

קובץ

רחובות

הנהר

גליון ב' (י"ד)

יום הבהיר י"א ניסן

הערות וביאורים

בגאולה ומשיח, חסידות ונגלה

מאת תלמיד

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

רחובות, אה"ק ת"ו

רח' חב"ד 1

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים

חברי המערכת :
הת' אוריה ג'ורי
הת' שמואל יוסף קרלנשטיין
הת' השליח חיים דוד וילהלם

י"ל ע"י

מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש'
שע"י ישיבת תות"ל רחובות



רח' חב"ד 1 ת.ד. 770 רחובות

פתח דבר

לקראת היום הבהיר, "יום מלכנו", "יום עשתי עשר יום" אשר "הוא יתן מעדני מלך", יום הולדת הק"ח של הוד כ"ק אדמו"ר מה"מ,

הננו שמחים להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש קובץ הערות "רחובות הנהר" דישיבתנו (שני לשנה זו), ובו הערות וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עמלם של תלמידי התמימים בעת לימודם בנגלה ובחסידות בעיון ובאופן ד'לאפשה לה', לאור הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לכתוב חידושי תורה ולהוציאם לאור מדי פעם בפעם.

בעמדנו בימים הסמוכים לתחילת אמירת קאפיטל ק"ט בתהילים - מובאת בראש הקובץ שיחת י"ב תמוז תשמ"ח, בה מבוארים פסוקי הפרק (בקשר עם יום הולדת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע).

...

כאן המקום לפנות לכל המעיינים בקובץ, שישלחו את חדושיהם - בכלל - ועל הנכתב בקובץ זה בפרט, ע"מ שיצאו בקובץ מהודר לרגל זמן מתן תורתנו - חג השבועות הבעל"ט.

תקוותנו חזקה אשר קובץ זה יתקבל - כקודמיו - באהדה בין חובבי התורה ויושבי בתי המדרשות די בכל אתר ואתר, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי רצון שחפץ ה' בידינו יצליח לעשות בתים ומשכנות לתורה, ושנזכה לגרום נחת רוח מרובה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח, עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו ומלכנו בראשנו, במהרה בימינו ממש.

המערכת

ימים הסמוכים ל"א ניסן - ק"ח שנה
ה'פרצת
רחובות, אה"ק ת"ו

מפתח נושאים

דבר מלכות:

- 6 ענינו של יום ההולדת
- 8 ביאור קאפיטל ק"ט בתהלים

גאולה ומשיח:

- 13 ביטול המועדים לע"ל

תורת הרבי:

- 17 בחי' הפנימית בכירור ג' ארצות
- 18 אמירה – בפה או בלב ?
- 20 השייכות בין בירור האומות לחנוכה
- 21 ביטול תורה – תלוי בבחירה ?

חסידות:

- 23 הרמז בתיבת "גרה"
- 24 עבדא בהפקר נחא ליה
- 26 הרהורי תשובה ע"י הארת המקיף
- 27 שמיצה וראיה

- 28 מדוע נחסרו חיי האבות
 29 להיות לו "ית" דירה

נגלה:

- 31 בענין "שתיק רב"
 39 שאלת ריב"ז בנוגע למסיקה בטהרה
 40 שי' רש"י בגדר "אינו ראוי"
 41 ילפותא או גזירה שוה
 42 הגדרת חיוב ההשבה בשואל
 49 יישוב על קושיית הגר"א
 51 ספק דתרי ותרי (ב)

הלכה ומנהג:

- 55 האם משלם חומש בקרקע?
 56 בכללות ענין הצירוף בזימון
 57 הטעם ל"ערב קבלן" במכירת חמץ
 59 זמן יקיצת התרנגול (גליון)
 60 ביאור שי' הט"ז ב"נפלה טיפה"
 62 בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא:

- 65 "ויזבח שור ומריא וצאן"
 66 "ותהלך אש ארצה" (גליון)

שונות:

- 68 פי' "הרואה את הנולד"
 69 כל המוסר עצמו למות על ד"ת (גליון)
 70 כתיבת חידושי תורה מועילים לזיכרון

דבר מלכות

ענינו של יום ההולדת

משיחת אחש"פ תשמ"ח

בלתי מוגה

ויש להוסיף עוד ענין עיקרי בזה - שביום הולדת יש מקום לענין של שמחה, שבח והודי' להשי"ת, על הלידה:

לידה - הו"ע של שמחה, לכל לראש - שמחת ההורים שנולד להם בן או בת, ועד שיש חיוב על האב והאם לברך על שמחה זו, וגם שמחה אצל כלל ישראל, שניתוסף עוד יהודי לכלל ישראל.

ופשיטא, שזהו"ע של שמחה להנולד עצמו - לא רק שמחה על דבר פרטי (כ"כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה שחייב לברך עליה"), כי אם, שמחה על עצם מציאותו.

ולהעיר, שיש מקום לסברא וקס"ד שמכיון שביציאתו לאויר העולם אין בו דעת להרגיש השמחה, ועאכו"כ להודות ולברך עלי', היו צריכים לקבוע חיוב של שבח והודי' על השמחה דהלידה (לא רק על אביו ואמו, אלא גם) על האדם עצמו - ביום הולדתו הי"ד, לאחר שישלמו י"ג שנה, ונתחייב במצות.

ועד"ז ביום ההולדת בכל שנה ושנה - שמצד הזכרון על ענין הלידה, יש מקום לחיוב שבח והודי' להשי"ת.

ויש להביא דוגמא לדבר בהלכה - "יחיד שנעשה לו נס באיזה מקום . . . חייב הוא עצמו, כשרואה אותו מקום לאחר שלושים יום, לברך ברוך . . . שעשה לי נס במקום הזה . . . ואם חוזר ורואה מקום זה לאחר ל' יום מראי' הראשונה חוזר ומברך, וכן לעולם", ודוגמתו בזמן - כאשר מגיע אותו זמן שבו נולד, זמן שמזכיר המאורע דהלידה (כמו שהמקרה מזכיר מאורע שאירע במקום זה) - יום ההולדת.

ובכל אופן, גם את"ל שאין חירב דאמירת ברכה כו', פשוט, שאין זה שולל ח"ו, נתינת שבח והודי' להשי"ת, ומתוך שמחה, בבוא יום הולדתו בכל שנה ושנה, כשזוכר ומתבונן בחסדי ה' עמו ביחס לכללות מציאותו, החל מעצם לידתו.

ולמעיר, שמצינו במדרש ש"רוב בני אדם מחבבים יום שהוא תשלום שנתן, שהוא כנגד אותו היום שנולד, ושמחין בו ועושין בו משתה".



ביאור קאפיטל ק"ט בתהלים

משיחות ימי חג הגאולה תשמ"ח

בלתי מוגה

טו. ענין נוסף הקשור עם יום ההולדת ב"ב תמוז (כנ"ל ס"ו) - מזמור תהלים המתאים למספר השנים. ע"פ המנהג המקובל מהבעש"ט (שנתפרסם ע"י בעל יום ההולדת ובעל הגאולה עד שנעשה להנהגה קבועה מדור דור, ובאופן דמוסיף והולך) לומר מזמור תהלים המתאים למספר שנותיו. החל מיום ההולדת, במשך כל השנה כולה, עד ליום ההולדת הבא.

ובהקדמה - שהעלי' במזמורי תהלים משנה לשנה נמשכת גם לאחרי ההסתלקות, כולל ובמיוחד - בקשר לצאן מרעיתו, מציאות של ציבור, "שאינן הציבור מתים", כידועת סיפור בעל ההולדת והגאולה ששמע מאמר חסידות מאביו ביום הולדתו (כ"ף חשוון) הפ"ד (כמה שנים לאחרי הסתלקותו) על פסוקי תהלים דמזמור זה, סיפור שנתפרסם גם בדפוס ונעשה הוראה לדורות.

ובנוגע ליום ההולדת דשנה זו, שנת תשמח ותשמח ושנת הקהל - הרי, המזמור של בעל ההולדת ובעל הגאולה [שממנו יראו וכן יעשו ההולכים בדרכיו ואורחותיו אשר הורנו], המתאים למספר שנותיו ביום ההולדת דשנה זו (ת"ר) - תשמ"ח) הוא מזמור ק"ט.

טז. מזמור ק"ט הוא מזמור קשה ("א שטרינגער") - כמובן מפשטות הכתובים, ועאכו"כ ע"פ דברי המפרשים, ובמילא, ה"ז חל על כל הענינים שיכולים לנגוע ("אנרירן") ח"ו בהפצת עניניו של בעל ההולדת והגאולה, שלא יהי' להם חלות ותוקף כלל, באופן ד"לא אשים עליך" מלכתחילה, ולכן, אין מה לדבר על זה, ועאכו"כ שאין להכנס בשקו"ט כו'.

אמנם, בודאי שיש במזמור זה גם עניני טוב וברכה, ולא רק ברכה סתם, אלא מרובה בברכה.

ואכן, קרוב לסיום המזמור, בפסוק ל' - "בן שלושים לכח" - נאמר: "אודה הוי' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו".

ומזה מובן, שבי"ב תמוז השתא מתחילה תקופה שעניניהם של כל בני"י - הקשורים לנשיא, "הנשיא הוא הכל", גם אשר בשם ישראל יכונה - נעשים באופן ד"אודה הוי' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו", כדברי דוד מלך ישראל, "נעים זמירות ישראל", כדלקמן.

יז. "אודה הוי'":

התחלת הפסוק הוא בענין של הודאה וברכה - "אודה הוי'" - מכיון שהקב"ה נתן לכאו"א מישראל טוב הנראה והנגלה בגשמיות, ועאכו"כ ברוחניות. ובפרט ע"י התעוררות רחמים דבעל הגאולה, אשר, מה להלן עומד במרום אף כאן עומד במרום ומעורר רחמים על צאן מרעיתו, וביתר שאת לאחרי יום ההולדת בשנה זו - שלכן, נעשית עבודתם התמידית באופן ד"אודה הוי'", שכאו"א מודה להקב"ה על כל הברכות שרואה בעיני בשר מידי יום ביומו.

"מאד":

לא רק הודאה ("אודה הוי'") סתם, אלא באופן ד"מאד" - כי, גם המשכת הברכה בטוב הנראה והנגלה אינה רק ע"ד הרגיל (כפי שהי' בשנה שלפנ"ז, עד יום ההולדת והגאולה השתא), אלא באופן של ריבוי גדול ביותר, "מאד".

"בפי":

ההודאה לה', "אודה הוי'", ובאופן ר"מאד", אינה נשארת בלבו פנימה, במחשבה, אלא באה לידי ביטוי גם כדיבור, "בפה" - נשמות בגופים דוקא, כי, הקב"ה נתן אריכות ימים ושנים טובות, ונותן שליטה על כל הכחות, כולל גם כח הדיבור ("בפי"), שיוכלו לנצלו במילואו ובשלימותו (ובאופן של גאולה מענינים שיכולים לפעול בו חלישות ח"ו) - להודות לה', "אודה הוי' מאד בפי".

ועוד ענין בזה - שהדיבור ("בפי") מעורר גם את הזולת, ועוד יותר אפילו ממעשה בפועל, כי, בענין של מעשה יש עדיין צורך שהזולת ירצה להביט בכיוון הנכון שיוכל לראות ולהתרשם מהמעשה, אמנם, ע"י הדיבור, "בפי", ועאכו"כ דיבור חזק, מתוך "שטורעם" - הרי ע"פ טבע מוכרח הזולת לשמוע את

קולו, ולא עוד, אלא שפונה לכיוון של המדבר. אפילו אם לפנ"ז היו פניו לצד אחר, ויתירה מזה, שפנה במכוון לצד אחר כדי שלא יראה את המופתים שנעשו כפועל ממש - גם במצב כזה פועל הדיבור ("אודה ה' מאד בפיי") על הזולת.

"ובתוך רבים אהללנו":

ההודאה לה' בדיבור היא - לא ביחיד, כי אם, במעמד של רבים מישראל, "בתוך רבים", וכאופן שמכניס את עצמו "בתוך (רבים)", גם מלשון בתוך (כאמצע), היינו, שאינו מרגיש עצמו מלמעלה ("א גאנצער יא טיבע דאם") או מן הצד, אלא בתוך וביחד עם הרבים.

ולהעיר גם מפתגם כעל ההולדת והגאולה שכאשר שגי יהודים נפגשים יחדיו צריכים להשתדל שפגישתם תביא טובה ליהודי נוסף (לכל הפחות יהודי אחד נוסף). ועאכו"כ כאשר כו"כ מישראל נפגשים יחדיו, ובפרט בקשר לימי הגאולה דנשיא הדור, "הנשיא הוא הכל", ועאכו"כ בימי הגאולה דשנת הקהל, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

ומצד מעלת הרבים (כח הציבור), ובפרט כשהרבים נמצאים בבית הכנסת ובית המדרש - ניתוסף גם בהילול להקב"ה ("בתוך רבים אהללנו").

ועוד ענין בזה - שההילול נמשך וחודר בהריבוי ("בתוך רבים") שבעולם, "מה רבו מעשיך ה'", הריבוי דעולם העשי' הגשמי, אשר מבין ד' העולמות ("אבי"ע) שהם כנגד ד' רשויות (כמבואר בכתבי האריז"ל), נקרא "רשות הרבים" - אזי נעשה "בתוך רבים (אפילו רשות הרבים) אהללנו".

ויש להוסיף בכל הנ"ל כהנה וכהנה, ו"תן לחכם (כאו"א מישראל, "עם חכם ונבון") ויחכם עוד".

יח. ויה"ר שהתחלת אמירת המזמור (מיי"ב תמוז) שבו נאמר "אודה ה' מאד בפיי ובתוך רבים אהללנו" - תהי' הכנה קרובה לזמן שכו יקויים פסוק זה בתכלית השלימות:

"אודה ה' מאד" בתכלית השלימות, הוא, על טובה הכי גדולה - גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

וגם הענין ד"בתוך רבים אהללנו" הוא בתכלית השלימות - כל בני ממש. כולל גם "הקיצו ורננו שוכני עפר", בעל הגאולה וכל הצדיקים שבעולם האמת, ועאכו"כ הצדיקים שחיים עמנו בעלמא דין, וכן הצדיקים שעדיין לא ירדו

למטה, בתוככי כלל ישראל, שכולם יחדיו באים לארצנו הקדושה - "כל יושבי עלי", לירושלים עיר הקודש, ולבית המקדש, עליו נאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", החל מהמשכן שעשה משה, בית ראשון ובית שני, ועד לביהמ"ק השלישי, "מקדש אדני- כוננו ידיך", שיבנה במהרה בימינו, וכולם מודים לה' יחדיו - "אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו".

ואז נעשה גם הענין ד"בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (המשך וסיום הענין ד"עשרה שיושבים ועוסקים בתורה") בתכלית השלימות - הזכרת שם המפורש ע"י הכהנים שנושאים כפיהם בביהמ"ק (כנ"ל סי"ד), מצות עשה מן התורה בכל יום ויום, ולא רק פעם אחת ביום, אלא אפילו כמה פעמים ביום.

ולא עוד, אלא שיתגלה שמו של הקב"ה, "אזכיר את שמי", שם המפורש (לא רק בביהמ"ק, אלא גם) בכל מקום - "כפי שאני נכתב כך אני נקרא", שיהי' נקרא בגלוי בכל העולם כולו, היינו, שמאיר חשכת העולם (ע"י "נר מצוה ותורה אור") עד שנעשה בבחי' "ישת חושך סתרו", ה"סתר" דהקב"ה בדרגא הכי נעלית, בקדש הקדשים, שבו הארון והלוחות, כפי שנמשך ומאיר בגילוי, כמ"ש "ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריקך" - בראי' חושיית, כמו שהי' מעין זה בשעת מתן תורה - שנעשים חד ממש עם עצמותו ומהותו ית', נשמות בגופים, האנשים והנשים והטף (כולל גם קטני קטנים, עד לתינוק שזה עתה יצא לאור העולם).

ויש להוסיף ולהעיר, שגם בפרשת השבוע מדובר אודות משיח צדקנו - "דרך כוכב מיעקב וגו'", והמשך הכתובת "וישראל עושה חיל" - שהולכים מחיל אל חיל, בגשמיות וברוחניות וברוחניות ובגשמיות, עד לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

יט. כדי למהר ולזרוז כל הנ"ל - נסיים בענין הצדקה ש"מקרכת את הגאולה", לתת לכאור"א מהנמצאים כאן, אנשים נשים וטף, שליחות מצוה לתת לצדקה, בהוספה מדילי'.

ונתינת הצדקה תהי' ביחד עם החלטה גמורה להוסיף בתוקף יותר באהבת ישראל ואחדות ישראל - שהרי, א' הענינים דאהבת ישראל הו"ע הצדקה, שעל ידה נעשה קירוב ואחדות בין הנותן והמקבל. ובפרט כשעושים זאת במעמד רבים מישראל, עשרה מישראל, ושניהם (הנותן והמקבל) מתאחדים עם הנותן האמיתי, הקב"ה. שהרי, נתינת הצדקה היא בשליחותו של הקב"ה ה"זן ומפרנס לכל", ועאכו"כ לעני, שהקב"ה מעיד שנמצא עמו, "את מי אשכון את דכא ושפל

רוח". ולכן, הנותן לעני צדקה וגמ"ח נמצא גם הוא יחד עם הקב"ה, "אם כסף תלוה את עמי", "אתה עימי" (בחיריק).

ויה"ר שהחלטה על נתינת הצדקה (עוד לפני הנתינה בפועל) תביא כבר את השכר (כפס"ד השו"ע) - ש"מקרכת את הגאולה", למהר ולקרב יותר את הגאולה, ע"י קיצור רגעי הגלות האחרונים - קיצור בכמות, אבל, אריכות באיכות, באופן שכל רגע נעשה מועט המחזיק את המרובה (להיפך מ"רגע קטן גו"י" שלא למעליותא), ע"ד מש"נ בישראל "זה הקטן גדול יהי", "הקטן יהי לאלף".

ובפשטות - שברגעי הגלות האחרונים נעשה מצב של "עשרה שיושבים", ישיבה בשלוח.

ותיכף ומיד - "בשוכה ונחת תושעון", שמתוך מנוחה, שמחה וטוב לבב, "שמחת עולם על ראשם", יוצאים מהגלות כל בני, כולל גם את אשר בשם ישראל יכונה, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", "קהל גדול" (לשון יחיד), ובפרט בשנת הקהל, ושנת תשמח ותשמח.

ובאים לארצנו הקדושה, "ישוכו הנה", כפי שהיא באופן של הרחבה, "ירחיב ה' אלקיך את גבולך", ארץ עשר אומות, כנגד "עשרה שיושבים ועוסקים בתורה", אשר, לכאו"א מהם יש חלק בארץ.

ובארץ ישראל עצמה - בכל העשר קדושות (נוסף לכך שארץ ישראל מקודשת מכל הארצות), קדושה למעלה מקדושה - בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש, בבית המקדש, עד לקדש הקדשים.

וכל זה - בזריזות הכי גדולה, "לא עיכבן אפילו כהרף עין", תיכף ומיד ממש, למטה מעשרה טפחים, בפשטות ממש.



גאולה ומשיח

ביטול המועדים לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' אפל
תלמיד בישיבה

אמרו רז"ל¹: "כל המועדים עתידין ליבטל לימות המשיח ופורים לא יבטל, שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים...". ובנוגע ליוה"כ יש מחלוקת, לשי' ר"א אף יוה"כ לא יבטל, וי"א שיבטל.

ובמאמר ד"ה "להבין מארז"ל" תשט"ז², מבאר הרבי שזה שכל המועדים יבטלו בגאולה הוא מפני שמחמת גילוי האלקות שיהיה בגאולה, דרגת האלקות שבכל המועדים תבטל כ"שרגא בטיהרא".

משא"כ פורים שבו מאיר דרגת אלקות מאוד נעלית³, לא רק שלא יבטל אלא יהיה עוד למעלה מהגילוי דלע"ל.

אמנם יוה"כ אע"פ שגם בו מאיר דרגת אלקות שלמעלה משם הוי', בכ"ז

1. ילקו"ש רמז, תקמד. מדרש משלי ט, ב.

2. סה"מ תשט"ז ע' 451. וראה גם בד"ה "ליהודים היתה" תשי"ב.

3. ראה ד"ה "על כן קראו" תשי"ג, ראה מלוקט ח"ג; שבפורים ויוה"כ מאיר דרגת אלקות שלמעלה משם הוי', ולמעלה גם מ"קוצו של יו"ד" שבשם הוי', היינו למעלה מרצון (ע"ד הגורל שלמעלה מהשכל ומהרצון).

היות והוא לא מתלבש בגשמיות (כמו בפורים שיש מצוה לעשות משתה ושמחה; ואדרבה, מצווה להתענות בו) לכן י"א שיתבטל, כי בגאולה האלקות תחדור בגשמיות העולם כפי שנאמר "וראו כל בשר... – שהבשר הגשמי יראה ויחוש – כי פי הוי' דיבר".

אבל פורים שהוא מתבטא בגשמיות – משתה ושמחה (וגם המס"נ של היהודים בשושן היה מצד הגוף, שזהו הטעם לכך ש"קיימו מה שקבלו כבר"⁴), לפי כל הדעות לא יבטל.

אך לפי ר"א יוה"כ לא יבטל (עכ"פ בתקופה הראשונה), כי לע"ל נאמר "בבכי יבואו", היינו שגם בגאולה – בתקופה הראשונה, גשמיות העולם לא יהיה כלי לקבל את הגילוי דלע"ל.

אבל בתקופה השניה דימוה"מ (שאז העולם יהיה כלי לקיבול האלקות שתתגלה אז), יוה"כ יבטל גם לשי' ר"א⁵.

והנה בשיחת ש"פ בלק (טו"ב תמוז) תנש"א אומר הרבי (אות ג' בסופו) שבגאולה האמיתית והשלימה הצומות יהיו יותר נעלים מפורים, כי החידוש של "ימי הפורים" הוא שהם לא יבטלו, היינו שלמרות הגילוי הנעלה שיש בגאולה הם יהיו ניכרים (אבל לא שיהיו יותר נעלים מהגילוי דהגאולה); משא"כ הצומות יהיו בדרגה נעלית יותר מימי הפורים, כיון שהחידוש שבהם הוא שהם יפכו להיות ימים טובים (ובפשטות הם יהיו יותר נעלים גם מהגילוי שיהי' בגאולה, דלא כבפורים).

