

קובץ
הערות התמימים ואנ"ש

קרית מלך רב

גלין ה' (ע"א)

יום הבהיר - י"א ניסן ה'תשס"ט
- שנת הקהל -

ישיבת תומכי תמימים לויבאוויטש
קרית גת - ארץ הקודש תובב"א

קובץ
הערות התמימים ואנ"ש

קרית מלך רב

יו"ל ע"י מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ותשע לבריאה
- שנת הקהל -
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ונ"ט שנים לנשיאותו

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל שיחי' אלבז

הת' בנימין שיחי' גליס

הת' דב בער שיחי' ירוסלבסקי

כתובת המערכת:

ישיבת תורת"ל קרית-גת

אליהו הנביא 5, 82106

פקס : 08-6885562

אימייל : haore@chabadkg.org

פתח דבר

איתא בזוהר הקדוש¹ שנשמתו של משה רבינו מתפשטת בכל דור ודור, וכמאמר חז"ל² "אין דור שאין בו משה". וכפי שמשה רבינו נקרא "נשיא הדור"³, כך בכל דור ודור ישנו את נשיא הדור - המשה שבדור. משמעות היותו הנשיא אינה מתבטאת רק בכך שתפקידו לדאוג לכל צרכי העם, כ"א כדברי חז"ל⁴: "שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל".

וכפי אשר מובא במדרש "ראה הקב"ה בצדיקים שהן מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור", ובדורנו, דרא דעקבתא דמשיחא, צדיק ונשיא דורנו, הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש.

בנוגע ליום ההולדת של נשיא הדור, כתב כ"ק אדמו"ר: "ע"פ הידוע שביום הולדתו של אדם "המזל השולט ביום ההוא עוזר לו", היינו, שהמזל דהיום עוזר להאדם ש-"מזלו (של האדם) גובר" (כלשון הכתוב "וגבר ישראל"), יש לומר, שביום הולדתו של משה - "משה הוא ישראל וישראל הם משה . . נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" . . **גובר מזלם של ישראל**".

בי"א בניסן השתא יחול יום הולדתו ה-107 של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. בנוגע לאופן היחס של החסידים ליום זה התבטא הרבי בהתוועדות-פורים ה'תשל"ב, שאלו הרוצים לגרום לו נחת-רוח לקראת יום ההולדת, הדבר צריך להתבטא ע"י הוספה בלימוד התורה, גליא דתורה ופנימיות התורה, מתוך שקידה והתמדה.

¹ תקוני זוהר ס"ט קיב, א. א. קיד, א.

² בראשית רבה נו, ז. לקו"ת להאר"י ז"ל פר' ואתחנן.

³ רש"י במדבר כא, כא.

⁴ שם.

פעמים רבות עורר הרבי אודות אופן הלימוד, שצריך להיות כזה אשר יביא "לאפשא לה", לחדש בתורה. וכן הדגיש כי מוכרח הדבר "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

בשנים האחרונות הדגיש כ"ק אדמו"ר כי חידושי התורה מהווים הכנה לביאת המשיח אזי יקויים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ובלשונו הק' (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א):

"... ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא, והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה..."

הקובץ שלפנינו הינו תוצאה של הוספה בשקידה והתמדה בחודשים האחרונים, באופן כזה אשר הביא אף "לאפשה לה" כנ"ל, כהכנה וכמתנה לרגל יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

* * *

בקובץ זה נדפסו הערות והארות, חידושים וביאורים הן בגליא שבתורה והן בפנימיות התורה – תורת החסידות, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים⁵ בישיבתנו הק'. דגש מיוחד ניתן על הערות וביאורים בתורת רבינו, אשר היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שהרי הזמן גרמא.

מרבית ההערות בסוגיות הש"ס, עוסקות בסוגיות ממסכתא כתובות, מאחר ומסכת זו נלמדת השנה בישיבות תות"ל - חב"ד ברחבי הארץ.

* * *

שם הקובץ "קרית מלך רב" לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב לגבי הישיבה⁶ בקרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

* * *

⁵ ראה אבות פ"ו מ"ג "ותמימים ינחלו טוב", ובפירוש רע"ב: "תמימים - הם התלמידים – ינחלו טוב".

⁶ בהערה למכתבו לכינוס השלוחים לאה"ק ט"ו במנ"א ה'תשמ"ה.

כהוראתו של כ"ק אדמו"ר, אשר בראש כל קובץ תוצב שיחה או מאמר⁷, וכידוע אשר "פותחים בדבר מלכות", הצבנו בראש הקובץ חלק מהתוועדות כ"ק אדמו"ר לרגל י"א ניסן ה'תשמ"ב, יום הולדתו ה-80. שם דובר בארוכה אודות ענינו של "יום הולדת" ע"פ הסתכלות התורה.

* * *

כמו"כ, ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית – 770, לא חולקו החידו"ת לפי נושאים, כ"א לפי סדר השמות, וזאת ע"מ להדגיש שכל התורה אחת היא. ומה מתאים הדבר במיוחד בשנה זו - שנת הקהל, וכלשון כ"ק אדמו"ר: "הקהל בלימוד התורה - לקבץ את כל החלקים שבתורה - פשט, רמז, דרוש וסוד ולאחדם עד לאחד ממש".

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחביבות אצל שוחרי התורה ולומדי' ויעלה על שולחנם של מלכים "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום נח"ר לרבינו נשיאינו.

ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש' לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ובעומדנו בשנת הקהל נזכה לכינוס הקהל הגדול בביהמ"ק השלישי, באופן ד"קהל גדול ישובו הנה", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

בברכת התורה,

המערכת

ב' ניסן ה'תשס"ט. פ"ט שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.
ק"ז שנים להולדת להולדת כ"ק אדמו"ר, ונ"ט שנים לנשיאותו.
קרית גת, אה"ק תובב"א.

⁷ אג"ק ח"ז עמ' של"ה: "מוכרח שיודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה".

תוכן ענינים

דבר מלכות

11 י"א ניסן ה'תשמ"ב

הערות התמימים ואנ"ש

17 בגדר חובת הלימוד בדרך

20 גדר נאמנות ע"א בשבוי – לשיטת הרמב"ם

26 סיבת בחירתם של שני שבטים בלבד בעבר הירדן

29 סברות שמואל ורבא לשי' התוס' (בהסוגיא דעד ודיין מצטרפין)

31 מנין שכל המוסיף גורע

33 אופני קיום השטר

35 המטה אשר נהפך לנחש (גליון)

39 ריקבון החיטה וביטול הנשמה

41 פעולת נרות חנוכה בתוך העולם (גליון)

43 מדריגות הצדיק והבינוני (גליון)

44 כיצד קנה הלוקח חלק בנרו של בעה"ב

67 מתי נתקנה קריאת המגילה בליל פורים

74 האם אביי הי' שותה יין

78 ביאור שי' רש"י בפ"י מחז"ל "אין הבור מתמלא מחוליתו"

81 מדוע לא פסקו יין לחומא אשת אביי

82 מגילה – כאמיתה של תורה

96 בענין אהבה ויראה המגולים והמכוסים ופעולתם על המעשה
101 בדין דהפה שאסר כו' – לשיטת רש"י
103 בענין עבד הלקוח מעברי
105 מדוע המגבי' ידו על חבירו נקרא רשע
106 כתיבת אופן קיום השטר
107 שם רשעים ירקב
118 קידוש שמן המנורה (גליון)
123 כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים
134 ז' עממין ועמלק שקיבלו עליהם השבע מצוות דבני נח
141 הכנת תכשיטי הכלה
142 שביתת גר תושב
150 הקשר דפרשיות התורה ומספרן – ספר ויקרא
155 תיקוני טעויות

מפתח נושאים

תורת רבינו

17	בגדר חובת הלימוד בדרך
35	המטה אשר נהפך לנחש (גליון)
39	ריקבון החיטה וביטול הנשמה
41	פעולת נרות חנוכה בתוך העולם (גליון)
82	מגילה – כאמיתה של תורה
103	בענין עבד הלקוח מעברי
105	מדוע המגבי' ידו על חבירו נקרא רשע
107	שם רשעים ירקב
118	קידוש שמן המנורה (גליון)
142	שביתת גר תושב
150	הקשר דפרשיות התורה ומספרן – ספר ויקרא

הסידות

26	סיבת בחירתם של שני שבטים בלבד בעבר הירדן
43	מדריגות הצדיק והבינוני (גליון)
96	בענין אהבה ויראה המגולים והמכוסים ופעולתם על המעשה

נגלה

20	גדר נאמנות ע"א בשבוי' – לשיטת הרמב"ם
29	סברות שמואל ורבא לשי' התוס' (בהסוגיא דעד ודיין מצטרפין)

31 מנין שכל המוסיף גורע
33 אופני קיום השטר
44 כיצד קנה הלוקח חלק בנרו של בעה"ב
67 מתי נתקנה קריאת המגילה בליל פורים
74 האם אביי הי' שותה יין
78 ביאור שי' רש"י בפ"י מחז"ל "אין הבור מתמלא מחוליתו"
81 מדוע לא פסקו יין לחומא אשת אביי
101 בדין דהפה שאסר כו' – לשיטת רש"י
106 כתיבת אופן קיום השטר
123 כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים
134 ז' עממין ועמלק שקיבלו עליהם השבע מצוות דבני נח
141 הכנת תכשיטי הכלה

שונות

155 תיקוני טעויות
-----	---------------------

דבר מלכות

מהתוועדות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - י"א ניסן ה'תשמ"ב:

בלתי מוגה

א. בנוגע לכללות הענין ד"יום הולדת" (ענין הקשור עם התוועדות זו) – ידועה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד ש"ביום ההולדת על האדם להתבודד ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם וכו", כפי שכבר נדפסו פרטי הדברים ("היום יום" – י"א ניסן).

והנה, בהתאם לתורת הבעש"ט הידועה שבכל דבר שיהודי רואה או שומע (ועאכו"כ בענין הקשור עם תורה כו') ישנה הוראה בעבודתו לקונו – מובן שכאשר שומעים אודות המושג ד"יום הולדת", הרי עוד לפני ששומעים הוראה פרטית בנוגע לאופן ההנהגה ב"יום הולדת" (הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר הנ"ל), ישנה לכל לראש הוראה פשוטה הנלמדת מעצם הענין ד"יום הולדת", שפירושו – היום שבו נולד האדם [כמובן, שלכל לראש יש ללמוד הוראה מעצם הענין שראה או שמע, עוד לפני שמתבונן בפרטי הדברים כו'], כדלקמן.

ובהקדמה: כאשר משתמשים בלשון "יום הולדת", ולא בלשון המורה ומדגיש את מספר השנים שמלאו לו לאדם [ע"ד הסיפור המובא בגמרא (מו"ק כח, א) אודות רב יוסף – כי הוה בר שיתין עבד להו יומא טבא לרבנן]] – מובן, שעיקר ההדגשה בדבר היא אודות העובדה שביום זה נולד האדם, ולא (כך כך) אודות מספר השנים שמלאו לו בשנה זו.

ולדוגמא: לשון הכתוב "יום הולדת את פרעה", נאמר ביחס לזמן שפרעה הי' כבר בן כו"כ שנים, ועד שהי' מלך "מושל בכיפה" וכו', ואעפ"כ, עיקר ההדגשה בכתוב היא – שזהו היום שבו נולד, ולא אודות מספר השנים שמלאו לו.

[דרך אגב: מה שרבותינו נשיאינו משתמשים בלשון "יום הולדת" (בנוגע להנהגה מיוחדת כו'), אף שלשון זה מופיע בכתוב בנוגע לפרעה – הרי זה (לכאורה) דבר פלא. והביאור בזה: לפני מתן תורה לא הי' עדיין כללות הענין ד"בנו בחרת מכל עם ולשון", ואדרבה: "יוסף הורד מצרימה", והיינו שיוסף שהי' עיקר תולדותיו של יעקב ("אלה תולדות יעקב יוסף") – "הורד מצרימה", והי' תחת ממשלתו של פרעה. ולכן, כאשר מדובר אודות התקופה שלפני מתן תורה – יכולים ללמוד מהענין ד"יום הולדת", אף שבגלוי נאמר ענין זה אודות פרעה. ועוד – ועיקר: מכיון שבאותה תקופה הי' פרעה מלך מצרים, "מושל בכיפה" – הרי מובן, שיום הולדתו (שאז מזלו גובר) שייך גם לכל אלו שנמצאים תחת שלטונו, כולל – יוסף,

שבאותה תקופה הי' כבר תחת ממשלתו של פרעה, ואפילו יעקב – שלאחרי כן שלח את בניו "לשבור בר במצרים". ויתירה מזו – כפשטות הסיפור, שלאחרי "יום הולדת את פרעה" הי' הענין ד"מקץ שנתיים ימים גו'", וכתוצאה מזה – נגאל יוסף מבית האסורים, ועד שנעשה "משנה למלך", באופן ש"בלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים".

זאת אומרת: הגישה לענין דיום הולדת יכולה להיות כב' אופנים: (א) "להעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם כו'" – שבזה מודגשת העובדה שמלאו לו כך וכך שנים, (ב) הדגשת העובדה שזהו היום בו נולד האדם (שענין זה אינו קשור עם מספר השנים שמלאו לו). וע"פ האמור לעיל – מובן, שלכל לראש צריכה להיות הוראה מעצם הענין ד"יום הולדת", בהתאם לפירוש הפשוט שבזה – יום שבו נולד האדם, כדלקמן.

ב. ההוראה הנלמדת מכללות הענין ד"יום הולדת" – היא הוראה הכי פשוטה, ללא כל צורך בהתבוננות (אפילו התבוננות קלה, ועאכ"כ שאין צורך בהתבוננות ארוכה ועמוקה כו'). מכיון שזהו דבר הנראה בגלוי ובאופן שטחי:

כאשר מתחילים לחשוב מהי ההוראה הנלמדת מעצם הענין ד"יום הולדת", יום שבו נולד האדם – הרי מקרא מלא דיבר הכתוב: "אדם לעמל יולד".

ובענין זה ("אדם לעמל יולד") גופא – כמה פרטים: "עמל מלאכה", "עמל שיחה", ו"עמל תורה" – כדאיתא בגמרא (סנהדרין צט, ב).

ואף שמסקנת הגמרא היא – "לעמל תורה נברא", הרי דובר כמ"פ שגם אופני העבודה ד"עמל מלאכה" ו"עמל שיחה" (שבקס"ד שבגמרא) צריכים להיות בעבודת האדם (ע"ד וברוגמת הענין ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים"):

מבואר בכ"מ ש"עמל מלאכה" קאי על כללות הענין דמעשה המצוות מכיון שמעשה המצוות נפעל ע"י עשי' ומלאכה בדברים גשמיים שבעוה"ז הגשמי והחומרי. ו"עמל שיחה" קאי על עבודת התפילה – כמ"ש "ויצא יצחק לשוח בשדה", ואמרו חז"ל (ברכות כו, ב) "אין שיחה אלא תפלה, שנאמר תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו". ו"עמל תורה" קאי על כללות הענין דלימוד התורה.

ונמצא – שג' ענינים אלו ("עמל מלאכה", "עמל שיחה" ו"עמל תורה") הם ג' העמודים שעליהם העולם עומד: תורה – "עמל תורה" עבודה (תפלה) – "עמל שיחה", וגמילות חסדים (כללות כל המצוות) – "עמל מלאכה".

ומזה מובן, שכללות עבודת האדם ("אדם לעמל יולד") צריכה להיות בכל ג' הענינים ד"עמל מלאכה", "עמל שיחה" ו"עמל תורה", אלא שבזה גופא ישנם חילוקים בנוגע לתקופות החיים כו', ובפרטיות יותר – חילוקי הזמנים בכל יום גופא: סדר עבודת היום הוא – שכאשר יהודי מתעורר משנתו, הרי הוא מתחיל עם הענין ד"עמל מלאכה" – נטילת ידים, וכיו"ב, ולאח"ז בא הענין ד"עמל שיחה" – עבודת התפלה, ולאח"ז – "עמל תורה", מבית הכנסת לבית המדרש".

וזהו הביאור בסדר הענינים בסוגיא הנ"ל: לכל לראש ישנו הקס"ד ד"עמל מלאכה" - מכיון שהתחלת היום היא בענין דנט"י כו'. אבל הגמרא אינה מסתפקת בקס"ד זו בלבד, כי בודאי שאין להשאר בענין דנט"י בלבד ח"ו, אלא אח"כ צריך להיות הענין ד"עמל שיחה", עבודת התפלה. וגם בזה לא מסתפקת הגמרא עדיין, מכיון שלאחרי עבודת התפלה צריך להיות הענין דלימוד התורה - "ילכו מחיל אל חיל", "מבית הכנסת לבית המדרש", מ"עמל שיחה" ל"עמל תורה".

וזהו ההוראה הפשוטה מכללות הענין ד"יום הולדת", שכאשר מגיע היום שבו נולד האדם (מידי שנה בשנה) - עליו להתבונן בתכלית ומטרת בריאתו: "אדם לעמל יולד" - עמל מלאכה, עמל שיחה ועמל תורה, ובלשון חז"ל: "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" [שכל זה נאמר אודות כל משך ימי חייו, ולא רק אודות הרגע שבו נולד, ואדרבה: ברגע שנולד אינו שייך עדיין לכללות הענין ד"עמל" ו"לשמש את קוני" בפועל, כי אם "בכח" בלבד, כלומר, שברגע שנולד ישנו ענין זה בשלימותו "בכח", וענין זה בא לידי גילוי "בפועל" - במשך כל חיי האדם, "גם כי יזקין", עד "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"], וכתוצאה מהתבוננות זו - הרי הוא מחליט להוסיף בכל ענינים אלו.

ג. ויש להוסיף ביאור בלימוד ההוראה מהדגשת הענין ד"יום הולדת" דוקא (לידתו של האדם), ולא הדגשת מספר השנים שמלאו לו - ובהקדים:

כאשר אומרים לו לאדם שעליו לוותר על ענין של תאוה כו' עבור תועלת ומטרה חשובה, ולדוגמא: לוותר על ריוח נוסף ע"י ענין של גזל ח"ו כדי שהנהגת העולם תהי' באופן ד"לשבת יצרה", וכיו"ב, יכול לטעון: כיצד תובעים ממנו לוותר על "טובתו האישית", "אוועקגיין פון זיך"?

ועאכ"כ כאשר מדובר אודות ענין שהורגל בו כו"כ שנים, ותובעים ממנו לשנות את טבעו ורגילותו,

- בהתאם לציווי שנאמר לאברהם אבינו [אחד הי' אברהם], היהודי הראשון, "ראש האבות", שממנו נולדו יצחק ויעקב וכל בני ישראל עד סוף כל הדורות, כולל - הגרים שנתגיירו כהלכה, שהרי אברהם נקרא "אב המון גוים", וכמפורש בכתוב "את הנפש אשר עשו בחרן" - דקאי על הגרים, "אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים": "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", וכמבואר בכ"מ ש"בית אביך" קאי על הענינים שהורגל בהם בבית אביו, "מולדתך" קאי על הענינים שהם מטבע תולדתו, ו"ארצך" קאי על ענין הרצון והעקשנות כו', ועל זה אומרים לו: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", היינו, לשנות את טבעו ורגילותו כו' -

כיצד יכולים - טוען הוא - לתבוע ממנו לשנות הנהגה מסויימת שהורגל בה כו"כ שנים?!

והתשובה לזה - בהוראה הנלמדת מתוכן הענין ד"יום הולדת":

כל המושג של דבר שהורגל בו, עד שנעשה אצלו לטבע (או "טבע שני" עכ"פ), שאז ישנה אפשרות לטעון שקשה לו לשנות את טבעו ורגילותו כו' – הרי זה רק כאשר מדובר אודות "ברי" שקיימת כבר משך זמן רב; משא"כ כאשר מדובר אודות "ברי" חדשה", ברי' שנולדה זה עתה – לא שייך כלל המושג של רגילות כו', מכיון שזה עתה נולדה ברי' זו.

ובנוגע לענינו: כאשר הקב"ה מחזיר לאדם את נשמתו בכל בוקר – "שהחזרת בי נשמת" – הרי הוא נעשה "ברי" חדשה". וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ע (או"ח רס"ד) בנוגע לטעם דנטילת ידים בבוקר – "לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כברי" חדשה כו'". ולכן, לא שייך לטעון שישנו דבר שהורגל בו מכבר כו' – מכיון שביום זה נעשה "ברי" חדשה!

וזהי ההוראה המודגשת בשם "יום הולדת" (לידתו של האדם, ברי' חדשה), ולא במספר השנים שמלאו לו (שבזה מודגש שמציאותו קיימת כבר כו"כ שנים) – שאין מה להתחשב במעמדו ומצבו הקודם, טבעו ורגילותו כו', ובלשון הגמרא (ע"ז בסופה): "אידכר מאי עבדת באורתא" – דמכיון שזה עתה נולד (יום הולדת) ונעשה "ברי" חדשה", מובן, שלא קיימת אצלו המציאות ד"אורתא", אלא כל ענינו מתחילים מחדש, ללא כל התחשבות במה שהי' לפני כן.

והנה, אף שענין זה שייך בכל יום ויום, היינו, שכל יום הוא בדוגמת "יום הולדת", מכיון שהאדם נעשה "ברי" חדשה",

וע"פ תורת הבעש"ט הידועה (שעהיוה"א בתחלתו) שהתהוות הבריאה כולה מאין ליש היא בכל רגע ורגע, כמ"ש "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", "בכל יום" גופא "תמיד", היינו, בכל רגע ורגע – נמצא, שהענין ד"הולדת" הוא בכל רגע ורגע –

הרי מובן, שביום ההולדת עצמו (כאשר מגיע היום בשנה שבו נולד האדם בפעם הראשונה) – מודגש ענין זה ביתר שאת וביתר עוז, היינו, שביום זה מודגש ביותר ענין הלידה באופן מיוחד ("ברי" חדשה"), שלכן אין לו להתחשב כלל במצב העבר.

וענין זה (ההדגשה היתירה שביום ההולדת עצמו) קשור גם עם המבואר במפרשי הירושלמי (קה"ע – ר"ה פ"ג ה"ח) שביום הולדתו של האדם מזלו שולט ועוזר לו כו'.

ד. הוראה הנ"ל (מכללות הענין ד"יום הולדת") מודגשת ביותר בעמדנו בימים הסמוכים לחג הפסח:

הוזכר לעיל (סי"ז) שכללות הענין דיציאת מצרים (חג הפסח) ענינו – לידת עם ישראל, כמפורש בנבואת יחזקאל (טז, ד): "ומולדותיך ביום הולדת אותך גו'", היינו, שהנביא מדמה את כללות הענין דיציאת בני"מ מצרים ללידת הולד, כפי שממשיך ומתאר בארוכה ובפרטיות אודות "תיקוני הולד", כולל – הפסוקים "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך וגו' רבבה כצמח השדה נתתיך וגו'", שפסוקים אלו נאמרים בליל הסדר, כחלק מקיום המצוה דסיפור יצי"מ.

ועפ"ז מובן שכללות ההוראה מתוכן הענין ד"יום הולדת" (היות האדם "ברי' חדשה", וכתוצאה מזה – אי ההתחשבות במצב שהי' בעבר) – מודגשת ביותר בימי הפסח, מכיון שיצי"מ (נקודת ימי הפסח) תוכנה וענינה – לידת עם ישראל.

וכשם שנתבאר לעיל שאע"פ שבכל יום שייך הענין ד"יום הולדת" (מכיון שבכל יום נעשה האדם "ברי' חדשה"), אעפ"כ, מודגש הדבר ביותר ביום ההולדת עצמו – כן הוא גם בנוגע להולדת עם ישראל בחג הפסח (יצי"מ):

אע"פ שבכל יום ישנו החיוב לזכור את הענין דיצי"מ, כמ"ש "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" – אעפ"כ, עיקר ההדגשה דיצי"מ היא בחג הפסח, ומחג הפסח נמשך ענין זה על כל ימי השנה, ובזה – חילוקי דרגות: ישנו הענין ד"זכר ליציאת מצרים" כפי שהוא בשבתות ובימים טובים, וישנו הענין ד"זכר ליציאת מצרים" כפי שהוא בכל יום ויום, ובזה גופא ישנו חילוק בין "יום" ל"לילה", שלכן, החיוב דמזכירים יצי"מ ביום הוא לכו"ע, ואילו בנוגע להזכרת יצי"מ בלילה – יש פלוגתא בדבר (ראה הנסמן בהגש"פ עם לקוטי טעמים כו' פיסקא וחכ"א).

ומכיון ששואלין ודורשין בהלכות החג שלושים יום לפני החג, ועאכו"כ שבועיים לפני החג, ועאכו"כ בתוך שבעת ימים הסמוכים לחג הפסח (שבימים אלו עומדים אנו) – הרי מובן, שבימים אלו מודגש ובוטל ביותר כללות הענין דלידת עם ישראל באופן מחודש.

ובפרט ע"פ ביאור אדמו"ר הזקן באגה"ק (סי"ד) בנוגע ל"ראש השנה" דא' בתשרי, ש"בכל שנה ושנה יורד . . . אור חדש ומחודש שלא הי' מאיר עדיין מעולם כו", ומזה מובן, שכן הוא גם בנוגע לשאר "ראשי שנים", ועאכו"כ כאשר מדובר אודות "ראש השנה לרגלים" – החל מא' בניסן, ש"רגל שבו (חג הפסח) ראש השנה לרגלים" (ר"ה ד, א).

ה. והמעשה הוא העיקר:

על כאו"א ללמוד ולהפיק את ההוראה מכללות הענין ד"יום הולדת" [הן לידת כלל ישראל בחג הפסח, והן יום הולדתו הפרטי של כאו"א מישראל] – "אדם לעמל יולד", "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני".

וכאמור לעיל – אף ש"יום הולדת" הוא פעם אחת בשנה, הרי זה באופן ד"פעולה נמשכת" על כל ימי השנה, היינו, שבכל ימי השנה יודע יהודי שהוא נולד מחדש – "ברי' חדשה", ובמילא עליו למלא את תכלית ומטרת בריאתו – "אדם לעמל יולד", "לשמש את קוני", ובהדגשה – שאין להתחשב במצבו הקודם, מכיון שהיום נעשה "ברי' חדשה" (כנ"ל בארוכה).

ומכיון ש"תורת אמת" אומרת לו שהוא נולד מחדש בכל יום, כדי לשמש את קונו – הרי בודאי ש"אינו מבקש אלא לפי כחן", ולכן, אם רק ירצה – בודאי יצליח למלא את התפקיד ד"לשמש את קוני", "יגעתי ומצאתי", ויצליח לעשות זאת מתוך שמחה – בלשון הכתוב: "עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב".

וענין זה (עבודה בשמחה) מודגש בגלוי יותר ב"מועדים לשמחה", החל מחג הפסח – "ראש השנה לרגלים".

ומזה באים לקיום היעוד "שמחת עולם על ראשם" – שמחת הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

וכהכרעת המדרש (שמו"ר פט"ו, יא) שבחודש ניסן עתידין להגאל – כדעת ר' יהושע (ר"ה יא, ב) ש"בניסן נגאלו (ו) בניסן עתידין להגאל",
ובחודש ניסן עצמו – במהרה בימינו ממש.

(התוועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1220 ואילך)

בגדר חובת הלימוד בדרך

הת' יהודה שי' אנקווה
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה, שיחה ב' לפרשת ויגש (עמ' 198) כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו:
"גרסינן במס' תענית: "אל תרגזו בדרך, אמר רבי אלעזר אמר להם יוסף לאחיו אל
תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו עליכם הדרך".
אבל בבראשית רבה עה"פ איתא "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה".

וכתבו מפרשים¹, שאין כאן פלוגתא בין הש"ס והמדרש בגוף הענין (אם יש חיוב
עסק התורה בדרך) – ע"פ המפורש בהמשך הסוגיא שם "איני והא א"ר אלעאי בר
ברכי' שני ת"ח שמהלכים בדרך ואין ביניהן ד"ת ראויין לישרף כו' לא קשיא הא
למיגרס הא לעיונא", ופרש"י "למגרס מבעי' לי' באורחא אבל במלתא דמבעי לי'

¹ ראה יפ"ת (השלם) לב"ר שם. נזה"ק השלם שם. כלי יקר פרשתנו עה"פ. דברי דוד (להט"ז), נחלת יעקב
ומלאכת הקודש לפרש"י כאן.

לעינא לא" (שלא יתעה בדרך); והיינו דלהש"ס – כוונת יוסף היתה שיימנעו מעיון הלכה בדרך, ולהמדרש היתה כוונתו שלא יימנעו מלימוד למיגרס.

[וזהו גם דיוק לשון המדרש "אל תעמידו עצמכם **מדברי תורה**" – ולא כלשון הש"ס "אל תתעסקו) **בדבר הלכה**": בגמ' הכוונה ללמוד בעיון, ולכן נקט "דבר הלכה" שבזה הוא עיקר העיון דתורה (וזהו גם דיוק הלשון "אל **תתעסקו** בדבר הלכה", דלשון "עסק" מורה על העיון והפלפול¹); אבל במדרש נקט "דברי תורה" (סתם) – ואדרבא דברי תורה סתם – היינו **דיבור** בתורה ותו לא, היינו מגרס (ו"אל תרגזו בדרך" הוא שאם "אין ביניהן ד"ת ראוין לישרף", כהמשך הגמ').]

ונמצא שבגוף הענין אין כאן פלוגתא (דלמיגרס מיבעי לי' באורחא, ולעינא – לא), אלא דלסוגיית הש"ס הזהירם יוסף שלא **יעיניו** בדבר הלכה, ולהמדרש הזהירם שילמדו (לגירסא). "עכ"ל של כ"ק אדמו"ר.

וצ"ב כיצד מבארים הם שדברי הגמ' "אל תתעסקו בדבר הלכה" מורים על עיון ופלפול, והרי בכללות לשון זו מורה על הלכה פסוקה?

ובאמת הקשה כן רבינו על דבריהם בהערה שם וזלה"ק: "בכלל הלשון "דבר הלכה" פירושה הלכה **פסוקה**, בניגוד לשקו"ט ופלפול, אבל בבלשון "אל **תתעסקו** בדבר הלכה", וכן משינוי הל' "דברי תורה", "דבר הלכה", מובן שהמדובר הוא ב"עסק" ולא בהלכה פסוקה, כ"א בעיון ופלפול, כמ"ש במפרשים הנ"ל".

אך עדיין יש לעיין עוד בתירוצים הנ"ל וכדלקמן.

במה שתירץ רבינו דהלשון אל תתעסקו מורה שהמדובר הוא ב"עסק" – עיון ופלפול, צ"ב, דהן אמת דהלשון **תתעסקו** מורה על עיון. אך הלשון **בדבר הלכה** מורה בפשטות על מיגרס, ובשנים: **א. דבר** – פ' דיבור, וכמו שכתב רבינו לגבי דברי תורה, שפירושו **דיבור** בתורה. וכנ"ל "דברי תורה סתם היינו דיבור בתורה ותו לא – היינו מיגרס". **ב. הלכה** – שבד"כ פירושה – פסוקה, ותו לא, היינו מיגרס, דברים הפסוקים.

וביותר צ"ע דמוכח מכ"מ דאף הלשון **תתעסקו** מורה על מיגרס ולא על עיון. דהנה המג"א (או"ח סי' ק"י סק"י) כתב לגבי איסור העיון בהליכתו בדרך וז"ל:

¹ דברי דוד שם. וראה גם ט"ז או"ח ר"ס מז ובב"ח שם ד"ה ונוסחא.

ויעסוק בתורה בדרך אבל לא יעיין בהלכה". וכן בשו"ע אדמוה"ז (שם ס"ט) שכתב "וכשהוא בדרך **יעסוק** בתורה ולא יעסוק בעיון הלכה". ומוכח דאע"פ שבאים הם לשלול את העיון בדרך, אעפ"כ כתבו **יעסוק** בתורה ומוכח שפיר שאין המילה עסק מכריחה עיון ופלפול.

ועפ"ז יוקשה עוד במ"ש רבינו דמשינוי הלשון "דברי תורה" ו"דבר הלכה" מובן שהמדובר הוא בעסק ולא בהלכה פסוקה, דלכאורה איפכא מסתברא¹?

ונ"ל דאף דבר הלכה (כשבא בהמשך לתתעסקו) **הוא עצמו** מכריח שזהו עיון – והטעם ע"פ מש"כ אין חכם כבעל הנסיון, דלכאורה כיון שהוא חכם (אמיתי, שמורה על שלימות החכמה) מדוע צריך להגיע לנסיון ולמעשה, והרי כבר הוברר אצלו הענין בכח חכמתו העצמית וכל חכמתו והשכלתו ברור ומזוכך, אלא דמ"מ כאשר צריך להביא את הדבר לפועל ה"ה נכנס לספיקות האם האמת הוא כך. ומייגע א"ע ביותר לידע אמיתתו עד שמסיר כל הענינים הסותרים ובא אל אמיתית הדבר היינו שהאמת היא כמו שהשיג מקודם. כמבואר כל הנ"ל באריכות בהמשך תרס"ו².

ועפ"ז רואים דאף בדבר הלכה בכדי לפסוק צריך לעיון רב וליגיעה עצומה עוד יותר מכפי שהתברר בכח עצמות חכמתו.

ועפ"ז י"ל דכאשר מגיע הלשון דבר הלכה בהמשך לתתעסקו וכפי שאמר יוסף אל תתעסקו בדבר הלכה מוכרחים לומר שאף הדבר הלכה עצמו מורה על עיון וכנ"ל.

וי"ל שלזה התכוון רבינו כשכתב דבר הלכה - שבזה הוא עיקר העיון בתורה. דלכאורה דבריו סתומים, וכנ"ל. וע"פ הנ"ל יובן בפשטות.

* * *

באות ד' שם כתב כ"ק אדמו"ר:

"והנה כ"ז הוא לפי גירסת המדרש כפי שהיא בבראשית רבה לפנינו. אבל בתוס' בתענית שם הביאו על "אל תרגזו בדרך" – "ויש מדרש אל תפסיקו מדבר הלכה",

¹ אך עי' לקמן אות ד' שמביא פי' מלאכת הקודש עפרש"י שכתב ששינוי הלשון מדברי תורה לדבר הלכה מורה שזהו אף לעיונא. אך הא גופא טעמא בעי. וכדלקמן.

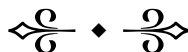
² עמ' ש"צ ואילך עיי"ש.

שלפי גירסא זו, המדרש חולק על דברי הש"ס, דלמסקנת הש"ס אין לעסוק בדבר הלכה במידי דלעיונא, משא"כ לפי המדרש צריכים לעסוק "בדבר הלכה", דהיינו גם לעיונא. וכמ"ש כמה מפרשים, שזהו החידוש בלשון המדרש שהביאו התוס' "אל תפסיקו מדבר הלכה", לגבי הלשון "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה" (כבראשית רבה לפנינו), כי לדעת (ולגירסת) התוס' ס"ל להמדרש שגם מדבר הלכה שהוא "לעיונא", "אל תפסיקו". עכ"ל.

וע"פ המתבאר לעיל צ"ב, כיצד ניתן לפרש שהחידוש בלשון "אל תפסיקו מדבר הלכה" על הלשון "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה" הוא שדבר הלכה פי' לעיונא הרי ע"פ המתבאר לעיל איפכא מסתברא, ובשלמא כאשר מקדימים את המילה עסק לדבר הלכה היינו אל תתעסקו בדבר הלכה, ניתן ליישב זאת וכדפירשנו. אך הכא שהלשון הוא אל **תפסיקו** מדבר הלכה מהיכן מוכח שהוא לעיונא. וא"כ מאן לימא לן דהמדרש חולק על דברי הש"ס.

ואני כתבתי בחופזי וצריך עוד עיון בדבר.

ואשמח לראות חוות דעת המעיינים בדבר.



גדר נאמנות ע"א בשבוי' – לשיטת הרמב"ם

הת' משה נתנאל שי' בן יוסף
תלמיד בישיבה

ב"שב שמעתתא" - שמעתא ו' פט"ו, מביא מחלוקת התוס' רי"ד והרמב"ם האם עדות לפסול אשה לכהונה הוי' דבר שבערוה המחייב עדות של שניים, או שדבר שבערוה נחשב רק דבר האוסרה על בעלה. וז"ל: "כתב בתוס' רי"ד פרק האומר (קידושין סו, א) גבי אשתו זינתה בע"א, רבא אמר הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים וז"ל, ובמעיד על אשה שנשבית או שהיא גרושה ורוצה לפוסלה לכהונה הוי דבר שבערוה וכדמוכח בשמעתין עכ"ל.

"ולפרש ולבאר ראייתו נראה מדאמרינן שם (ע"ב) אמר רבא מנא אמינא לה, דתנן מעשה במגורה של דסקים [בריכת מים של אדם או מקום ששמו כך. רש"י] ביבנה כו' [שהיתה בחזקת שלימה (מ' סאה) ומדדו ונמצאה חסרה – כל הטהרות שנעשו ע"ג הי' ר"ט מטהר ור"ע מטמא] אמר ר' טרפון משל לעומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה עבודתו כשירה, א"ר עקיבא משל לעומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בעל מום עבודתו פסולה, א"ר טרפון אתה דמיתו לבעל מום ואני דמיתיו לבן גרושה ובן חלוצה נראה למי דומה כו', התחיל ר' עקיבא לדון: מקוה פסולו ביחיד ובעל מום פסולו ביחיד ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו בשנים כו', [ומבררת הגמ'] היכי דמי אי דקא מכחיש ליה מי מהימן, אלא דשתק, ודכוותה גבי בן גרושה ובן חלוצה דשתק וקתני מקוה פסולו ביחיד ובעל מום פסולו ביחיד ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו בשנים ע"ש, ומבואר [מהא דהגמ' מקבלת את דחייתו של ר"ע לדברי ר"ט מכך שבן גרושה ובן חלוצה פסולו בשנים] דבן גרושה ובן חלוצה לפוסלו לכהונה הו"ל דבר שבערוה ובעי שנים:

[ומביא את דעת הרמב"ם שנראה דחולק ע"ז:] "והרמב"ם כתב (בפרק ט"ז מהלכות סנהדרין הלכה ו') וז"ל: אין צריך שני עדים אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בע"א יוחזק. כיצד, אמר ע"א "חלב כליות הוא זה", "כלאי הכרם הם פירות אלו", "גרושה או זונה אשה זו", ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו הרי זה לוקה, אעפ"י שעיקר האיסור בע"א. עכ"ל. וכיון דמוכח מש"ס [כנ"ל] דבן גרושה ובן חלוצה פסולו בשנים ע"כ צ"ל דפסולי כהונה כדבר שבערוה יחשב, וכדמוכח לה בתוס' רי"ד דמעיד על אשה שנשבת או שהיא גרושה וחלוצה לפוסלה לכהונה בעי שנים והוי דבר שבערוה, וא"כ היכי כתב הרמב"ם דגרושה או זונה ע"א נאמן בה לאוסרה לכהונה:

[ומתרג':] "ולכן נראה לענ"ד דהרמב"ם ס"ל במעיד על אשה שנשבת לאו דבר שבערוה הוא דאפילו מעיד זונה אשה זו ע"א נאמן לפוסלה לכהונה, ומעיד על אשה שנשבת הו"ל כמעיד "זונה אשה זו":

"... והנה לפנינו דעת הרמב"ם דגרושה או זונה לאו דבר שבערוה הוא וע"א נאמן בה וכמו שאר איסורין הוא."

כלומר, שהרמב"ם ס"ל דדבר שבערוה הוי רק לאסור אשה לבעלה. ואילו לאוסרה לכהן זהו בגדר של "איסור", ונאמן ע"א להעיד שאשה זו שבויה וכדומה, כמו שנאמן בכל האיסורים.

וממשיך השש"מ לבאר דברי הגמ' לשיטת הרמב"ם, מדוע בן גרושה ובן חלוצה בעי שנים ואינם כשאר מקרים בהם ע"א נאמן לשיטתו בשאר איסורים, וז"ל: "אלא דבן גרושה ובן חלוצה כיון דפסולו בגופו והוא מפסולי כהונה, וכיון דהוא מפסולי קהל כהונה [ל] זה הוא דבעי שנים. וכמו להעיד על אחד שהוא ממזר דודאי בעי שנים לפוסלו לקהל ישראל, דהא האב דנאמן לומר בני זה ממזר יליף לה מדכתיב "יכיר", וכמו כן להעיד שהוא בן גרושה וחלוצה [יליף לה] מדכתיב "יכיר" כדאיתא בפרק עשרה יוחסין (קידושין עד, א), וא"כ מוכח [מהא דצריך לימוד מיוחד שהאב נאמן על בנו] דלית ביה משום נאמנות ע"א באיסורין, דלא אמרו ע"א נאמן באיסורין אלא להעיד על דבר שנתהוה במקרה כמו להעיד אשה זו נעשית גרושה או זונה דזה הו"ל כמו נתנסך יינך, אבל להעיד על פסולי קהל בתולדה [היינו, שמתחילת הווייתו הוא פסול] הן להעיד ממזר או בן גרושה וחלוצה, דהוא חלל בתולדה ולפוסלו מקהל כהונה או קהל ישראל בזה אין ע"א נאמן אלא האב מדכתיב ביה "יכיר" - יכירו לאחרים כדאיתא פרק עשרה יוחסין".

ולאחר שהסביר היטב את שיטת הרמב"ם מביא השש"מ משנה בקידושין (ס"ד, א): "קדשתי את בתי, קדשתיה וגרשתיה כשהיא קטנה, והרי היא קטנה - נאמן; קדשתיה וגרשתיה כשהיא קטנה, והרי היא גדולה - אינו נאמן. נשבית ופדיתיה, בין שהיא קטנה בין שהיא גדולה - אינו נאמן".

ומקשה ממשנה זו על שיטת הרמב"ם, וז"ל: "ואמאי אינו נאמן לומר נשבית, נהי דרחמנא לא הימניה אלא בתורת נשואין, לא גרע מע"א דעלמא דנאמן אפילו אשה וקרוב באיסורין. ואין לומר דמיירי במכחישתו והו"ל ע"א בהכחשה כיון דבעלים מכחשי, דתינח גדולה קטנה מאי איכא למימר דהא קטנה לא ידעה אם נשבית בעודה בת שלש או בת ארבע ומידי מששא במילי דקטן וצריך עיון כעת".

ונראה לישיב זה ובהקדים:

הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ח הלכה י"ז כותב: "השבויה שנפדית והיא בת ג' שנים ויום אחד או יתר אסורה לכהן מפני שהיא ספק זונה שמא נבעלה לעכו"ם, ואם

יש לה עד שלא נתייחד העכו"ם עמה הרי זו כשרה לכהונה, ואפי' עבד או שפחה או קרוב נאמן לעדות זו. . הואיל ואיסור כל הספיקות כולן מדברי סופרים לפיכך הקלו בשבויה". עכ"ל.

לכאורה תמוה ביותר מדוע הרמב"ם נזקק לנימוק שספיקא דאורייתא לקולא (לשיטתו), וכל האיסור בשבויה הינו מדברי סופרים בלבד, ולכן הקילו והתירו להעיד אפי' פסולים. הרי הרמב"ם לשיטתו ששבויה אינה דבר שבערוה כפי שכתב השב שמעתתא, אלא "איסור" שנאמן עליו ע"א, ואפילו פסול כקרוב, ואינו זקוק כלל לנימוק זה.

ולישב זאת כתב המחנה אפרים (חידושים על הרמב"ם, הל' איסו"ב פי"ח):
"נראה דהיינו דוקא גבי שבויה אבל בשאר איסורין אין עבד ושפחה נאמנין". פי', זה שהרמב"ם סובר בכ"מ שלאסור אשה לכהן אינו דבר שבערוה אלא "איסור" וע"א נאמן להעיד ע"ז, היינו דוקא עד כשר, אבל כל הפסולים אינם נאמנים. ולכן גבי שבויה שהקילו שגם הפסולים יהיו כשרים להעיד נזקק הרמב"ם לתת טעם לזה.

ולפי"ז סרה קושיית ה"שב שמעתתא" שהרי דעת הרמב"ם היא שרק עד כשר נאמן באיסורין, ואילו אביה שהוא פסול מחמת קירבה אינו נאמן שהרי כל מה שהקילו בשבויה היה להתירה ולא לפוסלה.

* * *

ויש לקשר זאת לסוגיא דעדות בשבויה בכתובות (כ"ג, ב):

הגמ' מביאה ברייתא "ת"ר אני טמאה וחברתי טהורה - נאמנת. אני טהורה וחברתי טמאה - אינה נאמנת. אני וחברתי טמאה - נאמנת על עצמה ואינה נאמנת על חברתה. אני וחברתי טהורה - נאמנת על חברתה ואינה נאמנת על עצמה".

ומוקים לה רב פפא בדאיכא עדים שנשבית ויש עד אחד שאומר הפוך מדבריה וכך מבאר את ד' המקרים בברייתא ע"ש.

את המקרה הב' מבאר רב פפא כך: אני טהורה וחברתי טמאה ואמר לה ע"א את טמאה וחברתך טהורה. איהי כיון דאיכא עדים [שנשבית] לאו כל כמינה [להתיר עצמה]. [חברתה, משתריא אפומא דעד.

ומקשה הר"ן ע"ז: "וא"ת בשלמא רישא חברתה משתריא אפומא דידה לפי שהיא העידה תחילה בב"ד ואיכא לאוקמא שהתירו חברתה על פיה תחילה קודם שבא עד המכחישה. אבל סיפא היכי משתריא חברתה אפומא דעד כיון שהיא אמרה תחילה חברתי טמאה, והא הוי' ליה עד אחד בהכחשה ועד אחד בהכחשה לאו כלום הוא אפילו היכא דעד אחד נאמן כבי תרי...".

כלומר, כפי שמובן מהגמ' בפשטות מדובר שקודם כל העידה האשה בפני בי"ד ורק לאחר מ"כ בא העד שטוען ההיפך מדברי'. יוצא שכאשר בא להעיד הוא מיד מוכחש מהאשה שהעידה לפניו ועד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ואינו נאמן להתירה. ומדוע אומר רב פפא שמותרת על פיו.

ומתריך ע"ז: "יש לומר דהכא נמי בדאתא עד המטהר בתחילה והתירוה על פיו עסקינן, ואע"ג דאמרינן "ואמר לה עד את טמאה וחברתיך טהורה", לאו דוקא אלא סירכא דרישא נקט".

פי' דבריו: שהמדובר הוא שהעד המטהר הגיע תחילה, ונאמן. וכשהגיעה האשה לאחר מ"כ היא מוכחשת ואינה נאמנת. ואע"פ שפשטות לשון הגמ' אינו משמע כך, ניתן לומר שנקטה הגמ' כפי הלשון המופיע במקרה הראשון גם כאן במקרה השני, אע"פ שכאן העד בא קודם.

וממשיך ומביא תירוץ נוסף: "אחרים אומרים דלא צריכי להכי, אלא בשבוי' הקילו דאפי' עד אחד בהכחשה דעד [אחד] פסול, מהימן".

ומביא את דברי הרמב"ם ע"ז (בפי"ח הל' איסורי ביאה הכ"א): "שאפי' אשה מתירה אע"פ שעד כשר מכחישה".

