר, כידוע
ומפורסם, לא עבר מחזור זה הגהת בר-סמכא. זוהי גם הסיבה לטעויות רבות נוספות
המצויות במחזור זה.

על כך יש להוסיף את העובדה הפשוטה שסדרי הענינים במחזור זה נקבעו פעמים
רבות לאור אילוצים טכניים.

לבירור הענין: לפני פרשת "ולקחת סולת" כתב אדמו"ר הזקן את המשפט הבא: "מוספין קודמין לבזיכין לזאת נכון לומר פ' בזיכין ולחם הפנים אחר תפלת מוסף שבת", עד כאן לשונו הזהב.

ברמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ה הי"א) נפסק: בשבת מקטירין את שני בזיכי לבונה עם המוספין קודם ניסוך היין של מוספין. מדברי הרמב"ם מובן שהמוספין והבזיכין באים זה אחר זה בצמידות, ולא זו בלבד אלא שהם באים עוד קודם ניסוך היין של קרבן המוסף.

מכך מובן בענייננו, על פי דברי אדמו"ר הזקן הנ"ל, שפרשת "ולקחת סולת" צריכה להיאמר מיד לאחר תפילת מוסף!

מאידך, המזמור הפותח את אמירת התהלים לאחר התפלה בשבת הוא, כידוע, "למנצח יענך" – כתקנת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מב' ניסן תש"ד (נדרפסה בפתיחת התהלים שבהוצאת קה"ת) – ושם מדגיש "לא בתוך סדר התפלה כי אם בסדר תחנונים" (הכוונה בפשטות, בכדי לשלול הנהגת הוספת תפלות חדשות לסדר התפלה).

נמצא שאמירת התהלים היא מחוץ לתפלה ובנפרד ממנה, בניגוד ל"ולקחת סולת" שכאמור קשורה וצמודה ממש לתפילת מוסף.

אגב: כעין ראייה יש מן ההוראה להקדים אמירת ה"נשיא" בחודש ניסן בתהלים (רשימת היומן לכ"ק אדמו"ר זי"ע עמ' שצז). כנראה על פי העיקרון שצויין לעיל. אגב דאגב: על הנהגת הרבי בעניין זמן אמירת ה"נשיא" – כמו גם בעניין זמן אמירת "ולקחת סולת" – התפרסמו בדפוס גירסאות סותרות. ראייה נוספת על התוקף שיש בסיפורים על "מראה עיניים", נוסף על הדוגמאות שהובאו במאמרי ב"פרד"ס חב"ד".

בשולי הדברים יצויין כי היה מי שטען כי על-פי הכלל ש"תדיר ואינו תדיר – תדיר קודם" יש להקדים את אמירת התהלים משום שהיא תדירה שהרי נאמרת בכל יום.

מובן, שדברים אלו אינם נכונים, שהרי פרקי התהלים הנאמרים בכל יום הם שונים, ותדירות התהלים של כל יום הם אחת לחודש, מה-שאיין כן "ולקחת סולת" שנאמר ארבעה פעמים בחודש – מידי שבת בשבת.

ועיקר: ה"כלל" האמור אינו חל במקרים כגון אלה, שיש לכל דבר מקומו הקבוע כנ"ל, כשם שאין מחילים כלל זה לגבי אמירת ה"נשיא", לפי "רשימת היום".

ד. התחלת הקדיש אחר קריה"ת במנחת שבת

בספר המנהגים (עמ' 34) נאמר: מנהגנו להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת הח"ק באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו להתפלה ככל האפשר.

יש להבהיר כי הכוונה במילים "קרוב לסוף הגלילה" אינה לכריכת האבנט ולבישת מעיל הספר-תורה, הקרויה כן בטעות בפי ההמון, כי אם לגלילת (סגירת) ספר התורה עצמו.

אסביר מעט את הדברים: מנהג העולם הוא שלאחר הגבהת הספר תורה, מתיישב המגביה כשספר התורה פתוח בידיו, והמכובד בגלילה גולל את הספר תורה. מכאן השתרבבה הטעות לכנות בשם "גלילה" גם לפי מנהגנו. שהמגביה גולל בעצמו את הספר תורה, ורק לאחר מכן מתיישב, נמצא שמי שמכובד ב"גלילה" אינו מבצע גלילה, כי אם רק את קשירת האבנט והלבשת המעיל.

ראיה פשוטה לכך (שאינן פעולות אלו נקראות גלילה) יש לראות בלשון ספר המנהגים במנהגי קריאת התורה ביום חול (עמ' 15) שם ברורה ההפרדה בין הגלילה

המבוצעת על-ידי המגביה, לבין ה"אחר" ה"כורך את המפה" (יושם לב: הושמט כאן לחלוטין השם "גולל"!).

עתה יש להסביר פשר מנהג "מוזר" זה של האריכות הגדולה בקדיש מנחת ש"ק, וה"מירוק" בהכנסת הס"ת קודם גמר הקדיש? (ויעויין גם ב"שער הכולל" וב"קצות השולחן" על אתר).

התשובה לכך: לאחר קריאת התורה יש לומר קדיש. כך גם לפני תפילת שמונה-עשרה. יש הנוהגים לכן לומר פסוקי תהלים לפני הקדיש שלפני שמונה-עשרה של מנחת ש"ק. אנו לא נוהגים כן (ספר המנהגים שם), ואומרים קדיש אחד העולה במקום שני הקדישים. לכן מקפידים שהקדיש יהיה מיד אחר קריאת התורה עד ממש לפני שמונה עשרה.

לפי זה מובן שכאשר מתחילים את הקדיש מאוחר יותר – מפסידים בעצם את כל המטרה של "משיכת" הקדיש למנהגו.

ה. הרקיקה בתפילת "עלינו לשבח"

ב"היום יום" ט' טבת: נוהגין בנוסח עלינו לומר שהם משתחוים להבל ולריק, . . ומדייקים שלא לומר ומתפללים כו'. הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה, כי מדבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה.

כבר הערתי בהזדמנות אחרת כי מהדגשת הטעם לרקיקה מובן, שהכוונה במנהג היא, שכאשר יש למתפלל רוק בפיו לאחר אמירת מילים אלו - אין לו לבלעו, כי אם לרוק אותו, אך אין הכוונה שעל כל מתפלל ליצור רוק על מנת לירוק. וק"ל.

אגב: ב"פרדס חב"ד" גליון 19 במאמרו של הגה"ח הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א התייחס לתמיהה על כך שבנוסח אדמו"ר הזקן הושמטו המילים "ומתפללים אל א-ל לא יושיע". ולענ"ד אין כאן כלל מקום לתמיהה, שכן, נוסח עלינו מבטא את ההשוואה בינינו לבין אומות העולם "שהם - משתחוים להבל

ולריק, ואנחנו - כורעים ומשתחוים ומודים לפני ממ"ה הקב"ה". להוספת המילים "ומתפללים אל א-ל לא יושע" אין, איפוא, כל הקבלה אצל בנ"י, כיון שתפילה ("ומתפללים") היא, כידוע, בקשת צרכים, ואם כן במילים "כורעים ומשתחוים ומודים" שמשמעותן השתחויה והודיה אין כל הקבלה לכך, מה-שאינ-כן ל"שהם משתחוים כו'" מובן הקשר היטב! נוסף לכך לא מוזכרת בתפילה כל התייחסות השוואתית לכך שהגויים מתפללים ולא נענים.

מענין לענין באותו ענין: לאחר הרקיקה יש לדרוך בנעל על הרוק כדי למנוע מיאוס בעיני הרואים, ועד כמה שידוע נהג כך הרבי. ההדגשה כאן היא על דריכה ולא על שפשוף בנעל, שכן מחמת ההרגל עלולים לעשות כך בש"ק, דבר שאסור על פי ההלכה.

ו. הכריעה בתפילת "עלינו לשבח"

במגן-אברהם שולחן ערוך או"ח סימן קלב (ס"ק ב) נפסק שבמילים "ואנחנו כורעים ומשתחוים" שב"עלינו" יש לכרוע ולהשתחוות. סימן זה לא הגיע לידינו משולחן ערוך אדמו"ר הזקן, אך למרות זאת מצינו שאדמו"ר הזקן מזכיר זאת במקומות אחרים (ראה סימן קט ס"ב), במקום אחד אדמו"ר הזקן אף משבח את המנהג וכותב עליו: "יפה הם עושים" (סי' קיג ס"ג).

כששהיתי במחיצת הרבי בפעם הראשונה הבחנתי בכך שהרבי אינו נוהג, לכאורה, במנהג זה, ושאלתי על-כך את המשפיע הגאון החסיד הרב מנחם זאב גרינגלאס שליט"א, ששהה גם הוא שם באותה תקופה.

אמר לי הרב גרינגלאס: "לעולם אינך יכול לדעת מה ראית ומה לא ראית. עוד מלפני הנשיאות עשה הרבי שכל מנהג שנוהג הסתיר אותו בתכלית שלא יראו אותו נוהג בצורה זו או אחרת, כך, שגם אינך יכול לדעת בבירור כל הנהגה".

וראה בהרחבה לנושא "מנהגי הרבי" במאמרי הנ"ל.

בנידון זה יש לציין לשבח את עורכי סידור תהלת ה' החדש שציינו את פסק המגן אברהם (ואדמו"ר הזקן) כהנהגה לפועל.

ז. אמירת פרקה של הרבנית

מנהג חסידים מדורי דורות לומר את פרקו של הרבי בכל יום. בשנים האחרונות התפתח המנהג לומר את פרקה של הרבנית, בנימוק שהרבי היה אומר גם את פרקה של הרבנית.

נוסף על העקרונות המובאים לעיל, כאן ההיגיון מורה שמנהג זה של הרבי שייך לעניניו הפרטיים והאישיים לגמרי הקשורים למערכת היחסים המשפחתית. הרי לא יעלה על הדעת, למשל, לעבור לפני התיבה ביום היארציית של הרבנית או לעלות לתורה בש"ק שלפני הולדתה.

יובהרו הדברים: אין כל פגם באמירת פרק תהלים נוסף, ואדרבה, אלא שאין להפוך זאת למנהג חב"ד.

מאידך, גם מי שרוצה לומר את פרקה של הרבנית עליו לדעת שיש סבירות גדולה בהרבה לומר גם את פרקו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. נוסף על העובדה שהרבי דיבר על כך במשך השנים, יותר מסתבר לומר שלמנהג של הרבי שנעשה מתוך התקשרות לרבו, יש לנו יותר שייכות מאשר למנהג אישי רגיל.

ח. הקפת החתן בחופה

מנהג בני עדות אשכנז, שבחופה החתן עומד במרכז והכלה ושושבינותיה מסובבות אותו שבע פעמים (ראה "נטעי גבריאל" נישואין ח"א פי"ז ס"ח, "הנישואין כהלכתם" ח"א עמ' שעד).

אצלנו יש חידוש על-פני מנהג העולם והוא, שגם השושבינים מסתובבים סביב החתן (ספר המנהגים עמ' 76). אבל – אין לך בו אלא חידושו.

משום מה, "הונהג" לאחרונה בקרב אנ"ש שהאב רואה עצמו חייב לעלות לתורה בשבת שלפני יום ההולדת של ילדיו, והדבר הפך ל"מנהג חב"ד".

תופעה זו פופולרית מאוד, יותר ממנהגי יום הולדת שצויינו לעיל שדורשים מאמץ והקרבה מסויימת. הדבר דומה לידוע כי מי שנמנה על דגל חב"ד לא יוותר על עליה לתורה לפני יום ההילולא, ואילו לגבי שאר המנהגים שצויינו במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע – לאו דווקא.

לפי זה אסור שיתקיים בית-כנסת חב"די שיהיו בו יותר מחמישים מתפללים, כשלכל אחד מהם ארבעה ילדים בממוצע, לא יותר, בכדי שכל אחד מן המתפללים יוכל לקבל עליה בשבת שלפני יום-ההולדת שלו, של אשתו וכל אחד מילדיו! ודוק ותשכח.

כל-זה גם בתנאים הבאים: 1. על הורי כל המתפללים לחיות חיים נצחיים, בכדי שלא יהיה חיוב יאר-צייט בבית-הכנסת ויפריע לחלוקת העליות הסדירה. 2. יותנה עם כל אורח שבא לקהלה - כולל אם הוא אחד מההורים בעלי החיים הנצחיים הנ"ל - שבבואם להתארח ולהתפלל בבית-הכנסת לא יקבלו עליה.

פשוט: "פקוק"...

יא. עמידה ב"מה נעשה"

במגן-אברהם שולחן ערוך או"ח סימן קלא (ס"ק ד'): "כתב בשל"ה: ראוי לומר "ואנחנו לא נדע" בישיבה, "מה נעשה" - בעמידה".

אולם, בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן שם (ס"ב) השמיט דין זה, ובפשטות חולק בזה על המגן אברהם.

לפי זה תמוה מדוע בסידור "תהלת ה'" החדש הובא דין זה.

* * *

יורשה לסכם את המסקנות:

(1) המקורות להנהגת חסידי חב"ד הם: ה"שולחן ערוך" ופסקי אדמו"ר הזקן, ספר המנהגים, לוח "כולל חב"ד", הוראות רבותינו נשיאנו במכתביהם או בשיחותיהם המוגהות. - אלו הם "מנהגי חב"ד" ותו לא.

(2) "הנהגות הרבי" או מנהגים שנזכרו על-ידי הרבי בשיחות בלתי מוגהות, ביחידויות ובמענות פרטיות, כאשר הם מנוגדות לפסקים או למנהגים המנויים לעיל - אינם מקור להנהגה בפועל, כי אם ל"דרוש וקבל שכר" בלבד.

(3) "הנהגות הרבי" כאשר הם אינם נוגדים את המקורות דלעיל - כל החפץ בכך יכול לנהוג לפיהם, אך יש לזכור היטב: א. אין איש יודע בוודאות אם אכן ההנהגה היא כפי שהיא נראית לעין ואם היא הנהגה תמידית ואם היא שייכת לרבים. ב. גם אם כן – אין זה "מנהג חב"ד" ולכן אין כל חובה לנהוג כן ולפרסם שכן צריך לנהוג.

שכר כבוד ומורא אב ואם

הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג

רב אזורי עומר

נשאלתי האם נאמר בתורה מהו השכר של מורא אב ואם, והכתוב "למען יאריכון מיך" מתייחס לכיבוד ולא למורא.

ובעיון קל ראיתי, שבמסופר בגמ' (קידושין לא, סע"א) אודות דמא בן נתינה, שלא רצה לצער את אביו ולעוררו משנתו והפסיד ממון רב (ואח"כ זכה לשכר רב, שנולדה בעדרו פרה אדומה), מדבר על מורא.

ומאידך, כל הסיפור בא שם מפי רב עולם ואח"כ סיפור דומה מפי רבי אליעזר, כמענה לשאלה "עד היכן כיבוד אב ואם?". וכן המסופר עליו בהמשך: "שהיה לבוש סיריקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אימו וקרעתו ממנו... וירקה לו בפניו, ולא הכלימה", גם הוא זהירות במורא ואל כיבוד ממש. וכן המובא להלן (ע"א ע"ב) אודות רבי טרפון שכיבד את אימו ביותר, ואמרו לו: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד; כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה?!".

על-כן מסתבר שהשכר האמור בפסוק שייך הן לכבוד והן למורא, ומצות כיבוד היא גם מצוה פרטית, כהגדרתה (שם לא, סע"ב): "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" [וכן לבקש: "שלחוני, מהרוני, פטרוני בשביל אבא"], וגם כותרת כללית, הכוללת הן כבוד והן מורא.

בירורי הלכה ומנהג

הנ"ל

שאלות אלו נשאלתי ע"י א' מאנ"ש, וראיתי לנכון להביאם ומ"ש לו בזה למען תועלת הרבים:

ברכת לישוב בסוכה על רביעית יין

שאלה:

האם עושים לישוב בסוכה על רביעית יין? לכאורה משוע"ר תרלט סי"ב משמע שרק על אכילה עושים וברכה שבירך באכילת שחרית פוטרת כל היום וכך מביא בהתקשרות גליון תשמב ע' 16 ושם לא מדבר על יין אלא על המוציא ומזונות יותר מכביצה - האם נכון?

תשובה:

אכן ככתבך, בד"כ היין נפטר בברכת הסעודה, אבל בסוכה אחרת - ראה בשוע"ר שם סט"ו, ש"נכון הדבר" שלא להיכנס לחיוב זה על היין (ומשמע לכאורה שאם כן נכנס - יצטרך לברך, אבל בפועל כמדומני שאין נוהגין כן. וצ"ע ממה שכן מברכים על שתיית יין ההבדלה). ואגב ראיתי שמתחמקים ועכ"פ לא מברכים בפועל גם בביקור בסוכה אחרת ("טיול", דהיינו לכאורה ביקור לצורך שיחה וכדומה) שעליו נפסק בסעיף יד לברך, וצ"ע גם ע"ז.

הפסקה בחצי הלל

שאלה:

בנוגע לענות לקדיש בהלל מותר רק כברכות ק"ש דהיינו רק אשי"ר ואמן דאמירן בעלמא וזה בנוגע לימים שגומרים הלל (שו"ע סי' תכב ושוע"ר תפח ס"ג), אבל בימים שאין גומרים את ההלל אז כותב בשו"ע הב"י סי' תכב ס"ד שיכול לשאול שלום לאדם שצריך לנהוג בו כבוד וכו' אז מה הדין – האם כפסוד"ז שמותר לענות על כל ה"אמן" של החצי קדיש? (האם למסקנא כך הוא כי בטבלא דדיני הפסק בתפילה אינו עושה חילוק זה בהלל?)

תשובה:

ראה ב'לוח השבוע' תשנ"ז הע' 14, וכבר כתב ע"ז בס' 'הפסק בתפילה', במהדורה החדשה עמ' 196-200.

ברכת הגומל - אי חובה לענות

שאלה:

האם ישנו חיוב לענות לברכת "הגומל" אפי' אם אוחד באמצע "אשרי" שלאחרי קריה"ת וכיו"ב או העיקר שעשר יענו לברכה שלו וזה מספיק ובלוח ברכה"נ יב,ח

שם כותב רק שצריך לברכה בעשרה והשאלה היא האם כולם צריכים ומחוייבים לענות לברכתו?

תשובה:

מצד המברך לא כתוב - סדר ברה"נ פי"ג ס"ב - שתלוי בענייתם, אלא שחייב לברך לפנייהם; אבל למה תיגרע ברכת 'הגומל' מכל ברכה (שוע"ר רטו, ב) שחייבים לענות עליה 'אמן'?

מקום הש"צ בזמן אמירת אשרי ובל"צ בר"ח

שאלה:

האם פעם היתה התייחסות ב"התקשרות" בנוגע לשאלה זאת: האם הש"ץ צריך לעמוד במקומו (בעמוד) בשעת שהציבור אומרים ה"אשרי" ו"ובא לציון" של ראש חודש (בין הקריאת התורה לחליצת תפילין דרש"י והנחת תדר"ת)?

תשובה:

לא זכור לי שעסקנו בזה. כיוון שנהוג כמ"ש בשוע"ר (נט, ב) שקדושה זו היא סיפור דברים בלבד, ויתירה מזו – אף אין מחמירין כלל לאומרה ביחד (כבקהילות אחרות), והקדיש שלפני מוסף נאמר על 'מזמור' (ולא על ובא לציון) כהוראת רבותינו, א"כ נוכחות הש"ץ אז בעמוד היא רק "למען הסדר הטוב" שיידע הציבור שאומרים אז אשרי ובא לציון, ותו-לא.

הכאה על החזה ב"סלח לנו" לש"צ

שאלה:

האם הש"ץ צריך להכות על החזה ב"סלח לנו" (כימים שאומרים בהם תחנון) שהש"ץ אומר בחזרת השמו"ע?

תשובה:

בפשטות גם הש"ץ מכה ב'סלח לנו' כמו היחיד. וכן הביא ב'מנהגי מלך' עמ' 28.

טעה במוסף דשבת ר"ח

שאלה:

אם התחיל אתה תיקנת בשבת ר"ח ולפני ישמחו נזכר שצריך לומר אתה יצרת מה הדין? – בסידור תהלת ה' החדש (קה"ת ארה"ק, תשס"ב) מביאים בציון ב' שאם נזכר באמצע הברכה יכול לעצור ולהגיד "אתה תיקנת" ואינו ברור למה הכוונה באומרים "באמצע הברכה" איזו ברכה? – מקדש השבת? וכשכותבים "סיים הברכה" אז האם הפשט שאיפה שהוא יעצור ויגיד "ונעשה ונגיד לפניך וכו'" – אפי' באמצע מודים עד אלוקי נצור? ובכלל כל מקורותם הוא מסי' רסח בשוע"ר ואינו מדבר על ה"אתה יצרת" שם?

תשובה:

נזכר לפני שם ה' דסיום הברכה – יתחיל 'אתה יצרת'. נזכר בברכות הבאות עד סיום יהיו לרצון הא' – יאמר שם כפי הלשון שנדפס בסידורים החדשים [אגב, דעתי עליהם מופיעה בגיליון 'פרדס חב"ד' החדש – מס' 19, עמ' 67] הדין והמקורות פורטו בס' אשי ישראל (פרק לט סעיף עו), ולע"ע לא מצאתי אצל חב"ד אחרת.

אמירת 'מענה לשון' בעריו"כ

שאלה:

האם מי שהולך לאוהל בעריו"כ לא יגיד ה"מענה לשון" לפי המובא בשוע"ר סימן תרה ס"ה? – לי לא נראה שזה בעיא כי אומר שם "לבד מה שמיוסד מקדמונים" והמענה לשון הוא מיוסד ע"י הצ"צ וגם הגם שמובא באוצר מנהגי חב"ד ע' קפד

שאינן נוהגין ללכת לקברים אבל בפועל מביא שם שהרבי הלך בתשי"א ובתש"נ ובפשטות הרבי אמר המענה לשון ולפי הסיבה שם בשוע"ר (כי אין אומרים תחנון) גם בר"ח לא נגיד המענה לשון וגם בר"ח הלך הרבי פעמים אחדות בר"ח אלול תשנ"א ועוד - ובפשטות הרבי אמר המענה לשון?

תשובה:

מה שהרבי נהג לעצמו אינו הוראה לרבים, ופשיטא - בדבר שתמיד נמנע ממנו ונהג בו רק פעמים בודדות, וגם לא ידוע בבירור מה אמר שם.

"זה חליפתי" או זה חליפתך

שאלה:

כשעושים כפרות לילד ובין אם קנו תרנגול מיוחד בשבילו או לאו האם צריך להגיד כל הנוסח ד"בני אדם" בשבילו ג"פ (הגם שכבר אמרתי על התרנגול שלי) ואם כן צריך להגיד אז בנוגע לאמירת "זה חליפתי" אומר "חליפתי" או "חליפתך"?

תשובה:

בפשטות אומרים שוב את כל הנוסח, וכמדומני שאומרים לילד "זה חליפתי" (וכמו שרגילים שהנשים יאמרו מודה אני בסגול, וק"ו כאן שאומרים זאת במקומו ולא רק בשבילו). וראה שער הכולל פמ"ד ס"ב.

אחיזת החלות ביו"ט

שאלה:

אופן אחיזת החלות בליל וביום שבת – בליל שבת מניחים זו אצל זו ולמחרתו מניחים הימין קצת על השני' וזה מנהג חב"ד שהובא רק על שבת. ומה בנוגע ליו"ט שבשוע"ר סי' עדר מביא רק בנוגע לליל יו"ט שבוצעים מן העליונה, אז האם

למעשה יש לנהוג בנוגע ליו"ט שבילול מניחים עליונה על תחתונה ובוצעים מן העליונה וביומו מניחים זה אצל זה (כבילל שבת) ?

תשובה:

בציעה ביו"ט: לכאורה, הענין ד"בציעה על העליונה" מיוחד לליל שבת (חבל שברמ"א ובד"מ סי' עדר וכו' לא צוינו מקורות לעניין זה), וביום דיו"ט כמו בשבת שחרית הדין שווה. בהמלך במסיבו וכו' לא מצאתי שום הנהגה בעניין זה. בס' 'אבן השהם – שו"ע מכתבי האריז"ל' רק כותב ביו"ט שעניני הלחם משנה שווים לשבת, ובס' נטעי גבריאל יו"ט ח"ב פל"ג לא מחלק כלל בין ליל יו"ט ליوم, ואף בפסקי תשובות לא מצאתי דיון בזה. אשמח לדעת אם תמצא משהו¹.

שמיעת קריה"ת באמצע שמו"ע

שאלה:

האם מותר להפסיק באמצע שמו"ע לשמוע קריה"ת כי לכאורה בקיצושו"ע ובשו"ע מובא הענין ד"לשתוק ולכוון" רק בנוגע לקדיש קדושה וברכו ולא בנוגע לשמיעת קריה"ת ?

תשובה:

לשתוק ולכוון יש פלוגתא בראשונים והוכרע לעשות כן, אבל בקרה"ת אין חובה על היחיד לשמוע ועכ"פ לא בדין "שומע כעונה", ולמה יפסיקו לזה בשמו"ע ?

נשים בברכת הלולב

שאלה:

1. הערת המערכת: בשו"ת הרדב"ז ח"ג סו"ס תקפב כתב וז"ל: "וה"ה בשבתות ויו"ט דאיכא תרתי ריפתא צריך לעשות המעשה בתחתונה בעוד שהעליונה עליה וכן דרך בעלי הסוד היודעים חן כי לעולם המעשה בתחתונה והרמז בעליונה". חזינן דגם ביו"ט איכא עניין זה דבציעה בתחתונה דווקא.

כשהולכים למבצע לולב בסוכות, האם יש ענין שספרדית תברך על הלולב – מה שיטתו של הרבי בזה? האם זה ע"ד הענין שאומרים על נש"ק שזיידע'ס לא קראו "פייפערס" ועכשו צריך להוסיף באור מכיון שהתגדל החושך, דהיינו שעם המענה דהזיידע'ס לא קראו "פייפערס" לא יכולים לזלזל כל המנהגים שלהם אלא כנראה רק ה"שב ואל תעשה"ס, כי משוע"ר סי' יז ס"א וכן ממ"ש בנוגע לשופר שהן פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג אלא שאם רצו היכולת בידם לעשות וכן יכולות לברך (אלא שאין אנו יכולים לברך בשבילם כי אין להן חיוב ומצוה) ובנוגע לציצית וכן שאר מ"ע שהזמ"ג כותב בסי' יז שהטעם למה הם יכולות לברך הגם שפטורות הוא כי "קצת שכר יש להן" הגם שאין להם שכר כמצווה ועושה, ולכאורה האם זהו הטעם למה בחב"ד הנשים מקפידים על שופר ולולב?

תשובה:

בספה"ע (תפט, ב) הלשון ש"שמו עליהם חובה", ומסתמא (ואולי מכש"כ) ה"ה והטעם לשופר ולולב. אגב, החיד"א (ראה ברכי יוסף על או"ח מהדר' תשס"א סי' תרנד ובהערה ב שם) כותב: "וכן כשנראה שאילו מרן ראה כו' היה חוזר בו"

אשה ובת דתית שנוהגת כמנהג הספרדים שלא לברך – פשיטא שהרבי לא בא לשנות מנהגה (ובק"ו מברכת נש"ק לבת, שהרבי טען שלפי מנהגם כן יכולה לברך כיוון שנהגו תמיד להדליק נש"ק בברכה אחר הדלקת המאור בחדר, ומ"מ כשרצו להודיע זאת לציבור (הספרדי, שלמד בחב"ד במרוקו וכד') "שחייבים לברך כהוראת הרבי" הורה הרבי להבלין שי' שלא לומר לספרדים לנהוג שלא כדעת רבותיהם). רוב הציבור שפוגשים במבצעים – וכאן מפורש בס' המנהגים גם לנשים – גם אם הוא מצאצאי קהילה מסויימת, אינו שייך לצערנו לשום קהילה, ואין בעיה ללמדם לברך.

מצבם הרוחני של ישראל במצרים (גליון)

הת' לוי שי' גליצנשטיין
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש בתורת רבינו 'דבר בקדשו' דישיבתנו כתב הת' מ.מ.ב. אודות מצבם הרוחני של ישראל בזמן גלות מצרים.

והקשה שם צ"ע דהרי ידוע ומפורסם לכל (ולדוגמא כמ"ש "לא שנו אלו מאלו .. הללו עובדי כוכבים וכו'") שבזמן גלות מצרים היו ישראל בתכלית השפלות, "מ"ט שערי טומאה", ועד שנקרא עליהם "ואת ערום ועריה", כלומר שבנ"י היו ערומים ממצות ושקועים בטומאה עד לשער האחרון.

ומצד שני משמע שישראל היו לומדים תורה, היה להם ישיבות וכו', ומעולם לא פסקה ישיבה מאבותינו.

וראה שם תירוצו ע"פ הנשמע מתורת רבינו.

והנה מבלי להיכנס באם נכון ביאורו או לאו, יש להעיר ששאלה זו נשאלה ע"י כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל ב' אייר ה'שי"ת, ולהלן תוכן דבריו הק':

"פותחין בדבר מלכות - כפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר¹ - "מיטן רבי'נס אַ וואָרט":

במאמר דחג הפסח, ד"ה בעצם היושם הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים², מבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר הטעם שביציאת מצרים נקראו ישראל בשם "צבאות ה'", כיון שהיו אז במדרגת "צבא", שעבודתם היא (לא רק עבודת עבד, אלא) באופן שעומדים על משמרתם מתוך מסירות נפש (משא"כ העבד, שאף שעובד עבודתו

1. שיחת ל"ג בעומר תש"ח (לקו"ד ח"ג תקיד, א). י"ב תמוז תש"ח (סה"מ תש"ט ע' 199).

2. סה"מ תש"י ע' 171 ואילך.

ביגיעה רבה, אין זה באופן של מס"נ, ש"שמרו להיות מצויינים¹ שלא שינו שמם ולשונם ולבושם², ועמדו על משמרתם בתכלית החוזק"³.

ושאל אצלי א' (ע"י מכתב), שלכאורה, יש סתירה בענין זה במדרשי חז"ל - שהמאמר ש"לא שינו שמם ולשונם ולבושם" הוא בסתירה להמאמר ש"הללו עובדי ע"ז והללו כו"ר" ?

בפשטות יש לומר שאין הכוונה לע"ז ממש, כי אם, לענין השיתוף, שביצי"מ (קודם מ"ת) הי' להם דין של בני-נח שאינם מוזהרים על השיתוף (כמ"ש בסהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה'⁵). אבל, בפנימיות הענינים אין זה תירוץ מספיק, כי, לא מסתבר שהכתוב ישבחם בתואר צבא שעומדים על משמרתם במסירת נפש על אמונת ה', בה בשעה שיש אצלם ענין של שיתוף.

ועכצ"ל שבדאי היתה להם אמונה שלימה, וראי' מוכחת, "שלא אמרו היאך מצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו"⁶, אלא, שמצד הסט"א נפלו להם מחשבות זרות נגד האמונה בה', כמבואר בתניא⁷, אבל אין זה מחליש ח"ו את תוקף האמונה שמצד עצם נשמתם.

- פעם נכנס יהודי לאדמו"ר הצ"צ והתאונן על זה שנופלים במחשבתו ספיקות באמונה. ושאל הצ"צ: ומה איכפת לך? והשיב: "רבי, איך בין דאך א' איד" ! נענה הצ"צ ואמר לו: "איז דאך גוט" ... ובדוגמא כזאת הי' מעמדם ומצבם של בני"י ביצי"מ". ולא באתי אלא להעיר.

1. נוסח הגש"פ.

2. ראה מכילתא בא יב, ו. פס"ז וארא ו, ו.

3. סה"מ שם ע' 176.

4. ראה זח"ב קע, רע"ב. מכילתא בשלח יד, כח. יל"ר שם, כז.

5. דרמ"צ נט, סע"ב ואילך. וראה לקו"ש חכ"א ע' 41 הערה 36. וש"נ.

6. פרש"י בא יב, לט. וראה פרש"י האזינו לב, יו"ד.

7. ספכ"ט (לח, א).

פירש"י עה"פ "זאת החיה" (שמיני יא, ב)

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

בפרשת שמיני (יא, ב) אומרת התורה: "דברו אל בני ישראל לאמר זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ".

רש"י מעתיק את המילים "זאת החי" ומפרש: "לשון חיים לפי שישראל דבוקים במקום וראויים להיות חיים, לפיכך הבדילים מן הטומאה וגזר עליהם מצוות ולאומות לא אסר כלום, משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו' כדאיתא במדרש רבי תנחומא". עכ"ל.

מסבירים המפרשים¹ שרש"י הוצרך לפרש כך, מכיון שלהלן בד"ה "זאת החי" מכל הבהמה" מפרש רש"י: "מלמד שהבהמה בכלל חיה" - ולכאור' מהו ההסבר לכך? לכן מסביר רש"י בתחילת הפסוק ש"חיה" פירושה "מלשון חיים" - דבר שיש בו חיות, וממילא מובנת הסיבה שגם בהמה היא "בכלל חיה".

אך לפי פירוש זה עדיין קשה, שהרי לפי זה, המשך פירושו "לפי שישראל . . וראויים להיות חיים" מיותר! - ומהמשך זה משמע ומוכח שרש"י בא לבאר בקשר לישראל, ולא רק על כך ש"חיה" היא דבר שיש בו חיים?

ועפ"ז עדיין צריך להבין:

(א) מה הי' קשה לרש"י - שלכן הוצרך לכתוב פירוש זה?

1. רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) ועוד.

ב) גם צריך להבין: כידוע ומפורסם ענינו של רש"י הוא לפרש רק "פשוטו של מקרא"¹, ולכאור' כל פירושו זה הוא על דרך הדרש, ואין לו כל שייכות לפשטות הכתובים?

ב.