וע"פ הנ"ל (ד"ה "להבין מארז"ל") משמע שפורים יהיה נעלה יותר מהגילוי דלע"ל, ואיך יובן עם המבואר בשיחה.

ויש לתרץ בד' אופנים:

א. בתקופה הראשונה: פורים יהיה נעלה יותר מהגילוי דהגאולה (כי הוא מתבטא בגשמיות, כנ"ל, משא"כ בגאולה ש"בבכי יבואו"⁶). בתקופה השניה: החידוש שבפורים הוא שלא יבטל⁷ (משא"כ הצומות), כפי שכותב הרבי בשיחה

4. ראה בארוכה בד"ה "קיימו וקבלו היהודים" מלוקט ח"ג ע' סז.

5. ולכאורה איזו מחלוקת יש כאן, ממ"נ: אם מדובר בתקופה הא' לכו"ע יוה"כ לא יבטל, שהרי גם בתקופה הא' העולם לא יהיה כלי; ואם מדובר בתקופה הב' גם לר"א הוא יבטל? ואוי"ל ע"ד מ"ש בקונ' "בית רבינו שבבבל" בתחילתו, בנוגע למחלוקת ר"א ור"י, שבאמת לא חולקים, אלא כ"א מדבר בנדון אחר. ואולי גם כאן הוא כן.

6. וכן כותב בד"ה "ליהודים היתה אורה" תשי"ב, וזלה"ק: "להיות דשמחת פורים היא באותה דרגה של הגילויים דלעתיד".

7. וראה גם התועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1430 וזלה"ק: "ומזה יוצא שהחידוש דימי הפורים (שאינם בטלים לעתיד) הוא ששמחת פורים גדלה עד כדי כך שאינה מתבטלת גם בזמן ד"שמחת עולם...". מזה משמע דהחידוש של פורים הוא שהוא לא יבטל, לא שיהיה למעלה מהגילוי דלעתיד".

הנ"ל⁸.

ב. יש לדייק ממה שמדייק הרבי בשיחה שהחידוש של פורים הוא שהוא לא יבטל, ובמילא יתכן שגם פורים יהיה נעלה יותר מהגילויי דהגאולה, רק שהחידוש שלו הוא שלא יבטל (כי כל הזמן ימי הפורים היו למעלה מהגילויי דלעתיד, ובמילא מצד ענין זה אין חידוש. אבל הצומות, שע"ע היו (עכ"פ בחיצוניות) ענין בלתי רצוי, החידוש שבהם הוא, שיהפכו ויהיו למעלה מהגילויי דלעתיד⁹).

ג. בתקופה הראשונה החידוש של פורים יהיה שהוא למעלה מהגילויי דלעתיד¹⁰, ובתקופה השניה החידוש של פורים יהיה שהוא לא יבטל, אבל בכ"ז יהיה יותר נעלה מהגילויי דלעתיד.

ד. בתקופה הראשונה החידוש של פורים הוא שהוא יהיה יותר נעלה, כי פורים ענינו "שינוי מנהגו..."¹¹, כי מנהגו של עולם (מה שיהיה בתקופה הא') הוא רק מה שצריך (הן בגשמיות והן ברוחניות) כדי שיוכלו לקיים בשלמות תומ"צ, ושינוי מנהגו היינו יותר מכפי הצורך (ריבוי שפע), שזה יהיה בתקופה הב', והיות ופורים לא יבטל בתקופה השניה – היינו שהגילויי של פורים הוא כמו הגילויי דתקופה הב' (וכן בגשמיות), א"כ ענינו הוא "שינוי מנהגו של עולם", יותר מכפי הצורך. אבל הצומות שבתקופה הא' יבטלו בדרך ממילא מהשפע שישרור בעולם (עי' הע' 7), היינו שיהיו באופן דמנהגו של עולם, החידוש הוא שלא יבטלו (בתקופה הא').

אבל בתקופה השניה, החידוש דפורים הוא שלא יבטל (כי גם בתקופה הב' יהיה שינוי מנהגו של עולם, ובפורים לא יהיה שום חידוש, לבד מזה שלא

8. וא"א לומר שהצומות יבטלו רק בתקופה השניה (כי אם יבטלו גם בתקופה הא', אינו מובן מדוע הם נעלים יותר מפורים), כי ודאי שייבטלו גם בתקופה הא', רק שהשיחה עוסקת בתקופה הב'. וכן בלקו"ש חט"ו ע' 418 כותב הרבי שבשתי התקופות הם יבטלו, רק שבתקופה הא' הצומות יבטלו לא מצד שינוי מנהגו של עולם, אלא כתוצאה (בדרך ממילא) מהשלום והשפע שישרור בתקופה הראשונה (ולכן הם יהיו ימים טובים). אבל בתקופה הב' (הם לא יהיו י"ט כתוצאה בדרך ממילא אלא) ישתנו מגדרם ויהפכו ("שינוי מנהגו...") להיות יו"ט.

9. ולפי תי' זה אפשר שפורים יהיה נעלה יותר גם מהתקופה הב' דימיה"מ. ולכאורה יוקשה, איך יכול להיות שהגילויי שמאיר בפורים יהיה נעלה יותר מהגילויי דהגאולה בתקופה הב', הרי בגאולה יהיה הגילויי הכי נעלה. ואוי"ל עפ"מ"ש הרבי במאמר ד"ה "ציון במשפט" תשט"ו (ע' 332), שהגילויי דהגאולה מצ"ע הוא רק הגילויי ד"שמו הגדול", שהוא רק הארה, אבל ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" בקיום התומ"צ, גורמים שבגאולה יהיה גילויי העצמות. וא"כ זה שפורים יהיה נעלה יותר מהגילויי דהגאולה בתקופה הב' הוא רק מהגילויי ד"שמו הגדול" (שהוא רק הארה), אבל מהגילויי דעצמו"ה ית' שיתגלה ע"י מעשינו ועבודתינו, לא יהיה יותר נעלה.

10. ואע"פ שכל הזמן היה בו גילויי זה, הרי עד ימיה"מ היה זה בהעלם, והיות ובגאולה זה יתגלה, לכן החידוש שבו יהיה שהוא למעלה מהגילויי אז, ע"ד "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", שהחידוש שבו הוא הגילויי.

יבטל), אבל החידוש שבצומות הוא (כפי שכותב הרבי בשיחת בלק הנ"ל) שיהפכו, היינו שיהיו נעלים יותר מהגילוי דלעתיד.

[ובנוגע ליוה"כ י"ל שהחידוש שלו (בתקופה הא') הוא שלו יבטל, כי כל הזמן היה לו בחי' זו ד"לפני הוי", ומה יתחדש בגאולה¹¹? או שהחידוש שלו שהוא למעלה מהגילוי דלעתיד, דאע"פ שכל הזמן היה כך, החידוש הוא שיתגלה (ראה הע' 9)¹²].



11. ועפ"ז גם לפי תתי' הראשון א"א לומר שיוה"כ גם בתקופה הב' לא יבטל, ומ"ש שיבטל היינו שהחידוש שלו יבטל, כי גם בתקופה הא' לא היה בו כל חידוש כי לא היה יותר נעלה, וחידושו היה רק שלא יבטל, ובמילא א"א לומר שהחידוש שלו יבטל, אלא ודאי שהוא עצמו יבטל. ואצ"ל לפי ג' תתי' האחרונים, שהרי גם בפורים רק חידושו יבטל, ובכ"ז לא אמרו שיבטל, אלא לכו"ע לא יבטל, וכשאומרים שיבטל הכוונה לעצם היום ולא רק לחידוש שבו.

12. ועפ"ז (וכן ע"פ התשובה הא') אולי יש לתרץ מ"ש בהע' הקודמת.

תורת הרבי

בחי' הפנימית בבירור ג' ארצות

כתר או חב"ד

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בשלח ה'תשנ"ב ס"ה אומר הרבי וזלה"ק: "השלימות . . . בגאולה האמיתית והשלימה ארץ י' אומות . . . שנוסף על ארץ ז' אומות (בירור ז' מדות דתוהו) יהיה גם הכיבוש דג' ארצות דקיני קניזי וקדמוני (בירור כתר חכמה בינה דתוהו)", עכלה"ק.

וצע"ק, דהרי המשמעות הפנימית של בירור ג' הארצות היינו בירור ג' המוחין¹ (חכמה בינה דעת) ולא בחי' כתר (ואע"פ ש"במקום שהכתר נמנה אין הדעת נמנית, עכ"פ הוא לא נכלל בבירור הג' מוחין²).

ואוי"ל בדא"פ ע"פ מ"ש בתחילת השיחה ס"ד וזלה"ק: "שניצוצות

1. וראה בארוכה מאמר ד"ה "אל תצר את מואב" במאמרי כ"ק אדה"א דברים בתחילתו, נזכר בשיחת ש"פ לך לך תשנ"ב סי"ג.

2. עפמ"ש לעיל הע' 1, אע"פ שמצטט בהשיחה לסה"מ עטר"ת ע' רצט ואילך, סה"מ תש"ט ס"ע ע' 56 (הב') ואילך, עכ"פ צ"ב למה מזכיר דוקא מקור זה שבו נזכר בחי' כתר ולא דעת.

הקדושה שנפלו במדבר העמים שרשם מבחי' אחד עשר שלמעלה משתלשלות בחי' המקיף שממנו נעשית היניקה די"א כתרין דלעו"ז . . וע"י עבודתם של ישראל בבירור הניצוצות והעלאתם לשרשם ומקורם בבחי' אחד עשר דקדושה נמשכת ומתגלה בחי' אחד עשר בישראל", עכלה"ק.

היינו שביורר הניצוצות הוא מבחי' "אחד עשר", ובחי' זו היא כתר, כמ"ש הרבי בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב וזלה"ק: "הגילוי דאחד עשר בחי' אנת הוא חד ולא בחושבן בחי' פנימיות הכתר", עכלה"ק.

ולא באתי אלא להעיר.



אמירה – בפה או בלב?

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ו בשיחה א ע"פ שמות (ע' 6-1) מסביר רבינו את הפס' שנאמר במשה "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", שהיה חסר אצל משה רבינו ע"ה מידת הבטחון. ע"ש באריכות.

ובאותו ו כותב כך (ע' 6 שם):

[ואולי יש לומר, שזהו דיוק לשון הכתוב "ויאמר משה אכן נודע הדבר" – שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור [הע' 46: שהרי לא נאמר "ויאמר בלבו" (ע"ד לך יז, יז ועוד)] שזה מגדיל עוד יותר הדגשת חוסר בבטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציא בדיבור]. ע"כ.

וקצת קשה לי, שמהיכן הוכיח רבינו שמשה אמר זאת בדיבור – מזה שכתוב "ויאמר משה", ולכאורה, גם כשכתוב "ויאמר", יכול להיות שאין זה אלא מחשבה בלבד. ולא זו בלבד שיכול להיות, אלא זהו גדר "אמירה". כפי שמוכח בלקו"ש ח"י (ע' 168):

איתא בזהר ומבואר בחסידות, בענין ג' הלשונות "דיבור", "אמירה" ו"הגדה", דההפרש ביניהן: "דיבור" הוא בפה, "אמירה" היא בלב, ו"הגדה" ה"ה מלין דחוכמתא. ע"כ.

ו"ל הביאור בזה, בהקדים הסבר בגדר "אמירה".

נאמר בזהר¹ "ואמרת בלבבך אמירה בחשאי". ובתורת שמואל ע' שפד: דבור אמירה והגדה כולן פירושן ל' דיבור, רק שדיבור הוא כשמדבר קשות, ואמירה הוא בלשון רכה.

כלומר, גם כשאומרים ש"אמירה" היא בלב, אין הכוונה שהיא אינה יכולה להתבטאות בפה, אלא שיש לה יותר קשר ללב מאשר ל"דיבור"; הן בצורת האמירה ("בחשאי") והן בסוג הדברים שאומר ("כה תאמר לבית יעקב (אלו הנשים תאמר להן בל' רכה. רש"י) ותגיד לבני ישראל (עונשין ודקדוקין פרש לזכרים. דברים הקשין כגידין. רש"י)").

ממילא, "אמירה" יכולה להיקרות "בפה"², ויכולה להיקרות "בלב"³. כיון שהיא מתבטאת בפה וקשורה ללב כנ"ל.

ועפ"ז יובנו דברי רבינו לעיל, שמשה אמר זאת בדיבור בפה שנאמר "ויאמר משה אכן נודע הדבר".

כ"ז ב"אמירה" סתם, אבל כשכתוב בפי' "ויאמר בלבו" – אין כאן אמירה של פה אלא בלב.

(וזה מה שמוסבר ב"מאמרי אדמו"ר האמצעי ח"י (במדבר ה) ע' א'תרסב: "כמ"ש במ"א בעיקר ההפרש בין אמירה לדיבור דאמירה בלב היא הכונה שבמוח ודיבור הוא בפה דוקא").



1. ח"א ע' רלד, ב. הרבי מצייין זהר זה במ"מ בשיחה לעיל.

2. אגודת ישראל (מטעמי ברוך) ח"א ע' 73. התועדויות תש"נ ח"ג ע' 103. ועוד.

3. ספר הליקוטים לצ"ח ח"א ע' א'רפח. ועוד.

השייכות בין בירור האומות לחנוכה

הנ"ל

בשיחת ש"פ וישב ה'תשנ"ב מבאר הרבי באריכות את העניין ש"צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן לבין האומות", שע"י שבני ישראל נמצאים ופזורים בכל מקום ומקום ובמדינות זרות בעולם, ו"מתלבשים" במנהגי המדינה כו' ומדברים בשפת המקום כו' ומתעסקים בזה בענינים של קדושה, עי"ז מעלים את הניצוצות משם וכו'. ומבאר שם שזה אחד מסימני הגאולה, שבדורות האחרונים רואים את העילוי לגבי הדורות הקודמים שהיהודים נמצאים "בכל קצווי תבל ממש".

ויש לקשר תוכן שיחה זו לזמן בו נאמרה (כ"ג כסלו), שהרי שיחה זו נאמרה (כפי שמצינו בסיומה) "בסמיכות לימי החנוכה", ע"פ דברי הרבי בשיחת ש"פ וישב התש"נ, שם מבאר ההבדל בין חג החנוכה לחג הפורים, ומסביר שחנוכה הוא חג שחודר ל"חוץ" ("פתח ביתו מבחוץ"), כלומר לרה"ר, עד לאומות העולם (ולכן מגילת החג נקראת "מגילת אנטיוכוס" הקיסר היווני, ונכתבה בלשון ארמי) כדי להעלות את אוה"ע והשפות הזרות, בשונה מפורים שלא נוגע לאוה"ע, אלא יותר פנימי ("משלוח מנות איש לרעהו" - וכיו"ב).

וממשיך שם וזלה"ק: עי"ז שנמצאים "מפוזר ומפורד בין העמים", ומתלבשים (כמובן באופן המותר) ב"לבושים" אלו והלשונות באוה"ע, פועלים את הבירור שלהם - ע"י שמשתמשים בלשונות ועניני המדינה לש"ש, ובכל דרכיך דעהו", ע"כ.

א"כ יובן היטב הקשר של השיחה לעיל לזמנה, שזהו ענין החנוכה - בירור העולם ע"י התלבשות במדינות הגויים ושמוש בשפות זרות לקדושה.



ביטול תורה – תלוי בבחירה?

הת' שמואל יוסף שי' קרלנשטיין

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "וידבר אלקים" תשי"ב מביא הרבי את דברי רבינו הזקן (במאמר וארא תקנ"ד הנק' "דער פרומער וארא") וזלה"ק: "דהנה אין כל אדם זוכה לזה שיהיו כל ימיו שלמים ולא יחסר בהם אפילו שעה אחת ורגע אחד. ויש לומר בביאור דיוק לשון רבינו הזקן שאין כל אדם זוכה לזה דמשמע שזהו ענין של זכות מלמעלה ולא דבר התלוי בבחירה. ויש לומר שמובן הוא ע"פ הידוע (תניא פכ"ה) דביטול תורה אין אדם ניצול ממנו כל יום כמובן ממאמר רז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום כו'. ונמצא שאין זה דבר התלוי בבחירת האדם אלא צריך לזה זכות וסייעתא דשמיא", עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן, הלא בתניא פרק א' כותב רבינו הזקן "ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה", ובפי"ד "והנה מידת הבינוני היא מדת כל אדם" (פי"ד), וא"כ אי"ז תלוי בזכות אלא בבחירת האדם; ומפורש שם בהמשך הפרק "שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבליבו ולכבוש יצרו שלא יהיה רשע אפי' שעת אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב ואין טוב אלא תורה והיינו תלמוד תורה שכנגד כולן".

וכן ב"מ"מ, הערות והגהות קצרות" רשימות לספר התניא, כותב הרבי בהע' על מ"ש בתניא פ"א "ואפילו" עון ביטול ת"ת, דלכאורה אינו מובן מהו "אפי'" זה, הרי זו עבירה מדאורייתא ("הכרת תכרת" כו'), אלא זהו ש"הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה", שאפי' ביטול תורה ששכיח טפי ועד שאין אדם ניצול ממנו בכל יום, אין בו בבינוני, כיון שמתאמץ ביותר (ע"פ פי' "עיון יעקב" לע"י ב"ב קסד, ב לגבי ג' עבירות כו').

דמזה משמע שענין ביטול תורה הוא בידי וּבבחינתו של אדם, ואינו נוגע כ"כ ענין של זכות וסיוע מלמעלה.

וי"ל:

א. הא גופא שהבינוני יצליח בהתאמצות היתירה שלו, להגיע לדרגא שלא יחסר לו שעה אחת ורגע אחד בכל ימי חייו, ע"ז צריך זכות וסייעתא דשמיא, וזה

ע"ד המבואר בסוף פכ"ז עה"פ "והתקדשתם והייתם קדושים": "שתעשו עצמכם קדושים, כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל כו' והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מליבו מעט מעט". וגם כאן בצד החיוב, ע"י שיתאמץ ביותר בלימוד התורה, יסייעו בידו להגיע לזה בשלימות.

ב. אולי יש לחלק בין "ביטול תורה", ל"עון ביטול תורה", דבתניא, הן בפ"א (בהמשך למ"ש לפנ"ז "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק") והן בפכ"ה מודגש ענין עון ביטול תורה, ופי' במזיד, ע"פ מאחז"ל "עונות אלו הזדונות" (יומא לו, ב. ועי' שבת נה, א ותוד"ה "אין כו'"), וגם ע"ז אומר דללא התאמצות יתירה, אין אדם ניצול ממנו בכל יום. אבל ע"י התאמצות יגיע לדרגא שאין בו עון ביטול תורה.

אבל במאמר כאן מדובר בביטול תורה בדקות, שלזה צריך זכות וסייעתא דשמיא.

וראה בפי' "עץ יוסף" ברכות ה, א ד"ה פשפש.

ולהעיר, שבלקו"ב לס' התניא (קארף) ח"א ע' כ' כתב: "אפי' עון ביטול תורה: פי' הגם שנא' ע"ז בגמ' שאין אדם ניצול מהם בכ"י, היינו שקשה לינצל, עכ"ל".

כמובן שזו פליטת הקולמוס, שלא מצינו מפורש כן בגמ' על ביטול תורה אלא על ג' עבירות כו', הרהור עבירה, עיון תפילה ואבק לה"ר.

וכן המשך בטעות זו בשיעורים בסה"ת – המתורגם – לפ"א ע' 22 וכתב שם: "גם עון ביטול תורה, שמאוד קשה לינצל ממנו, והוא משלושת הדברים שאין אדם ניצול מהם בכל יום כו'", וציין שם בהע' 12 לב"ב קסד, ב. וזו טעות דמוכח.

ובשיעורים בסה"ת המקורי – באידיש – דיין יותר בכתבו: "און ס'איז פון די זאכן וואס א מענטש ווערט פון זיי ניט ניצל יעדן טאג". וציין שם לסוף פכ"ה.



חסידות

הרמז בתיבת "גרה"

בסימני בהמה ובמחצית השקל

ר' אברהם שי' ביטקין

מאנ"ש רחובות

בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ח ס"ב כותב וזלה"ק: "שני החצאים מרמזים על שתי הנפשות, נפש האלוקית ונפש הבהמית. ופי' הכתוב "זה יתנו גו' מחצית השקל", שע"י עבודתו עם עשר כחות (עשר גרה) דנפש האלוקית, בלימוד התורה – נעשית עלי' (תרומה להוי', תרומה מלשון הרמה והעלאה) גם במחצית השני', עשר כחות של נפש הבהמית".

והנה עניין העלאת נה"ב ע"י הנ"א הינו פרט מרכזי ברעיון הכללי של בירור הניצוצות, והוא בירור קליפת נגה (שממנה באה גם הנה"ב [עי' תניא פ"ז]), הניתנת לבירור ע"פ התורה, לעומת ג' הקליפות הטמאות.

וכן בתורה מוזכרת קליפת נגה בענין ששייכת לבירור, כמ"ש בפ' שמיני (ויקרא יא, ג): "כל מפרסת פרסה . . מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו", כלומר, בשר השייך ל"עליית גרה".

גם אדמוה"ז בפ"ז בתניא בחר לתאר את ענין העלאת קליפת נגה באמצעות דוגמת אכילת בשר למטרת "להרחיב דעתו לה' ולתורתו", כאשר התנאי לעליית הבשר לקדושה – הוא כשרותו.

ומעניין לציין מקבילה לשונית בין "עשר גרה" (העולות באמצעות "עשר גרה דנה"א") לבין תנאי "מעלת גרה" בבהמה כשרה.

אף שבפרש"י מפורש ש"גרה" בבהמה הוא "מגזרת כמים הנגרים, שהוא נגרר אחר הפה", דלא כאבן עזרא והרשב"ם שהוא "מגזרת גרון וגרוגרת", משא"כ "גרה" דמחה"ש "לשון מעה לאגורת כסף", מ"מ רמז יש בדבר.