וכותב ע"ז: "ומשמע דמפיק לה מרישא דקתני "אני טמאה וחברתי טהורה נאמנת". שמשתריא חברתא אפומא דידה אע"ג דאיכא עד כשר דקא אפיך מפין וקאמר את טהורה וחברתיך טמאה, וסתמא קתני, אע"פ שלא התירו חברתה אפומא דידה תחילה. אלמא בשבוי' הקילו להתירה אפי' ע"פ אשה אע"פ שמכחישה עד כשר".

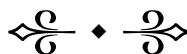
היינו, שנראה לר"ן דהרמב"ם למד זאת מהרישא ששם נאמנת לטהר חבירתה אע"ג שהעד מכחישה, ולא מפורש מי העיד קודם, ומשמע שאפי' העד המטמא בא תחילה, נאמנת אע"פ שמכחישתו.

אמנם לשיטת הרמב"ם ששבוי' הוי דין של "איסור" שעד אחד נאמן בו, אפשר לומר שהרמב"ם לשיטתו, ואינו צריך לראי' זו, כדלקמן:

כפי שהסביר השש"מ דלעיל בדעת הרמב"ם, יוצא שהאשה נאמנת לומר על חברתה שהיא טמאה (כדין ע"א באיסורין).

וכפי שר' חיים לוד בשיטת הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת ד"ה "והנה בפ"ב מהל' גירושין") שהרמב"ם סובר כהריטב"א (יבמות פח, ב ד"ה ואפילו (בשם ר"י)) דלא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים אלא בדבר שצריך שנים מן התורה, אבל בשאר איסור והיתר שעד אחד נאמן בהו מן התורה לא האמינתו כב' כלל. יוצא, שגם לעד המטהר נאמנות רק של ע"א. ומכיון שכל הנפק"מ מי קדם היא רק כאשר הוא נאמן כשנים שאז רק כאשר הוא מעיד ראשון, וכבר הימנוהו כשנים, אין העד יכול להכחישו. אבל אם העד המכחישו בא לפניו, מכיון שעדיין לא הימנוהו כשנים שוב אינו נאמן כשנים להכחיש הראשון. לכן, כאן שנאמן רק כע"א אין כל נפק"מ מי קדם - תמיד¹ הוי עדות מוכחשת וע"א בהכחשה לאו כלום הוא. ומדוע נאמן העד לטהר חברתה?

ולכן הרמב"ם לשיטתו מוכרח לפרש שהעד המטהר נאמן, מכיון שזהו מה שהקילו בשבוי' שאפי' עד אחד בהכחשה יהי' נאמן. ונוכל ללמוד את הגמ' כפשוטה, שקודם האשה העידה ורק לאחמ"כ בא העד, ואעפ"כ נאמן. ואי נימא הכי, אי"צ ללימודו של הר"ן בשיטת הרמב"ם.



¹ ואין שייך בזה תירוצו הראשון של הר"ן שהעד המטהר קדם.

סיבת בחירתם של שני שבטים בלבד בעבר הירדן

הת' חיים ישעיהו חנוך שי' גורליק
תלמיד בישיבה

בהמשך תרס"ו, במאמר ד"ה ומקנה רב גו' בסופו, מסביר הרבי נ"ע את הסיבה לכך שרק בני גד ובני ראובן בחרו בעבר הירדן ובקשו ממשה רבינו שלא יעבירם את הירדן ויכניסם לא"י, ע"פ הידוע בהפרש בין יוסף לשאר השבטים שהשבטים היו רועי צאן כי בחרו להם כזאת עבודה שלא תבלבל אותם מעבודת ה', ויוכלו להשאר מרכבה לאלוקות גם בעסקם בעוה"ז. משא"כ יוסף שהיה טרוד בעסקים ואח"כ נהיה למלך מצרים כו' ואעפ"כ נשאר להיות מרכבה לאלוקות משום שיוסף הי' נשמה דאצי' שמובדל בערך מבי"ע, ולכן לא היה לו שום מניעה להיות מרכבה לאלוקות ובשעת מעשה להיות טרוד בעסקיו. משא"כ השבטים שהיו מרכבה תתאה דבי"ע לא היו יכולים בשעת הטרדה להיות מרכבה לאלוקות.

ולכן, מסיים הרבי נ"ע, בני גד ובני ראובן שהיו מרכבה תתאה והיו במדרגת עבד בחרו להיות רועי צאן ולכן גם בחרו את עבר הירדן ולא בא"י משום שארץ היא מלשון רצוא שזהו מצד הידיעה, ההשגה וההרגשה בהרוממות וההפלאה דאוא"ס, ששייכת רק בעבד נאמן. אבל הם, שהם בבחי' עבד פשוט - שעבודתם היא בבירור הנפה"ב, בחרו בעבר הירדן ששייך לעובד אלוקים, עבד פשוט.

והנה לכאורה ע"פ ההסבר הנ"ל שהסיבה שבני גד ובני ראובן בחרו בעבר הירדן היא מצד שהשבטים (מלבד יוסף) היו בבחי' מרכבה תתאה דבי"ע ובבחי' עבד פשוט, א"כ צ"ל מדוע רק בני גד ובני ראובן בחרו בעבר הירדן, הרי כל השבטים (חוץ מיוסף) היו בבחי' מרכבה תתאה דבי"ע, וגם הם לא היו יכולים מצד מדריגתם להיות מרכבה לאלוקות בשעת הטרדה בעסקים בא"י (שענינה שהיא ארץ נושבת)?

והנה בלקו"ש ח"ח (עמ' 186 ואילך) מסביר הרבי מדוע אינה דומה טענתם של בני גד ובני ראובן להישאר בעבר הירדן לטענת המרגלים שרצו להישאר במדבר, שהרי לכאורה זוהי אותה טענה, שהרי שניהם לא רצו להיכנס לא"י.

אלא שבאמת זו כלל לא אותה טענה (שלכן למרגלים זה נחשב כחטא, ואילו לגבי בני גד ובני ראובן הרי לבסוף הסכים משה רבינו לדעתם). המרגלים רצו שכל בני ישראל יישארו במדבר ויהיו מנותקים מחיי החולין ומהתעסקות בענינים גשמיים, וזה הרי היפך הכוונה דדירה בתחתונים¹, לעשות מעוה"ז הגשמי כלי לאלוקות, ולכן נחשב להם כחטא. משא"כ בני גד ובני ראובן הם רצו שרק הם בלבד ישבו בעבר הירדן ואילו שאר בני"י יכנסו לא"י.

ומדוע רצו הם להשאר בעבר הירדן, והרי ודאי שגם הם רצו להשלים את הכוונה העליונה. אלא הענין הוא - מסביר הרבי - שגם לאחרי מ"ת נחלקים בני"י לשני סוגים, יושבי אהל ובעלי עסק. והנה לכאורה אם כל הכוונה של מ"ת הוא לעשות מהעולם אלוקות היה צריך לכאורה שכל בני"י יהיו בעלי עסק. אלא מבאר הרבי שדירה בתחתונים, אין הכוונה רק שתהיה דירה לעצמות, היינו שישכון שם בלבד. אלא, שעצמות יהיה בגילוי. ובשביל כך לא מספיקה רק העבודה של קיום המצוות, שפועלת את **המשכת** העצמות. אלא שנדרש גם לימוד התורה, שפועל שהמשכת העצמות (שנעשית ע"י קיום המצוות) תהיה בגילוי. ולכן בבני"י יש גם מארי תורה שפועלים שהמשכת העצמות תהיה בגילוי. ומסיים הרבי שזוהי גם הסיבה שרק חלק מועט מבני"י הוא יושבי אהל, כי המשכת העצמות נפעלת בעיקר ע"י בעלי עסק, עובדין טבין. והעבודה של מארי תורה היא בעיקר רק להאיר ולגלות את מה שבעלי העסק פועלים. וזוהי הסיבה שבני גד ובני ראובן רצו להישאר בעבר הירדן, כי רק ע"י שהם ישארו בעבר בירדן תושלם הכוונה בשלימות, היינו שהעצמות יהי' **בגילוי** בתחתונים.

והנה אף שהביאור בהשיחה אינו דומה להביאור בהמאמר, משום שבשיחה ההדגשה בהישארותם של בני גד ובני ראובן בעבר הירדן היא למעליותא, שהם משמשים כמארי תורה ויושבי האהל. משא"כ שאר בני"י שהם בבחי' מארי עובדין טבין ובעלי עסק. ואילו בהמאמר ההדגשה היא על נחיתותם של שני השבטים שהם בבחי' מרכבה תתאה דבי"ע.

¹ בשיחה שם הרבי מסביר, שזה שאצל האבות והשבטים היתה כזו הנהגה ולא נחשב להם כחטא, הוא כי **קודם** מ"ת ה'י מקום לכזו הנהגה. ואילו המרגלים רצו להתנהג כך **לאחר** מ"ת, שתכלית הכוונה של מ"ת הא לעשות מעוה"ז הגשמי כלי לאלוקות, וע"כ לא ה'י נתינת מקום לכזו הנהגה.

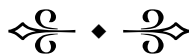
אעפ"כ אוי"ל שע"פ נקודת הביאור בהשיחה שתפקידם של שני השבטים הוא להביא לשלימות הכוונה דדירה בתחתונים, שיהי' גילוי העצמות, אפ"ל שעד"ז במאמר, שנכון אמנם שזה ששני השבטים נשארו בעבר הירדן זה הי' מצד מדריגתם הנמוכה ביחס לדרגת יוסף, אבל אעפ"כ דווקא על ידם התבצעה בשלימות הכוונה של הכניסה דבנ"י לא"י, כדלקמן.

בלקו"ש חח"י (עמ' 108) אומר הרבי הוראה בעבודת השליחות הנלמדת מיעקב אבינו, ששלח מלאכים. ורש"י מפרש "מלאכים ממש", ואומר ע"כ המגיד שרק את ה"ממש" שלהם שלח יעקב אבינו, אבל הרוחניות שלהם נשארה אצל יעקב אבינו. ועד"ז בהפצת המעינות שנכון אמנם שצריך לעשות השליחות, ולא רק בשביל לצאת י"ח, אלא "בכל נימי נשמתו", בכ"ז עליו להיזהר שח"ו הסביבה לא תשפיע עליו. ובשביל שהסביבה לא תשפיע עליו, ולא עוד אלא שהוא יהפוך את המקום למעיין דקדושה, העצה לזה היא שגם בשעת התעסקותו עם החוצה "יוקבע בליבו הרגש שכל זה הוא מילוי כוונתו של המשלח. . וידועה תורת הבעש"ט שבמקום רצונו של אדם שם הוא נמצא..."

ועד"ז גם אצלנו במאמר, בנ"י נכנסים לא"י להתעסק בעבודת הברורים וניתנו להם כוחות ע"ז, אבל בשביל שיצליחו במילוי השליחות צריכים הם לזכור תמיד שהם בעצם מובדלים מעניני העולם, ע"ד השליח שצריך לזכור שמקומו האמיתי הוא בד' אמות של הרבי, דלכאורה לשם מה צריך שיהי' לשליח 'רצוא', אם כל הכוונה היא ה'שוב' ודירה בתחתונים. אלא הענין הוא, שבשביל שיצליח במילוי שליחותו הוא דווקא ע"י ש"יוקבע בליבו הרגש שכל זה הוא מילוי כוונתו של המשלח". משום שהכוחות שניתנים לשליח מתגלים דווקא כשהוא **שליח**, היינו שזוכר שמקומו האמיתי הוא אצל המשלח וכאן הוא רק כשליח. ועד"ז בנ"י שמצד עצמם לא היו שייכים להיכנס לא"י ולהישאר מרכבה לאלוקות, אבל ניתנו להם כוחות מיוחדים ע"כ. אולם בשביל שכוחות אלו יבואו בגילוי, זהו ע"י שזוכרים שמקומם האמיתי הוא למעלה מהעולם, וע"י כך מביאים את הכוחות שניתנו להם לידי פועל, דירה בתחתונים. ואוי"ל עפ"ז שזה הי' תפקידם של בני גד ובני ראובן, ששימשו כתזכורת לבנ"י שמקומם האמיתי הוא למעלה מהעולם וע"י כך הצליחו בנ"י בעבודתם, והביאו לשלימות העבודה דבנ"י, ע"ד המבואר בשיחה הנ"ל (ח"ח).

וע"פ כהנ"ל אוי"ל שזוהי הסיבה שבני גד ובני ראובן דווקא בחרו בערב הירדן, אף שכל השבטים גם היו מרכבה תתאה דבי"ע, כי בשביל שבנ"י יביאו לידי פועל את הכוחות המיוחדים שניתנו להם ויצליחו במילוי הכוונה דדירה בתחתונים, זהו דווקא ע"י ששני שבטים נשארים בעבר הירדן, מופרשים מעניני העולם, ומשמיים כתזכורת לבנ"י וכנ"ל.

ואלי יש לקשר את הביאור בהשיחה להביאור המאמר (אף שכנ"ל אינם דומים) כי מצד זה גופא שהיו נחותים במדריגתם ולא יכלו להיכנס לא"י, ונשארו בהבדלה מעניני העולם, ממילא עיקר עסקם הי' ענינים רוחניים ונעלים. היינו לימוד התורה. א"כ יוצא ששני השבטים הביאו לשלימות בב' ענינים, הן בזה שהביאו לפועל את הכוחות שניתנו לבנ"י (אבל לא שלימות בעבודה עצמה), והן בזה שפעלו שלימות בעבודה גופא, שהביאו לידי כך שהמשכת העצמות תהי' בגילוי¹.



סברות שמואל ורבא לשיטת התוס' (בהסוגיא דעד ודיין מצטרפין)

הת' ישראל דוב-בער שי' גלאס
תלמיד בישיבה

איתא במס' כתובות (כא, א) "אמר רב יהודה אמר שמואל עד ודיין מצטרפין. אמר רמי בר חמא כמה מעליא הא שמעתא. אמר רבא מאי מעליותא, מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא, ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא".

¹ הביאור בזה (ע"פ נגלה) שדוקא שני השבטים דבני גד ובני ראובן הם אלו שבחרו בעבר הירדן ולא שני שבטים אחרים ראה בלקו"ש ח"ט (עמ' 15 ושם בהערה 9) ונקודת הענין הוא: שהרי הסיבה שרצו להשאיר עבר הירדן היא מפני שהיה להם מקנה רב. והסיבה לכך שדוקא לבני גד וראובן היה מקנה רב זהו מצד החביבות שהיתה להם למן שלכן אכלו רק את המן ולא שחטו בהמותיהם ובמילא נשארו להם מקנה רב ע"ש.

ובביאור סברת מחלוקת שמואל ורבא הביא הריטב"א בשם תוס' (לא נמצא לפנינו) שדעת שמואל היא שכשעד מעיד על חתימתו וחתימת חבירו, והדיין ג"כ מעיד על חתימתו (וכשהיא מקוימת ישנה עדות על ב' חתימות העדים), נמצא שיש קיום מלא לב' החתימות, והשטר מקוים. אך רבא סובר שא"א לומר כן משום: "דמאי דקא מסהיד סהדא לא מסהיד דיינא, שהעד מעיד על מנה שבשטר והדיין מעיד על הכתב, ואילו העד אינו צריך בכתב ידו אל הדיין, והדיין צריך אליו בכתב ידי השני, ונפיק נכי רבעא דממונא אפומיה דחד סהדא".

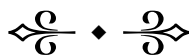
אך הריטב"א הקשה על דבריו: **א.** לשון התלמוד דחיק בהכי, שהרי עיקר הקושיא לדבריו הינה מזה שנפיק נכי רבעא דממונא אפומא דחד סהדא, ופרט זה אינו מוזכר כלל בגמ'. **ב.** שמואל ורמי בר חמא דגברא רברבי ניהו, היכי טעו בזה, דהא מימרא לעיל דצריכין שניים מן השוק להעיד עליו מימרא פשוטה היא, ודברי הכל הוא.

ונראה לי שב שיטת התוס', בהקדים מחלוקת רש"י ותוס' לעיל בגמ' בביאור פלוגתת רבי ורבנן במתניתין, שרש"י כתב (ד"ה לדברי חכמים) וז"ל: "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, הלכך בתרי סגי ול"צ חד מינייהו לאסהודי אדחבריה", ומבואר מדבריו (כן פי' התורי"ד) ששיטתו היא שחכמים מסתפקים בשני עדים כדי לקיים את השטר רק כשאומרים **בפירוש** "אנחנו ראינו המלוה כו", משא"כ בסתם יצטרכו ב' עדים. אך שיטת התוס' היא – שלדברי חכמים גם אם יעידו בפ' שעל **כת"י** מעידין, מ"מ (כיוון שזוכרים ההלוואה) תמיד נחשב לעדות על המנה שבשטר.

ועפי"ז מובנת בפשיטות שיטת התוס' שהובאה בריטב"א: דשמואל סובר כשיטת רש"י שצריך לומר בפירוש. הלכך כאן, שהעד מעיד בפירוש על כת"י (וכפי שמדויק היטב בלשונו: "דהכא מיירי שהעד מעיד על כת"י ועל כת"י של חבירו"), וחתימת הדיין המקוימת ע"י היא ג"כ עדות על כתב שני העדים, נמצא שיש שני עדים על כל חתימה וחתימה, וא"כ אין בעיה של קא נפיק נכי רבעא כו' משום שבאמת העד נצרך להדיין כו'.

אך רבא הקשה ע"ז וסבר כשיטת התוס' בסוגייתנו, היינו שהעד מעיד על מנה שבשטר (אע"פ שאומר בפירוש אחרת), ולכן א"א לצרפם דא"כ קנפיק נכי רבעא דממונא כו'.

ולכן הקשה עליו רבא דמאי דקא מסהיד סהדא לא מסהיד דיינא, כי לשיטתו גם במקרה דנן העד מעיד על מנה שבשטר, והדיין על חתימתו (שמקיימת לחתימות העדים), וא"כ חסרה עדות אחת על חתימת השני, שאחרת נפיק נכי ריבעא אפומא דחד סהדא.



מנין שכל המוסיף גורע

הת' בנימין שי' גליס
תלמיד בישיבה

איתא במסכתא סנהדרין (כט, א) "אמר חזקיה: מנין שכל המוסיף גורע - שנאמר אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו. רב משרשיא אמר: מהכא אמתים וחצי ארכו רב אשי אמר: עשתי עשרה יריעת".

ופי' רש"י: "אמתים - דל אל"ף מהכא - קרי ביה מתים (מסורת הש"ס: מאתים), הוי שתי מאות אמה, כל אותיות שבתורה הברתם ככתיבתם, כמו ועשית ואמרת - כאלו כתובה בה"א, וכן אתה חסר כמו אותה מלא".

ובמהרש"א (חדא"ג) כתב: "אמתים וחצי ארכו כו' פירש רש"י דל אל"ף מהכא קרי ביה מאתים הוו ב' מאות כל כו' עכ"ל.

"ויש לדקדק לפירושו אם יהיה חסר אל"ף נפרש מתים וחצי ארכו מלשון מאתים שההברה מביא אל"ף. והיכן הוזכר אמה בכתוב שנפרש מאתים אמה ואימא מאתים טפחים או אצבעות. ועוד אף שמצינו כן בפעלים שההברה מביא א' ובאותיות השמוש אבל בשמות לא מצינו שיהיה חסר ונחה אות א' מיסודי השם.

"ונראה כי לא נאמר זה רק על הדבור שיש מי שמוסיף בדבור והוא גורע בזה והמשל בשנים שידברו ביחד בענין אמות והאחד שאל לשני כמה אמות אם השני משיב לו מתים נשמע ממנו ב' מאות אמות בהברת א' של מתים אבל אם השיב לו

בתוספת א' אמתים לא נשמע ממנו כי אם ב' אמות ואם כן הוא גורע בדבורו תוספת א'.

"ושהביא הפסוק אמתים וחצי וגו' אינו רק לסימן בעלמא שהוא אמתים הראשון הכתוב בתורה אבל לא שאלו נכתב בלא א' מתים וחצי ארכו שהיינו מפרשים מאתים אמות וחצי דהא לא הוזכר האמה כמו שכתבת. והוה שפיר דומיא דלגבי נחש שעל ידי תוספת דבור בעלמא שאמרה אל תגעי בו גרעה ממצות השם יתברך ובדיבורו ודו"ק".

והנה על קושייתו בדברי רש"י נראה לומר דמסיפא דקרא שמעינן שהוא קאי באמות דממשיך הכתוב "ואמה וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו".

ושוב מצאתי דכ"כ בתורת חיים עה"ד וז"ל: "מהכא אמתים וחצי ארכו. פירש"י ז"ל דל אל"ף מהכא קרי ביה מתים שתי מאות אמה, ומסיפא דקרא דכתיב ואמה וחצי רחבו הוי שמעינן דרישא נמי מאתים אמה קאמר ולא טפחים".

והביא שם התורת חיים ביאור נוסף בדברי הגמ': "ועוד יש לפרש דמוי"ו דוחצי יליף דאי כתיב אמתים וחצי¹ ארכו הוה משמע דחצי ארכו של ארון היה אמתים נמצא דכל ארכו היה ארבע אמות השתא דכתיב וחצי הרי שכל ארכו אינו אלא אמתים וחצי". וכן פי' בקול אליהו, דקאי על וא"ו ד"חצי".

וראה בתורה תמימה - שמות פרק כה הערה יג דהקשה על פי' זה וז"ל: "ובהגהות רש"י הביא פירוש מפי השמועה דכונת הגמ' כאן לא על מלת אמתים כי אם על מלת וחצי, שאילו היתה מלה זו חסרה ו' בתחלתה היה המובן אמתים חצי ארכה והוי כולו ארבע אמות, ותיאר פי' זה בשם פי' נכון. אבל מהדרשה שאחר פרשה זו בגמ' מן עשתי עשר - שתי עשר, משמע דעיקר כפירש"י. לבד מה שקשה לפי' זה שהביא, דלא מצינו בשום מקום שעור המדה בחצי הדבר [זולת פ"א בקטורת (ר"פ תשא) מחציתו חמשים ומאתים, ויש שם דרשה ע"ז], וא"כ לא היה שייך כאן לומר אמתים חצי ארכו".

¹ כן כתוב שם, ולכאורה הוא טעות הדפוס וצ"ל "חצי" ללא הוא"ו, ומוכה.

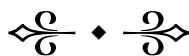
והנה נראה לבאר באופן נוסף בדברי רש"י, באופן שלא תקשי דברי המהרש"א, דאף אי לא הוי ידעינן מסיפא דפס' דהמדובר הוא באמות. אעפ"כ שייך למילמד מפס' זה דכל המוסיף גורע. דאף אי נימא דכשיכתוב "מ(א)תים וחצי ארכו" לא נדע באיזה מידה מדובר, ונלמד כאופן הקיצוני, בשיעור הנמוך ביותר המובא במהרש"א שהוא "מאתים **אצבעות**", אעפ"כ אם נכתוב "אמתים וחצי אורכו" נגרע.

והחשבון פשוט: דהלא בטפח איכא לכל היותר ו' אצבעות. ובאמה איכא לכל היותר ו' טפחים. וא"כ ב"אמתים וחצי" איכא לכל היותר צ' אצבעות. וא"כ, אמתים וחצי אורכו שווה רק לצ' אצבעות, והוא גרע בהרבה ממאתים אצבעות.

ועפי"ז לא מובנת קושייתו דהמהרש"א, דאפי' אי לא הוי ידעינן באיזה מידה מדובר אי"ז סותר להדרשה ד"כל המוסיף גורע".

ואולי הי' אפשר לבאר כוונת המהרש"א בקושייתו באופן אחר. דלא הקשה שבאם היינו למדים בפס' שהוא 200 אצבעות אי"ז גורע. דהוא חשבון פשוט שאינו כן, כנ"ל. אלא יתכן לומר דכוונתו לומר דמאחר ולא היינו יכולים להבין מהו פי' 200 – באיזה מידה מדובר, ע"כ לא יכל הכתוב לכתוב בלשון זה וממילא אי"ז "מוסיף", וכקושיית התורה תמימה על אופן הלימוד השני (מהוא ו' ד"וחצי").

אמנם גם לדברים אלו יוקשה כנ"ל, ד"מסיפא דקרא שמעינן" דהוא באמה. ולפי"ז אתי שפיר דברי רש"י. ועצ"ע דברי המהרש"א.



אופני קיום השטר

הנ"ל

כתב השלטי גיבורים (מסכתא כתובות, דף ח' ע"א מדפי הרי"ף, אות ב' באמצע):
"כתב הסמ"ג באחד מה' דרכים מתקיים השטר בב"ד: הדרך האחד שיהו הדיינים מכירים כתב ידי העדים. הב' שיחתמו בעדים בפניהם הג' שיעידו החתומים לפניהם

כל אחד על כצב ידו הד' שאם מתו עדי השטר או אם הם במדינה אחרת יבואו [אחרים] ויעידו על כתב ידם שהוא זה הה' שיהיה כתב ידם יוצא משטרות אחרות ויהיה דומה זה לזה.

לשון ריא"ז: בא' מג' דרכים הללו מקיימים את השטר. שיעידו עדי השטר עצמו על כתב ידן או שאחרים יעידו על כתב ידן. או שכתב ידן יוצא ממקום אחר".

ונראה להעיר:

א. מדוע מביא זאת בשם הסמ"ג והלא הוא רמב"ם מפורש (הל' עדות פ"ו ה"ב). וראה ביד מלאכי, כללי הסמ"ג סמ"ו: "דרכו תמיד להלוך בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא כמעתיק כו". והלא כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם¹!?

ב. מדוע לא פירט הריא"ז האופן שיהו הדיינים מכירים הכת"י? והאופן שיחתמו העדים בפניהם?

ואולי אפשר לומר דהא דלא פירט האופן שיהו הדיינים מכירים הכת"י, יתכן דהוא מאחר והכלילו ב"שאחרים יעידו על כת"י", דבשניהם הקיום הוא ע"י אנשים אחרים המכירים חתימות העדים. ובהקדים:

שנינן במסכתין (כתובות כא, ב): "וש"מ דיינין המכירין חתימות ידי עדים - אינן צריכין להעיד בפניהם. . מתקיף לה רב אשי. . דלמא לעולם אימא לך צריכין, ושאני הכא...".

ובביאור סברת הפלוגתא בהגמ' ניתן ללמוד בב' אופנים:

אופן א': לדעה הא' קיום הדיינים הוא מגדר עדות, וע"כ אין צורך בעדים נוספים שיעידו בפניהם. משא"כ לרב אשי דאין לדיינים גדר דעדים בענין זה, וע"כ בעי עדים נוספים שיעידו בפניהם.

ואולי ניתן אף לדייק זה מלשון רש"י שכתב בדברי רב אשי: "דלמא לעולם צריכין - להעיד שאין עדות אלא ע"י הגדת עדות". כלומר, דאין סברת רב אשי חלוקה על הדעה הנ"ל בהא דצריך עדות, כ"א בהא דלא שייך עדות ללא הגדה.

¹ אבות ו, ג.

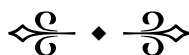
אופן ב': דלב' הדעות אין לדיינים גדר דעדות, וע"כ פליגי האם צריך כלל עדות או לאו.

ולפי זה נראה לבאר פלוגתתם. דהלכה נפסקה הרי כשיטה הראשונה, ולא כדברי רב אשי. וחלקו הסמ"ג והריא"ז באופן לימוד דברי הגמ'.

דהסמ"ג למד כאופן הב' דאף לדעת המ"ק אין לדיינים גדר דעדות, אלא דלא צריך לעדות. וע"כ לא כלל הסמ"ג את אופן הקיום שנעשה ע"י העדים בהקיום שנעשה ע"י אחרים, דהוא מגדר אחר לגמרי. הקיום ע"י אחרים הוא מגדר עדות. משא"כ הקיום ע"י הדיינים.

ואילו הריא"ז למד פלוגתתם בגמ' כאופן הא' דלשיטת המ"ק צריך עדות, אלא דאיכא עדות (מאחר ולא צריך הגדת עדות). וא"כ הוא מאותו גדר דקיום ע"י אחרים, דשניהם מגדר עדות.

ובהא דלא פירט האופן שיחתמו העדים בפניהם ראה בכס"מ (הל' עדות פ"ו ה"ב): "הדרך השני' וכו'. זו בכלל הראשונה היא שאם כשמכירין חתימתן יכולים לקיים כ"ש כשחתמו בפניהם"¹.



המטה אשר נהפך לנחש (גליון)

הנ"ל

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל כפ"ח לחודש טבת (רלט) הביא הת' מ.מ.ל. את דברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד בשיחת ש"פ וארא ה'תשל"ד, שם דן רבינו של מי היה אותו "המטה אשר נהפך לנחש". ומביא שם ג' שיטות בזה ומכריח

¹ הבהרה: ע"פ כהנ"ל, אין כל מחלוקת בנוגע לאופנים שבהם ניתן לקיים את השטר, כ"א רק באופן מנייתם.

דשיטת רש"י בפשוטו של מקרא אינה כאף א' משיטות אלו. וע"כ מבאר בשיטת רש"י באופן אחר: דהמטה הנ"ל היה של אהרן. וזאת מאחר שאם היה משה רבינו ע"ה מוסר את מטהו לאהרן, הי' משמע מזה שבמטה זה ישנה מעלה מיוחדת, אך אי"ז אות ומופת מהקב"ה. והיה יוצא מצב שבו החרטומים עושים את להטיהם בכל מקל שנזדמן לידם, ואילו אהרן צריך דוקא מטה מסוים. וע"כ מוכרחים לומר שאהרן השתמש במטה אשר היה בידו, להראות שאי"ז משנה כלל באיזה מטה מדובר, אלא הקב"ה הוא זה שמראה מופת.

והקשה הת' הנ"ל דלפי ביאור זה קשיא מדוע ציוה הקב"ה למשה לקחת דוקא מטה זה בידו? והלא אין כל מיוחד במטה זה. ואדרבה, מטה זה נהפך לנחש מאחר והי' באותו זמן בידי אהרן, ע"מ להוכיח שאין מעלה במטה זה או אחר.

והרי כשמשה מתרה על מכת דם עם "המטה אשר נהפך לנחש" – הרי הוא משיג מטרה הפוכה, כיון שפרעה עלול לחשוב שהמטה הוא מטה מיוחד, ולא ה' פעל כל זאת. ונשאר הת' הנ"ל בצ"ע.

א.

ותחילה נתמקד בהיבט הטכני שבדבר ולאחמ"כ בהיבט התוכני שבו, וכדלהלן:

אכן, במקרה הראשון מבאר רבינו דאיכא חשש שהמצרים לא יאמינו שה' פעל כל זאת, מאחר ויראו שאהרן אינו יכול להשתמש במטה שבידו, כ"א נזקק למטה מסוים.

אמנם, במקרה השני, כאשר משה רבינו חוזר פעם נוספת לפרעה, מצווה עליו ה' לקחת עימו את המטה הנ"ל, ואינו חושש שאולי יעלו בלב פרעה ועבדיו ספיקות, האם אכן כ"ז מקורו בהקב"ה או בסגולות של מטה זה או אחר. זאת מאחר ו: א. לא מוכרח כלל שהי' ניכר שינוי בין המקלות, ולא היו יכולים לזהות באיזה מקל מדובר. ובנוגע להחשיבות של המקל, אפ"ל שזהו ענין עצמי (מאחר ובו נעשה הנס).

ב. אף אילו נניח שישנו שינוי ניכר בין המקלות, והיו מזהים שזהו המקל המדובר, אין כל חשש. דאין שום בסיס לומר שעליו להחליף את מטהו בכל מכה ומכה. אלא שאם לא ישתמש במטה שבידו יעורר הדבר חשש. משא"כ כשנשאר עם אותו המקל. דהלא חשש דומה לזה יכול לעלות אף כאשר השתמש אהרן במטה שבידו,

שאולי יש במטה זה כוחות וכו'. אלא דהחשש הוא רק כאשר **מוכח** שאין ביכולתו להשתמש במטה **מסוים** - ונצרך למטה אחר.

ולפי ביאור זה השני אפשר לומר דאכן הכירו המצרים את המקל, והא דציוה ה' לקחת את מטה זה, ה' ע"מ **שיזכיר** למצרים את הנס שנעשה ע"י המטה כשנהפך לנחש, ובבליעתו את שאר המטות (ראה לקמן). ושוב, אין בזה כל חשש.

ב.

וכעת נתמקד בהיבט התוכני שבדברים ובהקדים:

בלקו"ש חכ"ו (שיחה ב' לפר' וארא) מבאר, דציווי ה' - "תנו לכם מופת" (התנין) - ה' ע"מ להראות למצרים שיש יכולת וממשלה במשלחם (להראות בענין בפ"ע את שליטת ה' על מצרים - עוד קודם המכות). וא"כ אין ענין המטה רק להראות נס, כ"א להראות שליטה.

ודבר זה התבטא בבליעה (וע"כ לא ה' ציווי מיוחד כי זה חלק מענין ומהנס דהפיכת המטה), **שבלע** את מטות **מצרים**. ודוקא מכך שבלע בתור מטה, כי בתור נחש **שדרכו** לבלוע (אף שזהו ענין ניסי - שבלע תנינים רבים) אי"ז הוכחה מספקת.

ולפי"ז י"ל שמלכתחילה לא לקח אהרן את מטהו של משה, ע"מ לא ליצור רושם שזה תלוי במטה ולא בה'. אך לאחר שראו את נס הבליעה (לאחר שחזר להיות **מטה**) שהיא עצמה מוכיחה את שליטת ה' על מצרים, כבר לא עולה אצלם מחשבה שהי זה בגלל סגולותיו של המטה, והוכח להם שהקב"ה שולט במצרים. והראיה - שבלע בתור **מטה**. וא"כ אין חשש שכשיביא מטה זה יתעוררו אצלם ספיקות.

ג.

אך לכאורה קשה על ביאור זה, מאחר וכ"ק אדמו"ר מבאר שם (בוארא תשל"ד) דהבליעה אינה מראה שישנו יתרון לאהרן ע"ג חרטומי מצרים, כ"א רק - שאין לאהרן פחיתות לגביהם. ובלשונו: "און הגם אז לבסוף איז געווען "ויבלע מטה אהרן את מטותם", איז דאס באווייזט נאר אז אין דעם ענין איז אהרן ניט געשטאנען נידערעגער פאר די חרטומים, אבער עס באווייזט ניט אז אהרן שטייט העכער פון זיי..."

וא"כ א"א לומר בדברי הרבי שם כהביאור הנ"ל, דהנ"ל מבוסס על ההוכחה הניצחת שיש שליט במצרים ויש לו עליונות עליהם, שהוכח ע"י נס הבליעה. ואילו כאן מבאר רבינו דאין הבליעה מראה על שליטה ועליונות, כ"א על אי-פחיתות.

ובנוסף לכך צ"ע בהא גופא - כיצד יתווכו ב' המקומות הללו.

ד.

ואולי יש לומר:

דהנה לפי המהרש"ל (הובא בלקו"ש שם הערה 7) אכן (לשיטת רש"י בפ"י עה"ת, לפשוטו של מקרא) מטה אהרן בלע את מטות מצרים **בהיותו תנין ולפני** שחזר ונהפך למטה. ומדייק מלשון רש"י **"מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן"** ולא **"לאחר"**.

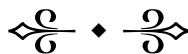
וא"כ כל הביאור המובא בלקו"ש אינו שייך לאופן לימוד זה ברש"י. דהרי כל הביאור בלקו"ש מבוסס על החידוש שבמאורע זה כאשר **המטה בלע ולא** התנין (שדרכו לבלוע).

ואולי ניתן לומר דבשיחת וארא תשל"ד למד כ"ק אדמו"ר כדברי המהרש"ל ולאחמ"כ בלקו"ש – (דהוא מוארא תשמ"ב ותשמ"ה) למד דאינו כדבריו. וכמו שהקשו על המהרש"ל בכמה מפרשים (הובא בהערה שם). וכן מצינו גירסאות שונות ברש"י דכתוב **"לאחר"**, ולפי גירסאות אלו אין מקום לדברי המהרש"ל.

ה.

ונראה להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר (וארא תשמ"ב) בנוגע לפרט נוסף שנתבאר בשיחות הנ"ל:

"דובר כמ"פ שכאשר מבארים ענין מסוים בהתוועדות - הכוונה היא שיבינו את הדברים, ולכן, כאשר ישנו ענין שאינו מובן, יש לעורר ולשאול כו'. . . ובנוגע לעניננו: התירוץ על שאלה הנ"ל שנתבאר בפעם הקודמת – אינו מספיק (ומה שנתבאר אז – הרי: יתכן שנשארו באמצע הביאור או מפני שבמשך הזמן נתוסף בהבנת הענין כו'), ואעפ"כ הדפיסו את הדברים, וכך נשאר הענין מבלי שאף אחד יעורר על כך (מפני שעוסקים, כפי הנראה, בלימוד ענינים אחרים)".



ריקבון החיטה וביטול הנשמה

הנ"ל

בלקו"ש חל"ו, שיחת חמשה עשר בשבט, מבאר כ"ק אדמו"ר ההוראה מצמיחת התבואה בעבודה דנשמות ישראל בכמה ענינים¹.

ובענין הראשון מבאר דכשם ש"צמיחת התבואה אינה מהחטה עצמה הנזרעת בארץ, אלא ע"י ריקבון החטה הנזרעת, שע"י שהזרע נרקב ובטל לגבי הכח הצומח שבארץ, ה"ז מעורר את כח הצומח שבארץ להצמיח שבליים של חטים...".

ומבאר זאת בעבודה: "וכן הוא גם בירידת ועליית הנשמה, שהדרך להגיע ל"צמיחת" הנשמה ע"י הזריעה בארץ, היא ע"י שהאדם הוא בתנועה של ביטול (ע"ד ענין הרקבון), ונפשי כעפר לכל תהי', דהיינו העבודה בדרך קבלת עול...".

ולכאורה יש לדייק, דהלא הביטול הנעשה בהתבואה הנזרעת הינו לגבי המקום שבו נזרעה. משא"כ באדם שנדרש אצלו הביטול לגבי **מקורו**, היינו העבודה בדרך דקבלת עול. ולא ח"ו ביטול כלפי המקום שבו "נזרע"!

ונראה ליישב זה בכמה אופנים (ע"פ המבואר במקומות שונים בחסידות):

א. יתכן לומר דנקודת ענין הביטול הוא גופא הסיבה להצמיחה. דלא חשיב לגבי מה הוא הביטול, כ"א שלא יהי' באופן של מציאות יש. מאחר וכשהוא באופן של מציאות יש אינו כלי לקבל לתוכו ענינים נעלים יותר, וממילא לא שייך אצלו ענין הצמיחה. וזו ההשוואה בין הביטול דהחיטה הנזרעת להביטול בנשמה הנזרעת,

¹ וראה בתניא, אגרת הקודש ס' ח'.

דאע"פ שאין ביטולם שווה, אך בשניהם ישנו להביטול. היינו, שהוא מתבטל ממציאותו ומהגדרים שלו¹.

ויש לדייק זה מדברי כ"ק אדמו"ר בנוגע להביטול דהנשמה שמצטט הלשון "ונפשי כעפר לכל תהי". דאינו ביטול כלפי שמיא, כ"א ביטול בעצם.

ב. ועוד יש לומר באופן אחר, דהביטול בהתבואה הנזרעת הינו כלשון כ"ק אדמו"ר "לגבי הכח הצומח שבארץ". היינו, שאין היא בטילה להארץ והחומריות, כ"א לכח הצומח שבה – שהוא רוחני.

ג. ועו"ל כפי הדיוק הנ"ל, דהתבואה בטילה לגבי כח הצומח שבארץ, **שזהו מקורה!** דהיא ג"כ שרשה מהכח הצומח.

* * *

ענין נוסף בשיחה הטעון בירור:

בכללות השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר ב' ענינים בהעילוי דהנשמה:

א. הביטול - דעל-ידו העילוי הוא באופן דהתהוות חדשה.

ב. השמחה - דשמחה פורצת גדר.

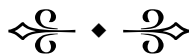
ועפ"ז בא לבאר השייכות בין ר"ה לרגלים לר"ה למלכים, דשניהם בא' בניסן.

ומבאר דברגלים ישנם ב' הענינים: **א.** "רגל" – ביטול וקב"ע. **ב.** שמחה – "מועדים לשמחה".

ובמלכים מבאר הענין דצ"ל אצל מלך ישראל הביטול המוחלט לקב"ה, "אין על גביו כ"א ה' אלוקיו".

¹ וראה בשערי תשובה, שער התפילה מד, ג: "כמו רקבון הגרעין דחטה בארץ שהופשט מגשמיותו דוקא עד שהיה לעפר ממש. דהיינו, ביטול כח הצומח שבו. ואחר כך יעלה ויבטל בכח הצומח שבארץ ויוכלל בו ממש ואז יוכל להמשיך כח הצמיחה בו מחדש בתוס' מרובה כו' וד"ל. . מובן עכ"פ שביטול הראשון מישות העלול הוא הגורם להיות ביטול הב' שהוא עלייתו והתכללותו בעילתו ממש". ומצינו כאן שהביטול ממציאותו לעצמו הוא כבר הופכו להיות כלי לגילוי אורות נעלים יותר מלמעלה.

ולא זכיתי להבין היכן נמצאת נקודת השמחה אצל ר"ה למלכים, דכמדומה לא מבאר רבינו בשיחה בנוגע לדבר זה. ואולי אפ"ל דבמלכים אי"צ לביאור, דשייכות (התענוג ו)השמחה במלוכה הוא פשוט¹.



פעולת נרות חנוכה בתוך העולם (גליון)

הנ"ל

בקובץ 'מגדל דוד', דישיבת תות"ל מגדל העמק (גליון לג) הביא הת' ש.ז.ס. את דברי הרבי בהוספות ללקו"ש ח"כ עמ' 448, הערה 18 וז"ל: "וכידוע שענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך (תו"א סד"ה רני ושמחי. סד"ה נ"ח. שערי אורה סד"ה בכ"ה בכסלו. סידור ערה ב-ג. ובכ"מ), אף שאין לנו רשות להשתמש בהן. וצע"ק". וליישב זה (האם נרות חנוכה ענינם לפעול בעולם, או שאין להם שייכות לעולם) הביא הנ"ל את דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ג עמ' 816, הערה 37²: "עפ"י מ"ש בפנים, יובן גם טעם הפלוגתא (שבת כא, ב), אם מותר להשתמש באורה (דנ"ח), שטעם המ"ד דמותר להשתמש הוא לפי שהאור דנ"ח פועל ומשמש גם לענינים שבהשתלשלות. וטעם המ"ד דאסור להשתמש לאורה, וכן היא ההלכה, לפי שאין תכליתו של אור זה לשמש ולפעול בעולם, כי הוא למעלה מגדר השתלשלות, וגם כשפועל בעולם הוא בדרך נבדל (וב' ענינים אלו נרמזים בשמן: מפעפע בכל דבר, ומ"מ אינו מתערב), שלכן אינו מצטמצם ומתמעט בהמשכתו, כי אינו בבחי' התלבשות".

¹ אף שמצינו שלפעמים המלך אינו מעוניין במלוכה, והוא מרומם לעצמו מענינים אלו, אלא שהעם פועל בו ענין זה ע"י הכרזת יחי המלך וקבלת מלכותו, וכביכול כופים ומכריחים אותו לקבל זאת עליו. ובקבלו עליו את המלוכה הוא מוריד מעצמו שצריך להתעסק עם ענינים פחותי הערך, ואעפ"כ הוא עושה להם טובה ומקבל זאת עליו. אעפ"כ נראה לומר שאחר שקיבל עליו המלוכה ישנו ענין התענוג והשמחה.

² לכללות ושלימות הענין, עיין בגוף השיחה.

וכתב הנ"ל דעפ"ז ניתן ליישב לכאורה את הצע"ק דלעיל ובב' אופנים:

א. (דאי נימא ד"להאיר את החושך" אינו באופן של התלבשות, י"ל ד)אכן נרות חנוכה הם למעלה משייכות לעולם, ולכן "אין לנו רשות להשתמש בהן", ומה שמבואר בדא"ח שמאירות את החושך – הוא רק באופן דהבדלה.

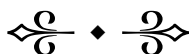
ב. (ואי נימא ד"להאיר את החושך" הוא כן באופן של התלבשות, י"ל ש)קיימת כאן מחלוקת: י"א שנרות חנוכה הינם למעלה מגדר השתלשלות וע"כ "אין לנו רשות להשתמש בהן". וי"א שנרות חנוכה שייכים ופועלים גם בגדר ההשתלשלות, וע"כ מבואר בדא"ח ש"ענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך".
ע"כ תוכן דבריו.

ובנוגע לאופן הב' בדבריו נראה להעיר, דביאור זה הינו תמוה ביותר. דלפי"ז יוצא אשר כל המבואר בחסידות דענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך - להאיר את העולם - הוא אך ורק לפי אותו המ"ד שמותר להשתמש לאורם דהנרות. ולא כפי פסק ההלכה. ותמוה ביותר לומר כן.

ואף לאופן הא' בדבריו נראה להעיר, דלכאורה נראה לומר שבהצע"ק שכתב רבינו, נכלל הביאור ש"אין לנו רשות להשתמש בהן" פירושו הוא שיתכן שמאיר בהעולם, אך זהו רק באופן דהבדלה. ואעפ"כ השאיר רבינו הדבר בצע"ק. דהרי לפי ביאור זה הרי "אין תכליתו של אור זה לשמש ולפעול בעולם", אלא דלפעמים יתכן שיפעל ואף זהו רק באופן דהבדלה. אמנם, עפ"י המבואר בחסידות בריבוי מקומות "ענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך". היינו, שאין זה דבר צדדי שיתכן ויתוסף עליהם, כ"א זהו עיקר ענינם.

ובאופן אחר: אם תכליתם דהנרות אינה ע"מ להאיר (כ"א שבפועל יתכן הארה, כנ"ל), א"כ קשיא מדוע צריכים נרות חנוכה להיות מונחים דוקא על פתח ביתו מבחוץ (עפ"י המבואר בזה בחסידות).

וע"כ נראה לומר דאפי' אחר חילוק זה בין המ"ד שבגמ', ישאר הדבר בצע"ק.



מדריגות הצדיק והבינוני (גליון)

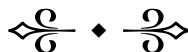
הנ"ל

ראיתי בקובץ הערות וביאורים - טבריא (גליון א') שכתב הת' ל.ב. בענין מדריגות הצדיק והבינוני המבוארות בספר התניא. ובסיום דבריו כתב לבאר הא דמדבר רבינו בספרו רק אודות בחי' נר"נ שבנה"א ואינו מזכיר אודות בחי' חל' ויחידה. וביאר דהוא מחמת שמדריגות אלו שייכות לדרגת הצדיק (עיין בביאורו באריכות), וספר זה הנקרא "ספר של בינונים" ענינו לבאר עבודת הבינוני בלבד.

והא דמצינו בתניא ביאור מדריגת הצדיק, אע"ג דזהו "ספר של בינונים", יישב הת' הנ"ל ד"ביאור מדריגת הצדיק בא רק בדא"ג". והוסיף: "ליתר ביאור: מדרגת הצדיק המבואר בתניא הוא רק ביאור הענין, אבל לא הוראת סדר העבודה לצדיקים. משא"כ מדרגת הבינוני, שמטרת הספר . . להורות לבינוני (ולכל אדם - רפי"ד) סדר העבודה וההנהגה".