ויש לדייק ברש"י עוד כמה דיוקים²:

ג) רש"י מעתיק בד"ה את המילים "זאת החיה", ולכאור' פירושו מדבר על המילה "חיה" בלבד, והי' צריך להעתיק רק המילה "החיה"³?

ד) אין דרכו של רש"י להביא משלים וכיו"ב, אלא רק כאשר הם מוסיפים להבנת הענין - לשם מה רש"י הי' צריך להביא את המשל?

ה) גם אם כן צריך להביאו, הלא כידוע פרש"י מדויק הוא בתכלית - וא"כ צריך ביאור במה שמעתיק מדברי המדרש "משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו'" - דממ"נ, אם כוונתו היא רק לציין לאיזה מדרש הוא מתכוון, ועל הלומד לעיין בגוף המדרש, הו"ל לקצר ולומר (לכל היותר): "משל לרופא וכו' כדאי' במדרש רבי תנחומא"; ואם ברצונו להודיע גם תוכנו של המשל - הרי אין די בתחילת המשל שהביא.

וע"כ צ"ל שבמילים אלו יש הוספה בביאור, ולכן הביאם רש"י בצורה כזו דוקא - וצריך להבין מה מוסיפות מילים אלו⁴.

1. ראה 'כללי רש"י' ע' 71.

2. כמה מהדיוקים דלקמן, הם דיוקי רבינו בשיחתו בש"פ שמיני ה'תשל"א. אלא שלא מצאתי לע"ע שרבינו ביאר את הדברים, וע"פ הידוע שכ"ק אדמו"ר רצה שהתמימים ואנ"ש ידונו בשיחותיו ע"ד פשש"מ, הריני להוסיף דיוקים נוספים, ולבארם כפי הנלע"ד.

3. ראה 'כללי רש"י' ע' 98.

4. שאלה זו ושלפני - ע"פ לקו"ש חיי"ב ע' 50.

(ו) הלשון במדרש הוא "שהלך לבקר שני חולים", וברש"י: "שנכנס לבקר את החולה", וצ"ל מדוע משנה מהמדרש ב' שינויים אלו?

(ז) רש"י מציין "כדאיתא במדרש רבי תנחומא", וצ"ב: א. מדוע רש"י מציין מקור זה? והרי אין דרכו של רש"י לציין המקור שממנו לקח את פירושו, אלא א"כ עצם המקור מוסיף ביאור¹. ב. משל זה מובא גם בויקרא רבה, ומדוע בחר רש"י לציין דוקא ל"מדרש רבי תנחומא".

ג.

וי"ל הביאור בכל זה:

רש"י בפירושו בא לענות על שאלה פשוטה: פרשה זו של אזהרת אכילת בהמות טהורות וכו', מגיעה מיד לאחר פרשת מיתת שני בני אהרן והמסתעף ממנה ("יין ושכר אל תשת", הקרבת קרבנות באבילות), שם² נאמר במפורש: "ואחיהם כל-בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'" ומפרש על כך רש"י "מכאן³ שצרתן של תלמידי חכמים מוטלת על הכל להתאבל בה".

ועפ"ז מובן בפשט⁴ שלאחר פרשייה כל כך כואבת - בה בני ישראל היו מצויים באבל רבתי, הדבר המתבקש שהקב"ה יעשה עתה הוא ניחומם של בני"ע על האבידה. תחת זאת מצווה הקב"ה הגבלה חדשה: "זאת . . אשר תאכלו", "את זה לא תאכלו" . . דבר זה מעורר תמיהה: כלום לא הי' עדיף איזה ניחום או כיו"ב לבני ישראל? ויותר מכך, הוספת איסורים וגזירות לכאן⁵ רק מכבידה במצב כזה על בני ישראל - וכ"ש שאינה מנחמת?

1. ראה 'כללי רש"י' ע' 112.

2. שמיני י, ז.

3. ראה ספה"ש תשמ"ח ע' 429 הע' 14, "עצם הענין שמיתת שני בני אהרן גרמה צער גדול כו' . . אצל כל ישראל - הרי זה מובן מאליו, ואין צורך בצינוי כפשוטו". ועפ"ז מסביר הטעם לכך שרש"י כותב "מכאן כו'" ולא "מפני כו'". עיי"ש.

יתירה מזו, בפסוק הקודם 1 נאמר: "וידבר ה' אל משה ואל-אהרן לאמר אליהם" וכהמשך לכך נאמר בתחילת פסוקנו: "דברו אל בני ישראל" ומפרש על כך רש"י: "את כולם השווה להיות שלוחים בדבור זה לפי שהושוו בדמימה וקבלו עליהם גזירת המקום באהבה".

זאת אומרת: בשעה ששני בני אהרן, נדב ואביהוא מתו בהקריבם אש זרה לפני ה' - שתקו משה, אהרן ושני בניו הנותרים "וקבלו עליהם גזירת המקום באהבה" - לכן, בדיבור זה הושוו כולם כשלוחים להודיע לבני ישראל.

ועפ"ז, לאחר שה"בן חמש למקרא" יודע שבציווי זה הושוו כולם כשלוחים, כיון ששתקו במיתת בני אהרן - ממילא מובן שיש שייכות בין מיתת בני אהרן לציווי זה, ולכן שואל ה"בן חמש למקרא" איזו שייכות יש בין אכילת בהמות טהורות לבין שתיקה זו? - איזו נחמה על פטירת בני אהרן יש כאן?

ד.

בכדי לתרץ שאלה זו המתעוררת בפשטות הכתובים, מביא רש"י את דברי המדרש, לפיהם מיושבת קושיא זו בפשוטו של מקרא:

"זאת החיה - לשון חיים² לפי שישראל דבוקים במקום וראויים להיות חיים, לפיכך הבדילים מן הטומאה וגזר עליהם מצוות ולאומות לא אסר כלום".

דע לך - אומר רש"י - שציווי זה של אכילת בהמות טהורות, זהו 'פרס' ותנחומים, בשביל שישראל יהיו חיים, וזה ש"הבדילים מן הטומאה וגזר עליהם מצוות" הוא בתור נחמה ותוספת חיות לבני ישראל - ויש לזה גם קשר תוכני ותשובת המשקל למה שקרה לנדב ואביהוא - היפך החיים!

1. יא, א.

2. ובפשטות, קשה לו (ע"ד הסבר המפרשים) מדוע כותבת התורה: "זאת החיה", ולא "זאת הבהמה"? וע"פ שינוי זה מסביר את כל הענין, כדלקמן.

לכן, ב"דיבור המתחיל" מעתיק רש"י את המילים "זאת החיה" - כיון שאין זה פירוש על המילה "חיה", אלא ביאור על כללות הענין, שכל הציווי הבא - החל מהמילים "זאת החיה", מגיע כהמשך למיתת שני בני אהרן. (אך הוא מרומז במילה "חיה").

ה.

ובכדי לרמוז שזוהי כוונתו - שציווי זה מגיע כהמשך למצב של בני ישראל - מוסיף רש"י את המשל, ומעתיק רק את המילים "משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו'" -

והביאור בזה: "חולה" 1 - מרמז על המצב בו היו אהרן ובניו וכן כללות עם ישראל בגלל המאורע דמיתת נדב ואביהוא, ומשל זה ממחיש שכל המצוות וההגבלות על אכילת בהמות טהורות הוא מצד זה שה"רופא" - הקב"ה, מגיע לעזור לבני ישראל.

ודלא כבמדרש דשם: משל לרופא שהלך לבקר שני חולים ראה אחד מהם שהי' בסכנה, אמר לבני ביתו תנו לו כל מאכל שהוא מבקש, ראה האחד שעתיד לחיות אמר להם כך וכך מאכל יאכל כך וכך לא יאכל וכו'.

- כיון שרש"י לא בא להדגיש בזה את הבדלותם של בני ישראל מאומות העולם (כבמדרש), אלא שבא להדגיש שציווי זה בא כהמשך לפרשת מות בני אהרן, וכנחמה

1. והוא ממש ע"ד מש"כ בספה"ש תשמ"ח ע' 429 בגוף השיחה, שם מדבר על רש"י בתחילת פרשת אחרי-מות (טז, א): "משל לחולה שנכנס אצלו רופא אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב . . . שלא תמות כדרך שמת פלוני". ומסביר כ"ק אדמו"ר שם וזלה"ק: "וה"משל לחולה שנכנס אצלו רופא", "חולה" דייקא, הוא - בהתאם למצבם של אהרן ובניו (וכן כללות עם ישראל) בגלל המאורע דמיתת נדב ואביהוא, דוגמת "חולה", עד כדי כך, שהי' צורך בציווי מיוחד לאהרן ובניו "ראשיכם אל תפרעו וגו'" "אל תערבבו שמחתו של מקום" (ובנוגע לכל ישראל - מפורש בקרא "ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'"). וראה בהמשך שם שמבאר ענין "חולה" למעליותא - מל' "חולת אהבה".

ורפואה לבני ישראל 1 - ואת זאת ניתן ללמוד מהמילים "משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו'", כנ"ל.

ובזה מודגשת חובתם ואהבתם של בני ישראל לפני המקום - שלכן "נכנס לבקר" אותם ומצווה עליהם מצוות בכדי שיחיו.

ו.

עפ"ז יומתק גם מדוע רש"י משנה את לשונו מהמדרש:

א) הלשון במדרש הוא: "משל לרופא שהלך", ואילו רש"י כותב "משל לרופא שנכנס" - מהמילה "שהלך", משמע רק שיצא מעצמו, ולא כ"כ ההגעה אל החולה (וזה מתאים עם המשל במדרש, שם מדובר אודות שני חולים - לכן כתוב רק "שהלך" אל שניהם). לכן בוחר רש"י במילה "שנכנס" - שמבטאת את קירבתו ודאגתו של "הרופא" - הקב"ה, אל בני ישראל (וללא קשר לאומות העולם).

ב) זו גם הסיבה לשינוי השני - במדרש כתוב: "לבקר שני חולים", ואילו רש"י כותב "לבקר את החולה" - רש"י בא להדגיש את בני ישראל בלבד (שנמצאים כנ"ל במצב של חולי, כמוסבר לעיל), ולכן כותב את החולה - בלשון יחיד.

ז. ע"פ הנ"ל שדיבור זה בא לאחר המאורע עם בני אהרן - מובן מדוע מעתיק רש"י את המקור "מדרש רבי תנחומא" - תנחומא הוא מלשון תנחומין ומרמז על "נחמתן של ישראל" 2, וזהו כל ענינו של ציווי זה כנ"ל - נחמה לבני ישראל.

כל ביאור זה הוא כמובן בדרך אפשר, ואשמח לשמוע ביאור אחר בזה.

1. וזה שאומר "ולאומות לא אסר כלום" הוא רק ע"מ להבדיל אך אין זה עיקר הענין.

2. ראה לקו"ש חל"א ע' 146 ואילך.

"מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה" מניין?

הת' רפאל שי' זלצמן

תלמיד בישיבה

א.

בהל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"א ה"א פוסק הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו". ולאחמ"כ מביא פסוקים מהתורה שבהם מרומז ביאת משיח.

ומרמב"ם זה חזינן דבר מופלא, דמי שאינו מחכה לביאתו, אע"פ ששלם בקיום כל התומ"צ ואפי' באמונה במשיח כופר בתורה ובמשה רבינו ממש!

וכלשון רבינו':

ועוד ועיקר לא רק "מי שאינו מאמין בו" כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו "מי שאינו מחכה לביאתו", והיינו, שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו - הוא כופר בתורה ובמשה רבינו!

וכאמור על ענין עיקרי זה - שגם "מי שאינו מחכה לביאתו" . . הוא כופר . . בתורה ובמשה רבינו - לא שמים לב (כראוי), ולכן, יש צורך "להרעיש" ע"ד החיוב וההכרח לחכות לביאתו, "אחכה לו בכל יום שיבוא", וכבקשת כל אחד ואחד בתפילתו לפני השם "לשועתך קיווינו כל היום, לא רק בכל יום אלא גם "כל היום".

ופשוט, שכיון שמפורש הדבר בתורה, אין כל תועלת להתעלם מזה ר"ל, כי "דבר אלוקינו יקום לעולם", עכ"ל.

1. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 533.

והנה בנוגע לאמונה בביאתו, הביא הרמב"ם המקור לכך מתורה שבכתב: "שהרי תורה העידה עליו וכו'". אמנם בנוגע לצפייה לביאתו אין מביא הרמב"ם מקור כלל¹ !.

ב.

והנה בפשטות נראה לומר שמקורו הוא מסוגיית הגמ' בסנהדרין דף צ"ז ע"ב, שם דורשת הגמ':

"תניא, רבי נתן אומר: מקרא זה נוקב ויורד עד תהום, כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר. לא כרבותינו שהיו דורשין, עד עדן עדנין ופלג עדן, ולא כרבי שמלאי שהיה דורש האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שליש, ולא כרבי עקיבא שהיה דורש עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ. אלא, מלכות ראשון - שבעים שנה, מלכות שניה חמישים ושנים, ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה. מאי ויפח לקץ ולא יכזב - אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא - שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר אם יתמהמה חכה לו".

וכן מציינים את מקורו של הרמב"ם במהדורת פרנקל.

אך לכאורה מצאנו מכאן רק מקור מתורה שבעל פה שיש לחכות לביאת המשיח, אך מניין מצינו שזו הוראה חיובית, ומי שלא מאמין בזה כופר הוא בכל התורה כולה?

1. ומפסוקים אלו לא מוכח עניין הצפייה לביאתו, אלא רק שיהיה ביאת משיח, וממילא מחויבים להאמין בכך (ככל דברי התורה).

ג.

על כן נראה לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מהפסוק¹ שאמר יעקב אבינו ע"ה "לישועתך קיויתי ה'".

וכביאור רבינו בזה²:

על הפסוק "לישועתך קויתי ה'", מפרש התרגום ירושלמי והתרגום יונתן בן עוזיאל (מיוסד על תורה שבעל פה, כי "תורה בפירושה ניתנה") "אמר אבונן יעקב לא לפורקניה דגדעון בר יואש סכיית נפשי דהוא שעה, (ולא) לפורקניה דשמשון דהוא פורקן עביר, אלא לפורקנא באמרת במימך למיתי לעמך בני ישראל ל' לפורקנך סכיית נפשי³":

יעקב אמר (והדבר הפך לענין נצחי והוראה נצחית) ש"לישועתך קויתי ה'", אין ה"קויתי" לישועה שתבוא ע"י בשר ודם (גדעון, שמשון וכו'), אלא - "לישועתך", ישועה שתבוא מהקב"ה בלבד, הוא עצמו מוציא כל יהודי מהגלות, וכמש"נ "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", הקב"ה הולך עם ישראל לגלות, ויוצא מהגלות עמם, מביא את הגאולה באופן של "לישועתך" (ע"ד מה שמבקשים בכל יום בתפילה "לישועתך קיוינו כל היום"). עד כאן תוכן ביאורו של רבינו.

והנה מביאור זה חזינו שמכיוון שיעקב אמר זאת הפך הדבר להוראה עבורנו, כלומר, שיש "הוראה נצחית" לצפות "לישועתך" - היינו לחכות לגאולה שתבוא בכל עת ורגע. ולכן מי שלא מאמין בהוראה זו כופר הוא בתורה ובהקב"ה, כי זה הוראה שניתנה לנו.

1. בראשית מ"ט, י"ח.

2. שערי גאולה ח"א ע' מ"ט (ההדגשה אינה במקור).

3. ובתרגום חופשי: אמר יעקב אבינו: לא לגאולת גדעון בר יואש מחכה נפשי שהיא ישועה זמנית. וכן לא לגאולת שמשון שהיא ישועה עוברת, אלא לגאולה שאמרת בדיבורך להביא לעמך בני ישראל, לגאולה זו מחכה נפשי.

ויהי רצון שע"י האמונה במשיח ובפרט ע"י הצפייה למשיח בכל יום וכל היום, נזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וכסיום הרמב"ם דהשתא: "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", תיכף ומיד ממש.

בענין קשירת המנעלים (גליון)

הנ"ל

בקובץ ג' (רל"ח) דישיבתנו הביא הת' י.ר.ב. את דברי אדמוה"ז בשולחנו (סי' ב' סעיף ד') בקשר לקשירת המנעלים וז"ל שם: "ולכן כשינעל מנעליו ינעל של ימין תחילה וכו'". ולאחמ"כ בסוף הסעיף מוסיף שוב: "אך מנעלים שאין בהם קשירה ינעל של ימין תחילה וכו'". ותמה על כך דלכאורה מה מוסיף כאן על מה שכתב בתחילת הסעיף? ועי"ש מה שתירצו בדוחק.

והצעתי הדברים לפני הגה"ח ר' דוב טברדוביץ נו"נ במכון סמיכה לתלמידים השלוחים דישיבתנו, וביאר לי בפשטות דכוונת אדמוה"ז כאן היא להדגיש: שאע"פ שבמנעלים שאין בהם קשירה, הנעילה והקשירה באים ביחד, ולכן יש מקום לומר שינעל, וממילא גם יקשור שמאל תחילה, כי (כהוספת רבינו במהדורא קמא) "אין נותנים חשיבות להשמאל, אלא גבי קשירה בלבד דומיא דקשירת תפילין". וק"ל.

גדר חיוב הקנס דאונם ומחילתו

הת' אליהו צבי שי" יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

א.

תנן ריש פרק אלו נעורות (כתובות כט.): "אלו נעורות שיש להן קנס . . . הבא על אשת אחיו . . . יש להם קנס אף על פי שהן בהכרת אין בהן מיתת בית דין".

ופרש"י ד"ה "ועל אשת אחיו", דאיירי ב"שנתקדשה לו לאחיו וגירשה שאין בה מיתה אלא כרת". ובתוס' הביאו את דברי הירושלמי דסבר דאיירי בשמת אחיו, שלכן אינה א"א, ולכן הק' "ולא יבמה היא לו וזקוקה לו, ומה קנס וכרת שייך בה". ומשני הירושלמי, "בשיש לו בנים מאשה אחרת, ואיירי במת מן האירוסין". והוסיפו התוס' בשם ר"ח, ד"הוא הדין דהוה מצי לאוקמה כשגירשה" (וכפירש"י). ובשטמ"ק פי' דהירושלמי דאוקי בשמתה, ולא בעי לאוקמי בשגירשה, כיון דלשון אשת אחיו לא דייקא אלא בנתאלמנה דאכתי אגידה ב"י".

והקשו התוס' בשם ר"י ב"ר אברהם, ד"לרב פפא דמוקי הך מתניתין במפותה בפרק בן סורר, תקשי דהיכי מצי לאוקומי הכי, הא נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה, וכיון דלעצמה מפותה אין לה קנס כדאמרין בגמרא (לקמן מ.) ובריש נערה, משום דמדעתה עבדה". ותי' התוס': "דקסבר תנא דמתניתין כר"ע דבריייתא דקנסה לאביה הוי". והק' ע"ז, ד"אם כן אכתי תיקשי לי' סיפא דקתני הבא על בתו פטור משום דקם לי' בדרכה מיני, תיפוק לי' דקנסה לאבי' הוי, דאי לעצמה תיקשי לי' דמחלה, וממה נפשך תקשי סיפא". ותי' התוס', "ומיהו בירושלמי מוקי לה כשבא עליה עד שלא מת ומת, והוא הדין עד שלא בגרה ובגרה".

ובעיקר דברי הירושלמי הקשה הרשב"א לקמן (לז.), "היאך אפשר שיהי' לה קנס מאב, דהא בשעה שבא עליה לא חל עליו שום חיוב והרי זו כמפותה יתומה

דכיון דמדעתה עביד, לית לה. והכא נמי מאי שנא דהא אב לא מיחסר העמדה בדין, דבשלמא אנסה אחר צריך העמדה בדין אבל אב הא לא מיחסר העמדה בדין דלא שייך ביה. וביאר בזה הרשב"א: "דכיון דאין לאב עד שעת העמדה בדין גם הוא אינו פטור לעולם, ואם מת א"נ שבגרה קודם שמת קנסה לעצמה". ויותר מזה כ' התוס' לקמן (כג:) דקודם העמדה בדין אינו חייב אפי' לצאת ידי שמים. וא"כ מוכן דבשעת העמדה בדין נוצר החיוב לבת מנכסי האב. וע"כ צריך לומר כן אף לשיטת התוס' בסוגיין דס"ל דקודם העמדה בדין לית לה כלום, דאל"כ לא הי' לה קנס מהאב כלל אף שמת.

והנה דברי הירושלמי אלו דכשעמדה בדין אחר שמת האב קנסה לעצמה מרפסן איגרי, דלכא' הרי סיבת החיוב היא האב, דהתורה קבעה דהאנוס נותן קנס לאבי הנערה, ואין שייך לחייב אותו עצמו בקנס שיתחייב לעצמו. ונהי דאתנין לחייבו רק אחר מיתתו שקנסה שלה, מ"מ הרי עיקר החיוב הוא לעצמו, רק שלאחר שמת ישנו הדין דקנסה לעצמה, וא"כ הכא שאבי' בא עלי' דקנסה צריך להיות שלו, א"כ אף שישנו הדין דלאחר מיתתו קנסה לעצמה, מ"מ סיבת החיוב ליתא, דאין יתחייב לעצמו.

אלא ע"כ צריך לומר דס"ל לירושלמי דהבת היא סיבת החיוב, ועכ"ז כל ימי אבי' ניתן הקנס לאבי', ולכן הכא שמת נשארה סיבת החיוב והיא זוכה בקנס. וצריך להבין סוג וגדר חיוב זה, דהיא סיבת החיוב והקנס הוי לאבי'.

ב.

גם מה שתירצו התוס' צריך להבין אמאי לא תירצו באופ"א. דהנה השטמ"ק כ' דלשיטת רש"י ל"ק קר' התוס', כיון "דאיכא לאוקומה כגון שפירשה שלא מחלה הקנס". אבל לתוס' שהביאו הירושלמי מחסרא מתני' טובא, דנצטרך לאוקמה מתני' כשיש לו בנים, וכשמת מן הארוסין, ובמפותה לרב פפא. ומעתה קשיא להו לתוספות ז"ל, דכיון דנתארסה ונתגרשה וה"ה נתאלמנה קנסה לעצמה, וכיון דלעצמה מפותה

אין לה קנס. ואין לתרץ כגון שפירשה שלא מחלה הקנס, דהא ודאי מחסרא טובא ואין לנו לאוקמי אוקמתא על אוקמתא. עכ"ל.

וכן התוס' בסנהדרין (עג: ד"ה "במפותה") תירצו דלעולם אתיא כמ"ד קנסה לעצמה, "ואפילו במפותה מיחייב אי אמרה בשעה שבא עליה שאינה מוחלת הקנס".

וצריך להבין אמאי מיאנו התוס' בסוגיין לתרץ כן, דלפ"ז אי"צ לאוקמי מתני' אליבא דר"ע דברייתא. ואם כדברי השטמ"ק דלא ניחא להו לתוס' לאוקמי אוקמתא על אוקמתא, הו"ל לתוס' הכא לומר כהתוס' בסנהדרין דהוי פחות אוקימתא.

וביותר צריך להבין לאידך גיסא, דהנה התוס' בסנה' התם כתבו דא"א לפרש כדברי התוס' הכא, "דמה עמידה בדין שייך בדבר שהוא שלו"¹. ודבריהם צריכים ביאור, דאם היום מקשים שהאב הוא סיבת החיוב ולכן כשבא על בתו מעיקרא אין כאן חיוב, הוה א"ש. אבל לא זה הקשו, אלא הקשו דאין שייך כאן העמדה בדין על דבר שהוא שלו, ולכא' אינו מובן, דמאי אכפת לן שלא שייך עמידה בדין על דבר שהוא שלו, הא סוכ"ס לאחר מיתתו צריך הקנס להיות שלה כיון שעתה לאחר מיתתו שייך עמידה בדין, שאי"ז דבר שהוא שלו, אלא צריך לשלם מנכסיו לבתו, ושפיר צריך להיות שלה, ומאי הקשו התוס'.

ג.

עוד צריך להבין, דהנה הגרעק"א כ' ליישב קו' התוס' באופ"א, דאי"צ לאוקמי כר"ע דברייתא, אלא אף למ"ד דנתקדשה ונתגרשה קנסה לעצמה, "משכחת שאבי" קידש אותה וקיבל הגט שלא מדעתה קודם שנתפתתה, וכיון דבשעת הפיתוי לפי דעתה דסברה דהיא פנוי' והקנס לאבי' לא ידעה ו[לכן] לא מחלה, מש"ה גם עתה דאיגלאי דנתארסה ונתגרשה, מגיע לה הקנס, כיון דלא מחלה. ודמי לדינא

1. ועיי' במהרש"א שביאר החילוק בין אם בגרה לבין אם מת אבי', אך לע"ע דבריו נישגבו מבינתי, ולא זכיתי להבינם כלל. ה' יאיר עיני אכ"ר.

דהירושלמי בבא על בתו במת עד שלא עמדה בדין, אף דהקנס למפרע שלה מ"מ לא הוי מחילה". וצריך להבין אמאי לא תירצו התוס' כהגרעק"א, דא"כ לא היו צריכים לאוקמי כר"ע דברייתא¹.

ד.

וביותר יש להקשות, דלא מיסתיי' דלא תירצו התוס' כהנ"ל, אלא ביאורו ביאור שלכא' אינו מובן כלל. דכיון דמהני מחילתה להיפטר מן הקנס, וחייב הקנס נוצר רק לאחר העמדה בדין (דאל"ה הבא על בתו לא הי' מתחייב בקנס כלל), א"כ הכא דאיירי בבא על בתו ומת קודם העמדה בדין, דבשעת העמדה בדין שאז נוצר החיוב הרי ששייך לבת, אמאי לא מהני מחילת הבת שמחלה כשבא עלי'. ואף אם לא מהני מחילתה כל חייב אבי', מ"מ הכא איירי בשאב' בא עלי', וא"כ אף מצדו אין מקום כלל לחיוב.

וכ"ת דהכא לא מהני מחילתה כיון שא"א שתמחול על דבר שלא בא לעולם, ועתה בשעת העמדה בדין שנוצר החיוב כבר אינה מוחלת, א"כ לא יובן אמאי בכל יתומה מפותה אמרי' דלית לה קנס כיון דמחלה, דממ"נ בשעת המעשה לא מהני מחילתה, ובשעת העמדה בדין אינה מוחלת.

ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, כיון דחזי' דמפותה יתומה לית לה קנס, א"כ ע"כ דמהני מחילתה אף קודם העמדה בדין, וא"כ אמאי המפתה את בתו עד שלא מת ומת, קנסה לעצמה, הא ממ"נ איכא מחילה בין שלה ובין של אבי'.

1. אף שי"ל בפשטות דהתוס' לא ס"ל כיסוד הגרעק"א דאם אינה יודעת שמוחלת לא מהני מחילתה, אלא ס"ל דכיון שנתרצית במילא הויא מחילה, והוי כאדם האומר לחבירו "שבור כדי קרע כסותי", ואיירי בבגד וכסות שלו, רק שסבור שהם של אחר, דלפי הגרעק"א אם שבור וקרע חייב, כיון שהבעלים אינו יודע שמהני מחילתו, משא"כ לפי הנתבאר בתוס' יהי' פטור, כיון דאליבא דאמת היו שלו, ומחל לו ע"ז.

אלא שמ"מ אף אם ס"ל לתוס' כיסוד הגרעק"א דמחילה שאינו יודע שמהני לא הויא מחילה, אכתי יש ליישב אמאי מיאנו התוס' לתרץ כהגרעק"א, וכמו שנבאר בפנים.

ה.

ובביאור דברי התוס', הנה לשיטת המהרש"א ל"ק. דהנה על מה שהק' התוס' אחר דאוקמי מתני' כר"ע דברייתא, "א"כ אכתי תיקשי לי' סיפא דקתני הבא על בתו", הק' המהרש"א דמדברי התוס' מובן דקושיא זו הוי דוקא אם נוקים למתני' אליבא דר"ע דברייתא דנתארסה ונתגרשה קנסה לאבי'. והק' המהרש"א, דכלא"ה תיקשי "ממ"נ, דאי לאבי' הרי הקנס שלו, ואי לעצמה הרי מחלה". ותי' המהרש"א, "דהך סיפא דבתו אינו מוכרח דאיירי במפותה", ואי אמרי' דקנסה לעצמה הוי א"ש, דכיון דאיירי באנוסה הרי שלא מחלה, אלא כיון דאוקמי מתני' כר"ע דברייתא דס"ל דקנסה לאבי', א"כ אף אי נוקים בבא דהבא על ביתו באנוסה, אכתי תיקשי, הא קנסה לעצמו ואמאי בעינן לטעמא דקלב"מ.

ולדברי המהרש"א א"ש, דכיון דסיפא איירי באנוסה דלא מחלה, לכן בשעת העמדה בדין נוצר חיוב קנס לבת, ואי לאו סברא דקלב"מ היתה מקבלת קנס מנכסיו.

אך הנה בתו"י כ', ד"אין לומר דסיפא בא על בתו לא איירי במפותה אלא באנוסה, [ד]א"כ בחנם נקט בא על בתו דחייבי כריתות נמי אין לה קנס, כיון דניתנה להצילה בנפשו, דמשום הכי מוקי לה התם במפותה". הרי שס"ל לתו"י דאף סיפא איירי במפותה. (וכן כ' המהר"מ ברבי). ובחידושי החמד"ש בסוגיין יישב שיטת המהרש"א מהוכחת התו"י, עיי"ש.

וכיון דנתבאר מהתו"י דאף בסיפא דמתני' איירי במפותה, א"כ הדרא קושין לדוכתא, כיון דאיירי במפותה דמחלה, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך שייך חיוב באב המפתה את בתו, הא ממ"נ איכא מחילה.

ו.

והנה המהר"ם כ' לבאר דברי התוס', ד"אע"ג דמפותה מדעתה עבדה, לא שייך מחלה הקנס, אלא היכא דהקנס לעצמה, אבל היכא שאין הקנס לעצמה אלא לאבי',

אע"ג דאבי' בעצמו בא עלי', לא שייך מחילה. ולכך כשמת או שנתבגרה לא שייך מחילה, וגובה הקנס מן היורשים או ממנו בעצמו כשנתבגרה". והוסיף, "כך צריך ליישב ודוחק הוא".

סתם ולא פי', דהלא הא דלא מהני מחילה אלא כשקנסה לעצמה ולא כשקנסה לאבי', זה ידעי' בלאו הכי מדברי התוס' שהביאו הירוש' דאיירי בשמת האב. ואת גוף הסברא בזה לא פירש כלל אמאי לא מהני מחילת שניהם, ושפיר הסיק ד"כך צריך ליישב ודוחק הוא", כיון שלא פירש כלום. וצ"ע.

ז.

הנה לעיל הבאנו את ביאור הגרעק"א דהיכא שאינה יודעת דמהני מחילתה לכן אי"ז נחשב שמוחלת, והוסיף הגרעק"א דלפ"ז מבואר הירושלמי. ור"ל דאף באב שבא על בתו ומת קודם העמדה בדין אין לפוטרו מן הקנס, כיון דאינה יודעת שימות אבי', ולכן לא מחלה¹.

אלא שזה ודאי א"א לומר בדברי התוס'. דהנה התוס' בסנה' הביאו תי' כדברי התוס' הכא דאיירי בשבא עלי' עד שלא מת ומת, וכ' דאין לומר כן, "דמה עמידה בדין שייך בדבר שהוא שלו".

ולבאר שיטת תוס' דידן דס"ל דשייך לומר דאיירי בשבא עלי' עד שלא בגרה ובגרה, צריך לומר דאע"ג דלא שייך עמידה בדין בדבר שהוא שלו, מ"מ אחר מיתתו דאי"ז דבר שהוא שלו, דהקנס הוי שלה, בזה שפיר שייך עמידה בדין, והוי הקנס שלה. ולפ"ז כיון דלעולם א"א שיהי' העמידה בדין קודם שבגרה, שהרי א"א שיעמוד בדין על דבר שהוא שלו, במילא לעולם אב הבא על בתו לבסוף יבוא הקנס אלי' כשתבגר או כשימות. ולפ"ז אין לומר כלל כדברי הגרעק"א דלא מהני מחילתה כיון שלא ידעה דמחלה, כיון שודאי ידעה שלסוף כמה חדשים תבגר.

1. אלא שאם נפרש כן את דברי התוס', לא נוכל לומר כבהע' הקודמת דהתוס' לא תי' כהגרעק"א כיון דס"ל דאף שאינה יודעת שמוחלת מהני מחילתה. דלפ"ז אף לתוס' לא מהני מחילתה כשאינה יודעת שמוחלת.

וכן צריך להבין לפ"ז אמאי התוס' בסנה' הק' ד"מה העמדה בדין שייך בדבר שהוא שלו, נימא דאה"נ לא שייך, ולכן לעולם אב הבא על בתו יהי' קנסה לעצמה. וכנתבאר בדברי תוס' דידן.

ת.

עוד צריך להבין, דהנה פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' נערה בתולה הט"ו): "מפותה או אנוסה שלא תבעה עד שבגרה או עד שנשאת או עד שמת האב, הרי הארבעה דברים או השלשה שלה". והשיג עליו הראב"ד: "מפותה או אנוסה שלא תבעה עד שבגרה או עד שנשאת או עד שמת האב הרי הארבעה או השלשה שלה. א"א השלשה במפותה אם מת האב למה, וכי יורשת אביה היא".

והק' הכס"מ על הראב"ד, "ושותא דמרן לא ידענא, שהרי משנה שלימה היא בפרק נערה שנתפתתה, עמדה בדין עד שלא מת האב הרי הן של אב, מת האב הרי הן של אחים. לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה".