עבדא בהפקרא ניהא ליה

עברי או כנעני

הת' ינון חנניה שי' בצלאל

תלמיד בישיבה

ב'דרך מצוותך' מצוות יעוד ופדיון אמה עבריה מסביר הצ"צ את ג' דרגות שבנפש האלוקית: עבד כנעני, עבד עברי ואמה עבריה.

עבד כנעני מצ"ע הוא פורק-עול, וכלשון הצ"צ "והנה בחי' עבד כנעני הוא מ"ש רז"ל עליו "עבדא בהפקירא ניהא לי" (גיטין יג.), אלא שהוא נמצא תחת שעבוד רבו המכריחו לעבוד, וירא שמא יכנו בשבט שהוא, לענייננו, גילוי אור המקיף שמשפיע עליו לחזור בתשובה, אבל מרצונו לחיות חיי הפקר.

משא"כ עבד עברי מצ"ע לא ניהא ליה בהפקירא, וכלשון הצ"צ "לא ניהא ליה כלל בפריקת עול", אלא יש לו רצון להמשך אחרי ה'. אך אם יבואו לידו תענוגי העוה"ז הוא יתענג מהם.

והנה המקור לכך שעבדא בהפקירא ניחא ליה – כפי שצויין במאמר – הוא בגיטין יג. שמדברת הגמ' שם על מחלוקת חכמים ור"מ בנוגע לשחרור עבד: לדעת ר"מ, האומר ששחרור עבד הוא חובה, מובן הדבר בנוגע לעבד כהן מפני שמפסידו בתרומה כי עבד אסור ברומה ולכן חייב לשחררו. אבל בנוגע לעבד ישראל קשה, למה חייב לשחררו? וניסו לת' שאולי בגלל שבכך מפסידו משפחה כנענית, ודחו שאדרבה, כעת יהיה מותר לו בת-חורין, ואם לא משחררו הוא מפסידו בהפסד יותר גדול? אלא מתרצים שעבדא בהפקירא ניחא ליה ומכיוון שאם ישחררו עכשיו הוא יצטרך לחיות חיים כשרים עם ישראלית, וכשהוא עבד יכול לחיות חיים פרוצים עם שפחה כנענית, לכן חייב לשחררו.

ולכאורה יש כאן סתירה מההוכחה עצמה, דבמאמר מבואר על עבד כנעני שבהפקירא ניחא ליה משא"כ עבד עברי, ובגמ' עצמה רואים במפורש שגם עבד עברי בהפקירא ניחא ליה?

וי"ל בדא"פ, שזה שאומר על עבד כנעני "עבדא בהפקירא ניחא ליה" למרות שזה נאמר על עבד עברי, דזה כ"ש, אם על עבד עברי נאמר בהפקירא ניחא ליה, אזי על עבד כנעני לא כ"ש.

ומה שמבואר במאמר דקאי על עבד כנעני ולא בעברי, כי הוא מדבר בדרגות בנפש היהודי, שזה קיים אכן בישראל בדרגא של עבד כנעני שבו בלבד. ובחסידות בכלל מצינו ציטוטים ממשפטים שנאמרו בענין מסויים בנגלה, גם בדעות בשיטות שיש בהם מחלוקת ואינם להלכה, ואכ"מ.

אבל צריך להבין באיזה נפש מדובר:

בדרך מצוותיך שם כתב שזה הולך על הנפש האלוקית "והעניין כי ג' מדרגות בנפש האלוקית עבד כנעני ועבד כנעני ואמה עבריה... גם בכל נפש יש ג' בחי' אלו כ"א כלולה מכל כידוע שיש בחי' נרנח"י גם בנפש דעשיה"

וכן כתב אדמו"ר האמצעי בתורת חיים פ' משפטים מאמר ד"ה וכי ימכור" עמ' רצ"ג דקאי על הנפש האלוקית "הנה יש ג' מדרגות בנפש האלוקית, עבד כנעני, ועבד עברי ואמה עבריה".

לעומת זאת, אומר אדמו"ר האמצעי בדרך-חיים שער תפילה פס"ו שהמידות הנ"ל כלולות בנפש הטבעית "ובעצם מהות הנפש הטבעית ה"ז כמו עבד כנעני דטבעו בהפקירא ניחא ליה כנ"ל כך דטבע הנפש הטבעית בהפקירא בפריקת-עול", "...שמכה לעבד כנעני זה הוא הנפש הטבעית".

וא"כ צ"ל באיזה נפש נאמר ד"בהפקרא ניחא ליה"?

וי"ל ע"פ מה שמבאר אדמו"ר האמצעי בדרך-חיים שם בהמשך "והנה בנפש הטבעית יוכל לבוא בהתלבשות מכל ה' מדריגות דנרנח"י להיות בחי' נר"נ האלוקית מתאחד במוח ולב הטבעי להפוך כל ליבו לאלוקות". כך גם אפשר להסביר אצלנו שאכן המדרגות הם בנפש האלוקית, אבל רק משום שהנפש האלוקית מתלבשת בכל הדרגות דנה"ט, ע"כ אפשר לומר שיש בה את חילוקי המדריגות הנ"ל.



הרהורי תשובה ע"י הארת המקיף

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

תלמיד בישיבה

כותב כ"ק רבינו הזקן בתניא פי"א: "וזה לעומת זה רשע וטוב לו לעומת צדיק ורע לו. . וע"ז אמרו רז"ל רשעים מלאים חרטות שהם רוב הרשעים שיש בהם בחי' טוב בנפשם עדיין. אך מי שאינו מתחרט לעולם ואין באים לו הרהורי תשובה כלל נק' רשע ורע לו. . הטוב. . בבחי' מקיף עליו מלמעלה ולכן ארז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא".

וב"דרך מצותיך" מצוות יעוד ופדיון אמה עבריה כתב וז"ל: "עובד ה' במעשה בפו"מ בסומוע"ט מאימת רבו. . ומכלל זה לא יצאו גם הרשעים שעוברים על מצות ה' והם כמו עבד כנעני החוטא לרבו שאעפ"כ כאשר אח"כ רבו מכהו בשבט מוכרח לחזור לעבודתו כמ"כ ארז"ל רשעים מלאים חרטות והיינו מחמת השבט הוא בחי' הארת האלקות שמאיר על נפשו בבחי' מקיף כמארז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא. . וזהו סיבת הרהורי תשובה שנופלים פתאום לבעל עבירה", עכ"ל.

דמשמע מכאן שגם לרשע ורע לו יש (עכ"פ צריך להיות) הרהורי תשובה, כי גם אצלו יש בחי' המקיף, "מקיף עליו מלמעלה", ומארז"ל אכל בי כו' הוא גורם שיהיו לו הרהורי תשובה.

אך אדמוה"ז כתב בתניא שלרשע ורע לו לא באים הרהורי תשובה כלל, ומארז"ל אכל בי כו' נשאר רק בגדר מקיף.

ונ"ל בדא"פ ע"פ מ"ש ב"דרך חיים" (שער התפילה פס"ו) וז"ל: "אבל כאשר לא יאיר אור אלוקי דנה"א בנה"ט רק בבחי' נפש שהוא בחי' המעשה לבד כנ"ל אז אין בנה"ט רק בחי' הכפי' במעשה להיות סומ"ר בפו"מ בהכרח נגד רצונו הטבעי . . ואשר יפול ברע כי אין פחד אלוקים לנגד עיניו כשאין עליו הארת המקיף הנק' שבט, כי גם התלבשות דנה"א בבחי' נפש בבחי' עשיה לא יועיל רק בעת התפילה לבד וגם זה אינו רק ע"י הכאת השבט שנק' אור מקיף . . מלאים חרטות . . אכל בי עשרה שכינתא שריא", עכ"ל.

משמע שזה שהמקיף מעורר לתשובה זה רק ע"י התלבשות נה"א בנה"ט בבחי' נפש. ונראה שברשע ורע לו חסרה התלבשות זו. וע"כ המקיף לבדו לא מביא להרהורי תשובה, ואע"פ שקיים, אינו "מכה" בו.



שמיעה וראיה

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי

תלמיד בישיבה

בתורה אור פ' ויחי (דף מה, ב) מוסבר על החילוק בין ראיה לשמיעה, שראיה היא בחי' קירוב ואהבה, ושמיעה היא בחי' ריחוק ויראה (וכן בסה"מ תרס"ג ע' קנא. ובשעה שהקדימו – תרע"ב ע' א'שצה. וראה באור התורה (פ' ואתחנן) ע' שצח: "כללא דמלתא מצד הקירוב נמשך אהבה ומצד הריחוק יראה"). ומביא את הפס' "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק" (שמות כ, טו), שיראה קשור עם ענין הריחוק.

והנה פס' זה מדבר על מעמד הר סיני כמ"ש "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק".

לכאורה הענין של היראה והריחוק נגרם כאן כתוצאה מ"וכל העם רואים", ולא משמיעה, היפך המבואר בתו"א הנ"ל!

[ואין לומר שקאי בפס' זה על דרגת יראה עילאה שנגרמת ע"י ראייה (ראה סה"מ תש"ט ע' 116: "והנה מן החכמה נמשך בחינת היראה דהיינו בחינת יראה עילאה שבאה מבחינת ראייה דחכמה שהיא בבחי' קירוב כו"). וכן באור התורה (פ' תבוא) ע' תתשכא, ובסה"מ תרפ"ד ע' רפח. ועוד), שכן אדה"ז הביא פס' זה בקשר לדרגת יראה הנפעלת ע"י שמיעה].

ויובן ע"פ המוסבר בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו (ע' 119 ואילך) שם מביא רבינו את פלוגתת ר' עקיבא ור' ישמעאל בפס' זה: דר"ע סבר שבני ישראל במעמד הר סיני "ראו" את ה"נשמע" – השיגו בבחי' ראייה דברים שבדרך כלל הם "נשמע", רחוקים, ענינים נעלים רוחניים, ו"שמעו" את ה"נראה" – יחסם לענינים שבדרך כלל הם "נראה", קרובים, דברים גשמיים, היה בחי' שמיעה וריחוק. ואילו ר"י סבר שראו את הנראה ושמעו את הנשמע ולא היה שינוי בדרך הטבע. ע"ש.

ועפ"ז יובן, דלר"ע ולר"י – לשניהם היה שם ענין של ריחוק – לכן "וירא העם וינועו כו".



מדוע נחסרו חיי האבות (גליון)

הנ"ל

בקובץ 'רחובות הנהר' גליון א' ד.ש.ז. שאלתי (בדרך מצותיך, מצות מינוי מלך) מדוע נחסרו שנים גשמיות בחיי האבות בזה שנתנו לדוד המלך ע"ה ענינים רוחניים (ע"ש), הרי נתנו ברוחניות וצ"ל חסר רק ברוחניות.

ותירצתי שם בדוחק.

ונראה לומר הביאור בזה: ידוע ש"האבות הן הן המרכבה", כלומר, שכל ענינים וחיותם היו בטלים ממש לאלקות כמו ביטול המרכבה לרוכב.

וענין זה אמור לא רק לגבי חיי נשמתם ורוחניותם בלבד, כי אם גם לחיי גופם, שגם גשמיותם היה בטל בתכלית לאלקות ולרוחניות.

כפי שנתבאר ענין זה בריבוי מקומות. ולדוגמא (ספר המאמרים תרס"ה ע' קפח):

האבות הן המרכבה שכל אבריהם היו קדושים ובטלים לאלקות שכל עשיותיהם הגשמי' היו אלקות ממש כו'. ע"כ. (וכן בסה"מ תרע"ט ע' תלה. ובסה"מ עת"ר ע' יד. ובסה"מ תרפ"ט ע' 189. ובתורת שלום ע' 211. ועוד).

א"כ, עתה יובן בפשטות זה שבעקבות חסרון בעניניהם הרוחניים נחסר גם בשנותיהם הגשמיות – כיון שכל עניניהם וגופם היה בטל לרוחניות ולאלקות, ממילא, כשנחסר בענייני רוחניות, זה משפיע ממילא בגשמיות.



להיות לו "ית" דירה

הת' יוסף יצחק שי' שושן

תלמיד בישיבה

בס' המאמרים "תורת שמואל" לאדמו"ר המהר"ש נ"ע תרל"ח ע' מ' הערה 139 נדפס: "ית' ראה גם סה"מ תרכט ע' רט. מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע לריזיק מח' אדר ב' תרפ"ט (נדפס ברשימות חוב' קפד ע' 5). שיחת ליל ב' דחה"פ תשי"ב כרך ג' ע' 253 ס"ה. עי"ש".

והנה ברשימות הנ"ל (בהוצאה החדשה כרך ה' ע' 386 ובביאור וציונים ע' 394. וכ"ה ב"תורת מנחם – רשימת היומן", תרצ"ג עם פענוחים ע' שכה) זלה"ק: "אדנ"ע התחיל לכתוב – להיות לו "ית" דירה בתחתונים – בהוספת תיבת "ית" ע"י חלום. אבל גם אח"כ כתב גם ל' המורגל "לו דירה". אבל אני כותב "לו ית' וכו'".

ובהמשך לקטע זה:

אדנ"ע במכתב לכק"ש "טובה פעולה אחת מאלף אנחות. אלקינו חי ותומ"צ נצחיים המה. עזוב את האנחה ושקוד בעבודה בפועל ויחנך האלוקים".

ומתחת לקטעים אלו נדפס [מכ' לריזיק ח' אדר ב' תרפ"ט].

והמו"ל דסה"מ בקראו ציון זה מכ'. . תרפ"ט עלה בדעתו שהכוונה על כל הקטעים שלפנ"ז כולל אודות תיבת ית'.

אבל זכינו שהמכתב לריזיק מח' אד"ש תרפ"ט נדפס בשלימותו בגליון "בית משיח" (כ"ו מרחשון תש"ס, מס' 251), ושם לא הובא שום ביאור אודות תיבת ית' הנ"ל. ובפשטות צ"ל שהציון למכ'. . תרפ"ט הוא, אך ורק על הקטע האחרון הסמוך למכ'. . תרפ"ט על טובה פעולה כו'.

וא"כ יש לתקן בהוצאות הבאות דסה"מ תרל"ח ולהשמיט את התיבות "מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לריזיק מח' אדר ב' תרפ"ט", ובמקום זה צ"ל רשימות חוב' קפד ע' 5, או תו"מ רשימת היומן ע' שכה.

גם ברשימות עצמם מוכח שאי"ז חלק ממכתב, מזה שהוסיפו: "כ"ק אדמו"ר שליט"א סיפר: אדנ"ע התחיל וכו'".

ומתיקון לתיקון בענין זה:

בתו"מ התוועדויות תשי"ב ח"ה ע' 123 הע' 22 חזרו על טעות זו בכותבם אודות "תיבת יתברך" – התחיל כ"ק אדנ"ע להוסיף באמירת או כתיבת מאמר זה ("נתאווה כו' בתחתונים") החל משנת תרס"ה או תרס"ו בסיבת חלום".

וז"ל ההערה: "ראה מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח' אדר ב' תרפ"ט, נעתק ברשימות יומן תרצ"ג".

גם ב"שיחות קודש" כרך ג' (המצויין בהערה 139 דתרל"ח) חזרו על אותה טעות בהערה 31 וכתבו: "מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח' אדר ב' תרפ"ט".

ומה נפלא הדיוק בלקו"ש חי"ט ע' 27 וז"ל: "דערמיט קען מען מבאר זיין דאס וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר האט געזאגט, אז וכו'", שכל זה היה רק באמירה ולא בכתיבה.

וכן הוא במקור השיחה ש"פ וישלח תשכ"ט, שיחות קודש תשכ"ט ח"א ע' 147.

וא"כ כל הנושא של אמירת כ"ק אדנ"ע "לו ית' כו'", היה רק באמירה וסיפור מכ"ק אדמו"ר הריי"צ לכ"ק אד"ש, ואין קשר לאותו מכתב של ח' אד"ש.

נגלה

בענין "שתיק רב"

הת' שמואל שי' גלובובסקי

תלמיד בישיבה

.א.

איתא בסוגיין בבא קמא יא, א: "אמר שמואל אין שמין (אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעוליין והשברים שלו. רש"י) לא לגנב ולא לגזולן אלא לנזקין ואני אומר אף לשואל ואבא (רב. רש"י) מודה לי. איבעיא להו. ה"ק אף לשואל שמין ואבא מודה לי. או דלמא ה"ק. ואני אומר אף לשואל אין שמין ואבא מודה לי. ת"ש דההוא גברא דשאל נרגא מחברי'ה. תברה. אתא לקמיה דרב. א"ל זיל שלים נרגא מעליא. ש"מ אין שמין (לשואל). אדרבא. מדאמרי לי' רב אסי ורב כהנא (בבא מציעא בפ' השואל¹ צו, ב). רש"י) דינא הכי. ושתיק ש"מ שמין". ז.א. הגמ' הסתפקה בדברי שמואל "ואני אומר אף לשואל", האם שמין או לאו, ומוכיחה מהת"ש שרב סובר שאין שמין מזה שאמר "זיל שלים נרגא מעליא", אבל הוכחה זו נדחית, מאחר שעל דין זה שפסק רב, הקשו רב אסי ורב כהנא "דינא הכי", האם כך הדין?, ושתיק רב, ע"כ ש"מ שחזר בו ו"כן שמין".

והנה בתוס' על אתר ד"ה "אין שמין לא לגנב" בא"ד כתבו וז"ל: "וה"ט דמ"ד אף לשואל (אין שמין¹) כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגזולין". ז.א. הסברא של המ"ד שאף לשואל "אין שמין" היא, כיון שהשואל קונה החפץ מרגע שלוקחו מהבעלים, כי מתחייב באונסין, לכן צריך לשלם את הדמים של החפץ איך שהיה מתחילה.

והנה מסבירים האחרונים² שהמחלוקת אם לשואל 'אין שמין' (רב), או לשואל כן שמין (רב אסי ורב כהנא) תלוי' במחלוקת המובאת במס' כתובות (לה' ע"ב), האם חיוב השואל הוא משעת משיכה או משעת אונסין, לדעת רב הסובר ש'אין שמין' לשואל, חיוב השואל הוא משעת משיכה כמו גנב וגזולין, ולכן 'אין שמין', אבל לדעת רב אסי ורב כהנא הסוברים 'שמין' לשואל, חיוב השואל הוא משעת אונסין כמו נזקין בעלמא, ולכן 'שמין'.

ב.

ההלכה נפסקה בגמ' "אבל לשואל שמין", כדרב כהנא ורב אסי ויתירה מזו יש מהראשונים שכתבו שגם רב עצמו - למסקנא – סובר כן ש'אף לשואל שמין', מזה ש'שתיק רב', ע"כ משמע שחזר בו מסברתו ש'אין שמין', וכמ"ש הנמו"י על הרי"ף בסוגיין וז"ל: "שתיק רב – בגמ' מייתו ראייה דמדשתק שמע מינה שהודה לדבריהם שסברי כשמואל שאמר שמין, וכתב הרמ"ה ז"ל זה אב ככל התלמוד דשתיקה כהודאה דמיא"³.

דמזה משמע דהאיבעיא איפשיטא לאידך גיסא שכיון ד'שתיק רב', הודה לדבריהם וחזר בו ע"כ ה"ק "אף לשואל שמין".

וכן בבבא בתרא (סב, א) תוד"ה "ומודה רב" מפורש בהדיא שחזר בו רב מסברתו וז"ל: "פ"י בקונטרס קודם ששתק, משמע דבשתק מודה להו, אע"ג דלקמן (ע"ב) שתק רבא לאביי אע"ג דלא הודה לו, אלא שלא חש להשיבו, הכא ליכא למימר הכי דרב כהנא ורב אסי הוי כמו תלמיד חבר⁴ לרב כדאמרין בסנהדרין (לו, ב): "כגון רב כהנא ורב אסי דלגמריה דרב הוו צריכי, ולסבריה

1. הוספת ה"דבש תמר" (בהגהות וציונים, הוצאת "עוז והדר").

2. ראה שו"ת 'עמודי אור' סי' קד אות ב', וכן ב'כתנת פסים' על הנמו"י.

3. וכן כתב ה'יד מלאכי' (כלל כה') משמו של הנמוק"י, עיי"ש.

4. עיי' בסנהדרין (לו, ב): "כגון רב כהנא ורב אסי דלגמריה דרב הוו צריכי, ולסבריה דרב לא הוו צריכי. וכן בתוד"ה "אמר שמואל" (יבמות נז, ב) בא"ד: "וקצת קשיא לרב כהנא שהיה תלמידו של רב, היאך היה קורה לרב בשמו... ושמו משום דרב כהנא תלמיד חבר דרב הוי וכו'".

דרב לא הוו צריכי, וברוב מקומות רב מודה כששתק להם⁵ (רב אסי ורב כהנא. הכותב.) בפ"ק דב"ק גבי אין שמין וכו', עכ"ל.

ג.

והנה בס' המאמרים תש"ח מאמר ד"ה "כי מנסה"⁶ כותב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע וז"ל: " וכן הוא בראיה שכלית דבשכלו רואה המושכל ההוא שהו"ע ראייה דחכמה דיכול להיות גם באופן כזה אשר אין לו שום הבנה והסברה שכלית בזה, ועוד יותר דלפעמים הנה יש לו סתירות בזה דאין לו שום מבוא לתרץ הסתירות והקושיות כי הא דרב כהנא שהקשה לרב בענין מה בין זה לעגל שנולד מן הטריפה (ביצה ו,א. הערת רבינו) דשתק רב לפי שלא היה לו שום תירוץ בקושיא זו ובכ"ז לא הדר ביה רב מסברתו⁷ לפי שהתאמת אצלו הענין בראיה דחכמה", עכ"ל.

המובן מכאן שאע"ג ש'שתיק רב', בכ"ז לא הדר ביה, משום שהענין התאמת אצלו בראיה דחכמה. ולכאורה קשה, איך כ"ז מתאים עם פשט הגמ' בב"ק הנ"ל (יא, א) ששם משמע בהדיא שרב כן חזר בו מסברתו ש'אין שמין', מדשתיק. ובפרט ע"פ מ"ש הנמו"י בשם הרמ"ה ז"ל, שזהו 'בנין אב' לכל הש"ס ש'שתיקה כהודאה', וכן ע"פ דברי התוס' בבבא בתרא הנ"ל שברוב מקומות רב מודה כששתק להם.