וראיתי לנכון להפנות את תשומת ליבו למכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע בזה"ל¹: "הצדיק האמור בתניא הוא ג"כ מדריגה בבינונים, שהרי נקרא ספר של בינונים ולא צדיקים".

ולא באתי אלא להאיר.



¹ אג"ק לכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע, כרך י"ד אגרת השצב.

כיצד קנה הלוקח חלק בנרו של בעה"ב

הת' משה חיים שי' חנונו
תלמיד בישיבה

א.

מקור הדינים

איתא בגמ' שבת¹ "אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי".

וכך פסק מרן הב"י בשו"ע לגבי נר חנוכה² "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה".

וכן לגבי נר שבת³ ד"אורח שאין לו חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו בביתו, צריך להשתתף בפרוטה".

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו⁴ "אם אין לו מי שידליק בביתו (או אפילו אם מדליקים שם אלא שאינן מדליקים משלו אינו נפטר בהדלקתם...) צריך הוא לקיים מצות הדלקת נר שבת במקום שהוא ע"י שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בנר שלו או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה". (ועיי"ש פרטי הדינים שבזה ואכמ"ל).

והמורם מכל הנ"ל דכיון שצריך כ"א שיהיה לו נר שבת ונר חנוכה מממון שלו לכך צריך לקנות האורח חלק בנרו של בעה"ב.

¹ כ"ג ע"א.

² סי' תרע"ז ס"א.

³ סי' רס"ג ס"ז.

⁴ סי' רס"ג ס"ט.

ב.

הקושיא מדין "מעוֹת אינם קוֹנוֹת מטלטלין"

וצ"ע כיצד יכול האורח לקנות חלק בנר של בעה"ב ע"י שיתן לו מעוֹת הרי קיי"ל בגמ'¹ "דבר תורה מעוֹת קוֹנוֹת, ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה" [היינו שמא תפול שריפה ברשות המוכר, ולא יטרח להציל החיטים מפני שאינם שלו].

וכן נפסק בשו"ע² "דבר תורה מעוֹת קוֹנוֹת אבל חכמים תקנו שלא יקנו המטלטלים אלא בהגבהה או במשיכה".

היינו, דמדרבנן מעוֹת אינם קוֹנוֹת מטלטלין וא"כ לא קונה האורח חלק בנרו של בעה"ב בנתינת המעוֹת בלבד, ואיך יוצא י"ח נר שבת ונר חנוכה.

ובאמת כבר עמדו על קושיא זו כו"כ מגדולי האחרונים, ואבאר דבריהם עם תוספת מרובה על העיקר ואוסיף כו"כ תירוצים הנראים לי לתרץ קושיא זו.

תירוץ א' לקושיא הנ"ל:

ג.

גדר ההשתתפות דהאורח עם בעה"ב במצוה ולא בחפץ

בקונטרס הלכות חנוכה לתלמידו של בעל התרומה³ כתב טעם חדש מדוע צריך להשתתף בפרוטה עם בעה"ב, משום שיהיה דעת בעה"ב עליו בשעת ההדלקה⁴.

וכך היה נראה לי מדעתי בתחילה שאין האורח קונה את גוף הנר (החפץ ממש) מבעה"ב אלא משתתף עימו במצוה בלבד, ומכיון שהמצוה היא דבר רוחני הרי אף אם לא יהיה בה קנין מעשי וגשמי אעפ"כ שייך שיקנה המצוה.

¹ ב"מ מ"ו ע"ב.

² חו"מ סי' קצ"ח ס"א (וראה שו"ע אדה"ז סש"ט ס"א).

³ מובא בנטעיי גבריאל הלכות חנוכה פי"ב הערה ד'.

⁴ וכתב כן משום דקשיא ליה קושיא דידן כיצד מעוֹת קוֹנוֹת.

ד.

ההוכחה דבעניני מצוה לא שייך מו"מ ודיני קנינים

ולכאורה יש להוכיח זה ממ"ש רבינו הזקן בשו"ע לגבי דין קניינים בשבת דקיי"ל "אסור לקנות או למכור וכן לשכור או להשכיר בשבת גזירה שמא יכתוב"¹.

ואעפ"כ כתב רבינו² דאם קונה המצוה ולא גוף החפץ מותר בשבת, וזלה"ק "מה שנוהגין להכריז מצות בבית הכנסת מי שיתן יותר הוא יזכה בהן היה ראוי לאסור משום מקח וממכר שהוא שבות גמור ולא הותר לדבר מצוה אלא שאפשר ליישב המנהג בדוחק ולומר שאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה כי אם בחפץ הנקנה".

וכעין זה כתב רבינו בהמשך ההלכות³ "מה שנוהגים למכור האתרוגים. בזמן מצותן שאין קונים אותם אלא לצאת בהם ידי חובתן ולהחזירם הרי דינם כהכרזת המצות שנהגו להקל שאינו קונה גוף האתרוג אלא מצותו בלבד".

וכמ"כ נימא הכא שאין קונה חלק בגוף הנר אלא משתתף עימו במצות הדלקת הנר, וזה ודאי מעות קונות שהרי אי"ז מטלטלין אלא מצוה⁴.

ה.

דחיה לתירוץ זה ע"פ המוכח בלשונם של מרן הב"י ואדה"ז

אך מוכח דלשיטת מרן הב"י ואדה"ז אין ס"ל כך, דכד דייקת שפיר בלשון מרן הב"י דכתב להדיא שצריך להשתתף בשמנו של בעה"ב ולא במצוה, וז"ל "צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו **בשמן** של נר חנוכה", וכן מוכח מלשונו הזהב של רבינו הזקן וז"ל "שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו **בנר** שלו" בנר דייקא, ולא במצוה.

¹ לשון אדה"ז בשו"ע סי' ש"ו ס"ד.

² שם סט"ז.

³ שם סי"ז.

⁴ שהיא "עומדת לעולם ולעולמי עולמים" (לשון הרמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט).

ועוד ד"יגיד עליו רעו¹ הרי כתב רבינו דיש עוד אפשרות שיקיים האורח את מצות הדלקת הנרות ע"י שיתן הבעה"ב (אם רוצה) לאורח חלק בנר שלו במתנה, ולשון רבינו היא "שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה"².

ונראה דצריך קנין ממש בכדי שיהיה לאורח חלק בנר של בעה"ב והיינו משום שצריך שיהיה לאורח חלק ממשי בגוף הנר.

ו.

דחיה נוספת לתירוץ זה ע"פ שיטת אדה"ז וסיעתו

כתב רבינו הזקן (הובא לעיל) דמי שמדליקים עליו בביתו (ויש לו שלום בית בביתו) אך אין מדליקים מנר שלו, לא יצא י"ח נר שבת, הרי דנרות שבת צריך שיהיה מנר שלו.

וכן לגבי נר חנוכה מצינו כו"כ דעות³ הסוברות דצריך שיהיה נר חנוכה מנר שלו.

וא"כ לא סגיא בכך שמשנתף במצוה עם בעה"ב והנר אינו שלו, כיון דצריך שישנתף בנרו (בחפץ ממש) של בעה"ב.

תירוץ ב' לקושיא הנ"ל:

ז.

שיטת האחרונים דצריך בעה"ב להוסיף שמן בנרו בשביל האורח

כתבו האחרונים דאם הביא האורח לבעה"ב כסף ע"מ להשתתף עימו בנרו צריך הבעה"ב להוסיף שמן בתוך הנר בשבילו.

¹ איוב פל"ז פל"ג.

² ונראה דס"ל כשיטת המגן אברהם (ס' תרע"ז סק"א) בשם שו"ת הרשב"א (ס' תקמ"ב), וכן כתוב בפרי חדש (סק"א), ועיין בשער הציון ס' תרע"ז סק"ט דביאר דכוונתם היא באחד מדרכי הקנין ולא באמירה בעלמא.

³ האליה רבה (הובא לקמן אות ח' ע"ש) ונראה דסמך ואזיל כשיטת הר"ן בפסחים ז' ד"ה ומי איכא. ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' קי"ח ה"דן בזה [והעלה דאין מוכח דהכי ס"ל לר"ן, אך הא"ר כתב כן מדנפשי].

אלא שנחלקו בכמות השמן הנצרכת להוסיף בנר: הב"ח¹ והפרי מגדים² והדרך חיים³ כתבו דצריך להסיף מעט שמן חוץ מהשיעור דחצי שעה הצריך לתת בשביל עצמו. אך האליה רבה⁴ כתב דצריך הבעה"ב להוסיף כשיעור חצי שעה נוסף לשיעור החצי שעה שנתן בשביל עצמו.

ועכ"פ מוכח מדבריהם דצריך מעשה ממשי בנר בשביל האורח שיקח בעה"ב את השמן בידו ויוסיף ממנו לנרו בשביל האורח והוי קנין מעליא.

[ויתירה מכך מצאתי בחידושי מהרצ"א⁵ דאם דרכו של בעה"ב למלאות במנורה שמן לכל הלילה יותר מכשיעור חצי שעה, אף אם יכווין שמוסיף שמן בשביל האורח אין היכרא בדבר שבשביל האורח מוסיף השמן ולכך לא יצא האורח י"ח נר חנוכה.

אמנם בשו"ת בצל החכמה⁶ כתב דאם אמר הבעה"ב במפורש בפיו כי הפעם נותן קצת מן השמן בשביל האורח יצא י"ח אף לשיטת מהרצ"א, ומ"מ עסקינן באמירה יחד עם מעשה (ולא באמירה גרידא⁷), שהרי אומר זאת בעת מזיגת השמן בשביל [האורח].

ח.

סברות מחלוקת הב"ח (וסיעתו) והא"ר

ואנה ה' לידי שו"ת משנה הלכות⁸ דכתב לבאר סברות מחלוקת הב"ח והא"ר הנ"ל, דפליגי האם בנר חנוכה בעינן לכם אי לאו, דלשיטת הב"ח (וסעיתו) לא בעינן

¹ ס' תרע"ז בד"ה אכסנאי חייב, וטעמו הוא כדי שיהיה ניכר שגם חבירו נשתתף עימו בנר זה (ולא יהיה על חבירו חשדא שלא הדליק נ"ח). ומקור דבריו מספר האגודה (פרק במה מדליקין אות ל"ב) דכתב "מי ששתתף חבירו עמו לנר חנוכה צריך להוסיף בנר מה שיתן לו חבירו".

² א"א סק"א.

³ ס' קפ"ה סק"ב.

⁴ סק"ב.

⁵ הלכות חנוכה דף ל"ח ע"א.

⁶ ח"ד סי' נ"ט, ועיין בנטעי גבריאל שם ס"ד והערה ז'.

⁷ ועיין לקמן אות ט"ז ואילך ומוכח דבמקום מצוה אמירה גרידא מעלי, ומדבריהם כאן אין מוכח כך.

⁸ ח"ו סי' קי"ח.

לכם ולכן אף הוספה של מעט שמן בנר בשביל האורח סגיא, אך שיטת הא"ר היא דבנ"ח בעינין לכם ולכן צריך בעה"ב להניח עוד שיעור חצי שעה בשביל האורח [ובדברנן אמרינן יש ברירה דעד כאן דולק של בעה"ב ומכאן ואילך של אורח].

ונפקא מדבריו דכל היכא דבעינן לכם צריך להוסיף שמן בנרו בשביל חבירו.

ט.

דחיה לתירוץ זה ע"פ שיטת אדה"ז

אך מובן משיטת אדה"ז דלא ס"ל כך, דהרי ס"ל לרבינו בנ"ש דצריך שיהיה הנר שלו¹ ולא מצינו דמצריך להוסיף שמן בשביל אורחו.²

וכן אשכחן בנ"ח שיטת הפרי חדש³ דלא מצריך להוסיף כלל שמן בנר בשביל האורח.⁴

ועוד דלאותם הסוברים שצריך בעה"ב להוסיף שמן בנרו בשביל האורח צ"ע מה יעשה בעה"ב כשמדליק בנר של שעוה או חלב הכרוך סביב הפתילה הרי לא שייך להוסיף בנר כגון זה.

¹ כמבואר לעיל אות ו'.

² ומטעמא דדיהו (המובא לעיל אות ח') היה צריך להוסיף שמן אף בנ"ש, א. משום דבעינן לכם, ב. כדי שלא נחשוד באורח של הדליק נר שבת.

³ סק"א, ואו"ל דטעמו הוא משום דהכא לא שייך חשדא, ומש"כ בגמ' (שבת כ"ג ע"א) דבב' פתחים של בית אחד צריך שידליק בשני הפתחים של הבית משום חשדא היינו משום שיש כאן פתח בלי נר ויש חשד שבני העיר החולפים בפתח אחד לא חולפים בפתח השני, ויאמרו כמו שבפתח זה לא הדליקו הבעלים של בית זה נ"ח כמ"כ בפתח השני, אך כאן יש רק פתח אחד לבית זה וכ"ע חזינן דאיכא נ"ח בפתחו, ולא ידועה לכ"ע שבבית זה יש אורח, וליכא חשדא כלל (ובפרט די"ל שהאורח מעיר אחרת).

ועוד דלשיטות המצריכות להוסיף שמן בשביל האורח (בפרט לשיטת הב"ח דס"ל הטעם משום חשדא, כדלעיל הערה 1, עמ' 48) עדיין אין מחוור כ"כ מדוע אם יוסיף שמן בשביל אורחו ליכא חשדא, הרי אף אם ידליק האורח נר בפ"ע עדיין לא ידוע מי הדליק הנר, (אם זהו של האורח או של אחד מבני ביתו של בעה"ב).

⁴ וכן נראה דס"ל למשנה ברורה סי' תרע"ז סק"ג, ועיין בשער הציון שם סק"ח.

תירוץ ג' לקושיא הנ"ל:

י.

הטעם דהיכא דלא חישינן "שמא יאמר" בטלה התקנה, ומעות קונות

מוכח בגמ' דהיכא דלא חישינן שמא יאמר המוכר ללוקח נשרפו חטיך בעלייה, מעות קונות.

אע"ג דנקטינן¹ ד"כל דבר הניתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשית התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, ואפילו אם בטלה הגזירה לגמרי לא בטלה התקנה שנתקנה במנין חכמים עד שימנו מנין אחר להתירה אע"פ שבטל הטעם שבגללו תיקנו...".

הכא שאני משום שלא ביטלו חכמים ח"ו דברי התורה אלא תיקנו סיג וגדר, ובמקום דליכא טעמא לא תיקנו חכמים כלל³, אלא הסמיכו דבריהם על דברי תורה והקנין חל⁴, ומדאורייתא מעות קונות⁵. [ועוד דהטעם כאן אינו אלא טעם צדדי, ולא

¹ ביצה ה' ע"א-ב, ועיין באנציק' תלמודית ערך אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, עמ' תקצ"ט.

² לשון אדה"ז בשו"ע סי' קכ"ד ס"ד.

³ עיין בשו"ת תורת חסד (מלובלין) סי' י"ז שכתב מעין זה לגבי דין שבטל טעמו ולכך בטל דינו. ועיין בשו"ע אדה"ז סי' רס"ח סט"ו.

⁴ וראיתי בקובץ יסודות וחקירות (ערך כסף במטלטלין - מהותו, עמ' 314) שמציין לספרי האחרונים שאינם תחת ידי לע"ע, [והם ברכת אברהם עמ"ס ב"מ עמ' רל"ד אות א', פרי משה קנינים כ"ה ב', עיין בלומדת ט"ז] החוקרים במהות הקנין ע"י מעות, האם הקנין לא חל כלל (שחכמים עקרהו) או שחל הקנין אלא דכיון שלא משך יכול המוכר לחזור בו.

ונ"ל דלא מיבעיא לאופן הב' דס"ל שחל הקנין, שבמקום דליכא טעמא "שמא יאמר וכו'", מעות קונות. אלא אפי' לאופן הא' דס"ל שלא חל הקנין, הכא כיון דליכא הטעם "שמא יאמר וכו'", אמרינן דבטלה התקנה ומעות קונות כדאשכחן בגמ' להדיא.

⁵ ומהאי טעמא פסק הרמ"א (חו"מ סי' קצ"ח ס"ה) "דאם היו המטלטלין במקום דליכא למיחש לדליקה, נקנו במעות", ומצינו שכתב מרן הב"י (שם ס"ו) "דשכירות המטלטלים נקנה בכסף, דליכא למיחש שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה, דכיון שהגוף שלו טרה ומציל". [אומנם עיי"ש בסמ"ע (סק"י). והש"ך (סק"ט) דחולקים עמ"ש הרמ"א, וס"ל דלא פלוג רבנן. אך עדיין משמע (מהא דלא אפליגו עמ"ש הב"י) דס"ל דהיכא דליכא חששא שמא יאמר בטל הדין, ומקום דלא חישינן לדליקה שאני].

בכדי שלא יבוא לידי איסור (אפי' של ד"ס) ואינו נוגע לגוף התקנה¹, ובכה"ג ליכא לטעמא ליכא לדינא².

יא.

ההוכחה דהיכא דלא חיישינן "שמא יאמר" בטלה התקנה

איתא בגמ'³ מעשה שהיתה עלית הבית של הלוקח (הקונה) מושכרת ביד המוכר, והיו הפירות מונחים בעליה (ברשותו של הלוקח המושכר למוכר) ובכה"ג יכול הלוקח לקנות חפץ מהמוכר ע"י מעות בלבד בלי קנין משיכה וכד'.

משום ד"טעמא מאי תקינו רבנן משיכה (ולא יועיל קנין במעות בלבד) גזירה שמא יאמר לו (המוכר ללוקח) נשרפו חטיך בעלייה, הכא ברשותיה דלוקח ניהו, אי נפלה דליקה באונס איהו (הלוקח) טרח ומייתי לה". זהו ע"פ פירוש רש"י.

וכן פי' הכסף משנה את דברי הרמב"ם⁴ וז"ל "הרי המקח ברשות הלוקח... ועל כרחו טרח ומציל כדי להציל ביתו, הילכך משנתן הדמים נקנה המקח בדין תורה"⁵.

וא"כ מוכח מהגמ' דהיכא דליכא חששא "שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה" בטלה תקנת חכמים ומעמידים הדברים על דברי תורה ומעות קונות⁶.

¹ דהטעם בכל החומרות שהחמירו חכמים הוא "אחת משתים או לסייג וגדר שלא יבאו לעבור על איזה לא תעשה אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך או משום הידור לאיזו מצות עשה אפילו של דברי סופרים" (לשון אדה"ז בשו"ע סי' ל"ב ס"ח). ואילו כאן אי"ז הטעם לתקנה (בכדי שלא יעברו איסור), אלא משום טעם צדדי (שמא יאמר לו וכו').

² ראה מ"ש הפני יהושע בחידושו עמ"ס גיטין דף ל"ו ע"ב.

³ ב"מ מ"ט ע"ב.

⁴ הל' מכירה פ"ג ה"ו. ועיין במגיד משנה דביאר הגמ' לא כשיטת רש"י, וס"ל דהטעם שקונה הלוקח המטלטלין היינו מדין חצר, שהרי החצר של הלוקח היא ומושכרת למוכר. ואוי"ל דפליגי האם השכרה הוי כקנין ממש והבית שייך לשוכר או שלא קנה השוכר את הבית אלא בשביל ההשתמשות בלבד (ועיין בברכת אברהם פסחים ו' ע"א שחקר בזה), ולכללות מחלוקת המ"מ והכ"מ עיין חו"מ סי' קצ"ח סמ"ע סק"ט, ש"כ סק"ה, וט"ז שם.

⁵ וכן נפסק בשו"ע סי' קצ"ח ס"ה.

⁶ ועד"ז מצינו בהלכות שבת דכתב אדה"ז (סי' רמ"ו ס"ט) "מותר להשכיר או להשאל בהמתו לנכרי ולהתנות עמו שיחזירנה לו קודם השבת, ואם עבר הנכרי על תנאו ועיכבה ולא החזירה קודם השבת,

י"ב.

תרי טעמי דבנדו"ד ליכא לחששא "שמא יאמר"

וכן בנדו"ד איכא תרי טעמי דלא חיישינן שמא יאמר לו וכו'.

א. מצד האורח: הרי עסקינן בכה"ג שהאורח הוא כאכסנאי אצל בעה"ב וישן עימו יחד בביתו, ואף אם אין האורח ישן יחד עם בעה"ב, מ"מ ברצונו הוא שלא ישרף או יאבד הנר שהרי רוצה לצאת בו י"ח נר חנוכה או שבת, ואם תיפול דליקה באונס ודאי יטרח האורח להציל הנר בשביל לקיים המצוה.

ב. מצד בעה"ב: הרי הדין במקרה דידן הוא שהאורח שותף עם בעה"ב [וכלשון הגמ' "משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא", וכן הלשון בשו"ע (המובא לעיל¹)] ולא שייך שיאמר לו "נשרפו חטיך בעלייה" שהרי מפסיד הבעה"ב על עצמו (שהיה זה באונס ואין את מי לתבוע), ועוד דכיון שיש חלק למוכר בנר זה סברא הוא שימסור נפשו ע"ז ויטרח ויציל².

יפקירנה הישראל בינו לבין עצמו קודם השבת שאז אינו מצווה על שביתתה, כיון שאינה שלו שכבר הפקירה.

ואע"פ שמדברי סופרים כל הפקר שאינו בפני שלשה אינו הפקר כלל, שכשיש שלשה בודאי הוא מפקיר בלב שלם ואין כאן חשש הערמה שהרי אחד מהשלשה יכול לזכות מיד בהפקר הזה, והשנים הנשארים יכולים להעיד לו שזכה מההפקר, ולא יוכל המפקיר לחזור בו ולהוציא ממנו, מכל מקום אע"פ שמפקיר בינו לבין עצמו בודאי מפקיר בלב שלם, כדי שינצל מאיסור של תורה.

ומוכח דאף שאמרו שצריך ג' אנשים ע"מ שיוכח שהפקיר בלב שלם, מ"מ במקרה שודאי מתכוין להפקיר, שאם לא יפקיר יעבור איסור, אזלינן בתר טעמא דמעיקרא ולא בעי ג' אנשים.

וכמ"כ נימא הכא דאף שצריך לעשות קנין ע"י משיכה ע"מ שלא תהיה הטענה "נשרפו חטיך" מ"מ במקרה שבודאי רצונו לזכות בנר, דאם לא יזכה בו לא יקיים המצוה, נאמר דאזלינן בתר עיקרא דדינא ולא בעי משיכה.

¹ אות א'.

² כדאיתא בגמ' ב"מ מ"ז ע"ב, דמהאי טעמא מוקמינן החפץ ברשות המוכר (אם לא עשה הלוקח משיכה) דאם יהיה דליקה יטרח המוכר להציל החפץ.

תירוץ ד' לקושיא הנ"ל:

י"ג.

ההוכחה דמקום מצוה לא בעי קנין

יש מהאחרונים¹ שכתבו דבמקום מצוה מעות קונות, ולא מצאתי לע"ע מקור דבריהם בשו"ע, אך בנו"כ השו"ע איתא מעין זה, והוא דבמקום מצוה לא בעי קנין² ומזה נראה להוכיח לנדו"ד.

דאיתא בשו"ע³ לגבי דיני ביטול חמץ "שלוחו (של בעה"ב) יכול לבטל", ומוסיף הרמ"א "וכשמבטל שליח צריך שיאמר חמצו של פלוני יהא בטל וכו'".

והוקשה לט"ז⁴ כיצד יכול השליח לבטל חמץ שאינו שלו, ולכך פירש ד"מסתמא נתן את החמץ שלו במתנה לשליח שלו כדי שיוכל לבטל, ולפ"ז א"צ השליח לומר חמצו של פלוני דמסתמא הוא נתנה לו במתנה".

והקשה המקור חיים⁵ וכי במה קנאו השליח לחמץ הרי לא היה כאן שום מעשה קנין.

י"ד.

תירוץ חכמ"ש על קושיית המקו"ח בשיטת הט"ז

ותירץ החכמת שלמה⁶ ובהקדים: מצינו בדיני מי פרה אדומה¹ דאסור לממלא לעשות מלאכה משעה שמילא את המים עד השעה שמטיל בהם את אפר הפרה

¹ נטעי גבריאל הלכות חנוכה פי"ב הערה ה', ספר שיח התורה (לגר"ח קניבסקי) אות רמ"ג.

² ואל תטעה לומר דהוי כפי דפירשנו לעיל (אות ג') שהאורח קונה המצוה ולא החפץ, דהתם איירי שקונה האורח המצוה שהיא במהותה דבר רוחני ולכך לא שייך בה דיני קנינים, והכא איירי דקונה ממש החפץ אלא מכיון דקונה אותו לצורך מצוה לכך לא בעי קנין.

³ סי' תל"ד ס"ד.

⁴ שם סק"ו.

⁵ הובא בחכ"ש שבהערה הבאה.

⁶ בשו"ע על אתר.

שבזה מקדש את המים, ואפילו מילוי חבית נוספת במים או הטלת אפר בחבית אחרת המיועדת לצורך זה נחשב למלאכה.

ושנינו ע"כ² "יחיד שמלא חמש חביות לקדשן קדוש אחד" ע"י צירופם לחבית אחת (שבמקרה כזה אין המילוי הנוסף נחשב למלאכה מאחר שמילוי החבית הנוספת הוא חלק מן המילוי לחבית הגדולה) "ונמלך לקדשן חמשה קדושין" (שהטיל אפר בכל חבית בפ"ע) "אין כשר אלא זה שקדש ראשון" (שבהטלת האפר לחבית זו, הפסיק בין המילוי להטלת האפר של כל חבית וחבית).

"אמר לאחד **קדש לך** את אלו" (נתנם לאחר במתנה לקדשם, לאחר שמילא את כל החביות ע"מ לקדשם קידוש אחד), "אין כשר אלא ראשון" (כאשר קידש השני כל חבית בפ"ע מאחר שע"י נתינת החבית לו במתנה נעשה כאילו הוא עצמו מילאן, ונפסלו כשהטיל האפר, כנ"ל).

והקשה החכמ"ש: במה קנה חבירו את החביות שיהיו כשלו ממש.

אמנם לפי פ' הרע"ב שם³ ליכא קושיא דכתב "כיון שאמר לו קדש לך **ונתנן לו**, נעשו שלו וכאילו מלאן הוא". ומשמע דס"ל שבעה"ב עשה מעשה קנין ע"מ להקנות החביות לחבירו.

ט"ו.

קושיית החכמ"ש על שיטת הרע"ב

אך הקשה החכמ"ש על פירוש הרע"ב, הרי בהמשך המשנה יש דין שונה והוא שאמר בעה"ב לחבירו "**קדש לי** את אלו הרי כולם כשרים" דכיון שאמר לו "קדש לי" לא התכוין לתת את החביות לחבירו במתנה, אלא רק שיקדשם בשבילו, ונמצא שבעה"ב מילאם וחבירו מקדשם, אזי אפי' שהמילוי נעשה ע"מ לקדשם קידוש אחד, ולפועל קידשם חבירו חמשה קידושים, מכיון שלא את שלו קידש אלא את של

¹ פרה פ"ד מ"ד.

² פרה פ"ז מ"א.

³ ד"ה אמר לאחד.

בעה"ב הרי א"א לו לפסול (ע"י כל מלאכה שהיא) את מי הפרה של בעה"ב שהרי אינם שלו.

ולפי ביאור הרע"ב אין מובן מדוע הצטרחה המשנה להביא דין נוסף ע"מ ללמדינו שכשאין המים שייכים לחבירו אינו יכול לפסול, הרי יכלה המשנה לחלק בדין הראשון גופא, דבמקרה שאמר קדש לי והקנה לו רק הראשון כשר, אך אם אמר קדש לי ולא הקנה לו כולם כשרים.

ט"ז.

ביאור החכמ"ש על שיטת הט"ז, והשייכות לנדוד"ד

אלא מבאר החכמ"ש דמוכח מכאן דאף באמירה בלא מעשה נמי הוי שלו כיון דהוי מצוה "וניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה"¹, לכך אנן סהדי שהקנה לו ע"מ שיקנה באמירה גרידא.²

ועפ"ז מתרץ החכמ"ש את קושיית המקור חיים על הט"ז דהטעם שקנה השליח את החמץ מבעה"ב הוא משום דהוי ביטול חמץ מצוה, ורצונו של בעה"ב להקנות לו החמץ באמירה גרידא.

וכן י"ל לנידון דידן דהטעם שקונה האורח חלק בנרו של בעה"ב זהו משום דהוי דבר מצוה ורצונו של בעה"ב (ושל האורח), שיקויים המצוה ולכך מקנה לו אף בלא קנין אלא באמירה גרידא.¹

¹ פסחים ד' ע"ב.

² ומצינו דברים הנקנים באמירה בלא קנין כגון הא דאיתא בקידושין (ט' ע"ב) "כמה אתה נותן לבנך כך וכך וכמה אתה נותן לבתך כך וכך, עמדו וקידשו קנו, הן הן הדברים הנקנים באמירה". (עיין בכתובות ק"ב ע"א תוס' ד"ה אליבא, הדין בזה ומביא גמ' זו כראיה). ובעניני מצוה עסקינן [מצות פרו ורבו (סהמ"צ לרמב"ם עשה רי"ב, וחינוך מצוה א')] ולפי המבואר בפנים אתי שפיר טפי מדוע הם מ"הדברים הנקנים באמירה", משום דבמקום מצוה שייך הקנאה אף בלי מעשה קנין.

ויתירה מזו מצינו, בב"מ (מ"ט ע"א) האומר לחבירו שיתן לו מתנה מועטת אין יכול לחזור בו משום "דסמכא דעתייהו". וכיון שיש כאן גמירות הדעת (בשעת האמירה) של הנותן והלוקח ה"ז כעין שעשו קנין הלכך אין הנותן יכול לחזור בו, (וכ"כ המרדכי ב"מ שם "ומודה ר"ג במתנה מועטת").

וכמ"כ י"ל בדין דע"י שנתן האורח פרוטה לבעה"ב גמר בדעתו (לגמרי) להקנות לו, ושפיר הוי קני מדין מתנה מועטת [אלא שבעניני מצוה אף אם אי"ז מתנה מועטת קונה, כדמוכח בפנים].

י"ז.

ההוכחה מדיני ציצית דבמקום מצוה לא בעי קנין

אשכחן בדיני ציצית² דטלית שאולה ואינה מצוייצת פטורה מציצית (ל' יום).

אך פסק רבינו³ ד"השואל מחבירו טלית מצוייצת **חייב לברך** עליו מיד משום דאדעתא דהכי השאילו לו שיברך עליו וכיון שאי אפשר שיברך ברכה המחוייבת על טלית שאולה אנן סהדי דנתכוין המשאיל בלשון המועיל ואם אי אפשר לו לברך עליו אלא א"כ היא שלו הרי היא שלו במתנה על מנת להחזיר.

ובהלכה הבאה מוסיף רבינו "במה דברים אמורים בטלית המיוחדת למצות ציצית כגון טלית גדול או מה שקורין ארבע כנפות דבזה ודאי לא מקנה לו אלא כדי **לעשות המצוה** ולברך עליו ולכן הוי כאלו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר" דכיון שידוע שלצורך מצוה שואל הציצית, אזי אנן סהדי שגמר דעתו להקנות לו הציצית אף שלא אמר לו דבר.

"אבל המשאיל לחבירו מלבוש של ד' כנפות שאדם לובש אותו דרך מלבוש בעלמא ולא לשם מצות ציצית אלא שמטיל בו ציצית מפני שיש בו ד' כנפות אין השואל צריך לברך עליו משום דאין לנו בירור שהשאילו לשם מצוה שנאמר דהוה כאלו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר דשמא למלבוש בעלמא השאילו".

¹ עפ"ז אפשר לבאר הדין במכירי כהונה, דהדין הוא שאם ישראל רגיל לתת את מתנות הכהונה לכהן מסוים, הכהן נחשב מוחזק במתנות אלו עוד קודם שבאו לידו ד"מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו" [ועד כדי כך שיטול בנו הבכור לאחר מיתתו פי שנים במתנות אלו, אף שאין הבכור נוטל בראוי (ב"ב שם), אך כאן ה"ז מוחזק ובכור נוטל במוחזק] (ב"ב קכ"ג ע"ב, גיטין ל' ע"א).

והקשו המפרשים: כיצד זכה הכהן את מתנות הרי לא היה כאן שום מעשה קנין, (קוב"ש ב"ב אות שע"ד, ועיין עוד דבר אברהם ח"א סי' א' ענף ו' ד"ה אולם, ועיי"ש מה שתירצו בזה).

ולפי המבואר בפנים י"ל דהטעם שבמכירי כהונה קונה הכהן המתנות אף בלא קנין הוא משום דהוי דבר מצוה (ראה חולין קל"ג ע"ב, רמב"ם הל' ביכורים פ"א ה"א), ובמקום מצוה אי"צ קנין.

² שו"ע אדה"ז סי"ד ס"ד.

³ שם ס"ו.

וא"כ מוכח דאם משאיל אדם לחבירו חפץ של מצוה (וה"ה כל חפץ ששייך בו עניני מצוה) ובכדי שיוכל חבירו לקיים המצוה צריך שיהיה החפץ של חבירו, אזי אנו סהדי שמקנה לו באופן שיוכל לקיים בו את המצוה ובאופן הראוי.

י"ח.

ההוכחה מדיני בכורות דבמקום מצוה לא בעי קנין

ועוד מצאתי בדיני בכורות דבמקום מצוה לא בעי קנין, דתנינן במשנה שם¹ "רחל שלא ביכרה (שלא ילדה מעולם) וילדה שני זכרים ויצאו שני ראשיהן כאחת... מת אחד מהן ר"ט אומר יחלוקו, ר"ע אומר המוציא מחבירו עליו הראיה".

ולמסקנא דמילתא אמרינן בגמ'² ד"הכל מודים בשנים שהפקידו אצל רועה (כשהפקידו הכהן ובעה"ב בהמותיהם אצל אדם אחד, ומתה אחת הבהמות). שמניח רועה ביניהם ומסתלק, ובאחד שהפקיד אצל בעל הבית (כשמתה אחת מן הבהמות ברשות הבעה"ב, קודם שנתן אחת מהן לכהן), שהמוציא מחבירו עליו הראיה (ואין הכהן מקבל), לא נחלקו אלא בחצר בעה"ב ורועה כהן [ופי' רש"י "כגון שהבכור חי עומד בחצר בעל הבית וכהן רועה כל בהמותיו של בעל הבית"].

י"ט.

מחלוקת ר"ט ור"ע, וסברותיהם

ואמרינן בגמ' דר"ט ס"ל "אקנויי קא מקני ליה (הישראל לכהן, חלק) בחצירו, דניחא ליה דליתעביד מצוה בממוניה (והוי כחצר שניהם לענין גידול הבכורות), והוה ליה כשנים שהפקידו אצל רועה (ברשות שאינה שלהם, שאין אחד מהם מוחזק והשני מוציא) שמניח רועה ביניהן ומסתלק".

ור"ע ס"ל "כיון דאית ליה פסידא (במקרה דידן) לא מקני ליה מידעם (דבר), והוה ליה כאחד שהפקיד אצל בעל הבית שהמוציא מחבירו עליו הראיה".

¹ י"ז ע"א.

² י"ח ע"ב.

כ.

קושיית התוס' על הגמ', וביאור תירוצו

הוקשה לתוס'¹ הרי אליבא דר"ט דקנה הכהן חלק בחצירו של ישראל ע"מ לקנות את הבכורות שע"ג קשה, במה קנה הכהן חלק זה הרי לא היה שום מעשה קנין בין הישראל לכהן.

ולכך ביאר תוס' ד"אפי' בלא קנין קא דגמר ומשעבד נפשיה².

ומוכח דכיון דאיכא צורך מצוה לא בעי קנין³.

כ"א.

ההוכחה דבעיני מצוה יש מעלה במחשבה בפ"ע.

ויתירה מכך מצינו שלענין מצוה נחשבת "מחשבה" כדבר בפ"ע דהרי אמרו חז"ל⁴ "מחשבה טובה מצרפה למעשה... אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה"⁵, ויש להאריך ואכ"מ.

¹ שם, ד"ה אקנויי.

² ולכאורה צריך ביאור בדברי התוס' הנ"ל, הרי עדיין לא היה שום מעשה קנין ומה יועיל גמירות דעת הישראל לתת לכהן חלק זה.

אלא נ"ל משום "משיכה צורית" נגעו בה (מובא ומבואר לקמן אות כ"ה, עיי"ש). ולכך נקרא שקנה הכהן את הבכורות שע"ג הקרקע, וזהו הטעם דהשיט"מ גרס "דגמר ומשעבד **חצירו**", ומכאן יש להוכיח גדר הדין דמשיכה צורית משיטות הראשונים.

³ ויש שרצו לומר דמהאי טעמא זוכים המכירי כהונה במתנות כהונה אף בלא קנין (הובא לעיל הערה 1, עמ' 56). ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' מ"ב אות ו'.

⁴ קידושין מ' ע"א.

⁵ וישנם מצות שהמחשבה היא העיקר בהם [ולא רק כתנאי צדדי בקיום המצוה], כגון תפילה. ראה לקו"ש חל"ד עמ' 214 ואילך.

תירוץ ה' לקושיא הנ"ל:

כ"ב.

ההוכחה מדיני עירוב דהפרוטה ענינה ריצוי ולא קנין

ועלה בליבי לבאר הדין "משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא", באופן אחר ובהקדים:

איתא בשו"ע אדה"ז¹ בנוגע לדיני עירוב חצירות וזלה"ק "נהגו לקבץ מכל בית ובית מעט קמח ועושין חלה אחת שלימה ומערבין בה וצריך להזהיר להשמש שיהא בחלה כשיעור שיתבאר בסי' שס"ח.

ואע"פ שנשתייר מן הקמח ולא נעשה מכולו חלה אין בכך כלום לפי שעל דעת כן נתנו קמחם מתחלה שלא תיעשה החלה מכל הקמח והרי זה **כאלו נתנו** כל אחד קמחו לחבירו במתנה שאם תיעשה החלה מקמחו יזכה בה כל הקהל שהרי אי אפשר שיהיה עירוב בענין אחר ואע"פ שהנותן עירוב בעד חבירו צריך לזכות לו ע"י אחר כמו שיתבאר מכל מקום כאן כשנותן כל אחד קמחו להשמש לערב בו **אנו חושבין כאלו**² נותנים לו שיזכה בו בשביל כולם³ ואין השמש צריך לזכות להם ע"י אחר⁴ (או ע"י עצמו בפירוש)⁵.

ומקורו מהרמ"א⁶ דכתב וזלה"ק "ולכן נהגו לקבץ מכל בית ובית מעט קמח, ועושין חלה אחת שלימה ומערבין בה. וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו... ואע"פ

¹ סי' שס"ג ס"י.

² בנוגע ללשון אדה"ז "אנו חושבין כאלו" צריך ביאור ובירור מהו המקור והגדר לדין זה, וכיון שאינו נוגע כ"כ לסוגיא דידן הובא הנושא בהרחבה לקמן במילואים על הערה זו.

³ וקיי"ל "זכין לאדם שלא בפניו" (עירובין מ"ו ע"ב).

⁴ ולפום ריהטא נראה דהוי משום דדבבר מצוה לא בעי קנין כדמפורש לעיל אות ט"ז ואילך.

⁵ [אומנם עיין בסוף דברי רבינו דיש מי שחולק (לבוש ס"ו) וסובר שיש צורך שהשמש יזכה להם ע"י אחר (או ע"י עצמו) וטוב לחוש לדבריו לכתחלה (כשיטת המג"א שם סק"ג), אך לולא דבריו אזי סמכינן ואזלינן כשיטת הרמ"א]

⁶ סי' שם ס"ו.

שנשתייר מן הקמח ולא נעשה מכולו חלה, אפ"ה הוי עירוב דלא גרע מאילו אחד מזכה לכולם **ואדעתא דהכי נתנו קמחם מתחלה**, כן נראה לי".

כ"ג.

ביאור הסוגיא דידן ע"פ הסוגיא בדיני עירוב חצירות, והמשתמע מכך

ולפ"ז י"ל גם בנידון דידן שנתן האורח הפרוטה לבעה"ב לא בשביל **לקנות** ממנו חלק בנרו שהרי לא מצינו (לשיטת רבינו) שמצריכים את בעה"ב לעשות מעשה קניין בשביל האורח וא"כ לא קנה ע"י פרוטה זו חלק בנר.

אלא נתן הפרוטה לבעה"ב כדי **שיתרצה** בעה"ב להקנות לו במתנה חלק בנרו, ע"ד מ"ש בנוגע לעירוב דכ"א נותן מעט קמח להשמש כדי שיזכה בו בשביל כולם, ואח"כ יזכה אותו לכולם.

ואף דבדידן לא מצינו שהקנה בעה"ב בפירוש חלק מנרו לאורח מ"מ אנו חושבין כאילו הקנה לו, ע"ד מש"כ לגבי עירוב החצרות דאנו חושבים כאילו כ"א מקנה קמחו לשמש כדי שיוכל להקנות הככר לכולם, וכן לאידך אין צריך שיקנה השמש ע"י אחר את העירוב לכל בני החצר.

ומורם מכל הנ"ל דבתחילה ס"ד שנותן האורח פרוטה לבעה"ב כדי לקנות ממש חלק בנרו (ולפ"ז באמת היה קשה כיצד יקנה ע"י מעות נר שהוא מטלטלין).

ולפי דברינו האחרונים עולה, דהטעם שנותן האורח פרוטה לבעה"ב זהו (לא בכדי לקנות ממנו חלק בנרו, אלא) בכדי לרצות את בעה"ב כדי לפייס דעתו להקנות (במתנה) חלק בנרו לאורח. [וזהו המשך לשון רבינו¹ "או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה" היינו דאם מתרצה בעה"ב מדנפשי' להקנות לאורח חלק בנרו אזי אי"צ האורח לתת לבעה"ב פרוטה, שהרי דעתו מפוייסת ועומדת היא ואי"צ עוד לפייסה]. כנלע"ד.

¹ הובא לעיל אות א'.

תירוץ ו' לקושיא הנ"ל:

כ"ד.

סוג קנין בפועל שהוא רוחני

ובהיותי בזה הרציתי דברי בפני חבריי יושבי בית המדרש, לקיים מאמרם ז"ל¹ "ובפלפול התלמידים", והעירני הת' יחיאל מיכל שי' רודרמן, דאוי"ל שהדרך בה קנה האורח את הנר מבעה"ב הוי כעין "משיכה צורית"².

ונראה לבאר ולהרחיב הדברים:

תנינן³ "החושב לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים חייב, ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד".

וביאר הגאון הראגצ'ובי⁴ שיטת ב"ש: הרי הפקדון מונח ברשות הנפקד אלא שנותן הנפקד חלק זה למפקיד כדי שיוכל להניח שם את פיקדונו (אך בעצם שייך הרשות לנפקד) ובמחשבתו של הנפקד לשלוח יד בחפצו של המפקיד, הרי הוא מסיים בכך את שמירתו על הפקדון וחוזרת הרשות שעליה מונח הפקדון לנפקד, ואף שלא עשה הנפקד שום מעשה קנין, מ"מ הרי זו כ"משיכה צורית"⁵.

¹ אבות פ"ו מ"ה.

² עיין תורת מנחם תשמ"ח ח"ב עמ' 645 בנסמן להערה 21 דכותב כ"ק אדמו"ר דמשיכה צורית היא משיכה בפועל.

³ ב"מ מ"ג ע"ב.

⁴ צפנת פענח מהד"ת עמ' 180. וכ"כ הצ"פ במכתבי תורה מכתב רפ"ט (דף ס"ד ע"ב, 127). וע"ע בספר מפענח צפונות פ"א ס"ג.

⁵ ועיי"ש שמוכיח הגאון דב"ש אזלי לשיטתייהו בכו"כ מקומות שהצורה היא העיקר.

כגון בגיטין פ"א ע"א "כתב לגרש את אשתו ונמלך, ב"ש אומרים פסלה מן הכהונה, וב"ה אומרים אע"פ שנתנו לה על תנאי ולא נעשה התנאי לא פסלה מן הכהונה", הנה ס"ל לב"ש דכיון שכתב אע"פ שלא נתן ה"ז פוגע בכהונה.

וכן מוכח במס' עוקצין פ"ג מ"ו דפליגי ב"ש וב"ה בנוגע לקצח דלב"ש פטור מן המעשרות כיון שריחו רע והריח הוא עיקרו של הזרע, כשיטתייהו דאזלינן בתר צורה, וב"ה ס"ל דחייב במעשרות. ועוד.

ונראה דאף לב"ה משיכה צורית הוי משיכה בפועל, אלא כיון דס"ל שאי"ז עיקר, אין זה טעם מספיק בכדי לחייבו על שליחות יד בפקדון וכו'. כנלע"ד.

כ"ה.

ביאור הגדר ד"משיכה צורית" בדא"פ, ומקור דברי הגאון הראגצ'ובי

היינו שבכל קנין יש ב' פרטים: א. חומר (עצם) החפץ, ב. שווי (צורה) החפץ. ובד"כ קונה הלקוח את החפץ ע"י משיכה חומרית, אך כאן ס"ל לב"ש שלענין שליחות יד בפיקדון קונה הנפקד את החפץ אף ע"י משיכה צורית [היינו משיכת הצורה שבחפץ].

ולהרחבת הביאור:

הרי בדרך כללות בכל קנין יש פרט צורי ופרט חומרי, שהרי יש את גוף (עצם) החפץ, ויש את ה"חלות" שהוא דין מסויים בהחפץ הנקבע ע"פ המעשה הנפעל בחפץ, והוא החלק הרוחני במעשה הנעשה בחפץ.

ובקניינים גופא זהו מסוג החלויות **שהאדם** במעשהו מחיל על החפץ שמשעת הקנין (והחלת החלות הנעשה בקנין) משתייך החפץ לבעלות אחרת¹.

ומצינו (בפרט בקניינים) שהחלות (הפרט הצורי שבקנין) הוא החלק העיקרי בקנין, שהרי אף אם העביר אדם חפץ לחבירו וקנה חבירו החפץ מידו, אעפ"כ יש כוח ביד המוכר לעקב את קניית החפץ רק לעוד ל' יום וכד' [היינו שחלות הקנין תהיה בזמן אחר ומאוחר מזמן הקנין החומרי].

ועפ"ז יש לומר דזהו יסוד דברי הרוגצ'ובר לגדר הענין ד"משיכה צורית".

שהרי מצינו שבכל קנין יש ענין זה, ובד"כ הוא הענין העיקרי בקנין.

¹ ישנם מעשים שהחלות לא נעשה ע"י דעתו של האדם אלא ע"י מעשיו בלבד, כגון אדם ששחט בהמה הרי מרגע זה ניתרת הבהמה לאכילה והרי היא בהמה כשרה, ואין יכול לומר שהוא שוחטה עכשיו ע"מ שלאחר ל' יום תותר הבהמה באכילה, משא"כ בקניינים, (קובץ הערות סי' ע"ו אות ב').

כ"ו.

הטעם דאיכא משיכה צורית במקרה דידן

ו"לעולם מדה טובה מרובה ממדת פורענות¹ אם לענין חיוב הנפקד על שליחות יד בפיקדון אמרינן שכלתה שמירתו ע"י מחשבתו, וסוג הקנין שבה קנה החפץ הוא כעין "משיכה צורית",

עאכו"כ בדבר מצוה נאמר כך, שע"י מחשבתו של בעה"ב להקנות לאורחו חלק בנרו הרי הוא מקנה לו את השטח שעליו מונח הנר והאורח קונה² שטח זה ע"י "משיכה צורית".

כ"ז.

המתקת הביאור ע"פ חקירת הרוגצ'ובר במהות הקנינים בעלמא התלויה במחלוקת ר"י ור"ל בקנין מעות.

ועולים הדברים בקנה אחד עם חקירת הגאון הראגצ'ובי בדיני קנין³, האם האדם קונה את החומר של החפץ (עצם החפץ) או רק את שוויו של החפץ (הצורה שבחפץ).

ופסיקא ליה לגאון הנ"ל דתלוי הדבר במחלוקת ר"י ור"ל, דאפליגו בגמ'⁴ האם הדין שמעות אינם קונות הוי מדאורייתא או מדרבנן, ר"י ס"ל "דבר תורה מעות קונות" ורבנן גזרו וכו', אך ר"ל ס"ל "משיכה מפורשת מן התורה" ומדאורייתא מצריכנן קנין במשיכה ולא סגיא במעות.

¹ סוטה י"א ע"א, ובריבוי מקומות בש"ס.

² וכן י"ל מדין שכירות, היינו שבעה"ב משכיר לאורח חלק בשטח שעליו מונח הנר, ואז מועיל קנין ע"י מעות בלבד (עיין שו"ע חו"מ סי' קצ"ח ס"ה).

³ צפנת פענח כללי התורה והמצוות ח"א ד"ה קנין, ועיין עוד בספר המקנה כ"ו – ג' ד"ה פסחים.

⁴ ב"מ מ"ו ע"ב.

לר"י הסובר דמדאורייתא אי"צ משיכה, טעמו הוא משום שע"י הקנין קונה הלקוח רק את שויי החפץ שהוא דבר צורי ואינו ממשי, ולכך אף שלא היה כאן מעשה של הקנה, בכ"ז קנה הלקוח את השווי.

אך ר"ל הסובר שמדאורייתא בכל קנין צריך משיכה, טעמו הוא משום שע"י הקנין קונה הלקוח את החומר (עצם) החפץ, וזה א"א לקנות ע"י קנין מעות [דהוי בדוגמת קנין צורי] מכיון שהמדובר הוא על גוף החפץ, אלא יש צורך בפעולת קנין ממשי וגשמי, וכבר נפסקה הלכה כרבי יוחנן¹, וי"ל ע"פ הנ"ל משום דשווי החפץ והפרט הצורי שבמשיכה הוא עיקר.

ולפ"ז אתי שפיר טפי מדוע אפשר ע"י משיכה צורית לקנות חפצים, משום שסבירא לן כר"י דמדאורייתא מעות קונות משום שקונה הלקוח רק את שווי של החפץ ולזה סגי' במשיכה צורית גרידא².

* * *

מילואים להערה 2 עמ' 59:

א.

הקושי בלשון רבינו "אנו חושבין כאלו"

בנוגע ללשון אדה"ז "אנו חושבין כאלו" צריך ביאור ובידור מהו המקור והגדר לדין זה:

דלכאורה אין מובן הדבר, הרי לעינינו לא ראינו שעשה השמש שום מעשה קנין ולא זיכה להם העירוב כלל, ואם נאמר שחשב השמש בלבו להקנות להם (או שאנו מחשיבים שהוא חשב כך) מ"מ הוי כדברים שבלב ואינם דברים³, ואעפ"כ כתב

¹ הובא לעיל אות ב'.

² וא"ת א"כ בכל קנין סגי' בקנין צורי ואין צורך בקנין חומרי, זה אינו דרך היכא דחזינן בעלמא שקונה אלא שאין מחזור לנו כיצד קנה אמרינן דתועיל משיכה צורית אך לכתכילה לא אמרינן זה. ועצ"ע.

³ קידושין מ"ט ע"ב

הרמ"א דאנו מחשיבים כאילו כן עשה מעשה והעירוב מוקנה לכל בני החצר להשתתף בו.

ב.

קושי בלשון הש"ס "נעשה כאומר לו"

ועד"ז מצינו בכו"כ מקומות הלשון "נעשה כאומר וכו'" כגון הא דאיתא בגיטין¹ לגבי הדין ד"במעמד שלשתן קנה", מאי טעמא?, משום ד"נעשה כאומר לו בשעת מתן מעות שעבדנא לך לדידך ולכל דאתו מחמתך"².

דלכאורה צריך ביאור הרי לא מצינו כלל שאומר לו כך וא"כ מנין לנו אומדנא זו דמסתמא התכוון לומר כך שלכך אמרינן ד"נעשה כאומר לו", הרי זה אפי' לא כדברים שבלב כיון שאפי' בליבו לא מוכח שחשב כך, אלא אנו אומרים דמסתמא חשב כך.

ג.

אופן א' לתרץ הקושיות הנ"ל, ע"פ יסוד הדין דדברים שבלב

ונראה לבאר הדברים בב' אופנים:

אופן א': כתב הקצות³ בשם מוהרי"ט⁴ דאומנם דברים שבלב אינם דברים, אך דברים שבלב כל אדם אזי אנו סהדי שכך היה גם בליבו של זה⁵.

¹ י"ג ע"ב.

² וע"ע בכתובות (נח, ב) דלר"מ אמרינן "נעשה כאומר" משום דשמעינן ליה לר"מ דאמר (תמורה כז, ב ועוד) "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", וכל שמוציא האדם מפיו מתכוון ללשון שמועיל.

³ סי' י"ב אות א'.

⁴ חו"מ, ח"ב סי' מ"ה.

⁵ הן אמת שזו מחלוקת הראשונים, דדעת הר"ח היא דדברים שבלב כל אדם הוי דברים, אך תוס' רי"ד (קידושין מ"ט ע"ב, ד"ה אמר) חולק וסובר דאף דברים שבלב כל אדם, הוי בכלל דברים שבלב ואינם דברים, אך רובם של האחרונים נקטו בפשטות דהוי דברים (כך שיטת הקצה"ח הנ"ל בשם המהרי"ט, והביא שם דעת המרדכי כתובות רנ"ד דס"ל הכי, ועיין עוד בקובץ יסודות וחקירות עמ' 149 במצויין שם).

והוי כעין אומדנא דמוכח, שברור ומוחלט לכל שאם היו מצריכים את השמש לעשות מעשה מסויים ע"מ שיזכו כל בני העירוב בעירוב, בוודאי שהיה עושה כך, לכן עכשיו אפי' שלא עשה המעשה הוי כאילו עשהו. ע"ד הא דקיי"ל בש"ס¹ "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו".

ד.

אופן נוסף לתרץ הקושיות הנ"ל, ע"פ גדר הדין בדברים שנהגו בהם רבים

מצינו בטובא דוכתי בש"ס ופוסקים, דאם יש חפץ וצריכים לעשות תנאי ע"מ להתירו בתשמיש וכד', אזי אם רגילים רבים להשתמש בו אף בלי עשית התנאי אי"צ עוד לתנאי, דנעשה כאילו היה כאן תנאי.

כגון לגבי קלף² דאם הזמין האדם קלף ע"מ לעשות ממנו תפילין הרי נעשה גוף הקלף קדוש וא"א להורידו מקדושתו, אך אם עשה תנאי לפני שהזמין החפץ להיות חפץ של קדושה מותר להשתמש בנותר מהחפץ לשם עניני חול.

ולדינא ס"ל לרבינו דהלכה כדעה ההיא, אך "אעפ"כ נהגו עכשיו לכתוב גיטין וקמיעות על קלף המעובד לשם ספר תורה לפי שכיון שנהגו כן הרי זה כאלו התנה עליו מתחלה³ שהרי כשהסופרים מתקנים אותן מתקנים אותן על דעת להשתמש בו הן לדבר קדושה הן לדבר הרשות כיון שמנהגם בכך".

ומוסיף רבינו שם דה"ה לגבי התיק שהזמינו להניח בו תפילין דמעיקרא דדינא אסור להניח בתוכו חפצי חול⁴, (אם הניח שם תפילין אפי' פ"א סתם, וכ"ש ע"מ שיהיה התיק לתפילין). ומ"מ כתב רבינו "ווכן מה שנהגו הרבה בני אדם שמשמשין בשק של תפילין כשהם בדרך הוא מטעם זה שכיון שנהגו כן הרי זה כאלו התנו עליו כשעשאוהו או כשקנאוהו שישתמשו בו בדרך כמנהגם)".

¹ יבמות ק"ד ע"ב.

² שו"ע אדה"ז סי' מ"ב ס"ו.

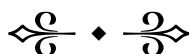
³ ואולי משום דקיי"ל "מנהג מבטל ההלכה" (הובא במגיד משנה הלכות מכירה פ"ז ה"ו בשם הרשב"א).

⁴ שם ס"ד.

וכמ"כ י"ל לנדוד דכיון שנהגו כן ה"ז כאילו אמרו לו¹ בפירוש שיקנה מהם הקמח ע"מ להקנות להם².

[ושונה דין זה מהדין דלעיל בענין דברים שבלב כל אדם, משום דאחד הטעמים דדברים שבלב אינם דברים הוא משום דחישין שמא משקר (כשאמר כך היה בליבי), אך אם כך דעת הרבים אין לנו לחוש שמשקר, ולכך דברים שבלב הוי דברים.

ואילו כאן מדובר על מעשה שעושים רבים, דמכיון שכך נהגו ה"ז כעין תנאי שמותר הדבר³, וכל מי שעושה כך דעתו על הרבים⁴].



מתי נתקנה קריאת המגילה בליל פורים

הנ"ל

א.

איתא במסכת מגילה (ד, א) "אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר¹ 'אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא

¹ ובאמירה סגיא משום דהוי דבר מצוה (כמבואר לעיל אות ט"ז ואילך).

² ויתירה מכך כתב בספר גן המלך (סימן ק"כ) דמי שנהג להקנות תמיד כדרכי הקנין ופ"א נמנע ולא הקנה ה"ז כאילו הקנה, ולמד דבריו מהגמ' בנוגע למכירי כהונה (הובא לעיל הערה 1, עמ' 56), והוסיף דפרט היכא דזה נהנה וזה לא חוסר (בהקנאה זו) כ"ש דמצניא למחשביה שהקנה אע"פ שלא עשה מעשה הקנין.

וכן י"ל לנדוד דכיון שרגילים לעשות קנין בעירוב חצירות אזי אפי' לא עשו הוי נחשב כאילו עשו ויצאו י"ח העירוב.

³ ועוד שנעשה כחלק מתורה, ד"מנהג ישראל תורה הוא" [עיין ירושלמי פסחים פ"ד ה"א, וראה עוד מנחות כ' ע"ב תוד"ה נפסל, וברמ"א בשו"ע יו"ד סשע"ו ס"ד בשם מהרי"ל].

⁴ כתב בספר יד אליהו (לר' אליהו רוגלר) ח"א סי' כ"ה דבכל מנהג שנהגו בו רבים יש בו רוח הקודש, וע"ז אמרו חז"ל (פסחים ס"ו ע"א) "הנה להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". (מכללות הגמ' שם מוכח כדבריו, אך כנראה שלא ראה דברי המהרש"א על אתר עיי"ש).

דמיה לי'. סבור מינה למקרייה בליליא [בני הישיבה, ששמעו שמועה זו בלשון הקודש ולשנותה ביום, היו סבורין דהאי ולשנותה - לשון שונה משנה הוא- רש"י], ולמיתנא מתניתין דידה ביממא [משניות של מסכת מגילה- רש"י]. אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה [אסיים פרשה זו ואשנה אותה פעם שניה- רש"י].

והקשה בעל השאגת אריה בספרו טורי אבן: היכי סלקא אדעתיה דלא בעי למקרא מגילה ביום? הרי בגמ' לקמן (כ, א) תנינן "אין קורין את המגילה... עד שתנן החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". ופי' בגמרא שדין זה נלמד מהפסוק² "והימים האלה נזכרים ונעשים", והקשו בגמ' הרי במשנה משמע שצריך לקרוא את המגילה ביום ולא בלילה, וא"כ "לימא תיהוי תיובתא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום". ותירצו שבמשנתנו מדובר על הקריאה ביום שזמן קיומה מתחיל משתנן החמה, אך אין בכוונתה לשלול את הקריאה בלילה.

וכן במשנה אח"כ (כ, ב) תנינן "כל היום כשר לקריאת המגילה... זה הכלל דבר שמצותו ביום - כשר כל היום"

וא"כ כיון שדין זה שקריאת המגילה ביום הינו משנה מפורשת, כיצד עלה בדעתם לפרש את דברי ריב"ל שאין צריכים לקרוא את המגילה ביום, אלא רק לשנות משניות.

ב.

ובמסקנת דבריו כתב ב' תירוצים:

א. חשבו בני הישיבה שהמשניות (בדף כ') מדברות בנוגע למי שלא שמע קריאת המגילה בלילה שיכול להשלימה ביום. והעמיד בדוחק³.

¹ תהלים כב, ג.

² אסתר ט, כח.

³ ונראה לבאר הדוחק בזה: קשה: להעמיד את המשנה רק בדין של דיעבד. ועוד (ועיקר) אם כוונת המשנה היא בנוגע למי שלא שמע בלילה ומשלימה ביום, היה צ"ל שלא יוגבל זמן הקריאה ביום מעלות השחר ואילך, אלא אפי' לפני עלות השחר יותר לו לקרא מגילה (אפי' שאי"ז יום), כיון שעיקר ענינה של קריאה זו

ב. חשבו בני הישיבה לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ, דריב"ל [בדף ד' ע"א] דיבר לגבי ת"ח, וכיון שרגיל לשנות משניות מספיק לו שילמד את המשניות של המגילה ביום, משא"כ המשניות בדף כ' מדברות בנוגע לעם הארץ שאינו בקי ומכיר את המשניות, והוא צריך לקרוא את המגילה ביום.

ג.

ונראה להביא ראיה לדבריו [בתירוץ הב']:

ידוע הדין שכתב אדה"ז בשו"ע¹ "טוב מאד לומר פרשת הקרבנות שהן עולה ושלמים ותודה וחטאת ואשם ודאי ותלוי וקרבן עולה ויורד ופרשת נסכים ושאר כל המנחות ככתוב במעמדות לקיים מ"ש ונשלמה פרים שפתינו וכמו שאמרו חכמים על פסוק זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת וגו' כל העוסק בתורת עולה כו' **ומכל מקום** מי שיש לו לב ללמוד ולהבין אין לומר אפילו פרשת הקרבנות בכל יום אלא לפרקים ודי לו באמירת פרק איזהו מקומן כי גדול תלמוד המביא לידי מעשה ולידי ידיעת התורה (כמ"ש בהלכות ת"ת)".

ובדומה לזה כתב² "טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות שלא בכוונה וכן בתלמוד תורה ומי שיש לו לב להבין ללמוד טוב לו ללמוד מלהרבות בתחנונים כי תלמוד תורה גדול מעיון תפלה"

ומקורו מדברי הלחם (דברי) חמודות³ וז"ל "על מי שיש לב להבין וללמוד, שנראה לי כי טוב לו תורת ה' ללמוד, ויהיה די לו בתפלות המחוייבות מאנשי כנסת הגדולה, ומה שנקבע פסוקי דזמרה ופרק איזהו (מקומן) ודומיו שהן כחובה על הכל. ובמקום שאר התחנונים והקרבנות ילמד. ובפרק מפנין מוכח בהדיא דת"ת כנגד כולם ואפי' לענין תפילה".

היא כתשלומין על הקריאה העיקרית בלילה, ופשיטא שיותר לקראתה אף קודם עלה"ש, ומדוע א"כ כתוב במשנה שרק מעלות השחר יותר (בדיעבד, ולכתחילה מנן החמה).

¹ מהד"ת ס"א ס"ט.

² מהדו"ק ס"א ס"ט.

³ ברכות פ"ט ס"ק פ"ד.

ד.

וקשה לי בתירוצו הב',

הנה בשלמא תלמוד תורה לגבי תפילה ת"ת עדיף, כמ"ש הלחם חמודות עצמו שיש להוכיח כן מפרק מפנין, (שבת קכז, א), דתנן התם "אלו דברים שאדם עושה אותם ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחברו **ותלמוד תורה כנגד כולם**" ושם בע"ב, כתב רש"י (ד"ה הכי גרסינן) "ועיון תפלה היינו בכלל גמילות חסדים, דכתיב¹ גומל נפשו איש חסד", ומ"מ אמרינן דת"ת כנגד כולם, אף כנגד גמילות חסדים.

אך בנוגע לקריאת המגילה מהי הסברא שעדיף לת"ח ללמוד משניות ולא ישמע קריאת המגילה? הרי למדנו ש"מבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה"². שחשובה קריאת המגילה עד שמבטלין ת"ת [אפילו של רבים³] בשביל קריאתה, ופשיטא שדין זה הוא בנוגע לת"ח הלומדים יום ולילה שעליהם להפסיק מלימודם בשביל קריאת המגילה. ואין סברא לחלק בין ת"ח לע"ה, שזה יצטרך לקרוא המגילה, וזה ישב וילמד המשניות.

[אילו היינו לומדים שחובה על כ"א ללמוד משניות ביום, ובא עם הארץ לפנינו והתרנו לו להסתפק בקריאת המגילה, משום שאינו יכול ללמוד המשניות, אזי שפיר ומעלי שיטת הטורי אבן, ונבאר שדרך הסוגיא היא: שריב"ל דיבר על הדין בכללותו שיש חובה ללמוד משניות⁴, ומש"כ במשנה לקמן [בדף כ'] זהו בנוגע לעם הארץ שאינו יכול לקיים את עיקר הדין, לכך התרנו לו שיצא י"ח בקריאת המגילה בלבד.

אך באמת אי"ז דרך הסוגיא אלא: אדרבה דינא דמתניתין עיקר, שיש חובת שמיעת קריאת המגילה על כאו"א, וחדש ריב"ל [לאחר חתימת המשנה - שהרי

¹ משלי פ"א פי"ז.

² מגילה ג' ע"א.

³ ראה משנה ברורה סי' תרפ"ז ס"ק ז', ובשער הציון ס"ק ח'.

⁴ ונאמר שריב"ל תנא הוא, ויש בכוחו לבאר המשניות כדרכו. [וכן הסיק הרמב"ם בפ"ב מהקדמתו לפי המשניות. (וברמב"ם לעם ראיתי שמובא זה בפ"א).]

אמורא הוא¹] אשר בת"ח כיון שקריאת המגילה לגביו כביטול תורה², עדיף שילמד את המשניות של מסכת מגילה.

ומשום הכי קשה על שיטת הטורי אבן כפי שהקשנו לעיל]

ה.

והנה בתחילת דברי הטורי אבן כתב לתרץ באופן אחר, והוא: שידעו בני הישיבה שיש לקרוא את המגילה ביום שכן משנה מפורשת תנינן. ולכך התפלאו מה חידש ריב"ל בדבריו.

וסברו שחידוש ריב"ל הוא שיש חיוב ללמוד ביום את המשניות של מס' מגילה מלבד קריאת המגילה.

ודחה זאת הטורי אבן, וכי מנין להם שיש חיוב ביום אף ללמוד משניות, הרי הפסוק אומר "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי" וכיון שכבר קראו את המגילה ביום קיימו הפסוק אקרא יום ולילה, ומנין סלקא אדעתיה שיש ללמוד אף את המשניות.

ו.

ונראה לי לבאר הסברא (דסלקא אדעתיה) שיש לקרוא בנוסף למגילה אף את המשניות,

דהנה בגמ' לפני דברי ריב"ל, שיש לקרוא את המגילה בלילה. מובא דין נוסף שאמר ריב"ל, והוא: "פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. מאי איריא פורים אפילו יום טוב נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. פורים איצטריכא ליה. מהו דתימא נגזור משום דרבה [דגזר לקמן בקריאת מגילה

¹ כמ"ש רש"י בב"ב פ"ב, א. ד"ה רבי יהושע. ורש"י בנדה יח, ב. ד"ה שמעתתא. וע"ע בתוס' יו"ט סוף מסכת עוקצין (פ"ג מי"ב).

² משום שרוב עסקו בתלמוד, וכשעבר ללמוד מקרא ודאי חשיב כביטול תורה לגביו. כדמוכח משבת קטו, א. "מפני מה אין קורין בהם, מפני ביטול בית המדרש". ולהעיר עוד מחגיגה י, א. "כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא - שוב אין לו שלום". וכן הוא בב"מ לג, א. "העוסקין במקרא מדה ואינה מדה, במשנה מדה ונוטלין עליה שכר, בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו", ע"ש.

שמה יעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, אף כאן גזרו דרשה אטו קרייה- רש"י], קא משמע לן".

ובהמשך לזה כתוב "ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום..."

והבינו שחידוש ריב"ל באומרו, "ולשנותה ביום", היינו את חובת לימוד הלכות פורים בפורים שתיקן משה רבינו, צ"ל ביום דווקא. ונראה לומר דטעמו של ריב"ל הוא, דכשם שכל עניני הפורים נעשים בעיקר ביום¹, כמ"כ ענין לימוד הלכות פורים בפורים צ"ל ביום.

[ועפ"ז יומתק הטעם הסמיכו בגמ' ב' מימרות אלו זו לזו, בכדי שנבין מאי סבירא להו לבני הישיבה שלכך טעו בדברי רבם- ריב"ל].

ולפי הנ"ל אפשר לבאר הגמ' כביאור הטורי אבן בתחילה, שנמצא שאין דחיתו דחיה.

אך נראה בכ"ז לדחות ביאור זה:

דלפ"ז קשה מה ס"ל לריב"ל אליבא דמסקנא הרי ביאר להם רבי ירמיה שאין כוונת ריב"ל שילמדו המשניות ביום, אלא שיש לקרוא את המגילה גם ביום, ונמצא שחידוש ריב"ל הוא שיש לקרוא את המגילה ביום, והרי מילתא דפשיטא היא, שממשהנה מפורשת שמעינן זה.

¹ כגון סעודת פורים [מגילה ז, ב, ונפסק בשו"ע סי' תרצ"ה ס"א], וכן מצות משלוח מנות [כן פסק הרמ"א בשו"ע שם ס"ד, בשם הרא"ש פ"ק דמגילה סי' ו'], ומתנות לאביונים [המג"א שם ס"ק י"ג, משנ"ב ס"ק כ"ב, ובבאר היטב ס"ק ח']. וברור ופשוט שעיקר קריאת המגילה היא ביום דווקא, שהרי הפסוק אומר "והימים האלה נזכרים ונעשים", ומשנה מפורשת תנינן. ובתוס' (ד"ה חייב) ראיתי שכתב סברא בדבר: הרי הפסוק שבו נרמז קריאת המגילה בלילה הוא "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה ליי" והקדים הפסוק יום ללילה. וכ"כ הר"ן כאן.

אך הרמב"ם בפ"א מהלכות מגילה (ה"ג) פסק שאין מברכים ברכת שהחיינו בקריאת המגילה של יום, והסיק הר"ן שזו משום דס"ל שהקריאה בלילה עיקר, וכן הסיק הגהות מיימוניות שם בדעת הרמב"ם, כנגד דעת הר"ת והרא"ש (פ"ק דמגילה סי' ו') הסוברים שהקריאה ביום היא עיקר, וכן דעת ר"י בתוס' מגילה ד, א (ד"ה חייב).

ובמחלוקת זן חלקו המחבר והרמ"א (בסי' תרצ"ב ס"א), וביאר המשנ"ב (שם, ס"ק ב') דפליגי האם הקריאה ביום היא עיקר, והמחבר סמך ואזיל כשיטת הרמב"ם, וכן דעת הרוקח סי' רל"ז.

ז.

אלא נראה לבאר הדברים באופן אחר קצת:

ובהקדים, עיקר חידושו של ריב"ל הוא, שיש לקרוא את המגילה אף בלילה¹. וכדמוכח מהגמ' לקמן [כ' ע"א] שהובא במשנה שיש לקרוא את המגילה ביום כמ"ש "והימים האלה נזכרים ונעשים". והקשו בגמ' ממשנה זו על דברי ריב"ל שאמר שצריך לקרוא אף בלילה, וע"ש מה שתירצו. הובא לעיל אות א'.

ועיני דשפיר חזי בשו"ת בנין שלמה (סי' נ"ח) דכתב, שבזמן המשנה עדיין לא היתה התקנה לקרות המגילה בלילה, ורק בימי ריב"ל התקינו שקוראים גם בלילה². וא"כ יוצא שמעיקרא ס"ל שחידש ריב"ל ב' חידושים: א. שיש לקרוא את המגילה אף בלילה. ב. שיש ללמוד ביום משניות של מסכת מגילה, [משום תקנת משה רבינו ע"ה].

וכן מוכח מלשון הגמ' "סבור מינה למקרייה בליליא, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא". שיש ב' דברים שחידש להם רבם.

[ואם חידוש ריב"ל היה רק לגבי זה שיש ללמוד משניות ביום, מספיק היה לכתוב "סבור מינה למיתנא מתניתין דידה ביממא". שמזה מובן שטעו בלימוד דבריו והוציאו הלכה שיש ללמוד המשניות ביום, ואילו מלשון הגמ' משמע שהוציאו מדבריו ב' הלכות, הא' שיש לקרוא המגילה בלילה, והב' שיש לשנות משניות מגילה ביום].

ובא רבי ירמיה והאיר את עיניהם, שחידוש ריב"ל הוא רק שיש לקרוא את המגילה בלילה ומה שאמר "ולשנותה ביום", אין כוונתו לקריאת משניות, אלא לקריאת המגילה, ובאמת אי"ז חידוש של ריב"ל אלא משנה מפורשת היא, וכוונת

¹ עיין בשו"ת בנין שלמה (סי' נ"ח), שבזמן המשנה עדיין לא היתה התקנה לקרות המגילה בלילה, ורק בימי ריב"ל התקינו שקוראים גם בלילה.

² אך מהר"ן בריש מכילתין משמע דס"ל שעוד בזמן ביהמ"ק היו קוראים אותה בלילה, מכך שהקשה איך יעשו בני הכפרים במקרא מגילה של לילה, כשהיו מקדימין ליום הכניסה.

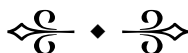
ולשיטתו צ"ע מדוע לא הוזכר קריאת המגילה של לילה במשנה לקמן (כ, ב) בכלל הדברים שמצותם בלילה וכשרים כל הלילה. ועיין בטורי אבן (מגילה ד, א) ובשו"ת נודע ביהודה קמא (ח' או"ח ס"ס מ"א), שעמדו לתרוץ קושיא זו.

ריב"ל היתה לומר 'שכיון שקראנו את המגילה בלילה, נחשבת הקריאה ביום כחזרה על הדברים שנקראנו בלילה'.

ח.

ולכאורה קשה הרי כתב רש"י דהטעם שטעו בלשון רבם היה מפני "ששמעו שמועה זו בלשון הקודש ולשנותה ביום", היו סבורין דהאי ולשנותה - לשון שונה משנה הוא". ולא מפני שהבינו שיש ב' חידושים בדברי רבם.

ובאמת י"ל שהכירו ב' פירושים במילה 'לשנות': **א.** בלשון הקודש - זהו מלשון 'שונה משנה'. **ב.** אמרי אינשי - מלשון 'לחזור'. שאם נאמר שלא ידוע כלל שיש פירוש אחר למילה 'לשנות', מה הועיל רבי ירמיה כשאמר "כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה". הרי אין מכירים כלל הלשון [והיה צריך לומר דבריו בדרך חידוש, שיש עוד פירוש (מלבד הפי' שיודעים) למילה 'לשנות']]. אלא ודאי ידעו ב' הפירושים במילה זו, ומכיון שלא הבינו חידוש דברי רבם [משום שיש משנה מפורשת שאומרת כך], פירשו הלשון לשנותה לגבי 'שונה' משניות. וע"כ תיקנם רבי ירמיה שהפירוש 'לשנותה' הוא 'כדאמרי אינשי', מלשון 'לחזרה'.



האם אביי הי' שותה יין

הנ"ל

איתא בכתובות¹ "חומא דביתהו דאביי אתאי לקמיה דרבא, אמרה ליה פסוק לי מזוני, פסק לה. פסוק לי חמרא, א"ל ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא, אמרה ליה חיי דמר, דהוי משקי ליה בשופרזי כי האי".

¹ סה, א.

ונחלקו הראשונים בסיבתו של אביו לא לשתות יין, השיטה מקובצת (בשם הרא"ש) כותב שהוא טעם ממוני, מפני שהיה עני¹.

ומצאתי כו"כ ראיות לדבר בריבוי מקומות בש"ס²: א. בעירובין (סח, א) מצינו שאמר אביו שאין ביכולתו להשתתף בלב גמור בשיתוף אחרים, כיון שאם יבא אחד מבני השיתוף לבקש רשות ממנו לאכול מחלקו, אינו יכול בכל שבת לוותר משלו. ע"ש בגמ' ובפרש"י. ב. במגילה (ז, ב) "אמר אביו היינו דאמרי אינשי כפיין עניא ולא ידע". ע"ש. ג. בשבת (לג, א) "אמר רבא ידענא ביה בנחמני דמכפיין נפשיה [שמחמת רעב בא לו - רש"י]³. ד. התוס' בחולין (קלג, א) כתב שאביו לא היה עשיר. ע"ש.

אך רבינו חננאל במסכת תענית⁴ כותב שהוא טעם הלכתי, וז"ל "ואביו דהוא כהן מבני עלי⁵ לא הוה שתי חמרא, דהא אמר רבא לדביתהו דאביו, ידענא בנחמני דלא הוה שתי חמרא. (כתובות סה, א) ונהגו הכהנים לשתות יין עכשיו, כרבי⁶".

וצ"ע הרי בהדיא תנן בברכות⁷ "בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון אמר רבי יהושע בן לוי לא שנו אלא בשבתות וימים טובים וכו', הואיל ואדם קובע סעודתו על היין... רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביו ביום טוב, חזייה דברין אכל כסא וכסא. אמר ליה לא סבר לה מר להא דרבי יהושע בן לוי אמר ליה נמלך אנא". [ופי' רש"י שאינו רגיל לקבוע סעודה על היין]. ומוכח מכאן דאף שלא היה אביו קובע סעודתו על היין, מ"מ לא נמנע מלשתות יין.

¹ ולהעיר מגיטין ס, ב דמוכח שהי' לאביו שדות, ע"ש היטב. וכן מוכח מברכות נו, א. מברכותיו של הדיא לאביו (ומהם, זרע רב תוציא השדה, עיף עסקך כחסא, בסים חמרך וכו', עשיק עסקך כרומא, ועוד), ו"כל החלומות הולכין אחר הפה", ומוכח בג' שהתקיימו פתרונותיו.

² ובשורת שואל ומשיב תליתאה (ח"ג סי' נ"א, דמ"א סע"ג) מציין למו"ק, ולכאורה אין שם רמז לזה, ויש שכתבו שכוונתו לעשירותו של רב חסדא ורבא (מו"ק כח, א).

³ ואוי"ל דכוונת רבא לומר שאביו הי' מרעב עצמו. אך לא שהי' זה רעב מחמת עוני.

⁴ יז, א-ב.

⁵ כמובא בר"ה יח, א.

⁶ נחלקו התנאים האם מותר כיום לכהן שאינו מכיר משמרתו לשתות יין, שיטת חכמים היא שחוששים שמא יבנה בית המקדש ומשמרתו תעבוד בביהמ"ק ולא יוכל לעבוד עמהם מפני שכרותו, ורבי אינו חושש לזה ומתירו בשתיית יין, ואע"פ שנהגו כולם הלכה כרבי החמיר אביו על עצמו כחכמים.

⁷ מב, ב.

בשלמא לדעת השיטה מקובצת שטעמו באי שתיית היין הוא ממוני, ניהא, די"ל אף שהיה עני הותר מכספו בכדי לקנות יין לכבוד שבת ויו"ט¹, אך לדעת ר"ח שהוא טעם הלכתי, קשיא.

[אמנם ביעב"ץ כתב, שלא היה אביי בתחילה שותה יין, אך בסוף ימיו כשנחלש היה שותה יין, וכנראה משום הא דאמרינן בגמ'² "בראש כל אסוון אנא חמר" [שאם ישתה יין כהלכה וכראוי לא יבא לידי חולי- רשב"ם]³. ובכך רצה לבאר הגמ' בכתובות בכתובות שאמרה חומא לרבא שהיה אביי משקה לה יין, היינו בסוף ימיו, ורבא לא ידע זאת, ולכך לא פסק לה יין.

אך לפי דרכינו למדנו שלא אמת אמרה שהיה אביי משקה לה יין⁴, אלא רק רצתה רצתה לגלות אמתה וזרועה כדי שיתאוה לה, וישאנה.

ועכ"פ אף לשיטת היעב"ץ קשיא, כיצד שתה אביי יין לסוף ימיו, הרי כהן היה.]

ואולי י"ל דכוונת רבינו חננאל היא, שלא היה שותה אביי יין, היינו שלא היה שותה באופן שיכול לבא לידי שכרות, אך שתיית יין בתוך הסעודה שאינה משכרת לא היה מקפיד אביי, וכמ"ש התוס' בתענית⁵ "אסור לשותות יין חוץ לסעודתו אבל בסעודתו מותר דיין שבתוך הסעודה אינו משכר".

ומה שאמר רבא לאשת אביי "ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא", היינו שלא היה קובע סעודתו על היין, אך ודאי היה רגיל ביין. כמ"ש להוכיח הלחם משנה⁶

¹ וע"פ מש"כ השימ"ק מובן מדוע ביו"ט דווקא עסקינן, שהרי ביו"ט יש מצוה מן התורה להתענג ולשמח במאכל ובמשתה, וכמ"ש אדה"ז בשו"ע הל' יו"ט (סי' תקכ"ט ס"ז) "ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר (תהילים קד, טו) ויין ישמח לבב אנוש", ואמרינן בגמ' (ביצה טז, א) "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב... אם הוסיף - מוסיפין לו" (וע"ע בשו"ע אדה"ז סי' רמ"ב סע' א-ג). ושפיר עביד אביי כששתה יין ביו"ט.

² ב"ב נח, ב.

³ ולהעיר מעירובין סה, א. "אמר רבי חייא כל המתיישב ביינו יש בו דעת שבעים זקנים". ובמגילה טז, ב. "יין [ישן], שדעת זקנים נוחה הימנו".

⁴ כן משמע מרש"י ד"ה למיקטל. ורש"י מהדו"ק ד"ה אתית. וכן פי' המהרש"א. וכן ביאר בספר בן יהודע. ע"ש.

⁵ שם, ד"ה ויודע שבת.

⁶ הלכות ברכות פ"ד הי"ב.

מהגמ' בברכות כנגד שיטת המגיד משנה, וז"ל "ומשמע מהתם דאינו חייב לקבוע הסעודה על היין **אלא רגילות קאמר** שהיו רגילין בכך דהא אביי אמר שם דביו"ט היה מברך על כל כוס וכוס משום דלא היה רגיל לקבוע סעודתו על היין".

[ובהמשך דבריו הקשה הלחם משנה עמ"ש המגיד משנה בהלכות שבת¹ שיש לקבוע סעודה על היין ומהגמ' בברכות משמע שלא קבעו סעודה על היין, אלא רגילות בעלמא היה להם לשתות יין. עכת"ד.]

וע"פ הנ"ל יש לישב שיטת הרב המגיד, שהרי ע"פ המבואר לעיל מוכח דשאני אביי שלא קבע סעודתו על היין משום שהיה כהן, וכמ"ש ר"ח, אך בעלמא צריך אדם לקבוע סעודתו על היין.]

ועוד י"ל תירוץ נוסף מדוע שתי אביי יין ביו"ט, אף שהיה כהן:

הרי כל הטעם שאסרו לשתות יין לכהנים הוא, שמא יבנה בית המקדש, ויתחייב משמרתו של כהן זה לעבוד היום בבהמ"ק, ולא יהיה ראוי לעבוד עבודתו.

הנה בשבת ויו"ט לכאורה תלוי הדבר במחלוקת הראשונים:

לשיטת רש"י² ותוס'³ דס"ל שיתכן שירד בהמ"ק בנוי ומשוכלל מן השמים, יש חשש שאף בשבת ירד, [אומנם אין בן דוד בא בשבתות ויו"ט משום איסור תחומין למעלה מי', כדאמרין בעירובין⁴ "הריני נזיר ביום שבן דוד בא - מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים", מ"מ בנית בית המקדש אינו תלוי בביאת משיח⁵]. ולכך אף אף בשבתות ויו"ט אסורים הכהנים בשתיית יין.

אך הרמב"ם⁶ כתב שמלך המשיח יבנה בית המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל. ישראל. וכיון שא"א לבנות את בית המקדש בשבת [שאין בנית הבית דוחה שבת,

¹ פ"ל ה"ט.

² ר"ה ל, א. ד"ה לא צריכא. ובסוכה מא, א. ד"ה אי נמי.

³ סוכה שם, בא"ד. שבועות טו, ב. ד"ה אין בנין.

⁴ מג, א.

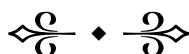
⁵ כמובא בירושלמי מסכת מעשר שני פ"ה ה"ב. וראה בגבורות ארי תענית יז, א. שהעיר בזה.

⁶ הלכות מלכים פ"א ה"ד. וראה בספר מאור ישראל (לגר"ע שי' יוסף) עמ"ס ר"ה דף ל, א ד"ה לא צריכא, שליקט את דעות המדרשים החלוקים בזה.

ויו"ט¹], מותרים הכהנים לשתות יין בשבתות ויו"ט, שאין חשש שיצטרכו לעבוד בשבת ויו"ט².

ונמצא שלפי שיטת הרמב"ם אין כל חשש לשתות יין בשבת ויו"ט, ומשום הכי שתה אביי יין ביו"ט אף שהיה כהן, שהרי לא חשש שמא יבנה הבית, ואף עם ישתכר אין בכך כלום.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמר רבא לאשת אביי "ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא", היינו כיון שכהן הוא, בעלמא לא היה שותה יין חוץ מיו"ט ושבת, [וגם אז י"ל שלא היה קובע סעודתו על היין, אלא כרגילות בעלמא]. ולא ראוי בשביל כך שנפסוק לך יין בכתובתך.



ביאור שיטת רש"י בפ'י' מחז"ל "אין הבור מתמלא מחוליתו"

הת' שמואל שמעון שי' חנונו
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (ברכות ג, ב) "אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם לכו

¹ שבועות טו, ב.

² עיין בלקו"ש ח"י"ח עמ' 418, והכ"ז עמ' 204, תיווך כ"ק אדמו"ר בין שני הדעות הנ"ל.

והתפרנסו זה מזה. אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים".

ופי' רש"י "אין הבור מתמלא מחוליתו - העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו - אין מתמלא בכך, אף כאן, אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולים לפרנסם משל עצמנו".

[ועד"ז פי' רש"י בסנהדרין (טז, א) "ואין הבור מתמלא מחולייתו - עוקר חוליא (היינו חתיכת אדמה) מבור עמוק וחוזר והשליכה לתוכו, אינו מתמלא בכך, כלומר אין סיפק בידינו לפרנס עניים שבתוכנו"].

והקשה תוס' על רש"י וז"ל: "פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא - ותימא דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים. אם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא יש, אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירי".

ב.

ונראה לתרץ קושית תוס' על רש"י.

דאין כוונת רש"י כפי שפירש תוס' שניקח כסף העניים ונחזור וניתן להם (ע"פ המשל - ניקח העפר מן הבור ונחזור להניחו שם). אלא כוונת דוד באומרו לחכמי ישראל לכו התפרנסו זה מזה, היינו שיתנו **העשירים** כסף לעניים ועי"כ יוכלו העניים לקחת מזונות מן העשירים¹, ונמצא הכסף שלקחו מהעשירים חזר להם אלא שנפחתו להם מזונות.

¹ ומסתבר שאוצרות המזון ביד העשירים הם. עיין בגיטין (נו, א) "הנהו תלתא עתירי, נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת... חד אמר להו אנא זיינא להו בחיטי ושערי, וחד אמר להו בדחמרא ובדמלחא ומשחא, וחד אמר להו בדציבלי", ע"ש.

ובכך דומה זה למשל שמובא בתוס' כפי' רש"י, שה"ז כמו לקחת עפר מן הבור ולחזור ולתן בתוכו נמצא שהבור לא נתמלא עי"כ ואותו עפר שלקחת החזרת, ורק הפסדת עפר, שלכך אין הבור מתמלא כבתחילתו.

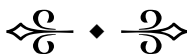
[ואם תאמר, מדוע לא הביאו העשירים לעניים מזונות אלא כסף, הרי במצות צדקה יש מעלה בנתינת מזונות שבכך "מקרבא הנייתה". כדאיתא בגמ' (תענית כג, ב) "מאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זוייתא דהוות קיימא דביתהו דמר, לעננא דידיה, משום דאיתתא שכיחא בביתא, ויהבא ריפתא לעניי ומקרבא הנייתה [ואנא יהיבנא] זוזא, ולא מקרבא הנייתה".

הנה ממקום שבאתה אינה קושיא, שהרי להדיא מוכח בגמ' דדווקא אישה שמצויה בבית נותנת מזונות, משא"כ בעה"ב (היינו עשירים וכד') נותנים בעיקר כסף שמצוי אצלם יותר מאוכל כיוון שאינם מצויים בביתם אלא בעבודתם].

ג.

אך עדיין אינו מחוורא כל צורכו, שהרי מילתא דפשיטא היא שאם יכול בעה"ב לתת לעניים מזונות, עדיף טפי מלתת כסף. משום ש"מקרבא הנייתה" וא"כ מדוע אותם עשירים (לפי ביאורנו) נתנו כסף ולא מזונות, הרי יכלו כשמחלקים לעניים פרנסתם, במקום [לפקוד] לתת ממון, [יפקדו ש] יחלקו מזונות.

ונראה להעמיד באופן אחר, דקאי עובדא שנתנו העשירים כסף לעניים ע"מ לקנות בהם מזונות מחנוני¹ ועי"כ נעשה החנוני עשיר, והעשיר עני שהרי כספו הלך אצל עניי ישראל, והעני נשאר בעניותו [כדאמרין בעלמא "בתר עניא אזלא עניותא" (ב"ק צב, א)] וממילא כיוון שלקחת מזה, ונתת לזה, הפסדת לזה, וחוזר חלילה, שאותו חנוני מוטל עליו עכשיו לפרנס מלבד את העניים שהיו עד עכשיו, אף את העשיר שהעני, ונמצא מזונתיהם כלים.



¹ היינו שאין המזון בידי העשירים אלא בידי החנונים.

מדוע לא פסקו יין לחומא אשת אביי

הנ"ל

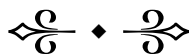
הקשה היעב"ץ, במסכת כתובות (סה, א) דמשמע שחומא אשת אביי היתה במחוזא, כדאמרין בגמ' "מחתא לה בקולפי דשידא עד דאפקה לה מכולי מחוזא". וא"כ צ"ב מדוע לא פסק לה רבא יין, הרי קיי"ל בגמ' שם "ידענא בהו בבני מחוזא דשתו חמרא". וא"כ ראויה היא שיפסקו לה יין.

ותירץ דהפירוש "אפקה לה מכולי מחוזא", היינו מכל האזור, (שאינן הפירוש מחוזא לעיר, אלא מלשון מחוז, ע"ד מ"ש בברכות לז, ב. מחוזא, פרש"י - בני כרך).

ודוחק לומר כן: שהרי ידוע בריבוי מקומות בש"ס שמחוזא היא עירו של רבא (עי' רש"י: ע"ז נח, א. ב"מ נט, א. כתובות קה, ב. ועוד). ומסתברא "דאפקה לה מכולי מחוזא", היינו מכל עירו של רבא.

ונראה לתרץ הקושיא בא"א, שכ"ז שלנשי מחוזא היו פוסקים יין, הוא משום שמסתמא הבעלים כשהיו שותים יין היו משקים גם לנשותיהם, אך אם אמידנה לדעתיה של בעל, ויודעים אנו שאין הוא שותה יין, וממילא גם לאשתו אינו משקה, אין לנו ללכת אחר אנשי המקום, ולכך לא פסק רבא לחומא יין.

ואוי"ל עוד בפשטות, שחומא לא היתה מאנשי מחוזא אלא מפומבדיתא, - כאביי - (עי' סוטה מה, א רש"י הריני. גיטין ס, ב רש"י והא, ועוד), ובאה לדין לפני רבא במחוזא, ובודאי שלא יחול עליה מפני זה דינם של אנשי מחוזא.



מגילה - כאמיתה של תורה

הת' יוסף יצחק שי' הכהן
תלמיד בישיבה

א.

אמיתה של תורה

במס' מגילה (טז, ב) דרשו חז"ל על הפסוק¹: "דברי שלום ואמת. אמר רבי תנחום, ואמרי לה אמר רבי אסי: מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה".

ונחלקו רבותינו הראשונים בפירוש דברי הגמרא "אמיתה² של תורה":

שיטת רש"י³ וסיעתו: הפירוש של "אמיתה של תורה" הוא "ספר תורה". ודרשת חז"ל היא: כשם שספר תורה עצמו צריך שרטוט מ'הלכה למשה מסיני', כך גם מגילה צריכה שרטוט.

שיטת רבינו תם⁴ וסיעתו: הפירוש של "אמיתה של תורה" הוא מזוזה⁵. ודרשת חז"ל היא: כשם שמזוזה צריכה שרטוט מ'הלכה למשה מסיני', כך גם מגילה צריכה שרטוט.

¹ אסתר ט, ל.

² הרדב"ז (שו"ת חלק ה סימן קכה) גרס: "אימתה" של תורה.

³ מגילה (טז, ב), ד"ה כאמיתה. ועוד כו"כ ראשונים סברי כרש"י. וכן משמע מפירוש רבינו האי גאון (בתשובות הגאונים שערי תשובה סימן רד) וז"ל: "מגילת אסתר צריכה שרטוט כאמתה של תורה. מאן אמתה של תורה? "אלעזר ומשה נשיאי ועדה". פירוש: משה ואלעזר נשיאים ועדה, היינו דברי בנות צלפחד, דכתיב בהן "ותקרבנה בנות צלפחד וגו' ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן", ואעפ"י שהם דברי נשים - צריכים שרטוט, כך מגילת אסתר, אעפ"י שהם דברי נשים, כגון ושתי ואסתר - צריכים שרטוט" עכ"ל רב האי גאון.

⁴ בתוספות: בסוטה (יז, ב) ד"ה כתבה איגרת, בגיטין (ו, ב) ד"ה א"ר יצחק, ובמנחות (לב, ב) ד"ה הא מורידין. וכן דעת ר"ח וכמה ראשונים.

⁵ הטעם שמזוזה נקראת "אמיתה של תורה" נתפרש בתוס': מפני ש"אמיתה" משמע כ"יחידה" של תורה, דהיינו מזוזה, דיש בה עול מלכות שמים ויחוד מלכות שמים (תוס' בסוטה ובגיטין שם).

שורש מחלוקתם נעוץ בשאלה האם ספר תורה עצמו צריך שרטוט מהלכה למשה מסיני. דשיטת רש"י¹ היא דהוא הלכה למשה מסיני שספר תורה צריך שרטוט. ואלוי שיטת רבינו תם² היא שספר תורה אין צריך שרטוט בכל שורה. כי ההלכה למשה מסיני היא שמזוזה צריכה שרטוט.

ב.

ראיה מהירושלמי לשיטת רש"י

תוס'³ הביאו ראיה לשיטת רש"י בפירוש "אמיתה של תורה" מדברי הירושלמי:
"רבי חלבו רבי יסא בשם רבי לעזר: נאמר כאן "דברי שלום ואמת", ונאמר להלן⁴
"אָמַת קָנָה ואל תמכור", הרי היא כאמיתה של תורה, מה זו צריכה שירטוט אף זו
צריכה שירטוט, מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש".

וכיוון ש"אמיתה של תורה" מתקשר לפסוק "אָמַת קָנָה", משמע שהכוונה לכל
התורה, שעליה מדבר הפסוק, ולא למזוזה.

בראשונים⁶ הוסיפו ראיה נוספת לשיטת רש"י מהמשך דברי הירושלמי: "מה זו
(אמיתה של תורה) ניתנה להידרש אף זו (מגילה) ניתנה להידרש". ועל כורחך שלמדו
בירושלמי מהתורה עצמה, שהיא ניתנה להידרש, ולא דווקא ממזוזה.

¹ רש"י במגילה שם. וכן דעת רש"י בסוטה (יז, סוף ע"ב): והלכה למשה מסיני ש"הספרים צריכים שרטוט".

² ספר הישר סימן קד. הובאה שיטתו בתוס' הנ"ל.

³ מנחות שם.

⁴ מסכת מגילה פרק א.

⁵ משלי כג, כג.

⁶ הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לגיטין (ו, ב). הר"ן בחידושו למגילה (יח, ב).

ג.

קושיות תוספות על שיטת רש"י

בתוספות הוכיחו שחכמי התלמוד הבבלי חלקו על הירושלמי ושיטתם היא כשיטת רבינו תם ולא כשיטת רש"י.

הנה במסכת מגילה (יט, א) שאלו בגמ': מנלן [שמגילה כשרה רק בדיו כשר (ולא בסתם צבע). על הקלף (ולא על הנייר)]? ותירצו: אתיא "כתיבה - כתיבה". כתיב הכא¹: "ותכתב אסתר המלכה", וכתיב התם²: "ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו".

ושם בסוף העמוד איתא: "ואמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: מגילה נקראת "ספר"³ ונקראת "אגרת"⁴. נקראת "ספר" - שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת "אגרת" שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה".

מכאן הקשו התוס' על שיטת רש"י.

א⁵. אם כשיטת רש"י ש"הספרים צריכים שרטוט", מדוע לא למדה הגמרא דין שרטוט במגילה ממה שמגילה נקראת "ספר"?

ב⁶. אם כרש"י שהפירוש "אמיתה של תורה" הוא ספר תורה, מדוע לא למדה הגמרא מ"אמיתה של תורה" גם את הדין שמגילה צריכה תפירה בגידין? ומדוע נזקקנו ללימוד נוסף מהא דנקראת "ספר"?

¹ אסתר ט, כט.

² ירמיהו לו, יח.

³ אסתר א, כו. שם כט.

⁴ שם לב.

⁵ קושיית התוס' במנחות שם. וראה שם בתוס' מה שתירצו את שיטת רש"י.

⁶ קושיית התוס' בסוטה שם. ולכאורה גם קושייה זו מתורצת לפי תירוץ התוס' במנחות המצוין בהערה הקודמת.

ג¹. אם כרש"י שהפירוש "אמיתה של תורה" הוא ספר תורה, מדוע לא למדה הגמרא מ"אמיתה של תורה" גם את הדין שצריך קלף ודיו במגילה? ומדוע צריך את הלימוד של "אתיא כתיבה כתיבה"?

פשיטא שלפי רבינו תם אין להקשות את ב' הקושיות הראשונות שכן (הקושייה הא' ליתא כי) לשיטתו אין הספרים צריכים שרטוט, ו(קושייה הב' ליתא כי) אי אפשר ללמוד חיוב תפירה ממזוזה, מפני שאין תפירה במזוזה. והוסיפו התוס' בגיטין וביארו כיצד מתיישבת גם הקושייה הג' לפי רבינו תם, עיי"ש.

ד.

ביאור הגרי"ז לתרץ קושיות התוס' על שיטת רש"י

הגרי"ז על הרמב"ם (בהלכות מגילה פ"ב ה"ט) וכן בחידושו למנחות (לב, ב) כתב לתרץ את ג' קושיות התוס' על שיטת רש"י. וז"ל בחידושו למנחות: "יש לדקדק בלשון הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ט) דכתב אין כותבין מגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כס"ת וכו' וצריכה שירטוט כתורה עצמה. והנה שינה הרמב"ם לשונו, דלענין דיו או קלף כתב **כס"ת** ולגבי שירטוט כתב **כתורה עצמה**,

"והנראה בזה, דאה"נ דחלוקים הן ביסוד הדין, דדין "דיו וקלף וגויל" זהו דין **בספר תורה**, ומשו"ה כתב דמגילה יש לה דין כס"ת לענין זה, אבל דין שירטוט אינו דין בס"ת אלא דזהו הלכה **דדברי תורה בעי שירטוט**, דזהו דין בכתיבה של תורה שצריכה שרטוט וכך הם נכתבים, אבל אין זה הלכה מהלכות ס"ת, ומשו"ה כתב הר"מ כתורה עצמה והיינו דמגילה יש לה דין תורה לזה, והראיה לזה מהירושלמי דדרשינן מהאי קרא דדברי שלום ואמת דמה זו צריכה שירטוט אף במגילה צריכה שירטוט ומה זו ניתנה לידרש אף מגילה ניתנה לידרש, ולכאורה מה ענין זה לזה, אבל לפי הנ"ל ניחא, דזהו ילפותא דיש למגילה דין תורה, א"כ מה זו צריכה שירטוט ה"נ מגילה, וה"ה דיש לה דין תורה לענין דניתנה לידרש כתורה.

והנה לפי"ז מיושב קושית התוס' דנילף שרטוט מספר כמו תפירת גידין, דלפי הנ"ל דוקא תפירה בגידין שזהו דין בס"ת, שפיר איכא למילף מדנקראת "ספר" אבל

¹ קושיית התוס' בגיטין שם.

שרטוט, אין זה מדין ס"ת, כי אם מדין דדברי תורה בעי שירטוט, וזה ליכא למילף מ"ספר" ולזה בעינן דרשא ד"דברי שלום ואמת" שיש למגילה דין תורה, ותורה בעי שירטוט, ולפי"ז ניחא ג"כ דליכא למילף דין תפירה בגידין מדין ד"דברי שלום ואמת" מכיון שזה הלכה מדין "ספר", ולא בתורה עצמה, וע"כ שפיר צריכין לדרשא דנקראת "ספר" לדין זה. עכ"ל הגרי"ז.

תמצית ביאורו של הגרי"ז: יש לחקור בדין ה"שרטוט" שבספר התורה. האם הוא גדר בדין ה"ספר" של התורה (בדיוק כמו הדין שכשר רק "דיו" ורק "קלף") או שהוא גדר בדין "דברי התורה" הכתובים בספר התורה, שדינם של דברי התורה להיכתב רק על שרטוט.

וביאר הגרי"ז שרש"י סבר שגדר ה"שרטוט" הוא מדין "דברי התורה" ולא מדין ה"ספר" שבס"ת. וממילא מתורצות ג' הקושיות של תוס' על רש"י. כי מהפסוק "דברי שלום ואמת" למדה הגמ' רק את הדין של "שרטוט" שהוא דין ב"דברי" התורה והמגילה. משא"כ מ"כתיבה" ומ"ספר" למדנו את דיני ה"דיו", ה"קלף" וה"תפירה" כי הם שייכים לדין ה"ספר" שבתורה ושבמגילה.

אמנם, מצינו באחרונים¹ שהרבו להוכיח בהוכחות שונות שאין ביאורו של הגרי"ז מתיישב בלשון רש"י:

א. מלשון רש"י בסוטה דף יז סוף ע"ב שכתב: והלכה משה מסיני ש"הספרים צריכים שרטוט". משמע שהוא דין ב"ספר" תורה ולא דין ב"דברי" תורה.

ב. תוכן פירוש רש"י בסוטה הוא לפרש דברי הגמ' (דלא כתוס' שם) לפסול "מגילת סוטה" אם נכתבה כ"איגרת" ולא כ"ספר", היינו שנכתבה בלא שרטוט כי "ספרים" צריכים שרטוט. ומשמע דלא כהגרי"ז.

ג. מלשון רש"י במגילה (טז, ב): "כספר תורה **עצמו**, שרטוט הלכה למשה מסיני". ומשמע ברש"י שהוא דין ב"ספר" **עצמו** (מדלא כתב בספר תורה **עצמה**).

¹ ראה גם במפרשי האחרונים לגיטין (ו, ב) כגון: "חידושי רבי נחום" (פרסוביץ) אות קנו. "בית לחם יהודה" אות קסב. "קונטרס הביאורים" (להרב שפירא) סימן כד. ועוד.

ד. משמעות שיטת רש"י במנחות (לב, ב) שגט חייב בשרטוט מפני שגם הוא נקרא "ספר". ומוכח דהשרטוט הוא דין ב"ספר" שבתורה ולא דין ב"דברי התורה" שבס"ת.

וראה באחרונים עוד כו"כ הוכחות דלא כהגרי"ז¹.

ה.

התייחסות כ"ק אדמו"ר לדין שרטוט במגילה

בהתוועדות המפורסמת של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בפורים בשנת ה'תשח"ו הזכיר כ"ק אדמו"ר את דין השרטוט במגילה.

למרות שהעניין נזכר רק כהתייחסות קצרה ורק, (כביכול) במשפט קצר כבדרך אגב, מכל מקום יש ללמוד עניינים מופלאים מלשונו הקדוש של רבינו.

להלן כמה אופנים (נוסחאות) שבהם התפרסמה התייחסותו של רבינו לענין.

א. ב"שיחות קודש" (יצא לאור ב"קאפיר") - ה'תשי"ח דף קעח, בעמוד הראשון איתא²: "די גמרא זאגט אויף דער מגילה אז "נקרא ספר", (כדי) ווארום דאס ווערט פארגליכן צו א ספר תורה, דערפאר דארף מען האבן "שרטוט" (און) ווי מ'לערנט אפ כמה ענינים בזה.

איז דאך דערפון פארשטאנדיק אז דאס איז בדוגמת התורה, אז אזוי ווי פון תורה איך דאך אן עניין פון הוראה.

¹ וליישוב קושיות התוס' - ראה להלן תירוץ הרמב"ן (בנוסף למה שת' התוס' בעצמו, במנחות, את שיטת רש"י).

² שם בעמוד קסא ציינו **כהקדמה** לשיחות אלו דהתוועדות פורים תשח"ו: "(תוכן השיחות דלהלן הוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א ויצאו לאור בשעתן, בקונטרס בפני עצמו. . להלן נרשמו השיחות ברשימה מילולית מה"טייפ")."

שתי התיבות שבסוגריים להלן נשמעים ב"טייפ" ונשמטו גם ממהדורת "שיחות קודש".

התרגום המילולי של הדברים (לענ"ד): "הגמרא אומרת על המגילה "נקרא ספר" (כדי) מפני שמשתווה לספר תורה, לכן צריך שרטוט, וכפי שלמדים כמה ענינים בזה. מזה מובן שזה בדוגמת התורה, וכמו שתורה היא עניין של הוראה...".

ב. בלקוטי שיחות חלק ד' ע' 1280 ואילך נדפסו קטעים משיחות ההתוועדות דפורים תשח"¹ ושם בעמוד 1281 ריש אות ג' איתא בזה"ל: "כל סיפורי התורה, וכן גם הסיפורים **שבמגילת אסתר הנקראת בשם ספר** (ראה תו"א בהוספות קיט, א. קכד, א) **וצריכה שרטוט כמו ספר תורה**, הם הוראות נצחיות".

ג. ב"תורת מנחם התוועדויות" כרך כב עמוד 137 איתא²: "כל פסוק במגילה . . הוא חלק מהמגילה שהיא אחד מכ"ד כתבי קודש שבתורה³, ובפרט ע"פ דברי הגמרא ש"מגילה נקראת ספר", ו"צריכה שרטוט כאמיתתה"⁴ של תורה".

ו.

דיוק הלשון של רבינו בטעם חיוב השרטוט במגילה

כד דייקת שפיר בלשונו הקדוש של רבינו בטעם חיוב השרטוט במגילה, לאור כל המבואר לעיל, תמצא חילוק גדול בין מה ש("מוגה" ו)נדפס בלקו"ש והנוסח (של ה"טייפ") שנדפס ב"שיחות קודש", לבין מה ש(כתב "המניח" ו)נדפס ב"תורת מנחם".

החילוק מתבטא בכמה פרטים:

א. האם הקטע של השיחה מבוסס על פירוש רש"י וסיעתו ב"אמיתה של תורה", או שאפשר לפרש את הקטע גם לפי פירוש ר"ת וסיעתו?

¹ הקטעים שנדפסו בלקו"ש הוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר למטרת פרסום ב"ביטאון חב"ד" וכיו"ב.

² שם בעמוד 117 ציינו בהערה **כהקדמה ל"הנחה"** של שיחות אלו להתוועדות פורים תשח": "במהדורא זו ניתוספו ושולבו גם פרטי העניינים ואריכות הדברים, ע"פ סרט-הקלטה".

³ משמיעת לשון קודשו של הרבי ב"טייפ" (כן נדפס גם ב"שיחות קודש" שם) עולה שהרבי אמר רק את התיבות: "שהמגילה היא אחד מעשרים וארבעה כתבי הקודש". ולכאורה מילת "שבתורה" מיותרת. ואדרבא, אין מקומה כאן מאחר ובתורה ישנם ה' חומשים, ולא כ"ד כתבי קודש.

⁴ לכאורה הוא טה"ד דמוכת, וצ"ל "כאמיתה" ב"תיו" אחד, כבכל המקומות.

ב. האם צריך שרטוט בס"ת?

ג. האם יש קשר והמשך בין שני הדינים "מגילה נקראת ספר" "מגילה צריכה שרטוט", היינו שה"צריכה שרטוט" הוא תוצאה ממה שמגילה "נקראת ספר", או שכ"ק אדמו"ר הזכיר שני דינים במגילה שאין להם קשר ושייכות זל"ז?

ד. האם לצטט בהשיחה המושג "אמיתה של תורה" מהגמ'?

ה. האם ניתן ללמוד מדברי כ"ק אדמו"ר נטייה לאיזה צד מצדדי החקירה (שבוארה לעיל) האם שרטוט הוא דין ב"ספר" שבתורה או שהוא דין ב"דברי התורה".

ו. מה נתכוון כ"ק אדמו"ר להסיק מדין השרטוט של המגילה? האם כוונת קודשו היא ש"שרטוט" הוא אחד הביטויים שבהם שווה המגילה לספר התורה, או שמא כוונת קודשו היא שחובת ה"שרטוט" גופא מדגישה את מעלת המגילה ומעלת הפסוקים שנכתבו בה?

ז. האם התייחסותו של כ"ק אדמו"ר לדין "ספר" ו"שרטוט" במגילה, היא ה"ראשית" וה"יסוד" למה שמבואר בהמשך השיחה שכל פסוק במגילה הוא "הוראה נצחית". או שמא היסוד של השיחה מתחיל מהא דהמגילה היא אחד מכ"ד כתבי הקודש, והתייחסותו של כ"ק אדמו"ר לדין של "ספר" ו"שרטוט" הוא רק בבחינת "ובפרט...", היינו שזו היא רק 'תוספת חיזוק' בלבד לכך שפסוקי המגילה הם הוראה נצחית.

והנה בכל שבעת הפרטים הללו ישנו הבדל ברור בין הנוסח ה"מוגה" (שבלקו"ש) והנוסח שב"טייפ" (שב"שיחות קודש") לבין נוסח ה"הנחה" החדשה (שב"תורת מנחם").

א. לפי הנוסח שבה"מוגה" וה"טייפ" קטע זה בשיחה אזיל בשיטת רש"י וסיעתו בפירוש "אמיתה של תורה" ולא כשיטת ר"ת בזה. משא"כ לפי משמעות ה"הנחה" החדשה, אין כל הכרע בקטע זה של השיחה בין שיטת רש"י לבין שיטת ר"ת בפירוש "אמיתה של תורה".

והנה הקושי בגרסת ה"מניח" שניתק את הקטע מהקשר לשיטת רש"י, הוא לא רק בכך שהוא שינוי וסטייה מדיוק בלשון קודשו של רבינו, אלא גם פגם בתוכן העניין, שלפי"ז מה הקשר של הדין שמגילה "צריכה שרטוט" לתוכן השיחה?

בשלמא לפי הנוסח המקורי (ה"מוגה" וה"טייפ") הרבי אזיל כאן בשיטת רש"י, שדין שרטוט במגילה נלמד מספר תורה, ומזה מוכיח לנו הרבי דמגילה היא הוראה נצחית בדיוק כמו ספר תורה¹. אבל לפי הניסוח המחודש של ה"מניח", שהביא בסתמא את דברי הגמרא "צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", והגמרא מתפרשת (גם) כר"ת דמגילה נלמדת ממזוזה, מה זה שייך לתוכן השיחה?! לפי גרסתו לא מבואר מדוע מביא כאן הרבי (כהקדמה לשיחה) את מעלתה של המגילה שהיא צריכה שרטוט?

ב. לפי הנוסח שבה"מוגה" וה"טייפ" - ספר תורה צריך שרטוט². לעומת זאת, לפי ה"הנחה" החדשה אין כל הכרע בזה, בשיחה זו.

ג. לפי הנוסח שבה"מוגה" וה"טייפ" חיוב "שרטוט" במגילה הוא תוצאה מדין "ספר" של המגילה. לפי משמעות הניסוח המחודש של ה"הנחה" דין "ספר" ודין "שרטוט" הם שני דינים נפרדים שאין ביניהם קשר, ואין אחד מהם תוצאה מחברו.

ד. בהנוסח שבה"מוגה" וב"טייפ" אין אזכור מפורש של תיבות הגמרא: "כאמיתה של תורה". אולם, ב"הנחה" החדשה מופיעות תיבות אלו.

ה. ממשמעות העניין כפי שהוא מנוסח ב"מוגה" וב"טייפ" אפשר לכאורה להבין נטייה בהכרעת החקירה (ה"בריסקאית") הנ"ל. דמכך שכ"ק אדמו"ר מחבר את חובת ה"שרטוט" במגילה לדין ה"ספר" של המגילה, משמע להכריע שדין שרטוט הוא גדר

¹ כ"ק אדמו"ר אומר (בנוסח ה"טייפ") בהמשך הדברים: "דערפאר דארף מען האבן "שרטוט" (און) ווי מ'לערנט אפ כמה ענינים בזה". ואולי אפשר לומר שכוונת הרבי לרמוז גם לדברי הירושלמי הנ"ל (שכהמשך לדין "שרטוט" הנלמד מס"ת) שמגילה נלמדת מס"ת גם לדין "מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש". ומתאימים הדברים כיסוד לתוכן השיחה שיש לדרוש וללמוד את ההוראה הנצחית מכל פסוקי המגילה כפי שלומדים הוראה נצחית מכל פסוקי התורה.

גם עניין זה מתיישב רק אם הקטע אזיל רק בשיטת רש"י. וכנ"ל (בשם הרמב"ן, הרשב"א והר"ן) דאם נפרש "כאמיתה של תורה" כרבינו תם - אין מקום ללימוד זה של הירושלמי.

² להעיר שכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רעא סעיף ה.

ב"ספר" של (ספר התורה וכן של) המגילה. משא"כ לפי משמעות הניסוח המיוחד של ההנחה, אי אפשר להבין מהדברים שום נטייה להכרעה בחקירה הנ"ל.

1. לפי משמעות הנוסח שבה "מוגה" וה"טייפ", דין ה"שרטוט" מובא כביטוי לקשר שבין מגילה וס"ת. לעומת זאת, ב"הנחה" אינו כן.

2. לפי הנוסח שבה "מוגה" וה"טייפ" עניין זה, שמגילה נקראת ספר ו"צריכה שרטוט", הוא ה"ראשית" וה"יסוד" לתוכן השיחה שכל פסוקי המגילה הם הוראה נצחית¹. משא"כ לפי ה"הנחה" המנוסחת מחדש, יסוד השיחה מבוסס (בעיקר) על מה שהמגילה היא אחד מכ"ד כתבי הקודש, והדינים ד"ספר" ו"שרטוט" באים רק כתוספת חיזוק בבחינת "ובפרט ש...".

והנפק"מ בין ב' היסודות היא ברורה. כמבואר (בכ"מ בש"ס, בדא"ח ו)בריבוי מקומות בתורת רבינו אודות היתרון שבפסוקי התורה לגבי פסוקי נ"ך, המכונים "דברי קבלה". ולכאורה השיחה מבוססת על מה שלפסוקי המגילה יש את התוקף ואת היתרון של "דברי תורה" יותר משאר "דברי קבלה" של כ"ד כתבי הקודש.

2.

הוכחה להנוסח המקורי - מתוכן הדברים בהמשך ההתוועדות

צדקת הנוסח המקורי לעומת הנוסח המיוחד של השיחה, אינו רק מפני היותו הנוסח ה"מקורי". אלא שמדברי הרבי בהמשך ההתוועדות (דפורים תשח"י) ניתן להוכיח את צדקת "הנוסח המקורי". לאור הוכחה זו, ניתן לומר שגם אם הייתה כאן פלוגתא בין ב' "הנחות בלתי מוגהות", יש להכריע כצד הא' בחילוק הנ"ל (שהוא מתבטא בכל שבעת הפרטים המנויים).

הנה לקראת סוף ההתוועדות חזר כ"ק אדמו"ר לדבר אודות עניין הנצחיות של ההוראות הנלמדות מהמגילה. להלן כמה אופנים (נוסחאות) שבהם נדפס קטע זה:

¹ בניסוח שב"טייפ" משמע שציון העובדה שה"מגילה היא אחד מכ"ד כתבי הקודש" בא בהמשך הדברים רק כ'תוספת חיזוק' ליסוד זה שפסוקי המגילה הם הוראה נצחית בדיוק כמו פסוקי התורה.

א. ב"שיחות קודש" כרך ה'תשי"ח דף קעח-34: "און ווי מ'האט גערעדט פריער אז אלע עניינים פון מגילה ווערט דאך אנגערופן די מגילה בשם "ספר", אז נמשלה און דאס איז פארגלייכט לספר תורה, וואס דערפאר איז דאס אויך אן עניין נצחי,

וואס דערפון איז דאך מובן, אז אלע עניינים פון דער מגילה און די הוראות פון דער מגילה דארפן נמשך ווערן בכל המקומות ובכל הזמנים ולמטה מעשרה טפחים".

התרגום המילולי של הדברים (לענ"ד): "וכמדובר לפנ"ז שכל ענייני המגילה הרי נקראת המגילה בשם "ספר", שהיא נמשלה והיא בהשוואה לספר תורה, שלכן זהו גם עניין נצחי. שמכך הרי מובן שכל העניינים של המגילה וכל ההוראות של המגילה צריכים להימשך בכל המקומות ובכל הזמנים ולמטה מעשרה טפחים".

ב. בלקוטי שיחות חלק יא ע' 324 ואילך נדפסו עוד כמה קטעים משיחות ההתוועדות דפורים תשח", ושם בעמוד 333 ריש אות יז' איתא בזה"ל: "נת"ל אשר כל העניינים שבמגילה שנק' ספר הם הוראות נצחיות".

ג. ב"תורת מנחם התוועדויות" כרך כב עמוד 173 ריש אות ע איתא¹: "וההוראה מזה - כנ"ל (סכ"ט) ש"מגילה נקראת ספר", כמו ספר תורה, שבזה מודגש שכל ענייני המגילה הם עניינים נצחיים שצריכים להיות נמשכים בכל המקומות ובכל הזמנים".

ומלשונו של כ"ק אדמו"ר בסיום ההתוועדות לכאורה מוכח שעניין הנצחיות בהוראות המגילה מבוסס על מה שהמגילה "נקראת ספר".

ולפי"ז מוכחת צדקתו של משמעות הנוסח המקורי על פני משמעות הנוסח המחודש (במיוחד בכל הקשור לפרטים: ג', ה', ו' וז'. ודו"ק).

ח.

הוכחה נוספת לצדקת הנוסח המקורי

מעין הוכחה נוספת לכל הנ"ל יש לראות בהערת הרבי ב"מוגה" (בלקו"ש ח"ד ע' 1281 הערה 2) וז"ל: "ראה תורה אור בהוספות קיט, א. א. קכד, א".

¹ לכאורה כאן תוכן הענין בה"הנחה" איננו שונה מהמשמעות בה"טייפ", ודו"ק.

בתורה אור דף קיט, א איתא: "כל פרטי המשכות אורות העליונים הגנוזים ומלובשים בתושב"כ הכל בודאי יש גם במגלת אסתר . . "מגלה נקראת ספר" . . וההפרש בין בחי' ספר לבחי' אגרת הנה יובן עד"מ ממה שאנו רואים שהספר הוא נצחי תמיד בלתי יבוטל לעולם וזהו ענין ספר התורה . . אך המגלה נקראת גם בשם ספר כנ"ל והענין כי באמת הרי כל מה שנתלבש באותיות תשב"כ נתלבש באותיות מגלת אסתר מטעם הנ"ל ונקראת ספר לפי האמת . . בבחי' ההעלם שוה המגלה לס"ת לענין בחי' הנצחי ג"כ ולכן נקרא לפעמים ספר מצד בחי' הנצחיות שבהעלם וד"ל. ובכל הנ"ל מובן מארז"ל דלעתיד לא יתבטלו הלכות ומגילות אסתר, גם שהיו ניסים יותר גדולים מנס דאסתר כנ"ל, לפי שבמגלת אסתר יש בה עכ"פ בחי' ההעלם כל מה שיש בס"ת בבחי' הנצחי דוקא וע"כ אין לה ביטול עולמית וכמ"ש וימי הפורים לא יעברו כו".

ובדף קכד, א איתא: "והיינו שהתורה נקרא ספר עד"מ הספר שכותבין להתקיים בנצחה בלתי ביטול אפי' אות א'.... ולפעמים נקראת "ספר" מפני שיש בה בהעלם כל אותו בחי' גילוי אלקות שהיה בזמן מ"ת מטעם הנ"ל".

ט.

ביאור שיטת כ"ק אדמו"ר בטעם חיוב השרטוט במגילה

יש ללמד זכות על ה"מניח" ולבאר טעמו ששינה ונטה מהנוסח המקורי בדברי רבינו.

שלכאורה משמעות דברי רבינו לפי הניסוח המקורי צריכים ביאור. שהוקשה לו להמניח ללמוד כמשמעות דברי רבינו (בפשטות משמעותם), שהטעם לחיוב "שרטוט" במגילה הוא תוצאה ממה שהמגילה "נקראת ספר".

והוא מחמת שלמד הנ"ל את קושיית התוס' (בגיטין ו, ב ד"ה א"ר יצחק) על שיטת רש"י, שהקשו התוס' מדוע לא למדו בגמרא דין "שרטוט" ממה שהמגילה "נקראת ספר", והוצרכו בגמרא ללמוד דין "שרטוט" באופן אחר מ"דברי שלום ואמת - כאמיתה של תורה?" ומכאן הוכיחו התוס' נגד שיטת רש"י.

ומכאן היה לו קשה על משמעות דברי רבינו, כיצד אפשר לומר שטעם חיוב "שרטוט" במגילה נובע ממה שמגילה "נקראת ספר", והלא זהו "תוספות מפורש"

שבגמרא לא למדו דין "שרטוט" מהא ד"נקראת ספר". ומכוח קושייה זו ניסח באופן שונה מעט את דברי רבינו, וכתבם באופן שיש להם משמעות אחרת, ע"מ שלא יקשה כנ"ל.

אלא שבשינוי זה הפסיד את הנקודה העיקרית של "ראשית" השיחה, וכנ"ל בארוכה.

והנה באמת הקושייה על משמעות הנוסח המקורי אינה קושייה. מאחר ואפשר לתרצה באופן טוב ולבאר היטב את שיטת רבינו כמשמעות הנוסח המקורי ולהוכיח שיסודותיו בהררי קודש, והוא מיוסד על אדני פז, כדלקמן. ולפי"ז לכאורה אי"צ בהשינוי שנעשה וניתן להשיב הניסוח למקורו¹. וכנ"ל בארוכה.

דהנה דברי רבינו מדויקים להפליא, ומקורם בדברי הראשונים ז"ל, ומקורם גם בדברי התנאים.

מקור מפורש לדברי רבינו הוא משו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף רכ, ד"ה "דע כי" וז"ל: "כל שנקרא ספר צריך לשרטט וכדאמרינן גבי מגלה צריכה שרטוט כאמתה של תורה משום דאיקרי ספר". ע"כ לשון הרשב"א.

ואם תוסיף ותקשה גם על הרשב"א, דמניין ראה הרשב"א דין זה שכתב "וכדאמרינן גבי מגילה... משום שאיקרי ספר"?

תשובתך היא שיש למצוא לדברי הרשב"א מקור בדברי התנאים והוא במסכת סופרים פרק יג הלכה ב: "מגילת אסתר צריכה שידטוט כאמיתה של תורה, ספר נקראת". וראה שם בביאורי המפרשים למסכת סופרים ("נוסחת הגר"א" אות ט. נחלת יעקב" ועוד) שביארו את הפשט במסכת סופרים שהטעם שמגילה צריכה שרטוט הוא משום שנקראת "ספר".

¹ לכאורה אין מסתבר כלל לומר, שסיבת השינוי של ה"מניח" היא מפני שהוקשה לו שהמשמעות בדברי רבינו לא מתיישבת עם הכרעתו של הגר"ז בגדר "שרטוט" (וכנ"ל, שאפילו תלמידיו של הגר"ז לא קיבלו שיטתו). כמו כן אין מסתבר לומר שסיבת השינוי נעוצה בהעדר העיון הראוי במשמעותם ההלכתית של הדברים. ועל כורחך צ"ל שסיבת השינוי נעוצה בקושייה הנ"ל. וממילא כד מתורצת קושייה זו ממילא יש לתקן את ניסוח השיחה ולהשיבה לנוסח המקורי.

ואם תחזור ותקשה שאמנם זו שיטת התנא ב"מסכת סופרים", אולם הלא כ"ק אדמו"ר פותח את העניין ואומר בלשונו הקדוש: "די גמרא זאגט", ובגמרא לא למדו דין "שרטוט" מ"ספר" אלא מ"דברי שלום ואמת" (כקושיית התוס' הנ"ל)?!

תשובתך מצויה בדברי הראשונים שלמדו פשט בדברי הגמרא באופן כזה, שטעם חיוב השרטוט במגילה הוא אכן בגלל שנקראת "ספר".

דהנה הרמב"ן בחידושו למסכת מגילה (יז, א) הקשה את קושיית תוס' על רש"י, למה הוצרכו ללמוד "שרטוט" מ"דברי שלום ואמת" ולא למדו זאת ממה שנקראת ספר? ותירץ הרמב"ן וז"ל: "וי"ל, מגילה נקראת ספר, ונקראת אגרת, ולא ידעין לאיזה דבר הוקשה לספר ולאיזה דבר הוקשה לאגרת, לפיכך הוצרכנו לגזירה שווה שתהא כתיבה שלה כס"ת, על הספר בדיו, ועדיין אני אומר שתהא בלא שרטוט כאגרת, שלא הוקשה לס"ת אלא לעיקר כתיבתה, משו"ה אצטריך "ואמת" ללמד שאף בשרטוט . . דינה כאמיתה של תורה. ומעתה לא הוצרכנו למה שכתוב ונכתב בספר אלא ללמד על דברים שאינן מגופן כגון תפירה דפשתן שאפילו בהן נדונית כדין ספר".

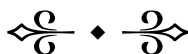
ובחידושו לגיטין (ו, ב) כתב הרמב"ן וז"ל: "ומה שהוקשה לו לר"ת ז"ל אמאי צריך "דברי שלום ואמת" במגילה שהרי "נקראת ספר", כיון שנקראת אגרת הו"א שאינה צריכה שרטוט, ומה שנקראת ספר להלכתיה אתא שאם תפרה בפשתן פסולה ולא לשאר מילי, לפיכך הוצרך לכתוב דברי שלום ואמת שהחזירה לכלל ספר לגמרי להצריכה שרטוט וה"ה לעבוד ולכתיבה אשורית ובדיו, ושמה לא הוצרך אלא לשרטוט שהייתי אומר כיון שנקראת אגרת אינה צריכה שרטוט שבכך היא דומה לאגרת יותר משאר הדברים...".

תמצית ביאור דברי הרמב"ן: הרמב"ן חולק על רבינו תם שחילק את הגמרא לב' לימודים נפרדים: **א.** דין "דברי שלום ואמת" - להצריך שרטוט. **ב.** דין "ספר" להצריך דיו, קלף ותפירה. אלא, הרמב"ן מבאר את שיטת רש"י שהכל נכלל בדין אחד, דין "ספר", כי מגילה "נקראת ספר".

אלא שחז"ל דנו וחקרו מה נכלל ומה נתמעט בדיני "ספר" של המגילה, ואת זאת למדו מ"דברי שלום ואמת" - כאמיתה של תורה, שגם דין ה"שרטוט" נכלל בדין ה"ספר" של המגילה.

ולפי שיטת הרמב"ן דברי הגמרא תואמים לגמרי למה שנכתב במסכת סופרים.
וכדברי הרמב"ן מצינו שכתבו עוד רבים מהראשונים.

ומעתה ליתא כל קושיא על משמעות דברי רבינו לפי הנוסח המקורי של ה"טייפ"
ושל ה"מוגה". ואין כל סיבה לשנות בזה.



בענין אהבה ויראה המגולים והמכוסים ופעולתם על המעשה

הת' ישראל שי' יצחקי
תלמיד בישיבה

בענין אהבה ויראה המכוסים ואהוי"ר המגולים, מבואר בסה"מ עת"ר עמ' יג
ואילך שהם שונים;

א. בסיבתם. שאהוי"ר המגולים מגיעים מחיצוניות השכל, שענינו הוא אשר
תופס את האור האלוקי בלבוש ההשגה, שכן עיקר התעסקותו היא בשכל המושג לו,
וכיון ששכל ומדות הם שני עולמות, השכל מחפש את ההבנה שבדבר לעומת המדות
שמחפשות את התועלתיות שבו, הרי שכדי שיווצרו המדות שבלב, צריך להוציא
מהשכל את ה'בכך', (שקרוב כבר לעולם המדות) שע"ז יקלוט ש'קרבת אלוקים לי
טוב' ויתעורר במדות שבלב.

משא"כ אהוי"ר המכוסים מגיעים מפנימיות המוחין, שענינו הוא תפיסת עצם
האור האלוקי, שהוא מופשט מלבושי ההשגה. ולגביו אין הבדל בין המוח ללב, וכמו
שהוא מאיר במוח כך הוא מאיר בלב, וא"צ התעסקות מיוחדת לזה.

(ע"ד ההבדל בין חכמה לבונה, שחכמה תופסת את עצם הדבר, כראיה שתופסת
את עצם הדבר. משא"כ בינה שתופסת בפרטי (-בחיצוניות) הדבר כפי שהשכל
מסוגל לתפוס ולהבין. ראה ספר הליקוטים ערך עה"ד, עמ' שמ ואילך).

ב. בהם עצמם (-במסובב), שהמדות הבאות מהבכך השכלי, הרי הם מורגשות ממש, כטבע המדות שהם בישות והתפעלות גלויה.

משא"כ המדות שבאו מעצם האור האלוקי הם בביטול (בהתפעלות לא מורגשת), ואינם מתפעלים כפי טבעם, כי נרגש בהם דבר שבאין ערוך אליהם. כלומר: אין זה דבר שבסוגם ובמציאותם שלכן פועל בהם, אלא הם מושפעות ממנו בדרך ממילא ובהכרח, מצד כוחו העצמי המורגש בהם.

למרות שהמדות הגלויות הם בדרגה נמוכה ובישות, ישנה מעלה דווקא בהם, משתי סיבות:

א. דווקא הם, המדות שבחיצוניות הלב, מעוררות את נה"ב לאהוב את ה', מאחר שנה"ב הוא יש ואינו מתעורר ממדות 'מכוסות', שאין האדם חש את מציאותו בהם.

ב. דווקא מדות אלו שייכות לקיום המצוות בפועל, דכיון שמדות אילו הם בהתעוררות גלויה ומורגשת, זה דוחף לפעול ולעשות. וגם שהתרגשות זו נותנת חיות פנימית המורגשת במצוות שעושה, שאז המצוות 'פרחא לעילא', כי המעשה הוא לא רק מעשה יבש אלא עם חיות.

במאמר ד"ה ועתה ישראל (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה), בסעיף ג' ואילך, מקשר הרבי את ההבדל בין שתי האהבות, המכוסים והמגולים, להמבואר בחסידות שההבדל בין האהבה דבכל נפשך לאהבה דבכל לבבך הוא, שבכל לבבך זה אהבה המורגשת רק בלב, ובכל נפשך זה אהבה בלתי מוגבלת, המתפשטת בכל האברים ובכל כוחות הנפש.

ומבאר הרבי כך: בכל לבבך זה אהבה הקשורה ללב דווקא וזהו אהבה גלויה, שהיא מדה שבלב, משא"כ האהבה המכוסה, המאירה במוח ובלב בשווה, זה בכל נפשך, אהבה המאירה בכל כוחות הנפש ולא מצטמצמת בתחום המדות השוכנות בלב, וכך גם זה אהבה המתפשטת למעשה המצוות (בדרך ממילא).

משא"כ האהבה דבכל לבבך לא מתפשטת למעשה בדרך ממילא אלא היא צריכה להצטמצם עד לירידה למעשה בפועל שיבוא מזה (כפי שאיננה מגיעה מהמוח אל הלב בדרך ממילא וצריך התעסקות מיוחדת לכך), כי מכיון שאהבה זו אינה מעצם הענין האלוקי (עצם האור האלוקי שבהשגה) אלא מצד ההשגה (איך שהענין

האלוקי מובן ונתפס בשכל), היא אינה יכולה לפעול בשלושה עולמות בווה - שכל מדות ומעשה בפועל (שהרי ההשגה מוגבלת בעולם שלה), אלא צריך לגשר בין ההשגה לבין המדות שבלב וכן בין הלב למעשה בפועל, וזה לא יכול לבוא בדרך ממילא (ללא התעסקות) אלא בדרך פעולה.

ונשאלת השאלה, הרי בסה"מ עת"ר אומר שדווקא האהבה הנמוכה (חיצונית הלב) שייכת למעשה, משא"כ האהבה שמצד פנימיות הלב היא למעלה ממעשה המצוות, וכאן לכאורה משמע להפך, שדווקא האהבה דבכל נפשך (אהוי"ר המכוסים) שייכת למעשה (עד כדי כך שהמעשה בא ממנה בדרך ממילא) ולא האהבה דבכל לבבך שעיקרה רק בלב.

אלא שצריך להבדיל ולחלק את המדובר במאמר הנ"ל מהמדובר בסה"מ עת"ר, שבאמת אהוי"ר המגולים הם השייכים למעשה, אך בכ"ז צריך התעסקות שהם יביאו למעשה, משא"כ אהוי"ר המכוסים אף שאינם שייכים למעשה, מ"מ דווקא הם מביאים למעשה בדרך ממילא וללא התעסקות מיוחדת, ולא רק שאין זה בסתירה זה לזה אלא אדרבא הא בהא תליא (כדלקמן).

ויובן ע"י ביאר בענין אור וכו'. ידוע ההבדל בין אור לכה, שכח האדם פועל ע"י התעסקות בהפעולה, שהוא מצטמצם לאותה פעולה פרטית שהוא בא לפעול. ויכולתו לרדת לאותה הפעולה שהיא בדבר גשמי הנבדל ממנו, היא מכיון שהכח הוא כח מוגבל ששייך לפעולה (עוד קודם שפעל את הפעולה הפרטית), וביכולתו לצמצם את עצמו לאיזו פעולה שידרש.

משא"כ אור אינו שייך למה שהוא מאיר עליו ולמה שנפעל על ידו, ופעולתו במקום מסויים שנהיה חם וכדו' לא באה מהתעסקותו להאיר ולחמם במקום זה במיוחד, אלא הוא מאיר (בכל מקום בווה), ובדרך ממילא גם שם נהיה חם.

עד"ז כאן, אהוי"ר המגולים הם מדה שבלב שבכללותה היא שייכת לרדת למעשה, רק צריך לנתב את המדה לפעולה פרטית המתחייבת ממנה, והמעשה יהיה בחיות כפי ערך האהבה שממנה הוא התחייב.

כגון: אדם האוהב את חבירו בגלל גודל מעלותיו, למרות שהאהבה מעצמה דוחפת לפעול בשבילו, אי"ז בא בדרך ממילא, כ"א בשלב ראשון מתפתחת האהבה

בלב, ואח"כ האהבה יורדת ומצטמצמת למעשה (שאז האהבה כבר יותר רחוקה מהנפש ומשתייכת למעשה ממש), וכפי גודל האהבה כך תורגש החיות במעשה.

משא"כ אהוי"ר המכוסים שהיא האהבה דבכל נפשך, זוהי אהבה של כל הנפש (וכפי שאומר במאמר הנ"ל, זהו בחינת חיה שבנפש), והיות שהנפש בכללותה חשה באהבה זו, לכן גם המוח חש וגם הלב חש עד שגם במעשה זה מתבטא. ואי"ז משום שיש שייכות למעשה המסויים, אלא מכוון שהנפש חשה בזה וגם כח המעשה שייך לנפש, אז יהיה גם מעשה בהמשך לזה.

כגון: אדם האוהב את חבירו באהבה בלתי מוגבלת, אהבה שאינה תלויה בדבר. דאהבה זו אינה דורשת מעשה ואינה שייכת למעשה, שהרי המעשה הוא קטן ואינו מבטא כלל את תחושת נפשו, ואדרבא התחושה הבלתי מוגבלת לא נותנת מקום למשהו מוגבל, אבל אם חבירו צריך שיעשה עבורו איזה דבר ודאי שהוא יעשה.

זה נק' בדרך ממילא כי אינו מתעסק לרדת לפעולה זו, הוא נשאר במצבו ובאהבתו הבלתי מוגבלת ופועל במעשה מוגבל בלי שתהי' לו שייכות לעולם המעשה, אין הוא חש ירידה או צמצום בהרגש האהבה, כי ההגבלה של המעשה לא נחשבת אצלו למשהו בפני עצמו אלא חלק מאהבתו הבלתי מוגבלת.

אין זה מחייב שלא יעשה את המעשה בשלימות, אלא שהפרטים לא תופשים אצלו מקום וחשיבות והם בטלים לכלל, מה שחשוב כן הוא הכלל שבזה, שהאהבה תתפשט גם במעשה (אלא שהכלל זקוק לפרטים, 'אין בכלל אלא מה שבפרט').

א"כ מובן וברור שאהוי"ר המכוסים למרות שהם מביאים למעשה בדרך ממילא, אין הם שייכים למעשה כלל, ובמעשה לא מורגשת חיות ששייכת להתלבש בו (שהרי את הרגש הבלתי מוגבל א"א לבטא במעשה), אלא אדרבה המעשה מתעלה לרמה של האהוי"ר המכוסים, לא רואים אותו כדבר נפרד שנתגלה משכל שחייב אותה (כבאהוי"ר המגולים), אלא כחלק מהאהבה.

(וע"ד ההבדל בין ההתהוות שבאה מאור הממלא להתהוות שבאה מאור הסובב, שההתהוות שמאור הממלא היא בדרך פעולה וע"י צמצומים וכו', משא"כ מצד הסובב "הוא צוה ונבראו" בדרך ממילא, הוא לא מתייחס לנבראים ואינו צריך לרדת כדי להוות נברא, אלא היות שהוא בל"ג - הנברא נהיה ממנו ממילא. ואין הוא מסתכל על הנברא כעל דבר בפ"ע אלא חלק מהבל"ג של הסובב.

כך כאן, כשאדם אוחז באהוי"ר המכוסים הוא לא חש ירידה כשפועל במעשה, כי אינו יורד לפעולה המוגבלת, וכפי שהוא מסתכל על הפעולה, זה לא פעולה בפ"ע אלא חלק מהדרגת שלו. ולכן זה נק' אהבה מכוסה, כי אף שמדובר במידה שבלב, הרי היא "מכוסה באור המוחין" שהיא חלק מדרגת המוחין וכך גם המעשה בהמשך לדרגת המוחין).

וזהו מה שאומר בעת"ר שם: "רק בצדיקים הגדולים גם קיום המצוות שלהם הוא במדרגה נעלית יותר וכן העשיות שלהם כל היום הן באופן אחר לגמרי שהכל הוא עניני אלוקות כו'.. וי"ל דזהו ע"י בח' פנימיות הלב הנ"ל".

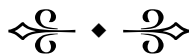
זו אמנם דרגה נעלית, אבל הכוונה של דירה בתחתונים היא שיהיה בגדרי התחתונים דווקא. ולזה לא עוזר אהוי"ר המכוסים שרואים את התחתונים כחלק מהעליונים (חלק הטפל ובטל לעליונים), אלא צריך אהוי"ר המגולים שהם מוגבלים ושייכים למעשה ופועלים לפי ערך התחתונים ומעלים את התחתון עצמו לפי הגדרים שלו (משא"כ אהוי"ר המכוסים לא פועלים שהתחתון יעלה שהרי אינם יורדים לדרגת תחתון שהוא יש ומציאות, ובחלק התחתון שבו באמת אינם פועלים ולא מזככים אותו, שהרי אין ביניהם שייכות).

א"כ מובן שזה שמאהוי"ר המכוסים המעשה בא בדרך ממילא, אף שהמעשה אינו דבר נוסף על הרגש שלכן הוא בא בדרך ממילא, הרי זה לא מראה על שייכות בין הרגש לאותו המעשה, ואדרבא המעשה הוא חלק מהרגש וכאילו אין פה מעשה כלל אלא רק הרגש הביטול הבלתי מוגבל (שבא בהמשך לאור האלוקי המאיר במוח).

משא"כ באהוי"ר המגולים אף שצריך פעולה כדי לבוא למעשה, שמצד אחד זה מראה שהפעולה היא דבר נפרד מהרגש שבלב, אבל מצד שני, דווקא הם שייכים למעשה. כי מדובר ברגש מוגבל השייך לדרגת המעשה ולפעולה המוגבלת, ולכן הם דווקא "בבחי" גדפין למעשה המצוות, היינו שנותנים חיות בהמצוה ולהיות סו"מ וע"ט בבחי' **אור וחיות פנימי**".

ולסיכום: בסה"מ עת"ר מדבר על **דרגת האהבה**, ומובן שככל שהאהבה היא בדרגה נעלית יותר, היא יותר רחוקה מדרגת המעשה או שלא תהיה לה כלל שייכות לדרגת המעשה, וזהו שמסביר שדווקא אהוי"ר המגולים שייכים למעשה.

משא"כ במאמר הנ"ל מדבר על **אופן פעולת האהבה**, ובזה יש יתרון מסוים בפעולה של אהוי"ר המכוסים, המאירים במוח ובלב (ובמעשה) בשוה ובדרך ממילא, אף שהפעולה היא בדרך מקיף ולא פעולה פנימית המשתייכת למעשה.



בדין דהפה שאסר כו' - לשיטת רש"י

הת' דוב - בער שי' ירוסלבסקי
תלמיד בישיבה

בביאור הגמ' (כתובות כג, ב) דצריכא בכ"א מן המשניות דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, מבואר דאם היו כותבים רק את הדין אודות "שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו" היינו אומרים שדווקא שם כיון שיש בזה דררא דממונא, אמרינן דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, משא"כ לגבי עדים שבהם אין דררא דממונא. ולכן משמיענו התנא שיטנו לדין זה אף בעדים.

ובביאור דברי הגמ' כתב רש"י וזלה"ק (ד"ה "משום דאיכא דררא דממונא"): "הלכך אי לאו דפשיטא מלתא שלקחה מאביו לא היה אומר של אביך היתה וגורם לעצמו הפסד ממון וכשאומר תחלת דבריו על שם סופו אמרו לגמור בהן ולקחתיה הימנו".

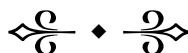
ובד"ה "אימא לא" כתב: "ליתהמנו למימר אנוסין היינו דמעיקרא כי אמרו כתב ידינו הוא אדעתא דסהדותא אמרו ולא למיגמר בה אנוסים היינו והדר אימליכו למיגמר בה הכי קמשמע לן".

ומשמע מפשטות דבריו שכל הדין דהפה שאסר הוא דווקא כשגם בעת אמירתו הראשונה (לאסור) נתכוין לומר את אמירתו השני' (להתיר). שלכן היינו חושבים שדווקא ב"שדה זו של אביך" שיש בו דררא דממונא ישנו לדין זה, ומוכרחים אנו לבוא לחידושו של התנא אשר גם בעדים, אינם 'מחליטים' לאחר אמירתם הראשונה (לאסור) לומר את אמירתם השני' (להתיר), אלא שאמת היו דבריהם.

ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי רש"י במסכתין בדף ק"ט ע"ב לגבי "עשאה סימן לאחר", שהגמ' אומרת שהבעי' היא דווקא אם אומר שמלכתחילה הייתה שלו, אך אם אומר שלאחר שעשאה סימן לאחר קנאה הרי שאז נאמינו. ומבאר שם רש"י וזלה"ק: "חזרתי ולקחתיו הימנו - לאחר שעשיתיו סימן בשמו. **נאמן** - דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה הימנו אין לזה זכות באותו תלם אלא על פיו של זה שעשאה סימן לאחר והרי חזר ואמר לקחתיו".

היינו שנאמנותו היא מדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". והרי שם ברור שבאמירתו הראשונה לא נתכוין לאמירתו השני', ואעפ"כ אומר רש"י שקיים שם הדין ד"הפה שאסר"¹.

ואולי יש לבאר שהמקרים מחולקים. ואליבא דאמת אין צורך בדין הפה שאסר שיתכוין מלכתחילה לאמירתו השני', וכל מה שכותב רש"י בסוגייתין, הוא דווקא לגבי המקרים המדוברים כאן, שבהם אם לא נאמר שנתכוין מלכתחילה לאמירתו השני' הרי הוא סותר את דבריו הראשונים, שכן לא יתכן שלאחר שאמר "שדה זו של אביך הייתה" – שהוא אחר מיתת האב, שוב קנאה מהאב. וכן בעדים, שאין שייך שלאחר שהודו ש"כתב ידנו הוא זה" לאחמ"כ נתחדשה סברת "אנוסים היינו" כפשוט.



¹ בתוס' על אתר (ובב"ב ל, א) הקשו שהוא מיגו למפרע שכן בזמן אמירתו קנת' אין לו אפשרות אחרת לומר, אך לכאורה הוא תלוי במחלוקת רש"י ותוס' אודות יסוד סברת "הפה שאסר" כמבואר במחנ"א חידושים על הרמב"ם הל' איסו"ב פרק י"ח הלכה י"ז.

בענין עבד הלקוח מעברי

הת' משה מרדכי שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת משפטים, מביא כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י עה"פ (כא, ב) "כי תקנה עבד עברי" - "עבד שהוא עברי, או אינו אלא עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל, ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד, ומה אני מקיים (ויקרא כה, מו) והתנחלתם אתם, בלקוח מן הגוי, אבל בלקוח מישראל יצא בשש, תלמוד לומר (דברים טו, יב) כי ימכר לך אחיך העברי, לא אמרתי אלא באחיך".

ומקשה כ"ק אדמו"ר על דברי רש"י אלו (כמה קושיות ודיוקים, וביניהם) מדוע צריך רש"י לבאר כאן כיצד אין סותר פירוש זה (עבד של עברי) לפסוק בסוף ספר ויקרא, והרי עדיין לא נתעוררה קושיא זו אצל בן החמש למקרא. ומבאר (בס"ג) שכשלומד בן החמש את דברי רש"י שעבד עברי הוא עבד הלקוח מעברי (ואפי' הוא כנעני) מתעוררת אצלו קושיא מדוע לא שחרר אברהם את אליעזר לאחר שש שנות עבדות. ולתרץ קושיא זו מקדים רש"י פסוק בו ישנה קושיא זו ביתר שאת, שמצוה התורה לעבוד בעבד לעולם, וע"ז בא הביאור שיש חילוק בין עבד הנלקח מעברי שעובד רק שש שנים, ללקוח מנכרי שעובד לעולם.

ויש להבין ביאור זה, דלכאורה, כיון שאברהם הינו היהודי הראשון בעולם, ודאי שלא לקח את עבדו אליעזר ממוכר עברי, וא"כ מדוע יוקשה אצל בן החמש מדוע לא שחררו אברהם (ואין לומר שכוונת הפסוק היא - כי תקנה עבד של עברי, או שיגיע לידך עבד באופן כלשהו, שא"כ המילה עברי מיותרת). רק בפסוק "והתנחלתם אותם לבניכם" בו אין התורה מחלקת כיצד הגיע העבד לידי בעליו, אפשרית קושיא זו.

ועוד יותר, כיון שכבר פגש הבן חמש מקרה בו יש על האדון לשחרר עבדו לאחר שש שנים, ומקרה בו אין על האדון חיוב זה, מדוע אינו יכול לעמוד בעצמו על חילוק זה בין הלקוח מן העברי לעבד שהגיע לידי אדונו באופן אחר.

* * *

בהמשך השיחה (ס"ד) מבאר כ"ק אדמו"ר שבזה שרש"י העתיק בד"ה גם את המילים כי תקנה, מרמז הוא שמילים אלו הינם סימוכין לפירושו עבד שהוא עברי. שכיון שאפשרות כזאת שעברי יהיה עבד לא היתה מצויה כלל וכלל בימים אלו, אחר

ביזת מצרים וביזת הים שכל ישראל היו עשירים מופלגים, ולא נזקק אחד מהם לגנוב או למכור עצמו לעבדות, לכן כותבת התורה כי תקנה – לשון עתיד – שעכשיו אין זה שייך, וכל דין זה נאמר לזמן מאוחר יותר. אמנם לפי עבד של עברי, אין מובן מדוע הוסיפה התורה את המילים כי תקנה, ולא כתבה בקיצור (ובסגנון של דין): עבד עברי שש שנים יעבוד, וכדינים נוספים הכתובים בתורה באופן כזה.

ולכאורה אינו מובן, הרי הכרח גדול ישנו להוספת המילים כי תקנה, והוא, שלולי מילים אלו לא היינו יודעים שעבד עברי פי' הלקוח מעברי, אלא היינו טועים ומפרשים שעבד עברי הוא עבד של עברי שהגיע לידינו בכל אופן שיהיה (בין בירושה בין בלקיחה מנכרי), שלכן כתבה התורה את המילים כי תקנה, ללמדנו שדין זה הוא בעבד הלקוח מעברי ולא בעבד של עברי.

ואולי יש לומר שנלמד זה מיתור הלשון 'עברי'. שאם הפי' הוא עבד של עברי, היה מספיק לומר "עבד שש שנים יעבוד", ולבד היינו יודעים שציווי התורה הוא על עברי שעבד זה בבעלותו. ומזה שהוסיפה התורה את המילה עברי למדנו שעבד זה הגיע לידי אדוניו מעברי אחר. ודוחק.

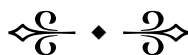
* * *

לאחמ"כ (ס"ה) מקשה כ"ק אדמו"ר מדוע אכן פותחת התורה את פרשת משפטים בדין שלא היה מצוי אז כלל (כנ"ל), ומחזק קושייתו שדין זה של עבד עברי נובע מפעולה קודמת של גניבה, שעליה חייב הגנב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה או כפל וכשאינו לו נמכר, וא"כ היתה התורה צריכה לכתוב קודם את דיני התשלומין של הגנב.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהלכות גניבה הי"ב פוסק "אין הגנב נמכר אלא בקרן, אבל בכפל או בתשלומי ארבעה וחמשה אינו נמכר, אלא הרי זה עליו חוב עד שיעשיר". ונלמד זה מן הפסוק "ונמכר בגניבתו" – בגניבתו ולא בכפלו (קידושין יח, א).

וא"כ כיצד מביא כ"ק אדמו"ר את דין זה של תשלומי הגנב כפרט הנוגע לעצם מכירת הגנב. וחוזר עליו שוב בסס"ו: "און דער "אין לו ונמכר" (מצד גודל התשלומין)", וכבר קודם בהערה 19: "לא שכיח דאין לו לשלם (חמשה) בעשירות המופלגה דביזת מצרים והים", בעוד שעל תשלומים אלו אין מוכרים את הגנב (אמנם, לאו דוקא שדין זה מוכרח ע"פ פש"מ, אך אין צורך להדגיש זאת כל עוד אין זה מוכח).

ואשמח לקבל חוות דעתם של היודעים ביאור בענינים אלו.



מדוע המגבי' ידו על חבירו נקרא רשע

הת' דוד גד שלי מושיאשולי
תלמיד בישיבה

ידוע מאמר הגמרא (סנהדרין נח, ב) "המגביה ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע". וביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"א עמ' 4 הערה 31, הטעם ששונה איסור הכאת חבירו משאר איסורים בין אדם לחבירו כגון גניבה וגזילה אשר דוקא כאן אומרים שנפסל תיכף בתחלת הפעולה כשחבירו עדיין לא נפגע משא"כ בשאר איסורים.

וביאר "כי הכאת חבירו היא כולה מעשה של רשעות מבלי כל רווח לעצמו ולכן החמירה תורה באיסור זה שחל עליו תוקף האיסור מהתחלת הפעולה".

ולכאורה צ"ע דהרי אשכחן בהלכות החובל בחבירו (חו"מ סי' תכ"ד ס"ב) ב"החובל בחבירו בשבת פטור מתשלומין אפילו הוא שוגג כיון שיש בו מיתת בי"ד".

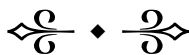
וכתב הסמ"ע (שם סק"ב) בשם הרמב"ם (הל' חובל פ"ד ה"ח) אף דקי"ל כל המקלקלין פטורים וצ"ל שאף זה שהמכה את חבירו מקלקל הוא ואינו חייב מיתת בי"ד מ"מ הואיל ועשה נחת רוח ליצרו בשעה שחבל בחבירו משו"ה חייב מיתה אחבלה זו בחבירו וכ"כ הפרישה סק"ג וראה עוד בשו"ע אדה"ז סי' שט"ז סעי' ט"ז שכתב כן.

ונמצא שיש לו רווח גדול בהכאת חבירו בכך שעושה נחת רוח ליצרו וכ"ק אדמו"ר כתב מבלי כל רווח לעצמו וצ"ע.

[ונמצא שלפי דברינו הדרא קושיא לדוכתיה מה שאני איסור הכאת חבירו משאר איסורים כגון גניבה וגזילה].

ואולי יש לחלק דאף שנ"ר ליצרו הוי רווח, ולא נחשב למקלקל אך אא"ל שהוי כגניבה וגזילה. ונחת-רוח זה ליצרו הא גופא רשעותו שאינו נח בעצמו מיצרו עד שיכהו.

ועיין עוד וניתן לחלק.



כתיבת אופן קיום השטר

הת' שמואל שי' מנדלזון
תלמיד בישיבה

כותב רש"י במס' כתובות דף כ"א ע"ב: "דנכתבא מקמי דניחו סהדי כו' - עד שלא העידו העדים על כתב ידם כתבו הדיינין במותב תלתא הוינא ונפיק שטרא דנן קדמנא ואסהידו פלוני ופלוני אחתימת ידיהו ואשרנוהי וקיימנוהי".

וצ"ע מדוע צריך לכתוב באיזה אופן קיום השטר, ולמאי נפק"מ (בפרט שקיום שטרות הינו מדרבנן)?

וראה בקרבן נתנאל (אות ב' בסי' ט"ז ברא"ש, כ"א ע"א): "למה צריך לפרש באיזה דרך נתקיים. בשלמא כשנתקיים ע"י אחרים שמא עי"ז יודע ללוה שלא נתקיים כראוי והיינו שיברר שעדי הקיום פסולין הן וכה"ג שנתקיים (ע"י) שטר אחר פן יטעון שאותו שטר זייף. משא"כ כשעדי השטר עצמן העידו על חתימתן...".

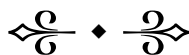
וא"כ קשה כנ"ל וביותר חוזק, מדוע כותבים הדיינים לשיטת רש"י האופן שבו נתקיים השטר¹, במקרה זה בו קיום השטר ע"י הדיינים עצמם, שאין אופן נוסף בו יוכלו לפסול לשטר מפני הידיעה שקיום ע"י הדיינים?

¹ **הערת המערכת:** אולי י"ל דסברת הקרבן נתנאל קאי אף על המקרה השלישי, שהשטר קיום ע"י העדאת העדים החתומים בו. מאחר ואם יראו אשרתא ללא חתימת הדיינים יהי' זה נתינת מקום לטעון שישנה בעי' בקיום השטר, מחמת שאין מבורר לנו שנעשה זה ע"י העדאת העדים החתומים, ויתכן שאכן הי' זה באופן אחר, והו"ל למיכתב שנעשה באופן זה, ולא כתבו. ויוסיף לטעון, דאילו היו כותבים אזי כו'.

ובמהר"ם שיף (כב, א ד"ה צריכין למכתב) כתב (בענין אחר): "צריכין למכתב במותב תלתא וחד ליתוהי . . במת אחד מהן . . משא"כ כשהמה חיים אי"צ לכתוב שהרי ג' חתומים . . מיהו רש"י פי' לעיל וחותרם עמהם על מה שכותבין אשרנוהו וכו' במותב תלתא וכו', משום דהכי שפיר דמי אבל אינו חובה..."

ונראה לומר דכדבריו כן הוא אף על הלשון שמביא רש"י דכתבין בשטר "אסהידו פלוני ופלוני אחתימת ידיהו", ואכן אי"צ לכתוב זאת.

ועוד נראה לומר בפשטות, דבגמ' שם דנים לגבי שטר אשרתא דדייני דניכתב מקמי דניחו סהדי כו' והוא מחזי כשיקרא. ובאופן זה בכתבת השטר - כאשר כותבין "ואסהידו" לפני העדאת העדים - הוא מחזי כשיקרא ביותר. וע"כ הביא רש"י לשון זה, אף שאינו מוכרח.



שם רשעים ירקב

הת' יוסף יצחק שי' פישמאן
תלמיד בישיבה

בתחילת השיחה מקשה כ"ק אדמו"ר כיצד נקבעה שמה של פרשה בתורה על שם בלק, והרי איתא במס' יומא (לח, ב) "שם רשעים ירקב . . דלא מסקינן בשמייהו", וא"כ איך אפשר לקבוע סדרה בתורה על שמו?

והנה בגמ' שם איתא "מאי ושם רשעים ירקב, אמר ר' אלעזר רקביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו". ופירש"י "רקביבות. רדולי"א, חלודה ככלי ברזל (ובהגהות הב"ח "דהויא ככלי ברזל") שאין משתמשין בו. **דלא מסקי בשמייהו**. לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע".

ועפ"ז יובן היטב לשיטת רש"י מדוע צריך למיכתב האופן שבו נעשה הקיום (ואף כשנעשה ע"י העדאת העדים החתומים). ויקשה מסברא זו לשיטתו דהקרבן נתנאל.

ובפי' ר"ח כתב וז"ל: "פי' שם רשעים ירקב, שאין אדם נקרא בזה השם ומצליח".

ובפשטות חלוקים רש"י ור"ח בפי' הפסוק "שם רשעים ירקב", רש"י מפרש שהוא ציווי שיעלה רקבון בשמותיהם של הרשעים, והכוונה בזה היא שלא יעשו שימוש בשמותיהם (כגון לקרוא לבנים בשמות כאלו). אמנם ר"ח מפרש שהכתוב מודיע שהקורא לבנו בשם של רשע יגרום רקבון לבנו, והיינו שלא יצליח.

ויש לומר שגם לר"ח הוי איסור, והוא, גרימת נזק לבן. ולפי אפשרות זו השניה נמצא שהם ב' סוגי איסורים: לרש"י האיסור הוא בעצם השימוש בשם רשעים. ולר"ח האיסור הוא, כיוון ששם זה גורם רעה לנושאהו¹.

ולכאורה לפי ב' שיטות אלו תלוי ביאור המשך דברי הגמ': "מתלב רבינא: מעשה בדואג בן יוסף שהניחו [אביו] בן קטן לאמו. בכל יום היתה אמו מודדתו בטפחים ונותנת משקלו של זהב לבית המקדש, וכשגבר אויב טבחתו ואכלתו, ועליה קונן ירמיה +איכה ב+ אם תאכלנה נשים פרים עללי טפחים, משיבה רוח הקדש ואומרת: אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא! - חזי מאי סליק ביה ("ראה מה עלתה בו שנשחט" - רש"י)". דלכאורה לר"ח פי' השאלה היא שרואים שלמרות שנקרא בשם רשע - הצליח שבזכותו נתרם לביהמ"ק, ומתרצת הגמ' שאמנם נראה שהצליח, אך ראה לבסוף שלא הצליח שהרי מת בעודו תינוק, (וצ"ל דבקושיא הבינה הגמ' שכן בשם כזה לא יצליח בשום דבר, והת"י הוא דיכול להיות שיצליח לפעמים, אך סו"ס לא יצליח). ולפי' רש"י השאלה היא איך עברה על האיסור, והתירוץ הוא, שאכן קיבל עונש על מה שנקרא כן.

ונראה דב' שיטות אלו (רש"י ור"ח) חלוקים גם בטעם האיסור: דלרש"י האיסור הוא שלא יהיה זיכרון לרשעים, ואילו לר"ח הוא (כנ"ל) שגורם היזק לבנו².

¹ ובדוחק גדול אפ"ל דר"ח מסכים לרש"י בעצם האיסור, אלא דלשיטתו הפסוק לא אומר את האיסור עצמו, אלא רק את העונש למי שיקרא בנו בשם זה.

² שו"ר דבספר "דברי שלום" (ח"ג ע' ע"ד) כתב ג"כ באופן זה המחלוקת של ר"ח ורש"י, וראה שם שמרחיב בזה. אמנם שם: א. לא הביא הנפק"מ שכתבתי להלן. ב. בפי' קושיית הגמ' מדואג פי' כמו שפירשתי שהקושיא היא שראינו שכן הצליח הבן. אמנם לפי מה שכתבתי דגם לר"ח הוי איסור לקרא לבן בשם זה, אפשר לבאר דהקושיא היא כמו לשיטת רש"י, והיינו שהקושיא היא איך עברו על האיסור, ולא כמו שהכריח שהשאלה היא כפי שכתבתי בפנים.

והנה אם נכון הוא הנ"ל, יתורצו שאלות החיד"א בספרו יוסף אומץ (מצוין בשיחה בהע' 11) על דברי הפוסקים¹ שכתבו שהאיסור הוא רק לקרוא לבנו בשם אדם רשע, ואילו להזכיר סתם שם רשע (וכגון לקרוא לבן משומד לעלות בתורה בשם אביו) מותר.² ומקשה על דבריהם ב' קושיות: **א.** במס' מגילה (דף כ"ג ע"א) איתא "אמר ליה יעקב מינאה לרב יהודה" וכתב התוס' שם וז"ל "אמר יעקב מצעה גרסינן, שאם הוה מין לא היה מזכירו יעקב דהא כתיב שם רשעים ירקב (משלי י)". מוכח משיטת תוס' שהאיסור הוא גם להזכיר שם אדם רשע. **ב.** ק"ו הוא, אם לקרוא לבנו בשם רשע אסור, שלא לתת זיכרון לרשעים, כ"ש דלקרוא לרשע עצמו בשמו אסור.

ועפ"י הנ"ל אפ"ל דהפוסקים הנ"ל לומדים בגמ' כדברי ר"ח, שיסוד האיסור הוא (לא מצד השארת זיכרון לרשעים אלא) שלא מצליחים בזה השם, וא"כ ממילא מובן דאין טעם לאסור להזכיר את שם הרשע. ואילו התוס' במגילה לומדים כשיטת רש"י דטעם האיסור הוא שלא להשאיר זכרון לרשעים, ולכן אסור להזכיר שם רשע.

ונראה להוכיח שישנם בעלי תוס' החולקים על דברי התוס' במגילה,³ דהנה במסכת ע"ז (יז, א) איתא: "פעם אחת . . ומצאתי אחד ויעקב איש כפר סיכנא שמו אמר לי . . ועל ידי זה נתפסתי למינות". וכתבו בתוס' וז"ל: "ויעקב איש כפר סכניא שמו - צ"ל דאין זה יעקב מינאה דפרק אין מעמידין (לקמן דף כח). דרמא סמא לרבי אבהו"⁴ דודאי אותו יעקב לא האריך ימים כ"כ, אלא נראה דהוא שבא לרפאות את בן דמא (לקמן כז:), אבל יעקב מינאה דרבי אבהו יכול להיות שהוא אותו דפרק כיוסו הדם (חולין דף פד). גבי רבא".

הרי שלשיטת התוס' בע"ז יתכן לגרוס יעקב מינאה אע"פ שהוא שם של רשע, וס"ל כדעת ר"ח שמותר להזכיר שם רשע.

אמנם לפי הנ"ל קשה קצת על תוס' במגילה דצריך לומר לשיטתו שבכל מקומות הנ"ל לא גורסים השם.

¹ שו"ת הרמ"א סי' מ"א. ושו"ת מהר"ם פאדווה סי' פ"ז.

² על אף שמציינים שנהגו שלא לקרוא בשם אביו רק אומרים שלא שייך להאיסור דלא מסקינן בשמייהו.

³ ראה שם במסורת הש"ס שעמד על סתירה זו, וכתב "ומצוה ליישב".

⁴ ראה שם בגליון הש"ס המצייין לתוס' במגילה ונשאר בצע"ק.

ויש לתרץ על ההוכחה הראשונה לפי הגירסא בע"ז שם: "א' מתלמידי ישוע הנוצרי" ולפ"ז א"ש שאכן לא מזכירים שם רשע (יעקב המין), אמנם לכאורה הא גופא קשיא איך מזכירים שמו. [וזכורני שראיתי באיזה ספר שכותב שהכינוי הנוצרי מבטא זלזול בו (ואיני זוכר הספר וכן אין זה מכלל זלזול), ולפ"ז א"ש].

ועל ההוכחה השניה אפשר לתרץ ששם הרי מדבר בהרחקה ממינים שאסור להתרפא מהם, והוא דיבור בגנותם, ולכן מותר (ובשיחה באות ו' כותב כ"ק אדמו"ר דכיוון שהאיסור להזכירם הוא משום ירקב, הרי אדרבה ע"י שמדברים בגנותם הוא נרקב). וכיון דאתינן להכי אפשר גם לתרץ על ההוכחה הראשונה, שגם שם בהמשך הגמרא מדובר על צורך ההרחקה ממינים, וגם זה מבטא גנותם.

ועפ"ז ה'י' אפ"ל דתוס' בע"ז ותוס' במגילה לא פליגי. אמנם מכך שתוס' בע"ז גורס את השם יעקב בחולין, שם מוזכר שם זה באותו ענין שמוזכר במגילה, ושם כותב תוס' שגורסים מצעה, ולכאו' מוכח דחולקים. וצריך לומר שתוס' במגילה לא גורס בחולין "מינאה" אלא "מצעה" כבמגילה.

ועפ"ז יש להעיר לכאורה דקושיית כ"ק אדמו"ר איך קראו לסדרה בשם בלק (והלא לא מסקינן בשמייהו) שייכת רק לשי' רש"י, שלשיטתו שהאיסור לקרוא לבן בשם רשע הוא בכדי שלא להשתמש בשם זה, אין מובן כיצד קוראים לסדרה בתורה בשם זה, שע"ז ישתמשו בו הרבה. אמנם לפי ר"ח קושיא מעיקרא ליתא, דהאיסור הוא דווקא לקרוא לאדם בשם זה מאחר ולא יצליח, אך לסדרה בתורה לא שייך זה, וכנ"ל בדברי הפוסקים שלהזכיר את שם הרשע אין איסור.

ואולי לזה כיון כ"ק אדמו"ר בהערה 2 שכתב "יומא לח, ב ובפרש"י שם", אע"פ שלא מוסיף רש"י פרטים בייאור ענין זה, וע"פ הנ"ל מובן, שבא לשלול שקושיא זו אינה לשיטת ר"ח. רק שלשיטתו יוקשה מענינים נוספים שמהם מקשה כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה, ראה שם.

* * *

לאחמ"כ כותב כ"ק אדמו"ר (תרגום חופשי): "לא יתכן לתרץ ש"אין ברירה כיון ששם הסדרה צריך להיות לפי התחלת "הסדרה"."

וצע"ק בהו"א דמועיל זה "שאינ ברירה" כנגד האיסור להזכיר שמות רשעים.

* * *

באות ב' מביא ביאור החיד"א שכשם שבאיסור של "ושם אלוקים אחרים לא תזכירו", הדין הוא שמותר להזכיר שם עכו"ם הכתובה בתורה, כן מותר להזכיר שם של רשע שכותב בתורה.

והנה מהתי' וכן מכל המשך הביאור בהשיחה משמע, שהאיסור להזכיר שם עכו"ם והאיסור לקרוא בשם רשע הינם מאותו הטעם. ומובן בפשטות דבנוגע לזה שאסור להזכיר שם ע"ז הטעם בפשטות הוא להרחיק כמה שיותר ענין של ע"ז, וכמו שכתוב בס' החינוך "משרשי המצווה להרחיק כל עניין ע"ז במעשה ובדיבור, עד שלא יעלה זכרם בלבבנו לעולם". וכן הוא בפשטות הטעם שלא מזכירים שם רשע (וכ"כ בחיד"א (הנ"ל) במפורש).

אמנם לפי ר"ח דלעיל אינו כן.

* * *

לאחמ"כ (בס"ב) כותב כ"ק אדמו"ר שביאור זה של החיד"א אינו מספיק ע"מ לבאר מדוע נקראת הפרשה בשם בלק, ומשני טעמים.

א. אע"פ שמותר להזכיר את השם בלק, עדיין אין זה ביאור מדוע יש לקרוא לסדרה בתורה על שם רשע.

ב. בעלי התוספות מקשים על הפסוק "לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים", כיצד מזכירה התורה את השם "בעל צפון" שהוא שם של ע"ז, והלא הדין הוא שאסור לאדם לומר לחבירו "שמור לי בצד ע"ז פלוני". ולכאורה תמוהה קושיא זו (כפי שהקשו האחרונים) שהרי שם ע"ז המוזכר בתורה מותר להזכיר.

ומתרץ כ"ק אדמו"ר עפ"י מ"ש בדרישה (יו"ד סי קמ"ז) שיש חילוק בין הזכרת שם ע"ז באופן סתמי להזכרתה בדרך חשיבות שע"ז "נותן בה ממשות", שכל ההיתר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה הוא באופן סתמי, אך באופן שנותן בה חשיבות וממשות ודאי שאסור. ועפ"ז מובנת קושיית בעלי התוס', שאף שהע"ז של בעל צפון כתובה בתורה, אך כאן אומר הקב"ה שיחכו בצידה, והרי זה כנתינת ממשות בע"ז שאסורה אף בע"ז הכתובה בתורה.

וממשיך שע"פ חילוק זה יישאר קשה בנדו"ד, דגם אם מותר להזכיר שם רשע, אך מ"מ יהיה אסור לקרוא על שמו פרשה בתורה שע"ז נותן בו ממשות. (ובהמשך מבאר כ"ק אדמו"ר טעם החילוק מדוע אומרים שהזכרת שם הע"ז בתורה רק מבטלת איסור הזכרתה, ולא האיסור דלתת בה ממשות).

¹ והנה על פי ביאור זה ניתן לתרץ קושיא על תירוץ החיד"א.

דהנה בגמרא ביומא לאחר שאמרה שאסור להזכיר שם רשע, מקשה הגמ' ממה שנק' אחד בשם דואג (שהיה רשע). וקשה, שהרי דואג מוזכר בתורה, וא"כ לא חל עליו האיסור שלא מסקינן בשמייהו. ועוד קשה, דהחיד"א עצמו מקשה כיצד קרא משה לבנו בשם אליעזר שמקורו של שם זה הוא אליעזר עבד אברהם שהיה כנעני שנאמר בו ארור, ומתרץ החיד"א מה שמתרץ. וגם כאן קשה והרי שם אליעזר הוזכר בתורה ומדוע שיהא איסור לקרוא בשמו¹. וכן בס' נחמד למראה (הובא בשד"ח מערכת ר"ש, צוין בשיחה שם בהערה 11) הוכיח מתוס' ביומא שם שלא ס"ל כתי' החיד"א, שהרי הקשו' תוס' על חנן בן אבשלום איך נקרא בשם זה, ולפי החיד"א לא מתחלת הקושיא כיון שאבשלום נאמר בתורה (ותמיה לי מדוע לא הק' מהגמרא עצמה וצ"ע)².

וע"פ מה שחילק כ"ק אדמו"ר בין סתם הזכרת שמו לבין "כשנותן בו ממשות", אפשר לתרץ כל הנ"ל ולומר דקריאת בן בשם רשע הוי כנותן ממשות בשם הרשע שמחשיבו לקרוא בנו בשמו, וא"כ בזה לא מועיל מה שהוזכר שם זה בתורה כיון שעדיין אסור לתת בו ממשות (וכנ"ל).

¹ וע"ז ה' אפ"ל דלא שייך הוזכר בתורה כיון שעדיין לא נכתבה התורה (וצ"ע בזה). אמנם עדיין קשה מה שהביא החיד"א שמקשים על התנא אליעזר איך קראוהו בשם כזה (ומתרץ שנק' ע"ש אליעזר בן משה). וקשה (כבגוף ההערה) והרי נזכר בתורה.

² ועוד יש להוכיח כן מתוס' במגילה (י, ב ד"ה "רבה") בנוגע לשם עפרון, דכותב ששייך בו האיסור של לא מסקינן בשמייהו. והרי שם עפרון הוזכר בתורה. וקושיא זו מתחזקת יותר עפ"י המבואר לעיל שתוס' במגילה ס"ל כשיטת החיד"א שיסוד האיסור הוא מצד השארת זיכרון לרשעים שדוקא לפי"ז שייך לחלק בין שם רשע המוזכר בתורה לסתם שם רשע.

ולכאורה היה אפשר להקשות מתוס' במגילה (כג, א) שם מקשה על שם רשע שנק' בשם יעקב מינאה והרי שם יעקב הוזכר בתורה. אמנם זו אינה קושיא שהרי הטעם שמוותר להזכיר שם רשע הנזכר בתורה הוא כיון שהתורה כבר קראה אותו, אמנם כאן השם יעקב שכתוב בתורה לא קשור כלל לאיש ששמו היה יעקב מינאה.

ועדיין יש להעיר בשיטת החיד"א, דהנה בשיחה (בהערה 19) מקשה על חילוק זה (בין כשנותן בו ממשות לבין סתם הזכרה) מכך שלא נמצא חילוק זה בפוסקים. ולכאורה יש לשאול כן גם על ביאורנו בשיטת החיד"א לחלק בין נותן ממשות לסתם הזכרה, והרי בנוגע לע"ז ליתא חילוק זה.

בשלמא לשיטת שאר הפוסקים שיסוד האיסור הוא מצד שלא מצליחים בזה השם, מובן דאין טעם לחלק בין שם המוזכר בתורה לסתם שם. אך לשיטת החיד"א שיסוד האיסור הוא שלא להשאיר זיכרון לרשעים, ויש חילוק בין שם המוזכר בתורה לבין שם שאינו מוזכר בתורה, א"כ בשם המוזכר בתורה היה צריך להיות מותר אפילו לקרוא בנו בשם כזה.

והנה בתירוץ על שאלה הנ"ל (בנוגע לע"ז) כותב כ"ק אדמו"ר (בהערה שם) וזלה"ק י"ל משום דס"ל הטעם דכבר נתבטלה או ע"ד לקמן הערה 48".

ביאור תירוץ הא': הפוסקים סבירא להו שהטעם שמותר להזכיר שם ע"ז הנזכרת בתורה הוא משום שנתבטלה הע"ז, וממילא לא שייך כאן לתת בה ממשות, כיון שאינה קיימת.

והנה לתירוץ זה קשה כל ההשוואה שכשם שמותר להזכיר שם ע"ז המוזכרת בתורה, כן מותר להזכיר שם רשע המוזכר בתורה. שהרי כל הטעם שמותר להזכיר ע"ז שבתורה הוא מצד שנתבטלה, וברשעים לא שייך לומר הטעם דנתבטלו¹, וא"כ מה הועיל זה שמוזכרים בתורה. וא"כ לא יועיל תירוץ זה לבאר את שיטת החיד"א.

ולכאורה גם לפי תירוץ הב' ישאר קשה, ובהקדים ביאור תירוץ זה, דהנה בשיחה שם מדבר בתירוץ הקושיא כיצד קוראים לפרשת בלק בשם רשע ומתרץ דכיון שמזכירים אותו בתור שם בתורה והתורה באה לבטא את הגנאי שברשע, לכן מותר להזכירו. וכותב ע"ז בהערה 48 וזלה"ק ע"ד משנ"ת (לקו"ש ח"ד עמ' 91) ד"זכור את אשר עשה לך עמלק" אינו סתירה ל"תמחה את זכר עמלק", כי ענינה זכירה לשם מחיית זכרו, ע"ש".

¹ זה מוכרח, שהרי כל הדיון הוא על רשעים שכבר מתו. והטעם מובן בפשטות: דעדיין שייך שע"י שיזכירום יתקרבו למעשיהם (שעדיין שייך לעשות מעשיהם), משא"כ בע"ז שלא שייך לעשות מעשה ע"ז כזה שהרי נתבטלה (והיינו שבטולה מהיות לאלוקה).

ולכאורה צריך ביאור מה מתורץ עפי"ז, דזה שמזכירים את שם בלק וכן את שם עמלק הוא כאשר מדברים אודות מחייתו, ומה שייך כאן, דאתינן לבאר איך מותר להזכיר שם בלק כשנותנים בו ממשות.

ואולי כוונתו הק' בזה היא, דכיון שהשם בלק הוא שם המוזכר בתורה, אזי גם כשמזכירים אותו בענין אחר, מודגש ענין הגנאי שבו, על-אף שלא דיבר בגנותו. ויש להביא דוגמא לזה, דלו יצויר שהיו קוראים לע"ז בשם שבה להתלוצץ ממנה¹ ואדם היה משתמש בשם זה, לא כשמדבר בגנות ע"ז אלא בשביל לציין מקום ("שמור לי בצד ע"ז פלוני"), דברור שהיה מותר, דאף שהוא לא מזכירה בכדי להתלוצץ ממנה, הרי מ"מ אין כאן שום נתינת ממשות, כיון שהוא בעצמו מזכירה בשם שמתלוצץ ממנה.

והחילוק בין בעלי התוס' לשאר הפוסקים הוא, שלדעת בעלי התוס' רק כשמזכירה באופן שמודגש באמירתו שהוא ענין הכתוב בתורה, אזי מודגש ההתלוצצות, משא"כ כשמזכירה בשביל לציין מקום (ראה הערה 41). משא"כ לשאר הפוסקים אפשר אפ' לציין מקום בשמה, כיון שידוע לכל שהיא כתובה בתורה ואין כאן שום נתינת ממשות, כן נראה לעניות דעתי.

ולפי"ז צ"ע לשיטת החיד"א, דלכאורה שיטתו - שישנו האיסור דמסקינן בשמייהו, בקריאת שם בנו כשם רשע הכתוב בתורה. והרי בע"ז נפסק להלכה דלא כן.

אמנם באמת הא דכתיב בשיחה דהחילוק בין כשנותן בה ממשות לבין סתם הזכרה לא הוזכר בפוסקים. וצ"ע מהשיחה עצמה שלאחר שמבאר (אות ד') שמותר להזכיר שם ע"ז המוזכר בתורה באופן שמוזכר בתורה (היינו, באופן שמורה על גנותם) מציין בהערה 36 סימוכין לכך **מהטור והשו"ע** ביו"ד (סי' קמ"ז) שנראה מהם

¹ שנפסקה ההלכה בשו"ע (יו"ד סי' קמ"ז) דמותר להזכיר שם ע"ז אם הוא מתלוצץ ממנה. אמנם ראה לקמן מ"ש מ"ברכת הנצי"ב" על המכילתא דשיטת הרמב"ם אינו כן.

שמותר להזכיר שם ע"ז כמו שנזכרו בתורה, ראה שם¹. וא"כ מבואר שיטת החיד"א. וצ"ע.

* * *

בביאור הטעם שמותר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה, מבאר כ"ק אדמו"ר (בס"ד) שכיון שהתורה באה לבטאות את הגנות בע"ז, לכן כשמזכיר היהודי את שם ע"ז זו הרי זה אצלו כגנות, ומותר. ובהערה 36 כ' וזלה"ק: "עפ"ז יומתק הא דבטושו"ע יו"ד שם לא כתבו (רק) "כמו בל נבו גד" (ע"ד לשון הרמב"ם הל' ע"ז ספ"ה), כ"א העתיקו הכתובים שבהם נזכרו שמות אלה – לרמז שההיתר להזכירם הוא מפני שאופן הזכרתם הוא כמו שנזכרו בתורה (ששם מודגש ביטולם כנ"ל הערה 34)".

ויש לבאר הטעם דהרמב"ם לא העתיק הכתובים שבהם נזכרו שמות הע"ז וכתב רק "בל נבו וגד", דהנה כתב ב"ברכת הנציב" (על המכילתא) עה"פ שם אלוקים אחרים לא תזכירו" (משפטים פרשה כ'), שהרמב"ם ס"ל שהאיסור בהזכרת שם ע"ז הוא רק בהזכרה לצורך, שאז אסור אפ"י בכינוי לגנאי (ומוכיח זאת מכך שהרמב"ם לא מביא הא דמותר להתלוצץ מע"ז).

ולפי"ז יובן מה שהרמב"ם לא העתיק הכתובים, דטעם הטושו"ע שהעתיקום הוא לרמז שההיתר בהזכרת שם ע"ז הכתובה בתורה הוא מפני שמבטא בזה את גנותם, אמנם לרמב"ם הסובר שאסור להזכיר שם ע"ז אפ"י באופן של גנות וליצנות, אינו צריך להביא את לשונם של הכתובים, שהרי לשיטתו טעם ההיתר בהזכרת שם ע"ז הכתובה בתורה הוא טעם אחר ממ"ש הטושו"ע (וכמו לדעת השאלות (הובא הערה 24) ד"הואיל ומשתרי למקר"י בתורה אישתרי", שהתורה הוציאה זאת מכלל איסור).

והנה לכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ם: הרי הא דמותר להתלוצץ מע"ז הוא גמ' מפורשת (סנהדרין סג, ב) "אמר רב נחמן וכו'" ואיך יפסוק נגד הגמ' ואולי

¹ להעיר ממ"ש ב"מקור מים חיים" על השו"ע דמקשה מדוע לא נזכר בפוסקים חילוק זה (ושם שאסור ליצור ולקיים בשם ע"ז הנזכר בתורה, דמקורו מתוס' בסנהדרין והובא בשיחה בהערה 24). וראה שם שמבאר עפ"י חילוק זה שיטת הב"י על הטור.

אפשר לומר דהרמב"ם למד שבעל המימרא שמותר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה, ובעל המימרא שמותר להתלוץ בע"ז, פליגי זע"ז.

דהנה מפשטות הגמ' נראה דהוכחת ר"נ שמותר להתלוץ בע"ז הוא מהפסוקים "כרע בל כרס נבו" וכדו', שבהם נזכרים שמות הע"ז לגנאי. אמנם להשיטה האומרת שמותר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה אין מכאן כלל הוכחה, מאחר שלפי שיטתם אין צורך להזכיר באופן של ליצנות ע"מ שיהי' מותר, אלא מספיק שתהא ע"ז זו כתובה בתורה, וא"כ מכאן אין אנו למדים היתר בהזכרת ע"ז באופן של ליצנות, אלא הרי זה כשאר כל הע"ז הכתובות בתורה, שמותרות בהזכרה.¹

ולכן למד הרמב"ם שב' מימרות אלו פליגי. ובזה, ההלכה כמימרא הא' דמותר להזכיר שם ע"ז הכתובה בתורה כיון שהלכה כרבים (ר' יוחנן רבא ור' פפא כנגד ר"נ)².

אמנם הטושו"ע כתבו ב' המימרות. וי"ל הטעם בזה, דהרמב"ם והטור פליגי בהטעם לכך שהע"ז המוזכרת בתורה מתבטלת, דהטור ס"ל שהוא מטעם שבהזכרתו אותה הרי הוא מכוון לגנאי, וא"כ ברור שהתלוצצות בפירוש תועיל לבטל האיסור, וא"כ ר"נ לא פליג ע"ז, והפסוק שהביא הוא כעין אסמכתא לדבר זה. משא"כ לדעת הרמב"ם שהטעם שמותר להזכיר הוא מצד גזה"כ וכדומה, א"כ לא נלמד מכאן כלל לליצנות.

והא גופא שהטור לומד שטעם ההיתר הוא משום התלוצצות והרמב"ם ס"ל שטעם ההיתר הוא משום גזה"כ, י"ל עפ"י מ"ש בברכת הנציב שם דפליגי בעצם

¹ לכאורה אפ"ל באופן אחר דהא דהזכירו שם ע"ז הוא כיון שאינם לצורך לדעת הרמב"ם כשאי"ז בזה צריך מותר להזכיר גם בלא כינוי. וצ"ע אם נחשב זה לא לצורך.

ועוד יוקשה דא"כ הא גופא קשיא, תפסוק שאסור להזכיר אפילו שלא לצורך ואז יש הוכחה (דכנ"ל בגוף ההערה שיטת הרמב"ם מבוססת על תנא, וא"כ תוכיח שהגמ' פסקה כתנא האחר).

² ואף דהלכתא כר"נ בדיני (כתובות יג, א), הרי כאן הוי א. איסורא. ב. בשיירי כנה"ג כללי התלמוד (נדפס בסוף מסכת ברכות) מביא שיטות דאין הלכה כמותו נגד רבים. ג. רבא הוא בתראי גבי ר"נ וקי"ל הלכה כבתראי. ובמסכת ב"ב דף ל' דמצינו מחלוקת רבא ור"נ והלכה כר"נ ובטעם הדבר נראה, דפליגי הראשונים דהרשב"ם (ד"ה "מי") לומד שהוא משום שהלכה כר"נ בדיני. וברא"ש (סי' ב' ה') כ' שהוא משום שרבא באתה שעה ה' תלמיד היושב לפני רבו. וכתב בפילפולא חריפתא (אות ז') הטעם שהוצרך להגיע לכך הוא משום שהלכה כבתראי. ונמצא מחלוקת הראשונים אי הלכה כר"נ בדיני הוא גם כשחולקים עם בתראי (שי' רשב"ם) או רק כשחולקים עם בני דורם ומעלה (שי' הרא"ש).

האיסור אם האיסור הוי שאסור להזכירה עד שיכנה אותה (שי' הטור), או שהאיסור הוא להשתמש בה לאיזה תכלית (הרמב"ם), א"כ לשי' הרמב"ם לא יועיל הא דמתלוצץ ממנה דהא משתמש בשמה. וק"ל.

* * *

הובא לעיל דהקשו בעלי התוס' על הא דאמר הקב"ה לבנ"י "לפני בעל צפון נכחו תחנונו על הים", והרי אסור לאדם לומר שמור לי בצד ע"ז פלוני.

ובעלי התוס' שם מתרצים בב' אופנים: **א.** דלגבי הקב"ה אינו שייך איסור זה, כ"א לגבי האדם. **ב.** שעדיין לא ניתנה התורה ולכן אין לחוש לזה¹.

והנהגה לתי' זה האחרון צריך להבין: דבשלמא בשם ע"ז זה המוזכר לפני מ"ת, אך מה יאמרו על שאר ע"ז המוזכרים בתורה לאחר מ"ת?

ולהבין זה צריך לבאר קודם מה שס"ל לתי' זה ביסוד ההיתר להזכיר שם ע"ז הנזכר בתורה. דביסוד ההיתר הובאו בשיחה ד' אופנים: **א.** טעם ה"שאלות" שהתורה הוציאתה מכלל איסור. **ב.** טעם היראים (כפשטות טעמו) שהע"ז שהוזכרה בתורה נתבטלה. **ג.** טעם היראים (כפי שמבואר בשיחה) שע"י שמזכירים את הע"ז כפי שמוזכרת בתורה הרי מבטלים אותה (לגבי היהודי), ובאופן כזה שרי. **ד.** טעם הזוהר שע"ז הכתובה בתורה יש בה קצת קדושה.

ונבוא על הסדר ונאמר דס"ל כאופן הא', וקושייתם היא (כבהערה 17) כיצד הזכיר הקב"ה שם ע"ז לפני שנזכרה בתורה. ומתרצים שהיה זה לפני מ"ת ועדיין לא נאסר.

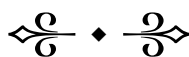
אמנם לפי"ז יקשה כנ"ל מהו הטעם בשאר המקומות לאחר מ"ת שהוזכר שם ע"ז בדברי הקב"ה (ולחלק שכאן נותן בה ממשות וע"כ אסור, לכאורה לשיטת השאלות אינו שייך, דכמו שע"י הזכרת ע"ז בתורה מתבטל איסורה כן י"ל דע"י הזכרתה בתורה באופן של נתינת ממשות, יהי מותר להזכירה אפי' באופן של נתינת ממשות).

¹ וצריך לעיין אם הלאו ד"שם אלוקים אחרים לא תזכירו" הוא אסור גם לב"נ (כחלק מאיסור ע"ז) וא"כ צריך לעיין אם שייך באיסורים של ב"נ לומר שהוא בעצמו עושה מה שמצוה לאחרים.

לומר דס"ל כאופן הב' קשה, דא"כ מהי קושייתם, דהרי על הקב"ה לא שייך לכאורה הטעם "שהרי נתבטלה" (כמ"ש בהערה 17). ולחלק כנ"ל שכאן הוי נותן בה ממשות וע"כ אסור, לכאורה לא שייך, דלפי אופן זה יהי' מותר להזכירה אפי' כשנותן בה ממשות (וכמ"ש בהערה 19).

לומר דס"ל כאופן הג', ונחלק בין כשנותן בה ממשות בהזכרתה לכשלא נותן בה ממשות אי אפשר, דאי נימא כאופן זה, יקשה מדוע לא תירצו כתי' הראשון של תוס'.

ומזה נראה מוכח דס"ל כאופן הד', ונאמר שהא שמועיל הצד קדושה בשביל להזכירה הוא רק להזכרה סתם, אך לתת בה ממשות מיהא אסור. וצ"ע בזה.



קידוש שמן המנורה (גליון)

הת' **מנחם מענדל** שי' ב"ר **משה חיים** ע"ה הלוי **פעלדמאן**
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש לחודש טבת (גליון רלט) דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח, העיר הת' י.ב. על המבואר באג"ק (כרך א', אגרת פ"א), שם מכריח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לומר¹ שקידוש השמן של נרות המנורה הי' נעשה ע"י כלי המדידה של חצי לוג שהי' בבית-המקדש, ולא ע"י המנורה עצמה. כיון שבכל יום נרות המנורה לא היו מלאים עד הסוף, שהרי נרות המנורה היו בגודל של **יותר** מחצי לוג², ושיעור השמן שבכל לילה היה רק חצי לוג (ללילות טבת הארוכים)³, ולכן מוכרחים לומר שהשמן נתקדש ע"י הכלי מדידה.

¹ ראה מנחות פח, א - פט, א.

² שם.

³ שם.

וע"ז הקשה הת' הנ"ל:

א. לכאורה מהי ההוכחה, הרי זה ש"אין מקדשין אלא מלאין", אין הכוונה כפשוטו מלאין עד סופן, אלא שהשיעור צריך להיות שלם למצוותו¹. וכיון ששיעור השמן – הוא חצי לוג, הרי כשמילאו במנורה חצי לוג הוי שיעור שלם, והיה אמור לכאורה להתקדש ע"י המנורה, ומהו הצורך לכלי המדידה?

ב. דהתוס' במנחות (פט, א ד"ה "חצי וכו'") הקשה וז"ל: "תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת". ובפשטות כוונתו להקשות מדוע צריך לקדש את השמן בכלי מדידה, הרי אפשר לקדשו ע"י המנורה. והקשה הת' הנ"ל דלפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר דלעיל, אין מקום לקושיית התוס' לכאורה, דכיון שבמנורה א"א לקדש, כי כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין וכו', לכן יש צורך בכלי המדידה.

והנראה לבאר בשני שאלות אלו, ונתחיל בהביאור להשאלה השניה²:

דבאמת אף שהבנה זו (קושיית ה)תוס' הינה הבנה נכונה, וכן משמע שה'צאן קדשים' למד בתוס', אמנם ניתן לבאר את התוס' באופן אחר, ובהקדים: איתא במסכת תמורה (יד, א): "זה הכלל כל הקרב ביום אין קדוש אלא ביום, וכל הקרב בלילה אין קדוש אלא בלילה וכו'". ובתוס' ד"ה "וכל הקרב בלילה" כתב וז"ל: "פי' רש"י שלהי שתי הלחם: כגון שמן למנורה. ולא נראה, דמה קדושה שייכה בי' הא לית בי' קדושת כלי".

והיינו דהתוס' נתקשו, דכיצד רש"י מביא כדוגמא לקדושת כלי - משמן המנורה, הרי לא היה שייך בשמן המנורה שיתקדש בקדושת כלי. וכן משמע מה'צאן קדשים' (על מסכת תמורה שם³) וז"ל: "...דבריהם אינם מובנים לי, הא אמרינן בפרק שני מידות חצי לוג למה נמשח, ומסיק שבו היה מחליק חצי לוג שמן לכל נר ונר וא"כ היה בו קדושת כלי". ע"כ מלשונו דה'צאן קדשים'.

¹ רש"י זבחים פח, א ד"ה "ואין מקדשין אלא מלאין".

² אף ש'זאומר על ראשון ראשון' (אבות ה, ז), אזלינן מן הקל אל הכבד.

³ נדפס בס' אסיפת זקנים - לקדשים.

וא"כ רואים שה'צאן קדשים' הבין שדעת התוס' – בתמורה - שהשמן לא היה מתקדש כלל, ולכן הקשה על תוס' מהגמ' במנחות (פח, ב). וא"כ לפי"ז אפ"ל שגם כוונת תוס' במנחות (ד"ה "חצי לוג לכל נר ונר") היא ע"ד שאלת התוס' בתמורה. וכך נפרש את קושית התוס', כיצד אומרת הגמ' שע"י הכלי מדידה של חצי לוג היו מקדשים את השמן למנורה, בעוד שהשמן כלל לא הי' מתקדש¹.

המורם מכל הנ"ל, שאין הכרח לפרש את דברי התוס' כמו אופן הא' (וכפי שהביא הת' הנ"ל), אלא אפשר לבארם כאופן הב', דאדרבה קושיתם היא, דלכאורה אין צורך שעל שמן [המנורה] יחול קדושת כלי, ולכן אין צורך בכלי המדידה דחצי לוג (ע"ד קושית התוס' בתמורה הנ"ל). וממילא לא יוקשה מהנ"ל לדברי כ"ק אדמו"ר². ולפי"ז אין הוכחה מהתוס' שחלה קדושת כלי על השמן ע"י המנורה (ואדרבה, אפשר לומר שלתוס' בכלל לא חלה קדושת כלי).

ובנוגע לשאלתו הא':

אולי יש לומר בדוחק, שההכרח באג"ק - דהשמן נתקדש ע"י החצי לוג, הוא אי אזלינן כשיטת הרמב"ם, וכדלקמן.

וננסה לבאר בדא"פ, ובהקדים:

א. דלשיטת הרמב"ם (ודלא כשאר הראשונים) מצות הדלקת הנרות היא, שיהיו דולקים תמיד, בבוקר ובין הערבים. וכדפסק בהל' תמידין ומוספין פ"ג ה"י: "דישון המנורה והטבת נרותיה בבוקר ובין הערבים מצות עשה". ובהל' י"ב: "מהו דישון

¹ ועיין ג"כ ברידב"ז על הל' כלי המקדש פ"א הי"ז, ובספר מקדש דוד סי' כ"א בסופו, שכך משמע מדבריהם ג"כ.

² ואף שסוכ"ס יקשה לאידך גיסא, דמהתוס' נראה דלא חלה כלל קדושת כלי על השמן, ומדברי כ"ק אדמו"ר באג"ק נראה דסוכ"ס ע"י הכלי מדידה חלה קדושת כלי עליו.

אמנם בזה אפ"ל: **א.** שדברי כ"ק אדמו"ר יתאימו עם שיטת רש"י (המובאת בתוס' הנ"ל) הסוברת שבשמן המנורה חלה קדושת כלי.

ב. ואפ"י בדעת התוס' אולי ניתן לומר, דעיקר ההדגשה בדבריו היא, שאין צורך בקדושת הכלי, אך י"ל דע"י הכלי דחצי לוג נפעלה קדושה בפועל. ועצ"ע.

המנורה . . ומדליק נר שכבה **והדלקת הנרות היא הטבתם** ונר שמצאו שלא כבה מתקנו¹ (היינו, להדליק בב' זמנים אלו נרות שכבו, או לתקנם).

ב. ולשיטתנו, אין אלו שתי מצוות נפרדות (ההדלקה בבוקר וההדלקה בין הערבים), אלא זוהי מצות עשה אחת שמתחלקת לשני זמנים. בסגנון אחר: שבעצם, המצוה היא שהמנורה תדלק תמיד, וכפי שמצינו שלא מנה הרמב"ם מצוות אלו כב' מצוות עשה נפרדות במנין המצוות².

ג. הפי' ד"כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין", גם לפי הרמב"ם הוא (כרש"י) ששיעורן מלא, ולא צ"ל מלא עד גדותיו [עיי' במפרשי הרמב"ם שם שהביאו את דעת רש"י (שמלאין הכוונה שיעורן וכו')] ולא ציינו זאת כמחלוקת בין רש"י לרמב"ם, וכן משמע בצפנת פענח על התורה (ויקרא פי"ב).

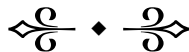
ולפי ג' הקדמות אלו יוצא, שלשיטת הרמב"ם מצות הדלקת הנרות היא מצוה [המשכית] אחת שמתקיימת בשני זמנים שונים, וא"כ שיעורה של המצוה הוא לא רק חצי לוג, ששיעורו חכמים רק **ללילות** טבת הארוכים, כי ישנו גם החלק הנצרך להדלקת היום, ויוצא שהמנורה אף פעם לא היתה מלאה בשיעורה (ללילה ויום יחד), בכדי שיתקדש עי"ז השמן. וע"כ צריך לומר, שהא דשמן המנורה מתקדש הוא ע"י הכלי שרת, שבו היו מודדין.

ולפי"ז נראה לבאר (בדוחק קצת) בלשון קודשו דכ"ק אדמו"ר כך: **"ועכצ"ל כן [שקידוש השמן התבצע ע"י הכלי מדידה], כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים [בשיעור הדרוש להם, שרק כשישנו יכולים הם להתקדש ע"י המנורה, והוא יותר מחצי לוג] כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג [שהרי יכלו נרות המנורה להכיל בתוכם את שיעור השמן הדרוש להם, ואעפ"כ בפועל מלאו בהם רק חצי לוג, וא"כ מוכח שהמנורה לא היתה מלאה כשיעור] כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיעורו."**

¹ וע"ע באנציקלופדיה תלמודית ע' הדלקת הנרות – זמנה (כרך ח' עמ' שי"א, ואילך).

² עיי' במאירי בית הבחירה לשבת כב, ע"ב דכתב שזה מצוה אחת. ובהערה 52 לרשימת המנורה. כלי חמדה על התורה פר' פקודי.

ולפי"ז אתי שפיר הא דכותב כ"ק אדמו"ר "כי גם בכל יום", ולכאורה הי' יותר מדויק למיכתב "בכל לילה". אלא דיתכן שרוצה לרמז בזה שאזיל כאן כשיטת הרמב"ם שמצות הדלקת המנורה נמשכה גם ביום¹.



¹ **הערת המערכת:** להמעייץ בגוף האגרת שכתב רבינו, יקשה לבאר כן לכאורה, כדלקמן.

באגרת שנשלחה לאותו א' (הר"ר חיים דובער גינזבורג) לפנ"כ, הקשה הרבי להדעה דנס חנוכה הי' באופן כזה שנתנו שמינית מהשמן בכל נר ונר מנרות המנורה ואעפ"כ דלק כנדרש, מהא דאמרינן דכלי שרת "אין מקדשין אלא מלאין", דלכאורה להדעה הנ"ל כיצד קדש השמן, והלא לא הי' זה מלא. וע"ז כתב ליישב באגרת שלפנינו, דלא קשיא מאחר והשמן היה מתקדש ע"י הכלי מדידה ולא ע"י המנורה. וא"כ אף בזמן נס חנוכה, נתקדש השמן לפנ"כ בכלי.

אמנם, לפי"ז משמע דאי נימא שקידוש השמן נעשה במנורה (כבהקושיא) אזי יוקשה לנו רק להדעה שהנס נעשה באופן כזה, שנתנו מעט שמן בכל נר. ולכאורה לפי ביאור הת' הנ"ל בשיטת רבינו, דהשיעור האמיתי הינו יותר מהחצי לוג שהיו נותנים, אזי (להבהנה בתחילה – שהיה השמן מתקדש במנורה) יוקשה לנו בנוגע לכל הזמן שביהמ"ק הי' קיים. דבכל יום הי' במנורה פחות משיעורה וכיצד נתקדש השמן? וא"כ, אינו מובן כיצד ניתן (אף להבהנה זו) להקשות מכך על הדעה שהנס נעשה באופן כזה, ולמאי נפק"מ אם הי' פחות מהשיעור במעט או שהיה פחות מהשיעור בריבוי?

אמנם, ניתן לומר דהא גופא הוא מה שנתחדש בהבהנה בין האגרת הראשונה להשני' (בנוסף להא דנתחדש שהשמן מתקדש בכלי ולא במנורה). דבהאגרת הראשונה למד כ"ק אדמו"ר דשיעור השמן במנורה הוא חצי לוג, וא"כ קשיא לן לדעה זו שבזמן נס חנוכה הי' פחות מחצי לוג, דא"כ הוא פחות מהשיעור וכיצד נתקדש? משא"כ בהאגרת השני' למד כ"ק אדמו"ר כדעת הרמב"ם, (וכנ"ל בפנים) שהשיעור להמנורה הוא יותר מחצי לוג וזה גופא הוא מה שמביא רבינו כדחי' להבהנה דהשמן נתקדש במנורה, דא"כ הקושיא שהקשה רבינו במכתב שלפנ"כ הינה קשה לא רק על הדעה הנ"ל בנס חנוכה כי אם גם על כל יום ויום. ובלשונו: **"ועכצ"ל כן [שהשמן לא נתקדש במנורה] כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים [בשיעורם, וכנ"ל בגוף ההערה] כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג [כנ"ל].** וא"כ "גם בכל יום" קושיא זו קשה, ולא רק להדעה הנ"ל].

כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

פסק הרמב"ם

הרמב"ם בהל' גירושין (פי"ב הל' ח"י) פוסק "בא עד אחד והעיד שמת בעלה והתירוה להנשא על פיו, ואחר כך בא אחר והכחיש את הראשון ואמר לא מת, הרי זו לא תצא מהיתרה, ותנשא, שעד אחד נאמן בעדות אשה כשני עדים בשאר עדויות, ואין דבריו של השני במקום שנים".

בדומה לזה (שהעד הראשון נחשב כשני עדים והשני הוי אחד במקום שנים), מצינו שפוסק הרמב"ם בהל' סוטה (פ"א הל' ט"ז) "בא עד אחד כשר ואמר נטמאת הרי זו אינה שותה כמו שבארנו. בא עד אחד והכחישו ואמר לא נטמאת אין שומעין לו, שעד אחד בטומאת סוטה כשנים, ואין דבריו של אחרון דוחין דברי הראשון שהוא כשנים".

וכן עד"ז פוסק הרמב"ם בהל' רוצח (פ"ט הל' י"ג) עד אחד אמר ראיתי את ההורג ועד אחד הכחישו ואמר לו לא ראית היו עורפין, במה דברים אמורים כשבאו שניהם כאחת, אבל אם אמר אחד אני ראיתי את ההורג הרי זה נאמן כשנים לענין זה, ואם בא אחר כך עד אחד והכחישו, ואמר לו לא ראית אין משגיחין על דברי האחרון, ואין עורפין".

ב.

דיוק בלשון הרמב"ם

הנה חילוק זה - בין באו ב' העדים בבת אחת (דנחשב כהכחשה), לבאו בזה אחר זה (שהראשון נחשב כשני עדים והשני הוי אחד במקום שנים) – מבוסס בכללות על הגמרא במסכת יבמות (ק"ז ב) לענין מיתת הבעל ובמסכת סוטה (לא, ב ומז, ב) לענין סוטה ועגלה ערופה. אמנם כשנדייק בפרטיות בלשון הרמב"ם נראה שהרמב"ם בדיוק לשונו מחדש הלכה וכדלקמן.

בהל' גירושין, לגבי עד אחד המעיד על מיתת הבעל, מדייק הרמב"ם לכתוב (תנאי כדי שנוכל לומר שהראשון יהא נחשב כשנים) "בא עד אחד והעיד שמת בעלה והתירוה להנשא על פיו, ואחר כך בא והכחיש את הראשון ואמר לא מת, הרי זו לא תצא מהיתרה, ותנשא" – משמע דדוקא מחמת "שהתירוה להנשא" דאז שייך לומר "לא תצא מהיתרה" פסקין שתנשא, ואין דבריו של אחד במקום שנים (הא לאו הכי – לא תנשא).

ואילו בהל' סוטה ובהל' רוצח פוסק בפשטות (בלי שום תנאי) שהראשון נאמן כשנים, משמע שתיכף לאחר שהעיד הראשון (אחר כדי דיבור) שוב אין משגיחין על דברי האחרון, ואי"צ שיורו ב"ד על פיו של הראשון כדי להחשיבו כשנים. ויש להבין מה הטעם לשינוי הלשון [והדין] בהלכות אלו.

ג.

מחלוקת רש"י ותוס' (במסכת סוטה)

דיון דומה לזה (האם צריך שיתירוה בית דין ע"מ שיחשב הע"א כשנים) מצינו בראשונים במסכת סוטה בסוגיא הנ"ל (לא, ב), בהא דאמרינן בסוגיא שם ד"בזה אחר זה" נחשב הראשון לשנים, "ואין דבריו של אחד [האחרון] במקום שנים".

ע"ש שחולקים רש"י ותוס' בפירוש "זה אחר זה:

רש"י (ד"ה כאן) מפרש "כגון אם העיד עדותו ויצא דתו, לא מצי חד לאכחושיה". ותוס' (ד"ה כאן) מקשה מגמרא מפורשת במסכת יבמות דקאמר הש"ס שצ"ל התירוה לינשא, דמשמע דדוקא כה"ג נחשב זה אחר זה, אבל בזה אחר זה בלי פסק בית דין (התירוה לינשא) לא נחשב בזה אחר זה (אלא בבת אחת). ותוס' מחזק קושייתו וכותב "ופירוש רש"י נמי (במסכת יבמות) דדוקא שהתירוה קודם שיבוא עד השני המכחישו, אבל אם קודם שהתירוה מודה עולא דלא סמכינן אקמא [=על העד הראשון], דאכתי לא אחשביניה כתר"י נמצא שמלבד הקושיא על רש"י מהגמרא במסכת יבמות, ישנה ג"כ סתירה ברש"י גופא בין פירושו בסוגיא לבין פירושו במסכת יבמות.

ומחמת קושיות אלו מסיק התוס' (דלא כרש"י) וכותב "להכי נראה לפרש הכא [במסכת סוטה] בזה אחר זה שקיבלו עדות הראשון והורו ע"פ עדותו", נמצא דתוס'

ס"ל שהפירוש בזה אחר זה היינו לאחר (העדות ו)הוראת בי"ד, ודוקא באופן כזה נחשב השני שבא אחר כך כאחד במקום שנים.
ויש לעיין כיצד יתרץ רש"י את קושיות התוס'.

ד.

תירוץ דברי רש"י

ונראה דרש"י מחלק בין עד אחד שהאמינתו התורה, להיכן דלא נאמן מדאורייתא ורק מדרבנן תקנו להאמינו (דמן התורה צריך ב' עדים, וחכמים הקילו ואמרו דעד אחד סגי). דהנה ג' הדוגמאות הנ"ל - מיתת הבעל, סוטה ועגלה ערופה - חלוקות הן לב' סוגים. דסוטה ועגלה ערופה נאמן עד אחד מדאורייתא, ואילו מיתת הבעל מדאורייתא צריך ב' עדים (דאין דבר שבערוה פחות משנים), ומחמת תקנת עגונות הקילו רבנן לסמוך על עד אחד.

ונראה לומר החילוק ביניהם:

דס"ל לרש"י דהיכן שהעד נאמן מעצם דין התורה, הו"ל כשנים מיד בעת עדותו. משא"כ כשאינו נאמן מדין תורה, וכוחו נובע אך ורק מתקנה דרבנן, אזי אינו נחשב כשנים עד שיורה בי"ד על פיו. שרק אז הוא כאילו נגמרה עדותו (ע"י הוראת בי"ד) ונחשב כשנים. ולפיכך מודה רש"י, שלענין נאמנות דרבנן הוא הפירוש ד"זה אחר זה" - עד שיקבלו הבי"ד עדותו של הראשון ויורו על פיו.

ועפ"ז, במסכת יבמות, דהדין הוא לענין מיתת הבעל (דנאמנות עד אחד במיתת הבעל הוא מתקנת חכמים) כותב רש"י דזה אחר זה הוא רק כשהורו הבית דין על פי עדותו, משא"כ במסכת סוטה - דנאמנות דעד אחד בסוטה הוא מדאורייתא - כותב רש"י בסתמא "אם העיד עדותו (העד הראשון) ויצא (מבלי להתנות שיורו בבי"ד על פיו) הוא זה אחר זה".

ה.

תירוץ לשינוי (בפסקי הדינים) ברמב"ם

לפי"ז יש להבין את השינוי ברמב"ם בין הל' גירושין (גבי מיתת הבעל) לבין הל' סוטה ורוצח (גבי סוטה ועגלה ערופה), דבהל' גירושין דאירי לענין מיתת הבעל כותב "והתירוה להנשא על פיו... לא תצא מהיתרה", ואילו בהל' סוטה ורוצח כותב בסתמא

בא אחר כך עד אחד והכחישו. דאפ"ל שזהו מחמת הטעם הנ"ל שמחלק בין היכן שהאמינה התורה לעד אחד, להיכן שכח עדותו הוי מחמת תקנת רבנן [וכפי שביארנו בשיטת רש"י].

נמצא דהרמב"ם ורש"י שיטה אחת נקט. ונראה לומר שדבריהם מבוססים על דיוק לשון הגמרא. שבמסכת יבמות לשון הגמרא הוא "התירוה לינשא", ואילו במסכת סוטה לשון הגמרא הוא בסתמא - "זה אחר זה". ומזה למדו לחלק בין הסוגיות, וכנ"ל. ולא ניחא להו להדחק (כפי דס"ל להתוס') ולומר שגם במסכת סוטה (לענין סוטה) איירינן בהורו בית דין על פיו.

ו.

ביאור הדין "כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים"

הנה יש להבין דין זה ד"כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים" – דמאחר ובמציאות יש כאן עד אחד, מדוע מתייחסים אליו כשנים. ובדומה לזה יש להבין את המשך הדין (שאם בא עד אחד להכחיש את העד שהאמינה התורה אזי) "אין דבריו של אחד במקום שנים" – דמאחר ובמציאות יש כאן הכחשת עדים (עד כנגד עד), מה טעם לומר דהוי כאחד במקום שנים.

ויש לומר דדין זה נאמר במקרים שמצד כללי התורה היה צריך להיות הדין במקרים אלו, שעד אחד אינו נאמן כלל. כגון במיתת הבעל, אשה (סוטה) שנסתרה - להעיד שנטמאה, דכלל גדול בידנו "אין דבר שבערוה פחות משניים" ואעפ"כ האמינה תורה לעד אחד - בנטמאה, וכן חכמים האמינו לעד אחד במיתת הבעל (מחמת עיגונא) ודווקא בזה אמרינן שהעד המעיד במיתת הבעל או שנטמאה הוי כשנים - שהתורה (וחכמים) האמינו אותו, ונתנו לו כח כשנים. אך העד המכחישו, שאין לו כח נאמנות מיוחד בדינים אלו, הו"ל כאחד במקום שנים.

ועד"ז בדין עגלה ערופה, שהתורה האמינה לעד המעיד שראה את הרציחה ומעיד על הרוצח, וד"ל.

ז.

ביאור בדברי רש"י והרמב"ם ביתר שאת

עפ"ז מובן ביתר שאת סברת רש"י והרמב"ם, דס"ל שבזה אחר זה אעפ"י שלא הורו בי"ד על פיו נעשה הראשון כשנים. כיון **שהאמינתו התורה**, ואין דבריו של אחד במקום שנים, מכיון שהתורה לא האמינה לשני כשנים.

ובעדות דמיתת הבעל, שלא האמינתו **התורה** וכחו נובע אך ורק ממה שהאמינהו רבנן, אמרינן דצריך הורו בית דין על פיו – מחמת הסברא שכתבנו – דלא נגמרה העדות עד שיוורו בית דין על פיו.

[ולהעיר: שביאור זה אתי שפיר רק לשיטות הראשונים דס"ל דכלל זה ד"כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים", נאמר רק בדינים הנ"ל, ולא נאמר גבי איסורים (דעד אחד נאמן באיסורים). אולם להחולקים, דס"ל שדין זה נאמר גם כשהתורה האמינה לעד השני (כגון באיסורים), נצטרך לבאר את הדין (דכל מקום...) באופן אחר. ונראה לומר שרש"י, הרמב"ם ותוס', חולקים בזה לשיטתייהו כפי שיתבאר לקמן]

ח.

דברי התוס' במסכת כתובות

הנה הר"י בתוס' במסכת כתובות (כב, ב ד"ה אי בכי) כותב חידוש בדין "אין דבריו של אחד במקום שנים", וז"ל: "ועוד אומר ר"י, דאפילו איירי עולא בכל ענין [כלומר בין בזה אחר זה בין בבת אחת] הני מילי התם דמדאורייתא עד אחד מהימן בסוטה כדנפקא ליה התם מהפס' ו"עד אין בה", אבל הכא גבי אשה [כלומר במיתת הבעל] דלא מהימן אלא מדרבנן, לא חשיב כשנים אלא בזה אחר זה".

כלומר, ישנו חילוק בין דאורייתא לדרבנן. דס"ל לעולא דבדאורייתא (כגון סוטה ועגלה ערופה) גם בבת אחת אמרינן דעד אחד נעשה כשנים, והשני הוי אחד במקום שנים. ובדרבנן (מיתת הבעל) רק בזה אחר זה אמרינן כן.

והנה להלכה אין אנו פוסקים כך, וכפי שפסק הרמב"ם הנ"ל (ורק בזה אחר זה אמרינן אין דבריו של אחד במקום שנים). וזה תלוי בפרטי הסוגיא דמסכת סוטה, ואכ"מ.

אמנם צריך להבין את גוף הסברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן, דבדאורייתא (לענין בבת אחת) הו"ל כשנים, ובדרבנן אינו כשנים.

ט.

ביאור בדברי התוס'

ואפ"ל דסברת הר"י היא ע"ד הסברא הנ"ל דבדאורייתא נגמרת העדות בעת שמעיד, משא"כ בדרבנן דאין לו כח עצמי רק מחמת תקנת חכמים, גמר העדות הוי בהוראת בית דין – **שהורו בית דין על פיו**.

ולפיכך, בדאורייתא שיש לעד אחד כח נאמנות מדאורייתא, תיכף נעשה העד כשנים, ולא משגיחין לדברי עד המכחישו אפילו בתוך כדי דיבור (בבת אחת), והוי אחד במקום שנים. משא"כ בדרבנן, שכוחו נובע מתקנת חכמים, אזי לא נעשה כשנים עד שיוורו בית דין על פיו. ולפיכך אם בא אחר והכחישו קודם, מתבטלת עדותו לפני שנתנו לו כח כשנים.

ועוד י"ל (והסבר זה עולה בקנה אחד עם הביאור הנ"ל), דחכמים האמינו לעד אחד רק כשאין הכחשה. אבל כשיש הכחשה מעיקרא, לא נתנו לו שום נאמנות וכח מיוחד.

י.

גברא וחפצא

הנה הרמב"ם ורש"י חולקים על סברת הר"י שכותב שיש חילוק לעולא בבת אחת בין דאורייתא לדרבנן, וס"ל (לרש"י והרמב"ם) שגם בדאורייתא, דוקא בזה אחר זה נאמר "אין דבריו של אחד במקום שנים". אמנם אין זה סתירה לביאור הנ"ל.

ובאותיות פשוטות י"ל דהרמב"ם ס"ל דכשיש הכחשה תוך כדי דיבור הרי זה מטיל ספק בגוף נאמנותו, ותו א"א לקבל עדות זו. משא"כ היכן **שכבר התקבלה** העדות, אעפ"י שלא הורו על פיו (כנ"ל בשיטת הרמב"ם ורש"י), מ"מ א"א להטיל ספק בנאמנות, שכבר נעשה העד כשנים ע"י עדותו שהתקבלה (אעפ"י שלא הורו על פיו).

ובעומק יותר י"ל, דבהגדת עדות יש ב' עניינים (א) נאמנות **העד** [גברא]. (ב) נאמנות **העדות** [חפצא].

וס"ל להרמב"ם דהא דהעד הוי כשנים - בסוטה ועגלה ערופה - זהו מחמת שהתורה האמינה **לעדות** זו (החפצא של העדות) כשנים, ושוב נהפך העד (הגברא) כשנים, ואין דבריו של אחד במקום שנים. משא"כ כשבאים בבת אחת, הרי יש הכחשה בנאמנות העד (גברא), וכיון שכן שוב אין לעדות תקיפות, שהרי יצאה עדות זו מפיו של אדם שהוטל ספק בנאמנותו, ובמילא לא נהפך העד לשנים.

יא.

האם אמרינן באיסורין שהעד הראשון נחשב כשנים [ואין דבריו...]

הנה יש לחקור גבי דין זה ("כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הוי כאן שנים") האם נאמר אך ורק לגבי המקרים המובאים בגמרא (מיתת הבעל, עגלה ערופה וסוטה שנטמאה). או שגם גבי איסורין [שהאמינה תורה עד אחד באיסורין], נמי אמרינן שהעד הראשון הוי כשנים, ושוב הוי האחרון כאחד במקום שנים.

עיין בשו"ע יו"ד (סי' קכ"ז ס' י"ד), ובפלתי (סי' ל"א אות ז'), ובספר "בית נאמן" להרב אייזיק חבר (חדר כ"ג), ובספר "אמרי בינה" להרב מאיר אויערבאך (יו"ד סי' ה), שהאריכו גדולי ישראל הנ"ל להביא דברי הראשונים בנדון ודנו בדבריהם. ומכללות דבריהם מובן שיש ב' דרכים בראשונים ובפוסקים בסוגיא. יש ראשונים ופוסקים דס"ל דרק במקרים המובאים בגמרא אמרינן שהעד הראשון נעשה כשנים, משא"כ גבי איסורים דלא אמרינן כן. ויש ראשונים ופוסקים החולקים, וסוברים שגם בהא דעד אחד נאמן באיסורים, אמרינן שהראשון הוי כשנים, ודברי השני הוי כדברי אחד במקום שנים.

י"ב.

הסברת הדיעה דלא אמרינן באיסורין שהראשון נעשה כשנים

ונראה בהסברת המחלוקת, דהדיעה דס"ל דרק גבי עדות עגלה ערופה, טומאת סוטה ומיתת הבעל אמרינן כן, הרי"ז משום דבדינים אלו מעיקר הדין צריכים שנים (דאין דבר שבערוה פחות משנים וכן ברציחה) ורק שהתורה (מריבוי של הפסוק או מתקנת חכמים מחמת עיגונא) ריבתה והאמינה עד אחד. נמצא שבמקרים אלו בלבד עד אחד הוי כשנים.

משא"כ באיסורים שאין שם ריבוי לנאמנות מיוחדת, והנאמנות בע"א נובעת מסברא ודין כללי – "עד אחד נאמן באיסורים", מה אולמא עד האוסר מעד המתיר הרי שניהם שוים, והו"ל ליה כחד נגד חד. ואת"ל שהראשון הוא כשנים, שוב הוא גם האחרון כשנים, דמאי חזית שיהי' הראשון כשנים והאחרון כאחד.

י"ג.

הסברת הדעה שגם באיסורים אמרינן שהראשון נחשב כשנים

והחלוקים דס"ל שגם גבי עד אחד באיסורים אמרינן שהראשון הוא כשנים, ס"ל דאזלינן בתר הדין שנקבע ולא בתר העדים (כלומר, אזלינן (לשיטתם) בתר החפצא של העדות ולא בתר הגברא שמעיד). ולפיכך כיון שנקבע דין איסור ע"י העד הראשון שוב הוא ליה כשנים, ואין בעד האחרון (שהוא כאחד) כח לבטל עדות ודין שכבר נקבע, והו"ל הראשון כשנים.

נמצא שעיקר מחלוקתם הוא אם אזלינן בתר גוף העדים (הגברא) המעידים או בתר העדות דנקבעה (החפצא). דאי אזלינן בתר הגברא הו"ל (באיסורים) חד במקום חד. אמנם לאידך, אי אזלינן בתר החפצא של העדות, שוב הוא ליה חד במקום שנים (לאחר שנקבעה כבר העדות ע"י הראשון). ויש לעיין היטב ודו"ק.

י"ד.

ביאור מחלוקת תוס', רש"י והרמב"ם

בדומה לזה יש לחזור ולבאר את מחלוקת רש"י, הרמב"ם והתוס' ביתר שאת בגדר ד"זה אחר זה" (לענין הדין ד"כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים").

די"ל דהתוס' ס"ל דהא דאמרינן בכל מקום שאם הראשון הוא כשנים אין דברי האחרון יכולים לסותרו שהרי השני נחשב לאחד במקום שנים, היינו מחמת החפצא של העדות וס"ל שעדות הראשונה נקבעת כשנים ע"י הוראת בי"ד (דומה לאיסורין להשיטות דס"ל כן), וכיון שכן ס"ל דזה אחר זה (דבעינן, כדי שנאמר דאין דבריו של אחד במקום שנים) היינו דוקא כשהשני בא אחרי שהורו ב"ד ע"פ העד הראשון.

ורש"י והרמב"ם סוברים שגוף העד [הגברא] נחשב כשנים (ע"ד הביאור להשיטות דרק במקרים הנ"ל ולא באיסורין אמרינן דין זה), וכיון שהעד גופא נחשב

כשנים ע"י **עצם עדותו** א"צ להורו ב"ד על פיו, ודי במה שהשני בא לאחר כדי דיבור (או לאחר שהראשון יצא מהחדר) כדי להגדירו בגדר זה אחר זה (מ"מ כשבאים בבת אחת אין נחשב כשניים כדלעיל אות י' עיי"ש).

ט"ו.

האם עד פסול נעשה כשנים

והנה דנים הראשונים לענין עד פסול כגון אשה שהעיד (במקום שעדים פסולים נאמנים), האם אמרינן בכה"ג את הכלל שמקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים או לא.

ודייק בלשון הרמב"ם הל' גירושין (פי"ב הל' כ"א) שכותב: "אשה אומרת מת או היא שאמרה מת בעלי ואח"כ בא **עד כשר** ואמר לא מת הרי זו לא תנשא, ואם נשאת תצא". משמע, דדווקא כשעד כשר מכחיש את העד הפסול [האשה] אמרינן לא תנשא ותצא, אבל בעד פסול שמכחיש עד פסול לא תצא (וכן דייק ר' חיים הלוי בחיבורו על הרמב"ם שם). והיינו מפני שעד פסול נעשה כשנים עכ"פ כלפי עד פסול שבא אחריו, וא"כ אמרינן גם בעד פסול [כלפי עד פסול המכחישו] את הדין "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים".

אמנם הרמב"ם לגבי דין עגלה ערופה פוסק במפורש בהל' רוצח (פ"ט הל' י"ד) אשה אומרת ראיתי את ההורג ואשה אחרת מכחשת אותה ואומרת לא ראית, היו עורפין, בין שבאו שתיהן כאחת בין שבאו זו אחר זו". הרי ברור מדבריו שבעד פסול לא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, גם כלפי עד פסול המכחישו.

עיי"ש בראב"ד שמשיג וכותב "א"א, נראה מן הגמרא שזה שיבוש הוא דבזה אחר זה הראשון עיקר ואפילו אשה" היינו שחולק על הרמב"ם וס"ל דאמרינן "כל מקום" שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים גם בעד פסול".

ותמוה הדבר מדוע הרמב"ם חילק בין דין מיתת הבעל לעגלה ערופה (בעדות על ההורג).

ט"ז.

ביאור שיטת הרמב"ם – לענין עד פסול

ונראה לומר עפ"י ביאורנו הנ"ל, דשאני מיתת הבעל דהוי **תקנה דרבנן** לסמוך על עד אחד, מעגלה ערופה **שמדאורייתא** עד אחד נאמן.

לפיכך גבי עד אחד במיתת הבעל מסתכלים בעיקר על הפסק דין דהתירוה להנשא [החפצא] ולא על העד [הגברא], שהרי העד בין כך פסול. ומה דאמרינן במיתת הבעל כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים היינו מצד הפסק דין דהתירוה להנשא (ולא מצד העד). מש"ה במיתת הבעל (שבעצם אין חילוק בין עד כשר לעד פסול) כיון שהראשון העיד והתירוה להנשא, נהפך עדות הראשון לשנים מצד הפסק דין גם אם הוא עד פסול, שמצד חלות ההיתר דהתירוהו להנשא אין חילוק בין עד כשר לעד פסול.

משא"כ בדין עגלה ערופה, דמדאורייתא נאמן עד אחד שראה את הרוצח, א"כ העד נעשה לשנים מחמת עצמו [הגברא], ולא מחמת הפסק דין דהתירוה להנשא [החפצא], ושוב יש מקום לחלק¹ בין עד כשר לעד פסול. דהעד כשר שחל עליו שם עד (ויש לו דין הזמה ושבועת העדות) שייך לומר שהוא כשנים, משא"כ עד פסול שאעפ"י שיש לו נאמנות (לענין דין עגלה ערופה) מ"מ לא חל עליו שם עד (והוא דסומכים עליו, הוא גדר מסוים בנאמנות, ולא בעד). לא שייך לומר עליו שהוא כשנים (עיין בחידושי הרב חיים הלוי שם שמוכיח יסוד זה).

¹ יש להביא ראיה דלשיטת הרמב"ם עד כשר חלוק מעד פסול גם לענין עגלה ערופה דעד פסול נאמן בו. דהרמב"ם פוסק (שם הל' ט"ז) "שתי נשים או שני פסולים אומרים ראינו ההורג ועד אחד מכחיש ואומר לא ראיתם אין עורפים שאפילו מאה נשים או מאה פסולים ועד אחד מכחיש את כולן הרי אלו כאיש אחד ועד אחד".

ע"ש בראב"ד שמשגי: "א"א גם זה שיבוש שלא אמרו אלא בדאתא עד אחד כשר מעיקרא אבל אתא לבסוף הולכים אחר רוב דעות ואפילו בעד אחד מכחישן".

אולם הרמב"ם לא קיבל סברת הראב"ד וסובר שאפילו באו מאה פסולים מעיקרא והכחישם עד אחד כשר הוי ספק ולא אזלינן בתר רוב הדיעות, והיינו משום דחלוק גדר עד פסול מעד כשר (גם לענין עגלה ערופה) שכח עד כשר בנוי על דין עדות ויש לו שם עד וביכולתו להכחיש ריבוי עדים פסולים לכן אמרינן דהוי מחצה על מחצה ודינו שונה מעדים פסולים (גם במקום שהתורה האמינה עד פסול) דאזלינן בתר רוב העדים.

היינו, דגבי עגלה ערופה רק עד כשר (שיש לו שם עד עליו) נעשה כשנים. ואילו גבי עד פסול שכל כוחו הוא מדין נאמנות ולא מדין עד, לא אמרינן שהראשון נעשה כשנים, אף אם השני שבא להכחישו הוא ג"כ עד פסול.

י"ז.

הוכחה ליסוד הנ"ל

ונראה להוכיח יסוד הנ"ל לחלק בין דאורייתא לדרבנן, מהא דהרמב"ם פוסק בהל' סוטה (פ"א הל' ט"ז) לענין עד אחד בטומאה "בא עד אחד כשר ואמר נטמאת הרי זו אינה שותה כמו שביארנו, בא עד אחד והכחיש ואמר לא נטמאת אין שומעין לו, שעד אחד בטומאת סוטה כשנים ואין דבריו של אחרון דוחין דברי הראשון כשנים".

דייק ברמב"ם שמדגיש "עד אחד כשר". משמע, שאם בא עד פסול קודם לא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים. (וכן ס"ל להגאון הצפנת פענח שם הל' י"ח). וזה דלא כפי שפסק בהל' גירושין לענין מיתת הבעל כנ"ל, וע"כ משום דנאמנות בעד [אחד של] טומאה הוי דאורייתא, לפיכך רק בעד כשר אמרינן כל מקום שהאמינה תורה עד אחד ה"ה כשנים, משא"כ מיתת הבעל דהוי דרבנן כפי שביארנו.

וראה קרן אורה מסכת סוטה (מזב) שכותב לענין עגלה ערופה דבאשה או עד פסול לא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים "כיון דפסול הוא לעדות דעלמא ליכא למיחשביה כשנים". ולכאורה לא מובן כ"כ קשר העניינים מדוע א"א להחשיבו כשנים משום דפסול הוא לעדות דעלמא. ולפי ביאורנו ניתן להבין את דבריו, שכיון שפסול הוא לעדות לעניינים אחרים אין שם עד עליו, ואינו נעשה כב' עדים.

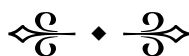
ח"י.

חילוק כללי בין דאורייתא לדרבנן

בכללות ביאורנו לחלק בין דאורייתא לדרבנן, דבאורייתא נעשה הגברא כשנים מצד עצמו ובדרבנן נעשה כשנים רק מצד הפסק דין דהתורה להנשא, נראה להעיר

מהשקו"ט הידועה בנוגע להחילוק בין דאורייתא לדרבנן¹, דהדאורייתא פועל על החפצא והדרבנן אינו פועל על החפצא [כ"א על הגברא].

ולפי"ז יומתק ביאורנו שבמקום שהעד נאמן מדאורייתא נעשה מציאות העד כשתים [בדומה לחפצא, עיין הייטב] ואילו במקום שאינו נאמן מדאורייתא וחכמים תקנו שיהיה נאמן אין מציאות העד נחשבת כשנים, ורק הפסק בית דין (דהתירוה להנשא) נחשב לשנים.



ז' עממין ועמלק שקיבלו עליהם השבע מצוות דבני נח

הנ"ל

א.

ביאור דברי הרמב"ם והראב"ד

פסק הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ה ה"ד): "מצוות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם"².

ובהל' ה' כתב: "וכן מצוות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצוות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו".

¹ ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סל"ג. וראה תניא רפ"ח. אתון דאורייתא כלל יו"ד. ועוד. והובא פעמים רבות בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

² לפי שבא סנחריב ובלבל את העולם. רדב"ז.

עד כאן תוכן דבריו לענין החיוב להחרים שבעה עממין ועמלק.

ובפ"ו ה"ד פסק הרמב"ם: "שבעה עממין ועמלק **שלא השלימו** אין מניחין מהם נשמה שנאמר כן תעשה לכל וגו'". ומדיוק לשונו משמע שאם השלימו, מנחין מהם נשמה ושוב לא חייבים להחרים.

ובראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב: "א"א זה שיבוש אלא שיכול לומר השלימו לקבל המצות". פירוש דס"ל להראב"ד שהשבע עממין ועמלק גם באם השלימו, היינו, שקיבלו על עצמם עולם ומרותם של ישראל, אעפ"כ הורגים אותם. אבל אם השלימו לקבל עליהם מצות [דהיינו ז' מצות דבני נח], אין הורגים אותם. והראב"ד הבין בדברי הרמב"ם בפשטות, דאירי שהשלימו לקבל את עול ישראל עליהם, ואין הורגין אותם, ולפיכך כותב שדברים אלו הם "שיבוש".

אמנם עיין בכסף משנה שמבאר שאכן כוונת הרמב"ם בכותבו 'השלימו' היא ל"השלימו לקבל [שבע] מצות", ולא רק לקבל עולם של ישראל.

לפי"ז יוצא שהרמב"ם והראב"ד גם יחד ס"ל שהז' עממין ועמלק שקיבלו עליהם ז' מצות אין הורגים אותם. וראה בכסף משנה שמחדד את הענין וכותב "שאם קבלו עליהם שבע מצות הרי יוצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים".

היינו, דקבלת שבע מצות בני נח מבטלת את מציאותם הקודמת כחלק מז' עממין ועמלק, ושוב אין חיוב להחרים.

ב.

ביאור עפ"י פנימיות התורה

העיר לי המשפיע הרב יי"צ גאנזבורג* שיחי' מתורת הרב ר' הלל מפאריטש (הובא בלקו"ש ח"ח עמ' 345) ש"נשמות חסידי אומות העולם נלקחים מ[קליפת]נוגה".

* משפיע ור"מ בישיבתנו הק'.

ולפי"ז יוצא שיש חילוק מהותי בין גוי רגיל (ובפרט ז' עממין וזרע עמלק), לחסידי אומות העולם שקיבלו על עצמם ז' מצות בני נח. שגוים בכלל מקבלים חיותם מג' קליפות הטמאות (כמבואר בתניא ספ"א). ואילו חסידי אומות העולם מקבלים חיותם מקליפת נוגה כנ"ל.

עפי"ז יוצא שע"י קבלת הז' המצות משתנה מקור חיותם מג' קליפות הטמאות לקליפת נוגה. וזהו פנימיות הביאור לדברי הכסף משנה, שע"י קבלת הז' מצוות יוצאים הם מכלל ז' עממין ועמלק¹, ומשתנה מהותם².

ג.

חזר לסורו מהו?

ויש לעיין מה דינם של ז' עממין ועמלק שקיבלו עליהם ז' מצוות, ושוב פרקו עול. האם חוזרים הם להיות מז' עממין ועמלק ומצווה להחריםם כבתחילה, או דלמא לא.

ובפשטות נראה דהם חוזרים לדינם המקורי, וחל עליהם ציווי הכתוב להחריםם.

וא"כ נפקא מהכא חידוש גדול (בפנימיות הענינים), שאעפ"י שיניקתם (כעת) היתה מקליפת נוגה, מ"מ (עי"ז שפורק עול) שוב חוזר למצבו הקודם, ויונק מג' קליפות הטמאות.

והעיר הרב אלחנן כהן* שיחי' שרואים בזה מעלת בן ישראל על אומות העולם. דלגבי עם ישראל נאמר³ "אעפ"י שחטא ישראל הוא", ונשאר עם נשמתו הטהורה גם לאחר שחטא (אלא שנתעלם גילוי אור הנשמה מלהאיר בגוף). משא"כ אצל אומות

¹ אולם יש לחקור בענין: האם ע"י קבלת ז' מצות בני נח **מתגלה** שהם שייכים [בעצם] לקליפת נוגה, ע"ד תורת החיד"א (בס' מדבר קדמות מעמ' ג' אות ג') בלשון חז"ל "גר שנתגייר" (עיין לקו"ש חלק י' עמ' 89 בהערה 14), או שמא **משתנים** הם מג' קליפות הטמאות לקליפת נוגה.

² ולהעיר מהמבואר במאמר ד"ה "ראשית גוים עמלק" (ספר המאמרים תר"פ) בסופו: "וזהו ראשית גוים עמלק דעמלק הוא ראשית ושרש לכל הגוים. . ולזאת אחריתו עדי אבד. . שיהי' בבחי' כליון ואבדון לגמרי אם בעתה, אבל כשהוא אחישנה ע"י הבירורים הנה אפשר שיהי' איזה בירור, ולכן מבני בניו של המן למדו תורה ברבים שהוא מה שהתברר ובא יתרון אור בהקדושה כו".

* נו"נ בשיבתנו הק'.

³ סנהדרין מד, א.

העולם שנעקרה לגמרי יניקתם הקודמת מקליפת נוגה, ויונקים מכאן ולהבא מג' קליפות הטמאות.

אא"כ נאמר שאצל גוי כזה שחזר לסורו איגלאי מילתא דמלכתחילה לא היה לו שייכות [אמיתית] לקליפת נוגה (וע"ד תורת החיד"א בגר שנתגייר).

ד.

או"ה שקיבל ז' מצוות ה"ה נתקדש קדש קדשים

[כתב הרמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל): "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו... הרי זה נתקדש קדש קדשים...".

ובלקו"ש ח"ח (עמ' 345, בשולי הגליון) מעיר כ"ק אדמו"ר על המילים "מכל באי עולם", וכותב: "מוכח דגם או"ה בכלל (ובפרט שמקדים "כל")."

והיינו, שגם כל אחד מאומות העולם שנדבה רוחו אותו כו' שייך לומר עליו [כלשון הרמב"ם] ש"הרי זה נתקדש קדש קדשים".

[וראה שם שמציין כ"ק אדמו"ר לדברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח (הי"א) "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא...". וכן מציין לתורת ר' הלל מפאריטש הנ"ל¹]

ונ"ל שדברי הרמב"ם מבוססים על הגמ' בעבודה זרה (ג, א) "מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הוא ככהן גדול תלמוד לומר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה² הרי הוא ככהן גדול".

¹ ומסתבר לומר שדברי הרמב"ם ותורת ר' הלל קשורים זב"ז. שהרי כיון שיש לחסידי או"ה עולם הבא, על כרחק צ"ל שמציאותם משתנית לנוגה, דלא מסתבר כלל שמציאותו של ג' קליפות תהי' לעולם הבא.

² ובתוד"ה "שאפילו" כתב "פירוש בשבע מצות שלהן דאילו בשאר מצות אמרינן בסנהדרין פרק ד' מיתות עובד אלילים העוסק בתורה חייב מיתה.

ובתוס' (ד"ה הרי) כתב: "להכי נקט כהן גדול משום דכתיב יקרה היא מפנינים ודרשינן (הוריות דף יג.) מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים גבי ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ אבל עובד כוכבים העוסק בתורה הוא ככהן גדול".

היוצא מדברי הגמ' הוא, שגם אומות העולם יכולים להגיע לדרגת כהן גדול שנמצא בקדש הקדשים. א"כ נראה לומר שעל גמרא זו מבסס הרמב"ם את דבריו, שאפי' א' מאומות העולם שנדבה רוחו אותו, יכול לעלות לדרגת קודש הקדשים, דהיינו ככהן גדול שנכנס לקודש הקדשים.

והיינו, דעכו"ם העוסק בתורה יכול להגיע למדרגת כהן גדול הנכנס לפני ולפנים, אך לא לדרגת ישראל העוסק בתורה, שהרי ע"ז נאמר יקרה היא מפנינים].

ה.

תירוץ לקושיית העיון יעקב

והנה איתא במסכת סנהדרין (צו, א) "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק". ובפירוש עיון יעקב¹ הקשה²: "זה סותר למה דאיתא במכילתא (הוא בילקוט סוף בשלח) שנשבע הקב"ה שמעמלק לא יקבלו שום גר [ונשאר ב]וצ"ע".

היינו שמקשה ממכילתא (סוף פ' בשלח) דמבואר שם: "נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבוא אחד מכל אומות להתגייר שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו". דא"כ כיצד יתכן שבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, והרי לא מקבלים גרים מעמלק?

אמנם, עפ"י ביאורנו המבוסס על דברי הרמב"ם והכסף משנה תתורץ הקושיא: דיתכן שבאו העמלקים לקבל עליהם שבע מצות בני נח, ועי"ז נפקע מהם גדר דעמלק (כנ"ל בכס"מ) ולאחמ"כ התגיירו (דהרי כבר אינם עמלקים ומותרים להתגייר).

¹ להגאון בעל שבות יעקב.

² עיין באוצר המפרשי התלמוד (מכון ירושלים) מסכת גיטין נז, ב שהביא רשימת ספרים העומדים בקושיית העיון יעקב.

ו.

אופן חדש במחיית עמלק

מהנ"ל יוצא שיש אופן אחר לפעול שלימות מחיית עמלק מלבד הריגתם בפועל: דע"י שמקבלים על עצמם ז' מצות בני נח, הרי נתבטל מהם שם עמלק, כנ"ל.

וראה ברמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י (ומבואר היטב בלקו"ש חלק כ"ו, פ' יתרו) "וכן ציוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח. . והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום".

לפ"ז יתכן שע"י הפרסום¹ שעושים עמ"י בענין ז' מצוות בני נח, משפיע גם על העמלקי, ויש ממנו שקיבל עליו את הז' מצוות, ובזה מקיימים [גם] מצוות מחיית עמלק, כנ"ל.

ז.

דיוק הלשון 'מחיית' עמלק

עפ"י מה שכתבנו יתכן לבאר דיוק לשון הכתוב גבי עמלק² "מחה תמחה", ולא להרוג או להחרים. וזאת מאחר שהציווי אינו להרוג דווקא, כ"א **למחות**. ודבר זה אפשרי גם עי"ז שפועלים עליהם לקבל על עצמם ז' מצוות בני נח, שאז מקיימים אנו את המצוה, מפני שנמחה שם עמלק.

וניתן להוסיף עוד, דיש לקשר מחיית עמלק להשבתת חמץ. דמבואר במקצת אחרונים³ שהמצוה להשבתת חמץ היא "שב ואל תעשה". היינו, שהעיקר הוא שלא יהיה חמץ [ולא גוף ההשבתה]. דכמו"כ במחית עמלק, שאין המצוה להרוג או להחרים אותם, אלא כלשון הכתוב "מחה", דהיינו (שב ואל תעשה) **שלא יהיה** עמלק.

¹ ומצווים אנו לעשותה, שהרי מוטל עלינו לכוף את כל באי העולם לקבל עליהם כל המצוות שנצטווה בהם נח, כדברי הרמב"ם.

² עפ"ז יצא חידוש גדול, שיש חילוק מהותי בין הריגת ז' עממין שכתוב במפורש לשון הריגה, למחיית עמלק שכתוב בו לשון מחיית, ועיין היטב.

³ עיין במנחת חינוך מצווה ט', שהאריך בהחקירה אם מצוות השבתת חמץ היא עשה או שב ואל תעשה.

וא"כ ע"י שמקבלים עליהם ז' מצות [וגרות] נמחה שם עמלק, דאין עוד עמלק בעולם. ומקיימים גם בזה המצוה דמחיית עמלק.

ח.

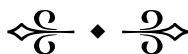
האם בעשיית עמלק לעקר מקיימים המצוה

ויתכן שיש לקיים מקצת ממצוות מחיית עמלק¹ גם ע"י עשיית עמלק לעקר, שהרי בזה מתבצע מחיית זכר עמלק. בדומה לכך שמקיימים מצות מחיית עמלק גם באופן שהשפיע עליהם שיקבלו ז' מצוות בני נח, שהרי ע"ז יצא מכלל עמלק ונעשה כעקר - שלא יולד לו בן עמלקי.

ויתכן שמתקיים גם אצל העמלקי הפסוק "רני עקרה לא ילדה", וכביאור הגמרא שלא ילדה בנים לגהינום, אלא לעולם הבא. שהרי בני בניהם (דעמלק) למדו תורה בבני ברק. ועיין מסכת ברכות (י, א) בהסוגיא שם.

ולהעיר שמקצת האחרונים² נקטו שהבבלי חולק על המכילתא וס"ל [להבבלי] שמקבלים גרים מעמלק. ולפי דבריהם כשנתגיירו נפסק יחוסם מעמלק לגמרי. דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינו בגדר נין ונכד לעמלק. ולפי הנ"ל מתקיים בזה מחיית עמלק בק"ו מעמלקי שקיבל ז' מצוות בני נח, שהרי נעשה מציאות אחרת לגמרי (מציאות של יהודי).

ויתכן שגם על זה אמרה ברוריה להתנא האלוקי רבי מאיר [וקביל דברי] "יתמו חטאים ולא חוטאים", עיין היטב (שם) במסכת ברכות.



¹ דהא בעשייתו לעקר, הוא גופא לא נמחה, וע"כ אין זה קיום המצוה כפשוטה. אלא דיתכן שיש בזה מקצת מקיום המצוה, דמחית את זרעו – שלא יולדו לו בנים עמלקים כו' (כנ"ל בפנים).

² כגון: החיד"א בספרו ראש דוד ריש פ' יתרו. דברים אחדים דרוש כ"ד. פתח ענים סנהדרין צו, ב. עין זוכר מערכת ג'. וראה אוצר מפרשי התלמוד מסכת גיטין פרק הנזיקין דף נ"ז ע"ב הערה 10.

הכנת תכשיטי הכלה

הת' יחיאל דוד שי' הכהן קאהן
תלמיד בישיבה

איתא במס' כתובות (ג, ב): "הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים יום".

וכתב רש"י: "אביו של חתן או אמה של כלה - דוקא נקט אביו של חתן שהוא הטורח בצורכי סעודה ואמה של כלה היא המכינה לה תכשיטין".

אמנם על דברי המשנה לקמן (נז, א): "נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה", כתב רש"י: "נותנין לבתולה - זמן לכניסתה לחופה מיום שתבעה הבעל לאחר שקידשה להזהירה על עסקי חופה להכין תכשיטיה".

ובע"ב שם איתא: "קטנה בין היא ובין אביה יכולין לעכב, בשלמא איהי מצי מעכבא. אלא אביה . . מאי נפקא ליה מינה, סבר השתא לא ידעה למחר מימרדא ונפקא ואתיא ונפלה עילואי".

ורש"י על אתר כתב: "מימרדא ונפקא - תמרוד בבעלה שלא תוכל לסבול ותצא ותבא אלי עד שתגדל ונמצאתי צריך לתכשיטין אחרים".

ולסיכום: בדף ג' כתב רש"י שאמה של הכלה היא המכינה את התכשיטין עבור הכלה.

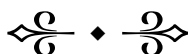
בדף נ"ז ע"א כתב שהכלה עצמה היא המכינה את תכשיטיה.

ובדף נ"ז ע"ב כתב שהאב הוא ה"צריך לתכשיטין".

ולגבי זה האחרון יש לומר בפשטות, דהאב צריך לדאוג לתשלום עבור התכשיטין וכמו שרש"י אומר "צריך לתכשיטין" ולא "להכין" וכדו', שמכך משמע שאין הוא צריך להכין בפועל.

אך בנוגע להכנת התכשיטים קשה, מי מכין את התכשיטים?

ויש לומר בפשטות כלשונו "אמה של כלה היא המכינה לה תכשיטין". אך נתינת שנים עשר חודש לבתולה אינו כדי שהיא עצמה תכין את התכשיטין, כ"א נותנין לה זמן עבור הכנת התכשיטים. ואף שכתב שנתנת הזמן היא "להכין תכשיטיה", נראה שהוא ע"מ שיהי' שהות שבה יוכלו להכין תכשיטיה, וההכנה בפועל תתבצע ע"אמה של הכלה.



שביתת גר תושב

הרב יעקב יוסף שי' קופערמאן
משפיע בישיבה

בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת משפטים מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בארוכה פלוגתת הרמב"ם והרשב"א בדין גר תושב שאינו שכירו ולקיטו של הישראל, אי מצווה על שביתת שבת. דהרמב"ם פירש ש"במי נאמר וינפש בן אמתך והגר, זה גר תושב שהוא לקיטו של ישראל כמו בן אמתו, שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת" (רמב"ם הל' שבת פ"כ הט"ז), והרשב"א (בספרו עבוה"ק בסופו, הובא במגיד משנה ברמב"ם שם) השיג על הרמב"ם ולדעתו "לא במלאכת רבו בלבד אסרן הכתוב אלא לכל ישראל". והמ"מ ביאר שבאמת גם הרמב"ם ס"ל כהרשב"א "ורבינו שכתב שכירו ולקיטו דבר בהווה". אמנם רבינו הזקן בשולחנו במהדו"ב השייך לסי' רנ"ב וסי' ד"ש ביאר בדעת הרמב"ם "דבדוקא נקט שכירו ולקיטו . . עיקר האיסור משום שהוא שכירו", עיי"ש בארוכה ובפרטיות.

ומבאר שם בשיחה דפליגי בגדר המצווה ד"וינפש בן אמתך והגר" – שיש לפרשה בשני אופנים: (א) דהוי פרט בשביתת הישראל שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם, אלא זה בכלל שביתת הבעה"ב שלהם. (ב) שזה שייך גם לבן האמה והגר תושב עצמם שחל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ("וינפש") ביום השבת, "אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על הישראל שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו. כלומר: בתור בעה"ב מוטלת עליו

האחריות והחיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו". ובזה נחלקו הרמב"ם והרשב"א, שלדעת הרשב"א הגדר דשביתת עבד וגר תושב היא כאופן הא', משא"כ לדעת הרמב"ם זה שייך להעבד וגר עצמם כאופן הב', עיין שם היטב בכל הביאור.

ובס"ח בהשיחה שם מבאר סברת הפלוגתא בין שיטת המגיד משנה ואדמוה"ז בדעת הרמב"ם, האם נכרי שלא קיבל עליו שבע מצוות בני נח הוא בכלל האיסור או לאו, דהמגיד משנה ס"ל בדעת הרמב"ם דרק מי שקיבל עליו ז' מצוות ב"נ הזהירה תורה על שביתתו בשבת לצורך ישראל, משא"כ אדמוה"ז ס"ל דלהרמב"ם "קיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת", וזה ששכירו ולקיטו של ישראל אסור במלאכת רבו הוא גם כשלא קיבל עליו ז' מצוות.

ומבאר בהשיחה, שזה תלוי "בסיבת וטעם חלות תורת שביתת שבת על העבד וגר תושב עצמם" (שזוהי הרי שיטת הרמב"ם), שג"כ יש לבארה בשני אופנים:

(א) מצד שייכותם להישראל, דכיון שהעבד קנוי לרבו וכן הגר תושב תחת ידינו (כנ"ל שם בהשיחה מאדמוה"ז) – לכן נמשכת עליו תורת שביתת שבת (בנוגע למלאכת רבו).

(ב) מצד שייכות **שלהם** לדיני ישראל ותורת ישראל – כי גם קבלת ז' מצוות ב"נ של גר תושב שייכת לתורת ישראל",

ועל זה מביא את לשון הרמב"ם בהלכות מלכים שממנו מתבאר איך "שצריך לקבל עליו זמב"נ **(א)** בפני שלשה חברים **מבני ישראל, (ב)** ו"מפני שציוה בהם הקב"ה **בתורה** וְהוֹדִיעֵנו ע"י משה **רבינו**". דמכיון שיש לו יחס ושייכות לתורת ישראל (שהרי "קיבל עליו" הוראות תורת ישראל השייכות אליו), יש מקום לומר שיום השבת אצלו אינו יום סתם שיש אז ציווי, אלא יש לו חלות ושם של "שבת" דישראל", וזהו סברת המגיד משנה שלדעת הרמב"ם שביתת הגר תושב היא גם מצד שייכותו לדיני ותורת ישראל (דהרי זהו שיטת הרמב"ם בגדר הקבלת מצוות של גר תושב כנ"ל) "ולכן בענינים השייכים לישראל (היינו כשעושה מלאכה עבור ישראל) נמשך גם עליו הענין דשביתת שבת", ולכן מפרש המ"מ שלדעת הרמב"ם שכירו ולקיטו לאו דוקא אלא כל שעושה מלאכה בשביל ישראל אסור, כי הרי טעם האיסור

הוא מצד עצם שם "גר תושב", ולאידך גוי שלא קיבל עליו ז"מ ב"נ אינו אסור במלאכתו עבור ישראל, כי אי אפשר שיחול עליו דין שביתה.

ולכא' אינו מובן לפי"ז דעת אדמוה"ז בשיטת הרמב"ם, שהרי כל הביאור הנ"ל בדעת המ"מ בשיטת הרמב"ם הוא מיוסד על **כו"כ** דאיות שישנם בשיטת הרמב"ם בגדרו של גר תושב שיש בזה חלות דין של גירות (מסוימת) ולא רק שהגר תושב סתם נזהר לקיים את הז"מ דבני נח, וכמצוין כאן בשיחה בהערה 56 ובאריכות בלקו"ש חכ"ו שיחה ג' לפר' יתרו, ונראה ברור שכך דעתו של כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם בלי כל פקפוק, וא"כ מדוע נטה אדמוה"ז מדעת המ"מ בשיטת הרמב"ם, ולא רצה ג"כ לפרש ששביתת הגר תושב קשורה לזה שיש לגר תושב שייכות מסוימת לדיני ישראל ותורת ישראל, ולכן נמשך גם עליו הענין דשביתת שבת בענינים השייכים לישראל, וככל משנת"ל בדעת המ"מ?

[ובמילים פשוטות: מכל הביאור בשיחה יוצא לכא' שכ"ק אדמו"ר מצדד בדעת המ"מ בשי' הרמב"ם ודלא כדעת אדמוה"ז בשי' הרמב"ם (כיון שכל הראיות שם בגוף השיחה ובהערות הם דוקא להצד שנת' בדעת המ"מ) וזה תמוה **מאוד** כמובן בפשיטות]

והנה לכאורה ה' מקום לעיון שאכן מדברי אדמוה"ז נראה שס"ל בדעת הרמב"ם באו"א ממה שנקטו המפרשים (המובאים בשיחה שם) בדעת הרמב"ם, דהרי השווה את דעת הרמב"ם לדעת התוס' והרא"ש (שדעתם בענין גר תושב היא, שאכן אין חילוק מהותי בין גר תושב לבין בן נח שמקפיד על קיום ז"מ בני נח, וכדלקמן), וכמובא בשיחה שם בס"ח מה שכתב אדמוה"ז בדעת **הרמב"ם** "דקיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת" וכמו"כ כותב "דס"ל כמ"ש התוס' ורא"ש ס"פ החולץ".

והכוונה למה שהקשו התוס' והרא"ש על רש"י ביבמות (מח, ב) שכתב שגר תושב "הזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים", והקשו התוס' שם "דא"כ נפיש להו משבע מצוות ובמס' ע"ז משמע דבשבע מצוות שקיבלו בני נח איקרי גר תושב". ועד"ז הקשו מהדין דעכו"ם ששבת חייב מיתה. עיי"ש.

וכבר האריכו האחרונים בביאור דברי רש"י (ראה משנת יעב"ץ חיו"ד סי' ג' וכבר קדמו בבנין הלכה להגרא"ח צימרמן ז"ל ונקודת הדברים בעצם כבר נמצא בערוך לנר ביבמות שם הובא בשיחה שם הערה 57) דלדעת רש"י גר תושב צריך לקבל עליו את

הז' מצוות כמו שמקיים אותן ישראל¹, והיות שבישראל אמרו בחומר הענין דחילול שבת דהוי כעובד ע"ז, הרי שיש בחילול שבת משום **לתא דע"ז**, וא"כ מיושב קושיית התוס' דנפשי להו לאוויין יותר משבע מצוות, דבאמת אין כאן עוד מצוה אלא שזה נכלל בהאיסור דע"ז, אבל בסתם גוי לא אמרו דבאיסור ע"ז נכלל גם שמירת שבת, ולכן בסתם גוי אמרו דגוי ששבת חייב מיתה, משא"כ בגר תושב שנתחדש בו שמקיים הז' מצוות כמו בדיני ישראל, הרי שנכלל בזה ג"כ שהוא מוזהר על השבת עיי"ש בפרטיות.

אבל התוס' שכן הקשו על רש"י כנ"ל, לא ס"ל מכל החילוק הזה שבין גר תושב לסתם ב"נ, וכן **מוכח** ג"כ מדברי התוס' בע"ז (סד, ב) בד"ה איזהו (שהובאו בשיחה הנ"ל בחלק כ"ו הערה 34) שהקשו על דברי ר"מ בברייתא שם שאיזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד ע"ז, ונפק"מ לענין שמצווין להחיותו, והקשו התוס' דאם עבר על שאר המצוות דב"נ הרי הוא חייב מיתה, ואיך מועיל מה שקיבל עליו רק שלא לעבוד ע"ז שיהי' גר תושב? ואילו למדו התוס' דגדר הקבלה הוא קבלה דגר תושב הוא קבלה מיוחדת בפני ג' חברים וכו' הרי לק"מ, דבאמת הברייתא איירי במקיים כל השבע מצוות "אלא שאעפ"כ אין מצווין להחיותו עד שיהי' גר תושב שזה נעשה ע"י **קבלה בפני ג' חברים** דוקא: לדעת חכמים – כל הז' מצוות, ולדעת ר"ג – מספיק קבלה זו של ע"ז בלבד" (לשון ההערה שם).

[וראה שם בשוה"ג דמה שבתוס' עצמם תירצו על קושייתם דכל זמן שלא דנוהו ב"ד אינו חייב מיתה, לא יתאים לדעת הרמב"ם (ועוד ראשונים) דס"ל ד"לא בעי דין" וכפי שביאר הצפפע"נ בהל' מילה עיי"ש].

ועכ"פ נמצא מכ"ז דבאמת שיטת התוס' (וגם הרא"ש, יבמות שם) היא דאין כאן אופן מיוחד של קיום ז' מצוות בגר תושב, וממילא מובן "דקיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת", ואם אדמוה"ז לומד שכ"ה גם שיטת הרמב"ם, לכאורה נראה מזה שלא למד ברמב"ם כמו שנקטו האחרונים די שגדר מיוחד של קיום ז' מצוות דגר תושב יותר מאשר בסתם גוי.

¹ ולדוגמא ענין השיתוף שלדעת כו"כ פוסקים (ראה הנסמן בד"ה מים רבים תשי"ז בס"ג) ב"נ לא נצטוו ע"ז, הרי הגר תושב שמקבל עליו שלא לעבוד ע"ז, נכלל בזה גם שלילת השיתוף, כיון שכך הוא גדר המצווה דשלילת ע"ז בישראל.

אבל באמת לא מסתבר כלל לומר כן, שהרי ישנם ראיות מוצקות מדברי הרמב"ם לכל המהלך שנקטו האחרונים בדעת הרמב"ם, מתחיל כבר מהט"ז שכתב בדעת הרמב"ם שגר תושב "יצא מכלל העמים". וכן כל הלשונות בראשונים, מתחיל מהרגמ"ה שקרא לגר תושב "קצת גירות", והמאירי שקוראו "גר לחצאין", והרשב"א ב'תורת הבית' שקרא עליו את הלשון "גר שנתגייר כקטן נולד דמי", וכפי שנת' בשיחות הנ"ל. ואילו יצויר שלדעת אדמוה"ז כ"ז אינו נכון בדעת הרמב"ם, הרי פשוט שבשיחה היתה איזה התייחסות לזה, שמה שמבואר **בפשיטות** בשיחה בדעת הרמב"ם, אינו מתאים לש' אדמוה"ז בדעת הרמב"ם. ועכצ"ל שגם אדמוה"ז מסכים לכלל זה בדעת הרמב"ם. וא"כ צ"ב מ"ט נאיד משיטת המ"מ בדעת הרמב"ם, וכפי שנת' היטב בשיחה איך שמסתבר לומר לדעת הרמב"ם שהאיסור דגר תושב במלאכת הישראל קשור עם זה שאצל הגר תושב קבלת הז' מצוות הוא כדיני ותורת ישראל (לדעת הרמב"ם עכ"פ), ומדוע אדמוה"ז שלל זאת וכתב "דקיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת". ואף שכך ס"ל להתוס' והרא"ש ג"כ, אבל כנ"ל זהו מתאים לשיטתם הם בכללות הענין דגר תושב, אבל אנן הלא עסקינן בשיטת הרמב"ם, ולו שיטה אחרת בכללות הענין דגר תושב, ומ"מ אדמוה"ז כתב בדעתו דאין לקשר בין הדברים! וצ"ב.

ונראה לומר בזה דהגם שאדמוה"ז השווה דעת הרמב"ם לדעת התוס' והרא"ש "דקיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת", זהו רק בנוגע למסקנת הדברים לפועל, אבל ביסוד הדברים חלוקים הם, ולא הרי התוס' והרא"ש שלדעתם אין שייכות בין איסור מלאכה בשבת להאיסור דע"ז בגר תושב, משום שבעצם אין חילוק בין אופן קיום הז' מצוות דגר תושב לב"נ סתם, וכנ"ל, כהרי שיטת הרמב"ם שלדעתו גם **בישראל ממש** אין בחילול שבת משום **לתא דע"ז** [וכפי שית' לקמן בע"ה], וממילא אין כל יסוד לומר שגר תושב הזהירו הכתוב על השבת, כי זה לא נכלל בהלאו דע"ז כלל, ואין כל מקור אחר – חוץ מהאיסור דע"ז כנ"ל לדעת רש"י – לחייבו על שמירת שבת, ולכן לדעת הרמב"ם א"ש דקיום ז' מצוות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת:

ובהקדים, דהגרע"א (בדו"ח מערכה ג') חקר האם מומר לחלל יוה"כ בפרהסיא, דמי למחלל שבת בפרהסיא שדינו כעכו"ם, או לא. והראה שהב"י הוציא מדברי הרמב"ם בספ"ג מהל' גירושין שאכן גם מומר לחלל יוה"כ בפרהסיא הוי מומר לכל

התורה כולה עיי"ש, ואח"כ ממשיך לחפש לזה מקור מפורש בגמ' מצד ש"דבר זה צריך ראי' גדולה מהש"ס, כי בפשוטו דדוקא בשבת ומטעמא דפירש"י פ"ק בחולין דהוי ככופר ומעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, משא"כ ביוה"כ דל"ש כן, ועיי"ש איך שבסוף המערכה הוכיח מהגמ' שיום הכיפורים כשבת לענין זה, אבל לא ביאר הטעם לזה, שהרי בפשטות הטעם שייך לשבת דוקא וכמו שהעיר בתחילת דבריו.

ובבית הלוי ח"א סי' י"ח אכן חקר האם זה שמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם הוי מצד **חומר האיסור** שיש בחילול שבת, שמצד זה אמרו דחומרנו שוה לעו"ז, אבל לא שיש בעצם גדר של עבודה זרה בעושה מלאכה בשבת, או שזה מסברא וכדברי רש"י בחולין הנ"ל, והנפק"מ תהי' בנוגע ליוה"כ דאם נאמר דמשום חומרת העבירה דחילול שבת החשיבה התורה את המחלל שבת כעובד ע"ז, שייך שפיר לומר דגם ביוה"כ ישנו חומר זה, שחמור משאר ימים טובים ונק' שבת שבתון וכו', וגם את המחלל יוה"כ השוו לעו"ז. משא"כ אם נאמר דבמחלל שבת ישנו ה**וכחה** ובירור ממעשיו שהוא כופר בהקב"ה ומעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, א"כ אין זה שייך כלל למחלל יוה"כ.

והנה מלשון הרמב"ם בסוף הל' שבת ג"כ יש לדייק שלדעתו הא דמחלל שבת דינו כעכו"ם, הוא לא מסברא כדעת רש"י בחולין הנ"ל, אלא משום החומר דשבת; דכתב בפ"ל הט"ו "השבת ועבודה זרה כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה, והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצוות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגוים לכל דבריהם".

שמהלשון "**כל אחת משתייהן** שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה" משמע שאין זה מצד שבעשיית מלאכה בשבת יש בזה משום גדר של ע"ז, וכדעת רש"י בחולין הנ"ל, אלא שישנה חומרא בשבת שהיא שקולה כנגד שאר מצוות התורה וכמו שמצינו גם בעובד ע"ז שחמור ושקול כנגד שאר מצוו התורה, ולכן דינו של מחלל שבת כדינו של עובד ע"ז¹.

¹ וראה גם בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קכ) לגבי מה שיינו של מומר לחלל שבת הוא כיון נסך, דאינו משום חתנות, כי מותר להתחתן בבנותיו, "ולא משום לתא דע"ז", אלא משום קנסא עשאוהו כגוי לע"ז,

וראה גם בלקו"ש ח"ל שיחה א' לפר' ויצא, מה שביאר בארוכה בכל דברי הרמב"ם בהלכה הנ"ל, ונקודת הדברים היא ג"כ בהתאם להמבואר לעיל שישנו ענין מיוחד מצד החומר דשבת שהוא נוגע לגוף קדושת ישראל כמו שיש בע"ז, ולכן **"שניהם** כגויים לכל דבריהם" כלשון הרמב"ם שם, אבל לא שבמעשה המלאכה ישנו תוכן של ע"ז עיי"ש היטב.

ונמצא מכהנ"ל, דבנוגע לגר תושב שאין מקום לומר שהוא מוזהר על השבת לדעת הרמב"ם, שהרי אין בחילול שבת משום לתא דע"ז כנ"ל (ורק לדעת רש"י בחולין דיש בזה משום לתא דע"ז, אפשר לבאר מדוע לדעתו גר תושב הוזהר על השבת, שלא יקשה עליו קושיית התוס' והרא"ש (ועוד ראשונים)), וא"כ א"ש מה שאדמוה"ז נקט בפשיטות בדעת הרמב"ם "דקיום ז' מצות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת". כי גם כשמקיים הגר תושב את הז' מצות כתורת ודיני ישראל (וכנ"ל שזהו שיטת הרמב"ם) אין לזה שייכות למצוות השביתה בשבת.

ויומתק עוד לפי דברי הרמב"ם הידועים במורה נבוכים (ח"ב פל"א) וכפי שביארם האברבנאל (הובא בלקו"ש ח"כ (עמ' 203) וראה גם לקו"ש ח"ב (עמ' 111-112)) שאף שעצם ה"חפצא" דיום השבת שנחלק משאר ימות השבוע כבר היתה מאז ששת ימי בראשית, אבל הטעם והסיבה שרק **בנ"י נצטוו ע"ז** ולא שאר העמים – אף שגם הם נבראו ונתחדשו במעשה בראשית – היא מצד מה שנאמר בדברות שניות "וזכרת כי עבד היית במצרים וגו' על כן צוך ה' אלקיך גו'", ובלשון הרמב"ם שם שמצד "היותנו עבדים במצרים אשר לא היינו עבדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות", עיי"ש.

וממילא מובן לנדו"ד דגר תושב שאין מקום לצוותו על השביתה בשבת, כי לדעת הרמב"ם זה ששבת **הקב"ה** במעשה בראשית, אינו מספיק **לחייב** את **בני האדם מלשבות**, ולכן אין בזה גדר של עבודה זרה כדעת רש"י בחולין, ורק בנ"י שיצאו ממצרים לאחרי שהיו עבדים וכו' נצטוו על השביתה ממלאכה [אף שזה שנצטוו ע"ז בנ"י, קשור עם מה ששבת הקב"ה במעשה בראשית, אבל לדעת הרמב"ם יסוד

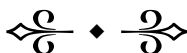
ושע"כ אין להחמיר כ"כ עיי"ש. אבל ראה מ"ש בחת"ס האו"ח סי' ס"ב המובא בשיחה דחל"א הנ"ל אבל שם הוא בדעת רש"י, וק"ל.

החיוב לשבות – כדרך ששבת הקב"ה **במע"ב** – קשור דוקא **להיוצאים ממצרים**, ודו"ק].

וזה מתאים עם כל המבואר לעיל בדעת הרמב"ם שיסוד הדין דמחלל שבת בפרהסיא הוא כעו"ז, הוא לא **מסברא** כדעת רש"י שיש במעשיו בירור שהוא כופר בכך שהקב"ה שבת במע"ב, דהרי לדעת הרמב"ם זה שהקב"ה שבת אינו **מחייב** את כל הנבראים לשבות וכנ"ל, אלא מצד **החומר** דאיסור שבת שהוא אות בין בני"ל להקב"ה ונוגע לעצם קדושת ישראל וכו' וכנ"ל מהשיחה דח"ל.

אמנם המגיד משנה עצמו שכן פירש ברמב"ם (לפי הביאור שבשיחה דחל"א) דהשביתה של הגר תושב היא מצד **שייכותו** לדיני ותורת ישראל וכו', באמת לא ס"ל מכל מה שנת' לעיל בדעת הרמב"ם בנוגע לטעם הדין דהמחלל שבת הוי כעו"ז, וכדמוכח ממה שבהל' שבת על דברי הרמב"ם ש"השבת וע"ז כל אחת מהן שקולה כנגד כל שאר מצוות התורה וכו'", כתב המ"מ "וטעם השבת לפי שהוא מורה על החדוש וכופר בחדוש כופר בכל התורה כולה". והוא ע"ד דברי רש"י בחולין דף ה הנ"ל.

אמנם בדעת אדמוה"ז שפיר י"ל דסבר שדיוק לשונו של הרמב"ם בהל' שבת שם מורה דלא כדעת רש"י בחולין, וכן מדבריו בהל' גירושין פ"ג הי"ט משמע שיוה"כ שוה לשבת לענין דהמחללו הוא כעכו"ם, ולכן הכותב וחותרם גט בשבת ביוה"כ אינה מגורשת משום שהוא כעכו"ם – ולא רק שהגט פסול כמו בכותב ביו"ט עיי"ש (כך דייקו ופירשו בדברי הרמב"ם הב"י והרמ"א באה"ע סי' קנ"ב ס"ה), שמזה ג"כ מוכח כמו שביארנו. [ולהעיר שהכס"מ שם כתב על המ"מ דבכל אותה הלכה (בהל' גירושין) לא ביאר המ"מ מקורם של הדינים בש"ס כדרכו בכ"מ, ויתכן שלפניו היתה גירסא אחרת בדברי הרמב"ם, וכך גם נראה ממה שלא פירש כלום על כל אותה הלכה, עיי"ש היטב].



הקשר דפרשיות התורה ומספרן - ספר ויקרא

הרב מנחם מענדל שי' רייצעס
משפיע בישי"ק

ידוע בשיחות הק', בענין חלוקת הפרשיות שבתורה, שחלוקתן מדוייקת ומתאימה בכל הפרטים. וענין זה מודגש גם בשמות הפרשיות, שלכל פרשה ניתן שם המיוחד לה. ולא כפי שאפשר לחשוב שהשם הוא רק בתור "סימן" בעלמא - אלא שבאמת שם הפרשה מבטא את תוכן הפרשה כולה.

ובשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט התחדשה עוד נקודה בענין זה - שמבאר שם הקשר בין ענינה של הפרשה לבין **המספר הסידורי שלה בתוך פרשיות התורה**.

וכפי שמבאר שם בנוגע לפ' יתרו ומשפטים, שפ' יתרו היא הפרשה הי"ז בתורה [כיון שי"ז בגימטריא "טוב" - והרי "אין טוב אלא תורה", ולכן שייך מספר זה לתוכנה של פ' יתרו המספרת על נתינת התורה]; ואילו פ' משפטים היא הפרשה הח"י בתורה [כיון שתוכנה של פרשה זו הוא משפטי התורה שבאים בהבנת והשגת האדם ונעשים חלק מחייו ממש, ולכן פרשה זו היא הפרשה הח"י בתורה - ענין החיים בתורה. עיי"ש בארוכה].

ומובן, שלא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא, דכשם שביאר כ"ק אדמו"ר בהקשר דפרשיות יתרו ומשפטים לבין מספרן בפרשיות התורה - כן הוא בנוגע לכל פרשיות התורה, שיש קשר בין התוכן המדובר בפרשה לבין המספר הסידורי שלה.

ולפי שיטת רבינו נראה לומר בדרך אפשר, בנוגע לפרשיות דספר ויקרא* :

← פרשת ויקרא היא הפרשה ה"כד".

* בהמשך למ"ש בגליון זה בעבר (גליון ס"ז) בנוגע לפרשיות דספר במדבר.

והנה "כד" אותיות "דך", ענין העניות והשפלות, שעז"נ¹ "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח", שהקב"ה משכין שכינתו דוקא ב"דכא ושפל רוח".

וי"ל ששייך לתוכן הפרשה, שדוקא במנחה שמביא עני נאמר² "ונפש כי תקריב" - "אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו"³. היינו שיש חביבות מיוחדת דוקא למנחת העני שרוחו שפלה ונדכאה⁴.

ושייך גם לתחילת הפרשה שבה נאמר "ויקרא" בא' **זעירא**, וידוע המבואר שזה מורה על הביטול והקטנת המציאות כו', שמשה היה שפל בעיני עצמו והיה לו לב נשבר ונדכה, ובזכות זה זכה שהקב"ה יקרא לו⁵.

← פרשת צו היא הפרשה ה"כה", ופרשת שמיני היא הפרשה ה"כו".

הנה ההבדל בין פ' צו לפ' שמיני מבואר בכ"מ⁶, שבפ' צו מסופר ע"ד שבעת ימי המילואים, שהם מדגשים את **השלימות דהשתלשלות**, משא"כ בפ' שמיני מסופר על ר"ח ניסן, שהוא יום השמיני, ומספר שמיני מורה על האור **שלמעלה מהשתלשלות**, ולכן דוקא אז נמשכה השראת השכינה בפועל.

והנה מבואר במאמר ד"ה ואתה ברחמיך הרבים תשמ"ח⁷, שמספר כ"ה מורה על דרגת יחודא עילאה כפי שמתגלה בהפסוק "שמע ישראל" שיש בו כ"ה אותיות, אבל זה עדיין שייך להשתלשלות, ודוקא מספר כ"ו מורה על שם הוי' עצמו (**כ"ו בגימטריא הוי"ה**), הוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות. ושם גם מקשר את זה במפורש למספר שמונה שלמעלה מהשתלשלות (עיי"ש בפרטי הדברים).

¹ ישע"י נז, טו.

² ויקרא ב, א.

³ פרש"י שם.

⁴ וראה לקו"ש חי"ב ע' 13.

⁵ נת' בארוכה בלקו"ש חי"ז בתחילתו, וש"נ.

⁶ ראה לקו"ש חי"ב ע' 57 ואילך. חי"ז ע' 92 ואילך. ועוד.

⁷ נדפס גם בהתוועדויות תש"נ ח"ב ע' 37 - וש"נ.

ועפ"ז יומתק היטב זה שפ' צו – שמורה על שלימות ההשתלשלות – שייכת למספר "כה", ואילו פ' שמיני – שמורה על הגילוי שמלמעלה מהשתלשלות – שייכת למספר "כו", בגימטריא "הוי"ה". **וק"ל**.

← פרשת תזריע היא הפרשה ה"כז".

הנה "כז" אותיות "זך", מלשון זיכוך ובירור וצירוף¹, והרי זה שייך בהדגשה לשמה של הפרשה ולתוכנה:

בקשר לפר' תזריע אומרים חז"ל² - "כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף". והיינו, שהחידוש שבפ' תזריע הוא שבו מתחילה התורה לפרט את "תורתו" של אדם. ומבואר בלקו"ש ח"ז³, שהאדם מצ"ע הוא הנחות ביותר משאר הנבראים, בכך שהוא יכול לעבור על רצון ה' ח"ו. וע"כ ההדגשה בפ' תזריע על כך שהאדם צריך **לברר ולזכך את עצמו**, וזה מרומז גם בהשם "תזריע" שמורה על עבודה מצד האדם שמברר ומזכך את עצמו כו'. **עיי"ש בארוכה**.

← פרשת מצורע היא הפרשה ה"כח".

הנה מבואר בכ"מ, ש"ענין הכח הוא שבכחו לפעול דבר חדש"⁴. כלומר, בשונה מענין האור וכיו"ב שענינו רק לגלות את הקיים, הרי כח ענינו הוא לפעול דבר חדש - שלפני כן לא היה קיים, ועתה באים ומחדשים אותו (כמבואר בארוכה בחסידות).

ולפי"ז יש לקשר את ענין ה"כח" עם פ' מצורע – כי הנה בפ' מצורע מבארת התורה כיצד מטהרים את המצורע. ובלקו"ש הקשה⁵, מדוע לא אומרת התורה את דיני טהרת המצורע מיד בהמשך לדיני טומאתו (שבפ' תזריע), אלא "דוחה" את זה

¹ וראה התנועדות תש"נ ח"ב ע' 457 הע' 110.

² הובא בפרש"י בתחילת הסדרה.

³ שיחה א' לפ' תזריע.

⁴ התנועדות תש"נ ח"ד ע' 108. ועוד.

⁵ חכ"ז ע' 107 ואילך.

לפרשה חדשה. ומבאר, שענין טהרת המצורע מורה על התשובה מעוונות, שע"ז זדונות נעשו כזכיות; וענין זה של זדונות נעשו כזכיות הוא **חידוש גמור**, שבעצם לא היה אפשר לעשותו כלל וצריך ע"ז כח מיוחד ומחודש.

ולפ"ז מבאר מדוע טהרת המצורע אינה כתובה כבר בפ' תזריע, בהמשך לדיני טומאתו, אלא רק בפ' מצורע - כי "טהרת המצורע איז בדרך **חידוש**: דאס איז א נייעס וואס קומט מצד דעם כהן וואס טוט אויף טהרה", עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז יומתק היטב הקשר בין טהרת המצורע שבפרשה זו לענין ה"כח" שבא לפעול דבר חדש.

↩ פרשת אחרי היא הפרשה ה"כט", ופרשת קדושים היא הפרשה ה"ל". ולא מצאתי לע"ע ביאור מספיק בהקשר בין המספרים לתוכן הפרשיות.

↩ פרשת אמור היא הפרשה ה"לא".

הנה מספר "לא" מורה על שם "א-ל", וידוע ששם "א-ל" שייך למדת החסד, כמ"ש¹ "חסד א-ל כל היום"².

והנה בפרשת אמור מדובר הרבה על ענין הכהונה, והרי ידוע שכהנים שייכים במיוחד למדת החסד³. וכמפורש בכ"מ⁴.

↩ פרשת בהר היא הפרשה ה"לב".

הנה בנוגע למספר "לב" מבואר במפורש בכמה מקומות, ובעיקר בנוגע לפרק לב בתניא ששם מדובר על אהבת ישראל, ש"מספר לב יש בו תוכן מיוחד", ולכן בפרק

¹ תהלים נב, ג.

² ראה לקו"ש ח"ה ע' 76 הע' 73, וש"נ.

³ ראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך כהנים, וש"נ.

⁴ ולדוגמא, ראה לקוטי לוי"צ הערות לזוהר בהעלותך ע' שע"ב, שמבאר שם בנוגע לר' ישמעאל שהיה כהן, "ושמו ישמעאל מורה על מדת החסד, כי שם א-ל הוא בחסד והיינו כהן שהוא מדת החסד. שם א-ל במלואו גימטריא כה"ן ימ"ן" (וימין היא בחי' חסד).

לב בתניא מבואר ענין אהבת ישראל "משום שענין אהבת ישראל הוא **הלב והעיקר**"¹.
ובנידון דידן, הרי בפ' בהר רואים בגלוי שהיא "**הלב והעיקר**" בתורה כולה, שהרי
פרשה זו מתחילה ונקראת על שם **הר סיני** שבו ניתנה התורה כולה, וכפירוש חז"ל²
שמכאן למדים **שכל** פרטיה ודקדוקיה של התורה ניתנו מסיני. היינו שיש כאן נקודה
כללית ביותר הנוגעת לתורה כולה. **וק"ל**.

ויש להוסיף בזה עוד, שכשם שבפל"ב בתניא מבואר ענין אהבת ישראל, איך
שבכל יהודי יש נשמה נעלית וכו', הרי גם בפרשה זו מודגש ענין זה בגלוי, וכמבואר
בשיחות בארוכה³, שפרשה זו מתארת סדר של ירידה מדחי אל דחי, שיהודי עובר
ח"ו על שביעית וכו', ועד שלבסוף הוא נמכר לעבודת אלילים עצמה. וזהו החידוש
של הפרשה, שגם לאחר כל הירידה וכו', הרי עדיין יהודי מחובר עם הקב"ה, ולכן יש
את ההבטחה ש"אחרי נמכר גאולה תהיה לו", **עיי"ש בארוכה**.

← פרשת בחוקותי היא הפרשה ה"לג".

הנה "לג" אותיות **"גל"**, וי"ל ששייך לתוכן הפרשה שיש בה ענינים שבחיצוניות
הם היפך הברכה, וצריכים לבקשה מיוחדת "**גל עיני** ואביטה נפלאות מתורתך"⁴,
שיתגלו הסודות הנפלאים שבתוך דברי התוכחה (וכידוע שדוקא בתוכחה יש ברכות
הכי נעלות).

ולהעיר בפרט שפרשת בחוקותי חלה בסמיכות ל**"ג** בעומר, שכמבואר בחסידות
שייך במיוחד לתוכן זה של "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"⁵.

[ובנוגע לעצם הקשר בין ל"ג בעומר לבין פר' בחוקותי, מפורש הוא בכ"מ⁶].

¹ ד"ה אני לדודי תשמ"ו.

² הובא ברש"י בתחילת הפרשה.

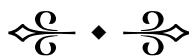
³ ראה לקו"ש ח"ז ע' 298 ואילך. ועוד.

⁴ תהלים קיט, ח.

⁵ ראה התוועדויות תנש"א ח"ג ע' 203 ואילך. ובכ"מ.

⁶ וראה לקו"ש ח"ז ע' 197 הע' 43. ועוד.

כ"ז בקיצור, ויש להאריך עוד. ואם שגיתי ה' יכפר.



תיקוני טעויות

א' התמימים

תלמיד בישיבה

← לקו"ש חל"א, משפטים א', עמ' 113 ס"ב: "השומר כשמו כן הוא - שענינו, וקיבל על עצמו".

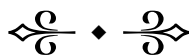
ואוצ"ל "השומר כשמו כן הוא - שענינו, שקיבל על עצמו..."

← שם, עמ' 114: "ונמצא . . . (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש)".
צ"ע למה קטע זה בסוגריים דלכאורה צריך להורידם.

← תורה אור, מגילת אסתר, דף צ"א עמודה א', שו"ה "אך": נדפס "בחניות".
ולכא' צ"ל "בחניות" (ולא תוקן בלוח התיקון וכדו').

← בתו"א ע' ע"ו, א' בהגה"ה: "עיין בתניא פ' מ"ו . . . לפניו ית' כס בחי' דעת עליון..."

וצ"ל "גם בחי' דעת עליון" ולא "כס", כפשוט¹.



¹ כהלשון בתניא, ולא נתקן בשום מקום (לוח התיקון וכו').

קובץ זה נדפס

לע"נ

יורם בן ציפורה
נלב"ע ה' תשרי ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.
ולהצלחת משפחתו



לרפואה שלימה
שרה בת אורו דורת



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'
הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א
הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א
הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א
ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א
להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק

קובץ זה נדפס

לע"נ הרה"ח ר' רפאל עמוס ב"ר אהרן ע"ה
קרניאל
נלב"ע י"ז טבת ה'תשס"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ הרה"ח ר' חיים ב"ר שלמה ע"ה
אלבז
נלב"ע ב' סיון ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ
השלוחים הק'
הרה"ח ר' גבריאל נח בן – יבלחט"א – הר"ר נחמן
ורעייתו מ' רבקה בת – יבלחט"א – הר"ר שמעון
הולצברג
הי"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לעילוי נשמת
חברינו היקרים, התמימים הנעלים

הת' **יונתן** ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח ר' ציון
ביטון

והת' **משה** ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח ר' דוד
גולן

תלמידי ישיבתנו הק'

והת' **לוי** הכהן ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח הרה"ג ר' ישראל יוסף
הענדל

אשר נלקחו מאתנו בחטף ובפתאומיות
בעת שעסקו ב"מבצע חנוכה"
בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שבקרוב נזכה לקיום היעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם

נלב"ע נר רביעי דחנוכה – כ"ח כסלו ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.