ובביאור קושית הראב"ד כ' המשנה למלך לבאר ע"פ דברי הר"ן, "דכיון דמפותה ודאי מחלה, אלא דבמה שזיכתה התורה לאב לא מציא איהי למחול ממון אבי' שהרי היא ברשותו, וכל שלא עמדה בדין בחיי אבי' איגלאי מילתא דממון דידה הוא והרי מחלה בשלה. וזהו נמי דעת הראב"ד דכתב השלשה במפותה למה שלה וכי יורשת אבי' היא שנאמר דזכתה בממון אבי' עכשיו, והלא מעולם לא זכה אבי', ואיגלאי מלתא דשלה הוא, והרי מחלה דמדעתה עבדה".

ולפ"ז צריך להבין שיטת הרמב"ם, אמאי אית לה קנס, הא כיון דהוי ברשות הויא מחילה.

ט.

ונראה לבאר כל הנ"ל, דהנה יש לחקור בגדר חיוב הקנס באונס.

דהנה האונס נערה בתולה חוטא בין לשמים, ובין בין אדם לחבירו. דמצד עצם המעשה הרי שחוטא לשמים, שעושה מעשה האסור ע"פ תורה, ומאידך חוטא גם בין אדם לחבירו, כיון דבועלה בלא רשותה.

ולפ"ז יש לחקור בגדר חיוב הקנס על מה בא. דמחד י"ל דהוא עונש על שעבר על הדיני שמים, ולכן צריך לשלם קנס, אלא שהתורה קבעה דקנס זה ישלם לנאנסת. ומאידך י"ל, דהקנס הוא עונש על שחטא בדיני אדם. (והיינו, דאף אם נימא דהקנס הוא על שחטא בדיני אדם, אין הפי' שהוא כדיני תשלומים, אלא הוא קנס שקנסה התורה על החטא שעשה לחבירו).

ונראה לומר, דהתוס' בסוגיין נקטו כצד הב', דהקנס הוא עונש על שבעל נערה זו בלא רשותה, שלכן צריך לשלם לה קנס. והנה כ"ז ביארנו בגדר חיוב הקנס באנוסה דהוא חיוב על שבעלה בלא רשותה, אכן במפותה ליכא למימר כן, דהלא נתנה לו רשות ע"ז.

ונ"ל בגדר חיוב הקנס במפותה, דהוא משום שקבלת האב את קנס ביתו וכן מעשה ידי' וכו', זהו משום שהבת כביכול קנוי' לאבי' בקנין דקל לפירותיו, היינו, דכל היוצא ממנה שייך לאבי', וכמו הקונה דקל בקנין דקל לפירותיו, שקונה את היוצא מהדקל. ולכן בנערה שיש לה אב לא מהני מה שנתנה לו רשות לבועלה, כיון דהפירות שייכים לאבי', ואינה יכולה למחול על חלקו, ולכן חייב על המעשה הרע שעשה מצד בין אדם לחבירו. וכ"ז דוקא כשיש לה אב, משא"כ כשאין לה אב, הרי שאף פירות גופה שייכים לעצמה, דלכן באנוסה קנסה שלה, ובמילא למפותה ליכא קנס, כיון דבזה א"א להענישו על המעשה הרע שעשה בין אדם לחבירו, כיון שע"ז נתנה לו רשות, וליכא שום טעם לחייבו ע"ז קנס.

ונמצא מהנ"ל, דהא דאמרי' "מפותה קטנה אין לה קנס כיון דמחלה", אין הפי' שהיא מחלה על ממון הקנס ולכן אין לה קנס, אלא שכיון שנתנה לו רשות לבועלה, במילא אין כאן מקום לחיוב הקנס מעיקרא.

י.

ואם כנים הם הדברים, הרי שלפ"ז א"ש בטו"ט דברי התוס' שכ' דהיכא שבא עלי' עד שלא מת ומת או בגרה, בזה לא מהני מחילתה, דכיון שהגוף שייך לה והפירות שייכים לו, לכן בזה לא מהני מחילתה ומחילתו, דאף ששניהם רצו במעשה זה, מ"מ כיון דהגוף שייך לה והפירות שייכים לו, לכן אף שניהם יחד אינם יכולים למחול, וכמ"ש הרשב"ם (ב"ב נ). דהאשה ובעלה יחד אינם יכולים למכור בנכסי מלוג, כיון דהגוף שייך לה והפירות שייכים לו. ולפ"ז י"ל אף בנדו"ד, דכיון שהגוף שייך לה והפירות שייכים לו, לכן לא מהני מחילתם, דאין מחילה לחצאין, ועל מה שמחל זה לא מחל זה, ושפיר לאחר מיתת האב שייך להעמידו בדין, ותגבה הקנס מנכסיו¹.

ויש לדייק כן אף מלשון המהר"ם, דכ' ד"לא שייך מחלה הקנס, אלא היכא דהקנס לעצמה", דר"ל דדוקא אז אף הפירות שייכים לה, ולכן מהני מחילה. ומהמשך לשונו, "אבל היכא שאין הקנס לעצמה אלא לאבי", אע"ג דאבי' בעצמו בא עלי', לא שייך מחילה". ור"ל דכשקנסה לאבי' לא מהני מחילתה, כיון דהגוף שייך לו והפירות שייכים לה. (אלא שלא נראה שנתכוין להנ"ל, כיון דהסיק על דבריו ד"דוחק הוא", ודברינו אינם דחוקים. ואכמ"ל).

ולפ"ז א"ש דברי הירושלמי דהקשינו אמאי אמרי' דהיא סיבת החיוב, והוא זוכה בממון. דלפהנ"ל א"ש, דכיון דהגוף שייך לה והפירות שלו, הרי שכשמת ואח"כ מעמידים אותו בדין שפיר שייך לחייבו, כיון שעתה גם הפירות שייכים לה, ובמילא מחייבין לי' על מעשהו שעשה.

יא.

ולפ"ז א"ש נמי אמאי מיאנו התוס' לתרץ כתי' התוס' בסנה' והשטמ"ק כאן, דאירי בשאמרה בפ' שאינה מוחלת על הקנס. דלפי הנתבאר דביתומה מפותה

1. אח"כ ראיתי באבנ"ז סי' רעד שדימה דברי הרשב"ם התם לנדו"ד, אלא שלא ביאר כדברינו, עיי"ש.

ליכא קנס כיון שנתנה לו רשות להשתמש, במילא אף אם אמרה בפירוש שאינה מוחלת לו על הקנס לא מהני, דבמפותה מעיקרא לית לה קנס, דהקנס הוא על החטא שחטא בין אדם לחבירו, וכשנתנה לו רשות במילא לא חטא בין אדם לחבירו, ולכן לית לה קנס. (ואי"צ לדחוק כהשטמ"ק דהתוס' לא תירצו כן משום שלא ניחא להו לאוקמי אוקמתא על אוקמתא).

ולפ"ז א"ש דאף אם ס"ל לתוס' כסברת הגרעק"א דכשאין אדם יודע שמוחל לא מהני מחילתו, אכתי א"ש אמאי מיאנו התוס' לתרץ כדבריו דאיירי בשקדשה וגירשה בלא ידיעתה, כיון שאף כשאינה יודעת שקנסה לעצמה לית למפותה קנס, דכיון שנתנה לו רשות לבוא עלי' שוב אין על מה לחייבו (ולא אכפת לן אם ידעה שקנסה לעצמה או לא).

י"ב.

כ"ז ביארנו שיטת התוס' בסוגיין, ועתה נבוא לבאר התוס' בסנה' דכ' דא"א לפרש דאיירי בשמת קודם העמדה בדין כיון דא"א שיעמוד בדין על דבר שהוא שלו, ולכן תירצו דאיירי בשפירשה שאינה מוחלת. ונ"ל דהא דלא יכלו לפרש כהתוס' בסוגיין, והא דיכלו לתרץ דאיירי בשפירשה שאינה מוחלת הא בהא תליא.

די"ל, דהתוס' התם ס"ל כאופן הא' הכא בביאור גדר חיוב הקנס, דאינו משום החטא שבין אדם לחבירו שחטא לנערה זו שבעלה בע"כ, אלא החיוב הוא מצד החטא שחטא לשמים בעצם מעשה הביאה שלו.

ולפ"ז א"ש תי' התוס' דאיירי בשפירשה שאינה מוחלת, דכיון דחיוב הקנס אינו משום החטא שחטא לה אלא החטא שחטא לשמים, ועכ"ז קבעה התורה שיתן הקנס לה, לכן אף שנתנה לו רשות לבועלה, מ"מ חיוב הקנס קאי ועומד כיון דאינו תלוי בדעתה, אלא באיסור התורה שאסרה עליו, ואף שחיוב הקנס נוצר מצד חטאו לשמים, מ"מ מאחר שקבעה התורה שיתן את הקנס לה, שפיר מצי מחלה על הקנס.

וי"ל, דכשאינה מתנה בפ"י שאינה מוחלת על הקנס, בזה אמרי' דמסתמא מחלה. משא"כ כשאומרת בפירוש, הרי שעל מעשה הביאה נתנה לו רשות, ועכ"ז לא מחלה על חיוב הממון שחייב לה.

ומדברי התוס' התם נפקא לן חידוש בגדר מחילת הקנס. דכיון דס"ל לתוס' התם דחיוב הקנס הוא על מעשה העבירה שעשה, ולא על המעשה שחטא בין אדם לחבירו, והרי חיוב הקנס אינו קודם העמדה בדין, במילא מוכח דאע"פ שחיוב הקנס אכתי לא בא לעולם, מ"מ מהני מחילתה עליו. דנהי דאכתי לא חל, מ"מ כיון שמוחלת עליו במילא אינו יכול לחול. (משא"כ לתוס' בסוגיין קודם העמדה בדין בכלל אין כאן דיון על הקנס, ולכן א"א למחול על חיוב הקנס שעדיין לא בא. והא דיתומה מפותה לית לה קנס, הוא משום שמעיקרא אין על מה לחייבו, כיון דנרתצה)¹.

ולפ"ז יש לבאר נמי אמאי הק' התוס' התם דאיך שייך שיעמוד בדין על דבר שהוא שלו. דכיון דס"ל לתוס' התם דאע"פ שעדיין לא בא חיוב הקנס מ"מ מהני מחילה כדי שלא יחול, לכן ס"ל גבי האב שבא על בתו, דכיון שבשעת הביאה לו יצויר שהי' אחר בא עליו הי' הקנס לאבי', לכן אף כשהוא עצמו בא עלי' כיון דלא שייך גביו העמדה בדין, במילא לא מתחיל מעיקרא חיוב הקנס. (משא"כ לתוס' בסוגיין, כיון דכנתב"ל ס"ל שקודם העמדה בדין איננו דנים כלל על חיוב הקנס, לכן ס"ל אף גבי האב שבא על בתו עד שלא בגרה, דכיון דעדיין לא הי' העמדה בדין, לכן איננו דנים על החיוב קנס, ואחר שבגרה שפיר יש לנו לדון על החיוב קנס, ויתן לבת).

1. ולפ"ז יש לבאר נמי סברת הירושלמי המובא בתוס', דלא מהני מחילה קודם העמדה בדין. די"ל דס"ל לירושלמי דחיוב הקנס הוא על שחטא לשמים, וקודם העמדה בדין ליכא חיוב ממון כלל, ולכן לא מהני מחילה על דבר שלא בא לעולם. דאם הי' הקנס על שחטא בין אדם לחבירו, הרי שהי' מהני המחילה כיון דאז ליכא טעמא אמאי לחייבו קנס.

י"ג.

ואם כנים הם הדברים, הרי שבזה ניחא לבאר נמי שיטת הרמב"ם ושיטת הראב"ד שהבאנו לעיל, דלרמב"ם מפותה שלא תבעה עד שבגרה וכו' קנסה לעצמה, משא"כ הראב"ד השיג, וכוונתו כיון שאם קנסה לעצה איגלאי מלתא למפרע שלא הי' לאבי' חלק בזה, וא"כ צריך להיות דתהני מחילתה, ואמאי אית לה קנס.

ולפי הנ"ל א"ש, דהרמב"ם ס"ל כדביארנו בתוס' בסוגיין, דחיוב הקנס הוא על שחטא בין אדם לחבירו, שבעל אשה זו בלא רצונה, והא דלא מהני רשות המפותה שנתנה לו רשות לבעול, הוא משום שכביכול היא קנוי' לאב בקנין דקל לפירותיו, שקנסה לאבי', ולכן לא מהני מה שמחולת על גופה, ולכן אף בנדון דהרמב"ם, כיון דבא עלי' בחיי אבי', נמצא דמה שנתנה לו רשות לבועלה אי"ז מחילה, דאינה יכולה למחול מצד חלק אבי'. ולכן אף לאחר מיתת אבי' אית לה קנס.

משא"כ הראב"ד דהקשה, י"ל דס"ל כהנתבאר בשיטת התוס' בסנהדרין, דס"ל דחיוב הקנס הוא על החטא שחטא לשמים, ומהא דמהני מחילתה על הקנס אע"פ שעדיין לא עמד בדין ולא נתחייב, מוכח דמהני מחילתה על הקנס אע"פ שעדיין לא בא לעולם, ולכן הקשה הראב"ד דאף הכא שנתנה רשות לבועלה, אע"פ שעדיין לא בא חיוב הקנס, כיון שכשיעמוד בדין ויהי' חיוב לקנס איגלאי למפרע שהוא שלה, לכן מחילתה הויה מחילה ולית לה קנס.

כך נראה לפענ"ד לבאר פלוגתת הבבלי והירושלמי, ולבאר שיטת התוס' בסוגיין ושיטת התוס' בסנהדרין, וכן שיטת הרמב"ם והראב"ד, ואני תקוה שזכיתי בסיעתא דשמיא להעמיד דברי תורה על אמיתתם כפי שנתכוונו אליבא דאמת הראשונים זלה"ה, ואם טעיתי ה' הטוב יכפר.

סינון מים צלולים בשבת

הרב יצחק ש"י כהן
רב ומו"צ בירושלים

שאלה:

האם במשמרת נקייה מותר לסנן מים צלולים שברצונו שיהיו צלולים יותר לדעה ששרייתו זוהי כיבוסו גם בבגד נקי.

תשובה:

בשו"ע או"ח סי' שיי"ט דעת המג"א בסוף ס"ע י"א ומסקנתו שלדעת הטור ששרייתו זוהי כיבוסו גם כבגד נקי גם במשמרת יהיה אסור לסנן מים צלולים משום איסור ליבון ועיי"ש בלבושי שרד...

לעומת דעת הרא"ם שבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זוהי כיבוסו (אלא רק בבגד מטונף כדעתו בריש מס' יומא) ויש רק חשש של סחיטה ובמשמרת שעשויה לסנן בה אין גזירה שמא יסחט ע"כ מסקנת המג"א.

וקשה על מסקנת המג"א שכן הטור עצמו שפוסק ששרייתו זוהי כיבוסו גם בבגד נקי ס"ל וז"ל ש: יין או מים שהם צלולים יכול לסנן במשמרת ואין כאן משום בורר, כיון שהם שהם צלולים, אבל עכורין לא עכ"ל. וא"כ לשיטתו שאוסר שריה משום כיבוס גם בבגד נקי לפי מסקנת המג"א היה צריך לאסור במשמרת לסנן מים צלולים וכיצד התיר.

ואומנם בשו"ע הרב ס"ע י"ג חולק על מסקנת המג"א וסובר שגם למ"ד (הטור) שאוסר שריה משום כיבוס בבגד נקי מתיר במשמרת לסנן מים צלולים וז"ל ש: יין

או מים שהם צלולים מותר לסנן במשמרת כדי שיהיו צלולים יותר או אפילו מפני הקמחים שע"פ היין או שנפלו בו קיסמים דקים ואינו חשוב כבורר הואיל וראוי לשתייה לרוב בני אדם בלא ברירה זו, אבל בסודרין אסור לסנן את המים או יין לבן וכיוצא בהם, משום איסור ליבון ששריית הבגד זהו כיבוסו, משא"כ במשמרת שהיא עשויה לכך ואינו חושש לסחטה וגם אינו חושש לליבונה כלל, ולפיכך אין ליבונה חשוב כלום לאסור שרייתה בשביל כך אף להאומרים (א"ה כלומר דעת הטור לאפוקי מדעת הרא"ם) ששרייתו זוהי כיבוסו עכ"ל.

ובעזרת השי"ת מצאתי קושיה זו על המג"א בספר 1 נהר שלום להרב שבתי וינטורה וכותב שם, שהקשה המג"א, כיון ששרייתו זוהי כיבוסו מה לי שבמשמרת עשוי לכך הני סוף סוף שורה במשמרת ושרייתו זוהי כיבוסו ותיכף שהו"ל אין מתכיון בפסיק רישא דלא ניהא ליה שכתב בסוף סי' שך דשרי ואע"פ דלכן כתב שיש חולק. מ"מ אפשר שזה דומה לההיא דמיחש דמותר ליתן מים צוננים וכו'.

שכתב המ"מ (פי"ד מהל' שבת ה' קל הביאו המג"א סי' שית סקל"ג) דכשאינו מתכיון לצרף הכלי אין בו מלאכה כלל ושני דומה לקטימת קיסם וכו'. וה"נ כל שאינו חוסם כלל לליבוננו אינו ליבון עכ"ל הנהר שלום וכווננו דברי השו"ע 2 הרב לדברי הנהר שלום לכלל שכל שאינו חושש לליבון אינו נקרא ליבון כלל גם לדעת הטור שסובר שרייתו זוהי כיבוסו גם בבגד נקי לאפוקי משמרת שעשויה לכך ואינו חושש לליבוננו כלל. אלא שהנהר שלום הוסיף טעם לכלל משום פסיק רישא דלא ניהא ליה.

1. הנהר שלום להרב שבתי וינטורה נולד שנת תצא וכיהן ברבנות עד שנת תקל"ג חי במדינות טורקיה ואיטליה.

2. כ"ק אדה"ז נולד בשנת תק"ה ונפטר שנת תקע"ג, היה חי בתקופת הנהר שלום שהיה גדול ממנו בארבע עשרה שנים.

"פשרות בחינוך ובתורה? "הצלה פורתא" או יקוב הדין את ההר?"

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר רוב רובע י"א, אשדוד

ברייבוי שיחות ומכתבים התייחס הרבי לשלילת פשרות בעניני תורה ומצוותיה, וכך הוא מתבטא באחת האיגרות (שערי הלכה ומנהג כרך ג' עמ' רמ ואילך): "העצה... לא לעשות פשרות, זאת אומרת לא לומר להם שמותר לעבור ח"ו על חלק מהמצוות ובלבד שיקיימו מצוות אחרות, שהרי נוסף על האיסור דלשקר, הרי זה גם כן מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, שינויים בדת וכו' - אלא לבאר... ולהסבירם, שלעת עתה לומדים עמהם על-דבר מצוה ללמדם על דבר כל הענינים בתחילה, ולכן מלמדים אותם צעד אחר צעד...". [נראה עוד בתורת מנחם כרך ח"י עמ' 62 וברייבוי מקומות].

עוד הרחיב והאריך בנושא זה בשיחת קדשו מאור לעשרה בטבת תשל"ח (לקוטי שיחות' כרך כ' עמ' 355 ואילך) בשלילת פשרות ו"מסחר" בתורה ומצוות, ובין השאר מתבטא (כאן בתרגום חופשי):

"כאשר בא בשר ודם ורוצה לעשות "מסחר" במצוות ועבירות "למכור" מצווה קטנה, כלומר לקבל עבירה, בכדי "להרוויח" מצווה גדולה יותר - מביא הדבר לידי כך, שסוף סוף מוכרים לא רק "קלה שבקלות", אלא, רחמנא ליצלן, גם "חמורה שבחמורות", כנ"ל".

הרבי מדגיש במהלך הדברים:

"ומובן בפשטות שאין לזה שייכות לעשה דוחה לא תעשה וכיוצא בזה - כי זהו דין בעשה ולא תעשה גופא שתורה קובעת".

הרבי מתייחס שם בנוגע שלילת פשרות בחינוך, וכן בקירוב גדולים (בשנים) לתורה ומצוותיה, ולבסוף גם בנוגע ל"פשרות" העסקנים בעניני תורה ומצוות.

אמנם לפועל קובע כ"ק אדמו"ר (שערי הלכה מנהג כרך ג' עמ' רלח-ט):

"השקפת התורה היא אשר במקום שאפשר להציל ילד מחינוך של כפירה רחמנא ליצלן לחינוך של הידור מצוה בתכלית וכו' - בוודאי צריך לעשות כל השתדלות בזה. ואם אי אפשר באופן כזה, אלא על כל פנים לחינוך של שו"ע גרידא בלי לפנים משורת הדין, או עוד גרוע מזה על כל פנים לחינוך של עיקר שמירת הדת והחמורות שבתורה, הרי גם כן צריך להשתדל להצילו ובלבד שלא יטמע בין העכו"ם ולקבל חינוך של כפירה ר"ל. . האחריות השלימה בעשיית כל מה שביכלתם שיישארו על כל פנים נאמנים לדתם. . .".

ויש להאיר ולהעיר כמה הערות:

ראי' מאיסור תמורה ודברי הרמב"ם:

א. לשלילת הפשרות לכתחילה - לכאורה קצת ראי' מדברי הרמב"ם (סוף הלכות תמורה) "ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע. . ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף".

- אבל באמת זהו דווקא באיסור תמורה ובנוגע "להרבות קנינו ולחוס על ממונו".

ראי' מהכלל "אין מעבירין על המצוות":

אמנם, לכאורה אפשר להוכיח זאת מהכלל ש"אין מעבירין על המצוות" כלומר: מכיון שלפנינו מצוי' מצוה פלונית, מעדיפה התורה שנקיימה גם כשהיא קלה יותר מאחרת, רק משום שהראשונה באה לידינו ראשונה !

* * *

ב. הדגשת כ"ק "וכיו"ב" באה להבהיר תמיהה

מה שהדגיש כ"ק "עשה דוחה ל"ת וכיוצא בזה" כוונתו ליישב בזה, שהרי לפחות בהשקפה ראשונה נראה שכו"כ מדיני התורה הם בעצמם מעין פשרה או וויתור - כגון: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", "ניחא ליה לחבר דליעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה" (עירובין לב, ב. ו.ש"נ). "מצוה לבצוע" (סנהדרין דף ו'). "קם לי' בדרכה מיני'" ועוד [נראה ביאור נפלא מכ"ק אדמו"ר בנוסח תפילת שבת קודש - "נצטוו ציווי פעליה כראוי' לו שזהו לעתיד לבוא - בספר 'מקדש מלך' כרך ד' עמ' תיא-תיב].

ועל זה מבהיר כ"ק שזהו רצון ה', תורה גופא קובעת הרי זה לא "פשרה" או "מסחר" אלא רצון ה' !

ג. מעט מעט אגרשנו.

לגישתו של הרבי ב"צעד אחר צעד" יש להצביע על מקור במסכת סוטה מח, א: "אמר רב יוסף זמרי גברי ועזי נשי - פריצותא זמרי נשי עזי גברי - כאש בנעורת". ומקשה הגמרא [= דמכיון שסוף סוף שניהם אסורים]: למאי נפקא מינא ? ומיישבת: לבטולי הא מקמי הא.

ופירש רש"י: "אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם, נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת".

ובאמת מצינו דברים מפורשים בנידון בדבר, הרשב"א (שו"ת ח"ה סרל"ח), המסתמך על "מעשה רב" של בית רבי שנאלצו (עבודה זרה טז, א) להגיש שור

מפוטם כמתנה למלך בסמיכות ליום אידם (כפי' רבינו חננאל שם), וכדי למעט באיסור יזמו הענקת סכום כסף גדול (ד' ריבואות ממון) בשלבים אחד אחר השני - קודם כדי שתידחה הקרבתו למחרת יום האיד, ואח"כ כדי שלא יוקרב כלל, "מא פורתא פורתא" - ופס"ד הרשב"א :

להסיר המכשלה את העם, צריך לעלות מן הקלה אל החמורה . . וכבר הראו לנו מועצות ודעת במה שהזכירו בפ"ק דע"ז . . למיעקר מילתא בעי, ועקרו אותה פורתא פורתא . . והעלמת עין מן העובר, לעתים מצוה, והכל לפי צורך השעה.

ד. ענין זה של "מיסחור" במצוות עלה על הפרק בתקופתו של החיד"א כאשר הוא מציג הדברים בשו"ת חיים שאל סימן וא"ו בדונו בשאלה שלפנינו :

"עיר שרוב ישראל הן בעוון מגלחים זקנם בתער, ויום ידרשון חומר האיסור כי רב, ולא אבו שמוע, ויהי היום עלתה על לב ראשי העם לגדור הפרצה ולעשות תקנה בועד כללי, לשמור ולעשות תגלחתם במספריים או בסם, ולמען יקבלו ההמון יותר [=יתרון] להם לגלח בימי העומר, כי בזה אפשר שיקבלו", לכאורה זהו ממש הנושא שלפנינו.

תשובתו של החיד"א מתחלקת לשנים :

"אין ספק דאם ראשי העם יכולים לכופף להמון ישראל שלא יגלחו זקנם בתער, חובה עליהם לכופם . . ומנהג שלא לגלח בימי העומר יהא מונח במקומו, כיון דכך פשוט המנהג וכבר נודע כמה גדול כח המנהג".

משא"כ "אם מעלת רבני העיר וראשי הקהל עיניהם תחזינה מצרים [=ההיפך מלשון הפסוק "תחזינה מישרים" - וכאן הוא מלשון מיצרים וגבולים (העלמות והסתרים)], ואמדי דעתייהו דאין המון העם נשמעין להם אם לא בהתיר מנהג העומר . . נראה פשוט דחובה מוטלת לבטל מנהג העומר, כדי לקיים איסורי תורה".

ארבע ראיות מביא החיד"א לפסק דינו זה:

א. גיטין לח, א כשכפו אדון לשחרר את שפחתו הכנענית שנהגו בה רבים מנהג הפקר למרות המ"ע ד"לעולם בהם תעבודו", ו"מנהג תגלחת העומר מנהג בעלמא, וק"ל טובא מאיסור קל דרבנן".

ב. תשובת מהר"י מינץ סימן ה' - הובאה בט"ז ששל"ד - להתיר מינקת חבירו להינשא בתוך כ"ד חודש לפטירת בעלה וברך להציל את האשה והילד שלה מיציאה לתרבות רעה.

- ואף שהב"י חולק על הרמ"א בהיתר זה "הכא [=תגלחת בספירת העומר] כולי עלמא מודו".

ג. ספר חסידים סקע"ו להתיר איסור (קל לפי ערך) מאיסורים חמורים יותר.

ד. סוטה מח, א - הובא לעיל.

ומסקנת החיד"א:

"הרי אף דתרווייהו איסורא נינהו, כל דלית בידן לבטולי תרווייהו, דחינן איסור קל כדי שלא יעברו איסור חמור. והוא הדין בנידון דידן דאם באמת לא מקבלי שלא להשחית זקנם בתער כי אם בהתיר להם לגלח בעומר, שרינן להו דאינו אלא מנהג בעלמא".

דברי החיד"א יכולים להוות גם מקור וגם הארה לדברי כ"ק אדמו"ר!

יוביתו מי שאוהבו - עשיית טובה ליהודי טרם הוכחה אותו

הנ"ל

בכמה הזדמנויות הורה כ"ק אדמו"ר שבפעולה עם הזולת תחילה יש לעסוק בעשיית טוב בגשמיות וכו', ורק אח"כ לקרבו לענייני תומ"צ וציין לדברי רש"י דברים א, ד: "אמר משה אם אני מוכיחם קודם שיכנסו לקצת הארץ יאמרו מה לזה עליו מה היטיב לנו . " (ראה לדוגמא מכתב כ"ק מער"ח אדר תשמ"ב - הנדפס בסוף קונטרס שמחת עולם, קה"ת תשנ"ד).

וכן איתא בספר הערכים ערך אהבת ישראל סעיף ב:

ומדרכי ההשתדלות לקרב יהודי לתומ"צ הוא לעשות לו טובה (גם) בגשמיות ושלא לתלות טובה זו ברוחניות (בתנאי וכו'), עכת"ד.

ולכאורה יש להביא ראיה, שכן דווקא צריך להיות הסדר, לולי במקום שהקב"ה מצווה בפירוש אחרת.

שכן מצינו בירמי' פרק א' פסוקים ז-ח שירמי' טען "לא ידעתי דבר כי נער אנכי" - והקב"ה שלל זאת וקבע: "אל תאמר נער אנכי גו'" ופירש רש"י (שם ד"ה כי נער אנכי):

"איני כדאי להוכיחן. משה הוכיחן סמוך למיתתו כבר נחשב בעיניהם בכמה ניסים שעשה להם . . [ומונה ששה ניסים: א. הוציאם ממצרים. ב. וקרע להם את הים. ג. הוריד את המן. ד. הגיז את השליו. ה. נתן להם את התורה. ו. העלה את הבאר].

אני בתחילת שליחותי אני בא להוכיחם".

כלומר, שגם ירמי' הנביא מצידו הבין שהסדר צ"ל כפי שהי' אצל מרע"ה, אלא שבנדר"ד הקב"ה חשב אחרת.

מעלת המלחמה - כשמתנהלת בשטחו של האויב

הנ"ל

בשיחת שמחת בית השואבה תשי"ז (תורת מנחם כרך ח"י עמ' 62) מבאר כ"ק אדמו"ר מעלת מלחמת תנופה על מלחמת מגן, ובין השאר מתבטא:

"מה שאין כן במלחמת תנופה שמתנהלת בשטחו של האויב".

וכן הוא בשיחת מוצאי שמחת תורה תשכ"ח (ספר השליחות, קה"ת תשמ"ז, עמ' 64):

"במלחמת תנופה . . והמלחמה מתנהלת בשטח האויב".

היכן מצינו מעלת מלחמה המתנהלת בשטח אויב?

[בפשטות, אין צורך לכך במקור, כי סברא היא, אבל מאידך באמת יש מקום לסברא הפוכה: בשטחו של האויב, האויב מכיר טוב יותר את תנאי השטח וכו'].

הנה בעל הטורים ריש פרשת תצא: כי תצא למלחמה על אויבך - צא אליהם ואל תניחם לבא עליך פן ישחיתו הארץ.

גם הרמב"ן בפרשת ויחי (מט, יט) עה"פ גד גדוד יגודנו הביא מ"ש בירושלמי (סוטה פ"ח ה"י) "גייסא אתי מגיסתא והוא מגייס לה" - ופירש: "לומר כי הגייס יבא לאסור חיל ולגייס עליו והוא יזור עליהם ויביא גדודיו בארצם".

* * *

ובמשמעות הרוחנית הרי בשטח האויב, ה"ה כמו סייג לתורה שכובשים שטח נוסף (עיי"ש בשיחות).

תיקון טעות ב"שיעורים בספר התניא"

הת' משה לוי יצחק ש" לאופר
תלמיד בישיבה

בתניא קדישא ריש פרק ל"ט מבאר אדמו"ר הזקן את ההבדל בין מלאכים לנשמות, שמלאכים עבודתן באהוי"ר טבעיים ולכן מקומם הוא בעולם היצירה, משא"כ צדיקים שעבודתן באהוי"ר שכליים מקומם בעולם הבריאה, ולאחר מכן ממשיך וזלה"ק: אך היינו דוקא נשמות ממש שהן בחי' מוחין דגדלות א"ס ב"ה, אבל בחי' הרוח של הצדיקים וכן שאר כל נשמות ישראל אין עולות לשם...".

וב"שיעורים בספר התניא" פירש (מהדורת לה"ק עמ' 552):

"אבל בחינת הרוח של הצדיקים - שעבודתם היא עבודת הרוח, עבודת המידות. שכן, גם השגתם בגדלות ה', אינה מגיעה לאופן ההשגה של אלה שהם בדרגה של נשמה, כך שכל עבודתם מתוארת כ"עבודת המידות", כי, גם המוחין שלהם שייכים למידות, בשמשם כמעוררי המידות".

ו(מהא דכתב "של אלה שהם בדרגה של נשמה") משמע ברור שמפרש שכוונת אדה"ז היא, שרק צדיקים שעבודתן בבחי' נשמה הם בבריאה, משא"כ צדיקים שעבודתן בבחי' רוח אין עולין לבריאה.

וצע"ג, שהרי מפשטות לשון אדה"ז אין משמע שמדובר בב' סוגי צדיקים, כ"א באותו סוג של צדיקים, אלא שמבדיל בין בחי' הנשמה לבין בחי' הרוח שלהם, וכמפורש בצחות לשונו: "אבל בחי' הרוח של הצדיקים", ולא כתב "הצדיקים שעבודתן בחי' רוח"?

ועוד, שכן מפורש במענה כ"ק (הנדפס בתניא עם מ"מ, ליקוט פירושים, שינוי נוסחאות (חיטריק) עמ' תשפ"א) בקשר לענין אחר, וזלה"ק הנוגע לענייננו: "ממש"כ הרוח של הצדיקים - היינו הנזכרים לפ"ז, מוכח שכוונתו לחלק באותו צדיק עצמו שרק נשמתו ממש (בחי' הנשמה שבנרנח"י שלו) עולה אבל לא בחי' רוח שלו כו", עכלה"ק.

שיטת רש"י בנפק"מ ד"ולפוגמת"

הת' שלום דובער שי' לסקר
הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמידים בישיבה

א.

איתא במשנה במסכת כתובות¹ "אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה, יוסיף".

ובגמ' דייקן: "'רצה לכתוב לה' לא קתני, אלא 'רצה להוסיף' מסייע ל' לר' איבו אמר רבי ינאי, דאמר ר' איבו אמר רבי ינאי תנאי כתובה ככתובה דמי, נפקא מינה למוכרת ולמוחלת למורדת ולפוגמת לתובעת ולעוברת על דת וכו'".

1. ריש פרק חמישי (נד, ב).

בפירוש הנפקא מינה שיש (אם תנאי כתובה ככתובה או לא) ב'פוגמת' כתב רש"י: "בפרק הכותב² תנן 'הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה', אם פגמה תוספת נמי, שאמרה לשם פרעון התוספת התקבלתי דינר' אף זו פוגמת כתובתה היא, ואם טוען בעלה 'התקבלת כל כתובתיך' לא תפרע אלא בשבועה".