ד.

וביותר קשה דבמאמר הנ"ל ("כי מנסה") על דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע "ובכ"ז לא הדר ביה רב מסברתו" מעיר רבינו על אתר וז"ל⁸: "עי' שם דרוב הפוסקים⁹ פסקו כרב, וראה שם בר"נ, רא"ש, השגות הראב"ד על הרז"ה, רז"ה בסוכה (ז, א), קונט' הרמ"ע שבירי לוחות, ועוד. וא"כ פליגי אתוד"ה ומודה (ב"ב סב, א) וכו'".

ז.א. שרוב הפוסקים סוברים ג"כ שרב לא הדר ביה, מזה שפסקו כמותו

5. וכן כתב הרדב"ז חלק ב' בלשונויותיו על הרמב"ם סי' מט', וכ"כ השטמ"ק בב"מ דף קנה'.

6. בסופו (אות ז), עמ' 102.

7. ענין זה שרב לא הדר ביה, אע"ג ששתק מופיע בריבוי מקומות בחסידות ומהם: "עטרת ראש" - שער יוהכ"פ עמ' לה, סה"מ תרנ"ט עמ' קכד, סה"מ תרס"ד עמ' רמב, סה"מ תרס"ה עמ' ער, סה"מ עת"ר עמ' עב, "בשעה שהקדימו" תער"ב עמ' סח, "תורת מנחם" סה"מ תשי"ב עמ' שה, "תורת מנחם" סה"מ תשכ"א עמ' טו, יין מלכות עמ' 36, ועוד.

8. ויש להעיר שהערה זו מופיעה ג"כ בסה"מ תש"ד עמ' 19. ועוד. עיי"ש.

9. עי' בר"ח, ר"ף, רא"ש, ועוד.

(וחולקים על התוס' בב"ב).

ולכאורה קשה איך הפוסקים מסתדרים עם פשט הגמ' הנ"ל בב"ק (יא, א) שמהא ד"שתיק רב", משמע שכן הדר ביה מסברתו.

ה.

והנה בקובץ הערות וביאורים דישיבת תות"ל מ"גה"ע 'מגדל דוד' (כט) מתרץ הרב ש.ז.צ.ה.ה. ש"י, ע"פ מש"כ רבינו בהמשך הערתו בהמאמר (הנ"ל) וז"ל: "והנה עפ"מ"ש בפנים, פשוט: א) דאין שתיקה זו שייכת אלא בשקו"ט של הלכה וטעמיה, אבל לא בענין אמירת הלכה פסוקה. ב) דשתיקה זו אפשרית גם כאשר המקשה הוא חברו ולא תלמידו וכו'.

וע"פ הנ"ל דאין שתיקה זו שייכת אלא בשקו"ט של הלכה וטעמיה, תירץ דכיון שבב"ק (יא, א) מדובר בשאלה של הלכה פסוקה "דינא הכי"? ע"כ שתיקתו של רב, אין בה משום הענין של 'ראיה דחכמה' (משא"כ בשקו"ט בהלכה וטעמיה), ורב חזר בו, ז.א. שהפי' בהערת רבינו, דאין שתיקה זו שייכת אלא וכו', הכוונה היא, על דעת רב עצמו שמתו לא חזר בו, זהו רק ששאלו עליו בשקו"ט, משא"כ כששאלו עליו מהלכה פסוקה רב כן חזר בו.

וע"כ אין שום קושי, דהדוגמא המובאת במאמר היא ממס' ביצה (ו, א), שם מדובר בשקו"ט של הלכה וטעמיה "מה בין זה לעגל שנולד מן הטריפה", לכן רב לא חזר בו, ורוב הפוסקים סוברים כמותו, אבל בב"ק (יא, א) מדובר ב'הלכה פסוקה' ולכן רב כן חזר בו.

ו.

לכא' בהשקפה ראשונה היה נ"ל כדעתו, וע"כ הדוגמא המובאת במאמר ממס' ביצה (ו, א) גבי אפרוח שנולד ביו"ט... מה בין זה לעגל שנולד מן הטריפה, היא בדווקא, והיינו שבסוגיה זו רואים בהדגשה את המושג של 'ראיה דחכמה', שכן זהו שקו"ט, דרב לא חזר בו לאחר שהקשו עליו, אבל במקומות ששם השתיקה היא בהלכה פסוקה אי"ז מוכח שישנה 'ראיה דחכמה', ואכן רב חזר בו.

ובאמת הדוגמא הנ"ל ל'ראיה דחכמה' ממס' ביצה דוקא, כבר מופיעה במאמרים של כל רבותינו נשיאנו לאורך השנים שלפני זה¹⁰.

ז.

אבל תמוהים דבריו וקשה ביותר לתרץ כן:

א. הייתכן לומר שכשרב ראה במדרגת 'ראיה דחכמה', זה יתקבל ויהי מוגבל רק כשישנו המשך לדבריו בשקו"ט של הלכה וטעמיה, אבל בהלכה פסוקה אי"ז חשיב כ'ראיה דחכמה', הרי בשעה שרב אמר דבריו, בפשטות הוא מחמת דרגתו הגבוהה בכל מצב.

ב. מעיקרא איך ניתן לומר ששאלת רב אסי ורב כהנא "דינא הכי", היא קושיא מצד הלכה פסוקה, הרי זו תמיהה בעלמא, האם כך הדין? ובפרט ע"פ מ"ש רש"י בב"מ צז' ע"א בד"ה "דינא הכי", וכן הוא ברמב"ן, בנמו"י וב"אור זרוע" וז"ל: "ההוא גברא... זיל שלים נרגא מעליא, אמרו לו רב אסי ורב כהנא דינא הכי, האם הדין שישלם כלי מתוקן, והא תנן תשלומי נזק שמשלים מנבילה את ההפרש, וא"כ הכא נמי נאמר שישלם את ההפרש בין השברים לכלי השלם". שמפורש בדבריהם שהקושיא "דינא הכי", היא מסברא בעלמא ולא מהלכה פסוקה. (ואם ננסה לומר שיש שוני, בין הסוגיא בביצה לסוגיא בב"ק, אדרבה כאן (בב"ק) הדברים מבוארים היטב בתוס' והמפרשים (הנ"ל באות א) מה הם סברות השיטות דאין שמין וכו', וישנה שקו"ט של הלכה וטעמיה, משא"כ בביצה אין נתינת טעם כלל לשיטת רב, ומקשים עליו מהלכה פסוקה).

ג. מפורש במאמרי אדה"ז 'ענינים', ענין 'צדיקים' (אופן לימוד התורה אצל הבעש"ט) עמ' רחצ' - רצט' וז"ל: "שמעתי בשם הבעש"ט ז"ל שאמר... וזה שהקשו לרב קושיא, ואיתא ששתק רב, ואעפ"כ בכל מקום ששתק הלכה כמותו, ולכאורה תמיה גדולה מהו, הענין שבאמת לפי העולם והפ"י שהקשו לו היא באמת קושיא עצומה, עד שאין יכולים לתרצה לפי אותו העולם, וזהו חסרון שבעולם הנ"ל, ולכן שתק וד"ל". עכ"ל.

ד. ש"בכל מקום" אפי' במקומות שזו הלכה פסוקה, בכ"ז הלכה כמותו, וזה ששתיק הוא משום חסרון בעולמנו שאיננו 'כלי' לתירוץ זה והיאך שייך

10. על' במאמרי אדה"ז 'ענינים' עמ' רצט', "נר מצוה ותורה אור" (ליקוטי ביאורים) שער היחוד (אדמו"ר האמצעי), עמ' 298. "דרך מצותיך" עמ' 60. עמ' 138 (ה'צמח צדק'). סה"מ תרס"ד עמ' רמב. סה"מ תרס"ה עמ' ער (אדמו"ר מהורש"ב), סה"מ תש"ח (הנ"ל) עמ' 102. אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע כרך א' עמ' תטו. "תורת מנחם - הדרנים על הש"ס והרמב"ם" עמ' ס הערה 59 (כ"ק אדמו"ר שליט"א). ועוד.

להסביר בהערת רבינו, שבהלכה פסוקה רב כן חזר בו, היפך דבריו של אדה"ז במאמרו.

ועד"ז כתב הרמ"ע מפאנו בסוף ספרו "יונת אלם" וז"ל¹¹: "עוד מצאנו בגמ' פעמים רבות) דרב כהנא ורב אשי (אסי) מקשו ליה, ושתיק רב, והשתא מיבעיא לן לאודועי דבכלהו דוכתי טעמא רבא, ומסתב' ה"ל לרב בסתרי תורה למימרא דלא כוותיהו ואע"ג דשתק להו בקהל עם משום כבשי' ללבושך אפשר דהדר פריק להו בלחישא, ואיכא מינייהו דהלכא כותייהו בפ"ק דביצה וכו'". עכ"ל.

ז.א. שבעצם רב תירץ את קושיתם ע"פ הסוד¹².

ח.

והנראה לומר בכל הנ"ל ובהקדים:

דהנה איתא בחידושי הרמב"ן על מס' ב"ב פרק ד' דף סב' בד"ה "מצר לו מצר אחד" וז"ל: ". שאין הדבר מראה כי שתיקתו מפני שהקל במה שהקשו לדבריו, אלא מפני שלא מצא תשובה הוא, ולא אמרו מודה רב, אלא לברר כי בזה מודה להם, ובזולתי זה לא מצא ראייה אלו דברי הרב ז"ל¹³, וכשתמצא לומר שהוא כן מ"מ כיון שלא חזר בו אנמריה סמיך ולא מפקינן ליה מהלכתא, וכל שכן הכא, דכאן דסוגיא כוותיה משום קשיא לא דחינן מימריה קמ"ל דספיקא היא ורבנן נמי דגמ' נמי מספקא להו, מדגרסינן בבא קמא ת"ש דההוא דשאל נרגא מחבריה וכו', ש"מ אין שמין, אדרבה מדאמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב, דינא הכי ושתיק, ש"מ שמין, ולא אסתיים התם לרב, אי שמין או אין שמין, אלא ספיקא דגמרא, אי קבלה אי לא, ואי לא קבלה אין הלכה כתלמיד במקום הרב, והיינו, דאיצטריך גמרא למיפסק, והלכתא כרב כהנא ורב אסי, אלמא לא הדר ביה רב". עכ"ל. ועד"ז הוא במלחמות ה' להרמב"ן (סוכה ז. א).

המורם מדברי הרמב"ן הנ"ל, שבגמ' אצלנו בב"ק (יא, א), יש ספק בעצם שתיקת רב האם חזר בו או לא, ומזה משתלשלת המחלוקת בגמ' שבין שיטת התרצן (מביא הת"ש) שרב לא חזר בו ו"אין שמין", לבין שיטת המקשן לאחריו ("אדרבה") שרב כן חזר בו ו"שמין", ואילולי שהגמ' היתה פוסקת "הלכתא כרב כהנא ורב אסי", היתה סברא חזקה לומר ששתיקת רב אין פירושה חזרה, אלא

11. מצוטט ב'דרך מצותיך' עמ' 138 ע"ש.

12. ע"י ב'דרך מצותיך' הנ"ל (הע' 14) שכתב שרב השיב להם ע"פ הסוד - בפועל-, ואילו בשו"ת "חות יאיר" בשאלה קנב, וב"יעיר און" להחיד"א כתבו, היה לו להשיב ע"פ הסוד ולא רצה לגלות, שרב בפשטות לא השיב להם כלל, וי"ל - בדא"פ - שמה שכתבו "ולא רצה לגלות", הכוונה היא שלא רצה לגלות "בקהל עם" רבים, אבל להם עצמם ביחיד השיב רב ע"פ הסוד, ולא קשה מידי.

13. הרי"ף (הכתוב).

נשאר בדעתו, כשיטת התרצן (הת"ש), משום שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ומכיון שהגמ' פוסקת להלכה כנגד שיטת רב, ע"כ "שמין".

נמצאנו למדים שהמחלוקת בראשונים, בשתיקתו של רב, אי הוי כחזרה אי לא, קדומה כבר במהלך הגמ' עצמה, בין התרצן (הת"ש) למקשן ("אדרבה").

ט.

ועפ"ז נראה לומר בפשטות, דהפירוש בהערתו של רבינו הוא, לא כפירושו של הרב (הנ"ל), שבסוגיא דב"ק "דינא הכי" היא אמירת הלכה פסוקה, הגורמת לרב לחזור בו, כי- א. "דינא הכי", אינו פס"ד נגד רב אלא שאלה בטעמה. ב. גם בסוף הסוגיא שאכן נפסקה הלכה בפירוש נגד רב, בכ"ז רב עצמו לא חזר בו, והסבר הדברים במש"כ רבינו "דאין שתיקה זו שייכת אלא בשקו"ט ולא בענין אמירת הלכה פסוקה" קאי אהסכמת ה'פוסקים', דאין שתיקה זו (שעליה קאי במאמר) ש'הפוסקים' פוסקים כשיטת רב, אלא בשקו"ט, כמו בביצה (ו, א), אבל כשישנה אמירת הלכה פסוקה "והלכתא", כנגד שיטת רב כמו בב"ק (יא, א), אין ה'פוסקים' פוסקים כשיטת רב, אבל רב עצמו תמיד לא הדר ביה.

וא"ש מדוע הגמ' נקטה "והלכתא כרב כהנא ורב אסי", דלכאורה, באם רב בסוגיין (בב"ק) חזר בו, הול"ל "והלכתא כרב", אלא מוכח מזה שרב לא חזר בו, כדברי הרמב"ן.

וכן א"ש מדוע אצל כל רבותינו נשיאנו¹⁴, הביאו מקור דווקא ממס' ביצה (ו, א), משום שדווקא שם, שלא נאמרה הלכה פסוקה נגד רב, רוב ה'פוסקים' יכולים לפסוק כמותו להלכה.

י.

המורם מכל הנ"ל בשתיקתו של רב ע"פ נגלה:

א. דעת "הנמוקי יוסף" על הרי"ף בשם הרמ"ה ז"ל: דמזה ש"שתיק רב", ש"מ שחזר בו מדבריו והודה לדברי המקשים עליו, ולא עוד אלא שזהו אב לכל התלמוד כולו ששתיקה כהודאה.

ב. דעת התוס' במס' ב"ב (סב ע"א): דאם "שתיק רב", הוא במקום שהקשה לו תלמידו אזי רב לא חזר בו, משום דלא חש להשיבו, אך אם המקשה עליו הוא תלמיד חבר לרב, אזי רב חזר בו.

ג. דעת הרמב"ן: בכל מקום ש"שתיק רב", ולא חזר בו בפירושו, רב עומד על שיטתו וכ"ה גם להלכה, מלבד במקום שהגמ' פוסקת להלכה ("והלכתא") כנגד שיטת רב, נפסוק להלכה כנגדו, וגם אז, רב עצמו לא חזר בו.

יא.

המורם מכל הנ"ל בשתיקתו של רב ע"פ חסידות:

א. דעת הרמ"ע מפאנו בספרו "יונת אלם": דזה ש"שתיק רב", לא חזר בו משום שהיה לו להשיב ע"פ הסוד, ולא רצה לגלות ברבים, ולאחר מכן השיב להם ביחיד¹⁵ (ולא עוד אלא שיש מהם שגם הלכה כמותו).

ב. דעת אדה"ז בסה"מ 'ענינים': דזה ש'שתיק רב', אין פירושו שחזר בו, אלא שרב לא ענה להם, מצד דרגתו הגבוהה והחסרון בעולמנו לקלוט זאת, ולכך שתק, אבל רב עצמו לא חזר בו, ולא עוד אלא שבכל מקום¹⁶ ששתק הלכה כמותו, וע"ז מבאר אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בסה"מ תש"ח¹⁷, דזה ש'שתיק רב', אע"ג שלא היה לו תירוץ לקושייתם, בכ"ז לא חזר בו רב, משום שנתאמת אצלו ב"ראיה דחכמה'.

וע"ז מעיר הרבי על אתר בסה"מ תש"ח, במקומות שמופיע "שתיק רב" ובגמ' לא נפסק להלכה כנגד רב, לא רק שרב עצמו לא חזר בו, אלא יש גם¹⁸ 'פוסקים' שפוסקים להלכה כמותו.



15. עי' הע' 12.

16. עי' בשו"ת "חות יאיר" (סי' קנב), ע"פ דברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל, דזה שבב"ק לא נפסק להלכה כמותו, הוא משום "דלא פסקינן הלכות ע"פ הסודות רק ע"פ הנגלות", וע"כ נאמר דמש"כ אדה"ז שבכל מקום הלכה כמותו, ע"כ י"ל שישנם מקומות שבהם נפסק להלכה כמותו רק בעולמו, אבל בעולמנו פסקינן ע"פ הנגלות.

17. וכן בריבוי מקומות בחסידות, עי' הערה 8.

18. להעיר ממ"ש בהלכה דסוגיא זו דב"ב (סב, א.), בשו"ע חו"מ סי' רלה ס"ב, המחבר פסק כהרמב"ם דס"ל דהלכה כרב, דשתיק ולא חזר בו, וכ"כ הטור בשם הרמ"ה דשתיק ולא הודה, (וכן מפורש ביד רמ"ה לב"ב שם, וצ"ע איך זה מתאים עם מ"ש הנמו"י, משמו של הרמ"ה (כנ"ל אות ב), שבכל התלמוד שתיקה כהודאה) אבל הרמ"א על אתר כתב "וי"א דאפי' וכו' " כר' יונה והרא"ש, דהואיל ושתיק הודה להם. וצ"ע.

שאלת ריב"ז בנוגע למסיקה

הת' איתי שי' דוראני

תלמיד בישיבה

הגמ' במס' שבת (יז,א) מביאה מחלוקת בין בית הלל ובית שמאי. ב"ש אומרים, אם אדם בוצר ענבים, וזב מהם מיץ, הוכשרו לקבל טומאה (היינו שצריך לבצור בכלים טהורים). וב"ה אומרים, דכיון שהמיץ לא יוצא מרצונו של הבוצר, לכן הענבים לא הוכשרו ע"י הזוב לקבל טומאה (ונפקא, דאם רוצה בכך, הוכשרו לקבל טומאה).

אומר הלל לשמאי, לפי דבריך (שהזוב מכשיר לקבל טומאה) מדוע בוצרים בטהרה (-כלים טהורים) ואין מוסקים (הזיתים) בטהרה? ענה שמאי: "אם תקניאני, גזורני טומאה אף על המסיקה".

ובהמשך הגמ': "אותו היום היה הילל (שהיה הנשיא) יושב לפני שמאי" (משמע קביל עליו הדין, שיסיקו גם בטהרה).

והנה במס' פסחים (נג,ב) מובאת שאלת ריב"ז וחבירו ששאלו לפני ר' הלל (וי"א לפני רבי), "מפני מה בוצרים בטהרה ואין מוסקים בטהרה".

ולכאורה, כבר פסקו (בתקופת הזוגות, הלל ושמאי) שמוסקים בטהרה, ומבא בא ר' יוחנן (שע"פ סדר הדורות היה אחריהם) ושואל שוב.



שי' רש"י בגדר "אינו ראוי"

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' מס' ב"ק (ה,ב): "אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד", היינו שאם הי' נכתב בור ועוד א' מאבות הנזיקין, היה אפשר ללמוד את כל שאר האבות מ"במה הצד".

וברש"י שעל אתר מפרש (באריכות דבריו בנוגע ללימוד זה): "אי כתב בור ואש . . מה לאש שכן מועדת לאכול בין שראוי לה ובין שאינו ראוי לה . . תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה, בור יוכיח". היינו ששן מועדת רק בדבר הראוי לה.

והקשו על כך התוס' בד"ה "כי שדית": "דלא אשכחן שאינו ראוי בשן, דאם אכלה דבר שאין ראוי לה לא הוי תולדה דשן אלא תולדה דקרן דאין הנאה להזיקה, ואי משכחת בשום ענין נילף מאש דמתחייב אף באין ראוי".

ולכאורה צ"ב בדבריהם "ואי משכחת בשום ענין", דמאחר שאם אכלה בשן דבר שאין ראוי לה היינו תולדה דקרן, כיצד שייך למצוא אין ראוי בשן, ומהי כוונת דבריהם "ואי משכחת"?

ואוי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

איתא בב"ק מד,א: "מתני'. שור שהיה מתחכך בכותל ונפל על האדם . . פטור", ובגמ' שם "אמר שמואל פטור ממיתה וחייב בכופר, ורב אמר פטור מזה ומזה". וברש"י שם ("ורב אמר") כתב: "כל זמן שהשור בסקילה בעלים משלמים כופר".

ובדף מח,ב (עמ"ש במשנה "היה אביו או בנו לתוכו משלם את הכופר"): "אמאי הא תם הוא, אמר רב במועד ליפול על בני אדם בבורות, אי הכי בר קטלא הוא, אמר רב יוסף דחזא ירוקא ונפל. שמואל אמר הא מני ריה"ג היא דאמר תם משלם חצי כופר".

וברש"י ("דחזא ירוקא") פירש: "ואע"פ שאין השור בסקילה, ושמעינן לרב דאמר פטור מזה ומזה, ה"מ במועד לנגיחות בכוונה וערק לאגמא בראשונה ונגח

ד' שלא בכוונה . . אבל זה שלא היתה בו חיוב סקילה כלל אין העדאתו אלא לכופר של שן ורגל בחצר הניזק . . וא"ת משונה הוא ואין זו שן – כיון דאייעד ליה אורחא הוא, עכ"ל.

וכתבו ע"כ התוס': "וזהו דוחק דחשיב (רש"י) משונה מה שעושה להנאתו לאכול ירוקא".

ועפ"ז נ"ל דכוונת התוס' דידן (ה,ב) "ואי משכחת" (דאינו ראוי בשן) הכוונה היא למקרה של "חזא ירוקא" דאתיא לשי' רב (ולא לשמואל דאמר "הא מני ריה"ג היא דאמר תם משלם חצי כופר"), וע"פ פי' רש"י שם דאע"פ שמשונה "כיון דאייעד ליה אורחא הוא". ואע"פ שאינו ראוי לשן – כיון שזהו משונה (נפילה לבור), מ"מ חשיב ליה תולדה דשן ולא דקרן.

ע"פ האמור יכול להיות מצב של "אינו ראוי בשן", וע"כ אומר תוס' "ואי משכחת", כיון שרק אם תסבור כרב לשי' רש"י (משא"כ לתוס' שם ("דחזא ירוקא") "וזהו דוחק דחשיב משונה") תמצא אינו ראוי בשן (אבל עכ"פ שייך מצב כזה אע"פ שסתם משונה הוא תולדה דקרן).



ילפותא או גזירה שוה

הת' שלום דב שי' הכהן כהן

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ב"ק ו,ב): "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, וק"ו להקדש".

ומסבירה הגמ' את טעמו דר"י ששיימינן לפי קרקע דניזק, דלומד זאת מג"ש נאמר "שדה" למעלה ונאמר "שדה" למטה, מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק.

ומקשה הגמ', מה יאמר ר"ע על הגז"ש דר"י? ומתרצת שר"ע מפרש לפי פשט הפסוק, "מיטב שדהו . . . ישלם, דהאיך דקא משלם", של זה שמשלם, היינו המזיק.

ולכאורה צ"ע תשובת הגמ', מה ענתה בזה, אמנם יש כאן פ"י הפסוק, אך קיימת גז"ש נגד פשט הפסוק, וכידוע ד"אין אדם דן גזירה שוה א"כ קבלה מרבו"¹.

ודוחק לומר שר"ע לא קיבל מרביותו גז"ש זו, דא"כ היתה הגמ' אומרת "ור"ע גז"ש לא גמיר" (כדאי' בכגון דא שבת צז, א; מכות יד, ב).

ואוי"ל ע"פ דברי התוס' במס' ערכין (טו, א) ד"ה "הווי להו": "והכא נמי אשכחן בפ"ק דב"ק (ו, ב) גבי נאמר שדה למעלה ונאמר שדה למטה, קרי ליה התם גזירה שוה, ואומר ר"י דאינו גז"ש גמורה", עכ"ל.

הנה בפשטות מובן מדוע אין ר"ע צריך להתיחס לגז"ש זו, כיון שאינה גז"ש גמורה.



הגדרת חיוב ההשבה בשואל

הת' יהודא לייב שי' מרנץ

תלמיד בישיבה

.א.

הגמ' במס' ב"ק י"א ע"א דנה בדין "שומת נבילה". וסובר שמואל "אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין", כלומר שאם גנב (או גזל) בהמה ומתה, לא יוסיף על שווי הנבילה, אלא ישלם בהמה חדשה לבעלים והנבילה יטול

1. ראה פסחים טו, א. וכן בירושלמי פסחים פ"ו ה"א.

לעצמו¹, וממשיך: "ואני אומר אף לשואל², ראבא מודה לי".

ודנה הגמ' מהי כוונת שמואל בדבריו, האם "אף לשואל" שמין, או "אף לשואל" אין שמין. ומביאה הגמ' ראיות לכאן ולכאן, ולבסוף פוסקת ששמין לשואל, אך לגנב ולגזלן לא.

ובתוד"ה "אין שמין" מבאר הטעם מדוע אין שמין לגנב וגזלן ע"פ הירושלמי, ומסביר טעם דין זה, דהטעם שהתורה מנעה מהגנב וגזלן להחזיר סובין הוא מפני שבשעת הגנבה הם קנו את החפץ, משא"כ מזיק שאינו מתחייב בהחזרת החפץ אלא בתשלום בלבד.

ועפ"ז תובן סברת המ"ד ש"אף לשואל" אין שמין, כיון שאחריותו על החפץ היא מלאה, שהרי חייב באונסין, היינו שקנה את החפץ בזמן שהוציאו מרשות הבעלים, ודינו כגנב וגזלן הקונים החפץ ולכן יתחייב בהשבת דמים (ולא סובין).

(פירוש: השוני בין גנב וגזלן למזיק הוא, שהגנב וגזלן קונים את הגזילה היינו שהיא באחריותם כך שתמיד יתחייבו להחזירה, בעוד שהמזיק אינו חייב באחריות ולכן חייב לא יותר מאשר ההיזק. ובנוגע לשואל, האם ניתן לדמותו לגנב או למזיק הרי מסתבר לדמותו לגנב שקונה החפץ ומתחייב באחריותו (דשואל חייב גם באונסין). וכפי שגנב מחוייב להחזיר הדמים (כשאינו יכול להחזיר הגניבה עצמה), כך גם שואל יתחייב בהשבת דמים, ולא סובין.

ב.

ב"כתנת פסים" על הנמו", וכן בשו"ת "עמודי אור" (סי' קד אות ב') וב"פורת יוסף" מוסבר, שהחילוק בין מ"ד שמין לשואל למ"ד אין שמין תלוי מתי מתחייב: למ"ד שמין לשואל היינו שמתחייב רק משעת אונסין (ולא משעת משיכה), ולכן יתחייב כמו מזיק, וכמו שמזיק מוסיף על הנזק כך השואל יוסיף על הנבילה.

ולמ"ד אין שמין מתחייב כבר משעת משיכה, ולכן דינו כגנב וגזלן, וכמו שהם מתחייבים החזרת כל השווי (והבהמה אליהם), כך גם שואל (הקונה משעת משיכה) יתחייב בהכל.

נמצא, דלמ"ד (רב כהנא ורב אסי) שמין לשואל, מתחייב רק משעת אונסין, ולמ"ד אין שמין, מתחייב כבר משעת משיכה.

1. לפרש"י, משא"כ לרשב"ם שסובר שהכוונה לפחת שישלם המזיק.

2. פשוט שלא ב"מתה מחמת מלאכה", כיון שאז יפטר השואל.

ג.

והנה הרמב"ם בהל' שאלה ופקדון פ"א ה"ג פוסק: "השואל כלי מחבירו ונשבר שמין לו כדרך ששמין בנזקין אומדין כמה היה שוה שלם וכמה הוא שוה עתה, ומחזיר לו הכלי או הבהמה השבורה ומשלם הפחת, וכן אם מתה הבהמה מחזיר הנבילה ומשלם הפחת".

כלומר (שחכמים למדו בגמ' מכמה פסוקים) שהמזיק משלם את ההפרש בין דמי הכלי השלם לשברים, היינו שלדעת הרמב"ם (כשיטת רב כהנא ורב אסי בגמ') שמין לשואל.

ושם הלכה ה' כותב: "השואל כלי מחבירו או בהמה סתם הרי המשאיל מחזירו בכל עת שירצה. שאלו לזמן קצוב כיון שמשך וזכה אין הבעלים יכולין להחזירו מתחת ידו עד סוף ימי השאלה".

ומוכן מכך, דכיון שמשך את הבהמה מרשות המשאיל, זכה בה עד סוף ימי השאלה.

ולכאורה ע"פ מ"ש בה"ג משמע שדינו של שואל הוא כמזיק, רק משעת אונסין, ולא משעת משיכה (כבהלכה ה' "כיון שמשך כו").

נמצא דהרמב"ם סותר דברי עצמו בשתי הלכות אלו, כן הקשו ב"כתנת פסים" ובשו"ת עמודי אור.

ד.

ויוכן בהקדים השקו"ט במפרשים האם שיימינן לשומרים.

הפנ"י (לתוד"ה "אין שמין", יא, א בא"ד והיינו טעמא) כותב וז"ל: "לפי פירושם נראה פשוט דדוקא בשואל סבירא ליה דאין שמין, אבל בשאר שומרין מודה ושמין. . . אבל מלשון רש"י משמע דאי סבירא ליה דשואל אין שמין ה"ה לשאר שומרין ונזקין דוקא מ"והמת יהיה לו", עכ"ל.

המובן מדבריו, דלפי תוס' רק בשואל יכול להיות הו"א שאין שמין, אך בשאר שומרין אין להסתפק, אלא שמין, ואין כל מקום ל"הוא אמינא".

ולכאורה צ"ע בדבריו, דידועה המחלוקת בין רבינו הזקן לבין ה"קצות החושן" בענין החיוב של השומרין³.

3. ראה קונ' "ענינה של תורת החסידות", הע' 103.

דב"קונטרס אחרון" סק"ב לסימן תמג סעיף ז' כותב רבינו: "דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה אין חיובו על שפשע בדבר, אלא משעה שנמסר לו הפיקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלמות כשיגיע הזמן, אך אם בתוך הזמן נאבד לו פטרה אותו התורה, וכן בשומר שכר שחייב לכתחילה. אך אם היה אונס פטור, וכן בשואל החמירה התורה יותר ובלוה יותר". עכ"ל.

היינו שגם על שומר חנם מוטל החיוב לשלם על הכל משעת משיכה שזו חובת שמירתו, אלא שהתורה הורידה מעליו את החיוב לשלם ברגע האונס, וכן בשאר שומרים.

אך ה"קצות החושן" כתב בסי' שמח סק"ד, שכל זמן שהפקדון בעין אין חיוב השבה על השומר (ורק כשפשע [או נגנב ונאבד בש"ש]) אז חל עליו חיוב התשלומין.

נמצאנו למדים מדברי רבינו הזקן, שהחיוב לא נוצר מזמן הפשיעה אלא מתחילה – משעת משיכה, רק אם היה אונס יפטר.

ה.

לכאורה ע"פ הביאור דלעיל של הכתונת פסים והעמודי אור קשה, מדוע פסקו דלא כרב ושמין לשואל, הרי אם כבר משעת משיכה מתחייב, היה צ"ל דאין שמין.

וביותר קשה, דלכאורה ע"פ הנ"ל בקונטרס אחרון לא רק בשואל מתחייב משעת משיכה, אלא כל השומרים מתחייבים משעת משיכה, ואיך ייתכן ד"שמין לשומרין", הרי הם כגנב וגזולן שמתחייבים משעת משיכה, והיה צריך להיות דינם "אין שמין"?

ובפרט עפ"י דברי הפנ"י הנ"ל דבשאר השומרין אין סברא לומר "אין שמין", והרי דברי אדה"ז הם להלכה ואינו מחלק בין דין שואל לשאר השומרין, שכולם מתחייבים משעת משיכה.

וי"ל הביאור בזה, דיש ב' סוגי קנינים: יש קנין בגוף החפץ, ויש התחייבות להחזיר את החפץ. והחילוק ביניהם: האם בשעת משיכה יש קנין בגוף החפץ, או רק התחייבת לשמרו.

דאדה"ז מדייק – בלשונו הזהב – שהשיעבוד והחיוב חל מרגע המשיכה ולא משעת הנזק, דהמדובר כאן הוא בקשר לחיוב השמירה, שצריך להחזיר הדבר בשלמותו, ודין זה שוה בכל השומרים.

אבל המבואר בתוס' שבשואל יש דין אחר, היינו שנעשה קנין בגוף החפץ בנוסף על ההתחייבות, ולכן לשיטתי אין שמין, וזהו ע"ד קנין גנב וגזלן שהוא בגוף החפץ, משא"כ שאר שומריין (וכן בשואל – למ"ד שמין) לא קנו את גוף החפץ אלא רק נשתעבדו להחזירו, כבנזקין, ולכן בכל השומריין שמין.

ומדויק כך בלשון התוס' דז"ל: "והכי טעמא דמ"ד אף לשואל, כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים כמו גנב וגזלן", דכוונתו דחייב אונסין של שואל הוא משום שכל ההנאה שלו ויכול להשתמש בחפץ של המשאל, וא"כ יש לו בגוף החפץ כזכות קנין, ואם נאנסו אנו אומרים שלו נאנס⁴, נמצא ששואל קנה גוף החפץ להשיב אותו כשהוא בעין או דמיו כשאינו בעין כגנב וגזלן⁵.

ועי' ברמב"ן ב"מ צז, א ד"ה "זיל שלים" וז"ל: "וטעמא דמילתא מפני שאין שינוי קונה לשואל, דכי אוקמינהו רחמנא ברשותיה י"מ לענין אונסין אבל לענין מיקנא לא וכו'".

הרי מפורש שהמחלוקת אי שמין או לא, תלוי אם יש לו קנימין בגוף החפץ.

1.

ועפ"ז אפשר ליישב הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם סובר שאכן הקנין הוא משעת משיכה, אך זה לא קנין בגוף החפץ, אלא התחייבות על השמירה, ולכן אתי שפיר מ"ש בהלכה ג' ששמין לשואל.

ועפ"ז י"ל דלא כמ"ש ה"כתנת פסים" ושו"ת "עמודי אור", דהמחלוקת בין רב לר"כ ור"א היא, מאימתי חל חיוב השואל, אלא דגם רב כהנא ורב אסי סבירא להם שהקנין הוא משעת משיכה אבל רק בגדר השעבוד וההתחייבות להחזירו, משא"כ לרב הוא קנין בגוף החפץ.

(וסברת הרמב"ם מקורה כדברי ה"מגייד משנה" - כשיטת ר' אלעזר בדף עט, א: "כדרך שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרים", ומפרש"י על אתר "תקנו משיכה בשומריין – שלא יתחייב שומר בשמירה עד שימשוך". ונראה דגם רש"י ס"ל שהוא התחייבות בלבד, ממ"ש "יתחייב עד שימשוך").

4. הראב"ד (בשטמ"ק ב"מ לו, ב) מבאר דכיון שהבהמה משועבדת לשואל הלכך מתה לשואל, ומשו"ה השואל אינו יכול לטעון מלאך המות – מה לי הכא מה לי התם.

5. ב"דרכי דוד" מבואר שההלכה שלשואל שמין. מה שכל הנאה שלו מהני לחייבו באונסין, אין הגדר דהוי כאילו שלו נאנס וחיוב להחזיר דמיו כגנב וגזלן, אלא חיובו כשאר שומריין. ומשו"ה ס"ל שמין אף לשואל.

ומעין זה נכתב בשו"ת מהר"ם מהו ליבער (חו"מ סי' ו') וז"ל: "שומרים משעת משיכה נשתעבדו להתחייב בגניבה ואבידה משא"כ שואל שחיובו באונסין אינו משום שנשתעבד לכך משעת משיכה אלא משעת משיכה קנה".

בזה מבואר ההבדל בין שואל לשאר השומרים, ש"אין שמין" לשואל, אך לשאר שומרין שמין.

אך יש להוסיף למ"ד "שמין" בשואל, אפ"ל דהטעם הוא משום דס"ל ששואל דומה לשאר שומרין שהתחייבותו היא משעת משיכה, לכן שואל דומה למזיק מפני שמשעת משיכה ההתחייבות היא קנין בגוף החפץ.

וראה עוד מ"ש בזה "אילת השחר" וה"דרכי דוד".

ז.

אבל לכאורה ביאור זה קשה, דהנה הרמב"ם בהמשך הלכה ה' (שם) פוסק: "ודין הוא (יש ללמוד זה מסברא) הלוקח קונה הגוף קנין עולם בדמים שנתן (ע"י ששילם על החפץ), ומקבל מתנה קנה הגוף קנין עולם ולא נתן כלום (שאפי' שקיבל במתנה קונה בלי נתינת כלום), והשוכר קנה הגוף לפירותיו עד הזמן הקצוב (בכסף השכירות), והשואל קנה הגוף לפירותיו עד זמן קצוב ולא נתן כלום, וכשם שהנותן כמוכר שאינו יכול לחזור בו לעולם (אפי' שהמקבל קנה זאת בלי לתת כלום) כך המשאל (שנתן לזמן קצוב לא תמורה) כמשכיר (שקיבל תמורה בעד זכות השימוש) שאינו יכול לחזור בו בתוך הזמן", עכ"ל.

הנה בהלכה זו קובע הרמב"ם ששואל קנה את הגוף, והרי למעלה פסק כמ"ד שמין, וכפי שנתבאר שהמשיכה (גם לשואל) היא לא קנין הגוף אלא ההתחייבות על השמירה.

והביאור בכ"ז בדא"פ: מ"ש הרמב"ם דשואל קנה הגוף, הוא רק קנין הגוף לפירותיו, ועד"ז השוכר שקנה הוא הגוף לפירותיו, ואי"ז קנין הגוף בעצם אלא זכות לענין הנאת ההשתמשות ולא זכות בגוף עצמו.

וכבר ביאר הרמב"ם ה' מכירה (פכ"ג ה"ה) החילוק בזה וז"ל: "המוכר גוף הקרקע [היינו לא רק לפירותיו אלא גוף הקרקע עצמו לכל תשמישין, אמנם לא לצמיתות אלא] לזמן קצוב הרי זה מכירה [יש תוקף משפטי למכירה זו והלוקח קונה הגוף כמו שהוא אף שאינו אלא לזמן מוגבל] ומשתמש הלוקח בגוף כחפצו [לבד ממה שזוכה באכילת הפירות זוכה בגוף לכל תשמישין] ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעליה".

ובהלכה ו' כותב: "ומה הפרש יש בין מוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה, שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס [שהרי אין לו בקרקע לבד מפירותיה] אבל הקונה לזמן קצוב [וזוכה בגוף הקרקע] הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם".

ח.

אלא שעפ"ז צ"ע לשיטת המ"ד "אין שמין" לשואל, הרי ע"פ שיטת הרמב"ם מבואר לעיל דדינו של שואל כשוכר כנ"ל, וא"כ כפי שלשיטתי אין שמין לשואל כיון שקנה קנין הגוף ממש, ה"נ לשוכר היה צ"ל – "אין שמין", ולא מצינו כן דלא שמין לשוכר. (מלבד לשי' רש"י ע"פ פי' הפנ"י דלעיל שאינו מחלק בכל הד' שומרינן).

וי"ל הביאור בדא"פ:

את"ל דשיטת הרמב"ם היא כתוס', בביאור המ"ד "אין שמין", שהוא מטעם קנין בגוף החפץ עצמו, בכ"ז יש הפרש בין שואל לשוכר.

כמ"ש בתוס' שאך ורק בשואל, דהוא היחידי שמתחייב באונסין הוא קנאו (בגוף החפץ) משעה שהוציאו מיד בעלים, אבל השוכר שאינו חייב באונסין אין לו קנין בגוף החפץ עצמו – וע"כ גם אם נאמר שהרמב"ם אזיל כשיטת התוס', והטעם לאין שמין הוא משום קנין הגוף בעצם החפץ כמו גנב וגזלן, אבל כל זה אך ורק בשואל דחייב באונסין, משא"כ השוכר.

וע"כ אין הו"א לומר בשוכר "אין שמין".

וראה בארוכה בחידושי הרי"ם לב"מ ל"ה ע"א בד"ה "אך כל הנ"ל" ואילך, בביאור הסוגיא דסנהדרין דמדמים גנב וגזלן לשואל ולא לשוכר.



יישוב על קושיית הגר"א

הנ"ל

א.

איתא בגמ' ב"ק י' ע"א: "תנו רבנן הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי כל נזקו. כיצד?", אומרת הגמ' שהוא בחופר בור ט' ובא אחר והשלימו לי', דלשיטת חכמים "אחר אחרון למיתה ואחר אחרון לנזקין", היינו שהאחרון חייב על הכל; ולשיטת ר' פפא "אחר אחרון למיתה אחר שניהם לנזקין", היינו שעל מיתה יתחייב הראשון ועל נזקין שניהם, כי במעשה הראשון יש גם כדי להזיק, והשני הגדיל הנזק.

ומקשה הגמ', הלא יש עוד דוגמאות, כגון "מרבה בחבילה", היינו אדם שהוסיף חבילי זמורות לדליקה שקיימת כבר, ועי"כ קירב האש לגדיש ואכלה האש הגדיש, ואז המרבה יתחייב על הכל, למרות שהכשיר רק "מקצת נזקו". א"כ מדוע הגמ' לא הביאה דין זה?

ודוחה הגמ' בסגנון ד"היכי דמי": אי ללא החבילות לא היתה האש מגיעה לגדיש ושורפת אותו, ודאי שיתחייב רק השני. ואם בלעדיו היתה האש הולכת ושורפת מה עשה? (ויהיה השני פטור על הכל, רש"י), ולכן לא הביאה הגמ' דין זה כדוגמא ל"הכשרתי מקצת נזקו".

ובתוד"ה "מאי קעביד" כתבו, ש"מאי קעביד" אין הכוונה שיפטר אלא שיתחייב כמו כולם. ומסיימים: "מיהו בזה צריך לדקדק וכי בשביל שהשליך איש עץ בתוך אש גדולה יתחייב? הא לא דמי אלא לאחד שחופר בור י' ובא אחר והשלימו לי"א", עכ"ל.

משמע מדבריו ש"מרבה בחבילה" היינו מרבה עצים על מדורה, וכן פרש"י הפשט ד"מרבה בחבילה".

ב.

והנה ברמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ו הי"ד חולק על רש"י ותוס' וז"ל: "חמשה שהניחו חמש חבילות על הבהמה ולא מתה ובא זה האחרון והניח

חבילתו עליה ומתה, אם היתה מהלכת באותן חבילות ומשהוסיף זה חבילתו עמדה ולא הלכה האחרון חייב [כי בלעדיו לא היתה מתה]. ואם מתחילה לא היתה מהלכת האחרון פטור. ואם אין ידוע כולם משלמים בשוה".

וכך גרסת הרמב"ם בגמ': היכי דמי, אי דבלאו איהו אזלא, פשיט שחייב. אלא דבלאו איהו נמי לא אזלא, מאי קעביד (ויהיה פטור)!

משמע מדבריו בפשטות שהפטור הוא לגמרי, ולא יתחייב כלל¹.

ומקשה הגר"א בביאורו על השו"ע (ח"מ סי' שצ"ו סקט"ו), דהנה הרמב"ם פוסק בהל' נזקי ממונ' פ"ד ה"ז וז"ל: "מסר שורו לחמשה בני אדם ופשע בו אחד מהן ויצא והזיק אם אינו משתמר אלא בחמשתן זה שפשע בו בשמירתו חייב (בהכלל, כי פשיעתו גרמה לנזק), אך אם משתמר בשארם אף אלו הנשארים חייבין (כיון שגם הם פשעו ואין להטיל אשמה רק עליו, ולכן ישלמו כולם).

משמע, שהאחרון מצטרף לקודמים אליו בתשלום.

וקשה: דהנה לגבי מרבה בחבילה, פסק הרמב"ם שפטור לגמרי – "מאי קעביד", ולגבי מסר שורו פסק שכולם מתחלקים בתשלום.

ג.

ומתריך ע"כ ה"אבן האזל" (הל' נזקי ממונ' פ"ד ה"ז) שהכוונה ברמב"ם בד"כ ב"מאי קעביד" היא שיפטר לגמרי, ומ"ש "אף אלו חייבין", הוא משום שהרמב"ם פוסק (הלכות שכירות פ"א ה"ו) בשומר שמסר לשומר, דהראשון חייב אפי' אם מסר לאחרים, כיון שהחויב לשלם לא עבר לשומרים אלא נשאר עליו לשלם, וא"כ אתי שפיר סברת הרמב"ם בנוגע למסר שורו לחמישה בני אדם שיתחייב "אף הוא עמהם".

וכמו שמסביר הרא"ש (בדף י, א ד"ה "והא איכא מסר שורו") שבמקרה ששמרו (חמשה) על השור וא' הלך והזיק השור, ובכ"ז זה שהלך פטור, זהו רק במקרה שכולם הסכימו לו שילך ואז הם חייבים.

כלומר, אע"פ שמשתמר בד' הנותרים, אם הלך ללא הסכמתם חייב, ויפטר רק במקרה שד' הנותרים הסכימו שילך.

ומוסיף המהרש"ל² שמתאי שפטור זה רק במקרה שאמר בעל השור "תשמרו

1. שהרי דעת הרמב"ם כראשונים שהאחרון פטור לגמרי.

2. בספרו "ים של שלמה" סי' כז. ועי' שם דגם דעת בעלים בעינין לר"ע. ועי' ב"ברכת שמואל" סי' יא אות ג' בשם הגר"ח שמבאר סברת הי"ש.

לי", היינו שפנה לכולם יחד, ואז אם הסכימו שילך יפטר. אך במקרה שפנה לכאו"א, גם אם הסכימו לו יתחייב.

וכן פסק הרמב"ם ששור תם צריך שמירה מעולה משום גזה"כ שנא' "ולא ישמרנו" במועד, משא"כ בתם תמיד יתחייב³, ולכן כאן כולם חייבים כיון שמדובר בתם, והחיוב הוא לא על השמירה אלא על התשלום של כאו"א.

ולכן אפ"ל שהרמב"ם סובר ש"מאי קעביד" היינו שיפטר על הכל, אולם במקרה של "מסר שורו לחמשה בני אדם" יש חילוק מתי יפטר, כנ"ל.

אך עדיין צ"ע, שהרי הרמב"ם כותב "אם משתמר אף אלו הנשארין חייבין", והרי לפי הסברה הנ"ל החידוש הוא שלא רק הם צריכים לשלם אלא הוא מצטרף עמהם, כיון שהחידוש הוא לגביו, ומדוע כותב הרמב"ם (שם) שהחיוב הוא כלפי השומרים, דהרי היה צ"ל שגם הוא יתחייב עמהם.

ואוי"ל שנראה לקבל הגרסא⁴ "אלו הנשארין חייבין" ללא המילה "אף", והראשון יהיה פטור, אך הנשארין חייבין.



ספק ד"תרי ותרי" (ב)

הנ"ל

א.

הגמ' במס' כתובות (כב, ב) מביאה מקרים של עדויות סותרות ביחס למעמדה של האשה שנשאת (לפי ששנינו במתני' "ואם יש עדים שהיתה אשת איש אינה נאמנת", והגמ' דנה מה הדין במקרה שיש עדויות סותרות בדבר, האם מותרת לינשא):

3. כשיטת ר"י בב"ק מהב.

4. ברוב הגרסאות מופיע "אף אלו", אך במהדורת קאפח אין מופיעה המילה "אף" אלא "אלו הנשארין חייבין".

"תנו רבנן שנים אומרים מת (בעל האשה, ומותרת לינשא לאחר) ושנים אומרים לא מת בעלה (היינו שעדיין אשת איש) הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא (מבעלה השני). ר' מנחם בר יוסי אפי' אם נשאת תצא. אימתי אני אומר שתצא, בזמן שבאו עדים קודם שנשאת, אבל אם נשאת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא".

ושואלת הגמ' איך יתכן שתהא האשה מותרת לבעלה השני אחר שבעו עדים שבעלה לא מת (לשיטת רבנן וגם לשיטת ר' מנחם, שהרי בשעה שקודם היא נשאת, לא תצא), שהרי כיון שיש עדויות סותרות הרי היא אסורה מספק אשת איש, והבא עליה בשוגג חייב באשם תלוי, כדין כל עובר על ספק אסור כרת דאורייתא, ואיך התירה הברייתא שלא תצא?

ומתרצת הגמ', כגון שנשאת לא' מעדיה (מאלה שאמרו שודאי מת, ופטור כיון שברי לו הדבר שמת או גרשה).

ובתוד"ה "הבא" מקשה מדוע הגמ' אומרת שהבא עליה חייב אשם תלוי, הרי כיון שיש ספק מעמידים על חזקה – שהיא אשת איש, ויתחייב חטאת? דהא מסקינן בפרק ד' אחים דתו"ת ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה.

ועוד שואל תוס' מה התי' שנשאת לא' מעדיה, הרי לעד מגיע חנק, שהרי מעמידים אנו על חזקת א"א.

ואומר ר"ת דחזקה דאשה ד"דיקא ומנסבא" מרעה לה להך חזקה, היינו שחזקת האשה ד"דייקא" מקלקלת את חזקת א"א, ולכן מתירים לא' מעדיה לינשא לה.

ב.

מקשה הפנ"י על תי' התוס', שזה שהאשה נאמנת בדיעבד זהו משום דדייקא ומנסבא (כשאומרת ברי לי שיש ע"מ לסמוך), אך כ"ז בתי' הגמ' דמתרצת שאיירי באומרת לי. ומה היתה ההו"א בשאלה שלא אומרת ברי לי אלא לא יודעת כיצד, שדינה באשם תלוי, דלכאורה צ"ל חטאת.

ומביא מחלוקת הראשונים מה מתוסף ע"י שאומרת "ברי לי", דרש"י מפרש "אין ליבי נוקפי דברי לי אם הוה גוום הוה בה", כעין סברא. והר"נ מביא פרש"י ומוסיף, דזה דרש"י כותב "אין ליבי" – היינו סברא, דאם האשה ממש ראתה, א"כ אפי' לכתחילה תנשא, דהאשה שאמרה "מת בעלי" נאמנת.

אך הר"נ עצמו אומר שאינו מחוור (פרש"י), דכיון שגם כאשר "ליבי אומר לי" מאיזושהי סברא, זהו עדיין ספק, וצ"ל אשם תלוי.

וחולק על פרש"י ואומר ש"ברי לי" היינו שראתה ממש, אך מ"מ רק בדיעבד תנשא, כיון שיש עדים שמכחישים אותה (והפנ"י רצה ללמוד אחרת ברש"י, עי"ש).

וכן הריטב"א סובר שהא דאמר רש"י "ליבי" היינו מצד שאם "ראיתו" נאמנת גם לכתחילה, אך הוא עצמו סובר (ברש"י) ש"ברי לי" היינו "ליבי אומר לי", ואמנם אין אשם אך יש איסור מספק, כי חיוב קרבן זהו רק כאשר "ליבו נוקפו", ופה רגוע ולא יהיה חייב, אך מ"מ איסור יש בדבר מספק.

וחולק הריטב"א ש"ברי לי" היינו ראיתו, אך בדיעבד תנשא, כי אין ברי דדייקא ומנסבא כיון שיש עדים שמסייעים לה (ודלא כתוס').

ומתרץ הפנ"י על השאלה שהקשה על התוס' לעיל – שמ"ש תוס' זה על ההו"א דהגמ' וכשיטת רש"י ש"ליבי אומר לי" וכו', וזה יוצר ריעותא בחזקה דא"א, ולכן בקושיא שאלנו שהיא באשם תלוי (ולא בחטאת), ובתי' למסקנת הגמ' למד כהר"נ, ד"ברי לי" היינו ראיתו, ולכן יכולה לינשא לעד עצמו (ולפי"ז גם בהו"א יש כבר ריעותא מצד ש"ליבה אומר לה").

ג.

וראה התוס' בב"ב לב,ב דמקשה זה להתוס' דידן ומתרץ, דבקושיית הגמ' הוי תו"ת ספיקא דאורייתא, ולכן זה אשם תלוי – כיון שנשאר ספק, והקושיא של תוס' זה לפי מסקנת הגמ' דתו"ת הוי ספיקא דרבנן, ומדאורייתא מעמידים החזקה. ותוס' הקשה לפי התי', וע"ז מתרץ דחזקה דדייקא ומנסבא עושה ספק, ולכן להע"א שאין ליבו נוקפו מותר לינשא לה.

ומקשה הק"ש בב"ב לב,ב על התוס' מה הפשט שחזקה דדייקא ומינסבא יוצר ספק, הרי לכאורה זה עוזר, דבספק שוב מעמידים על החזקה, ובנדו"ד על חזקת א"א ושוב בחטאת ולע"א בחנק (דממ"נ: אם ברי לי פושט הספק – תנשא לכתחילה, אך מה הפשט שזה עושה ספק), ולהיכן נעלם החזקה דמעיקרא כשאומרת ברי לי.

ומתרץ, דאימתי אומרים דבספק הולכים אחר חזקה, זהו דווקא בספק שקול כגון דכו"ת, אך כאן אינו שקול כי נוצר ספק מצד חזקה דדייקא לטובת העדים שאומרים מת (ועי"ש בתיורצו).

ד.

הפנ"י דלעיל מביא דברי הרשב"א מקדושין סו,א ולומד אותו בר"נ (וזהו הפנ"י ש"קונטרס הספיקות" כותב ש"הפנ"י גילה לנו רז זה") שהרשב"א דן בתו"ת אי ספק דאורייתא או דרבנן.

ורוצה להביא הגמ' שלנו לראיה, דתו"ת ספק דאורייתא ולרווחא דמילתא נקט, היינו דאפי' לעו"ד ספק דאורייתא עכ"פ באשם תלוי קאי (עי' רשב"א שם), ומביא למסקנא דהוי ספק דרבנן.

ומקשה הקושיא הב' דתוס' ("הבא" דסוגיין) דא"כ כיצד נושא אותה העד, ה"ה בחנק?

ומתרגן, שבכל הל' ספיקות הולכים בתר חזקה זה רק למי שיש לו ספק, אך מי שברי לו ואין לו ספק אין הלכות חזקה, וא"כ לעד שנושא אין חנק דברי לו ואין לו ספק, ולכל העולם במזיד הוי בחנק, דאוקמי אחזקה דיש להם ספק.

ואומר הפנ"י דעפ"ז מובן טעמא דקרא מדוע צריך התראה קודם עונש, דלולי כן הרי לגבי עצמו הוי ברי שמוותר לעשות כן (כך יאמר), ולדידו אין ספק בדבר, אך לאחר התראה ואעפ"כ אומר אז ישנו עונש (ודו"ק).

ולשיטת הרשב"א אין חזקה דדייקא כתוס', כיון שא"צ לזה אלא מצד שבריא שאין לו ספק אין צריך חזקה נגדית כי אין חזקה שונה.

ורוצה הפנ"י ללמוד כן בר"נ שתירוגן ושיטת הר"נ כתוס' בב"ב דלעיל שקושיית הגמ' הוי מצד ספיקא דאורייתא שלכן חייב אשם תלוי, ותי' הגמ' כדברי הרשב"א דכ"כ פשוט הוא וא"צ לאמרו (היינו שכל מ"ש הר"נ הוא בכדי לבאר קושיית הגמ' כשיטת התוס' בב"ב).

וכן הריטב"א מוכרח ללמוד כהר"נ, דהרי סובר שאין חזקה דדייקא ומנסבא, כי יש עדים דמסייע, ואיך ילמד מסקנת הגמ' (ומוכרח כהנ"ל).



הלכה ומנהג

האם משלם חומש בקרקע?

הת' מנחם מענדל שי' אפל

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהל' גולה ואבידה פ"ח הי"ד שאין משלמין חומש על כפירה בפיקדון של שטרות, קרקעות ועבדים שהוקשו לקרקעות מפני שמה שמוזכר בפס' "וכיחש בעמיתו בפיקדון" זה רק דברים שמטלטלין וגופם ממון, עכת"ד.

ולכאורה יוקשה, הרי א' הדברים הנזכרים בפסוק הוא "אבידה", ואבידה היא גם בקרקעות כפי שכותב הרמב"ם שם פי"א ה"כ: "הרואה מים שוטפין ובאים להשחית בנין חבירו או שדהו חייב לגדור בפניהם ולמנעם שנא' "לכל אבידת אחיך", לרבות אבידת קרקעו [ב"מ לא, א].

ואוי"ל שעצם זה שהתורה צריכה לכתוב "לכל אבידת אחיך", בכדי ללמד על קרקעות. משמע שאם היה כתוב "אבידה" סתם לא הייתי לומד קרקעות אלא מטלטלין בלבד, ולכן כתבה התורה "לכל אבידת אחיך", ללמד גם על קרקעות.

עפ"ז מובן, שכיון שבפסוק "וכיחש" שנא' בנוגע לחומש כתוב "אבידה" סתם, הכוונה היא למטלטלין בלבד, ולכן על קרקעות אינו משלם חומש.

בכללות ענין הצירוף בזימון

הת' יוסף יצחק שי' גרינברג

תלמיד בישיבה

בשוע"ר סי' קס"ז ס"ח פוסק: "וכל מקום שקביעותם מועלת לצרפם לברכה אחת מצוה שאחד מברך לכולם ולא כ"א בפני עצמו משום שנא' ברוב עם הדרת מלך ומ"מ רשאים הם לקבוע יחד על דעת שלא להצטרף כמו שית' בסי' רי"ג, ולפיכך נהגו עכשיו לברך כ"א לעצמו משום שההמון לא היו נזהרין להשיח בין שמיעת הברכה לטעימה לכן הנהיגו לברך כ"א לעצמו וכיון שנהגו כן ה"ז כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם ביחד שקובעים על דעת שלא להצטרף ופטורין מהידור זה", עכ"ל.

כלומר, שכיון, כיון שנהגו לברך ברכה ראשונה כ"א לעצמו, זה כאילו שמלכתחילה כשנקבעו – לא נקבעו על דעת להצטרף.

ולפי"ז יוקשה הא דפוסק בסי' קצ"ג ס"ב: "איזו היא קביעות המצטרפת לזימון כשהסיבו על המיטות, או שישבו בשולחן אחד, או בלא שולחן - במפה אחת, בזמן הזה שאין לנו הסיבה, או שקבעו . . . [חסר]", כלומר, שבכדי לזמן צריכים להצטרף יחד, ובכדי להצטרף צריך להיקבע בדרך קביעות (בעבר הסיבה, בזמננו במפה אחת).

והרי בסי' קס"ז פסק שכיום כל הקביעות היא על דעת שלא להצטרף, וא"כ איך כיום אפשר לזמן (ע"י צירוף המברכים, הרי אין צירוף), ובמילא זימון בג' אפשר, אך זימון בעשרה כאשר מזכירים שם שמים לבטלה?

ואולי אפשר לומר שבנוגע לברכה ראשונה (סי' קס"ז) נוגע ענין הצירוף (שאמנם נעשה ע"י קביעות, אך היא לא הגורם), וע"ז אומר אדה"ז שכיום "קובעים על דעת שלא להצטרף", כלומר שגם כיום נקבעים אך לא מצטרפים, ולכן מברכים כ"א בפני עצמו. משא"כ בנוגע לזימון שנוגע רק ענין הקביעות שישנו גם כיום.

[ועפ"ז יובן גם מדוע באג"ק (חי"ד ד'תתקעה) בנוגע לשאלה איך בסעודת חתונה "כמה מהחבורות מזמנין לעצמם . . . ומבלי אמירת ז"ב וגם לא שהשמחה

במעונו כו", הרבי מתרץ ע"פ המובא בשו"ע סי' קצ"ג סוס"ג: "אף אם לא הי' טעם זה מספיק מ"מ בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד".

וע"פ התשובה דלעיל אפשר להסביר מדוע הרבי מביא דוקא משו"ע סי' קצ"ג ולא מסי' קס"ז, כיון שבקס"ז מדבר אודות ברכה ראשונה, ולכן אומר "קובעים על דעת שלא להצטרף", שכן נקבעים, אך ההתייחסות של הרבי היא לענין הזימון ששם כן נוגע הקביעות, ולכן מביא דוקא מסי' קצ"ג העוסק בזימון, ולכן אומר "הוי כאילו לא קבעו עצמן".

אך ק"ק לומר כן, כיון שבסי' קצ"ב ס"א משתמש בלשון צירוף גם לענין הזימון: "לפי שהם ראויים לזמן – כלומר להזמין יחד לצירוף ברכה בלשון רבים", וכן בסי' קצ"ג ס"ד: "איזו היא קביעות המצטרפת לזימון".

וצ"ע, ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



הטעם ל"ערב קבלן" במכירת חמץ

הת' יוסף יצחק שי' ועקנין

תלמיד בישיבה

בס' "שבח המועדים" מביא שמנהג חב"ד במכירת חמץ הוא לעשות "ערב קבלן". ולהבין מהו "ערב קבלן" ומדוע עושים זאת במכירת חמץ, יש להקדים ענין ה"ערבות":

יש ערב רגיל, היינו אדם שלוקח אחריות על חברו שרוצה להלוות, ואם לא יפרע החוב הערב ישלם.

ישנו ערב אחר והוא "ערב קבלן", שמקבל עליו כל האחריות לחוב, והמלוה פונה ישירות אליו. בסוג ערב זה, המלוה כביכול לא מכיר את הלוה, והקשר שלו הוא רק עם הערב.

לכך תיקן רבינו הזקן, שהרב מוכר החמץ לנכרי עם ערב קבלן, שלוקח ע"ע את האחריות על הכסף שהגוי צריך לשלם לרב עבור החמץ. במצב זה אין לרב שום קשר עם הגוי, אלא הערב קבלן הוא האחראי הבלעדי.

לפי המוסבר, כיצד מתבטלת המכירה במוצאי פסח, מי אמור לבטל אותה?

לכך כותב הרב בשטר המכירה שאם הגוי לא ישלם את יתרת הכסף עד שעה פלונית, תתבטל מכירה במוצאי החג, וכשמגיעה השעה והרב לא קיבל את הכסף, לא מהגוי ולא מהערב, המכירה מתבטלת והחמץ חוזר לרשות הישראל.

בהמשך מביא שם שרבותינו נשיאינו נהגו למכור החמץ שלהם לרב ע"י ערב קבלן. וכנראה שנהגו כך מפני שאז יש יותר כח לרב למכור החמץ, לא רק כשליח אלא כבעה"ב עצמו.

ומענין לענין באותו ענין: בשטר מכירת החמץ לשי' רבינו הזקן, מוכרים גם את כלי החמץ לגוי.

יש פוסקים הטוענים שאם כלי החמץ נמכרים לגוי צריכים הם טבילה במקוה אחר הפסח, כמו כל כלי שקונים מגוי. והרבי מסביר מדוע אין צריך טבילה, כיון שאין דעתו של המוכר והקונה שיעברו לרשות הקונה (וראה באריכות ב"שערי הלכה ומנהג" ח"ב סי' קצ"ד, וב"פסקי תשובות: סי' תמ"ג אות כ"ה).

אמנם החת"ס (בשו"ת או"ח סי' קט) כתב למכור רק את החמץ הדבוק בכלים, אך לא את הבלוע בכלים, כי בלא"ה לא עוברים עליו ב"בל יראה".



זמן יקיצת התרנגול (גליון)

הת' ישראל משה חיים שי' טויסטר

תלמיד בישיבה

בקובץ חדו"ת דישיבת תות"ל בלטימור (י' שבט - ש.ז.) הביא הת' י.ל. את דברי שו"ע רבינו, הלכות השכמת הבוקר סי' א' ס"ג: "ונכון להכין תרנגול להקיצו משנתו בחצות, וכמו שהיה עושה ר"ע שהיה מוליך עמו תרנגול גם כשהוא הולך בדרך כדי להקיצו בחצות".

ושאל, דהרי בד"כ התרנגול מעיר לפני עלות השחר, וכמ"ש בברכות (ס', ע"ב): "כי שמע קול תרנגול מברך הנותן לשכוי בינה...". ובתוס' ד"ה "כששמע": "דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האור, שהתרנגול מבחין והוא נהנה מן האור", ומשמע מכאן שקריאת התרנגול נובעת מהנאת האור של עלות השחר. ומזה שר"ע לקח תרנגול להקיצו, כתב שאין להביא ראיה לכך שהתרנגול מקיץ בחצות, כי אפ"ל שלקח התרנגול בכדי להקיצו בסוף שליש הלילה קודם אור הבוקר, אבל להקיצו בחצות מנ"ל. ונשאר שם בשאלתו.

ונראה לתרץ שאלתו ממה שנכתב בפרק שירה פ"ד. ובביאור החיד"א שם כותב: "תרנגול אומר: בשעה שבא וכו'... והתרנגול מתעורר בחצות לילה, ואכתי פשו ששה שעות ליום, ובכל שעה קורא, והם ששה קולות, וקול שביעי אחר שהאיר היום".

ועפ"ז יובן, דמה שכתב בשו"ע רבינו, מתכון על זמן יקיצת התרנגול וקריאתו הראשונה, דזהו בשעת חצות. וכך נהג ר"ע, שתרנגולו הקיצו בחצות. ומ"ש בברכות, הכונה היא על קריאתו השביעית (והאחרונה) של התרנגול, אחר שהאיר היום, בזמן עלות השחר.



ביאור שי' הט"ז ב"נפלה טיפה כנגד הרוטב"

יוסף שי' מאירי

כולל "אור יעקב" רחובות

א.

מה דין קדירה שנפל על דופנה ליטר חלב כנגד הרוטב (ויש שישים) וכנגד האש?

הנה במס' זבחים פ' דם חטאת (צו, ב) כתיב "בישול מפעפע", ופרש"י "מפעפע. מתפשט בכל הכלי".

עפ"ז כתב הסמ"ג: "טיפה שנפלה על דופן הכלי מספקא לן מותר ממ"נ, אי מפעפע בכל הכלי אי לא, הלכך כתב כשנפלה נגד הרוטב ויש ברוטב שישים מן הטיפה מותר; ממ"נ, אי מפעפע בכל הכלי הרי נתבטל, ואם אינו מפעפע אז לא יאסר".

השו"ע בסי' צ"ב ס"ה פסק ע"פ הסמ"ג: "טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ, אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא שישים כנגד הטיפה שמפעפעת לפנים, והוי כאילו נפלה בתבשיל".

ובש"ך סקיי"ט (ע"פ "תורת חטאת"): "היינו להתיר התבשיל, אבל הקדירה מ"מ אסורה, וע"כ יערה מיד התבשיל בצד האחר", ומציין לרמ"א בס"ו האוסר את הקדירה, דחיישינן שמא לא פעפע הכל לפנים אלא נשאר משהו בדופן הקדירה.

אבל הט"ז בסקיי"ז הסכים עם הרש"ל שהקדירה מותרת מן הדין אלא משום מראית עין אסר משום שנראה כאילו נאסר בחלב.

ב.

והנה בס"ו כתב השו"ע: "נהגו העולם לאסור כשנפלה על הדופן שלא כנגד הרוטב, ודוקא שנפל באותו צד שאינו כנגד האש, אבל אם נפל כנגד האש מותר שהאש שורפו ומייבשו ודוקא בדבר מועט כגון טיפה, אבל אם נפל הרבה אין להתיר אפילו אם נפל כנגד האש, אא"כ כנגד הרוטב וע"י שישים. הגה: ואז

הקדירה הוי אסורה אפי' יש שישים בתבשיל נגד הטיפה שנפלה, ויערה מיד התבשיל ממנו בצד אחר כנגד הטיפה, ואם בשלו בקדירה תבשיל אחר דינו כמו בפעם הראשונה (ערוך כלל ל"א)."

לפיכך דעת הרמ"א ברורה שבמקרה שנפל הרבה חלב אפילו כנגד האש והרוטב ויש שישים, הקדירה אסורה.

וכן כתב הש"ך באות כ"ז, משום דחיישינן שמא לא פפעע הכל לבפנים אלא נשאר משהו בדופן הקדירה ואסורה, ולכן אם בשלו בקדירה תבשיל אחר דינו כמו בפעם הראשונה.

ג.

אולם דעת הט"ז במקרה דנן אינה ברורה. ברם, למעיין היטב יראה שדעת הט"ז (באות יד) המביא דעת הרש"ל ופוסק כמותו, שגם הקדירה מותרת מן הדין לבשל בה בשר, ומשום מראית עין אסר משום שנראה כאילו נאסר בחלב.

ולדינא, דעת הט"ז היא שטיפה שנפלה כנגד הרוטב לעולם בטלה ממ"נ, אם מפעפע מתבטל מחמת התבשיל (חודר פנימה), ואם לא מפעפע כלל אלא עומד אין כאן איסור כיון דאינו מתפשט כלל ממקומו, ולכן התבשיל מותר וכן הקדירה, גם אם יבשלו בה אח"כ, דמאי שנא מן הראשונה (שהטיפה לא מפעפעת). וראה ט"ז יט.

לאור הנ"ל ברור שאם דעת הט"ז היתה שונה במקרה של הרבה חלב כנגד האש והרוטב (כאמור בס"ו) היה חייב לכתוב, ומשלא כתב ודאי סמך על האמור בט"ז (יז, יט, ס"ה).

לכן דעת הט"ז ברורה שגם בהרכה חלב כנגד הרוטב ויש שישים (דמאי שנא שישים כנגד טיפה או כנגד ליטר חלב) הרי הרוטב מושך פנימה את החלב ומבטלו בתבשיל, ולכן הקדירה גם מותרת (מה עוד שכל זה אינו אלא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא).

ד.

אמנם כמוסבר לעיל, מדינא הקדירה מותרת, אבל לכאורה זו "מראית עין" (שהרש"ל והט"ז חוששין לה) ?

ברם, היות שבס"ו נתוסף ענין האש שלא קיים בס"ה, יוצא חידוש נוסף, שלדעת הט"ז שרי גם משום מראית עין, היות והחלב נשפך כנגד האש ואז גם הרואה לא יחשוב שנאסרה הקדרה שהרי זה כנגד האש. ודו"ק.

ויש להוסיף, דאמנם הרמ"א והש"ך אוסרים את הקדירה, אך מ"מ יודו שניהם דאין לחוש למראית עין. הרמ"א: דאין לחוש למראית עין באיסור דרבנן (כדס"ל בסי' פ"ז ס"ג בהג"ה). הש"ך: בבישול גרידא אין מראית עין אפי' בדאורייתא (לשיטתו שאין בבישול משום מר"ע, סי' פ"ז סק"ז).

כמו"כ ניתן לצרף את שיטת ה"פרי חדש" שאין לנו לגזור ולאסור מדעתנו מפני מראית עין, זולתי מה שנת' בתלמוד.



בעניין הנ"ל

הרה"ח ר' יהודא לייב שי' נחמנסון

כולל "אור יעקב" רחובות

בעמח"ס לב השבת, דיני איטר

א.

לחביבותא דמילתא, אוסיף עניין השייך לפסח:

בענין מ"ש בדעת הט"ז להתיר כשהרואה לא יחשוב שנאסרה, שהרי יכול להבין שכיון שנפלה הטיפה כנגד האש הקדירה מותרת, לכאורה היה ניתן להקשות ממ"ש אדמוה"ז בסי' תסט ס"ב: "על דגים ועל כל שאר דברים שאינן מין בשר כלל מותר לומר יהא לפסח, שבודאי לא יהא נדמה להשומע שהוא מקדיש דבר זה לרמי פסח כיון שדבר זה אין לו שייכות כלל עם פסח שהרי אינו מין בשר כלל, ויש מחמירין שלא לומר על שום דבר זה לפסח", ע"כ.

וטעמו של כל האיסור הזה הוא "מפני מראית העין שהשומע סבור שהוא מקדיש אותם לפסח" כמ"ש שם בס"א. וחזינן בדעת ה"יש מחמירין" שחוששין

למראית העין אפי' גבי דגים שאין להם שייכות כלל עם הפסח. ולפי"ז גם לטעות רואה שאינו מכוונת ע"פ ההלכה היה מקום לחשוש למראית העין לדיעה זו.

ובנדרו"ד לכאורה היה אפ"ל שדיעה זו תאסור משום מראית עין של הרואה, גם כאשר הוא טועה בדעתו שלא ע"פ תורה.

ב.

אך האמת היא שזה אינו, דשאני איסור יחוד בשר לפסח שהחשש שבו אינו רק משום "שהשומע סבור שהוא מקדש אותם לפסח" באופן שיאכל ממש את מה שמקדיש, שזה אכן לא שייך בדגים, וכנ"ל. אלא החשש הוא גם משום שמא "יהא השומע סבור שמקדיש הבשר לדמי פסח, היינו שימכור הבשר ויקח הפסח בדמיו". וחשש זה שפיר יכול להתרחש גם ביחס לדגים, וכל המחלוקת היא האם חוששים שהשומע יהיה סבור שמקדיש דגים לדמי פסח, שהם דבר שאין לו שייכות כלל עם הפסח או לא. כלומר האם רק במין בשר חוששים לדעת השומע או בכל מין.

אך לכו"ע שומע שהבין כך לא טעה בהלכה, ואם אכן במקרה אחר הנדון הוא שהשומע טועה בדבר משנה אין לחשוש לו למראית העין כלל.

ג.

וראיה לדבר מהלכות נזקי ממון סי"ג שם כותב רבינו הזקן "יש אומרים שצריך לזהר מלעמוד כנגד (פתח) בית חבירו או חצירו ולראות בו אפילו ראה קלה . . . כדי שלא יחשדהו חבירו שמתכוין להתסכל לידע עסקיו ויהיה נתפס כנגד כיון שאין לו טענה למה הוא מסתכל", עכ"ל.

ומשמע שכל שיש לו טענה כזאת הדבר מותר, אף שאין משמע מדבריו שמצריכים אותו לומר את הטענה לחבירו, ואף לא ברור שחבירו יודע את אותה הטענה מעצמו, אפ"ה הדבר מותר וכבר לא חוששים בכה"ג למראית העין.

ד.

וי"ל שכיון שכל יהודי מצוה ללמוד זכות ולדון מה שרואה בעין ימנית דוקא כל שנותרים לו את האפשרות לעשות זאת, בזה די וסגי וא"צ ודאות

גמורה. וסמוכים על חזקתו וכשרותו שידון לכף זכות גם כשאינו רואה ואינו מבין את הטעם, ורק כשאינן טעם חוששים למראית העין.



פשוטו של מקרא

"ויזבח שור ומריא וצאן"

הת' ישראל משה חיים שי' טויסטר

תלמיד בישיבה

בתיאור סיפור ניסיון השתלטות אדניה בן חגית על ירושת מלכות דוד אביו, כותב הפס' (מלכים-א' א', ט'-י'): "ויזבח אדניהו צאן ובקר ומריא (רש"י: מריא- שור פטם)... ויקרא את כל אחיו בני המלך ולכל אנשי יהודה עבדי המלך... ואת שלמה אחיו לא קרא". ולאחמ"כ כשבאו בת-שבע ונתן הנביא לספר לדוד המלך את אשר עשה אדניה, כותב הפס' (ט"ו-י"ט): "ותבוא בת-שבע... ויזבח שור ומריא וצאן לרב", ובפס' לאחמ"כ (כ"ד-כ"ה): "ויאמר נתן... ויזבח שור ומריא וצאן לרב".

ולכאורה אינו מובן, דהרי בתיאור הסיפור כותב הפס': "ויזבח אדניהו צאן ובקר ומריא"¹, וא"כ מדוע בת-שבע ונתן הנביא שינו מהלשון ואמרו: "ויזבח שור ומריא וצאן", כשהם אומרים את השור והמריא קודם, ורק לאח"כ את הצאן. (ולא מצאתי מפרשים המתייחסים לשינוי זה).

1. שזהו דרך הפס' לשנות הצאן קודם הבקר (רבינו בחיי פר' וישלח ל"ב, ו').

ונראה לבאר זאת ע"פ דברי הרבי בלקו"ש חט"ו (ויצא ד'), ששואל שם מדוע בשליחות יעקב לעשו אומר יעקב (בראשית ל"ב, ו'): "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה..."¹, ולמרות שעיקר רכושו היה צאן הקדים "שור וחמור" לצאן. וכמ"ש לפני כן בבריחת יעקב מלבן, (שם ל"א, י"ח): "וינהג את כל מקנהו) - שזה הצאן - תחילה, ורק אח"כ) ואת כל רכושו אשר רכש מקנה קנינו". ומבאר שם רבינו באריכות ענינו של הצאן, שהוא ענין ההתבטלות וההכנעה. ועפ"ז מסביר, דבענין שליחות יעקב לעשו, לא הקדים את הצאן, המורה על ביטול וכניעה, אלא את השור, המורה על תוקף וחוצפה דקדושה.

ועפ"ז נראה לבאר כאן, דכאשר בת-שבע ונתן הנביא באים אל דוד המלך, להתלונן על השתלטותו של אדניה, הם מתארים ומדגישים לו את מידת תוקפו וחוצפתו (ולא את מידת ביטולו וכניעתו), ולכן משנים מהלשון, ואומרים: "ויזבח שור ומריא (- המורים על תוקף וחוצפה - ורק אח"כ) צאן".



"ותהלך אש ארצה" (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' הינדי

תלמיד בישיבה

בקובץ העה"ת דישיבת תות"ל המרכזית לוד (גליון א' דאשתקד) שאל הת' י.א. שי' עה"פ "ואש מתלקחת בתוך הברד" (שמות ט, כד) ופרשי" נס בתוך נס". וכתב ע"כ הרא"ם (הובא ב"שפתי חכמים") וז"ל: "שדרך הלהב של אש לילך למעלה והכא היתה יורדת למטה, וזהו נס אחד. והנס השני שלא כיבו זה את זה". והשיג ע"ע ה"נחלת יעקב": ולא נהירא. חדא, דכמ"פ מצינו שירדה האש למטה מן השמים לארץ, הן לטובה והן לרעה ולא נחשב לנס. ועוד דהא עדיין לא נכתב פסוק ותהלך אש ארצה".

ושאל שם (על הדחי' הב') איך שייך לומר "דלא נכתב פסוק ותהלך אש

2. כמו שמתאר בארוכה ב"ילקוט מעם לועז", במקומו.

ארצה", והרי בפסוק דלעיל מיניה (ט, כג) כתיב בהדיא "ותהלך אש ארצה".
 והנה מצאתי קושייתו בס' "תועפות ראם" (להר' מרדכי קאראוואליו, ליוורנו תקכ"א) וז"ל: "ואני אומר . . שמרוב חפצו (של הנח"י) להשיב על הרא"ם זה גורם שמשיב עליו כמ"פ בחינם אפי' השגה שאין בה אפי' צחצוח קושיא שמה . . ומה שהקשה ב' דהא עדיין לא נכתב פס' ותהלך אש ארצה לא ירדתי לסוף דעתו בזה להבין מאי קאמר דהא פס' ותהלך אש ארצה כתוב קודם פס' ואש מתלקחת בתוך הברד", עכ"ד.

ולא באתי אלא להעיר.



שונות

פי' "הרואה את הנולד"

הת' נאור חזקיהו שי' בן משי

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ד שיחה לאבות פ"ב מובא לשון הפס' בקהלת (ב,יד) "החכם עיניו בראשו". ומפרש רש"י: "בתחילת הדבר מסתכל מה יהא בסופו". ושואל ע"כ הרבי, מאחר שיתרון החכם מתבטא בכך שהוא מתבונן ורואה מה יהא בסופו, מן הראוי היה לומר "עיניו בסופו"?

ועונה הרבי: א. דמ"ש "בראשו" ולא "בסופו", היינו שהיתרון החכם הוא, שמיד בתחילה, עוד קודם שמגיע העונש, רואה הוא מה יהיה (בסוף) – שע"י החטא הוא פוגם בהתקשרות לאלוקות. (ב. ז"ש "ראשו", הכוונה על השכינה ששורה על הראש ומאירה בבחי' "יחידה", ועי"כ רואה האמת ולא עובר עבירות).

והנה נאמר באבות פ"ב משנה י' "הרואה את הנולד", וכותב ה"חתם סופר" בנדריים ל,ב והאריך בזה בספרו תורת משה השלם בראשית פ"ג א' ד"ה שים, וז"ל: אמרו חז"ל (תמיד לב,א) חכם הרואה את הנולד וצריך ביאור וטעם למה בחרו חז"ל בלשון "הנולד" ולא אמרו הרואה את היולד... וזה כוונת חז"ל איזה

חכם הרואה את הנולד, היינו העבר והעתיד שמשער מן העבר מה שיזדמן לעתיד עכ"ל משמע ש"נולד" יכול להתפרש גם עתיד.

וכמו"כ מצינו בתניא פרק י"ד וז"ל: "תענוגי עולם הזה החכם רואה הנולד מהן שסופן לרקוב", משמע שנולד זה לשון עתיד.

והנה גם ע"פ פשוטה של משנה "הרואה את הנולד" הרי הכוונה "את הנולד" היא בלשון עתיד, וכפי שהמשנה (ב,א) אומרת "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה", היינו לראות התוצאה העתידית של מעשה האדם.

אמנם ע"פ ביאור הרבי בענין "בראשו", שהחכם לא ירא מהעונש, אלא מעצם מעשה החטא, יש לפרש "נולד" מלשון הווה ולא דוקא עתיד.



כל המוסר עצמו למות על ד"ת (גליון)

הת' ישראל משה חיים שי' טויסט

תלמיד בישיבה

בקובץ "הערות ועיונים" (א-ד) שע"י ישי"ק תות"ל קרית גת הביא הת' מ.מ.פ. את דברי הגמ' בב"ק ס"א ע"א: "כל המוסר עצמו למות על דברי תורה – אין אומרים הלכה משמו". והקשה שם, וכי זו תורה וזו שכרה? ! (ברכות סא, א), שהרי אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה (שם סג, ב)? ותירץ שם ע"פ דברי הגמ' בחולין (פ"ה ע"א) שבכל מקום שנראה לו לרבי דעת איזה תנא – שנהו בלשון "חכמים", וכך גם כאן, דזה שאין אומרים הלכה בשמו, היינו בשמו דייקא, דאומרים ההלכה, אך סותמים אותה כדי שיקבע הלכה כמותו. (וזהו שכרו על שמסר עצמו למות על ד"ת, ואדרבא, שכר גדול..).

ולענ"ד אין נראים דבריו כלל, כי מתירוצו משמע שכל המוסר עצמו למות על ד"ת: א. הלכה כמותו. ב. בכל משנה שונים אותו בלשון חכמים, ולא בשמו. והרי מוכח שאין זה כך, כגון ר"ע שמסר נפשו ומת על ד"ת, שהקהיל קהילות

ברבים (ברכות ס"א ע"ב). והרי א. לא בכל הדינים הלכה כמותו. ב. מוזכרים דבריו בהרבה משניות בציון שמו, ולא בשם "חכמים".

והנה בלקוטי בתר לקוטי – אגדות הש"ס (ד' ע' ל"ו) הסביר: "שכל המוסר עצמו למות על דברי תורה" היינו במקום שאינו מחויב למסור נפשו, כי אז ישנם מהפוסקים שאסרו לאדם לעשות זאת לכן אין אומרים הלכה מפיו". אבל כאשר מחויב למסור את נפשו, אדרבה אומרים הלכה משמו.

ובשו"ת עטרת פז ח"ג יורה דעה סי' ז' דן בנושא זה באריכות.



כתיבת חידושי תורה מועילים לזיכרון

ומסתעף לזה שקו"ט האם ראוי לו לאדם
שיכתוב חדו"ת אף שלא לשמה

הת' משה חיים שי' חנונו

כולל "אור יעקב" רחובות

.א.

ההוכחות שכתבת חידו"ת מועילים שיזכור לימודו

אמרו רבותינו ז"ל (ב"ב י, ב) "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", וכתב המהרש"א "כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים", עכ"ל. ובקיצור השל"ה (עניני לימוד) הביא בשם ספר מטה משה (שער ד, הנהגת לומדיה, דף כט ע"א) שכתב שעיקר הלימוד המקוים ביד כל אדם הוא כשכותב דבריו, שמתוך כך זוכרה, ורמז לדבר בפסוק (משלי כד, יח) 'כי תשמרים בבטנך ר"ת 'כתב', ע"כ. וכ"ה בספר זכירה (עניני ת"ת דף לב ע"א), וז"ל "כתב במ"מ מי שרוצה שיהא מתקיים בידו מה שלמד או שמע מרבו חידוש, או שלמד מעצמו, יכתוב על נייר, ורמז כי תשמרם

בבטנך' ר"ת כתב, כי עי"ז מתקיים". [וע"ע בעירובין (נד, א), ובסנהדרין (צט, ב), ובסוף הפתיחה לספר שמע אברהם]. וכ"כ בספר שבט מוסר (פכ"ב אות טו) ש'תלמודו' דייקא, שמביא בידו כל מה שלמד וחידש שלא שכחו, וכיצד, שכתבו, שעל ידי כך אינו נשכח אותו חידוש מן העולם, ומוליכו בידו במותו. וראה למרן ריש גלותא דבבל הגרי"ח בספרו בן יהודע (בבא בתרא י, ב) שכתב, וז"ל "המחדש חידושי תורה ואינו כותב אותם כדי שישארו קיימים לעולם ולדורות אחרים, הוי זה מאבד הונה של תורה, ולזה אמרו ותלמודו בידו, שכבר כתבו, ונשאר למשמרת וכו'", וכ"כ המאירי (עמ"ס אבות פ"א מ"ו), וע"ע לחיד"א בספר מראית העין (כתובות עז, ב), ובשו"ת שמחת כהן (או"ח סי' א).

ב.

היסוד לכתיבת חידו"ת הוא משום שמועיל זה לזכרון

וכאן מצאנו המעלה היחודית בכתיבת חידו"ת, שמועיל זה לזכרון, וכן ראינו לחת"ס בחידושי עמ"ס שבת (קמ, ב) שכתב כן, וז"ל "שנולד לן מנהג לחדש חידושים יותר מדאי, וכל אחד בונה במה לעצמו, זה בכה וזה בכה, אפשר לחפש לן זכות, שגדרו כן גאוני קדמונינו ז"ל, שראו שכחה שגוברת בעו"ה בעולם, ואי אפשר לאוקמי גירסא, אכן על ידי החידושים בכל דף ועמוד על ידי זה זוכר הכל, ומילתא דתמיהה מידכר דכירא (חולין עה, ב), והנסיון מעיד לנו על זה, ויודע אני בעצמי, וא"כ אף אם החידוש אינו נכון כל כך, מ"מ מועיל לשכחה כנ"ל", וכ"כ בספר ישועות חכמה (פכ"ז הל"ד) בשם סידור האריז"ל "וקנה לך חבר זו הקולמוס, הנקרא קנה¹, כי זה מביא לידי זכרון, דכתיב (משלי ז, ג) 'קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך'", (וראה פי' הגר"א עה"פ שם, וע"ע קידושין ל, א), וכ"כ מדנפשיה בספר אור צדיקים (סי' כב אות טו) "וקנה לך חבר זה הקולמוס שנקרא קנה, ועיקר זכירתו על ידי שיכתוב הדברים", ועד"ז כתב בספר קן ישר (פנ"ג).

ובספר יעלזו חסידים (סי' תקסח) כתב "והיותר טוב להיות רושם בכתב, וראיה מביאה לידי זכירה ולידי עשיה". וע"ע ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב יו"ד סי' נז אות ד), ובסידור בית יעקב לגאון יעב"ץ (דיני הנהגת ת"ת אות ו).

1. ולהעיר בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' סה) דהמשנה (אבות פ"א מ"ו) "וקנה לך חבר", קאי על הספרים הנכתבים בקנה, ע"כ. וכן פי' רש"י באבות (שם), והרשב"ץ בספרו מגן אבות (שם), ובספר ברכת אברהם (להג' מבוטשאטש, דף קעא) ע"ש.

ג.

יש לאדם לכתוב חידושו מיד כי וודאי ישכח

והבט ימין וראה מש"כ בספר אורחות צדיקים (שער טו) ש"כשיראה או כשישמע דבר חידוש, יהיה זריז לכותבו, ולא ימתין עד שישכח מליבו". ויתירה מזו כתב הרב פרמ"ג בספרו נטריקן (ריש קו ג) "מי שזכה וחנונו הקב"ה. ומעוררו על איזה חקירה וחידוש דין. אם לא ירשום מיד ויתעצל, ודאי ישכח, ופסידא דלא הדר" (ע"ש). וע"ע לנצי"ב מוואלוזין בקונטרס דרכה של תורה (קדמת העמק פ"ג), ובספר מנחת כהן (שבתוכו ספר התעורבות, בהקדמה ד"ה ויען).

ושו"ר בספר אוצר י"ד החיים (אות תתשסד) שכתב "עיין בספר חסידים שאם מעתיק איזה דבר יש סגולה לזכירה לקרות בפיו מקודם", (ולע"ע לא מצאתי הדברים בס"ח). ומכל הנ"ל נמצאנו למדים שיותר ממה שמזכה את הרבים בחידושי תורתו, מזכה הוא את עצמו, שעיי"כ גורם להיות דברי התורה חקוקים על לוח זכרונו, למען יעמדו ימים רבים.

ד.

דעות הסוברים שאין בכתיבת חידו"ת תועלת לזכרון, ואדרבה הכתיבה גורמת לשכחה

ותבט עיני בשורי בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רכז, ד"ה וטעם) שנפקא מדבריו, שאין הכתיבה מועילה לזכרון, וז"ל "ס"ל לאחרונים שלא לברך ברכת התורה על הכתיבה², אע"ג דעדיף מדיבור, מ"מ להיות חקוק בזכרון, ושמור בלב, בעי' הוצאה מהשפה ולחוץ, כדאמר' (עירובין נד, א) 'כי חיים הם למוצאיהם' למוציאים בפה", ע"כ, ומשמע דדיבור בפה עדיף מכתיבת הדברים לענין שיזכרם טפי.

ויתירה מכך ראיתי מצאתי בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' קן) שהוסיף, דלא רק שאין הכתיבה מועילה לזכרון, אלא אדרבה גורמת לשכחה, וז"ל, "ע"י שהוא מוציא בפה ממילא לא ישכח מלבו, והיינו זכור בפה שהוא גורם הזכירה, ולא תשכח מלבו אח"כ, משא"כ ע"י הכתיבה לא יזכור בלבו, נהפוך הוא, שכתוב

2. כ"ה שיטת רבינו הזקן בשו"ע (סי' מז ס"ג), ואזיל אבתריה בשו"ת משכנות יעקב (ברוכין, סי' סד), ודלא כשיטת המג"א (שם סק"א), והט"ז (שם סק"ב), וע"ע בשו"ת שב יעקב (יו"ד סי' מט), ומש"כ בזה בעניותינו בקובץ הערות ועיונים דישי"ק ק"ג (קובץ ד עמ' 64).

בספרים דכתיבה גורמת השכחה בטבע, ומהאי טעמא דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם בכתב וכו', עכ"ל. וכ"כ בספר לב האריה (לחוקר ר' אריה מודינה, שער א פ"ד) כי הכתיבה מזקת לזכרון, כי הנסיון הוכיח שזה הבוטח על קולמוסו מחליש זכרונו, וכשהדבר כתוב ניתק מן הזכרון, וכן מי שאינו יודע לכתוב כח זכרונו חזק מאשר אצל זה שכותב ע"ש. ושור"ר לר' אהרן מגיד בספר בית אהרן ח"ו (עמ' קט, ערך חסורי מחסרא סי' ה אות יח) שהביא מספר שדה צופים שכתב, "כי על דעת הרבה חכמים מעת מציאות הדפוס נחלש כוח הזכרון, מפני שאין אנו משתמשים בו כל צרכו, כי נסמוך על ספרים, ע"כ. ונשנו הדברים בספרו הנ"ל ח"ז (עמ' תסא, ערך אין התורה נקנית סי' ג אות א) ע"ש. וע"ע בקובץ שערי הלכות (לישיבת בית שערים, קובץ כט עמ' רלא) מש"כ בזה הגר"מ שיחי' קליין.

ה.

החילוק בין הדעות הנ"ל לנדו"ד, והוכחה לכך

אך נראה דיש לחלק בין דעות אלו לנדו"ד, שבאמת הכותב חידו"ת יועיל לו הדבר לזכרון, אך המעתיק דברי תורה (שאינם שלו) על הכתב, אם לא יוצא בפיו, לא יזכור כ"כ. ובחידו"ת שכותב (בשונה מד"ת שלומד) מסתברא טפי שיזכור הדברים לאורך זמן, כמוכח בכתובות (כ, ב) דאפי' מילתא דלא רמיא עליה, עד שיתין שנין מידכר, וכ"ש במילתא דרמי עליה, שאפי' טובא נמי מידכר. [אף שאמרו בשבועות (מא, ב) "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש, לאו אדעתיה", ופי' רש"י "לא שם לבו לזכור", ומשמע שאפי' לזמן קצר אינו זוכר]. ובאמת אמרו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א, דף לז, ב) "הסובר תלמודו לא במהרה הוא משכח, שנא' 'פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'", ובפנ"מ פי', דסובר היינו שלומד כדי לסבור ולעיין, ע"ש. ועוד גרסינן בחולין (עה, ב) "כל מלתא דתמיהא מידכר דכירי לה אינשי", וכמ"כ בחידו"ת שבהם הוא שואל ומתקן, מקשה ומפרק וכו', הרי הוא סובר תלמודו בכך, ובכלל 'מלתא דתמיהא' לגביה, ובכה"ג דכירי אינשי. וע"ע בספר סגולת ישראל (מערכת ז אות מ) מה שהביא בשם החיד"א בספרו מדבר קדמות.

.1

יש מן החכמים שלא כתב חידו"ת משום שזכר כל לימודו

ומענין לענין באותו ענין:

הנה בשדי חמד בפאת השדה (כללים, מערכת ד כלל כב) כתב שראה בספר חוט המשולש (דף ד, ע"ב ד"ה כך היה, ובהוצאת מסורה דף יט ע"ב בהערה) שכתב על הגאון רבי נתן אדלר רבו של החתם סופר, שאמר שמיום עמדו על דעתו לא שכח מה שלמד, ומטעם זה לא כתב חידושי תורתו על הספר, כי אמר שכל עיקר שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבעל פה הוא משום עת לעשות, שהתורה משתכחת בעונותינו הרבים, כמו שהאריך הרמב"ם בהקדמתו, והוא לא שכח מה שלמד, לכן לא העלה חידושי תורתו על הספר רק סימנים נתן לעצמו בנקודות ותיבות, וכתוב שם שבש"ס משנה של הגאון מוהר"ן היה נרשם נקודות וכתוב בצידו וצ"ע, או נקודות לבד, ורב אחד הדפיס חבור על חלק אחד ממשניות לפרש כונת הגאון בנקודותיו, ושם הספר משנה דר' נתן, עכ"ל, וכתב ע"כ השדי חמד "ומסתברא לי דמשנת חסידים כאן שנה רבי, ואף בזה לא נתקרה דעתי לפי מה שהחמירו ספרי מוסר והיראה בחובת האדם לכתוב כל אשר יחננו השי"ת להועיל לבני דורו ולדורות הבאים, ובפרט בחידושי תורה לגברא רבה ויקירא שר התורה", ע"כ דברי הרב שדי חמד. וכן הובא המעשה בספר שם הגדולים (וואלדן, מערכת נ אות נט).

.2

הטעם שאין לנהג כדעת אותו חכם, אלא לכתוב כל חידו"ת

ואתה תחזה מש"כ רבי צדוק הכהן מלובלין, בספר מחשבות חרוץ (דף נז ע"ב) "וראיתי כתוב על שם חכם גדול אחד שלא כתב שום דבר מחידושו, באמרו כי לא הותר לו הכתיבה כי הוא זוכר הכל ולא שכח שום דבר ממשנתו ומחידושו מעודו, וטעה, כי אין כוונת הכתיבה לעצמו לבד, רק לדורות הבאים, ואע"פ שכבר יש ספרים הרבה בעולם ועשות ספרים אין קץ, מ"מ כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו, שלא יוכל אדם אחר ליגע בו".

ועוד ראיתי כע"ז בספר הברית (מאמר כ, מאמר האמונה פי"ז) שכתב טעם לשבח בצורך כתיבת חידו"ת בזמנינו, "כי אין דור יתום ממחברים סופרים ספרי התורות ספרי מצות וספרי יראים, וכלם מכריזים ומזרזים על תורת משה, וכל

דבריהם וספריהם כלם נעתקים ונמסרים מדור לדור, וכן יהיה הדבר עד ירחם ה' עמו, שחכמי כל דור ודור מן הדורות הבאים יחברו ספרים על תורת משה וישראל, איש איש כפי השגתו, זה בפשט וזה בדרוש וזה ברמז וזה בסוד, כי לא תשכח מפי זרעו קודש, וכולם עדים נאמנים על הדורות שקדמו להם מדור ודור עד דור המדבר, לכן מלבד הטעם האמור בזה ובספר חסידים שחייב כל איש אשר חנן אותו אלקים בתורה או בחכמה או מוסר השכל, לחדש אמרי בינה ודברי אמת לכתבם על הספר, ולחבר בהם מחברת, ראוי ונכון הדבר מאוד מטעם זה ג"כ, לקשר הדורות זה בזה להיות לאות אמת על קבלת דתנו והעתקת תורתנו מדור ודור עד הדור אשר עמדו רגלינו על הר האלקים זה סיני, וכ"ז הוי טעם כעיקר, וטעמו כצפיחית בדבש.

ובספר ברכת אברהם (עמ"ס בבא קמא ג ע"ב) כתב, דאפשר דמה שלא כתב הגרנ"א חידושי תורה שלו הוא, ברוב ענוותנותו, שסבר שאין אחרים צריכים לחידושו, דליכא למימר דמה שלא כתב הוא משום דהואיל וזכרן חל עליו האיסור דברים שבע"פ אא"ר לכותבם, ואין לו ההיתר משום עת לעשות לה', דהא אפי' אם הוא זכרן מ"מ היה צריך לכותבם לצורך רבים הצריכים לחידושו, דהא וכי רבינו הקדוש לא זכר המשניות בעל פה ואעפ"כ כתבם עבור הרבים שעתידים לשכוח, עכ"ת ד, ונראה מדבריו שלא ראה מש"כ בספר חוט המשולש (שהוא המקור למעשה הנ"ל ברנ"א), ומוכח משם להדיא שהטעם שלא כתב חידושו היה משום שלא שכח דבר מלימודו.

ח.

דעת החתם סופר בענין כתיבת חידושי תורה מסברא דנפשיה

ובעיקר ההיתר לכתיבת חידו"ת, חזיתיה לרב חתם סופר בחידושו למסכת חולין (מהדו"ב ז, א בתחילתו) כמה התמרמר על כותבי חידו"ת מדעתם, וז"ל "דודאי לאו כל הרוצה ליטול השם ולהגיד חדשות מסברא דנפשיה ולומר מקום הניחו וכו', דהרי ממרע"ה עד חזקיה לא מצינו זה, ומחזקיה עד רבינו הקדוש והבו דלא לוסף. משרבו זחוחי לב האומרים מקום הניחו לי וכו', רבו כמו רבו, וכל אחד נוטל שם לעצמו, משרבו כן רבו מחלוקת בישראל, ואמרי אינשי כל עושי חדשות בעל מלחמות, כי מרבה מחלוקת בתורה וכל אחד בונה במה לעצמו באומרו מקום הניחו לי, עד שהגיע הענין הזה לשיעור כך כי בעלי התשובות אינם משיבים אלא מגידי חדשות להרוס דעת הראשונים, ולחדש דבר

מלבו, וכשאדם מורה הלכה כפשוטה כמו שהשיבו הראשונים, אומרים, אין בתשובה זו חידוש, עד שכל חלקה טובה סקלו באבני פלפוליהם, והכל בנוי על מקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו", ע"ש. ושוב גילה דעתו בשו"ת שלו (יו"ד סי' קעג) שכתב "נהניתי מנועם אמרותיך, אבל אין זה מדרכי לבנות דינים והוראות על המצאות מחודשות, שזה הוא טוב לחדד התלמידים ולהורות נתן לילך בעקבי אבותינו הראשונים ולמעט בחידושא עדיף", עכ"ל. וראה עוד בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' מא) שכתב "מיום שזלזלו בנטילת הסכמה, רבו ספרי מירוס בישראל", וע"ע בשו"ת שלו (חו"ו סי' סא) שצווח על ימינו אלו שהתחדשה מלאכת הדפוס, וכל הרוצה להדפיס ספרו, ידפיס, ע"ש באריכות. [ומסתמך ואזיל בשיטתיה הגר"מ קליין שליט"א בשו"ת משנה הלכות ח"ב (סי' סא אות א) שהעלה דאין למחבר להוציא ספרו, רק לאחר שהסכימו עליו ג' מגדולי ישראל, והניף ידו שנית בשו"ת ח"ג (סי' עח) להורות כן, ע"ש].

והוסיף הרב חת"ס וצווח בשו"ת שלו (קובץ תשובות סי' פב) "כי על רוב לא בא המקשה להוציאו ממבוכה ולהעמידו על האמת, כי אין האמת לעת כזאת חשוב כלל, ולא בא הכותב רק להראות כחו וגבורתו ולא נצרכה אלא מפני הכבוד", ע"ש שהאריך בזה.

ט.

דברי החת"ס בחומר מי שכותב חידו"ת ואין כוונתו שלמה לש"ש

ויתירה מכל זה כתב (בשו"ת ח"א או"ח סי' רח) "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות (פ"א מי"ג) נגיד שמא אבד שמא, ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' (גיטין ס, א), ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד. ולעומת זה, היודע בעצמו כי כל מגמתו להשם הית' להגדיל תורה ולהאדירה, ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומעיבים במלאכי ה', עבירה היא בידו, וכשם שיקבל עונש על הדרישה הנ"ל, כן יענש זה על הפרישה", ע"ש. וע"ע למהר"ח פלאגי בספרו תורה וחיים (מערכת ס אות ריח).

י.

להקת הסוברים נגד דעת החת"ס הנ"ל

אך הלום ראיתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' ב) דכתב על דברי החת"ס (משו"ת או"ח סי' רח) שבאמת גם אביר שבאבירים יאמר, מי יאמר זכיתי לבי, מ"מ במה שהוא תועלת לנפשו, ע"ד אגורה באהלך עולמים (יבמות צו, סע"ב), ותועלת לדורו ולדורות, בודאי די במה שנפשו יודעת שכונתו רצויה לקיים מצות פו"ר הרוחנית, ועכ"פ הדבר טיבותיה יתירה על גריעותיה, והו"ל דוגמא מש"כ בספר נחלת שבעה (סי' כז אות יד) שאם התקנה והמנהג הוא לש"ש לדבר מצוה מותר לקבוע אפי' נגד הדין, משום דהתיקון יותר גדול מן העיוות. ה"נ כיון דכתיבת החידו"ת תועלתו מרובה, מחשש קצת פגימת המחשבה ח"ו, צד התועלת מכריע, עכ"ד. וראה שם שהאריך לפרוץ דברי החת"ס, ומאידך לחזק ידי הכותבים חידו"ת, וע"ע מש"כ הרב אפרקסתא דעניא בהקדמתו לספרו (ד"ה ואל תאמר, בהערה ו) על דברי החת"ס הנ"ל. [וסימוכין לדברי הנחלת שבעה ראיתי בפוסקים שנסמכו על דברי הראב"ד בהשגותיו (הל' מעשר שני פ"א ה"ג), והמה לוקטו בשו"ת יביע אומר (ח"ו, חיו"ד סי' לב אות ג), ובספר מאור ישראל (ח"א עמ' קעח)].

והרב לבוש מרדכי (בהקדמתו למסכת ב"ק) כתב, דחייב הוא לכתוב חידושי תורה אף שלא לשמה דאם לא יכתוב גוזל הוא בזה את הרבים (ע"ד מש"כ בס"ח סי' תקל), וכ"כ בספר מועדים וזמנים (באריכות בהקדמתו לח"א, וראה בהקדמתו לח"ו) דמותר לכתוב חידושי תורה ודברים שבע"פ אף שלא לשם שמים, ואין לחוש לדברי החת"ס, דבדורינו אף בכתיבת ספרים שלא לשמה יש תועלת גדולה, והוי עת לעשות לה' הפרו תורתך, עכ"ד. [ויש לצרף בזה מה שכתב בשו"ת דברי יששכר (חלק או"ח סי' א) שעל ידי ברכות התורה נחשב כמי שכיון לשם מצוה], והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספר הליכות שלמה (עמ' רפד) כתב שיתכן לומר שהואיל והותר לכתוב הותר לגמרי, ואפילו אין כוונתו לשם שמים מותר לכתוב ולהדפיס ספרו, ע"ש. וע"ע לגרא"י זלזניק בספר אור יעקב (ח"א, עמ"ס שבת ופסחים בהקדמה) שכתב דיש לדון על דברי החת"ס סופר הנ"ל, שבאמת עיקר ההדפסה מצוה וחיוב היא כמ"ש בספר חסידים. וע"ע בספר ליקוטי הערות על שו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן רח) שכתב להשיג קצת על דברי החת"ס הנ"ל, וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן פד) כתב להעיר ע"ד החת"ס הנ"ל. ובשו"ת להורות נתן (בהקדמתו לח"ה) כתב, דבזה"ז גם לדעת רבינו החתם סופר ז"ל, אין לחשוש שמא יש תערוכת שלא לשמה, כי אין לך עת

לעשות לה' גדול מזה. ושו"ר בשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' לח) שכתב להשיג על אותם האומרים שאין לכתוב חידו"ת משום שעושה התורה קרדום לחפור בה. וע"ע בספר שפת השולחן (ח"א בעלי הספר) מש"כ להקשות ע"ד החת"ס.

ושו"ר בשו"ת יחזה דעת (ח"ג סימן עד) שהביא חבל אחרונים שהשיגו על דברי החת"ס, ומהם, בספר פדה את אברהם (מערכת הסמ"ך אות ז), ובריש ספר פני יצחק (ח"ה), וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז, בקונטרס דעה והשכל סי' ח) מש"כ בזה, ובספר אמרות יוסף (דף ג).



לזכות

הרה"ג ר' חיים אהרן שליט"א

ראש ישיבתנו הק',

יה"ר שיזכה להעמיד דור תמימים מקושרים לאילנא דחיי.

ולזכות שאר הצוות בישיבה

הרב יוסף יצחק הלוי שיחי' לויך

משגיח כללי ומשפיע בישיבתנו

הרה"ח בנימין זאב שיחי' מינצברג

משפיע בישיבתנו

הרה"ח חנוך העניך שיחי' זילברשטרומ

ר"מ בישיבתנו

הרה"ח בנימין שמעון שיחי' קטורזה

משפיע בישיבתנו

הרה"ג חיים אליהו שיחי' גלובבסקי

ר"מ בישיבתנו

הדואגים ומתמסרים ללא לאות

למען פיתוח הישיבה ושגשוגה בגו"ר

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מה"מ.

לזכות

התלמידים השלוחים לשיבתנו הק'
בשנת ה' פרצת

הת' ישראל שלמה שי' ביינדמן
הת' חיים דוד שי' וילהלם
הת' זלמן צבי שלום שי' שמעונוביץ

להצלחה מופלגה בעבודת השליחות בשיבתנו הק',
יהי"ר שיגרמו נח"ר רב למשלח.

לע"נ

אחינו התמימים

הת' לוי ע"ה בן יבדלחט"א ר' ישראל יוסף הכהן שיחי'
הענדל

הת' יונתן ע"ה בן יבדלחט"א ר' ציון שיחי'
ביטון

הת' משה ע"ה בן יבדלחט"א ר' דוד שיחי'
גולן

ת.נ.צ.ב.ה.

שנהרגו בדרכם למבצע חנוכה באיזור הדרום

נר ד' דחנוכה, כ"ח כסלו ה'תשס"ז

לע"נ

ר' משה ב"ר מנחם מענדל ע"ה

שיק

נלב"ע כ"ט אדר תש"ג

הי"ד

לזכות

הני תרי צנתרי דדהבא
הגיסים המסורים בכל לר"נ
לעניני כ"ק אדמו"ר מה"מ

הרה"ח ר' חיים שי' רייכמן
והרה"ח ר' יעקב שי' קעניג

יהי"ר שזכות הדפסת הקובץ
תעמוד להם ולכל אשר להם
בכל המצטרך בגו"ר
וזכות הדפסת והפצת המעיינות
תורז את התגלות מלכנו משיחנו
תיכף ומיד ממש

לזכות

תלמידי שיעור ג' דשנת ה'תש"ע – פרצת

מזרחי אליעזר שלמה	אלבז ישראל דוד
מפעי חיים דוד	אליהו יאיר אליהו
נאמן אביעד גיל	אפל מנחם מענדל
נגר מנחם מענדל	בוהדנה יוסף יצחק
נוטיק לוי יצחק	בצלאל ינון חנניה
עובדיה מנחם מענדל	ברוצקי מענדל יוסף
עזרא שלמה	ג'ורי אוריה
צינאמון אברהם	גלפמן שניאור זלמן משה
קליין לוי יצחק	דוראני איתי
קסטיאל עמרם	טויסטר ישראל משה חיים
קרלנשטיין שמואל יוסף	טרעבניק מנחם מענדל
רוזנברג שמעיה	יעקובוב ישי
שארף אלחנן	כהן יוסף
שחר ישראל ארי' לייב	כהן יוסף יצחק
שטרן מרדכי יחיאל	כהן ישראל יעקב
	לנצ'נר שמואל

להצלחה רבה בלימוד הנגלה והחסידות ולחיזוק ההתקשרות.



מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח

לרגל שישים שנה לנשיאותו

וק"ח שנה להולדתו