אבל התוספות פירשו באופן שונה, וז"ל: "ולפוגמת – אצטריך דאם פגמה כתובתה לא תגבה גם התוספת אלא בשבועה אפילו היתה הכתובה בשטר אחד והתוספת בשטר אחר".

כלומר: רש"י פירש שהא דתנאי כתובה ככתובה בא לחדש שגם אם אמרה שקיבלה מקצת התוספת – צריכה להישבע, ואילו התוספות פירשו שמדובר כאן שהכתובה והתוספת – בשני שטרות נפרדים ובא לחדש שפגימת הכתובה מחייבת בשבועה גם את התוספת.

מדוע לא ניחא להו להתוספות בפירושו של רש"י שמדובר בשטר אחד, זאת מבאר ה'תוספות ישנים'³, וז"ל: "אבל אם הכל בשטר אחד, אפילו אין תנאי כתובה ככתובה נשבעת על הכל, דהא בפוגם שאר שטרות נמי איכא שבועה".

והיינו שאם מדובר בשטר אחד, אין זה חידוש מיוחד בכתובה שכאשר נפגם חלק מהשטר נפגם כולו, כיון שגם בשטר שטרות הדין כן בשטר אחד שנפגם מקצתו שחייב שבועה.

וצריך ביאור איך יתרץ רש"י קושיא זו של התוספות ומדוע גם הוא לא פירש כפירושם⁴?

1. ד"ה ולפוגמת.

2. לקמן פז, א.

3. נדפס על הגליון שם. וכ"ה בתוס' הרא"ש ובפסקיו.

4. אמנם מצינו לחד מקמאי הוא ניהו הראב"ד ז"ל בהשגותיו על הרי"ף כאן, שפירש (כפירש"י) שמדובר כאן בשטר אחד, ואעפ"כ ס"ל שיש חידוש אי תנאי כתובה ככתובה לגבי שאר שטרות, דבשאר חובות

ב.

והנה לכאורה הי' ניתן לתרץ את רש"י בפשטות: אין הכי נמי, באמת גם רש"י סובר כדברי התוספות מפני סברת ה'תוס' ישנים', וזוהי אכן כוונתו של רש"י, שמדובר בשני שטרות נפרדים.

אך אין לומר כן, וכמו שכתב המהר"ם שי"ף.

דהנה התוס' שינו מפירוש רש"י בשני פרטים: א. שמדובר בשני שטרות. ב. רש"י אמר שאם פגמה את התוספת "אף זו פוגמת כתובתה היא", ואילו תוס' כתבו שאם פגמה את הכתובה פגמה גם את התוספת.

בשלמא השינוי הראשון – היו מוכרחים תוס' לשנות מפירוש רש"י מפני שאל"כ אין חידוש, כנ"ל. אך מדוע שינו גם בפרט השני, הלא לכאורה תוספות יכלו לפרש שמדובר בשני שטרות והחידוש הוא שאם פגמה את התוספת פגמה גם את הכתובה?

מבאר המהר"ם שי"ף שהוא בהא תליא: היות שהתוספות שינו מדברי רש"י בפרט הראשון – היו מוכרחים לנטות מדבריו גם בפרט השני.

דאילו היו מפרשים כפירוש"י שהמדובר בשטר אחד – אכן מובן מדוע כשפגמו תוספת פגמו גם הכתובה, אך כיון שמפרשים שמדובר בשני שטרות, הרי אם פוגמת כתובה – מובן מדוע גם התוספת נפגמה, כיון שאמרה "בפירעון כתובה התקבלתי" והתוספת גם היא קרוי' כתובה (כיון שתנאי כתובה ככתובה), נמצא שבדיבורה

הכתובים שניים בשטר אחד, הדין הוא, דאי פגם חד לא פגם השני, וכן הי' הדין אי תוספת כתובה לאו ככתובה, וקמ"ל דכתובה ואי פגם חד מינייהו פגם גם השני. וא"כ י"ל דכן ס"ל לרש"י, וא"ש. אך לעומתו נצבים התוס' ישנים, וכ"כ המהר"ם שי"ף הכא "דלפירוש"י לא ניחא, דבשאר שטרות נמי הדין כן ואף אם לא יהי' תנאי כתובה ככתובה דמי".

וסברתם מובנת בפשטות, דמסתבר יותר לומר שבשני חובות בשטר אחד, (והיינו דהעדים חתמו על שני החובות כאחד), בשעה שנפגם חוב אחד, איתרע לי' שטרא ומי יימר דהחוב האחר לא נפגם, וכפשוט. וא"כ הקושיא והביאורים דלקמן בפנים – רק אם נלמד כהתוס' ישנים והמהר"ם שי"ף, ודלא כהראב"ד.

פגמה גם התוספת, אך אין שום סברא לומר שאם אמרה "בפרעון תוספת התקבלתי" שתפגם גם הכתובה שבשטר השני.

ונמצא שאם רש"י גם התכוון לפרש שמדובר בשני שטרות, לא הי' אומר שבפגימת התוספת נפגמה הכתובה, כי אם שבפגימת הכתובה נפגמת התוספת, ומזה שלא נקט כן מוכח דאין לפרש כן בדעתו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: מה יתרץ רש"י על קושיית התוס' ישנים?

ג.

אמנם מצינו לשני גדולי עולם שהניפו ידם לתרץ דברי רש"י אלו, הלא הם מהרא"ל צינץ¹ ומהר"ם שי"ף², שני נביאים המתנבאים בסגנון אחד, ואלו דבריהם, ובהקדים:

שנינו³: "הפוגם שטרו לא יפרע אלא בשבועה" לאמר: אדם המגיע לבי"ד ובידו שטר חוב רגיל חתום בעדים ומקויים – מוציאים בי"ד מבעל חובו ומחייבים אותו בתשלום החוב.

אולם, אם הלוח טוען שפרע את כל החוב והמלוה מודה שאכן פרע לו, אך לא את כל החוב (הסכום המופיע בשטר), כי אם מקצתו, והשאר נותר כחוב עליו – הדין הוא שהמלוה צריך להישבע שהלוח לא פרעו יותר ממה שטען הוא (המלוה) ואז נוטל את הכסף, כלומר: על המלוה להישבע וליטול.

והסברא בזה בפשטות⁴: לו הי' המלוה טוען שלא שילם לו כלום – השטר מעיד לטובתו על מלוא הסכום, אולם ברגע שהמלוה גם הוא טוען שהשטר אינו מדווח

1. בחידושו על אתר - ספרו "אילת אהבים" כאן ד"ה והרא"ש.

2. לקמן ע"ב על דברי תוד"ה "ולשבועה". ולהעיר שאמנם מהר"ם שי"ף אינו עוסק בפירש"י דילן - מ"מ הסברו שם יפה גם לפירש"י זה.

3. ראה שבועות מא, א.

4. ראה רש"י שבועות מה, א ד"ה כשם.

על האמת כולה – יוצר הוא ריעותא בשטר, ולכן המלוה צריך להישבע שיותר מכך לא שילם.

דין נוסף אמר ריש לקיש¹: "הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתיך בתוך זמנו אינו נאמן", כלומר: אם הלוה טוען ששילם את חובו קודם זמן הפירעון – אינו נאמן ועליו לשלם את הסכום במילואו.

והסברא בזה – גם היא פשוטה: אין דרך בני אדם לשלם את חובם טרם הגיע עת חיובם בתשלום – ("חזקה אין אדם פורע תוך זמנו").

נשאלת השאלה מה יהי' במקרה ששני הדינים האלו מתנגשים, כלומר: המלוה מציג שטר בפני ב"ד שהלוה חייב לו מעות, הלוה טוען שפרע את החוב בתוך זמנו והמלוה אומר: הן אמת שפרעת בתוך הזמן, אך פרעת רק מקצת החוב, ולא את כולו, מה יהי' הדין אז.

הטור² מביא שבזה נחלקו הרמב"ם ורבינו האי גאון:

רב האי גאון סובר שלמרות שבדרך כלל יש חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, אמנם היות שכאן מדובר שהמלוה עצמו מודה שהלוה פרע בתוך זמנו – אזלה לה האי חזקה, וא"כ חשיב הכא כמקרה רגיל שהמלוה פוגם שטרו ואומר שנפרע חלק ממנו, וא"כ הדין הוא שהמלוה צריך להישבע וליטול.

אולם הרמב"ם³ סובר שהחזקה של אין אדם פורע תוך זמנו לא איתרעא לה, ועדיין היא קיימת, וא"כ אין הלוה נאמן כלל שפרע תוך הזמן וחייב לשלם את הסכום המלא (ומובן שאין המלוה צריך להישבע כלל).

1. בבא בתרא ה, א.

2. חושן משפט סימן פד.

3. הל' מלוה ולוה פי"ד ה"א, ועיי"ש במגיד משנה.

ד.

ועפ"ז מסבירים מהרא"ל צינץ ומהר"ם שי"ף את דברי רש"י:

כלל ידוע הוא¹: לא ניתנה כתובה להגבות מחיים, כלומר שכתובה אינה משתלמת אלא לאחר גירושין או מיתת הבעל, ולכן כאשר טוען הבעל ששילם את הכתובה לאשה בעודם נשואים – נחשב הדבר כ"פורע תוך זמנו" שיש ע"ז חזקה שאין אדם פורע, ולכן: רש"י ס"ל כשיטת הרמב"ם, שבשטר חוב רגיל כאשר פוגם המלוה שטרו ואומר שנפרע מקצת תוך זמנו – לא איתרעא לה חזקה דא"א פורע תוך זמנו ואין המלוה צריך להישבע.

אבל כתובה שאני, כיון שכתובה היא מתנאי ב"ד חיישינן דלמא צררי אתפסה, שמא התפיס לה מטלטלין בחייו ע"מ שתגבה מהן כתובתה, ולכן בכתובה הדין שונה מבכל שטר והאשה צריכה תמיד² להישבע שלא קיבלה מאום.

ונמצא שיש נפק"מ ברורה אם תוספת כתובה ככתובה או לא:

אם תוספת כתובה לאו ככתובה – דינה ככל שטר שהפוגם שטרו תוך זמנו אינו צריך להישבע, משא"כ אי ככתובה – צריכה להישבע, וזהו אכן החידוש של ר' איב³.

1. ראה כתובות פא, א. ובכ"מ.

2. הכוונה כשהבעל טוען ששילם לה כתובתה, כי כאשר הבעל מודה שלא שילם לה – פשיטא שאינה צריכה להישבע.

3. ויש להוסיף נופך לפירושם ולבאר מדוע הוסיף רש"י בסוף דבריו את המשפט: "ואם טוען בעלה התקבלת כל כתובתיך לא תפרע אלא בשבועה" – דלכאורה פשיטא, ומה קמ"ל בזה? – יש לומר כדלהלן: הטעם שבכתובה דוקא (לא כשאר שטרות) חיישינן דלמא צררי אתפסה הוא משום שכתובה היא תנאי ב"ד. כלומר: היות שכתובה זה חיוב של ב"ד לכל אדם הנושא אשה – האדם יודע שעול זה על גביו, ולכן יתכן שיתפיס צוררות בשביל לְבַטֵּחַ חוב זה, משא"כ שאר שטרות שזהו חוב שחייב האדם את עצמו.

ואי אמרינן תנאי כתובה ככתובה – לכאורה מהי הסברא שגם על התוספת תתחייב שבועה, הרי תוספת זהו חיוב שהבעל מתחייב ברצונו, ואינו מתנאי ב"ד?

ועכצ"ל שכיון שתנאי כתובה ככתובה אמרינן שהתוספת נעשית כחוב אחד אצל הבעל וכאילו נכללת

אמנם התוס' והתוס' ישנים ס"ל כשיטת רה"ג שס"ל שגם בשאר שטרות הפוגם תוך זמנו צריך להישבע, ולכן לדידהו ליכא נפקא מינה, דגם אי תוספת לאו ככתובה – היתה נשבעת. עד כאן דבריהם.

ה.

אמנם אחר בקשת המחילה מכבוד-תורתם, צ"ב בפירושם:

א. אמנם הסבר זה תאווה הוא לעינים ונחמד להשכיל, אבל קשה לומר בדרך הפשט שרש"י, ראש הפשטנים, סמך על הלומד הפשוט שיבין מעצמו פלפול זה.

ב. הסבר זה מבוסס על היסוד שהיות ש"לא ניתנה כתובה להגבות מחיים" לכן יש לפוגמת כתובתה דין של "פוגמת כתובתה) תוך זמנו".

האפשרות הפשוטה לכך היא שמדובר באלמנה, שלא יתכן לומר שהבעל פרע את הכתובה לאחר זמן הפרעון, כיון שבזמן זה כבר לא הי' בין החיים.

אולם רש"י כותב בדבריו: "ואם טוען בעלה התקבלת כל כתובתיך" – משמע שמדובר שהבעל עדיין בחיים, ולפ"ז נצטרך לומר שמדובר כאן בגרושה, וא"כ – הלא בגרושה זה נחשב לאחר זמן הפירעון?

וצ"ל שהמדובר הוא שמיד לאחר הגירושין הגיעו לבי"ד ותבעה האשה כתובתה ופגמה שטרה וכו', א"כ נמצא שלפירושם יש להעמיד דין זה באוקימתא, מקרה מאוד מסויים, ודוחק.

בכתובה ואינו מפריד ביניהם, ולכן כיון שעל הכתובה חיישינן דלמא צררי אתפסה – חיישינן שמא כשהתפיס מטלטלין לכתובה התפיס גם לתוספת – כיון שזהו אותו חוב בהרגשתו, ולכן חייבת שבועה גם על התוספת.

ועפ"ז מובן שאם הבעל מודה שלא שילם כלל את הכתובה – אין מקום כלל לחייבה שבועה בפגימת התוספת, כיון שכמשנת"ל כל השבועה על התוספת מבוססת על חיוב השבועה על הכתובה (ש"צררי אתפסה" על שניהם), ולכן מדגיש רש"י שהבעל טוען "התקבלת כל כתובתיך" – כיון שזהו הבסיס לחיוב שבועה על התוספת, ודו"ק.

ועל כן נראה להציע פירוש נוסף בדברי רש"י.

ו.

יש לומר שפירושו של רש"י כך הוא: האשה טוענת "בפירעון התוספת התקבלתי דינר" והבעל טוען כנגדה "התקבלת כל כתובתיך", והדיון הוא בדברי הבעל:

אם נאמר שתנאי כתובה לאו ככתובה, א"כ, כאשר הבעל אומר שהתקבלה כל כתובתה, אינו מתייחס כלל לתוספת, ונמצא שדברי האיש ואשתו כלל אינם מדברים על אותו דבר ואינם סותרים זה את זה.

הבעל מדבר על הכתובה שנפרעה כולה, והאשה אומרת שהתוספת נפגמה ובוזה הבעל אינו מכחישה כלל ויתכן שיוודה לה, וממילא אינה מתחייבת שבועה כלל¹.

אמנם אי תנאי כתובה ככתובה, הרי שגם התוספת קרוי' כתובה², וא"כ כאשר הבעל טוען "התקבלת כל כתובתיך" הרי הוא כולל גם את התוספת, והיות שהיא טוענת שהתקבלה רק דינר מן התוספת – הרי הבעל מכחישה, והיא מתחייבת שבועה בשביל ליטול.

נאם תאמר נקרא לבעל ונשאלה את פיו מה היתה כוונתו באמירתו "כל כתובתיך" – האם התכוון גם לתוספת הכתובה, או לא?

יש לומר שמדובר שהבעל טען את טענתו וכעת אינו נמצא לפנינו ואי אפשר לשאלו מה התכוון.

1. וראה מהר"ם שי"ף על רש"י ד"ה "ולפוגמת... ואם טוען בעלה" שכתב שבכדי לחייבה שבועה מוכרח שהבעל יטען "התקבלת כל כתובתיך", ופשוט.

2. וכפי שפירשו הן רש"י והן תוס' בהנפק"מ דמוכרת ומוחלת – דהנפק"מ אם תוספת קרוי' כתובה אם לא. ולפי דבריו נמצא דגם בפי' "ולפוגמת" פירשו כן (בפרט זה) רש"י ותוס'. וכן פירשו תוס' בכו"כ נפק"מ דלקמן.

תדע שכ"כ אחד מגדולי הראשונים כמלאכים, הלא הוא רבינו הר"ן, לקמן בפירוש הנפק"מ "לשבועה", וז"ל הר"ן:

" . . . ולפיכך פירשו¹ דלשבועה היינו לומר שאם נשבעה סתם שלא נפרעה מכתובתה אף התוספת במשמע, והקשו על זה דודאי כל מי שבא לגבות בשבועה צריך שיברר שבועתו כדי שלא יהא מורה לעצמו, וי"ל לכתחילה הכי נמי, ומיהו נפקא מינה למי שנשבעה סתם ומתה, דאילו אמרינן דאין תוספת בכלל שבועתה הפסידתו לפי שאין אדם מוריש שבועה לבניו כדאיתא בפרק כל הנשבעין². והשתא דאמרינן שהתוספת במשמע, יורשי' גובין אותו", עכ"ל הר"ן].

ופירוש זה מתיישב לנכון במילות רש"י, וגם הוא מובן בפשטות וללא כל פלפולים.

אמנם גם פירוש זה קשה לקבלו, ומכמה סיבות:

א. גם לפירוש זה (למרות שהמדובר פשוט ומצוי יותר, הרי בסופו של דבר) מדובר באוקימתא, שכעת אי אפשר לברר אצל הבעל מה התכוון.

ב. בהשקפה ראשונה לא משמע כפירוש זה בדברי רש"י, ופירוש זה מחודש לגמרי, ולדוגמא שלפ"ז ה' על רש"י לכתוב את המשפט שבסיום דבריו, ("ואם טוען בעלה התקבלת כל כתובתיך") באמצע דבריו, שהרי זהו עיקר הנפק"מ, בפירוש לשון זה, ולא לכתבו כדבר נוסף ושולי על דבריו.

והצענו הפירושים בדברי רש"י בסוגיא זו, והבוחר מביניהם יבחר, ועצ"ע וחיפוש פירוש שיישב את כל הקשיים בקלותו.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

1. תוס' ד"ה ולשבועה.

2. שבועות מח, א.

עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון)

הרב יואב ש" למברג

מח"ס 'הפסק בתפילה' ועוד

בקובץ זה גליון רלח דנתי בעניית אמן אחר ברכת גאל ישראל של הש"ץ, והסקתי שלכתחילה יש לסיים בשווה עם הש"ץ אל ישראל ולא לענות אמן כדי לצאת לדברי הכל, אך מי שלא עשה כן וסיים קודם הש"ץ - יענה אמן.

בגליונות שלאחר מכן דנו בכך על גבי בימה זו הרבנים הנכבדים הרב טוביה ש" בלוי (גליון רלט), הרב אברהם ש" אלאשוילי (גליון רמ) והרב יוסף שמחה גינזבורג (גליון רמא¹).

הרב אלאשוילי הסכים לדבריי, אך הרב בלוי והרב גינזבורג נחלקו עליי, כל אחד בדרכו, ולכל אחד גם מסקנה שונה, ועל דבריהם באתי להעיר לקמן.

א. הרב גינזבורג הביא את הנהגת הרבי הרי"צ (הובאה כהוראה בספר המנהגים) שהיה מסיים בהיותו ש"ץ 'הבוחר כו' באהבה' בלחש וגאל ישראל בקול.

ועל כך הוקשה לו: מדוע הרבי הרי"צ לא סיים גם ברכת גאל ישראל בלחש, הרי גם בזה יש מחלוקת אם מותר לענות אמן (ואדה"ז אף הביא עצה לסיים גאל ישראל עם הש"ץ, כדי שלא יתחייב בעניית אמן לכל הדעות²), ואם לדעת הרבי הסיום בלחש הוא פיתרון מועדף, היה לו לנהוג כן גם בגאל ישראל.

עקב כך, מסיק הרב גינזבורג, שהשינוי בהנהגה מורה על שינוי בדין: הרבי הרי"צ סבר, שרק בהבוחר כו' יש לחשוש לצאת לדברי הכל, אך בגאל ישראל אין

1. הערת המערכת. הערת הרב גינזבורג נדפסה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש בתורת רבינו 'דבר בקודשו' (גליון רמ"א), עמ' 193. עקב תקלה נשמט בטעות שמו של הרב גינזבורג שליט"א ועמו הסליחה.

2. בשולחנו סו, ט. בסידורו ה' תפילין ד"ה "כשמפסיק".

לחשוש כלל לדעת האומרים שיש לענות, ולכן אין צורך לחפש עצה, ואין לענות בכל אופן.

והסיבה לכך היא כי סבירא ליה כדעת הזוהר שאין לענות אמן בין גאולה לתפילה. עד כאן תוכן דבריו.

ב. אומנם הסבר זה לוקה בחסר מ'בית ומחוץ':

ראשית, חידוש גדול הוא לבוא ולומר שהרבי הרי"צ חלק על הנפקס בשוע"ר ובסידור (שיש לחשוש לדעת האומרים לענות אמן ולחפש עצה לצאת לדברי הכל¹), וכל זה על סמך דיוק בהנהגה, והרי כבר נאמר (ב"ב קל ע"ב) "אין למדים הלכה .. מפי מעשה" ("דשמא טעה [הלומד] בטעם של פסק דין" - רשב"ם), וכל-שכן בנידו"ד שיש אופנים אחרים להסביר הנהגה זו, כדלקמן.

אך גם אם נקבל את הגישה הזו, עדיין יהיה קשה על ההסבר עצמו:

(א) אם לדעת הרבי הרי"צ אין לענות על גאל ישראל בשום אופן, איך סמך על דעת הקהל וסיים גאל ישראל בקול, הרי סביר להניח שרוב הציבור מבין שכששומעים ברכה יש לענות אמן, ובפרט שכן נפקס בשוע"ר (סו, ט), וא"כ מטעם זה גופא היה לו לסיים גאל ישראל בלחש, כמו הבוחר כו'?

(ב) כתב שסמך על דעת הזוהר שאין לענות אמן. אך עדיין אינו מובן מדוע לכתחילה לא לסיים בלחש כדי לקיים גם את פסק רבנו בשולחנו וסידורו לצאת לדברי הכל, מדוע לא להחמיר? האם לא כדאי הוא (המג"א ו) אדה"ז לחוש לדבריו לחומרא?

1. או עכ"פ כפירוש הרב גינזבורג שכוונת אדה"ז בסידור שיש מקום להחמיר (אף שאינו ממליץ בדווקא לעשות כן). וראה מש"כ בזה לקמן.

(ג) כתב שדעת הזוהר שאין עונים אמן על גאל ישראל. אולם כבר כתב בהערה שם שהזוהר לא דיבר מפורשות על אמן זו, אלא שמכך שהחמיר בסמיכת גאולה לתפילה למדו מדבריו שאסור לענות.

אך פשוט שלדעת האומרים שאמן הוא מכלל הברכה, ולא נחשב הפסק, כן הוא גם עפ"י הזוהר.

יתירה מזו, המג"א כותב (סי' קיא ס"ק ב) שעפ"י קבלה יש לענות אמן זו, והיינו שלא זו בלבד שלדעתו אין הזוהר שולל עניית אמן זו, אלא שיש בענייתה עניין עפ"י קבלה.

(ד) אשר על כן, אם נקבל את גישת הרב גינזבורג שבהנהגת הרבי הריי"צ יש חידוש בדין, הרי שיותר מסתבר לומר ההיפך, שבגאל ישראל סבר הרבי הריי"צ שיש לענות אמן, ע"פ דברי המג"א הנ"ל, ולפיכך סיים בקול כדי שיענו אמן, שכן בעניית אמן זו יש עניין עפ"י קבלה (ובכך מתורצות כל השאלות דלעיל).

אלא שכנ"ל חידוש גדול הוא לבוא וללמוד שהרבי הריי"צ חלק על הנפסק בשוע"ר ובסידור.

ג. אך באמת יש להנהגת הרבי הריי"צ הסבר פשוט עד למאוד:

בגאל ישראל אדמו"ר הריי"צ לא נזקק לעצה, שכן ישנה עצה מפורשת בשוע"ר ובסידור (כנ"ל), שהרוצה לצאת לדברי הכל יסיים הברכה עם החזן (ואזי לא יענה אמן), ולכן נהג לסיים הברכה בקול, מתוך כוונה שהציבור יסיימו הברכה יחד איתו.

[ולהוסיף שלדעת פוסקים רבים העצה שהובאה בשו"ע לסיים גאל ישראל ביחד עם הש"ץ היא בדווקא, ואין לשנות ולסיימה בלחש (ראה פסקי תשובות סי' ס"ו ס"י והערה 86)]

אך בהבוחר כו' לא נתפרש בשוע"ר לנהוג בעצה לצאת לדברי הכל (על אף המחלוקת אם מותר לענות שם אמן), אלא נפסק שעונים אמן ותו לא (נט, ד). למרות זאת אדמו"ר הריי"צ החמיר, וכן רצה לחוש לדעת האוסרים לענות, ולפיכך הוא סיים בלחש, כדי שהציבור לא ישמעו את סיום הברכה, וממילא לא יענו אמן. וכמובן שאילולא זאת הרי שהציבור היו עונים אמן, לפי שכן נפסק בשוע"ר.

וכעין זה מצינו בדברי אדמו"ר הריי"צ גבי קידוש בשמחת-תורה, שנוהגין לומר התיבות "סברי מרנן" בחשאי כדי שלא להוציא אחרים ידי חובה (סה"ש תרצ"ו עמ' 16. שכן ברכת שהחיינו בקידוש דשמחת תורה היא על התורה ובזה אא"פ להוציא אחרים – סה"ש תש"ד עמ' 32).

נמצא שגבי גאל ישראל הרבי הריי"צ לא חידש מאומה, אלא להיפך, הוא סמך על הציבור שינהג כמפורש בשוע"ר שלכתחילה יסיימה עם הש"ץ.

ד. בתחילת דבריו ציטט הרב גינזבורג את דברי אדה"ז בסידור¹ "אם רוצה לצאת כל הדעות (..) יוכל לכוון לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ",

ולדברי הרב גינזבורג כוונת אדמו"ר הזקן בזה היא שיש מקום להחמיר, אך מכל מקום אין הוא ממליץ לנהוג כך.

ולענ"ד פשוט שאינו נכון, אלא כוונתו דכן ראוי לנהוג :

(א) כשאדמו"ר הזקן מביא עצה זו (לצאת לדברי הכל) בסידורו ה'שווה לכל נפש'², הרי כוונתו שינהגו בכך, ובהחלט יש כאן 'המלצה'.

1. שם.

2. שער הכולל בהקדמה.

ולהעיר ממלקו"ש (חל"ב עמ' 19 הערה 2): "מה שכתב שם 'מנהג ספרד' [בסידור, קודם 'למנצח יענץ']— מוכרח לומר שאינו שולל שאר בני ישראל, כי סידור אדה"ז הוא שוה לכל נפש (ראה שער הכולל בהקדמה), לא רק לספרדים".

(ב) יתירה מזו, אילו היה כותב מה לעשות מעיקר הדין (וכמו שכתב בשולחנו-שנוהגים לענות אמן), וע"ז היה מוסיף העצה לצאת לדברי הכל, היה מובן שנותן אפשרות לבחור בין עיקר הדין לבין ה'מדקדקים', אבל כיון שבסידור לא כתב אלא רק העצה, הרי שכוונתו שהכל ינהגו כן, ורצונו שיחמירו.

וכידוע ש"פסקי הלכות שבסידור רובם ככולם הם להחמיר יותר ממה שפסק בשו"ע, שאינן ותיקן ההלכה לצאת גם דעת המחמירים" (הגרא"ח נאה בהקדמתו לפסקי הסידור).

ודוגמא לדבר מש"כ רבנו בסדר נטילת ידיים (פ"א ס"ב): "הרוצה לקיים מצות נטילת ידיים לדברי הכל צריך לזהר לשפוך על כל יד ב' פעמים לעולם אף ששפך רביעית ויותר", שלא הביא כאן את הכרעת הדין למי שאינו רוצה לצאת ידי הכל, כיון שכוונתו שהכל ינהגו כן.

ה. אלא שעדיין נותר לברר מהי עמדת רבנו בסידורו מעיקר הדין.

דזה ברור שלכתחילה יש לנהוג בעצה לצאת לדברי הכל, ולכן יש לסיים עם החזן, כנ"ל, אלא שיש לדון במקרה של דיעבד, שהמתפלל סיים גאל ישראל קודם הש"ץ, מה דינו? הצריך לענות אמן או לאו?

והנה בעניין זה טען הרב טוביה בלוי (בגליון רל"ט) שמכך שהשמיט רבנו בסידור את פסקו בשולחן ערוך (סו, ט) שעונים אמן על גאל ישראל, הרי זו הוכחה שחזר בו, ודעתו בסידור שאין עונים אמן.

ולא היא, שהרי כבר הזכרנו שדרכו של רבנו בסידור היא להחמיר, ולכן הסיבה שכתב רק העצה היא לפי שרצה שינהגו באופן שיוצאים ידי הכל, אך בוודאי במקרים של דיעבד יש לנהוג כמפורש בשולחן ערוך, ובנידון דידן הרי נתפרש בשולחן ערוך רבנו (סו, ט) שהמסיים קודם הש"ץ יענה אמן (וכמו שכתב בזה ידידי הרב אברהם אלאשוילי בגליון רמ).

ו. עוד יש להעיר בקצרה על מש"כ הרב בלוי שם :

(א) מצא שהגר"ח נאה כן ציין לסידור רבנו על מש"כ בקצה"ש שאין לענות אמן על גאל ישראל של הש"ץ, ודלא כמו שכתבתי :

אך זה אינו, דברור שאם כוונתו להביא מקור מהסידור על כך שחזר בו מפסקו בשו"ע, לא היה מסתפק בציון סתמי "[שולחן ערוך רבנו] שם ט, וסידור", אלא היה מפרש דבריו: כיצד למד זאת מהסידור, או עכ"פ כותב שבסידור חזר בו, ועל כן פשוט שכוונתו בציון זה הוא רק לדין שכתב בסוף דבריו שיש לסיים עם החזון כדי לצאת לדברי הכל, שדין זה הובא להדיא בשו"ע ובסידור.

(ב) עוד כתב: "מעיון בשו"ע"ר ניתן ללמוד שאכן אין ראוי לענות אמן בין גאולה לתפילה. יוזכר פסקי אדה"ז בשולחנו דלהלן: א. יש לסמוך גאולה לתפילה. ב. חומרת ההפסק בין גאולה לתפילה גדולה יותר אפילו מהפסק באמצע הפרק. ג. אין לענות אמן אחר ברכות עצמו. ד. אין להמתין ב"שירה חדשה" ולענות שם אמן אחר סיום הש"ץ":

ולא הבנתי ראיותיו, הרי לדעת האומרים שעונים אמן זהו מטעם "שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיון שהיא צורך הברכה וסיומה" (שו"ע"ר שם), וכן אנו נוהגים למעשה בכמה וכמה מקומות, שנמנעים מלענות סתם אמן, אך עונים אמן שעל אותה ברכה עצמה מטעם שאינו הפסק, ומהם: ברכות ק"ש (נט, ד), ברכת המזון (קפג, י), אמן ע"י הש"ץ על ברכת 'אשר קדשנו' של הכהנים לפני נשיאת כפיים (קכח, לא), ועוד.

ושתי ראיותיו האחרונות אינן ממין העניין כלל, כי הא דאין עונים אמן אחר ברכת עצמו, הוא דין כללי בכל הברכות ולא שייך לדין סמיכת גאולה לתפילה (נד, א), וכן הא דאין עונים אמן בשירה חדשה, הוא מצד גדר דין ההפסקה באמצע ברכה, שאין מפסיקים בה גם באמן של אותה ברכה (סו, ט), אבל כלל לא מצד סמיכת גאולה לתפילה.

ועוד ועיקר, פשוט שבמקום שיש מחלוקת ואדה"ז מביא את הכרעת המנהג, אין מקום לומר שאין ראוי לנהוג כן (וראה לשון אדה"ז שם בעניין זה (סו, ט בסופו) "אין לזוז בזה מהמנהג, או יעשה בענין שיוצא לדברי הכל").

לסיכום: הנראה לענ"ד דלכתחילה יש להקפיד לסיים גאל ישראל בשווה עם הש"ץ ולא לענות אמן, כדי לצאת לכל הדעות כמו שכתב אדה"ז בשו"ע ובסידור. אך אם סיים בטעות גאל ישראל קודם הש"ץ - יענה אמן אחר הש"ץ, כהכרעת המנהג שהובאה בשו"ע"ר.

"וללבנה אמר שתתחדש"

הרב יהושע שי' מונרשיין
ירושלים ע"ה"ק

בסידור 'תורה אור' ובסידור עם דא"ח הנוסח בברכת קידוש לבנה הוא "וללבנה אמר שתתחדש. עטרת תפארת לעמוסי בטן" – בהפסק נקודה אחרי "שתתחדש". ולא כפי שהוא בסידור תהלת-ה' ללא הפסק, כאילו אמר ללבנה "שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן".

ב'שער הכולל' ובסידור אדמו"ר עם ציונים, מקורות והערות מאת הרה"ח רלוי"צ ראסקין לא העירו על כך דבר.

וראיתי ב'עלים לתרופה' (גל' תרסא) שכתבו שמפירש"י בסנהדרין (מב, א) מוכח שצ"ל הפסק, שפירש בזה"ל: "וללבנה אמר – הקב"ה, שתתחדש [הלבנה] בכל חודש", ואח"כ מפרש: "עטרת תפארת – היא זו לעמוסי בטן [לבנ"י], סימן הוא להם, שאף הם שמונים לה, עתידים להתחדש בגלותן כמותה ולפאר יוצרם". ושכ"כ הפמ"ג (סי' תכו א"א סק"ט) שראוי להפסיק בין "שתתחדש" ובין "עטרת".

גם בסידור 'שער השמים' של הרב יעב"ץ בא הפסק נקודה אחרי תיבת "שתתחדש".

הלכה מסיפור?

הת' שניאור זלמן שי' מינקוביץ
תלמיד בישיבה

כתוב בשולחן ערוך או"ח סימן ד' סעיף ט"ז דוד מלך עליו השלום היה נזהר שלא לישן כל הלילה ששים נשימות רצופות כדי שלא יטעום טעם מיתה רק היה מתנמנם כסוס עד חצות הלילה ובחצות לילה היה מתגבר כארי.

ולכאורה איך ה"סיפור" של דוד המלך נוגע להלכה? (דבוראי מובן שאין לומר שכל הסיפורים עם ד"ה ושאר צדיקי וגדולי ישראל שמצינו בש"ס... היה הלכה לפועל).

ואם תמצי לומר שדווקא הסיפור הזה הוא הלכה בפועל היה לו לאדה"ז להגיד בפירוש מה להוציא מזה בנוגע להלכה.

(וכמו למשל או"ח נ"ו ז' שמהסיפור עם אליהו הנביא והגמלים למדו הלכה בנוגע לקדיש ושם מפורש מה הלימוד).

1. עיין ההקדמה לשו"ע הרב "להבין ולהורות הלכה ברורה..."

הערות במידור

הת' דוד לייב ש" מרוזוב
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סקכ"ה ס"א כותב "כשם שמצות קדיש היא שהש"ץ אומר יתגדל ויתקדש כו' בשביל כל הציבור והם עונים אחריו איש"ר כך היא מצות הקדושה לכתחילה שיאמר הש"ץ נקדישך, או נקדש, והציבור שותקין ומכוונים למה שהש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה ואז עונים הציבור קדיש וכן בלעומתם ובודברי קדשך... ואם רצה לומר מלה במלה עם הש"ץ בלחש אין איסור בדבר שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו אמירת שניהם נחשבת כאחת כמ"ש בסימן קפ"ג אלא שאין לעשות כן לכתחילה אלא מדוחק כמ"ש שם וכמ"ש בסי' ק"ט.

וכ"ז ביחיד אבל אם כל הציבור נהגו לומר נקדישך עם הש"ץ אע"פ שא"א בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין למחות כיון שמקדישין בעשרה ואע"פ שאינו נקרא ציבור אלא כשאחד אומר וט' שומעין ועונים אבל כשכל אחד אומר לעצמו כיחידים הם כמ"ש בסי' תקצ"ד מ"מ בדבר שבקדושה, א"צ לכך שלא אמרו אלא אין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה אבל עשרה רשאים כולם לומר נקדש כמו שאומרים קדוש וברוך שהוא עיקר הקדושה, ואעפ"כ אומרים כל הציבור אפי' שלא בדרך ענייה אחר הש"ץ כגון קדושת וברוך לציון, לדברי האומרים שאינה נאמרת אלא בעשרה, אלא שבקדושת שמונה עשרה יש לנהוג לכתחילה כמו בקדיש שאיש"ר הוא ענייה שעונים הציבור אחר יתגדל שאמר הש"ץ כמו עניית אמן אחר הברכות וכן בקדושה יש לענות קדוש וברוך אחר נקדישך או נקדש שאמר הש"ץ, אא"כ מדוחק שמוכרח לומר עם הש"ץ כמ"ש בסי' ק"ט.

ויש נוהגין לטעם הידוע להם אפי' שלא מדוחק לומר כל נוסח הקדושה עם הש"ץ מלה במלה בלחש ותיבת נקדישך ונעריצך וקדוש קדוש בקול רם". עכ"ל שם.

לסיכום הדברים שלכתחילה לא יאמר נקדישך וכו' ובדברי קדשך וכו' עם הש"ץ מלה במלה רק מדוחק ויש נוהגין מטעם הידוע להם [נראה שהוא ע"פ קבלה דמקורו הוא פע"ח], לומר כל הנוסח "העיקר קדושה" יאמר בקול והשאר בלחש.

ולכאורה אפשר לומר שאדה"ז כיון להיש נוהגין מטעם הידוע להם בסידורו, דבסידור תו"א לא מופיע כלל "קו"ח" וכן בסידור עם דא"ח וכן בסידור ומחזור (קה"ת תש"ו) ואם באמת כוונת אדה"ז היא להשיטה הראשונה הי' כותב קו"ח.

והא דבסידור תהילת ה' מופיע "קו"ח" שמעתי שמלכתחילה תהילת ה' נדפס רק לילדים ועוד שהוא העתק מסידורים אחרים ולא דקו בה כמו שכתב כ"ק אדמו"ר באגרות קודש ח"ג דף קל"ח "וסידור תהילת ה' השלם הוא טופוגרפיה מסידור שקדמו ולא הספיק הזמן להגיהו כדבעי" עכ"ל. ולכאור' אפשר לומר בדוחק דכוונת ה"קו"ח" הוא שהקהל והחזן אומרים זה בקול והשאר אומרים הקהל בלחש בדוחק ודו"ק ודוחק.

מ"מ צ"ע ובירור מה מנהגינו ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ואגב גרר בשולחן ערוך האריז"ל בכוונת בתפילה ס"ו כותב "מורי זלה"ה הי' תמיד קורא התפילה בתוך הסידור ולא בע"פ והי' אומר בטעמים כל דבר שבמקרא וכל דבר שבמשנה הי' אומר בניגון" עכ"ל.

לכאור' אפ"ל דזהו הטעם למה יש טעמים בסידור תו"א.

אבל הא גופא צ"ב מהי הכוונה ב"כל דבר שבמקרא" את"ל שהוא תנ"ך א"כ למה בפסוקי דזמרה אין טעמים כלל ואת"ל דהכוונה היא רק לחמשה חומשי תורה א"כ למה יש פסוקים בודדים שאין להם טעמים כמו גדלו לה' איתי וכו' ואת"ל דאינה

פרשה שלימה הא יש יברכך ה' וישמרך בעמוד כ"ו בתו"א שהם פרשה שלימה ואין לה טעמים ועוד דיש פסוקים שאינן פרשות שלימות ואפי' הם פסוק אחד ויש להם טעמים כמו בעמוד 22 בתו"א הפסוק ושחט אותו וכו'.

ועוד קשה, דיש פסוקים של תהילים שיש להם טעמים כמו הפסוקים שבסוף אז ישיר. וצ"ב מהי השיטה והסדר בזה. ועוד צ"ב למה השמיטו הטעמים בסידור תהילת ה' החדש (לבד משש זכירות וקדש והי' כי יביאך) וצ"ע.

הנוטל ידיו לפירות - דינו בשעת הרגל

הת' יצחק אלכסנדר ש"י נוב
תלמיד בישיבה

א.

בדרכי תשובה על הל' שחיטה סי' יט סק"ד דן גבי "שו"ב המדקדק במצוות ורוצה ליטול ידיו קודם הברכה משום כבוד הברכה והזכרת ה' הקדוש אי יאות למיעבד כן".

וכתב שם: "והנה באו"ח סי' קנח סעי' ה' איתא דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח¹ וכ' שם המ"א ס"ק ט' וז"ל ואע"ג שצריך לברך סתם ידיים כשרות לברכה אא"כ יודע שנגע במקום מטונף עכ"ל משמע להדיא דאפי' משום ברכה אין ליטול ידיו כשאינו יודע שנגע במקום מטונף. . אמנם הגאון בעל התניא בש"ע שלו באו"ח שם סעיף י"א כתב וז"ל ולא אסור אלא כשנוטל בתורת נטילת ידיים כדרך נטילה

1. "כלומר שמראה שהוא מדקדק במצות במקום שא"צ" (לבוש שם ס"ו). "דמראה שמחמיר יותר מדברי חכמים והחכמים לא גזרו על פירות רק על פת" (ערוך השולחן שם סי"ב) "והרי זה ליוהרא" (מעדני יו"ט על הרא"ש בחולין קו).

לפת אבל אם נוטל דרך נקיות¹ שרוצה להחמיר על עצמו לנקות ידיו לכבוד הברכה אע"פ שאינו יודע להם שום טומאה מותר עכ"ל (ובמ"מ שם על הגליון ציין מקורו מהרמ"א עיי"ש)² הרי מדבריו דאם השו"ב רוצה להחמיר וליטול ידיו דרך נקיות ולא בדרך נט"י אין חשש".

והיוצא מדבריו עד כאן, שמדברי אדה"ז משמע שליטול בדרך נקיות אפשר, ואין כאן 'יוהרא' דאי"ז בדרך נט"י לפת.

ב.

וממשיך בדרכ"ת שם: "וכ"ז הוא בשאר ימות השנה, אבל בשוחט קודם הרגל נראה דאפי' דרך נט"י מותר וכמ"ש במ"א ריש סי' תל"ב שצריך ליטול ידיו קודם בדיקת חמץ. ומבואר שם במחצית השקל בשם תשו' מהרש"ל סי' פ"ו דהא דנוטלין לידיים קודם בדיקת חמץ ולא חיישינן להא דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח משום שעושה לטהרת הרגל ע"ש ובוודאי פשוט הוא דר"ל דרך נט"י דאם כוונתו דרך נקיות הלא גם בשאר ימות השנה אין בו משום יוהרא ויכול ליטול כמש"ל ולפ"ז בוודאי מסתבר דה"ה בשוחט לצורך הרגל הדין כן דמנ"ל לחלק".

והמורם מדבריו, דבכל השנה יכול ליטול כדרך נקיות רק שבזמן הרגל יכול ליטול אף כדרך נט"י לפת. דמכך שכתב המ"א ליטול הידיים קודם הבדיקה משמע

1. בבדה"ש סקכ"א כתב "ומשמע בב"י דהיינו שנוטל ידיו שלא כדרך נטילה לאכילה אלא בדרך אחר".
 2. ולהעיר שברמ"א שם כתב "ודוקא שנוטלין בתורת חיוב אבל אם נוטלין משום נקיות שלא היו ידיו נקיות מותר". היינו שרק אם לא היו ידיו נקיות. ואילו אדה"ז כתב שהוא "אע"פ שאינו יודע להם שום טומאה", ובמשנ"ב (שם) ביאר דהא דכתב הרמ"א "ולא היו ידיו נקיות" אין כוונתו שליטול בדרך נקיות היא רק כשאין ידיו נקיות, אלא בעי לאשמוענין "דאפילו באופן זה דבוודאי צריך מדינא לרחוץ ידיו משום הברכה, מ"מ אין ליטול דרך חיוב נטילה כדין רק דרך רחיצה בעלמא".
- ובדין זה ש"אפילו שאינו יודע להם שום טומאה מותר" ליטול דרך נקיות, לא ציין אדה"ז מקור לזה, ולכאור' הוא חידוש שלו. וב'חיבור לטהרה' (ראה לקמן הערה 7) סק"ב הביא דברי הלבוש שכתב (שם ס"ו): "מיהו דווקא כשנטלן בתורת חיוב נ"י, אבל אם נטלן משום נקיות שהיו ידיו מטונפות או שרוצה שיהיו ידיו נקיות משום הברכה של הפירות לית לן בה". וכתב שאדה"ז 'כתב כן להדיא'. ז.א. ממה שכתב הלבוש "או שרוצה..." היינו בשונה מהאופן הראשון היינו במצב שאין ידיו מטונפות ורוצה ליטול ידיו ומותר.

שבשעת הרגל אין חשש יוהרא, ולכן יטול כדרך נט"י לפת דאם כוונתו בדרך נקיות מאי קמ"ל.

ג.

אך מ"ש שבשעת הרגל יטול כנטילה לפת לכאור' אינו מוכרח ואולי אפשר לומר באופן אחר:

דהנה ל' אדה"ז שם (סי"ב): "יש מהמדקדקים ליטול ידיהם קודם הבדיקה ואע"פ שהנוטל ידיו במקום שלא תקנו חכמים הרי זה מגסי הרוח מכל מקום מאחר שבדיקת חמץ היא באה לטהרת הרגל כמ"ש למעלה א"כ מצוה חשובה היא וראויה להיות בנקיות".

ולא כתב אדה"ז איזה סוג נטילה יטול קודם הבדיקה, אך ממה שכתב שהנטילה היא כדי שתהי' הבדיקה "בנקיות" אפשר שכוונתו היא לנטילה בדרך נקיות ולא כנטילה לפת. אלא שא"כ נשאלת קושיית הדרכ"ת מאי קמ"ל שהרי בכל השנה אפשר ליטול בדרך נקיות?

ואפ"ל שבא להשמיענו שבבדיקת חמץ דין מיוחד, דבכל השנה נטילה בדרך נקיות היא רק "למי שרוצה להחמיר על עצמו לנקות ידיו לכבוד הברכה" (ל' אדה"ז שהובא לעיל בדרכ"ת) אבל אין ענין מיוחד בזה, משא"כ בבדיקת חמץ שהיא "מצוה חשובה" כדאי וראוי יותר שתעשה "בנקיות"¹ ולכן מצינו "יש מהמדקדקים" לעשות כן (אע"פ שאולי לא מקפידים בכך בכל השנה), אבל אה"נ גם היא תהי' אך ורק נטילה בדרך נקיות ולא נטילה בדרך נטילה לפת.

ד.

ועפ"י אפשר לבאר ענין נוסף בדברי אדה"ז וכדלקמן.

1. ואי בא לאשמועין דרך נט"י הי' לו לכתוב זאת בפירוש, ואדרבא מסתימת לשונו משמע שהוא נט"י ככל השנה שבמצב כזה הוא דרך נקיות דווקא.

בהמשך דבריו כתב הדרכ"ת (לשיטתו שבזמן הרגל נוטל כדרך נט"י לפת): "והנה אף שבמחצית השקל העתיק שם מדברי המהרש"ל שסיים לדינא דנכון להסך רגליו או לשפשף וכיוצא שיצטרך הנטילה מצד הדין כדי שלא יהא מחזי כיוהרא עיי"ש הרי דאפי' משום כבוד הרגל וגם משום כבוד הברכה אין ליטול משום יוהרא אא"כ סך רגליו. אמנם הנה מדברי המ"א שהשמיט דברי מהרש"ל הנ"ל וכ' סתם יטול ידיו משמע דלא ס"ל כוותי' לדינא אלא דאפילו לא סך רגליו יכול ליטול ידיו ואין חשש יוהרא. וכנראה דאף שהמהרש"ל לא החליט דהיכא שהוא לכבוד הרגל אין חשש יוהרא המ"א החליט...¹ .

אמנם לפי המבואר לעיל בדברי אדה"ז שיסבור שהנטילה קודם הבדיקה היא נטילה כדרך נקיות דווקא יובן מדוע לא הביא אדה"ז (שצויין שמקורו מהרש"ל) את המשך דברי הרש"ל (שהביא הדרכ"ת לעיל) בתשובה סי' פו, (שהובא בב"ח שם) שע"י היסך ושפשוף עדיף. דווקא לשיטת הרש"ל שהנטילה היא כדרך נטילה לפת, וכן ס"ל שיש חשש יוהרא ברגל, לכן צריך לגרום שיצטרך נטילה מן הדין. אבל אדה"ז, אף שגם הוא סובר כרש"ל בזה שיש חשש אף ברגל, אבל מכיון שמצריך נטילה כדרך נקיות שאין בה חשש יוהרא, וממילא יכול הבודק ליטול ידיו "אע"פ שאינו יודע להם שום טומאה". ולא צריך להסך ולשפשף לשם כך.²

ה.

בס' "חיבור לטהרה"³ סקי"ב כתב:

1. ועל המשך דבריו מה שהביא להוכיח לדבריו מהפמ"ג, כבר העיר ע"ז הגרש"ד זיסלין ע"ה על גליון ס' הדרכי תשובה שלו ונמצא באוצה"ס דשיבתנו ויודפס אי"ה בפ"ע.
2. ובמ"ש הדרכ"ת שדעת המ"א אינה כדעת הרש"ל ולא חושש ליוהרא ברגל. אפשר לומר בדעת המ"א באו"א דהא שלא סבירא כהרש"ל, הוא רק לסוג הנטילה אבל גם הוא חושש ליוהרא ברגל.
3. על הלכות נט"י ומקוואות מאת הרה"צ ר' מרדכי דוב טברסקי מהורנסטייפל נכדו של הרה"צ ר' יעקב ישראל מטשערקאס חתנו של כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע.

"ובספרא דבי רב אא"ז זי"ע כ"כ להדיא דאע"פ שאינו יודע שום טומאה מותר להחמיר ע"ע ולנקות הידיים בנטילה משום כבוד הברכה. ובאמת צ"ע דבסי תל"ב הביא בש"ע אא"ז זי"ע טעם מהרש"ל דמותר ליטול ידיו משום דהוי לצורך הרגל וזה סותר לדבריו כאן וצ"ע.

ובפשטות כוונת קושיתו, שבסי' תל"ב משמע שכל ההיתר ליטול הידיים הוא רק מצד 'צורך הרגל' ובלי זה לא הי' נוטל, ואילו בסי' קנ"ח משמע שבכל דבר אפשר ליטול הידיים רק שיהי' דרך נקיות. והוא בעצם קושיית הדרכ"ת לעיל, אך שביאורו של הדרכ"ת לא יתיישב יפה (כנ"ל) בדברי אדה"ז (שעליו הקשה החיבור לטהרה). אמנם לפי המבואר לעיל מובן: אה"נ שגם בבדיקת חמץ מדובר בנטילה ב"דרך נקיות" אלא דמכיון שהיא 'מצוה חשובה' ראוי הדבר יותר, ואין סתירה כלל.

בסוגיא דמודה בשטרא זיפא, והמסתעף

מזה בספיקא דדינא

הת' יהושע מנחם מענדל ש"י פרנקל
תלמיד בישיבה

הקדמה:

ההוא דא"ל לחבירו מאי בעית בהאי ארעא. א"ל מינך זבנתי' והא שטרא (י"א דמיירי בשטר אמנא. וי"א דמיירי בשטר מזוייף), א"ל (המערער) האי שטרא זיפא הוא, גחין ולחיש לרבה, אין, שטרא זיפא הוא, ומיהא שטרא מעליא הו"ל ואירכס. ההוא דא"ל לחבירו הב לי מאה זוזי דמסקינא כך והא שטרא כו'. רבה אמר נאמן מיגו דאי בעי שתיק, א"ל ר' יוסף אמאי סמכת האי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא, ולא מיהמן במיגו.

והלכתא, כרבה בארעא וכו' יוסף בזווי. פי' הרשב"ם דהיות ולא ידע ר' אידו בר אבין טעמיהם של רבה ור' יוסף ולא ידע כמאן הלכתא, אזל בכולהו דינא בתר המוחזק, והיינו דבארעא המחזיק (בשטרא זייפא) הוא המוחזק דהרי הוא יושב כעת בקרקע, ולא המערער, ומוקמי' בידו משום דהוא המוחזק והממע"ה והוא כשי' רבה, ובזווי מוקמי' בידו' דנתבע דהוא מחזיק במעות, והוא כשי' ר' יוסף.

והקשו התוס' דהרי חזי' בנכסי דבר שטיא¹ דאית לנו ספק בקרקע ואזלי' בתר חזקת מרא קמא ולא בתר היושב בקרקע. וא"כ מדוע בסוגיין דאיכא ספק בקרקע לא אזלי' בתר מר"ק, דהרי קרקע בחזקת בעל' עומדת?²³

ומת' התוס' את שי' הרשב"ם - לשי' דנתספק ר"א בר אבין כמאן הלכתא הו"ל 'ספיקא דדינא', ויש לחלק בין ספק דתו"ת דאזלי' בתר חזקה [בכלל], לבין ספיקא דדינא דלא אזלי' בתר חזקה דמשום חזקה לא יוכרע הדין, ולכן אין מוציאים מיד התופס, אבל כתבו התוס' דדוחק לומר כדבריו.

ועוד הקשו התוס' דהרי משמע דר"א בר אבין פסק לי' כרבה. דכתי' להדיא בגמ' והלכתא כרבה בארעא כו' ולא דבארעא אזלי' וכד' אלא לשון והלכתא. וא"כ א"א לומר כדברי הרשב"ם דר"א בר אבין לא ידע היאך לפסוק. וכמהלך זה [דר"א בר אבין פסק לה כרבה] ביארו התוס' את פסיקת ר"א בר אבין, דהרי ידע דאין כח המיגו אלים להוציא. וא"כ כשמיירי לגבי קרקעות, כשהתופס רוצה להחזיק הקרקע ברשותו בכח המיגו, ודאי מחזיקי' בידו. משא"כ לגבי זווי שרוצה להוציא מהמוחזק

1. כתובות דף כ ע"א, בר שטיא שמכר שדה ונשתפה, כת אחת אומרת: דמכר כשהיה בר שטיא, וממילא המכירה שהיתה אינה מכירה כלל. והכת השניה אומרת: דמכר כשהיה שפוי, דהוי תרי ותרי. ואמרי' דקרקע בחזקת בעל' עומדת, דאזלי' בתר חזקת מר"ק ומעמידים הקרקע בחזקת בר שטיא.

2. וכן פסק הרמב"ם פ"א מהל' טונ"ט הל' א' ועי' שם. ועי' עוד ראשונים לעיל כח ע"א דאין תפיסה בקרקע עי"ש ואכמ"ל.

3. ולא שייך לומר כאן דין כל דאלים גבר כבכל ספק, דהרי יש כאן מוחזק - התופס ולגבי כל דאלים גבר ומועיל גם זה התפיסה. וכן כתבו התוס' לעיל ל"א ע"ב ד"ה אנן אחתינן עיי"ש.

ע"י מיגו (- שטרא חספא) לזה ודאי לא אלים כח המיגו, דהרי רוצה להוציא מעות ע"י המיגו, ולכן פסק דלא מועיל המיגו, ומוקמי' המעות ביד המחזיק.

נולא דמי לסיטראי¹ דשם חזי דע"י המיגו אפשר להוציא ממון, משום דשם השטר הוא אמת רק טוען שהשטר נכתב על חוב אחר, וכמו שכתב ה'רבינו יונה' דהמחזיק בשטר כמחזיק בחוב עצמו. משא"כ בנדו"ד דהשטר הוא חספא בעלמא², א"א להוציא על ידו ממון].

העולה מדברינו: לשי' הרשב"ם "נסתפק" ר"א בר אבין האיך פסקינן [והקשינו מסוגיין דנכסי דבר שטיא דגם שם איכא ספק ואמרי' דקרקע בחזקת בעלי' עומדת. מדוע בסוגיין לא פשט ר"א בר אבין הכי]. משא"כ לשי' התוס' (ושאר הראשונים) לא היה ספק כלל מסוגיין דבר שטיא משום דסברו בסוגיין דרב אידי בר אבין פסק כרבה, ולא אמרי' מיגו להוציא ולא היה כאן ספק כלל ואין מקום לק' מבר שטיא.

א. בי' שי' הרשב"ם (רעק"א).

הגרעק"א בתשו' (מהדו"ק סי' ל"ז בא"ד ויש לעשות ג"כ). ומבאר מדוע א"א לפשוט את הספיקא דדינא עם חזקה, משום שחזקה פירושה, דהיות ויש לי ספק העמד והתנהג קודם שנתעורר הספק, אלא דזה אתי שפיר כשיש לי ספק האם אירע קלקול בענין מסוים כגון מקוה שנמצא חסר מ' סאה וטבל בו טמא קודם הספק. וע"ז אמרי' דנמשיך להתנהג כאילו לא אירע דבר, והמקוה היה כשר בשעה שטבל בו הטמא, אבל בספק דינא, פי' דידוע לי שהקלקול אירע, רק ההסתפקות היא מה הדין, דיש לי מח' בדין בענין זה, כאן לא שייך לפסוק דין ע"פ הנהגה של החזקה

1. בי' הדין דסיטראי: כתובות פה ע"א, כשלוה פורע חובו ולא ביקש את שטר ההלוואה, והמלוה טוען שלקח את הכסף עם על מלוה אחר שהיה הלוה אצלו, אבל היה ע"פ והדין עמו, וצריך המלוה לשלם בשנית, סיטראי - מב' צדדים היינו חוב מב' צדדים.

2. נראה דלא ס"ל כהר"ח שהובא ברשב"ם וכן פסק הרא"ש דמיירי כאן בשטר אמנה דהוא עצמו שטר אמיתי, וא"א לגלות דאינו על מכירה זו רק הוא עצמו הודה דהשטר אינו על מכירה זו, והעיקר הוא דהשטר אמיתי.

כמקודם! במילים אחרות: אין כאן ספק (מה אירע) אלא חיסרון ידיעה. (שאין הדיינים יודעים איך לפסוק).

ועפ"ז תתורץ ק' התוס' שהק' על הרשב"ם (שסבר בסוגיין דבכל גווני מחזי' ביד המוחזק ולא אזלי בתר חזקת מר"ק) מנכסי דבר שטיא (דהתם אזלי' בתר חזקת מר"ק), דבנכסי דבר שטיא מקמי' אחזקת מר"ק, משום דהספק הוא האם אירעה המכירה כלל. (עי' הערה 1), פי' דהספק הוא האם אירע קלקול. באופן זה ודאי שייך לילך בתר חזקה כמקדם, ככל ספק. משא"כ בסוגיין הוא בדין ידיע' שאירע כאן קלקול [שאין לנתבע שטר רק חספא בעלמא - בארעא, ובזוזין] והספק שהיה לר"א בר אבין היה איך פסקינן האם כשי' רבה או כשי' רב יוסף. ומח' זו לא שייך להכריע בחזקה דניזל כמקדם! וכן כתב המל"מ (וסוגיא היא בקידושין ד' ע"ב עיי"ש בר"ן שהביא את הרי"ף).

וכעיי"ז הוכיח ה'קונטרס הספיקות' (כלל ה' אות ו') מדברי התוס' דכ' דהספיקא דתו"ת הוי כמאן דלתני' (וכן סברו התוס' לעיל ע"א ד"ה אנן מסקינן) ולכן שייך למיזל בתר חזקה, משא"כ בספיקא דדינא, ומוסיף בקונט"ס דלא כל ספיקא דדינא אמרינן הכי, אלא דווקא ספק שתנאים או אמוראים נסתפקו (ולא שהגמ' נסתפקה), דהוי כל צד בספק כמאן דאתני' כל צד בספק הוא בתקפו ובגבורתו, ולכן לא יכל ר"א בר אבין לפשוט ספק זה, וכמאן דלתני' הפי' דכח העדות בטל ולא העדים].

ב. שי' התוס'.

וצריך להבין לשי' התוס' דסברו דפסק ר"א בר אבין בזוזי כרבה, משום דמיגו 'להוציא' לא אמרינן. א"כ האיך בקרקע מחזקי' בידי דתופס (כרבה), הרי לשיטתם המר"ק הוא המוחזק (קרקע בחזקת בעלי' עומדת), ואי מחזקי' בידי התופס בכח המיגו (- דשטרא חספא) הו"ל מיגו 'להוציא'?

ויש לבאר בב' אופנים: ב'קצות החושן' סי' פב ס"ק יג (ועייין בשב שבעתתא ש"ד פרק כד) ביאר דהתופס בקרקע עדיף מהבא בכח חזקת המר"ק, דחזקת ממון

אלימא מחזקת מר"ק, משום דחזקת ממון מורה על הדין העכשוי דעתה היא שלו, משא"כ חזקת מר"ק מורה מה היה קודם הספק ולא על המצב העכשוי, וכן בנדר"ד עדיפא כח המיגו מכח המר"ק, משא"כ התופס בזווי הו"ל חזקת ממון לא מהני מיגו להוציא משום דהחזקה מורה על עכשיו וס"ל לר"א בר אבין דלא מהני מיגו להוציא עיי"ש.

אבל אין משמע כן כ"כ בדברי התוס' שכ' דאית לן לאוקמי ארעא בחזקת מרא דקיימא ביד' השתא, דמשמע מדבריו דכוחו של התופס הוא מכח מוחזקותו, ולא רק משום דאין למערער מוחזקות אלימא, (וצ"ב האם הוי ק' כ"כ אלימא, דאולי כוונת התוס' דהוא מחזיק מכח מוחזקות דמעיקרא כנ"ל, ושטוען דהיה לו עדים שקנה השדה מפלוני ומי מכריח לומר דמיירי במוחזקות מבררת?)

ועוד יש להקשות דהרי דמכל הסוגיות (לקמן צב ע"ב דאפי' הובא מסייע להמוציא לא מפקי', ועוד) חזי דמוחזקות דמר"ק היא בירור, והמערער הינו מוחזק, וא"כ איך אפשר 'להוציא' ממנו ע"י מיגו?

ויש לדייק בדברי התוס' דבאמת התופס הינו "מוחזק" - בירור (ולא מוקמי' בידו רק משום דאין המערער מוחזק) והיינו משום שבתחילה כשטען דאית"ל שטרא היה מוחזק בעדים, אפי' שאח"כ הודה דהשטר הוא חספא בעלמא אין מוחזקותו נעלמת אלא נשאר מוחזק כבתחילה. וכ"כ רבינו יונה בסוגיין, עיי"ש באריכות דבריו בטוב טעם ודעת, שהוסיף דדין זה מיירי דווקא בשטר אמנה - כשי' הר"ח ברשב"ם, משום דחזקת הקרקע בשטר היא רק ע"י שטר אמת, דבשטר שאינו אמת לא מיקרי מוחזק בקרקע כלל. וכן סבר הרי"ף. משא"כ גבי זוזי, אין המוציא נאמן במיגו, משום דמחסר גוביינא, דהרי קודם הגבי' הודה שהשטר אינו על הלואה זו, אינו יכול להוציא ע"י המיגו, משא"כ בקרקע דאחר שהודה הוא מחזיק ברשותו לזה מהני המיגו.

ג. מח' רשב"ם ותוס'.

והקשו האחרונים מהו הדוחקא דכתבו התוס' על פי' הרשב"ם לבאר סוגיין בספיקד"ד?

וכתבו לבאר את פלוגתת הרשב"ם והתוס' בספק שנסתפק 'הקונטרס הספיקות' (כלל א' אות ה'), דידוע דבספיקא דדינא באיסורים לא אזלי' בתר חזקה דמעיקרא בשום אופן, משום דחזקה באיסורים היא בירור, והרי בספיקד"ד לא שייך בירור, דמשום חזקה לא יוכרע הדין ובספק איסורים אזלי' לחומרא. ונסתפק ה'קונטרס הספיקות' בספיקד"ד דממונות, האם אזלי' בתר חזקת מר"ק, דממונא מאיסורא לא ילפי' ואזלי' בתר חזקת מר"ק, או דלא אזלי' בתר חזקת מר"ק כבאיסורים, דלא שייך חומרא בממונות דאם היא חומרא לזה הוא קולא לזה¹.

וי"ל דהרשב"ם סבר דילפי' ממונא מאיסורא וחזקת מר"ק הינה בירור. והוי 'חזקה' ומשו"ה לא אזלי' בתר חזקה 'בספיקא דדינא', דמשום החזקה לא יוכרע הדין משא"כ בספק במציאות, כגון מקוה כנ"ל.

1. ויש להק' דהרי בכל ספק ממונ איכא ספק איסורא - איסור גניבה, וא"כ אפי' בממונות ניזל בתר חזקה? וי"ל בפשטות, דאינו שייך דאי חיישינן למחזיק הממונ באיסור גניבה, ניוחש גם באיסור גניבה! אבל עדיין יש להק' דהרי באופן שהמוציא טוען דברי הוא לו. שפלוגי חייב לו [מנה לי בידך והלאה אומר איני יודע] הדין הוא דהממע"ה. וצריך להבין מדוע המוציא צריך להביא ראיה ולא מוציאים מיד המוחזק, בספק איסורא - גניבה, דהרי הוא ספק והמוציא ודאי? וכדין הק' מהר"י באסן לענין רוב.

ותי' ב'קונטרס הספיקות' (כלל א' אות ו') דמה שכופין ב"ד בספק איסורא להוציא מיד המחזיק הוא רק כשאין התופס מחזיק מצד הדין. משא"כ בנידוד דהמחזיק בא מכח דין דהמוציא מחבירו עליו הראיה ודאי דלא נוציאנו מידו, משום ספק איסור, דהרי מחזיק בממון בהיתר (דהוי כעשירי ודאי ולא עשירי ספק, ב"מ ו' ע"ב), ו'בשערי יושר' בשער החמישי פ"א המתקין דבריו יעו"ש, וז"ל... דשאני דיני ממונות מכל מצות התורה כו', דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או באיזה שיעבוד ממונ, אין אנו דנים כלל על איזו מצוה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ראוי ע"פ תורת המשפטים להחזיק את החפץ, ולפי"ז מה דאמרו חז"ל כללי ההלכות בספיקון של ממונ ודאי שמצאו כן עפ"י הכרעת השכל שע"פ תורת המשפטים הדין ניתן שיהיה חזקת מר"ק או מוחזק וכיוצ"ב והלאה של איסור גזל הוא שלא יגזול מחבירו דבר שעפ"י תורת המשפטים הוא של חבירו, ואם מחזיק דבר ע"פ משפט, הרי הוא שלו ואין בזה איסור גזל אפי' התעורר ע"ז ספק. במילים אחרות: המחזיק, מחזיק בממון משום שהוא שלו, ולא משום שאין למוציא ראיה מספקת, ומשו"ה אין הספק איסור דלא תגזול מערער את תפסתו, דאין כאן איסור לא תגזול כלל!

משא"כ התוס' סברו דממונא מאיסורא לא ילפי', וחזקת מר"ק בממונות היא כח 'מוחזק', כמו בכל ספק ממונות דאי לא ידעי' האיך לפסוק אמרי' דהמוציא מחבירו עליו הראי', והוא דין הנהגה. ובסוגיין התופס והמוחזק האמיתי הוא המר"ק [- המערער], ולא כמו שלמדנו עד עתה דהמחזיק בשטר הוא התופס, דהרי כ' הרשב"ם דקרקע בחזקת בעלי' עומדת. וא"כ הרי בסוגיין דמיירי - לשי' הרשב"ם בספיקא דדינא, ודאי שייך לאוקמי אחזקת מר"ק ולא נוציא מיד המערער המר"ק [נוציא מיד התופס ונוקמי' בחזקת המערער]. וא"כ קשה מבר שטיא אמאי לא אזלי' בתר מר"ק. ודוחק לומר כהרשב"ם לחלק בין ספיקא דדינא לספק במציאות, לגבי פסיקה ע"י חזקה.

ויש לפרש באופן אחר, דכו"ע סברי דחזקת מר"ק בספק ממונות היא מדין 'חזקה' כאיסורים, רק הרשב"ם סבר דמאחר דאזלי' בתר חזקה הוי כמין בירור הספק דכן הוא האמת, וא"כ ודאי לא שייך הכי בספיקד"ד. משא"כ התוס' סברו דהחזקה אינה מבררת כלל, והספק עומד בתוקפו רק התורה נותנת דרך הנהגה בכל ספק. וכן בנדו"ד בספיקד"ד דלא ידעי' האיך פסקי', הוי הנהגת האדם בזמן זה הוא כדמעיקרא - אבל לא דהוי פשיטת הספק.

ד. ב"י ש"ו הרשב"ם לשי' ה'אור שמח'.

והקשה 'באור שמח' הל' טוען ונטען פרק טו הל' ט', דתמוה הוא פי' הרשב"ם כפי' רעק"א (הנ"ל), דסבר בסוגיין דהיות והוי' ספיקא דדינא ואמרי' דמשום החזקה לא יוכרע הדין ואין מוציאים מהתופס, דהרי סוכ"ס כשבא במעשה דידן לבי"ד הוא ספק במציאות - האם המערער מכר את שדהו לתופס או לא! ובאופן זה ודאי היה ר"א בר אבין יכול לאוקמי אחזקת מר"ק!

ולכן תמה התוס' על הרשב"ם, דהיות דהוי' ספיקא דדינא לא אזלי' בתר חזקת מר"ק'?

1. ודאי דק' זו לא קשיא לפי' התוס', דלשי' לא מיירי כלל בספיקות אלא בספק במציאות, ופסק לי' כרבה,

ויובן בהקדים הכלל דחזקה אמרי' רק היכא דב' צדדי הספק שקולים, משא"כ כשאין ב' הצדדים שקולים לא שייך למיזל בתר חזקה. ויש לומר דהבעי' בסוגיין שהיא למעשה ספק במציאות א"א לפושטה ע"י חזקה משום דאין הצדדים שקולים! פי' להיות וספק במציאות זה תלוי בספיקד"ד האם מועיל המיגו נגד חזקת מר"ק או לא, דספק זה א"א לפשוט דהוי' ספיקא דדינא', כיון שכל צד בספק שריר וקיים¹ הספק אינו שקול. ולכן א"א לפשוט את הספק במציאות שנובע מהספיקד"ד לפושטו דאין צדדיו שקולים. ולכן כתב הרשב"ם דלא ידע ר"א בר אבין לפשוט אפי' את הספק במציאות².

ובזווי פסק כר"י דל"א מיגו להוציא.

1. עי' לעיל אות א' בדברי 'קונטרס הספיקות' ברשב"ם דמדייק בתוס' [לפי' הרשב"ם] דב' הצדדים בספיקד"ד הויא כמאן דאתני' עיי"ש.

2. [ויש לציין דכן מצינו בחולין פו ע"א, דהרי ידוע הדין דאם שחטו ולד בהמה אסור לשחוט את אמה של הולד באותו היום, דכתי' אותו ואת אמו לא תשחטו ביום אחד (ויקרא כב, כח), ופליגי מח' רבנן ור"מ חרש שוטה וקטן ששחטו ולד (שלא בפני גדולים) האם מותר באותו היום לשחוט את אמו הולד, דיש ספק אם רוב מעשי חרש שוטה וקטן מתוקנים וממילא שחיתתם שחיטה ואסור לשחוט את האם והולד באותו היום. ואי רוב מעשיהם מקולקלים ושחיתתם אינה שחיטה, ומותר לשחוט את אמו הולד באותו היום (דהאיסור הוא לא 'להרוג' את שניהם באותו היום אלא ענין 'שחיטה' באותו היום). ורבנן סברי דאסור לשחוט את האם באותו היום שמא שחיתתם של החש"ו הוי שחיטה. ומזה נראה שסברו דרוב מעשיהם של חש"ו מתוקנים. ור"מ מתיר לשחוט את האם באותו היום, משום דסבר שרוב מעשי קטנים מקולקלים, ולכן שחיתתם אינה שחיטה! אבל המשנה מסיימת דאם שחטו את האם באותו היום ששיטו החש"ו את הולד אין לוקין על לאו זה, ואפי' לשי' רבנן ומקשים התוס' שם בשם ר' שמואל מוורדין (הרשב"ם) דאפי' נימא דהוה לרבנן ספק האם רוב מעשי החש"ו מתוקנים או לא, ומספק לא רצו לחייב מלקות, אבל הרי בכל מקום ספק, יש הכרעה של חזקה. וא"כ מדוע לא מכריעים רבנן ככל חזקת איסורים בחזקת לא זבוח, דכאילו הולד לא נשחט? ומתמצים התוס' דאין לא שייך למיזל בתר חזקה (עיי"ש בתוס'). וצ"ב דברי התוס', מדוע לא שייך למיזל בתר חזקה?

וי"ל כנ"ל, להיות והספק במציאות אם הוולד נשחט כדין או לא תלוי בספק דין, האם רוב מעשי החש"ו מתוקנים או לא, וספיקד"ד אי אפשר לפשוט דמשום חזקה לא יוכרע הדין, כנ"ל, לכן גם את הספק במציאות משמשלל מהספק הקודם אין להכריע דהוי' כספק שאינו שקול דכל צד בספיקא דדינא עומד בתקפו, וא"א לפשוט לשום צד].

סיכום

א. ב'י' שי' הרשב"ם (רעק"א).

ר"א ב"א לא ידע כמאן לפסוק וא"א לפשוט ספיקד"ד ע"י חזקה, משום דאין כאן ספק, אלא ידעי' ודאי דאירע קלקול הבעי' היא רק האיך פסקי' וא"כ לא שייך לאוקמי אחזקה לפשוט הספק.

דיוק ה'קונטרס הספיקות' בדברי התוס' בשי' הרשב"ם. היות וספיקא דדינא הוי כמאן דאתני' א"א לפשוט ספק זה, משא"כ ספיק דתו"ת במציאות הוי ב' הצדדים כמאן דלתני' - דכח העדות בטל אבל לא העדים, ולכן שייך לאוקמי אחזקה.

ב. שי' התוס'.

לא היה לר"א בר אבין ספק כלל אלא פסק כרבה, רק דלא אמרינן מיגו להוציא, בקרקע אזלי' כרבה - לקצוה"ח - משום דהיות ובקרקע הוי חזקת ממון נגד חזקת מר"ק, וזה אמרי' בעדים (שטוען שהיו לו) ולמערער אין מוחזקות של בירור, ומשום"ה חזקת התופס אלימא. ולשי' ה'רבינו יונה' משום דהוא המחזיק בשטר נאמן במיגו - לרבה דמקרי מחזיק בשדה. משא"כ בזוזי, יוצא דהדין כר' יוסף, משום דצריך להוציא ממון אחר שהודה שהשטר מזוייף, הו"ל מיגו להוציא ולא אמרי', ומיירי דוקא בשטר אמנה, דבשטר מזוייף לא מיקרי מוחזק בקרקע ע"י אותו השטר.

ג. מח' רשב"ם ותוס'.

שי' האחרונים מהלך א': בסוגיין לרשב"ם חזקת מר"ק בממונות היא בירור ולכן לא שייך למיזל בתר חזקת מר"ק בספיקד"ד, ולתוס' חזקת מר"ק בממונות היא כדין הממע"ה - הנהגה ולא הבירור, ולכן אפי' דמיירי בסוגיין בספיקד"ד אפשר לאוקמי אחזקה כנכסי בר שטיא ד'קרקע בחזקה בעלי' עומדת'. מהלך ב': כו"ע סברי דחזקת מר"ק בממונות הוא הנהגה ולא בירור, אבל אחרי דמנהיגים הכי הרשב"ם סבר דהוי

כבירור בספק וא"כ כאן לא שייך למימר הכי. ולתוס', הוי הנהגה, והספק לא נשתנה ונשאר בתקפו, וא"כ מחזקי' אחזקה בספי"ד"ד.

ד. בי' שי' הרשב"ם לשי' ה'אור שמח'.

מדוע א"א לפסוק הספק ב'מציאות' דסוגיין - האם מכר המערער או לא? משום דאין צדדי הספק שקולים - דהספק במציאות תלוי בספיקא דדינא וספיקא ד"א א"א לפשוט וכל צד בספק הינו בתקפו בפנ"ע וא"כ אין צדדי הספק במציאות שקולים.

החידוש דמ"ת בהמשכה שע"י מל"ת

הנ"ל

ידוע המבואר בכמה מקומות בדא"ח (ראה לקו"ש ח"ג פ' יתרו) דהחידוש במתן תורה על המצוות שקיימו האבות הוא, שאצל האבות לא נמשך האור האלוקי בגשמיות העולם (והמשכת האלוקות הייתה רק "מצד למעלה", לא "מצד העולם"), ובמתן תורה נתבטלה הגזירה ד"עליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה" ונמשך במצוות כח ה"אין סוף", שלגביו מעלה ומטה שוין ולכן ניתנה היכולת לפעול זיכוך גשמיות העולם על ידי קיום המצוות (שגשם העולם יהיה כלי להמשכת האור האלוקי¹).

1. ואפי' שעל מצות מילה נצטווה א"א ע"ה ב"ג בריתות (בראשית יז), והיינו 'הסרת הערלה', משא"כ מצות 'הפריעה' נתחדשה רק במ"ת, והמשיך במילה קדושה כלאחר מ"ת (ע"י לקו"ש ח"א עמ' 41 ואילך, ח"ג עמ' 758 ואילך, ועוד) ולכן כשהשביע א"א ע"ה את אליעזר עבדו ב"שים נא ידך תחת ירכי" (שם כד, ב) דהיה צריך להישבע בנקיטת חפץ (שבועות ל"ח וע"י רש"י שם. רמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"א) נשבע במילתו ולא בספר תורה, כהלכה, משום שלא שרתה בהם קדושה, כיון שלא נצטווה עליהם מהקב"ה (כמבואר בלקו"ש הנ"ל), אבל 'שלימות' דהמשכת קדושה על מצות מילה אירעה רק אחר מ"ת (כמבואר בלקו"ש חט"ז עמ' 213 ס"ה וס"י יא) דהיותו העולם הזדכך ע"י מ"ת, והיהודים הזדככו ע"י מ"ת, נמשכת ע"י המילה המשכה גדולה יותר - 'שלימות', דא"א ע"ה שהמשיך קדושה ע"י המילה ב'חפצא' דמצוה היה

והנה בלקו"ש חלק ה' (עמ' 224) מבואר, דיש הברל בין מצות עשה למצות לא תעשה, דבמצות עשה יש דין של "מן המותר בפין" מה שאין כן במצוות לא תעשה, מתקיימות דוקא בדברים האסורים. והטעם לזה, דעל ידי קיום מצוות עשה נמשך אור אלוקי ה"מתלבש בכלי", וה"כלי" הוא החפצא ומעשה המצוה, לכן יש בו תנאים מיוחדים, שיהיה כלי לאור האלוקי. מה שאין כן בקיום מצוות לא תעשה, נמשך אור אלוקי בלתי מוגבל ואינו מתלבש בכלים, שלכן קיום מצוות לא תעשה אינו קשור במעשה, אלא בשביתה ממעשה, הרי שאין לאור המצווה "כלי" להתלבש בו, לכן קיומו מעשה גם על ידי דברים האסורים, עכ"ד.

לפי זה יש לעיין, מה נתחדש במתן תורה לענין מצוות לא תעשה¹ ?

דבשלמא במצוות עשה, שענינם המשכת אור בכלי, מובן, דרק אחר מתן תורה ניתנה היכולת להמשיך האור האלוקי בכלי העולם, אבל במצוות לא תעשה, דענינם המשכת אור שלמעלה מכלי העולם, לשם מה צריכים הם למתן תורה (והרי

בדרך מלמעלה למטה, כעין שבירה שלא מצד עצם החפצא דמצוה, דלא היה בהשייכות לקדושה. משא"כ לאחר מ"ת שהעולם הזדכך, הקדושה שנמשכת במצות היא מצד העולם גופא ! (ראה לקו"ש ח"כ עמ' 226 ושמ' בעהרע 85. ובהמצויין שם), ומצוות שנצטוו במרה היו רק הכנה למ"ת.

וע"פ פשוטו, עי' בלקו"ש (ח"ל עמ' 53,55) דהביא מש"כ הרמב"ם בסהמ"צ (רטו) "שצונו למול את הבן הוא אמרו ית' לאברהם ימול לכם כל זכר". ובמנין המצוות בספר היד החזקה כ' למול את הבן שנאמר "ביום השמיני ימול בשר ערלתו". ולכאורה יש כאן סתירה דבסהמ"צ כ' דחיוב למול הוא מצד חיוב אאע"ה שנצטווה על המילה. ובספר היד החזקה כ' דהחיוב למול הוא ממ"ת ? ומת' דהחיוב למול הוא ממ"ת - ביום השמיני ימול בשר ערלתו כמ"ש בספר היד החזקה דהוא ספר הלכה, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר זה. ומהות המצוה ילפי' מבריתו של א"א ע"ה, כמ"ש בסהמ"צ דאינו ספר הלכה, רק תיאור ומקור למצוה, ואפ"ה ע"פ פשוטו אין חידוש בחיוב מילה דמ"ת על החיוב דקודם מ"ת.

1. קושיא זו היא רק חידוש ד'מהשכת האור', דלגבי המשכת טומאה בעולם ע"י עבירות נתחדש רק במ"ת. דו' מצות בני נח שנצטוו עליהם קודם מ"ת (רמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"א, עי' רמב"ם לעם מקורות) ניתנו ליישוב העולם - חיוב 'אברא' על בני האדם, משא"כ אחרי מ"ת, ע"י החטא דל"ת ממשיכים טומאה בעולם (לקו"ש חט"ז עמ' 212 ואילך, ובערות 14/17), וע"פ פשוטו, אין חידוש כלל, דגם קודם מ"ת הוינא עליהו מצווים ועושים.

כל המצוות ידועים היו כבר מזמן האבות, שקיימו כל התורה, כמבואר בבראשית רבה עט, ו¹?

ולכאורה היה אפשר לבאר על פי מה דאיתא בהמשך הדברים בלקו"ש ח"ג הנ"ל (סעיף ג) הטעם שבעשרת הדברות יש ציוויים אנושיים כגון "לא תרצח" ו"לא תגנוב", דלכאורה כדי לצוות דברים אנושיים כאלו אין צריכים למתן תורה. ומבאר, דהחידוש דמתן תורה בצוויים אלו הוא, שההימנעות מגניבה ורציחה צריכה להיות מפני הציווי האלוקי ולא מפני ההגיון האנושי.

אבל אין זה תירוץ מספיק, דאף שיש בזה חידוש באופן קיום המצוה (על ידי הגברא), אבל אין בזה חידוש בחפצא של המצוה, דסוף סוף אין המצות לא תעשה ממשיכות אור אלוקי בחפץ הגשמי יותר ממה שהיה קודם מתן תורה, והדרא קושיא, מתן תורה למצות לא תעשה למה לי?

וכשהצעתי זאת לפני המשפיע הגה"ח ר' שניאור זלמן גופין שליט"א, השיב לי על פי המבואר בכ"מ בדא"ח (ראה "דרך מצוותיך" בד"ה אחרי, פרק ב) דעל ידי קיום מצוות לא תעשה, נפעלים בירורים בג' קליפות הטמאות. דאף שהאור האלוקי איננו מתלבש החפצא (שהרי החפצא הוא של איסור ואינו נעשה "כלי" לאור האלוקי) מכל מקום הוא פועל בו בירור בדרך דחי'ה. וזה לא היה קודם מתן תורה, דאז לא היה האור האלוקי במצוות לא תעשה פועל בירור בחפץ הגשמי. (ועי"ע לקו"ש ח"ט עמ' 506).

1. דרך אגב, על פי הפשט, לכאורה מלכתחילה אין מקום לכל הקושיא, כי החידוש דמתן תורה הוא שנעשו ישראל "מצווים ועושים" מה שאין כן לפני מתן תורה היו בגדר "אין מצווים ועושים". אבל הדיוק בתורת החסידות הוא, דאי משום זה, היה די שישראל יקבלו עליהם חיוב כל המצות באופן כללי (באמירת "נעשה ונשמע") ולא היה צורך להשמיעם את עשרת הדברות ושאר מצות התורה, שכבר ידועים היו מן האבות, כנ"ל בדברי המדרש.

'נתינה' - מדוע יש לה קנס?

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

תנן בריש פרק אלו נערות (כט.) "אלו נערות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית".

רש"י ד"ה נתינה כתב "נתינה: מן הגבעונים והיא אסורה לקהל דדוד גזר עליהם וכו'".

תוס' (ד"ה "הבא על הנתינה") שואלים על שיטת רש"י, שמשמע מדבריו שסובר בדין נתינה שלא אסורה מדאורייתא, שמצינו בכ"מ שמשמע שדין נתינה מדאורייתא שאסורה לקהל ולא שדוד גזר עליהם.

ומתרצים התוס' שאפשר לומר שנקט נתינה אגב ממזרת, וממילא לא קשה לרש"י. וממשיכים התוס' "ומ"מ אין נראה לר"ת פירושו ממסקנת רבא בהערל וכו'", ועוד לפי' הקונטרס כיון דעבדות ממש גזר עלייהו שמתוך כך נאסרו לבוא בקהל משום "לא יהי' קדש". א"כ אמאי יש לה קנס הא תנן בהדיא במתניתין דשפחה אין לה קנס ואי משום דנתינה מנטרא נפשה הא אמרינן בירושלמי דשפחה אפי' משומרת אין לה קנס".

וא"כ משמע לשיטת התוס' שא"א לתרץ שבנתינה יש קנס מדין שפחה משומרת, כי בשפחה משומרת אין לה קנס כדמוכח מהירושלמי.

השטמ"ק מביא את השאלה הזו של תוס' על רש"י ומתרץ שלנתינה יש דין של שפחה משומרת והיא לכן מקבלת קנס, ועל קושיית תוס' מהירושלמי שלשפחה משומרת אין קנס, מתרץ ששם מדובר בשפחה יחידה, וגם אם יותר מ"מ אין זה

אומה שלימה שמנטרי נפשיהו כבנתינים. שהרי סתם שפחה לא מנטרא נפשה, ולכן דווקא נתינים דסתמייהו שמנטרי נפשיהו יקבלו קנס כי זה אומה שלימה, ובסתם מנטרא נפשה.

ושואלים התוס' והשטמ"ק, שהרי ישנו דין שחרורי ונתיני מותרים לבוא זה בזה, ואם תאמר שלנתינה יש דין שפחה, כיצד מותרת בחרורי (עבדים משוחררים). וע"כ מתרצים "דלאו ממש גזר עלייהו עבדות לאסור בלא יהי' קדש".

ב.

ולכאורה צריך להבין:

א. הרי גם השטמ"ק מתרץ על השאלה כיצד נתיני וחרורי מותרים לבוא זה בזה, שלא גזר ממש דין של לא יהי' קדש על הנתינים. והרי התוס' הסתפקו בתי' זה לתרץ גם על השאלה הראשונה, שלא גזר עליהם להיות ממש עבדים וממילא גם קנס נתינה צריכה לקבל כי נתינים זה לא עבדים שלא תקבל הנתינה קנס. וא"כ מדוע הוצרך השטמ"ק לתרץ על השאלה הראשונה בתי' נוסף, שנתינים מנטרי נפשיהו והם אומה שלימה ולכן שאני מדין שפחה סתם?

ב. ובכללות, מנין לשטמ"ק לעשות את החילוק הזה בין מנטרא נפשה של נתינה שתקבל קנס, לשפחה משומרת רגילה, והלא בירושלמי כתוב ששפחה משומרת ג"כ אין לה קנס, ללא חילוק בין אומה שלימה לשפחה אחת?

ג. ואפי' אם החילוק מוכרח מדוע התוס' לא סוברים כך?

ג.

ולהבין כ"ז צריך להקדים:

ישנה שאלה באחרונים על תוס' כיצד שואלים התוס' (וכן מובא בשטמ"ק) על רש"י מדין "לא יהי' קדש" שמדובר בשפחה דאורייתא, הרי לשיטת רש"י דוד

ויהושע גזרו עליהם עבדות, וא"כ כיצד אפשר להבין כסברת תוס' בשאלה שנגזר על הנתינים דין עבדות דאורייתא. דמהיכן יש כח לגזור על הנתינים שהתגייירו כבר, שיהיה להם דין עבדים מדאורייתא עד שיהיו אסורים מלאו "דלא יהי' קדש"?

ומבארים האחרונים בשני אפנים כדלהלן:

א. הפי' בתוס' "לא יהי' קדש" אין הכוונה שלנתינה יהי' דין שפחה דאורייתא, אלא שהפי' הוא "לא יהי' קדש" מדרבנן - שיחולו כל דיני שפחה על נתינה מדרבנן.

ב. שהאיסור עבדות הוי איסור דאורייתא, והשאלה היא שיהיה דין על הנתינים של "לא יהי' קדש", דהיינו איסור דאורייתא של עבדות.

ואין הפי' שלאחר שנתגייירו נחשבו כעבדים ע"י גזירה, כי הרי א"א לתת לישראל דין עבד כפשוטו, אלא שכבר בשעת גיורם לא נתגייירו לגמרי, אלא שגיורם כדין עבדים. וע"כ ישנה שאלה א"כ הם אסורים "מלא יהי' קדש", ואיך מותרים בחרורי, וכן כיצד נאמר במשנתנו שמקבלת קנס והרי שפחה לא מקבלת קנס.

ד.

ישנם אחרונים שרוצים לבאר - שלכאורה עפ"י שיטת רעק"א, שמסביר את שיטת תוס' שחולק על השטמ"ק - שגם שפחה משומרת אין לה קנס מצד דין קטנה:

שהרי מצינו בכתובות דף מ' ע"ב, שר"מ ס"ל שקטנה אין לה קנס משום שאין לה הויה - קידושין מצ"ע. וא"כ רואים שקנס תלוי באפשרות הקידושין מאחר שכתוב "ולו תהיה לאשה" א"כ שפחה שאין בה קידושין כלל לא תקבל קנס.

ומתרץ רעק"א לשיטת רש"י, שבנתינה דוד גזר אמנם עבדות, אבל לא עבדות שמפקיעה את הקידושין כדין שפחה גמורה.

וא"כ נראה מדבריו שס"ל בתוס' ש"לא יהי' קדש" זה לעבדות מדרבנן. ע"כ ניסו לבאר המפרשים.

אבל לכאורה אין זה מוכרח מדבריו מאחר שרעק"א מדבר על הסבר רש"י לפי הירושלמי, שכותב בשפחה אפי' משומרת שלא יהי' לה קנס, ובכ"ז סובר רש"י שלנתינה יהיה קנס, אבל לא מדבר על שאלת תוס' כלל, וא"כ אפשר לומר שס"ל שלתוס' זהו אכן דין דאורייתא ע"י הגיור כנ"ל.

ה.

ומצינו באחרונים שיטות לכאן ולכאן:

מה"מגיני שלמה" רואים בהדיא שסבר כביאור הב' ש"לא יהי' קדש" מדאורייתא, (ובכך רוצה לומר שזה שהתגיירו הנתינים זה רק גיור של גר תושב (קבלת ז' מצות), וא"כ אפשר להחיל עליהם דין עבדות כי לא התגיירו לגמרי, ולכן הא שמה אסרם זה שלא יוכלו להתגייר כדין עבדים.

וזה לא ממש כמו הביאור הב' שהרי ס"ל שכן התגיירו, ואח"כ נגזר עליהם אלא שלא הוי גיורם כדין גר ישראל אלא כגר תושב).

וכן מפ"י הפנ"י משמע שבגירום נעשו עבדים, כביאור ב' ש"לא יהי' קדש" מדאורייתא (ומהפנ"י משמע שסובר בגירום של הנתינים שהוי גירות גמורה, ולא כגרים תושבים, וא"כ סובר שלפני הגיור נעשו עבדים או שהגיור נעשה כדין עבד).

וכן מפורש בקובץ שיעורים, כביאור ב' שנגזר על הנתינים לפני שנתגיירו שיהיו עבדים מדין הפקר בי"ד הפקר שחל גם על עכו"ם.

אמנם מהרש"ש נראה שס"ל כביאור א' שא"א לומר על הנתינים שחל עליהם לא יהי' קדש מדאורייתא אלא רק מדרבנן, - מכך ששואל על שאלת תוס' "אמאי יש לה קנס" שאפשר לומר שלא קשה, משום שלא יהא חוטא נשכר לכן לא גזרו על נתינה שלא תקבל קנס ולכן יש לה קנס.

וא"כ מדבריו משמע שסובר שתוס' הקשה מדין עבדות מדרבנן ולא מדאורייתא, כי אם היה מדאורייתא, הרי לסברת תוס' בשאלה הם כעבדים ממש מדאורייתא, וא"כ מה שייך הטעם שלא יהא חוטא נשכר, הרי הם ממש עבדים ושפחה לא מקבלת קנס, וא"כ משמע שסובר כביאור הא'.

ו.

ואפשר לומר שהמחלוקת בין ביאור א' (לא יהי' קדש דרבנן) לביאור ב' (עבדות מדאורייתא), תלויה בפירוש הפסוקים ביהושע בפרק ט' פסוק ט' שהגבעונים אומרים ליהושע "מארץ רחוקה באו עבדים לשם ה' אלקיך".

ומבאר המלבי"ם על המילים "לשם ה' אלקיך":

"שאנו רוצים להקים ברית הדת והאמונה לקבל אלוקותו ותורתו וכו'". א"כ המלבי"ם ס"ל שהגבעונים הגיעו להתגייר גירות גמורה ורק לאחר מכן התגלתה ערמתם דהיינו כביאור א'.

משא"כ ה"מצודת דוד" מפרש על המילים "לשם השם" - "בעבור פרסום שם ה'". ואפשר לומר שלמצודת דוד ס"ל כביאור ב'. שלא מפרש כמלבי"ם שבאו להתגייר, אע"פ שזוהי לכאורה המשמעות הפשוטה של המילים "לשם ה' אלקיך".

וטעמו הוא - מאחר שסובר כמו שמסביר בפסוק י"א "עבדיכם אנחנו" - "להעלות את המס", שרצו בעבור פרסום שם ה' לעזור לעם ה', ולחזקו ע"י המס שיעלו ליהושע. ועניין הרמי' התגלה לאחר מכן ואז רצו להתגייר, וגירום כדין עבדים שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים.

(ואפשר לומר ג"כ כפירוש ה"מגיני שלמה" וכן"ל שאז מתאים ביאור הב' גם לפי המלבי"ם שהתגיירו אלא כגרי תושב ולא בגירות גמורה).

ז.

ונראה לומר שהשטמ"ק ותוס' חלוקים במחלוקת המצודת דוד והמלבי"ם בפי' המילים "לשם ה' אלקיך", שלשטמ"ק ס"ל כפירוש ה"מצודת דוד" שהתגיר הגבעונים אח"כ כשכבר התגלתה ערמתם והתגיר אז כעבדים, ותוס' ס"ל כפי' המלבי"ם שרצו מיד להתגיר ואכן הם התגירו מתחילה ורק אח"כ התגלתה ערמתם ואז כבר היו גרים גמורים.

וממילא השטמ"ק ס"ל שאפשר להקשות לרש"י שלנתינים יהי' דין "לא יהי' קדש" דאורייתא, מאחר שהתגירו אח"כ, משא"כ לתוס' שמקשה לרש"י יהי' לנתינים דין "לא יהי' קדש" דרבנן, מאחר שא"א להחיל דין עבדות על גרים גמורים, וממילא לא היו יכולים להיות עבדים מדאורייתא.

ולכן נחלקו תוס' והשטמ"ק גם בתי' מדוע לנתינה יש קנס, שלשטמ"ק מאחר ולנתינים יש דין עבדים מדאורייתא, לכן מעדיף לתרץ ולהסביר את קבלת הקנס בנתינה כדין שפחה משומרת, אלא שבשפחה משומרת לא רצו חכמים לחלק בין שפחה סתם - למשומרת משא"כ בנתינה כנ"ל.

ולא רצה השטמ"ק לחלק בין דין שפחה לנתינה, שלא גזרו על הנתינה קנס כמו שלא גזרו ב"לא יהי' קדש", שלכן נתיני וחרורי מותרים לבוא זה בזה, מאחר שיש לנתינים דין עבדים מדאורייתא לכן זה חידוש לומר שיש חילוק בדיניהם.

ולכן אע"פ שאין זה מוכרח בירושלמי, שנתנה שאני משפחה משומרת בכ"ז עדיף להסביר את נתינה כדין שפחה, מאחר שהנתינים עבדים מדאורייתא.

משא"כ לתוס' שס"ל בשאלה על רש"י שיש לנתינים דין עבדים מדרבנן, וממילא כל דיני עבדות חלים על הנתינים ולכן הקשה קושייתו.

ובתי' הסבירו התוס' שלא גזרו על הנתינים "לא יהי' קדש" דרבנן, שבוזה מתכון לומר שלא נגזר על הנתינים דין עבדים מדרבנן, אלא רק לפרטים מסויימים (שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים).

וממילא מתורצות שתי הקושיות שבהם אכן יש חילוק בין נתינה לשפחה. וכך אולי אפשר לבאר את מחלוקת תוס' והשטמ"ק מדוע לנתינה יש קנס.

נתינת בני ישראל מכספם

הת' שמואל ש' קופרמן
הת' אליעזר ש' קליין
תלמידים בישיבה

א.

הנה מצינו מח' מתי נצטוו בני ישראל על בנית המשכן, ומתי נדבו בפועל בני' לתרומת המשכן?

רבינו בלקו"ש ח"ו פ' תרומה (אות ב' ע' 153), מביא ג' דעות בזה:

דעה א': (זהר ח"ב רכב, א) שצווי הנדבה בפועל היה לפני חטא העגל. ובכך מבאר הזהר מדוע בחטא העגל נאמר (תרומה כה, ח) "והתפרקו העם את נזמי הזהב אשר באוזניהם", שהרי הי' לבנ"י זהב לרבו מביזת מצרים, מדוע היו צריכים דוקא את "נזמי הזהב אשר באוזניהם" לתת לזהב בעגל.

אך הנשים כבר נדבו לתרומת המשכן את זהבם, ממילא לא נשאר בעצם זהב אלא זהב התכשיטים אשר נשאו על עצמם.

דעה ב': (תנחומא תרומה רש"י תשא לא, יח. לג, יא). שזמן הנדבה בפועל היה לאחר חטא העגל.

דעה ג': (זהר ח"ב קצה, א, רמב"ן ר"פ ויקהל) שהציווי היה לפני חטא העגל, והנדבה בפועל הייתה לאחר חטא העגל.

ב.

וצריך להבין מדוע נתנו בנ"י דוקא את תכשיטיהם לעשיית העגל, ולא הביאו מכספם וזהבם שהיו איתם.

והנה יש לעיין לפי ב' הדעות האחרונות שתרומת המשכן היתה רק לאחר חטא העגל, והיה להם זהב לרוב בעת החטא. ואין לומר שמיד עם בקשת אהרן "פרקו נזמי הזהב אשר באוזני נשיכם בניכם ובנותיכם והביאו אלי" מיהרו לתת את נזמי הזהב אשר באוזניהם, ולא רצו להמתין עד שילכו איש לאוהל להביא את זהבו, היות וע"פ בקשת אהרן היו צריכים להביא את נזמי הזהב אשר באוזני נשותיהם בניהם ובנותיהם, ולכאורה קיימו את בקשת אהרן ורק אחרי שנשותיהם התרצו לתת את הנזמים פרקו את של עצמם. וא"כ יכלו כבר לתת את הזהב אשר באוהליהם.

ג.

הנה נוכל לתרץ את הדעה השלישית, ובהקדים תמ"ה נוספת:

לכאורה לדעה שכבר אספו את הזהב למשכן, הרי ע"פ פשט, משה רבינו שמר את הזהב ולמה לא לקחו בנ"י את הזהב הזה בשביל עשיית העגל.

אלא יובן עפ"י המובא בשיחה לפ' תשא (לקו"ש ח"א עמ' 144) שכוונת בנ"י בבקשתם מאהרן (תשא לב, א) עשה לנו אלקים, "ח"ו לומר, שהעלו על דעתם מחשבת ע"ז, אלא כוונתם היתה, היות "וירא העם כי בושש משה לרדת", לכן בקשו "עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו", כפרש"י "שמשה הי' מראה לנו את הדרך אשר נלך בה, עתה צריכים אנו לאלוקות אשר ילכו לפנינו".

בקשתם היתה תחליף למשה שהנהיג אותנו עד עתה, ולשן עשה לנו אלקים" נתכוונו ע"ד מ"ש "ואתה תהי' לו אלקים" "לרב ולשר", (רש"י).

ולכן יובן שגם כאשר בנו את עגל הזהב ידעו שאת המשכן יצטרכו עדיין לבנות בשביל הקב"ה ולכן לא ההינו להשתמש בזהב של המשכן.

ד.

ועפ"ז יובן גם מדוע לשיטה השלישית לא השתמשו בכסף ובהב שהיה להם. שלפי שכבר ציווה משה על המשכן, אע"פ שעוד לא אספו את נדבת בני" את הכסף והזהב בפועל, אך בני" הזדרזו לנדור ולהפריש מממונם למשכן, ולכן לא רצו לקחת מזהב זה לעשיית העגל.

אך עדיין יוקשה לשיטה האמצעית שזו גם שיטת רש"י מדוע לקחו מנשיהם ולא מכספם וזהבם .

ה.

אך לכאורה עדיין יוקשה¹ לשלושת השיטות, שהרי אמרו רז"ל: "אין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עימו תשעים חמורים לובים טעונים בכספה וזהבה של מצרים"² ו"גדולה ביזת הים מביזת מצרים", ולכן לא ניתן לומר שבני" תרמו למשכן את כל כספם וזהבם כי לא היה צורך בכ"כ הרבה³, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה מדוע לא היה להם כסף וזהב לתת לעגל מלבד התכשיטים שלבשו הם ומשפחותיהם.

וצ"ע, ונשמח לראות דעת הקוראים בכל-זה.

1. ואין להקשות מצווי רז"ל "המבזבז - אל יבזבו יותר מחומש" כיון שתקנה זו "באושא התקינו".

2. ועיין בפרש"י בא יג, יג.

3. ואעפ"י שנאמר (ויקהל לו, ז) "והמלאכה היתה די גו' והותר" - מ"מ אינו מסתבר שהביאו כל כספם וזהבם כו' - כפננים.

גדר רוב וקבוע

הת' יוסף יצחק ש"י רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

נקטין "דהלכה כר' יוסי מחביריו וכרבי מחבירו"¹.

ולכאורה צריך ביאור, דהא קיימא לן יחיד ורבים הלכה כרבים,² וא"כ צ"ל בנדו"ד איך פסקין כרבי יוסי היחיד נגד חבריו הרבים, דהלא אמרה תורה בהדיא "אחרי רבים להטות"?

יש שתירצו³ דהכלל יחיד ורבים נאמר דווקא באוקימתא כשישנו ערך בין היחיד⁴ לרבים. משא"כ שכשחכמתו של היחיד נשגבה לאין ערוך מהרבים, דאין הרבים יכולים להבין כלל את עומקו נפסק הלכה כהיחיד, והוא הדין בנדו"ד דנפסק ההלכה כר' יוסי נגד חבריו.

ואין דבריהם מחוורים כלל וכלל.

דבגמ' בעירובין⁵ איתא דאין הלכה כרבי מאיר אע"פ שאין כמותו בדורו מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. ומוכח כהיפך משיטתם דהא דלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, הוה סברא דאין הלכה כמותו.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

1. עירובין מו, ב, וברבי נחלקו אם הלכה כמותו ואפי' מחביריו (ב"ב דף קכד, ב ועוד).

2. ברכות ט, א. לז, א. שבת ס, ב קל, ב, ועוד.

3. ברכת אברהם כ"א, א.

4. כב"ה וב"ש דב"ש מחדדי טפי, והלכה כב"ה הרוב [יבמות דף יד, א].

5. יג, ב.

ב.

ואולי אפשר ליישב כ"ז, על ידי הקדמת הגדרת ענין קבוע ורוב:

כלל גדול בש"ס, דבכל ספק של קבוע כספק של מחצה על מחצה, בשונה ממתן שפריש הספק מהרוב, דכל הפריש אמרינן מרובא פריש¹.

ודוגמא לענין זה, יש להביא ממקרה המופיע בגמ'², תשע חנויות שמוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר נבלה, אם לקח את הבשר ממקום הקביעות, דהיינו מאחת החנויות, ונסתפק מאיזה חנות לקח. דין הספק של הבשר היא בגדר קבוע ונידון כמחצה על מחצה ואסור מחמת הספק. לעומת זאת אם מצא בשר זה בתוך העיר, שפריש ממקום קביעותו בחנות, נידון הבשר כרוב החנויות הכשרות דכל הפריש אמרינן דמרובה פריש.

ובטעם הדבר בהחילוק³ דרוב וקבוע, הוכיחו האחרונים⁴ דחלוקים מהות הספק ברוב רגיל מהקבוע, דברוב דפריש, הספק היא מאיפה הגיע בשר זה, ובספק זה נכללים כל החנויות שבהם מסתפקינן אם מהם הגיע הבשר, ולכן הולכין אחר הרוב (דכל הפריש מרובא פריש) משא"כ אם נולד הספק במקום הקביעות, אין הספק מניין בא בשר זה אלא מהו (כשר או נבלה)? בלי התייחסות לחנויות שמסביב, ונמצא דאין הספק על החנויות אלא על הבשר ולא יועיל סברת רוב החנויות לפשוט הספק בבשר⁵.

1. יומא פד, ב כתובות טו, א ועוד.

2. כתובות טו, א.

3. אף שעצם סברא זו נלמדת [כתובות טו, א] מפסוק "וארב לו". [דברים יט, יא].

4. קובץ שיעורים כתובות ס' פג, פו. הגרשש"ק חידושים למס' כתובות טו, א ובשערי יושר שער ד.

5. ועי' בחידושי הגשש"ק למס' [כתובות טו, א] מ"ט כשאנו יודע איזה חנות קנה בשר זה אין הספק ביחס לשאר החנויות.

ג.

ונהי דביארו גדר הספק רוב וקבוע אכתי טעמא בעי, דהרי מ"מ בשתי סוגי הספיקות הרוב וקבוע (מהו או מאיפה הגיע) ישנה הצטברות תשעים אחוז להיתר, ומנין לנו בסברת רוב לחלק ביניהם ולעשות קבוע כמחצה על מחצה, אע"פ שרובו (סיכוי) להיתר?

ואולי יש להוסיף בהמשך לסברתם לחלק בין פריש לקבוע, דהא דמהני רוב, אי"ז מצד סברה שכלית שמסתבר לילך אחר הרוב. אלא י"ל דחידשה תורה, דכשישנם ב' אופנים לפרש את המקרה לצד א' נגד אופן אחד לצד אחר, אזלינן בתר הצד שיש לפרשו בב' אופנים. היינו, דדין רוב הוא מה שחידשה תורה דאזלינן בתר רוב האפשרויות.

כלומר, כשמסתפקים מהו הבשר? ישנם שתי אפשרויות כשר או נבילה ואע"פ שהאפשרות שהבשר כשר עומדת בתשע מול אחד, מ"מ בצדדי הספק יש רק ב' צדדים, כשר או נבילה, והוא כמחצה על מחצה.

משא"כ כשהספק הוא מאיפה הגיע בשר זה, צדדי הספק הם בכל העשר חתיכות דאפשר שהגיע מכל אחת מהעשר חנויות, וממילא יכריעו תשע האפשרויות של החנויות הכשרות, את האפשרות האחת של האיסור.

ד.

והנה דבר זה מוכח בהדיא ברמב"ם.

פסק הרמב"ם¹ "שנים (שני דיינים) שאמרו טעם אחד (להתיר או לאסור) אפי' משני מקומות (סברות או פסוקים) אין נמנין אלא כאחד", ופשוט דדין זה נאמר רק ביחס לפסק דין של ב"ד, דבספירת הדיינים אזלינן בתר הסברות, משא"כ בכמה הדיינים הנמצאים בסנהדרין.

1. הלכות סנהדרין פ"ה ה"ה.

ולכאורה הדבר תמוה מאוד, וכי יעלה על הדעת כשיתירו 70 דיינים פחות אחד מטעם אחד, ושני דיינים הנותרים יאסרו משני טעמים דאזלינן בתר השניים האוסרים נגד שישים ותשע האנשים המתירים?¹

וע"כ מוכח כנז"ל דגדר הרוב אינו סברא בהגיון להתיר או לאסור, אלא היא דין בצדדי הספק בכמה אפשרויות ישנם לאסור או להתיר, ולפ"ז דברי הרמב"ם א"ש דכששנים מתירים מסברא אחת ישנה משניהם רק אופן אחד להתיר ונספרים כאחד בדין רוב, ופשוט.

ה.

ואולי אפ"ל, דכמו שסובר הרמב"ם דאפשר לספור שני אנשים כאחד מחמת שסברתם אחד כמו"כ אפשר לספור איש אחד פעמיים כמו שיתבאר לקמן.

במלחמת ישראל בכיבוש הארץ בעיר עי² נאמר "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש".

ופירשו המפרשים³ פירוש "כ-שלשים וששה" שלכאורה הוה ליה למימר שלשים וששה, דבאמת הרגו רק איש אחד ששוויו שקול כנגד ל"ו אנשים⁴ כנגד רוב סנהדרין.

1. ומחמת הקושי העצום בזה כתב הש"ך [חור"מ כה, ס"ק י"ט] דיש טעות בגירסא לפנינו ע"ש. ועיין בספר שהם וישפה, דדבריו הם בסתירה לרמב"ם פרק י"ב ה"ג. וחידוש זה של הרמב"ם מצינו גם מפורש בהמאירי סנהדרין ל"ד ע"א. סד"ה כשבי"ד. ועיין בכס"מ על אתר ובשו"ת שתי הלחם סי' י"ט דמוכיח דלא כשיטתו של הש"ך.

2. יהושע פ"ז, ה.

3. רד"ק מלבי"ם על אתר. ב"ב קכא, ב.

4. ועד"ז מצינו גם בסוטה [לה, ב] דאחד שקול כשבעים סנהדרין ע"ש.

ולכאורה, הדברים צריכים ביאור, איך שייך להחשיב אדם אחד כריבוי אנשים, והרי אין הדבר שווה לכל נפש, דודאי המספר של שווי האדם כלפי אנשים חכמים היא פחות מהשווי מאנשים פחותים וא"כ מהיכתי תיתי להחשיבו כל"ו דווקא ?

ועוד דגם את"ל דאפשר להחשיבו כמספר מרובה עדיין קשה דאפי' אם הוי גאון כ-ל"ו אנשים נשאר עדיין אדם אחד אם חכמה כ-ל"ו¹.

ו.

ואולי י"ל ע"פ הרמב"ם דלעיל דנחשב לשני אנשים² מחמת שיכול להבין שתי סברות שונות בדבר אחד³.

והענין הוא, דמצינו לפעמים אדם אחד היכול להרהר על ב' דברים שונים בו זמנית וכמסופר על כמה מגדולי ישראל⁴.

וכן מצינו גם בנשיא דורנו- כ"ק אדמו"ר זי"ע⁵, שפעמים הי' המזכיר הרה"ח ר' ניסן מינדל ע"ה⁶ קורא לפניו מכתבים שנתקבלו מיהודים שונים מכל קצווי תבל כשבו זמנית היה הרבי קורא מכתב אחר (במהירות) ועונה על שני המכתבים יחד !

1. ובפרט דקשור לענין הסנהדרין.

2. כל זה נאמר ביחס לסנהדרין וכלשון הגמ' שם ל"ו, "כרובו של סנהדרין" וכן בסוטה הערה ל"ה ע"ב כשבעים סנהדרין, ופשוט דלא הוי בכל דוכתא.

3. ואין הדבר דומה לאדם המביא שתי הוכחות שונות לדבר אחד, דבהכנה שייך רק טעם אחד, דאם הדבר מותר מצד זה אין נוגע הטעם השני, ולדוגמא כשתתיר מקרה של בשר בחלב מטעם שאין הדבר בגדר בשר אין שום מקום לטעם של ביטול בשישים הנולד לאח"ז, וד"ל.

4. חתם סופר, ועוד.

5. מתיאורו של רנ"מ עצמו - נדפס במאמרו שבספר "מורה לדור נבוך" כרך א' עמ' 280.

6. זכה לשמש כמזכיר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע משנת חצר"ת, כן שימש במשך ארבעים שנה כמזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ועסק רבות בעניני אגרות-קודש. עורך הישיחות לנוער, ומחבר פורה. נפטר בשם טוב בשנת תשנ"ח.

ז.

ואם כנים הדברים דלעיל נמצא מוכן ע"פ הרמב"ם דיתכן לספור היחיד כרבים כשיכול להבין (סעיף ו) ולתת לדבריו (להתיר או לאסור) ב' סברות שונות כאחד¹.

ובזה א"ש בטו"ט הא דפסקינן בגמ' דהלכה כרבי יוסי אפי' כשחולק על הרבים ואינו בסתירה לכלל אחרי רבים להטות שהלכה כהרבים מול היחיד, (ובזה ניחא ליישב בטו"ד דברי הרמב"ם שאזיל בתר סברות), דנראה לומר מכיון שמצד עומק סברתו יכל לחדש כו"כ טעמים, לכן נקבעה ההלכה כמותו, אף שבגוף היה אדם אחד, מצד סברותיו חשוב כרבים.

ולאפוקי מהאי תנא - למאן?

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בגמ' כתובות (ל). "אמר רב חסדא הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס כו" ולאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה, ובפשטות משמע דלאפוקי מר' נחוניא בן הקנה קאי אסוגיא דלעיל כט: שם דאיתא "ולאפוקי מהאי תנא", ופי' רש"י דקאי אמתני' דיש יש קנס לממזרת, דאתא לאפוקי מתנא דבריייתא דס"ל דלית לה קנס².

1. ועי' בהערה 7.

2. ולגבי הקושיא דלכאורה בעי לאפוקי מר"ש התימני ור"ש בן מנסיא ולמה אומר לאפוקי מהאי תנא - לשון יחיד, הנה כבר ביארו בזה התוס' ישנים, והרחיב בזה הרא"ש דהכוונה על התנא דבריייתא שהביא את שני התנאים.

ועד"ז גם בסוגיין, לאפוקי מדר' נחוניא בן הקנה קאי בפשטות אמתני', דאתי לאפוקי מר' נחוניא בן הקנה שפוטר מתשלומין בכרת, דתנא דמתניתין מחייב. וכן פרש"י "לאפוקי מדר' נחוניא הקנה, מתני' דמחייב תשלומין לבא על אחותו, ואע"פ שמתחייב כרת בביאתו".

כ"ז לדעת רש"י, אך הנה התוס' על אתר הקשו בשם ר"י "מגלן דר"ש בן מנסיא מודה בה, דלמא כר' נחוניא בן הקנה סבירא ליה". ומאריך בקושיתו דיש להקשות כך גם על ר"ש התימני, ותירצו "דרב חסדא סבירא ליה דאין שום תנא סובר כרבי, ולהכי קאמר ולאפוקי". ומובן מדברי התוס', דרב חסדא מפקא שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא כרבי נחוניא, ולא כפירש"י.

ב.

וצריך להבין: א. מה רש"י יענה על קושיית התוס'. ב. מהי שורש וסברת מחלוקתם. ונראה לומר ובהקדים, דדברי התוס' יש לפרש בב' אופנים:

א. התוס' משמע להם מפשטא דגמ' דלאפוקי קאי ארב חסדא, דלאחר שרב חסדא אמר דהכל מודים אומרת הגמ' דכוונת רב חסדא דר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא להו כר' נחוניא בן הקנה, ולכן מחייבים בזה קנס. וע"ז קושיית התוס' מגלן שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא להו כר' נחוניא בן הקנה ותי' דזה גופא אתא ר' חסדא לחדש¹, ב. מפשטות הגמ', תוס' ס"ל כרש"י דלאפוקי מדר' נחוניא בן הקנה קאי על תנא דמתני' ולא על ר"ש בן מנסיא ור"ש התימני לשיטת רב חסדא, רק היות דקשיא להו על רב חסדא, לכן פי' דלאפוקי מר' נחוניא קאי על דברי רב חסדא, ובזה מיישבים קושייתם.

ונראה לומר כאופן הב' מכמה טעמים:

1. וזה גופא יש להבין בב' אופנים, האם שיטת התוס' באה להוכיח כשיטתו, כיון שיש שיטות אחרות רש"י ועוד. או באופן אחר דתוס' בפשטות יודע שלאפוקי דמי על רב חסדא רק שואל מנא לן שכן סוברים ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, וע"ז מתרץ דזה גופא מה שרב חסדא בא לחדש.

א. מפשטות לשון הסוגיא משמע, דלאפוקי מר' נחוניא בן הקנה בא בהמשך ללאפוקי מהאי תנא.

ב. מנא ליה לרב חסדא שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא להו כר' נחוניא, ואין לומר בפשטות לשון הגמ' דרב חסדא אומר, דהכל מודים, היינו דר"ש התימני ור"ש בן מנסיא מודים, דלא סבירא להו כר' נחוניא בן הקנה, כיון שכך קיבלה מרביותו כמילתא בלא טעמא. דהרי הגמ' מסבירה למ"ד כו' ולמ"ד כו' משמע דהכל מודים הוא סברא, וכמילתא בטעמא הוא. ע"כ נראה לומר כאופן הב' דבפשטות משמע דלאפוקי מהאי תנא קאי על משנתינו רק שמכורח הקושיא מנא לן שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא להו כרנב"ה, הוכרח תוס' לומר שזה גופא בא רב חסדא לומר.

אלא שלפ"ז יקשה על דברי התוס' מה חידש רב חסדא, ה"ז פשוט לכל מי שלומד דברי ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, דנידה יש לה קנס שהרי תופסים בה קידושין ומותר לקיימה (דזה שתופסים בה קידושין ומותר לקיימה, אין זה חידוש של רב חסדא) א"כ מה בא רב חסדא לומר.

ולכן נ"ל דוקא כאופן הא' דלתוס' משמע מפשטות הגמ', דלאפוקי בא בהמשך לדברי רב חסדא שאל"כ מה בא לחדש כאן. אלא דהא גופא אומרת הגמ', דבא לאפוקי, כלומר, שר' חסדא בא לאפוקי שר"ש התימני ורשבמ"נ לא סבירא להו כרנב"ה.

אלא שעדיין יקשה על שיטת רש"י איך יתרץ קושית התוס' דרב חסדא פוסק שר"ש מתימני ור"ש בן מנסיא מחייבים קנס בנידה, מנא ליה לרב חסדא דלא סבירא להו כרנב"ה.

ג.

וי"ל בדא"פ לרש"י שקושיא חדא מתורצת בחברתה, כלומר שרש"י ילמד הא גופא שרב חסדא מדבר כך לרבנן ולא לר' נחוניא בן הקנה (ובאמת כך לומד

הריטב"א בד"ה הכל מודים, בסוגיין) והא גופא ר' חסדא בא להסביר, דמכיון דלשיטתו לאפוקי מר' נחוניא הן הקנה קאי על המשנה בהמשך ללאפוקי מהאי תנא דלא תימא שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, שהתנא מתי לאפוקי מינייהו, ור' נחוניא בן הקנה דהתנא מת' לאפוקי גם ממנו, סוברים אותו דבר, היינו, דגם ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא חולקים על המשנה בהא דבחייבי כריתות לא אומרים קים ליה בדרכה מיניה, קמ"ל רב חסדא דלא תימא הכי.

ולכן מקדים דבריו ללאפוקי מדר' נחוניא בן הקנה ואומר שאפשר ללמוד ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא גם לרבנן ואין מוכרח שסוברים כר' נחוניא בן הקנה אלא חולקים על התנא של המשנה בפשט אחר (דרשת הפסוק ולו תהיה לאשה).

אכן לתוס' משמע הכל מודים דאזיל לכוליה עלמא ולא רק לשיטת רבנן ולכן למדו שבהכל מודים גופא בא לחדש דסבירא דווקא כרבנן ולא כרנב"ה.

אך עפ"ז ע"ע הא דאמרינן לעיל דאגב שיטפא דסוגיא משמע דלאפוקי מרנב"ה בא בהמשך ללאפוקי מהאי תנא ועוד דמנ"ל לר' חסדא הא כמו שהקשינו לעיל.

ד.

וי"ל בהקדים ביאור הסוגיא דלעיל דהנה מצינו שהקשו רבים על הלשון ולאפוקי מהאי תנא דלכאורה הול"ל ולאפוקי מהני תנאי.

ובשטמ"ק מקשה עוד, דלכאורה הול"ל מתני' דלא כי האי תנא ומה פירוש לאפוקי מהאי תנא. ועוד מה אומר ולאפוקי בוא"ו דמשמע שזה המשך לסוגיא דלעיל. ותי' השטמ"ק בשם הרא"ש, דלאפוקי מהאי תנא קאי על תנא דברייתא ששונה המחלוקת דר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, אבל באמת הכוונה לאפוקי בתרווייהו.

ובזה תירץ השטמ"ק על הקושיא מלשון "מהאי תנא" ולא "מהני תנאי" והתירוץ על ב' השאלות הנותרות תי' השטמ"ק בשם יש מי שפירש, דלאפוקי מהאי תנא קאי אדלעיל מיניה, דרב פפא ור"ל דדרשי דצריך ב' ריבויים בעי לאפוקי מר"ש התימני

ור"ש בן מנסיא, דלא צריכים ב' ריבויים, אלא לר"ש בן מנסיא ולא לר"ש התימני שממעט רק חייבי כריתות.

והקשה עליו השטמ"ק, דא"כ מאי בעי הש"ס מאי בייניהו, הרי כל המחלוקת היא רק איך דורשים טעמא דקרא ולא פליגי לענין דינא, ומכך שכותבת הגמ' מאי ביניהו משמע שהוי מחלוקת לדינא, וממשיך השיטה להסביר בכמה אופנים ע"ש.

ה.

וע"כ נראה עוד ע"ד תירוצ' הנ"ל דלתוס' גם לאפוקי מהאי תנא קאי אדלעיל מיניה (מכורח הקושיות למה נקיט ווא"ו ולמה לא כתב מתני' דלא כי האי תנא כפי הלשון הרגיל בש"ס) דרב פפא ור"ל דדרשי ריבויים באו להבהיר דכ"ז לפי תנא דמשנה, ולאפוקי מר"ש התימני ור"ש בן מנסיא דלא דרשי ריבויים כלל, ולכן באמת פליגי על המשנה.

ובזה גם מבואר טעמי המחלוקת בין תנא דמשנה לר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, דפליגי האם דרשי ריבויים אם לאו (ולא בדרשת הפסוק "ולו תהיה לאשה" דתנא דמשנה אפשר שדורש כר"ש בן מנסיא או כר"ש התימני, ואעפ"כ מחייב קנס, כיון שיש ריבויים וכפי שמאריך בזה בשיטה ע"ש).

ואם כנים הדברים, אתי שפיר מהלך הסוגיא לתוס' דבאמת לאפוקי מדר' נחוניא בן הקנה בא בהמשך ללאפוקי מהאי תנא, אלא לאפוקי מהאי תנא גופא לא קאי אמתניתין (כפירוש רש"י) אלא קאי אדרב פפא ור"ל דמפרשי למתניתין, ובמילא א"ש טעמא דכתוב ואו', דבא בהמשך להנאמר בסמוך (רב חסדא בסוגיין דלא כי האי תנא), וכן א"ש דרב חסדא בא לחדש דר"ש התימני ור"ש בן מנסיא לא סבירא להו כרנב"ה.

אבל רש"י לא סבירא ליה כתוס' בסוגיין (וראה פנ"י הטעם בזה) וע"כ גם בסוגיא דלעיל סבר דלאפוקי מהאי תנא קאי על המשנה במו הכא ובמילא מוכרח בזה על אף הקושיות בדבר.

בענין קטן שהגדיל בן פ"ר לפ"ש (גליון)

הת' השליח ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ
ישיבת תות"ל מגדל העמק

בקובץ דיבר בקדשו (י"א ניסן ש"ז) הביא הת' ח.ב.ר. מלקו"ש חכ"ו (שיחה ב' לפ' בא) גבי דין קטן שהקריבו עליו פסח ראשון – שנפטר עי"ז מפ"ש. ונתבאר שם, דכשם שמסתבר לומר שבציווי התורה שיקיים האדם בגיל י"ג שנה כל התרי"ג מצוות, נכלל גם חיוב החינוך וההתרגלות בהם קודם לכן, הרי עד"ז הוא בנדרו"ד, דכיון שפ"ר ופ"ש המשך אחד הם, הרי ע"י שהקריבו על הקטן פ"ר, אף שלא היה בר חיובא באותה שעה, נפטר בזה מחיוב פ"ש. ויעוי"ש אריכות הביאור וההקדמה לזה. והנה, בלקו"ש חל"ה (לפ' וירא), מובאת "משנה אחרונה", בה לומד רבינו שדוחק גדול לומר חידוש כזה (שיהיה איזה סרך חיוב על הקטן קודם בר מצוה), ולכן לומד לבאר באו"א היאך יוכל לקיים התרי"ג מצוות גם בלא שיתרגל בהם בקטנותו, עיי"ש. ועפ"ז הוקשה להנ"ל ביאור הדברים בלקו"ש חכ"ו הנ"ל, דהיאך אכן יפטר הקטן מחיובו בפ"ש ע"י שהקריבו עליו פ"ר בעודו בקטנותו.

ובכדי לבאר זה הקדים מלקו"ש חל"ח (לפ' במדבר) בענין ספירת העומר, שנתחדש שם יסוד בגדר מצותא אחשבי', והוא דעצם ציווי התורה גורם חשיבות למעשה המצוה, גם אם העושה אותה אינו מצווה (ובנדרן שם: למרות שלמושג

ספירה מצ"ע אין כל משמעות, הרי מצד ציווי התורה עצם ספירת ימים אלו נחשבת למציאות חשובה – גם אם הסופר לא נתחייב). ועפ"ז רוצה לבאר גם בנדו"ד, שאף שהקטן לא נצטוה על פסח ראשון, הרי עצם ציווי התורה על קרבן זה, מחשיבה את השחיטה על הקטן לקרבן פסח, וממילא יפטר מפ"ש.

אך זה אינו – והחילוק פשוט: התורה מעולם לא חידשה שכל השוחט בהמה ומקריבה ביום י"ד לחודש ניסן קיים מצווה אף שלא נצטוה ע"כ. כ"א שהציווי לשחוט בהמה ולהקריבה ביום זה נותן לפעולות אלו חשיבות תורנית. ולכם פשוט שע"י פעולה (אמנם חשובה) זו לא יפטר הקטן מחיוב פ"ש שחל עליו רק לכשיגדיל. וזה שבספירת העומר מועילה ספירת הימים הקודמים לקטן שהגדיל באמצע הספירה, הוי משום שהנדרש עבורו ביום הגיעו למצוות הוא מציאות של ספירה ולא המצוות של הימים הקודמים. וברור שאין ציווי התורה על הספירה פועל שהפטור מספירת העומר יקיים מצוה אם יספור, ופשוט.

ואדאיתנין להכא, נראה לומר שאין כל סתירה בין הנתבאר בלקו"ש חכ"ו לה"משנה אחרונה הנ"ל. דהנה, מעיון נכון מוכח שיסוד הביאור (בלקו"ש חל"ה) אינו נעוץ בכך שאין הקטן מציאות, כ"א שלא שייך להטיל עליו כל חיוב. והנתבאר בלקו"ש חכ"ו אינו מצד חיוב המוטל על הקטן בפ"ר, כ"א שהמציאות דפ"ש אצלו (שיצטווה עליה לאחר היותו בר-מצוה) יוצרת גם מציאות של פ"ר, דשניהם המשך זמני אחד הוא. ולכן הקרבת הקרבן בפ"ר, פעולה המתאפשרת מצד פ"ש, תפטור אותו מהחיוב בפ"ש. והיינו, שהביאור בשיחה בענין ההתרגלות במצוות בקטנות הוא רק ע"ד הנתבאר שם בהמשך, ולא יסודו, כמפורש בפנים השיחה, ומוכח טפי מהערה 56 שם – עיין היטב ותמצא קושטא. ועצ"ע בכללות הענין.

[והוא ע"ד (ולא ממש אך אכמ"ל) הנתבאר בלקו"ש ח"י"ז לפ' קדושים בדין זה עצמו. אלא ששם נעשה הקטן מציאות מצד מצות האב, וכאן הוא מצדו הוא (מחמת החיוב בפ"ש שיחול עליו לכשיגדיל)].

תגובת הכותב

הת' חיים ברוך שי' רוזן
תלמיד בישיבה

ראיתי מה שכתב הת' ישראל אריה לייב שי' רבינוביץ להשיג על דברי בענין מה שכתבתי ליישב דברי הרמב"ם שכתב דקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש אם שחטו עליו בפסח ראשון נפטר מחיובו בפ"ש.

דהוא ע"ד מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חל"ח שיחה לחג השבועות, בהדין דקטן שהגדיל בספירת העומר דלדעת כ"ק אדמו"ר אם ספר לפניו יכול להמשיך לספור עם ברכה, על אף שאינו שייך לספירה זו מדאורייתא אלא מדרבנן, והוא כיון שציווי התורה לספור ספירת העומר עושה את ספירת הימים למציאות בלי קשר לאדם הסופר.

ועד"ז כתבתי ליישב דברי הרמב"ם, שאמנם קטן זה אינו מצווה להקריב קרבן בפ"ר, (כיון שאין עליו ציווי), אלא שציווי התורה להקריב קו"פ גורם שפעולת הקטן ע"י ששחטו עליו את הפסח, היא פעולה של הקרבת קו"פ, אף דאינו מחוייב במצוה זו. ע"כ תוכן דברי.

וע"ז כ' הת' הנ"ל לערער, דביאור כ"ק אדמו"ר הוא, רק ציווי התורה לספור ספירת העומר גורם דספירת הקטן תהיה ספירה חשובה, אבל לא יותר מכך, היינו, שאין פה שום פעולה של מצוה אלא פעולה חשובה שהתורה מתייחסת אליה. ע"כ תוכן דבריו.

אלא שאליבא דאמת לענ"ד אין זה הפשט בדברי רבינו, דהנה יסוד גדול זה שלימדנו רבינו מקורו (וכפי שמציין כ"ק אדמו"ר בהערה 39) בלקו"ש חט"ז יתרו ג' עיי"ש, ושם דן כ"ק אדמו"ר בקשר לסומא (דפטור ממצות) שאינו מצווה ועושה,

האם ע"י שמקיים המצוה יכול לפעול חלות וקדושה של מצווה על החפץ שבו עושה את המצווה, או לא.

ועד"ז דן שם לגבי נשים שפטורות ממ"ע שהזמן גרמא, האם ע"י שמקיימים מ"ע שהזמן גרמא יכולות הן לפעול חלות של מצוה. או דאין יכולות, ולדוגמא אשה הנוטלת אתרוג, האם נאמר שאתרוג זה הוקצה לכל ימי החג, כיון שנעשה בו מצווה.

ומוכיח כ"ק אדמו"ר, דגם סומא יכול לפעול חלות של מצוה ע"י שמקיים המצווה, עיי"ש.

והנה, לכאורה אין מקום לחלק בין קטן לסומא, ובפרט לפי דברי התוס' שהביא שם כ"ק אדמו"ר בהערה 83 שהסומא פטור גם ממצות ל"ת, והיינו שיכול מדאורייתא גם לאכול טריפות, וכו', (דמילא לגבי נשים היה אפשר לחלק ולומר, שאמנם פטורות ממצוות עשה שהזמן ג, אבל יכולות לקיימם, משא"כ בקטן שהיה אפ"ל שאין לו שום שייכות לקיום המצוות וצ"ע).

וא"כ ברור שאין הסומא שייך כלל לקיום המצוות, ודינו הוא כמו קטן, דאינו שייך למצות כלל מדאורייתא, ואין מקום לחלק כלל ביניהם.

וא"כ נמצאנו למדים, שגם הקטן יכול לפעול חלות של מצוה על החפץ שאיתו מקיים המצוה על אף שאינו מצווה, מכיון שציווי התורה בקיום המצוות פועל שפעולתו תהיה פעולה של מצוה, וממילא עד"ז י"ל גם בנדו"ד דע"י ששחטו עליו קו"פ עשה פעולה של מצוות הקרבת קו"פ ונפטר בכך מחיובו בפ"ש. אלא דלגבי ספירת העומר כדי שיוכל להמשיך ולספור עם ברכה צריך בעיקר לא את פעולת המצוה אלא שתהיה הספירה מציאות מצד התורה, ולכן לא כתב כ"ק אדמו"ר ענין זה.

עוד כתב הת' הנ"ל לערער על מה שכתבתי בדברי כ"ק אדמו"ר דקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש יש שייכות גם לפ"ר הם במשנה ראשונה בדברי כ"ק אדמו"ר.

וכתב לחלק דהא דכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ה פר' וירא, הוא רק דלא שייך שום חלות חיוב על הקטן, משא"כ בשיחה זו, דמבאר רבינו שיש לו רק שייכות לפ"ר, אבל לא חיוב.

אלא, שאין לומר כדבריו, דהא כ"ק אדמו"ר בהשיחה דחלק כ"ו, מביא היסוד דחיובו של הקטן בגדלותו גורם לו גם חיוב בקטנותו, וכותב דעד"ז ויתירה מזו י"ל גם לגבי הקרבת פ"ר של קטן שהגדיל, דלמרות שאינו חייב בו חיובו בפ"ש גורם לו שייכות לפ"ר.

ומלשון כ"ק אדמו"ר דכתב, דיתירה מזו י"ל, משמע שחידוש זה שיש לקטן שייכות גם לפ"ר, על אף שיכול להקריב קרבנו בפ"ש, גדול הוא ממה שחידש כ"ק אדמו"ר לפני"ז דהחיובים שלאחרי שיקדים מחייבים אותו לעשות הכנות וכו' כבר עכשיו, וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר בתחילת הערה 55 שם, וא"כ אחרי שחזר בו כ"ק אדמו"ר מהיסוד בראשון ברור דחזר גם מיסודו השני.

ונמצא ברור דמגוף השיחה משמע דכל יסוד שיחה זו מבוסס מדברי הרבי במשנה ראשונה, וכמוש"כ שם בהערה 56 על המילים ויתירה מזו, וז"ל כי בדוגמאות הנ"ל הקטן מוכרח לעשותן בקטנותו (דאא"פ באו"א), משא"כ בנדו"ד דקו"פ (שאפשר להביא פ"ש).

אלא דבהמשך הערה מסתפק כ"ק אדמו"ר שכתב שם דמצד שני בדוגמאות שמביא בשיחה יש חיוב על הקטן, משא"כ בנדון דידן דחיובו בפסח שני גורם לי רק שייכות לפ"ר, אבל עכ"פ בגוף השיחה ברור שיסוד זה שיש לקטן שייכות גם לפ"ר בנוי על היסוד שהמצוות שיתחייב בגדותו גורמות לו שגם בקטנותו יש לו חיוב בתור הכשר מצווה.

[ומש"כ דכוונת דברי כ"ק אדמו"ר הוא על דרך השיחה בלקו"ש בחלק י"ז פר' קדושים ג"כ א"א לומר. דהנה בשיחה הנ"ל עמ' 52 מציין רבינו ללקוטי שיחות חיי"ז עמ' 70 ולא ציין לשיחה דפר' קדושים, ובאמת חילוק גדול יש בין השיחה בלקו"ש חיי"ז פר' קדושים, לשיחה המדוברת בלקו"ש חכ"ו פר' בא. אלא דאכמ"ל].

שיטתו של ר' עקיבא (ב)

הת' אליהו ש"י שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ הקודם הבאתי מביאורי רבינו על שיטתו הכללית של רע"ק, והבאתי שם עשר דעות של רע"ק כפי שרבינו מבארם, שמכ"ז נמצאנו למדים שיטת רע"ק, שתמיד הדגיש את הרוחניות שבעולם ואת 'הקב"ה' שבכל דבר, כפי שזה מודגש בכל ביאורי רבינו במחלוקות רע"ק וחבריו.

והבאתי גם את שיחת רבינו, מדוע דווקא רע"ק סבר כך - עקב היותו בן גרים ומתייחס למי שאמר והיה העולם, וכן מפני שרע"ק היה משל בית שמאי, שאף הם הדגישו תמיד את הקב"ה והרוחניות שבכל דבר.

ומאז ראיתי עוד כמה מחלוקות של רע"ק וחבריו כפי שמבארם רבינו, שגם הם מוסיפים לנו ביאור וראיות להסברת שיטתו הכללית, וראיתי לנכון להביאם למען שלימות העניין.

ב.

בלקוטי שיחות חי"ז שיחה לפרשת אחרי (הדרן על מסכת יומא) מביא רבינו את המשנה שבסיום המסכת:

"דרש ראב"ע מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו.

אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים כך הקב"ה מטהר את ישראל".

ומבאר רבינו שר' עקיבא בא להוסיף על שיטת ראב"ע, שמדברי ראב"ע אנו יודעים רק שיוהכ"פ מכפר, שזה יכול להיות מחמת היום דיום הכיפורים (קדושת היום וכו'): ועל זה מוסיף ר"ע 'שכפרת' יוהכ"פ אינה (רק) מצד היום דיוהכ"פ בלבד, אלא מפני (שאז מתגלית) מעלת ישראל - "אשריכם ישראל": הכפרה דיוהכ"פ היא מחמת הקשר שבין ישראל ל"אביכם שבשמים".

וממשיך רבינו לבאר את ראייתו ממקוה:

הדין במקוה הוא שהטבילה מטהרת אפילו מקצת טומאה, היינו שאפילו כשיש עליו עוד טומאה שהטבילה אינה מטהרתה, מ"מ מועילה הטבילה לטהר את האדם מהטומאה הקלה עכ"פ.

וזהו שר"ע מדייק "מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל" (לרמז בזה): כשם שהמקוה מטהרת גם את אלו שלאחרי הטבילה במקוה הם נשארים טמאים, טהרה ממקצת טומאה, כך הוא גם בזה שהקב"ה מטהר את ישראל: שיהודי לא יחשוב שכשהוא עושה תשובה רק על חלק מעוונותיו אין הקב"ה מקבל את מקצת התשובה שלו, אלא שבאותו האופן שהמקוה מטהר את הטמאים (גם אלו

שנשארים טמאים גם לאחר שטבלו), כך הקב"ה מטהר את ישראל גם כשהם עדיין טמאים ר"ל מעוונות אחרים.

ההסברה בזה היא, שזהו מפני שהקב"ה מטהר את ישראל: מכיון שגם הטהרה במקוה אינה באה בכח עבודתם של ישראל, אלא מצד הקב"ה היינו מצד ההתקשרות העצמית של ישראל עם הקב"ה - לכן אין בזה שום הגבלות, שזהו נמשך בכל הזמנים ובכל סוגי המצבים, עד גם למי שגם לאחר הטהרה יש עליו עדיין טומאות אחרות, הנה גם אצלו יש הענין דהקב"ה מטהר את ישראל.

וזוהי ההוראה הנפלאה שבדברי ר"ע: יהודי בא אל הקב"ה ומבקש ממנו אין לו (כח וממילא גם אין לי) זמן להתחרט על כל עוונותי, אבל יש לי כמה רגעים פנויים, ולכן הנני מתחרט ומתוודה על עוונות אלו ואלו המעיקים עלי ביותר. ויהודי זה יכול לחשוב שהקב"ה אינו מקבל תשובה כזו - אומר ר"ע: לא, "אשריכם ישראל" - שכשהקב"ה רואה שיהודי פנה אליו, באיזה ענין שהוא, מיד הוא מכפר עליו, "הקב"ה מטהר את ישראל".

ואח"כ מסייע לו הקב"ה שיהי' "מצוה גוררת מצוה" - ש"יפטור" מכל עוונותיו, עד שהוא מגיע לדרגא כזו של בעל תשובה שצדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם.

נמצאנו למדים שיטת ר' עקיבא שהטהרה של היהודים מגיעה מצד הקב"ה שגם כשהם עדיין טמאים ר"ל, הקב"ה מכפר עליהם ומטהר אותם.

ג

בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפרשת פינחס מביא רבינו את פירש"י על הפסוק (פנחס כז, ג) "אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת", - "רע"ק אומר מקושש עצים היה, ור' שמעון אומר מן המעפילים היה". ושואל רבינו מדוע רש"י הביא את שמו של רע"ק.

ומבאר רבינו שהחטא של מקושש עצים, קל יותר לפי הפשט, מחטא המעפילים, מכיון, שבחטא המקושש לא השתתפו יהודים נוספים, ונשללת כאן לגמרי החומרה של 'החטיא את הרבים, וכן חטא זה התרחש לפני מ"ת.

ולכן רע"ק שהיה רגיל לזכות את ישראל (רש"י ד"ה שבקיה, סנהדרין קי, ב), בוחר לחטא של צלפחד את החטא הקל יותר, ולמען ביאור עניין זה הביא רש"י את שמו של רע"ק.

נמצאנו למדים שיטת רע"ק שדרכו לזכות את ישראל בכל דבר.

ד

בלקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפרשת וישלח מביא רבינו את פירש"י על הפסוק (בראשית לג, יט) "במאה קשיטה", ומפרש, "קשיטה, מעה. אמר רבי עקיבא כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה". ושואל רבינו מדוע רש"י הביא את שמו של רע"ק.

ומבאר רבינו שהטעם שיעקב קנה את חלקת השדה במאה קשיטה היא, שליקב אבינו היתה ארץ ישראל מאד יקרה אצלו, ולכן קנה חלקת אדמה מיד בבואו לא"י. ועל כך נשאלת שאלה איזה לימוד מתווסף לנו ביקרת הארץ מכך שיעקב קנה זאת במאה קשיטה?

וזה מה שרש"י מבהיר על ידי כך שמוסיף לנו את שמו של רע"ק:

רע"ק היה רגיל לזכות את ישראל (כדלעיל), ולכן סובר הוא שצריכים לחפש אפילו זכויות קטנות כדי לזכות את ישראל, ולכן אע"פ שזכות זו של המחיר 'מאה קשיטה' היא זכות קטנה ולא חידוש גדול, אבל מצד הרגלו (שנעשה טבעו) לדבר בזכותם של ישראל, מזכיר הוא את זכות זו.

ועפ"י מסביר רבינו ע"ד הרמז מדוע רש"י מעתיק גם "כשהלכתי לכרכי הים", שהרי הגמ' אומרת "מאי חסידותיה דרע"ק... קטני רשעי ישראל... ר' עקיבא אומר באים הם לעוה"ב שנאמר שומר פתאים ה' שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא".

ומבאר רבינו – ע"ד הרמז – שכדאית נסיעת רע"ק לכרכי הים על מנת לזכות את ישראל ולפסוק שבאים הם לעוה"ב. ועד"ז אותה הליכתו של רע"ק לכרכי הים הייתה כדי לזכות את ישראל – לספר על חביבות הארץ אצל יעקב אבינו.

נמצאנו שוב למדים על שיטת רע"ק שנהג תמיד לזכות ישראל.

ה

בלקו"ש ח"ט מביא רבינו את פירש"י על הפסוק (שופטים כ, ח) "ויספו השוטרים גו' מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו" – "הירא ורך הלבב, ר' עקיבא אומר כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. ר' יוסי הגלילי אומר הירא מעבירות שבידו... "עכ"ל.

ומבאר רבינו הטעם שרע"ק לא סובר כריה"ג, שמכיוון שרע"ק רגיל לזכות את ישראל, לכן, כשראה יהודי שנמצא בתנועה של תשובה, זיכה אותו מיד.

ולכן סובר הוא שיהודי שיש לו יראה ללכת למלחמה בגלל עבירות שבידו, מראה הדבר שיש לו אפילו הרהור קל של חזרה בתשובה, ומכיוון שרע"ק מזכה את ישראל, לומד הוא שע"י הרהור תשובה נהפך הוא מרשע גמור לצדיק גמור, ולכן יכול הוא ללכת למלחמה ללא כל חשש ומורא.

[וראה שם ביאור שיטתו של רע"ק לפרש כל פסוק במשמעות הרחבה יותר משא"כ שיטת ריה"ג].

נמצאנו למדים שוב על שיטת רע"ק שתמיד זיכה את ישראל.

ונראה לומר ההסברה על כך שתמיד היה מזכה את ישראל שזה מפני שהקב"ה מזכה אותם מצידו אע"פ שחטאו, כנ"ל אות ב'.

ו

בלקוטי שיחות חט"ז עמ' 88 מבאר רבינו את מחלוקת ר"א ור"ע בנוגע למכות שהביא הקב"ה על המצרים.

"רבי אליעזר אומר כל מכה הייתה של ארבע מכות כו' רבי עקיבא אומר של חמש מכות כו'".

ומביא רבינו את הכלבו בשם "בעל המלמד" שהפלוגתא היא שלדעת ר"א המכות חדרו והגיעו לכל ארבע היסודות של כל דבר שבו היו המכות, ולכן כל מכה הייתה ארבע, רבי עקיבא מוסיף עוד יותר ואומר שהמכה הייתה גם ב"חומר היולי" של הדבר ונמצא שכל מכה הייתה של חמש - בארבע היסודות ובחומר היולי.

ומבאר רבינו ששיטתם ר"א היא בהתאם לשיטת חכמים ש"אף מפורר וזורה לרוח", שיש לבער רק את מציאות החמץ שקשורה בתואר (וצורה) של חמץ (האפשרות לאכילה והנאה), ולדעת רבי עקיבא האומר ש"כל מכה של חמש מכות - שהמכות היו גם בחומר ההיולי - הוא בהתאם לשיטת ר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

וממשיך לבאר שי"ל שחלוקים הם במחלוקת האם גלות מצריים נמנית בין הד' גלויות או לא, לדעת ר"א נמנית היא כי גלות מצריים הייתה רק בד' היסודות, ולכן שייכת היא להימנות בד' גלויות שכנגד ד' אותיות שם הוי'. אך לדעת רע"ק שטומאת מצריים חדרה גם בחומר ההיולי, אין היא יכולה להימנות בד' הגלויות, מכיוון שד' הגלויות הם כנגד ד' אותיות שם הוי', וחומר ההיולי הוא כנגד קוצו של יו"ד שלמעלה מהם.

וכן חלוקים הם בעבודה הרוחנית של יציאת מצריים – היציאה ממצרים וגבולים שמפריעים לקדושה, לדעת ר"א צריך לצאת ממצרים של ארבעת סוגי הנפש שכנגד ד' היסודות וד' אותיות שם הוי' – (א) עבודה בפועל – מלכות, (ב) במדות – ז"א. (ג) בשכל (בינה) (ד) מסירת נפש (חכמה), ורע"ק מוסיף שצריכים לתקן גם את עצם הנפש, ועל ידי כך ניתן להגיע לעילוי בצד השני – להגיע לעצם הנפש האלקית ששם אין הגבלות כלל. וזה יביא ליציאת מצרים בכל הדרגות עד ליציאה מגלות זה האחרון. ודווקא רע"ק סובר זאת, מכיוון שהיה בן גרים. עיי"ש.

נמצאנו למדים שיטת רע"ק שסובר שטומאת מצריים הייתה גם בדרגות העליונות, ומצד שני, היהודי צריך לתקן גם את עצם נפשו, ועל ידי כך היהודי ביכולתו להגיע לעצם נפשו האלקית, שאין שם הגבלות כלל.

ז

בלקו"ש ח"ג שיחה לפרשת אחרי מבאר רבינו את המסופר בגמ' בחגיגה (יד), (ב):

"ארבעה נכנסו לפרדס כו' בן עזאי הציץ ומת כו' ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום". ושואל רבינו מדוע מציינת הגמ' שרע"ק גם נכנס בשלום, ולכאורה נוגע לנו רק שיצא בשלום?

אלא שהפירוש הוא: ה"הציץ ומת" של בן עזאי היה ענין של רצוא ללא שוב. כניסתו ל"פרדס" היתה באופן של "רצוא" לקב"ה מתוך כלות הנפש ללא "שוב" כלל. ומה שלא היה אצלו השוב, הוא משום שלכתחילה, בשעת כניסה, לא היתה הכניסה בשלום.

אבל ר' עקיבא "יצא בשלום", מכיון ש"נכנס בשלום", כניסתו היתה כדי למלא את הרצון העליון, לעשות "שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה". וכיון שנכנס בשלום לכן יצא בשלום.

וזה מה שהתורה מזהירה בפרשת בני אהרן - שלא יהיה רצוא ללא שוב, אלא שיהיה רק רצוא ושוב כרע"ק. ע"כ.

נמצאנו למדים שיטת רע"ק שצריך להיות רצוא ושוב דווקא.

ונראה לומר ההסברה בזה, דהרי כנ"ל רע"ק לא הסתכל על צד המטה - האדם, אלא על צד המעלה - הקב"ה שבכל דבר, ולכן לא ראה את תועלתו האישית (מטה, אדם), רצוא בלבד. אלא ראה את רצון הקב"ה שיהיה רצוא ושוב יחדיו דווקא.

ח

א"כ נמצאנו למדים המשך הסברת שיטת רע"ק, שתמיד הדגיש את הרוחניות שבעולם ואת 'הקב"ה' שבכל דבר, לכן הקב"ה מטהר את ישראל - מצידו ולא מצד המטה - אע"פ שחטאו, לכן תמיד היה רגיל לזכות את ישראל, שנראה לומר שההסברה בזה הוא מפני שהקב"ה מזכה אותם כנ"ל, לכן סובר שהקב"ה נותן ביכולת היהודי לברר גם את עצם נפשו האלקית, ולכן סובר שצריך שיהיה רצוא ושוב דווקא.

וראה בקובץ הנ"ל ביאור שיטתו בארוכה. [ויש עוד לבאר על שיטתו ואכמ"ל מדי].

[עוד לגבי הא דר"ע היה 'בן גרים' ראה בשיחת ל"ג בעומר ה'תשי"ג (תורת מנחם התועדויות ח"ח עמ' 151) ששם מבאר רבינו את המאורעות בחייו של רע"ק לפי פנימיות העניינים, וומבאר רבינו בין היתר את מה שהגמ' בסנהדרין (פו, א) אומרת על התושבע"פ "וכולהו אליבא דרבי עקיבא".

שהתורה שבע"פ עניינה לפעול ברור הרע שבעולם, מכיון שמתלבשת היא בעולם, ועניין זה שייך לרע"ק עקב היותו בן גרים, מודגש אצלו ביותר העניין בדירור הניצוצות והפרדת הרע מן הטוב, שזהו כללות התושבע"פ].

ט

ונסיים בדברי רבינו על ר' עקיבא משיחת ל"ג בעומר ה'תשי"ג הנ"ל:

"מצינו שרבי עקיבא הי' סבור שגילוי המשיח יהי' בדורו, והי' דורש הפסוק "דרך כוכב מיעקב" על שמעון בר כוכבא, באמרו "דין הוא מלכא משיחא" - כי, בנוגע לרבי עקיבא מצינו ש"מן שית מילי איעתר רבי עקיבא", וידוע שהוא ענין אות וא"ו (שמספרה ששה), דא אות אמת, ספירת התפארת, שנקראת אילנא דחיי (למעלה מספירת המלכות, שנקראת אילנא דטוב ורע). - אלא שכל זה היה מצד רבי עקיבא, שמצד עצמו גמר את כל עניני העבודה והי' מוכן לגילוי המשיח, אבל הדור כולו לא הי' ראוי לכך. ואכן נתברר שבר כוכבא אינו משיח, ולכן קראו לו בר כוזיבא.

אמנם בדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא, לאחר שהי' כבר גילוי פנימיות התורה - החל מתיחת הצינור ע"י רשב"י, ואח"כ ע"י רבותינו נשיאנו מדור לדור - יהי' גילוי המשיח, "דרך כוכב מיעקב", בפועל ממש, למטה מעשרה טפחים".

נוסח ספרד או נוסח האריז"ל?

הת' מנחם מענדל שי' שוויכח
תלמיד בישיבה

א.

באגרות קודש חלק י"ד עמוד שצ"א כותב כ"ק אדמו"ר אודות יהודי אחד שהתפלל בנוסח האריז"ל לפני התיבה שמתפללים בנוסח אשכנז, ומיחו בידו ושואל את הרבי האם יש בזה שאלה של "ולא תגודדו"?

וענה לו כ"ק אדמו"ר "שבענינים כגון אלו העיקר הוא להישמר ממחלוקת דבר האסור מן התורה לכל הדיעות וגדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" עכ"ל.

וממשיך כ"ק אדמו"ר ואומר לו בדרך אגב שבנוגע לעניין של שינוי בין נוסחי אשכנז ספרד ואריז"ל, שמותר לשנות נוסח מאשכנז לספרד והאריז"ל. ובנוגע לכך מספר כ"ק אדמו"ר מעשה רב אשר מה"ר נתן אדלר זצ"ל (מורו של החת"ס) עבר לפני התיבה בנוסח ספרד ובני המנין שלו התפללו בנוסח אשכנז כמובא בשו"ת חת"ס חאו"ח סט"ו.

ב.

המקור של "מעשה רב" שהרבי מביא הוא בחתם סופר כדלעיל, אמנם הסיפור שם קצת שונה: "עבר לפני התיבה והתפלל ספרדי בסידור האריז"ל" וא"כ אינו מובן למה במכתב הרבי לא כותב בנוסח האריז"ל אלא ב"נוסח ספרד" הרי במקור בחתם סופר כתוב, שהתפלל בנוסח ספרדי בסידור האריז"ל.

ואי אפשר לומר שנוסח ספרד והאריז"ל הם כמעט היינו הך, ולכן לא דק ביניהם, כי הרי הרבי כותב לו שמותר לשנות מנוסח אשכנז לספרד והאריז"ל וא"כ אין זה אותו דבר, ומדוע הרבי לא כותב לו כמו המקור ומשמיט שזה נוסח האריז"ל?

ג.

והקושיא מתחזקת על פי מכתבו של כ"ק אדמו"ר מ"ז מ"ח תשי"ז חלק י"ד ששם כתוב שיהודי שאל את הרבי איך יתנהג בשבת ויו"ט כשמתפלל בבית כנסת ששם נוסח אחר בתפילה.

ועונה לו כ"ק אדמו"ר שהמקום לספק זה רק מתי שהוא עומד לפני התיבה "אבל פשוט שכשמתפלל לעצמו יחזיק בהנוסח שלו".

ולאח"ז מספר כ"ק אדמו"ר את אותו סיפור מהר"ן אדלר אבל פה כותב שעבר לפני התיבה "בנוסח האריז"ל" ולא כותב בנוסח ספרד, כבמכתב דלעיל.

כלומר, במכתב לאותו יהודי שהתפלל בנוסח האריז"ל ומיחו בו, הרבי מספר שמהר"ן אדלר התפלל בנוסח ספרד, וליהודי ששואל כיצד להתנהג הרבי אומר לו את הסיפור מהר"ן אדלר שהתפלל בנוסח האריז"ל.

ולהבין שינויי לשונו של רבינו בין שני המכתבים, וברור שלא שינה לחינם!

ד.

אוי"ל בדא"פ, במכתב הראשון מדובר ביהודי ששאל על אחר שהתפלל לפני התיבה בנוסח האריז"ל במקום שמתפללים בנוסח אשכנז. וזה שלל כ"ק אדמו"ר, וכמו שרואים בהמשך שהרבי כותב לו "שהעיקר הוא להישמר ממחלוקת שהוא דבר האסור מן התורה לכל הדעות וגדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

א"כ לכאורה מבהיר כ"ק אדמו"ר לו שבמקרה כזה היה צריך להימנע מתפילה בנוסח האריז"ל בכדי לא לבוא למחלוקת. ולאח"ז הרבי מביא מעשה רב שכביכול בדרך אגב.

ואוי"ל שהרבי שינה מפני דרכי שלום וכתב שמהר"נ אדלר התפלל בנוסח ספרד (ולא כתב בנוסח האריז"ל), בכדי לא לתת תחושה לכותב שאותו שליח ציבור צדק במה שהתפלל בנוסח האריז"ל, וגרם למחלוקת.

דהיינו, שאם היה כותב שמהר"ן אדלר התפלל בנוסח האריז"ל הווה מעשה לסתור, שהרי מצדיק את אותו שליח ציבור, היפך מטרת מכתבו זה של רבינו!

לכן כותב הרבי שהסיפור הוא שהתפלל בנוסח ספרד מצד "גודל השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

משא"כ באגרת השניה ששם מדובר שאותו יהודי שאל את הרבי רק מה לעשות ולא מדובר כאן במקרה של מחלוקת, ושם הרבי מדגיש שכשמתפלל לעצמו יחזיק בהנוסח שלו, והרבי כותב לו שמהר"נ אדלר התפלל בנוסח האריז"ל אף שכל הציבור התפלל בנוסח אשכנז.

דמיון ומנהג (גיליון)

הנ"ל

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל רחובות (ל"ג בעומר ש.ז.) כותב הת' ש.ז.מ.ג. על מה שכתב אדה"ז בשו"ע הלכות בציעת הפת:

"שהשהי"ה בניגוב הידיים והחילוך ממקום בנטילה, למקום האכילה אינם חשובים הפסק אלא שלכתחילה צריך ליטול ידיו סמוך למקום הסעודה אם אפשר שכמו שצריך למזוג הכוס של קידוש בחמין קודם הנטילה לדברי הכל".

ושואל הת' הנ"ל מה הדמיון של הפסק הליכה במקום נטילה, למזיגת כוס יין בחמין, הרי יש הבדל שבמזיגת הכוס יש בעיה של 'היסח הדעת', ולכן אסר, דבהליכה ממקום הנטילה למקום האכילה אין היסח הדעת.

ונראה לומר שאמנם נכון ויש הבדל, אבל כ"ק אדה"ז לא מדמה כאן לענין היסח הדעת אלא לענין סמיכות הזמן, שאם אין סמיכות זה הפסק, וע"כ צריך ליטול ידיים כמה שיותר קרוב למקום האכילה. א"כ לא מדמה מהיסח הדעת (מהדין) אלא מהסמיכות.

ועיין בהלכות שבת סימן רע"א סעיף כ"ב שמאריך בזה.

וממשיך הכותב דעמוד 68 ומביא מהיום יום די"ב כסלו ומספר המנהגים "שמברכים ברכת המזון בכוס של ברכה אף כשאינן עשרה. ושואל צ"ע למה אין נהוג בפועל לעשות זימון בכוס של ברכה אף כשאינן עשרה". וכן שואל צ"ע על המובא בשו"ע ס' תע"ז ס"ח, שאין המנהג לעשות על כוס של ברכה.

והנה אין מובנת תמיהתו כלל, שהרי כתוב במפורש בשו"ע בסימן קפ"ב שבאמת יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד וע"כ לא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו. ויש אומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס עיין שם בארוכה.

ומה ששואל צ"ע מדוע בפועל אין נהוג לעשות זימון בכוס אף כשאינן עשרה הנה אין זה צ"ע על הכתוב ב'היום יום', וכפשוטו. אלא אכן הוי עניין זה מ"המצוות שאדם דש בעקביו", ובאמת יש לעשות זימון על כוס גם בשלשה.

מצוות בטלות לעתיד לבוא (גליון)

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת תות"ל רחובות (שנה זו) הביא הת' ש.ל. את סוגיית הגמ' בנדה על מצוות בטלות לעתיד לבוא, והקשה על כך כמה קושיות.

והנה נעלמה ממנו שיחתו של רבינו המבאר סוגיית זו בהרחבה נפלאה, השיחה נאמרה במועדי חודש תשרי תשנ"ב, ונדפסה בקונטרס 'הלכות תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם', (סה"ש תשנ"ב בתחילתו). ושם מבאר רבינו את סוגיא זו לפרטיה.

וביאורו של רבינו על 'מצוות בטלות' הוא :

"הפירוש ד'מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחר גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחר גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה :

הגדר ד'מצוות" ציווי להאדם – שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחר שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצווה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד,

כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות."

וראה שם את כל השחה בבחירות נפלאה.

התוארים בחתימות בני כ"ק אדה"ז (גליון)

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש בתורת רבינו 'דבר בקדשו' דישיבתנו, כתב א' מאנ"ש אודות ביאור רבינו שהובא ב'שיעורים בספר התניא', על שינויי חתימות בני כ"ק אדה"ז, בהקדמתם לספר התניא, וביאר לפי"ז לשונות כ"ק אדמו"ר על כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, וביאורו נפלא ונאה הוא.

ורציתי רק להעיר על השינויים משיחת כ"ק אדמו"ר – ש"פ במדבר התשמ"ב, ולהלן תוכן שיחתו הק':

"במשך להמדובר לעיל אודות השינויים שבין לשון הרמב"ם ללשון אדמו"ר הזקן בשו"ע, הרי כאן המקום להזכיר גם אודות השינויים שבין שו"ע אדמו"ר הזקן לספר התניא - בנוגע להקדמת (ובספר התניא - הסכמת) הרבנים בני הגאון המחבר לספרים אלו:

נוסף על השינויים בלשון ההקדמה עצמה, מצינו שינוי בחתימתם בני הגאון המחבר - שבספר התניא הובאו החתימות של שלשת הבנים (אדמו"ר האמצעי,

הר"ר חיים אברהם, והר"ר משה), ואילו בשו"ע מובאים רק החתימות של אדמו"ר האמצעי והר"ר חיים אברהם, ולא הובאה החתימה של הר"ר משה.

אבל: בהקדמה לשו"ע בדפוס הראשון, בשנת תקע"ד, הובאה בהקדמת הרבנים גם חתימתן של הר"ר משה, ורק בדפוסים שלאח"ז נשמטה חתימה וכנראה שהדבר נעשה ע"פ הוראה כו'.

בנוגע לאופן חתימתם של בני הגאון המחבר - ישנם שינויים בתוארים שנכתבו על ידי בני הגאון המחבר אודות אביהם:

אדמו"ר האמצעי כותב על אביו "הגאון החסיד קדוש ישראל מרנא ורבנא"; הר"ר חיים אברהם כותב על אביו "הגאון החסיד מרנא ורבנא" (ומשמיט את התואר "קדוש ישראל"), ואילו הר"ר משה כתב רק "הגאון החסיד" (ומשמיט גם את התואר "מרנא ורבנא").

ועפ"ז - תוארי אדמו"ר הזקן כפי שמובאים בחתימת בני הגאון המחבר, הם באופן ד"פוחת והולך" - כי לכל לראש באה החתימה של אדמו"ר האמצעי, ולאח"ז החתימה של הר"ר חיים אברהם, ולאח"ז החתימה של הר"ר משה.

וזאת - למרות שמדובר אודות תוארים שהם כתבו על אביהם ונשיאם, ובאופן שהשניים האחרונים (הר"ר חיים אברהם והר"ר משה) ראו את התוארים שכתב אדמו"ר האמצעי (כי הם חתמו לאחריו), ואעפ"כ השמיט הר"ר חיים אברהם את התואר "קדוש ישראל", והר"ר משה השמיט גם את התואר "מרנא ורבנא" (שנכתב גם ע"י הר"ר חיים אברהם). ולכאורה, הרי זה דבר פלא!

ולפלא שלא מבחינים בדיוק זה, והסיבה לדבר - מאחר שלא לומדים בעיון המתאים את הסכמת הרבנים בני הגאון המחבר, כי כאשר לומדים את ספר התניא, מתחילים מיד מפרק א' ("תניא בספ"ג דנידה כו'")!

הסכמת הרבנים נכתבה ונדפסה בהתחלת ספר התניא - עבור אלו שלומדים תניא (ולא עבור אלו שלע"ע אינם לומדים תניא, עד שיתבגרו ויתחכמו ויתחילו ללמוד תניא), כדי שהם ילמדו זאת!

ויתירה מזו: הסכמה זו נדפסה בהתחלת ספר התניא (קודם פרק א'), אע"פ שלכאורה היו יכולים להדפיסה בסוף ספר התניא.

דהנה, בשלמא בנוגע ל"הקדמת המלקט", הקדמתו של אדמו"ר הזקן לספר התניא, מובן מדוע נדפסה הקדמה זו בהתחלת ספר התניא, כי שם מבאר אדמו"ר הזקן, גם כאשר זקוקים להשיג זאת באופן ד"מים גנובים כו".

אבל אעפ"כ, מאחר שמדובר אודות הקדמתו של המחבר בעצמו, הרי נהוג להדפיסה בהתחלת הספר.

משא"כ כאשר מדובר אודות הסכמת הרבנים בני הגאון המחבר - הרי יכלו להדפיסה בסוף ספר התניא. ובפרט שתוכנה של הסכמה זו הוא - בנוגע להדפסת "אגרת הקודש" ו"קונטרס אחרון" (חלקים האחרונים דספר התניא) ביחד עם שאר חלקי התניא.

ויתירה מזו: לא זו בלבד שהסכמת הרבנים בני הגאון המחבר נדפסה בהתחלת ספר התניא, אלא אפילו הסכמותיהם של הר"ר יהודא ליב הכהן והר"ר משולם זוסיל מאניפאלי נדפסו גם הם בהתחלת ספר התניא, היינו, שצריכים ללמוד הסכמות אלו קודם שמתחילים ללמוד פרק א' דספר התניא.

[ובפרט שבהסכמת הר"ר משולם זוסיל מאניפאלי מובא שמו של הר"ר שלום שכנא - חתנו של אדמו"ר הזקן (אביו של הצ"צ), ומובן בפשטות גודל מעלתו - מאחר שאדמו"ר הזקן בחר בו להיות חתנו. ומזה מובן גם גודל מעלתו של השותף שלו.

אבל אעפ"כ לא מפורש בהסכמה הנ"ל שהר"ר שלום שכנא הוא חתנו של המחבר - כי רצונו של אדמו"ר הזקן הי' שכאשר יודפס ספר התניא (לראשונה) לא ידעו מי הוא המחבר דספר זה, כי אז היתה מתפרסמת זהותו של המחבר.

ומאותה סיבה כותב אדמו"ר הזקן ב"הקדמת המלקט" - "נדבה רוחם של אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל מעבר לדף כו'" (שכוונתו לאנשים שהוזכרו בהסכמת הר"ר משולם זוסיל מאניפאלי, שא' מהם הוא חתנו), ואינו מדגיש ומפרט את שמם - כדי שלא יהי' מקום לחשוב שהמחבר הוא אדמו"ר הזקן, חותנו של א' מאלו שהביאו ספר זה לבית הדפוס].

ונחזור לעניננו: מאחר שהסכמת הרבנים בני הגאון המחבר הודפסה בהתחלת ספר התניא, מובן, שיש ללמוד זאת עוד קודם שמתחילים ללמוד פרק א' דספר התניא. וכאשר לומדים זאת באופן המתאים - מתעוררת שאלה הנ"ל אודות השינויים התוארי אדמו"ר הזקן המובאים בחתימת בניו, כנ"ל בארוכה. "עכתדה"ק.

לזכות

כל לומדי הרמב"ם היומי

בג' המסלולים

כפי שתיקן כ"ק אדמו"ר זי"ע

לרגל ימי סיום והתחלת הלימוד

כ"ז - כ"ח אייר ה'תשס"ט

לזכות

החתן הת' מנחם מענדל שי' הלוי
והכלה מרת שושנה שתחי'
לוי

לרגל נישואיהם בשעמזום"צ
יה"ר שיהיה הבנין בנין עדי עד
מיוסד על אדני התורה והמצווה
כפי שמוארים באורה של תורה היא תורת החסידות

ולזכות הוריהם

הרב דניאל מרדכי הלוי ועדינה שי' לוי
הרב אליהו ונחמה מרים שי' אסולין

לע"נ
ר' יעקב
בן ר' אליהו
ע"ה
נלב"ע ז' אייר ה'תשל"ח

וזוגתו
מרת אליס
בת ר' אהרן
ע"ה
נלב"ע כ"ט אייר ה'תשל"ט

ת' נ' צ' ב' ה'

ל'עילוי נשמות

הרה"ת עקיבא יוסף
בן הרה"ת מנחם מענדל הכהן ע"ה
נלב"ע ל"ג בעומר ה'תשמ"ה

הרה"ת שמואל גרשון ניסן
בן הרה"ת רפאל דובער ע"ה
נלב"ע י"א אייר ה'תשנ"ז

ת' נ' צ' ב' ה'

נדפס

לחיזוק ההתקשרות האמיתית
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

*

ולז"נ

הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

* * * *

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות

ישראל אריה ליב

בן הרה"ג והרה"ח ומקובל

רב פעלים לתורה ולמצות ורבים השיב מעון

לוי יצחק

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצ"צ

נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב

תנצב"ה

אחיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע