

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש



ג (רלה)
כסלו תשס"ט
שנת הקהל

קובץ מיוחד ומוגדל
לז"נ השלוחים הקדושים
הרה"ח גבריאל נח וזוגתו מרת רבקה הולצברג הי"ד

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

ב"ה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

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



ג (רלח)
כסלו תשס"ט
שנת הקהל

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

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

מלפקם: 03-9607370

פתח דבר

לקראת סיום ה'שלושים' להריגתם המזעזעת של שלוחי נשי"ד כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע למומבאיי שבהודו, הרב גבריאל נח הי"ד וזוגתו הרבנית רבקה הי"ד הולצברג - מגישים אנו בזה לקהל מחבבי התורה ולומדיה את קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' לחודש כסלו (ג-רלח) המכיל, כקודמיו, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, בנגלה ובחסידות.

דבר ברור הוא מדברי רבותינו נשיאנו, ש'אנן פועלי דיממא אנן' - 'מאכן ליכטיק די וועלט באור תורה'. והובטחנו נאמנה אשר 'מעט אור דוחה הרבה מן החושך' ועד ש'השכם והערב עליהם, והם כלים מאליהם'. ועל-כן, בזמן זה, שחושך כפול ומכופל יכסה ארץ, ושלוחי כ"ק אדמו"ר 'דעם רבינ'ס סאָלדאָטן' נפלו חלל בעיצומה של המערכה 'להביא לימות המשיח', מוטלת עלינו החובה להוסיף תוקף ותעצומות בכל עניניו הק' של כ"ק אדמו"ר. ואצלנו, תלמידי התמימים, מתבטאת תוספת זו בחיזוק תפקידנו כ'נרות להאיר' - 'חיילי בית דוד', כפי רצונם של כ"ק רבותינו נשיאנו מייסדי ונשיאי 'תומכי תמימים'. וא"כ, זמן זה הוא המתאים ביותר להוצאת קובץ זה, פרי שקידתם ועמלם של התמימים שיחיו.

עפ"י הכלל 'פותחין בדבר מלכות' - הבאנו בזה את שיחת כ"ק אדמו"ר מש"פ וארא ה'תשנ"ב בענין 'מת בערב שבת סימן יפה לו', אודות שליח כ"ק אדמו"ר (הרב משה יצחק העכט ע"ה) שנפטר בערב-שבת, ועל הצורך להמשיך בפעולותיו ובעשיותיו וכו'. ושייך גם למאורע שאירע, בהריגתו של הרב הולצברג הי"ד בערב שבת-קודש, ר"ח כסלו. ושייכות מיוחדת לשנה זו, כיון שמאמר חז"ל הנ"ל (מת בע"ש וכו') מובא במסכת כתובות, הנלמדת בשנה זו בישיבות ליבאוויטש ברחבי תבל.

ולהעיר, שבשיחה זו אומר כ"ק אדמו"ר ש"יש להציע ולעורר ע"ד... הוצאה

לאור (לקראת ה'שלושים') קובץ חידושי תורה . . שעי"ז יתוסף עוד יותר בהענין ד'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', באופן של 'מזכרת נצח', שעי"ז ממהרים עוד יותר את השלמות האמיתית ד'נצח' (ללא צורך ב'מזכרת נצח') בחיים נצחיים שלאחרי התחייה".

בקשר למאורע הנ"ל, מובאת בקובץ זה הערה הדנה בגדר ד'שלוחי מצוה', ותן לחכם ויחכם עוד.

הקובץ יוצא גם בקשר עם היארצייט השני של אחינו התמימים לוי הכהן הענדל ע"ה יונתן ביטון ע"ה ומשה גולן ע"ה שנהרגו בתאונת דרכים מחרידה ביום כ"ח כסלו, נר רביעי של חנוכה, בדרכם להבאת אור ושמחת החנוכה לבסיסי צה"ל בדרום הארץ.

יחד עם 'בכיא תקיעא בליבאי מסטרא דא' כדלעיל, זכינו ב"ה גם ל'חדווא תקיעא בליבאי מסטרא דא' ברפואתו הניסית של ראש ישיבתנו הרב יעקב דב שי' הכהן כץ, ואנו מודים לה' על הניסים שאירעו, והוצאת קובץ גם היא בבחינת "ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברינה", וכדברי כ"ק אדמו"ר שפרסום הניסים שמתרחשים בימינו, מסייע להביא את משיח צדקנו, וכפי שרואים במידת פורענות בדברי הגמ' (סנהדרין צ"ד ע"א): "ביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח . . אמרה מדת הדין לפני הקב"ה . . חזקיה שעשית לו כל הניסים הללו (שניצל מסנחריב ונתרפא מחוליו. רש"י) ולא אמר שירבה לפניך תעשהו משיח", ומרובה מידה טובה ממדת פורענות, שעי"י פרסום הניסים זוכים לגאולה השלמה.

ויה"ר, שהוצאת קובץ זה, בתוך שאר מעשים-טובים של בני, תזרז ותמהר את קיום הייעוד "הקיצו ורגנו שוכני עפר" וכ"ק אדמו"ר בתוכם ובראשם, יחד עם כל בני ובנות ישראל שוכני עפר, ובמיוחד עם השלוחים שנהרגו על קידוש ה' וקידשו שם שמים בחייהם ובמותם. ה' יקום דמם, ויעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" תיכף ומייד ממש.

בברכת התורה

המערכת

תזכר העניינים

- 11 דבר מלכות.
- 23 שחיתת התמיד קודם נץ החמה.
- 32 האם יעקב ברח עם צאנו?
- 33 ענינו של השמן.
- 37 ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממון בברי ושמה (ב).
- 50 בתוס' ד"ה "זאת אומרת" - כתובות דף טז ע"ב.
- 52 במאמר "כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה כו".
- 53 ההבדל בין לבושי הדיבור והמחשבה ללבוש המעשה בבירורים.
- 54 השראת השכינה על אור השכל.
- 55 עניית אמן על 'גאל ישראל'.
- 58 "אהנייה ליה שוטיתיה לסבא".
- 61 אין סימן - הוי סימן או לא הוי סימן? (גיליון).
- 65 מדוע "לא תעלה במעלות" דווקא "על מזבחי"?.
- 66 בגדר תקנת סעודת נישואין - כתובות דף ג' ע"ב.
- 68 קביעת מזוזה בתיק ממתכת.
- 72 "איצטער דארף מען ערשט תשובה טאן".
- 74 ביאור בדברי המהרש"א בסוגיא דמשיב אבידה.
- 79 מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת.

84"יורדי הים באניות . . יודו לה' חסדו".
90 חולה שעומד האם מותר לומר לו שישב .
91 בעניין "שלוחי מצוה אינן ניזוקין".
99 ביאורים בדא"פ בפ"א תניא.
106 קניין בסיוד
113 שורש שיטתייהו דמחלוקות ב"ש וב"ה.
125 יחוסו של המשיח - מבית דוד ומזרע שלמה
131 "ויבא יעקב שלם" - מאי קמ"ל?
133 כמה מלאכים הצילו את לוט? (גיליון).
135 הערות קצרות

מפתח נושאים

מושיח וגאולה

125 יחוסו של המשיח - מבית דוד ומזרע שלמה

תורת רבינו

72 "איצטער דארף מען ערשט תשובה טאן".
113 שורש שיטתייהו דמחלוקות ב"ש וב"ה
131 "ויבא יעקב שלם" - מאי קמ"ל?

נגלה

23 שחיטת התמיד קודם נץ החמה
37 ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממון בכרי ושמא (ב)
50 בתוס' ד"ה "זאת אומרת" - כתובות דף טז ע"ב
58 "אהנייה ליה שוטייה לסבא".
61 אין סימן - הוי סימן או לא הוי סימן? (גיליון)
65 מדוע "לא תעלה במעלות" דווקא "על מזבחי"?
66 בגדר תקנת סעודת נישואין - כתובות דף ג' ע"ב
74 ביאור בדברי המהרש"א בסוגיא דמשיב אבידה
79 מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת
91 בעניין "שלוחי מצוה אינן ניזוקין".
106 קניין בסיווד

חסידות

- 33 ענינו של השמן
- 53 ההבדל בין לבושי הדיבור והמחשבה ללבוש המעשה בבירורים.
- 54 השראת השכינה על אור השכל
- 99 ביאורים בדא"פ בפ"א תניא

הלכה ומנהג

- 55 עניית אמן על 'גאל ישראל'.
- 68 קביעת מזוזה בתיק ממתכת.

פשוטו של מקרא

- 32 האם יעקב ברח עם צאנו?
- 133 כמה מלאכים הצילו את לוט? (גיליון)

שונות

- 52 במאמר "כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה כו"ם".
- 84 "יורדי הים באניות... יודו לה' חסדו"
- 90 חולה שעומד האם מותר לומר לו שישב.
- 135 הערות קצרות

דבר מלכות

שיחת ש"פ וארא תשנ"ב

סימן רע לו, פניו למעלה כו', פניו כלפי העם כו', פניו צהובין כו' מת בערב שבת סימן יפה לו וכו', מת מחולי מעיים סימן יפה לו מפני שרובם של צדיקים מיתתן בחולי מעיים, א"ל אנא אתורה ומצות קא בכינא".

וצריך להבין: למה לו לר' חייא להביא הברייתא בשלימות ללא צורך, דהא מרישא דברייתא, מת מתוך הבכי

א. בסוף מסכת כתובות שנינו "מת בערב שבת סימן יפה לו" ("שיכנס למנוחה מיד")².

התחלת הענין: "כשחלה רבי נכנס ר' חייא אצלי ומצאו בוכה, אמר לו רבי מפני מה אתה בוכה, והתניא מת מתוך השחוק סימן יפה לו מתוך הבכי

1 קג, ב (וראה גם אדר"ג פכ"ה, ב). וראה לקמן סוף ס"ג.

2 פרש"י שם, ובשיטה מקובצת שם: "בעת מנוחה מת וקא מעייל לאלתר במנוחה וקא מינצל מחיבוט הקבר". וראה גם ראשית חכמה שער היראה פ"ב פ"ג. ובכתבי האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה כג. ועוד) ש"כל הנקבר בערב שבת כו' אינו רואה חיבוט הקבר כי קרושת שבת מפריד ממנו הקליפה בלי צער חיבוט הקבר כו'".

וראה עיון יעקב שם, שאדה"ר מת בערב שבת (שמצינו שאמר הקב"ה לאדם ביום אכלך ממנו מות תמות, וכאמת לא מת באותו יום, וצ"ל דהקב"ה משלים נשותיהם של צדיקים מיום ליום, ובע"ש נולד ובע"ש מת), וכן משה, שקיים כל התורה כולה ומת בעטיו של נחש, מת בערב שבת* (ראה תורה מכאן — מנחות ל, א (מסדר עולם). ועוד). ולכן מת בע"ש סימן יפה לו, שלא מת בחטא עצמו רק מחטא של אדה"ר.

3 ומ"ש בהמשך הסוגיא "איפוך" (שר' חייא חלה ורבי נכנס אצלו). הרי מוסיף לאח"ז "לעולם לא תיפוך כו'".

* ולמד' שמת בשבת (תוס' שם — בשם ר' שר שלום גאון, ועוד) — י"ל שמת בליל שבת שחשיב גם ערב שבת, כיון שבקדשים הלילה הולך אחר היום (עיון יעקב שם).

4 דודאי מי שבוכה מפני יראת מיתה* סימן רע הוא לו, אבל אני בוכה על תורה ומצוות שיחבטלו ממני, כדאמרינן במתים חפשי מן המצוות (חרא"ג מהרש"א). וכה"ג מצינו במרע"ה שולגו עיניו דמעות בשעת מיתתו, כדאיתא בכ"ב דף ט"ו גבי שמונה פסוקים שבתורה שהקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, לפי שנתאוה משה לקיים המצוות התלויות בארץ, כדאיתא סוף פ"ק דסוטה (עיון יעקב).

וראה גם אדר"ג שם, ג (ועד"ו בסנהדרין סח, א): "כשחלה רבי אליעזר אותו היום ערב שבת הי' .. אמר אוי לי על שתי זרועותי אלה ב' ספרי תורה שנפטרין מן העולם, שאם יהיו כל הימים דיו וכל קנים קולמוסים וכל בני אדם לבלרין אינן יכולין לכתוב כל מה שקרייתי ושניתי .. ולא חסרתני נ"א: מן התורה] אלא כאדם שטובל אצבעו בים כו'", היינו, שהצטער ("אוי לי") על כך שלא יוכל להמשיך לעסוק בלימוד התורה (נוסף על החסרון בנוגע לחלמידים שלא יוכלו ללמוד ממנו תורה), כיון שכל ריבוי התורה שלמד עד עתה אינו אלא "כאדם שטובל אצבעו בים".

* ושאיני בכייתו של ריב"ז (נוסף לכך שלא היתה בשעת פטירתו ממש (ראה שוה"ג לעהרה 8) שלא היתה מפני המיתה עצמה, אלא "מאימת משפטו" של ממיה הקב"ה (ברכות כח, ב ובפרש"י), ולכן לא שאלו תלמידיו מהא ד"מת מתוך הבכי סימן כו", דקאי על הבכי מיראת המיתה עצמה.

ויש להוסיף ולבאר גם שייכותה של הבכא "מת בערב שבת סימן יפה לו" – כיון שרבי עצמו מת בערב שבת¹², היינו, שנוסף על הסימן יפה דמת מחולי מעיים, ה"י אצל רבי גם ה"סימן יפה" ד"מת בערב שבת".

ובטעם הדבר (הצורך ב"י סימנים יפים) יש לומר – שגם לאחר שילית הסימן רע ד"מת מתוך הבכ"י מצד כוונתו ומחשבתו של רבי "אנא אתורה ומצות קא בכינא", יש צורך לשלול (הקס"ד) "סימן רע" בבכיותו של רבי כפי שנראה בחיצוניות ובגלוי (שהרי אין אדם יודע מה שבלבו של חברו¹³) – ע"י הוספת עוד "סימן יפה" (נוסף על הסימן יפה דחולי מעיים, גם הסימן יפה דמת בערב שבת), שני סימנים יפים כנגד הקס"ד ד"סימן רע" בבכיותו של רבי.

11) ראה בהמשך הסוגיא קד, רע"א ובתד"ה ומנח. סדה"ד בערכו.

12) ראה ירושלמי כלאים פ"ט ה"ד. כתובות פ"ב ה"ג. סדה"ד שם.

13) פסחים נד, רע"ב.

ור"י אומר כי יש במדרש למרק כו", ובעין משפט (על הגליון) מציין לבר פס"ב "החסידיס הראשונים היו מתייסרין בחולי מעיים .. שהחולי ממרק" (וכ"ה במסכת שמחות שם, ומסיים: כדי שיבואו זכאין לעוה"ב), כלומר, שיחולי מעיים" הוא לא "למרק עוונותיהם", אלא "למרק אכילה מן המעיים כו" (ועפ"ז מובן שהמירוק נעשה ע"י חולי מעיים דוקא, משאיכ לפי רשי"ה שייך לכל ענין של חולי יסורים), אבל, ההוספה "להיות נקיים וטהורים) כמלאכי השרת" אינה בבר"י שם.

וי"ל שהמקור הוא ביומא (ד, דע"ב): "לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתי' שבמעיו (של משה) בעלייתו (להר) לשומו כמלאכי השרת" (ומ"ש "כי יש במדרש כו" – כי ביומא מדובר אודות מירוק אכילה ושתי' ע"י העדר האכר"ש בעליית משה להר, ובמדרש נתפרש ענין זה בנוגע למיתת צדיקים מחולי מעיים).

סימן רע לו, די לו לשלול בכייתו של רבי?⁵

ויש לומר⁶, שבהזכירו כל הברייתא (עד סיומה) היתה כוונת ר' חייא' להחליש (ולבטל) הסימן רע שבבכיותו של רבי (ש"מצאו בוכה"⁸), כיון שיש לו גם הסימן יפה שבסיום הברייתא⁹: "מת מחולי מעיים סימן יפה לו מפני שרובם של צדיקים מיתתן בחולי מעיים"¹⁰, שהרי רבי חש ומת מחולי מעיים¹¹.

5) ראה עין יוסף שם – בכיבור סברת המקשה דלא אסיק אדעת' דלישני ל'י כדמשני בקדמיתא איפוך, עיי"ש.

6) ראה עין יוסף שם.
7) גם לפני תשובתו של רבי "אנא אתורה ומצות קא בכינא".

8) לפי סברתו של ר' חייא שחשש שזוהי שעת פטירתו, שלכן אמר לו "מפני מה אתה בוכה והתניא מת כו", אף שלפי האמת לא היתה אז שעת פטירתו (שלע זה מדובר בהתחלת הסוגיא (קג, א): "כשעת פטירתו של רבי אמר כו", ואז לא ה"י בוכה").

9) דלא ככאבות דר"ב (שם, ב) שהסיום הוא "ב"מת במוצאי יוה"כ".

10) "שמתייסרין ביסורין ומתמרקין עוונותיהן" (פרש"י שבת קיח, א, וראה מסכת שמחות ספ"ג, ב"ר פס"ב, ב"ב*), "למרק אכילה מן המעיים להיות נקיים וטהורים כמלאכי השרת" (פי' התוס' – שבת שם***).

* דאה גם הגהות יעב"ץ לברכות שם (כ"שחלה ריב"ז כו' התחיל לבכות וכו' בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים כו' והכינו כסא כו") – ש"אז (בשעת פטירתו) לא ה"י בוכה". ומ"ש באדר"ג (שם, א) "כשעת פטירתו של ריב"ז ה"י מגבי' קולו ובוכה" – י"ל שאין זה בשעת פטירתו ממש, אלא סמוך לפטירתו, שהרי לאח"ז "הוא ה"י אומר פנו הבית מפני השומאה והכינו כסא לחזקי' מלך יהודה" (כהסיום גם באדר"ג), שותכן אמירו זו שייך לשעת הפטירה ממש (כפשוט), ואז לא ה"י בוכה.

** ושם: "כל מי שנאמר בו גריעה מת בחולי מעיים".

*** ושם: "פי' בקונטרס למרק עוונותיהם,

ב. וצריך ביאור בגוף הענין:

הוספת הסימן יפה דמת בערב שבת שוללת רק ה"סימן רע" ד"מת מתוך הבכ"י, אבל (לכאורה) אינה מבטלת (ומתקנת) הסיבה לבכיותו של רבי, "אתורה ומצות קא בכינא", ביטול התומ"צ לאחר המיתה, שבנוגע לענין זה אין חילוק (לכאורה) אם המיתה היא בערב שבת או בשאר ימי השבוע?!

וכמודגש בדברי הגמרא¹⁴ אודות מיתת דוד המלך שביקש למות בערב שבת (דיש לומר שהי' חפץ גם בהמעלה ד"מת בערב שבת"¹⁵), ואמר לו הקב"ה "כי טוב יום בחצריך מאלף¹⁶, טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיך שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח", היינו, שמעלת העסק בתומ"צ אפילו יום אחד בלבד גוברת על המעלה ד"מת בערב שבת".

ועוד ועיקר:

איך שייך לומר באמיתות (בתורת-אמת) "מת בערב שבת סימן

יפה לו" (ועד"ז בשאר אופני מיתה שעליהם נאמר "סימן יפה לו") – "סימן יפה" ביחס למאורע של מיתה, היפך החיים, והיפך הטוב בתכלית ע"פ התורה, תורת חיים, "חיינו ואורך ימינו"¹⁷, וכמ"ש¹⁸ "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", "ולא שימות בהם", שלכן פיקוח-נפש דוחה כל התורה כולה¹⁹, כיון שהשלימות ע"פ רצונו של הקב"ה בתורתו²⁰ היא כחי הנשמה בגוף דוקא?!

ויש לומר נקודת הביאור בזה – שה"סימן יפה" ד"מת בערב שבת" מורה ומדגיש תיקון הענין הבלתי-רצוי שבכללות ענין המיתה, ובמילא מתבטלת (ומתקנת) גם סיבת בכיותו של רבי על ביטול התומ"צ, כדלקמן.

ג. ויובן בהקדים ביאור התחלות ושורש הענין ד"מת בערב שבת סימן יפה לו" – כפי שהי' בערב שבת הראשון:

בערב שבת הראשון, יום הששי לבריאת העולם, יום ברוא אדה"ר, הי' מעין ודוגמת ענין המיתה²¹ – "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן"²²,

14) שבת ל, טע"א.

15) כלומר, נוסף על עיקר הבקשה בשלילת המיתה ביום השבת (כש"אמר לו (הקב"ה) בשבת תמות), נכלל בבקשה גם ענין חיובי* בנוגע להיום המבוקש, כמו "אמות באחד בשבת", "שיוכלו להתעסק בי ובהספדי" (פרש"י).

16) תהלים פד, יא.

(* להעיר ממכות יוד, טע"א ובחדא"ג מהרש"א): "אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, שמעתי בני אדם אומרים מתי ימות זקן זה ויבוא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה .. אמר לו הקב"ה כי טוב יום בחצריך גוי" – שחזה שמעט שבנקשתו להקדים הסתלקותו לערב שבת נכלל הענין החיובי דהקדמת בנין בית המקדש.

17) נוסח תפלת ערכית – ע"פ לי' הכי' ס"פ נצבים.

18) אחרי יח, ה.

19) יומא פה, ב. וש"י.

20) וכמודגש גם בציווי התורה "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (ואתחנן ד, טו. וראה ברכות לב, טע"ב ובחדא"ג מהרש"א), וכיון ש"מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שמר"ר פ"ל, ט), מחוייב כביכול הקב"ה בשמירת חיי הגוף דכור"א מישראל.

21) נוסף לכך שהעונש דמיתה כפשוטה נגזר בגלל החטא דאדה"ר בערב שבת הראשון, ואדה"ר עצמו מת בערב שבת (ראה לעיל הערה 2).

22) בראשית ב, כא.

החיות של האדם שהיא בהגבלה³², ניתוספה חיות בלתי מוגבלת (תוספת חיות באינ-ערוך) בהמשך החיות דורעו זרעו זרעו עד אינ-סוף.

ודוגמתו בכל ראש השנה, שנקבע באחד בתשרי, יום ששי למעשה בראשית (כי בכ"ה באלול נברא העולם)³³:

מבואר בספרי קבלה³⁴ שבכל ר"ה ישנו דוגמת הענין ד"ויפל גוי תרדמה גוי וישן ויקח אחת מצלעותיו גוי ויבן גוי את הצלע גוי לאשה" — כיון שז"א ומלכות (איש ואשה) חוזרין לעמוד בבחינת אחור באחור, כמו בתחילת הבריאה "שנבראו שני פרצופים"³⁵, "זכר מלפניו ונקבה מאחור"³⁶, וכדי שיחזרו להיות בבחינת פנים בפנים, צ"ל ענין הנסירה, כמו "ויקח אחת מצלעותיו וגוי", "שנבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואחר כך חלקן"³⁵, וקודם הנסירה צ"ל דורמיטא (שינה), סילוק החיות, לצורך בנין המלכות, שתחזור להתייחד עם ז"א פנים בפנים.

בריאה חתן וכלה* אמר לשון בריאה בששון ושמחה — אבודיהם בכרכת נישואין ופירושן.

(32) לא יותר מאלף שנה — "שכך אמרת לו כי ביום אכלך ממנו מות חמות. נתת לו יום אחד משלך שהוא אלף שנה" (ב"ר רפכ"ב. וש"נ).

(33) ויק"ר רפכ"ט. ועוד.

(34) ראה שער הכוונות ענין ר"ה. פניח שער ר"ה. ועוד.

(35) פרש"י בראשית א, כו. וראה ברכות סא, א. וש"נ.

(36) פרש"י כתובות שם.

(* וי"ל שכולל גם הבריאה חדשה שהיא תכלית הנישואין — לידת הולד.

ש"שינה" היא "אחד"²³ מששים למיתה²⁴.

ואף שתרדמה ושינה הו"ע בלתי-רצוי לכאורה, סילוק החיות ("אחד מששים למיתה"), ה"ז "סימן (שגורם²⁵ ומביא דבר) יפה", כיון שעיי"ז נעשה תוספת חיות ועד להוספה שהיא באינ-ערוך²⁶ — כהמשך הכתוב²⁷ "ויקח אחת מצלעותיו גוי ויבן גוי את הצלע גוי לאשה", "זכר ונקבה ברא אותם²⁸", "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם גוי"²⁹, "ויברך אותם גוי פרו ורבו ומלאו את הארץ גוי"³⁰, המשכת וגילוי כח האינ-סוף להוליד בנים ובני בנים עד סוף כל הדורות³¹ — שמלבד

(23) ברכות נו, ב. וראה גם ב"ר פי"ו, ה. ולהעיר, שמינה נקראת גם כלשון שינה

(24) ראה ב"ר שבהערה 10, ובחינושי רד"ל שם. ועוד).

(25) להעיר ש"סימן" הוא (לפעמים רק דבר המברר, ובעיקר) דבר הגורם (ראה כארוכה צפע"ג לרמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות (שיעור היומי דעש"ק זה)).

(26) כידוע שהוספה שהיא בערך לדרגא הקודמת יכולה לבוא בהמשך וללא הפסק מהדרגא הקודמת, משא"כ בהוספה שבאינ-ערוך יש צורך בהפסק (ביטול) דרגא הקודמת, שעיי"ז באים לדרגא שבאינ-ערוך (ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' לו. וש"נ).

(27) שם, כא"כב.

(28) שם א, כו.

(29) שם ה, ב.

(30) שם א, כח.

(31) ועד"ו בנישואי חתן וכלה — כמ"ש בכרכות נישואין: "אשר יצר את האדם כר והתקין לו ממנו בנין עדי עד" (בנין נוהג לדורות — פרש"י כתובות ח, א), וחוחם (גם בה) "יוצר האדם" ("שהיא ודאי גיכ נבראת ליצירת אדם לדורות" — חז"א"ג מהרש"א שם), "אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה כו" (משום דשייכא

וּמַעֲיֵן זֶה בְּיוֹם שְׁשֵׁי שִׁבְעָל שְׁבוּעִי³⁷ (שהוא כמו יום ששי דששת ימי בראשית³⁸) – שנעשה הענין דדורמיטא דז"א, ענין הנסירה, שע"ז נעשה יחוד ז"א ומלכות בליל שבת³⁹. ועד"ז בנוגע לכללות הזמן דשית אלפי שנין דהוה עלמא, שהם כנגד ששת ימי השבוע – שבאלף הששי, ערב שבת, סוף זמן הגלות, ישנו הענין דדורמיטא דז"א, ענין הנסירה⁴⁰, שע"ז נעשה שלימות היחוד דז"א ומלכות (הקב"ה וכנס"י) "ליום" שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים⁴².

יּוֹמַתְק יוֹתֵר שְׁמַאֲרֻד"ל זֶה ("מת בערב שבת סימן יפה לו") הוא קרוב לסיום (גמר ושלימות) מסכת כתובות – כי, "כתובה" היא לצורך היחוד דאיש ואשה⁴³ (ודוגמתו בהנישואין דהקב"ה וכנס"י), שהיחוד הוא גמר ושלימות (סיום) ענין ה"כתובה", ולכן, קרוב לסיום מסכת כתובות (לפני ובסמיכות להיחוד) מדובר אודות "מת בערב שבת", שהר"ע דורמיטא דז"א לצורך הנסירה שעל ידה יהי היחוד (גמר ושלימות הכתובה) לעתיד לבוא, שאז תהי שלימות ענין הלידה (גמר ושלימות היחוד) בעולם גם במין הצומח, כסיום וחתום מסכת כתובות: "עתידין כל איילי סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות".

ד. ע"פ הביאור בהתחלת ושו"ש הענין ד"מת בערב שבת סימן יפה לו", יש לבאר גם תוכן הענין בעבודת האדם⁴⁴ – שהרי נוסף על הפירוש כפשוטו⁴⁵, יש גם לימוד והוראה (ככל עניני התורה מלשון הוראה⁴⁶) להאדם הלומד מארז"ל זה⁴⁷ בעבודתו

37) ראה סה"ש תורת שלום ע' 13 ובהערה 10 שם. וש"נ.

38) כמודגש בשירו של יום, ה' מלך גאות לבש", "ע"ש שגמר מלאכתו ומלך עליהן" (ר"ה לא, א). ולכן נקרא "יום ששי", אף שכבר עברו רבבות ימים משי"ב (ראה לקו"ת שה"ש כה, סע"א. ובכ"מ).

39) כפי שהי צריך להיות אצל אדה"ר, לולי חטא עה"ר והקדמת היחוד בערב שבת (ראה שער הכוונות שם דרוש א'. פע"ח שם פ"ד. ועוד).

40) ראה קונטרס שפת אמת (בסוף אמת ליעקב) אות לה: "חילוק הנסירות .. ברה"ה היא הנסירה הכוללת של כל השנה והוא יותר קשה .. וצריך תק"ש והתעוררות גדול. ונסירה שהיתה כפורים בזמן מרדכי ואסתר (ראה גם חו"א מג"א צג, סע"א ואילן) הי' צרה גדולה שהוטשו עיניהם של ישראל כנודע, יען היתה נסירה של שבעים שנה של גלות בכל, ובעה"י הנסירה העתידה להיות בזמן שיבוא משיח צדקנו הוא נסירה כוללת .. כל שיתא אלפי שנה, לפיכך הם כל אותם חבלי משיח כו".

41) תמיד בסופה.

42) ולהעיר מהשייכות לפרשת וארא – שהקב"ה השיב למשה על טענתו (בס"פ שמות) "למה הרעותה לעם הזה", ששעבוד מצרים הוא הכנה לגילוי שם הוי' במ"ת, כי, "כדי שיהי בחי' זו בגלוי במ"ת צ"ל תחלה בחי' הסתלקות החיות למעלה .. ולכן הי' מתחלה זמן הגלות ושליטת מצרים (רד"ו שנה) מפני הסתלקות החיות למעלה" (חו"א פרשתנו ו, ד), ועד"ז (ויתירה מזה) בנוגע

לגלות זה האחרון, "גם גלות אדם הוא אריכות הגלות .. כדי שיהי .. לימות המשיח .. ביתר שאת וביתר עז מבמ"ת כו" (חו"א שם. וראה גם חו"א שמות נ, סע"ב ואילן).

43) ראה כתובות נו, רע"א. רמב"ם הל' אישות פ"י ה"י, טושו"ע אה"ע סס"ו ס"ג.

44) נוסף על המבואר בדרושי חסידות ענין הנסירה בעבודת האדם (ראה סה"מ תש"ט ע' 217 בהערה. וש"נ).

45) שגם בזה צ"ל לימוד והוראה בעבודת האדם – "החי יתן אל לבו" (קהלת ז, ב. וראה רמב"ם הל' אבל ספ"ג).

46) ראה רד"ק לתהלים יט, ח. גו"א ר"פ בראשית. זח"ג נג, ב.

47) ראה גם כ"ט סקנ"ו: "מוסר גדול שימות

ויש להוסיף בדיוק הלשון "סימן יפה לר" – שהשינה בערב שבת שעל ידה נעשה תוספת וחידוש החיות בלימוד התורה, היא, "סימן" (שגורם⁵² ומביא) לתוספת וחידוש החיות בלימוד התורה בתכלית השלימות, בהגילוי ד"תורה חדשה מאתי תצא"⁵³ לעתיד לבוא, "ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ה. עפ"י יש לבאר תוכן המאמר "מת בערב שבת סימן יפה לר" גם בנוגע לפשוטם של דברים:

כשם שהשינה ("אחד מששים למיתה") הראשונה (דאדה"ר) בערב שבת היא לצורך תוספת וחידוש החיות (כנ"ל ס"ג), כך גם המיתה בערב שבת⁵⁴ היא לצורך תוספת וחידוש החיות⁵⁵.

וההסברה בזה – בשתים:

א) אמרו חז"ל⁵⁶ "יעקב אבינו⁵⁷ לא

כתור נשמה בגוף לאורך ימים ושנים טובות:

כיון שבערב שבת (לאחרי חצות) ישנו הענין דדורמיטא דז"א, זמן שינה למעלה, ה"ז גם זמן שינה למטה, כפי שמצינו בהנהגת גדולי החסידים (הרה"ח ר' הלל מפאריטש וכיו"ב) לישון בזמן זה (להיותו זמן שינה למעלה)⁵⁸.

ויש לומר שזהו"ע ד"מת בערב שבת" – השינה ("אחד מששים למיתה") בערב שבת לאחרי חצות.

ו"סימן יפה לר" – כיון שע"י השינה נעשה חידוש החיות, כידוע⁵⁹ שבעת השינה עולה הנשמה למעלה ושואבת חיים ממקור החיים למעלה, ועי"ז ניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה⁶⁰ (נגלה דתורה, ובפרט פנימיות התורה, ובאופן של הבנה והשגה ככתורת חסידות חב"ד) מתוך מנוחת הגוף ומנוחת הנפש, ומתחיל תיכף לאחרי השינה, שהרי החיוב דלימוד התורה הוא בכל רגע שביום, ובפרט בערב שבת ובסמיכות לכניסת השבת, כיון ששבת שייך במיוחד לתורה, כמארז"ל⁶¹ "דכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל"⁶².

בע"ש, ר"ל לפנות א"ע מכל עסקי עוה"ז כאילו מת כדי לעשות הכנה לשבת כו".

48) וראה סה"ש תורת שלום שם, שרבינו הזקן הי' נודם מעצמו, כי, רבינו הזקן הי' בדוגמא שלמעלה, וכיון שלמעלה זמן שינה נעשה כן גם אצלו בדרך ממילא, משא"כ ר' הלל הי' שוכב לישון בזמן זה. 49) ב"ד פי"ד, ט. וראה פרדר"א פל"ד.

50) שלימות הטוב – "אין טוב אלא תורה" (אבות פ"ו מ"ג).

51) שבת פ"ו, ב. וראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך. ובכ"מ.

52) ולהעיר, שחידוש החיות וההוספה בלימוד

התורה לאחרי וע"י השינה הוא בכל לילה (ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1026. וש"נ), אבל, בערב שבת ה"ז באופן נעלה יותר (כהתאם להעילוי בלימוד התורה ביום השבת*), ובנוגע לכללות השבוע.

53) ישע"י נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

54) החל ממימת אדה"ר – שעל ידו נקנסה מיתה בערב שבת הראשון, ומת בערב שבת (כנ"ל הערה 21).

55) ויתירה מזה: כיון שהדורמיטא היא לצורך תוספת וחידוש החיות, הרי, ככל שהדורמיטא גדולה יותר, נעשה גם תוספת וחידוש החיות באופן נעלה יותר (ראה גם שפת אמת שבהערה 40) – ששים פעמים ככה.

56) תענית ה, ב.

57) להעיר מהשייכות ד"רבי" (שמת בערב שבת, כנ"ל ס"א) ליעקב אבינו – ראה תורת

(* ולכן מודגש יותר גם הצורך "לפנות א"ע מכל עסקי עוה"ז כאילו מת כו", כנ"ל הערה 47.

בערב שבת כו" קרוב לסיום המסכת, כנ"ל סוס"ג) מדובר אודות תחיית המתים⁶³ — "עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים .. עתידין צדיקים שיעמדו במלכושיהן"⁶⁴ ק"ו מחטה כו", נשמות בגופים גשמיים בעוה"ז הגשמי, שכל העיניים שבו יהי' אז בתכלית השלימות, כמו "עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה כראש הרים .. שתהא כשתי כליות של שור הגדול" (כהמשך הסוגיא).

ועפ"ז י"ל הפירוש ד"מת בערב שבת סימן יפה לו":

כיון שבערב שבת מודגש שהסתלקות החיות היא לצורך תוספת וחיודוש החיות, הרי, זמן המיתה בערב שבת הוא "סימן יפה לו" שהמיתה שלו היא באופן שמודגש בגלוי (רק) הענין הטוב הרוספת וחיודוש החיות, הן ע"י ההוספה דנצחיות ואמיתיות

מת .. מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", שע"י המשך החיים ד"זרעו" (חיים אמיתיים ע"פ תורה, ענינו של יעקב⁶⁵) נעשה "אף הוא בחיים", ויתירה מזה, שהענין ד"הוא בחיים" לאמיתותו, בקיום נצחי (דלא כדבר הנפסק שהוא אופן של "כזב"⁶⁶), מתגלה בהמשך והנצחיות ד"זרעו בחיים" לאחרי פטירתו, שדוקא אז רואים בגלוי הנצחיות (אמיתיות) ד"הוא בחיים". ונמצא, שע"י המיתה נעשה תוספת וחיודוש החיות — התגלות הנצחיות והאמיתיות דהחיים⁶⁶.

ב) ועיקר: הסתלקות החיות דמיתה היא לצורך תוספת וחיודוש החיות בתור נשמה בגוף — בתחיית המתים, שאז יהיו חיי הנשמה בגוף⁶⁷ חיים נצחיים.

ויומתק יותר שבסיום מסכת כתובות⁶² (לאחרי ההקדמה ד"מת

מנחם תפארת לוי יצחק ח"א ס"פ ויחי (ע' רסז). וש"נ.

58) כמ"ש "ויקם עדות כיעקב ותורה שם בישראל" (תהלים עח, ה).

59) ע"ד "נהרות המכזבין" שפסולים לקידוש מי חטאת כיון שאינם "מים חיים" (פרה פ"ח מ"ט).

60) ולהעיר ממאמר הזהר (ח"ג עא, ב) "צדיקא דאחפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיהו", "שגם בזה העולם המעשה .. אשתכח יתיר", כיון שלאחר ההסתלקות "כול כל הקרוב אליו לקבל חלק מבחיי רוחו שבג"ע הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי" (תניא אגה"ק סי' ז"ך וביאורו) — תוספת וחיודוש החיות גם ב"זרעו בחיים", ועי"ז גם ב"הוא בחיים".

61) ובאופן שהנשמה ניוונית מן הגוף (המשך וככה תרל"ז פפ"ח ואילך. וראה קונטרס משיחות ליל ג', ליל ה' וש"פ תולדות שנה זו (כ' ס"ה) ההתועדויות חשנ"ב ח"א ע' 325 ואילך). וש"נ). 62) קיא, ב.

63) להעיר שהזמן דתחיית המתים הוא בערב שבת* — "לעת ערב זהו יום ששי שהוא ערב השבת שאז הזמן לקיימא מתייא .. לעת צאת השואבות אלו הם תלמידי חכמים השואבים מימי של תורה שהוא עת לצאת ולהתנער מן העפר" (זח"א קכו, סעי"ב ואילך (במדרש הנעלם)).

64) להעיר מהשייכות לרבי — ש"אמר רבי לבניו מעטו בחכריכין שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן** (ירושלמי שבהערה 12 — הובא בתוס' כאן).

*) ויש לומר, שמעין זה ה"י אצל רבי — ש"כ"ל בי שמש"י (ערב שבת) הוה אתי לבית"י" (כתובות קג, א), "בבגדים חמודות שה"י לובש בשבת ולא בתכריכין .. ופוסט את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם מפשי מן המצוות כו" (ספר חסידים ס"י תתשכס) — ע"ד ובדוגמת תחתי"ח (וראה שוה"ג שלאח"ז).

***) וגם בבואו לבייתו בערב שבת "ה"י נראה בבגדים חמודות שה"י לובש בשבת ולא בתכריכין".

כדי להוציא י"ח כל שאר בני" (כנוגע לפשטות המאורע ח"ו), ובמילא יהי אצלם ענין זה רק בעבודה הרוחנית, לאורך ימים ושנים טובות, עד לחיים נצחיים (ללא הפסק כלל) דלעתיד לבוא.

*

ו. האמור לעיל קשור במיוחד עם המאורע ד"מת בערב שבת" כפשוטו⁷¹ בערב שבת זה.

ובהקדמה – שעם היותו מאורע פרטי אצל יחיד מישראל, הרי [נוסף לכך שכאו"א מישראל הוא "עולם מלא"⁷², וכאו"א מישראל הוא חלק וקשור עם כלל ישראל, "קומה אחת שלימה"⁷³] מדובר אודות חסיד ומקושר לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ששלחו ומסר על ידו הקמת וניהול מוסדות של הפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה, ובמילוי שליחות זו היתה התעסקותו כל משך

החיים עי"ז ש"זרעו בחיים", והן ובעיקר ע"י תחיית המתים בסמיכות זמן להקבורה⁶⁵.

ונמצא, ש"סימן יפה" זה מורה ומדגיש תיקון הענין הבלתי־רצוי שבמיתה, ובמילא מתחננת גם סיבת בכייתו של רבי על ביטול התומ"צ, כי, כשצדיקים קמים לתחי' (בהתחלת ימות המשיח⁶⁶, ארבעים שנה לפני התקופה דתח"מ דכל בני⁶⁷) ישנו המשך קיום התומ"צ (ואדרכה: בשלימות נעלית יותר – "כמצות רצונך"⁶⁸), ובפרט להדעות שאין מצוות בטלות לעתיד לבוא (גם לאחר תח"מ)⁶⁹.

יש לומר, שעיקר המכוון במארו"ל "מת בערב שבת סימן יפה לו" בתורה, תורת חיים ותורת חסד, הוא (לא כפשוטו, ח"ו, אלא) בנוגע לעבודת האדם בחיי הנשמה בגוף לאורך ימים ושנים טובות בטוב הנראה והנגלה (כנ"ל ס"ד); ובפרט לאחר שכבר אירע גם כפשוטו (אצל יחיד סגולה⁷⁰), ה"ז מספיק ("די והותר")

בערב שבת" (בגמר ושלמות עבודתם בחיים חיותם בעלמא דין) גם בגשמיות – ע"ד שמצינו בהתמימות דשנותיהם של צדיקים, "כשם שהם תמימים כך שנותיהם תמימים" (ב"ר רפנ"ח), "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום" (ר"ה יא, א. ושי"ג), שאצל יחיד סגולה באה התמימות הרוחנית גם בגשמיות, כמו משה רבינו, ש"בשבעה באדר מת* ובשבעה באדר נולד" (מגילה יג, ב. ושי"ג), ועד"ז אדמו"ר האמצעי, שיום הולדתו ויום הסתלקותו בט' כסלו ("היום יום ט' כסלו. ובכ"מ).

71) פטירת הרה"ח וכו' ר' משה יצחק ע"ה העכט (המו"ל).

72) כמארו"ל "לפיכך נברא אדם יחיד כי עולם מלא", "שמאדם א' נברא מילאו של עולם" (סנהדרין לו, טע"א ובפרש"י).

73) לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ.

(* בערב שבת (כנ"ל הנרה 2).

65) ובפרט שהענין ד"הקיצו ורוננו שוכני עפר" נקל יותר אצל אלו שנעשו "שוכני עפר" והיעתה, שרוח הנפש שורה עדיין על הגוף (כידוע פרטי החילוקים בזה בנוגע לשלשה שבעה ושלושים כו' (ראה סה"מ תרנ"ט ס"ע כ"י)).

66) ראה יומא ה, ב: "לעתיד לבוא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", שמוה מוכח שצדיקים קמים לתחי' מיד.

67) ראה זח"א קמ, א.

68) ראה תו"ח ר"פ ויחי. המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך. ועוד.

69) ראה בארוכה קונטרס בענין "הלכות כו' שאינן בטלן לעולם" (התועודיות תשנ"ב ח"א ע' 178 ואילך). ושי"ג.

70) שאצלם באה העבודה הרוחנית ד"מת

ט. והלימוד וההוראה ממאורע הנ"ל — "החי יתן אל לבו":

לכל לראש — שגם לאחר פטירתו צ"ל המשך קיום והרחבת המוסדות (שעסק בהם בשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר), ואדרבה, ביתר שאת וביתר עז, באופן של תוספת וחידוש החיות — "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (כנ"ל ס"ה), ובפרט ע"י בני ביתו, ומשפחתו שיחיו, "זרעו" כפשוטו, "זרעו בחיים", מתוך הוספה בכל עניני חיים, ברוחניות ובגשמיות, נשמה בריאה בגוף בריא, לאורך ימים ושנים טובות, עד מאה ועשרים שנה (כשני חיי משה), ויתירה מזה, עד מאה ושמונים שנה (כשני חיי יצחק).

וכיון שהתחלת כל הענינים היא בתורה, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו' והעמידו תלמידים הרבה"⁹⁹ — יש להציע ולעורר ("מפקחין על צרכי ציבור בשבת"¹⁰⁰) ע"ד התחלת ההוספה בקיום והרחבת המוסדות הנ"ל ע"י הוצאה-לאור (לקראת ה"שלושים") קובץ חידושי תורה¹⁰¹ (כולל — דברי

ימי חייו עד ליומו האחרון — ערב ש"ק מברכים חודש שבט, שהעשירי שבו הוא יום ההילולא (גמר ושלימות עבודתו) של המשלח, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (כמדובר לעיל⁹⁴), בודאי שיש בזה לימוד והוראה, "החי יתן אל לבו"⁹⁵, ובפרט בקשר להמשך עבודת השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לכל דורו בהפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה.

ובהתאם לכך יש להתעכב על הלימוד וההוראה משמו של הנפטר, כולל גם שם המשפחה⁹⁶, כדלקמן.

74) בשיחות שלפנ"ו — נדפסו לעיל ע' 118 ואילך.

75) כנ"ל הערה 45.

76) דאף שהוא שם לע"ז, הרי ידועה הנהגת גדולי ישראל, אדמו"רי פולין, שהיו למדים הוראה בעבודת ה' גם מענינים ושמות בשפת המדינה, ועד"ז מצינו גם אצל נשיאי חב"ד, שאף שעיקר ענינם הוא בלימוד והפצת תורת החסידות, ע"י אמירת מאמרי חסידות, וכן כנגלה דתורה, מ"מ, מזמן לזמן היו מכארים לימוד והוראה מעניני העולם כו'.

נחש* א"כ בירר נה"ב שלו להפריד ממנה כל הרע, זהו כמשל הזאב שטורף כו'.

99) אבות רפ"א.

100) ראה שבת קנ, א.

101) ובפרט שעיקר הענין ד"מת בערב שבת" בעבודת האדם הר"ע השינה באופן הנשמה שואבת חיים לצורך תוספת וחידוש החיות בלימוד התורה (כנ"ל ס"ד) — כבערב שבת זה, שניתוסף בלימוד התורה, כנגלה דתורה ובפנימיות התורה, ע"פ תורת חסידות חב"ד, כסמיכות ובקשר ובשייכות להמאורע ד"מת בערב שבת", ובפרט כביאור פרטי הענינים שבמארו"ל זה ("מת בערב שבת סימן יפה לו"), כנ"ל בארוכה.

(* להעיר מהשייכות ל"מת בערב שבת" — עיון יעקב שבהערה 2.

שלימות ההכנה בערב שבת) —
 "מבשר" 106 של לוי' 107, וכן שור
 הבר' 108 ויין המשומר.

ויה"ר והוא העיקר שלא יצטרך
 ל"סימנים" 109 על גמר ושלימות מעשינו
 ועבודתנו וההכנה לגאולה, כיון
 שתיכף ומיד ממש — ביום הש"ק זה
 — בא משיח צדקנו, ו"הקיצו ורננו
 שוכני עפר" 110, והוא (שנעשה שוכן
 עפר בערב שבת זה 111) בתוכם, וכ"ק
 מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (בעל
 ההילולא והעשירי בשבט) כראשם
 וכראשנו — כל בני שבדורנו זה,
 נשמות בגופים, חיים נצחיים (ללא
 הפסק ח"ו), ובאים כולם יחד, ביחד
 עם הבתי כנסיות ובתי מדרשות ובתי

התעוררות בעניני תומ"צ, וגם בשפת
 המדינה), בהשתתפות תלמידי המוסדות
 הנ"ל, בני משפחתו, קרוביו וידידיו
 וכיו"ב, ובקובץ זה יפרסמו גם
 שמוטיהם של התומכים והמסייעים
 שבודאי יתמכו ויסייעו עוד יותר
 לקיום והרחבת המוסדות הנ"ל,
 ש"מצוה לפרסם עושי מצוה" 102 —
 שעי"ז יתוסף עוד יותר בהענין ד"מה
 זרעו בחיים אף הוא בחיים", באופן
 של "מזכרת נצח", שעי"ז ממחרים
 עוד יותר את השלימות האמיתית
 ד"נצח" (ללא צורך ב"מזכרת נצח"),
 בחיים נצחיים שלאחרי התחי'.

ועוד ועיקר — שהמאורע ד"מת
 בערב שבת" מהוה "סימן יפה" 103 (אם
 עדיין יש צורך ב"סימנים") שכבר
 נגמרה ונשלמה עבודת השליחות
 דבירו וזיכרון עניני החול באופן
 ד"זאב יטרף ע"י זרעו של יוסף"
 (כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו)
 שנמשלו לדגים, והכל מוכן
 לסעודה 104, הסעודה דלעתיד לבוא
 ("ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי
 העולמים"), שבה תהי' תכלית
 השלימות דאכילת הדגים 105 (לאחרי

מא"י לח"ל כדאיא במדרשות (פתיחתא דאי"ד
 כסופה), אמר בעת הגאולה שיהי' מפלה למצרים
 יבקשו שם דג לחולה ולא ימצא שם לפי שיחזור
 הדגים לא"י).
 106 ב"ב עה, א.

107 להעיר ממש" (תהלים קד, כו) "לוי' זה
 יצרת לשחק בו" — שהו"ע השחוק והתענוג
 למעלה מכללות העבודה דבירו העולם (ראה תר"א
 תולדות יו, ד. לקו"ת נשא כב, א. יהל אור עה"פ
 ס"ע תה ואילך)), שהוא תוכן הענין ד"זאב יטרף".
 108 לאחרי ש"לוי' נתן בסנפיריו ונחרו'
 (ויק"ר פי"ג, ג) — ששחיטה זו תהי' מותרת
 לעתיד לבוא * כיון ש"חידוש תורה מאתי תצא"
 (ויק"ר שם. וראה בארוכה קונטרס בענין תורה
 חדשה מאתי תצא (התועודיות תנש"א ח"ג ע' 278
 ואילך)).

109 ובודאי לא סימנים מסוג הנ"ל ח"ו, כיון
 שכבר יצאו י"ח, ומאן ולהבא תהי' אריכות ימים
 ושנים טובות לכאו"א מבני שליט"א.
 110 ישעי' כו, יט.
 111 ראה לעיל הערה 65.

(* להעיר מהשקו"ט בנוגע ללוי' אם הוא דג
 טהור גם בנותן הזה או שיהיה לעתיד לבוא (ראה
 חולין סו, ב ובחזא"ג מהרש"א. ירושלמי שבת ספ"ט
 ובשירי קרבן שם. ויק"ר ספכ"ב).

102 שו"ת הרשב"א ח"א סתקפ"א. וראה מג"א
 או"ח סק"ד סק"ג. רמ"א יו"ד סרמ"ט סי"ג.
 103 ומ"ש "סימן יפה לו" — אין זה רק בתור
 איש פרטי, אלא גם בתור חלק מכלל התלמידים
 והשלוחים דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.
 104 להעיר ממאור"ל (סנהדרין לח, א) "אדם
 נבדא בערב שבת .. כדי שיכנס לסעודה מיד"
 ("שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ" —
 פרש"י).

105 להעיר גם מהשייכות דגים לה"סימנים"
 דימות המשיח — כמאור"ל (סנהדרין צה, א) "אין
 בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא"
 (ובחזא"ג מהרש"א: "לפי שכבר גלו כל הדגים

מעשים טובים (כולל מוסדות הנ"ל הקדושה, לירושלים עיר הקודש, להר
כפשוט) שבחרן לארץ¹¹², לארצנו הקודש ולבית המקדש השלישי
(והמשולש), תיכף ומיד ממש.

(112) ראה מגילה כט, א.



שחיטת התמיד קודם ניץ החמה*

זמני הזריחה לדעת הרמב"ם וכ"ק אדה"ז

הרב יעקב שי' שויבה
ר"מ בישיבה

א

כתב הרמב"ם (פ"א מתמידין ומוספין ה"ב): "ואימתי זמן שחיטתן, של בוקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה, משיאיר פני כל המזרח. ופעם אחת דחקה שעה את הציבור בבית שני, והקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ביום".

ומקורו במשנה יומא (כח ע"א) ותמיד (ל ע"א): "אמר להם הממונה, צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, אם הגיע - הרואה אומר ברקאי. מתיא בן שמואל אומר, האיר פני כל המזרח עד שבחברון, והוא אומר הן, ולמה הוצרכו לכך? שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר מזרח, ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה".

1. מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבה, נכתב ע"י א' התמימים. ללא אחריות.

ולפי אחד הביאורים בגמ', שהיה אחד עולה על הגג ואומר שהאיר פני המזרח, וזה שעמד בארץ היה שואלו "עד שבחברון?" ואתו שעל הגג עונה "הן!".

ולמעשה, שהרמב"ם השמיט הא דאמר הממונה, ועליה על הגג והשאלה והתשובה, אלא הביא רק זמן שחיטה שהוא משיאיר פני כל המזרח. ובסוף פ"א מעבודת יום הכפורים הביא שלא היו שוחטים עד שיכירו בודאי שעלה השחר.

ב

המנחת חינוך (מצוה ת"א) מעיר על כך ששוחטין תמיד לפני נץ החמה. דהנה, שחיטת קרבן פסולה בלילה מדכתיב (ויקרא י"ט) ביום זבחיכם. והרי קיי"ל שמצוות שזמנן ביום זמן עשייתן מנץ החמה ורק שבדיעבד כשרות מעלות השחר.

דתנן (מגילה כ' ע"א) "אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזיין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר - כשר". ובגמ' ילפינן מפסוק, שיום הוא מעלות השחר. אמנם, מכיון שכל המצוות לכתחילה זמנן משתנץ החמה, צ"ל מדוע שונה שחיטת התמיד ששחטו לפני נץ החמה.

ותי' המנחת חינוך, דהא דכל המצוות מחכים לנץ החמה הוא מדרבנן, וחכמים לא גזרו על זמן השחיטה בביהמ"ק דכהנים זריזין הן.

אמנם, באגרות משה (י"ד ח"א ע' שנו"ו) חלק עליו, וס"ל דזמן נץ החמה הוא מן התורה, והראיה לזה שאחרי שהגמ' במגילה הנ"ל שואלת מנא הני מילי שמעלות השחר יצא, וישבה שהוא מפסוק, אינה חוזרת ושואלת מדוע מחכים לקיים המצוות מהנץ, ואינה אומרת שהוא מדרבנן. אלא דפשיטא לה דסתם יום הוא משתנץ החמה דוקא והפסוק מרבה דגם בעלות השחר כשר, וכדמשמע מהרמב"ם (פ"א ממילה ה"ח): "אין מלין לעולם אלא ביום אחר עלות השמש בין ביום השמיני שהוא זמנה

וכו' שנאמר 'ביום השמיני' - ביום ולא בלילה, מל משעלה עמוד השחר כשר". ומשמע, דמילה אחר עלות השמש הוא מהפסוק "יום השמיני" ולא מדרבנן.

וא"כ, הדרא קושיא לדוכתא מדוע שוחטין לפני הנץ?

ג

ועוד צלה"ב דהנה במשנה ישנם שתי דעות:

א. דעת ת"ק ששוחטין מזמן שהרואה אומר ברקאי, ב. דעת מתיא בן שמואל כשהאיר כל המזרח. ופי' הרמב"ם בפירוש המשניות שזמן ת"ק הוא "שהתחיל האור להבריק". וזמן מתיא בן שמואל באומר האיר פני המזרח הוא אחר הזמן שזכר ת"ק. והלכה כמתיא בן שמואל.

ומעירים המפרשים, מדוע פסק כמתיא בן שמואל ולא כת"ק.

ועוד צלה"ב דבהלכות עבודת יוהכ"פ (סוף פ"א) כתב: "ולא היו שוחטין עד שמכירים שעלה עמוד השחר בוודאי שמא ישחטו בלילה", והעירו האבן האזל ועוד, שכאן לא כתב האיר פני כל המזרח, אלא שעלה השחר בוודאי, וטעמא בעי.

ד

יש לבאר בדא"פ בהקדים שיטתו המחודשת של אדמוה"ז בענין שקיעת החמה.

דהנה ידוע שישנם שתי שיטות כלליות בענין שקיעת החמה, שיטת ר"ת ושיטת הגאונים. שיטת ר"ת היא, (הובא בשו"ע אדה"ז אורח חיים סימן רס"א סעיף ח'), שמתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ הוה יום במשך זמן של כדי ג' מילין ורביע, ורק אח"כ מתחיל זמן בין השמשות שהוא ג' רבעי מיל עד צאת הכוכבים.

וחזר בו אדה"ז בסידור וסובר שאין להקל כלל כשיטה זו והוא נגד החוש ונגד הראשונים.

ושיטת הגאונים שהולכים אחרי זמן השקיעה הנראית, היינו שאין השמש נראית על הארץ וכך נוהגים היום בכל תפוצות ישראל, וכדהביא המנחת אלעזר שאדה"ז החדיר שלא להקל כשיטת ר"ת.

אלא שבשיטת הגאונים גופא יש לעיין מתי השקיעה. דהנה כידוע, אין כדור הארץ "חלק", אלא יש בו הרים וגבעות וכיוצא בזה, וזמן השקיעה והנץ מושפעים ממקום עמידת האדם, באם האדם נמצא בעמק בין הרים, תתאחר הנץ ותוקדם השקיעה, כיון שההרים מסתירים את השמש. ובהיות האדם בהר, אזי יוקדם הנץ ותתאחר השקיעה.

וצ"ב איך לחשב זמני הנץ והשקיעה.

ולפני שנבאר שיטת אדה"ז, נציין שנחלקו חכמי הדור הקודם בענין זה. יש ביארו (הגיי"מ טוקצינסקי) שצריכים לנכות ההרים שמסתירים השמש, דהם דבר המסתיר על השמש, ונחשב כמו שהשמש נמצאת מאחורי חומה המסתרת, דבודאי אין הדבר נחשב לשקיעה. והגע עצמך, אדם שנמצא בעמק והשמש נסתרה מפניו, ואח"כ עלה על ההר וראה השמש, וכי נאמר שהיתה שקיעה ושוב זריחה? אמנם לפי דבריו כשאדם נמצא בהר, עליו לדון זמני השקיעה לפי ראות עיניו אז.

יש שביארו (הגרא"ז מלצר) שכשם שצריכים לנכות את ההרים המכסים, כך צריכים לנכות את גובה ההרים, היינו שצריכים לדון כאילו שהאדם במישור.

וראיה לדבריו מהא (שבת קי"ח): "אמר ר' יוסי יהא חלקי ממקבלי שבת בטבריה וממוציאי שבת בציפורי", (טבריה יושבת בין הרים, וציפורי על ההר). והא תינח שיהא חלקי - היינו שהוא לפני משורת הדין - ממקבלי שבת בטבריה, שקיבלו שבת לפני השקיעה האמיתית, מכיון שההר מכסה השמש. אמנם, מדוע נחשב

ללפנים משורת הדין זמן השקיעה בציפורי, דהרי אין מה שיכסה על השמש אלא שזמן השקיעה האמיתית הוא הזמן שבמישור וכשם שלא נתחשב בזמן השקיעה שבמטוס וכה"ג, שכך נתייחס בהר כאילו שהוא במישור, ויש ליישב שיטה הקודמת ואכ"מ.

אמנם, פשוט שהם חלקו רק במקרה של אדם שנמצע על הר. אבל אדם שנמצא במישור, פשיטא שזמן שקיעה הוא השקיעה הנראית לו באופק.

ה

והנה, אדה"ז בשו"ע שלו פסק כר"ת כדלעיל, ובסידור חזר בו והרבה לחלוק עליו. אמנם, בשיטת הגאונים גופא ישנם שתי מהדורות:

א. מהדורא קמא של סדר הכנסת שבת, שנכתבה בשנת תקנ"ז, ובה נאמר: "ליזהר מאוד להדליק נרות שבת קודם תחילת שקיעה, דהיינו בעוד השמש זורחת על הארץ וכו' ולא לעשות שום מלאכה בעולם מיד שאין השמש נראית על הארץ, כי מיד בשקיעת החמה מתחיל תחילת בין השמשות וכו'".

ובפשטות כוונתו לשלול מדעת ר"ת, וס"ל שהשקיעה היא כשאינן השמש נראית על הארץ.

ב. מהדורא בתרא (מובא בסידורים): "מאוד מאוד צריך ליזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית, דהיינו בעוד השמש זורחת בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקודש, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי שישים משעה (שקורין מינוטין), אזי שקיעה אמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י".

חזינן מהא שי שנשם שתי הגדרות בשקיעה : א. שקיעה הנראית, והיא - לא הפסקת ראיית גוף השמש באופק - אלא סילוק וביאת האור מראשי אילנות וגגים גבוהים. דהיינו, שאעפ"י שאין השמש נראית באופק במערב, מכיון שקרני השמש עדיין משתקפים באילנות או בראשי גגות, עדיין יום הוא ואפשר להדליק אז נרות. אמנם, מזהיר לא לעשות שום מלאכה אח"ז, ומאוד מאוד ליהזר להדליק קודם השקיעה הנראית.

ב. שקיעה האמיתית, שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י. וזמן שבין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית (שהוא כארבע דקות) הוא זמן תוספת שבת.

וכאן טמון חידוש עצום נוסף, דאע"פ שהאדם עומד בארץ מישור בלי הר במערב, השקיעה האמיתית היא בסילוק האור מראשי הרים ולא מהמקום שהאדם נמצא בו.

ולשיטה זו נחלקו מחברי זמנינו בכמה נקודות שדורשות ביאור :

א. האם הארבע דקות הם באזור רוסיא בלבד ומשתנה לפי תנאי המקום והזמן, או שזהו זמן קבוע לעולם כולו בכל זמן.

ב. האם הרים הגבוהים שבא"י קובעים לעולם כולו אף למקומות המישור וכה"ג, או האם במקום מישור שאין הרים כלל בצד מזרח לא נדון בשקיעה אמיתית.

ג. לאיזה הרים גבוהים בא"י מתכוון אדה"ז, שמא להרי יהודה או אולי להרי הכרמל ?

ונראה שאדה"ז לא מבאר כל צרכו את ההגדרות של שקיעה אמיתית, כיון שלדינא צריכים להדליק נרות לפני השקיעה הנראית, והשקיעה האמיתית הוא לא לדינא להקל בזמן כניסת שבת וכה"ג, דלא קים לן בשיעוריה כלקמן, וכל הנפק"מ הוא לתוספת שבת, ולהעמיד בזמן ק"ש של ערבית ומוצאי שבת.

אמנם חזינן ברור דעת אדה"ז שבארץ המישור השקיעה היא לא סילוק גוף כדור השמש מהארץ, אלא סילוק האור מהסביבה ("הנראית" מראשי אילנות, "והאמיתית" מראשי הרים).

ו

וכמה וכמה שקו"ט בשיטת אדה"ז. והנה, לשיטת אדה"ז הובאו בספרים ראיות אשר כנראה הם מקורו:

א. איתא בשבת (ל"ה, ע"א): "אמר ר' חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של ר' נחמיה". ולפי הירושלמי, ים שכתוב כאן הוא ים הגדול.

חזינן מהכא, דאע"פ שאדם נמצא "בארץ מישור שאין שום הר במערב", כמו הכא דנמצא בים הגדול, כשהשמש זורחת עדיין בהר הכרמל שממזרחו של האדם, עדיין לא התחיל בין השמשות. וזוהי השקיעה האמיתית, סילוק האור מראשי ההרים דוגמת הכרמל.

ב. שם (ל"ה ע"ב): "אמר ליה רבא לשמעיה, אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלא אתלו שרגא".

ואם נלמד לפי פשוטו שהאילנות במערב במקום השקיעה אינו מובן: (א) מדוע לא קים להו שיעורא דרבנן, הרי כל אחד יכול לראות האם השמש שקעה או לא. (ב) מה השיעור של שמש בראש האילנות, הרי תלוי בגודל האילנות ובמרחקים מהאדם.

ולפי אדה"ז אתי שפיר דלא קים להו שיעורא דרבנן לדעת מתי היא השקיעה האמיתית שהוא סילוק האור מראשי ההרים, ולכן ציווה לו להדליק כשהאור בראשי אילנות של העיר שבו הוא נמצא (ולא של כיוון מערב) והוא סימן ברור דלא היה סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים.

אלא שרבנו הוסיף על המבואר בגמ', דבגמ' מבואר שהסיבה להקדים ולהדליק לפני השקיעה הנראית הוא מכיון דלא קים להו בשיעורא דרבנן, ואילו רבנו הזקן לא הביאו (ואולי נרמז במאוד מאוד צריך ליזהר) אלא מביא טעם נוסף, והוא בכדי שיהא לו תוספת שבת.

ג. וכן איתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב - "עם הנץ החמה בכדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים").

ד. וכן בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קפ"ו: "משתשקע החמה הוי בין השמשות, ופר"ת זצ"ל מסוף השקיעה. ור"ל דכשאין החמה נראית בראשי ההרים הוי סוף השקיעה מדאמר וכו', רבי נחמיה אומר וכו' יניח חמה בראש הכרמל וכו'. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד לטבול ויעלה הוי לילה אלמא דכשאין החמה נראית מראש הכרמל הוי סוף שקיעה". אמנם פי' כן בדעת ר"ת, אבל משם רואים שאפשר להוכיח מסוגיין לשיטת אדה"ז שהשקיעה היא כשאין החמה נראית בראש הכרמל.

ז

ולכאורה נראה ברור, דכשם שלשיטת אדה"ז השקיעה הוא סילוק האור ולא סילוק גוף השמש, נראה שה"ה שניץ החמה הוא צננוץ אור השמש בעולם בראשי הרים כשאין הר גבוה מצד מזרח. אלא שלא נחית לפרשו, כיון שלא נוגע כל כך לדינא כמו איסור שבת החמור וכיו"ב, דאילו שיעור יום למילה וכיו"ב משתנה בדקות בודדות, והרי גם בדיעבד כשר מעלות השחר.

ובד"א י"ל שזוהי שיטת ר' מתיא בר שמואל בזמן שחיטת התמיד. דת"ק סובר שזמנו הוא מעלות השחר, והוא תחילת הברקת האור, ור' מתיא ב"ש ס"ל דהוא מזמן נץ החמה. ומכיון שמקום המקדש מוסתר חלקית על ידי הרים, דירושלים הרים סביב לה כהר הזיתים והר הצופים, ובריחוק יותר ע"י הרי מואב במזרח, קים להו לרבנן ומדדו ששיעור הנץ האמיתי באם לא היו הרים בצד מזרח (ארץ

המישור), ובאם היו הרים גבוהים באזור ירושלים הוא אותו זמן שהאיר פני כל המזרח, דבמקום אחד כהר הבית הרי ידעו לשער זמן הנץ. ובוה מתורצת קושיית המנחת חינוך, דבאמת שחטו בזמן של לכתחילה, והוא זמן הנץ האמיתי ולא נץ הנראה.

ומתורצת ג"כ הקושיא השניה, מדוע פסק הרמב"ם כר' מתיא ב"ש ולא כת"ק, והוא משום דקשיא ליה קושית המנחת חינוך דלעיל ופסק הרמב"ם דשחיטת תמיד שווה ליתר מצוות דלכתחילה זמנם מנץ החמה.

והא דביוכ"פ פסק הרמב"ם דהקריבו מעלות השחר, הוא ע"ד יתר המצוות שבשעת הדחק אפשר לעשותם מעלות השחר, והוא שעת הדחק דיוכ"פ עם ריבוי העבודות בו.

וימתק לפי זה, מדוע הרמב"ם לא הביא בהל' תמידין ומוספין שהיו בודקין האם בוודאות עלה השחר ורק בהל' עבודת יוהכ"פ והוא משום דזמן זה דהאיר פני כל המזרח שהוא "קודם עלות השמש" הוא זמן ברור יותר ואי"צ בכ"כ זהירות, משא"כ זמן עלות השחר.

ח

ואם תאמר, הרי אדה"ז פי' (שו"ע סי' פ"ט ה') שזמן הקרבת התמיד הוא מעלות השחר, אלא שהיו ממתניין עד שהאיר כל פני המזרח לפי שפעם אחת באו לידי טעות?

ולא קשיא מידי, דהרי בשו"ע פסק כשיטת ר"ת, ועדיין לא חידש את ההבדל בין שקיעה הנראית לשקיעה האמיתית.

האם יעקב ברח עם צאנו?

הת' יוסף ש" גרייזמאן

תלמיד בישיבה

בפרשת ויצא מסופר לאחר בריחת יעקב מבית לבן, שהלך המגיד להודיע ללבן כי ברח יעקב. וכידוע, שהליכת המגיד להודיע ללבן הייתה דרך של שלושה ימים, שנאמר (בראשית ל, לו): "וישם דרך שלושת ימים בינו ובין יעקב". נמצא, שלבן היה מרוחק דרך שלושת ימים מיעקב, ובאותם שלושת ימים ברח יעקב לצד השני. נמצא שכשנודע ללבן דבר זה היה מרחק ששה ימים ביניהם, וביום השביעי השיגו.

ולענ"ד צריך לומר, שיעקב במנוסתו ברח רק עם נשיו וילדיו, ואלו צאנו השתרוך מאחור עם עבדיו.

וזהו מפני שבפרשת וישלח, לאחר פגישתם של יעקב ועשו, אומר עשו ליעקב (שם לג, יב): "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך", ואילו יעקב עונה לו: "הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן", ורש"י על פסוק זה מפרש: "ודפקום יום אחד - ואם ידפקום יום אחד לייגעם בדרך במרוצה, ומתו כל הצאן"¹.

נמצאנו למדים, שהליכה עם צאן מן הנמנע שתהיה במהירות, ועל כן שומה עלינו לומר שיעקב ברח ללא צאנו, בכדי שהליכתו לכיוון האחד תהיה שווה במהירותה להליכת המגיד לכיוון השני (שהרי הדעת נותנת שהלך ללא צאן).

ושני דיוקים בזה:

1. על פירושו הרו שיה בין עשו ליעקב, ראה קובץ הערות הת' ואנ"ש דישיבתינו - ד (רלא) עמוד 25 וקובץ ה (רלב) עמוד 32.

א. הגם שברח עם ילדיו, אין להקשות מפרשת וישלח שנאמר שם: "הילדים רכים", ומשמע שאינו יכול לייגעם, כי גם אם ייגעם לא ימותו, כמ"ש "ומתו כל הצאן" ולא הילדים, ולכן יכול היה לברוח עם ילדיו, אפילו אם יתייגעו.

ב. בפרשת וישלח יעקב היה צריך להשגיח על הצאן, כמו שמדייק הרא"ם על הפסוק "הצאן והבקר עלות עלי": מוטלות עלי לנהלן לאט. ואילו בפרשת ויצא, שהיה בעת מנוסה לא יכל להשגיח על הצאן, כי היה הצאן מעכבו מלנוס.

כל הנ"ל - כאמור - בדא"פ.

ענינו של השמן

הת' מנחם מענדל שי' זובער
תלמיד בישיבה

בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, את מהותה של תורה"ח, ושהיא יחידה שבתורה המקושרת ביחידה דקוב"ה, ושע"י באה לידי גילוי היחידה שבנפש.

ענין היחידה שונה מהנרנ"ח בזה שבחינת הנרנ"ח הינם בצירור ובהגבלה (לפ"ע), משא"כ בחינת היחידה היא עצמית, שאינה מצוירת ומוגבלת בשום ענין ומובדלת מכל ענין, ומצד שני היא נמצאת וחודרת בכל ענין וענין ומחיה אותו בחיות עצמי. וזהו דוקא מפני שאינה מצוירת ומוגדרת, ואפי' אינה מוגדרת בגדר של הבדלה מהפרטים דנרנ"ח.

ואח"כ מוסיף רבנו, וזלה"ק: "גם מטעם זה נמשלה תורת החסידות לשמן, רזין דרוזין: שמן הוא נקודת התמצית ("עסנץ") של כל דבר. ומזה מוכח שמצד עצמו מובדל הוא מכל דבר (כי באם היתה לו שייכות לענין פרטי לא היה יכול להיות נקודת התמצית של כל דבר) אלא הוא בחינת "עצמי" ולהיותו עצמי, נמצא הוא בכל דבר כי העצמי נמצא בכל. . . ולכן נמשלה תורת החסידות לשמן כי גם בה - שתי תכונות אלו: מצד ענינה העצמי אינה מתעכבת בשום דבר - עצם נקודת החיות שלמטה מהתפשטות, ולאידך גיסא - מתפשטת היא ומפעפעת בכל דבר ודבר". עכלה"ק.

והיינו, דשמן הוא בחינת רזין דרוזין דאורייתא, חסידות. שענינו "עצמי" ולא דרגא פרטית מצויירת, אך ד' בחינות הנרנ"ח הם מדרגות פרטיות בהנשמה - וכמו שמבואר בחסידות: "נפש" - הוא בחינה התחתונה שבנשמה והוא בחינת נהי"מ שבנשמה. "רוח" - הוא המידות דחג"ת שבנשמה. "נשמה" - הוא חב"ד שבנשמה. "חיה" - הוא בחינת המקיפים דהנשמה. ובחינת ה"יחידה" הוא - עצם הנשמה, ואינו מצוייר בשום ציור, וכנ"ל.

(וכן בנרנ"ח דקוב"ה שהם כנגד ד' עולמות אבי"ע - ומשא"כ יחידה דקוב"ה שהוא עצמות ומהות א"ס ב"ה, וכן בנרנ"ח דתורה דהנרנ"ח הוא כנגד הפרד"ס, אך עצם התורה זהו חסידות וכמבואר באורכה בקונטרס כנ"ל).

אך ע"פ דברי רבנו, צ"ב מה דאיתא בכ"מ בחסידות דשמן הוא בחינת חכמה - שהיא מדרגה פרטית ומצויירת בציור החכמה, וכדאיתא בזהר והובא בתניא פנ"ג דשמן הוא בחינת חכמה, וכן איתא בתו"א מקץ דף לט, ע"א: "בחינת חכמה זהו בחינת שמן כמש"כ בזהר דיין הוא בינה ושמן חכמה ולכן כתיב "אשה חכמה מתקוע" כי תקוע אלפא לשמן". ולכאורה חכמה היא בחינה מוגדרת ומצויירת, ולמרות מעלתה וגדולתה אינה "עצמי", ומשא"כ שמן הוא "עצמי" (וכמו שהובא לעיל ביאורו של רבנו בזה)?

ואפשר לבאר בפשטות דבשמן ב' ענינים:

א. מה שהוא בחינת עצמי וע"כ נמשלה תורת החסידות לשמן וכנ"ל.

ב. לאחרי צאת השמן מן הזית ומשתמשים בו לנר - הנה השמן נכלל בהפתילה בביטול במציאות לגמרי, וזהו ענין החכמה כ"ח מ"ה שעניינה הוא ביטול וכמו שמבואר בתניא פ"ט: "וזהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנק' קודש העליון הבטל במציאות באו"ס המלובש בו ואינו דבר בפני עצמו כנ"ל ולכן נק' כ"ח מ"ה". והיינו, שזה שחכמה נק' שמן הרי"ז מצד פעולתו של השמן ולא מצד מהותו, ומשא"כ מה שמבואר בקונטרס ענינה של תוה"ח דשמן הוא עצמי וכנ"ל הרי זה מהות עניין השמן.

אך הנה בלקו"ת פר' שלח ד"ה "עניין הנסכים", דף מב ע"א, איתא: "שמן הוא בחינת חכמה שמן שצף ע"ג יין וגם שהרי מכל דבר מוציאים שמן שלכן ואפי' מאבנים (והוא הנק' אָלִים) והיינו לפי שכולם בחכמה עשית כו'. ע"כ נמצא בכ"ד בחי' שמן שהוא בחי' חכמה".

וכאן חזינן דאדרבה, דהעניין דשמן נמצא בכל דבר הרי"ז מצד בחינת החכמה, ולכאורה מהמבואר בקונטרס הנ"ל ששמן נמצא בכ"ד הרי"ז מפני שהוא עצמי ואינו מוגדר, והיינו דשורש השמן הוא מהעצמות שהוא מובדל מכ"ד וביחד עם זה הרי נמצא בכ"ד, וכמבואר בארוכה בקונטרס הנ"ל.

וביאור העניין בדרך אפשר, דמה שמבואר בחסידות, דשמן הוא בחינת החכמה - הכוונה על ההמשכה שנמשכת בהחכמה, ולא להחכמה עצמה. וכמו שמובא בלקו"ת פר' קרח בעניין "כשמן הטוב היורד על הזקן" - דההמשכה דשמן הוא בחינת "אנת הוא חד" ולא בחושבן הע"ס - וגילוי השמן הוא ע"י החכמה, וע"כ נק' החכמה שמן, מפני שהיא המגלה את בחינת אנת הוא חד. ומבואר במאמר ד"ה פתח אליהו ה'תשט"ו, דאנת הוא חד, הוא דרגה שלמעלה מדרגת עילא על כל עילאין, דמפרט שם ג' מדגות:

א. אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין דקאי על אור הממכ"ע השייך להשתלשלות.

ב. אנת הוא עילא על כל עילאין - בחינת סוכ"ע שהוא למעלה מהשתלשלות אך שייך להשתלשלות באופן דסובב ומקיף.

ג. אנת הוא חד - שמובדל לגמרי מהשתלשלות אפי' לא באופן דסובב ומקיף ואינו מוגדר בציור של מובדל מהשתלשלות, אלא הוא למעלה מהשתלשלות וגם מובדל מלמעלה מהשתלשלות, וזהו עצמות א"ס ב"ה. וכמבואר שם בארוכה.

ו"א"כ אתי שפיר מה שבחי' החכמה נק' שמן, מפני שהיא המשכה מבחינת עצמות אוא"ס, והכי איתא בהדיא בס' אמרי בינה לאצהא"צ, שער הקדש פנ"ו: "עיקר הקדושה נמשך ע"י השמן לפי שהוא בחינת המשנה מן העצמות דווקא".

(ומבואר זה בד"ה פדה בשלום התשכ"ו, דהשראת העצמות בבחי' אתה הוא דווקא בחכמה וכמו שמבואר שם בארוכה עיי"ש).

וזהו מש"כ בהגהה בפל"ה בתניא: "וכאשר שמעתי ממורי ע"ה פי' וטעם למש"כ בע"א שאוא"ס ב"ה אינו מתייחד אפי' בעולם האצילות אלא ע"י התלבשותו תחלה בספי' החכמה והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לברו ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה", והיינו דבחכמה שורה עצמות א"ס ב"ה וע"כ נק' בחינת שמן וכנ"ל.

ביסוד הטעם דמהניא חזקת ממוזן בברי ושמא (ב)

הת' אליהו צבי שי" יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

בקובץ זה שיצא לאור בחודש חשוון, כתבתי בנוגע לברי ושמא, ואוקי ממונא בחזקת מרי'. ולמען לא יחסר המזוג, אביא בקצרה את עיקרי הדברים שכתבתי התם.

א. ידועה פלוגתת האמוראים בכ"מ¹ ב"מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא ברי עדיף. רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מרי'. והלכתא כר"נ ור' יוחנן דאוקי ממונא בחזקת מרי' ול"א דברי עדיף נגד חזקת ממוזן².

ב. הק' האחרונים מה בין איסורים לממונות, דבאיסורין היכא דנולד ספק, אזלי' להחמיר, דנקטי' ספיקא דאורייתא לחומרא³, ומוציאין דבר המותר מחזקתו המותרת, לאוסרו מספק, משא"כ בממונות נקטי' דאוקי ממונא בחזקת מרי', אף כשנתעורר לנו ספק אם חייב ממוזן. ולכאור' אף בממונות הי' צריך לאסור, משום דלאחר שנתעורר הספק, הרי שאם נשאירו אצל המחזיק בו, הוי ספק איסור גזל, מאי נשתנה ספק איסור גזל משאר ספיקות איסורי דאורייתא.

1. בב"ק קי"ח. כתובות יב ע"ב, ב"מ צ"ז ע"ב, קט"ז ע"ב.

2. טוש"ע חו"מ סי' ע"ה ס"ק ט'.

3. ביצה ג ע"ב.

ג. הקונה"ס¹ כ' לתרץ בשם מוהרי"ב, דבשלמא בשאר איסורים, ע"י החומרא יצאנו מידי ספק, משא"כ בממון, אין קולא וחומרא, דקולא לזה הוי חומרא לזה, ולכן אף אם נחמיר על הנתבע, הוי ספק גזל ביד התובע.

ד. הקונה"ס כ' דיש שרצו לתרץ דהא דאמרי' קים לי' בממונות, הוא משום דאיכא חזקת ממון, והוי ע"ד חזקה קמייתא דמהני באיסורים. והקונה"ס דחה זאת, משום דאין הפי' בחזקת ממון כחזקה קמייתא, ומנ"ל דמהני חזקת ממון.

ה. ותי' הקונה"ס באופ"א, דאיסור גזל הוא כשגוזל מה שמצד הדיני ממונות הוי שלו, ולכן הכא דהוא מוחזק ובמילא מדיני ממונות הוי שלו, שוב ליכא בזה שום ספק איסור גזל.

ו. האורים ותומים² כ' לבאר, דהתורה התירה ספק גזל. וכ' הקונה"ס דכדבריו כ' האו"ת, והק' הגר"ש שקאפ³, דלא דמו להדדי כלל דברי הקונה"ס ודברי האו"ת. דלתומים הוי ספק גזל ומותר, ולקונה"ס לא הוי ספק גזל.

ז. הגרשש"ק⁴ והחת"ס⁵ הק' על סברת מוהרי"ב דלשיטתו הי' צריך להיות הלכתא כמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, כיון דלנתבע איכא ספק וצריך להיות לחומרא, ועל התובע ליכא שום ספק.

ח. אף שנדחו דברי מוהרי"ב יש לבאר כסברתו את סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף.

1. כלל א' ס"ק ו'.

2. בספר או"ת סי' כ"ה בקיצור תקפו כהן.

3. שערי ישר שער ה' פ"א.

4. שערי ישר שם.

5. שו"ת חת"ס ח"ב יו"ד סי' רמ"א.

ט. בגמ' ריש פרק הפרה¹ "מניין שהמוציא מחבירו עליו הראי", שנאמר² מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראי' אליהם. מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא סברא הוא, דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא".

י. הגרשש"ק³ הק' על סברת התומים דכ' דספק גזל התורה התירה, דמנ"ל לומר כן, וביותר הק' מאתקפתא דרב אשי הכא, דחזי' להדיא דלא ילפי' מפסוק לומר דהמוציא מחבירו עליו הראי'.

יא. בריש פרק הניזקין⁴ גבי "המוציא מחברו עליו הראיה", פרש"י "עליו להביא עדים לברר את הספק, ודאורייתא היא בבבא קמא (דף מו:): מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד) יגיש ראייה אליהם". והק' הרש"ש "ע"ש דאסיק ר"א דזה ידעינן מסברא וקרא איצטרך לדבר אחר". וכה"ק הפורת יוסף.

יב. הפנ"י כ' ליישב דברי רש"י, דסוגיא דהתם, כיון דאזלא למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, ורק בברי וברי אזלי' בתר חזקה, א"כ זהו מלתא דפשיטא, וע"ז לא בעי' לשום פסוק, דסברא הוא, ולכן הק' רב אשי למה לי קרא. משא"כ להל' דאף בברי ושמא אזלי' בתר חזקה, ע"כ בעי' פסוק.

יג. לפי דברי רש"י מיושבים דברי האו"ת, די"ל דילפי' ספק גזל דמותר מהפסוק "מי בעל דברים", ול"ק קו' הגרשש"ק.

יד. החת"ס ב'פ' הניזקין העיר למ"ש השטמ"ק בפרק הפרה, דלהל' ילפי' מסברא דאוקי ממונא בחזקת מרי', דבעי' עדים דוקא. ומובן מדבריו דאף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, ילפי' מסברא זו.

1. ב"ק מו ע"ב.

2. שמות כ"ד, י"ד.

3. שערי ישר שם.

4. גיטין מ"ח ע"ב.

ט"ו. הפנ"י בפרק המקבל¹ כ' דלהל' ילפי' מסברא דאוקי ממונא בחזקת מרי'. וכיון דלהל' ברי ושמא אלו ברי עדיף, ע"כ דמ"ש הפנ"י הוא אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, וכדי שלא יסתרו דבריו, צ"ל דמ"ש דלשא"ר להל' ילפי' מסברא חזקת ממון. ולא כרש"י. (ולפ"ז דברי מוהרי"ב הוו כרש"י דוקא, ולא כשא"ר).

ט"ז. בירושלמי² כ' דילפי' המוציא מחבירו עליו הראי' מקרא ד"מי בעל דברים", והתם לא פריך הגמ' "למה לי קרא סברא הוא", וסייעתא לרש"י. ולשא"ר צ"ל לדהוא מחלו' בבלי וירושלמי, והל' כבבלי.

י"ז. לפ"ז יש ליישב מ"ש הקונה"ס על חכמי דורו דמנ"ל דאיכא חזקה. ונראה דכן ס"ל נמי למהרי"ק³.

ע"כ עיקר תו"ד מהקובץ הקודם בקצרה.

א

בנוגע למ"ש, דלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הוא משום דהטוען ברי לית לי' שום ספק, והטוען שמא הוא מסופק, וס"ל דהטעם דאמרי' בעלמא אוקי ממונא בחזקת מרי' הוא משום דאם נתנו לתובע עכ"פ יהי' ספק גזל בידו (כסברת מהרי"ב), לכן ס"ל דהיכא דהנתבע מסופק והתובע אינו מסופק, בזה הנתבע יפריש עצמו מספק גזל, ויתנו לתובע דלית לי' שום ספק.

ונהי דהגר"ש שקאפ⁴ והחת"ס⁵ דחו סברא זו, דהא להל' קיי"ל כמ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, מ"מ בסברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, שפיר איכא למימר כסברת מהרי"ב.

1. ב"מ קיב ע"ב.

2. סנהדרין פ"ג ה"ח.

3. שו"ת מהרי"ק שרש ע"ב ד"ה "אלא מאחר".

4. שערי ישר שם.

5. שו"ת חת"ס ח"ב יו"ד סי' רמ"א.

עוד הק' הגרשש"ק שם על סברת מוהרי"ב, דלסברתו בי"ד היו צריכים לתפוס הממון, עד שיעשו פשרה ביניהם. ונמצא דאף לדברינו, לבאר דזו גופא סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, אכתי תיקשי, מ"ט לא אמרי' דמצד ספק זה גופא בי"ד יעכבו הממון אצלם.

ב

עוד יש להק' על הנתבאר שם, דאף אם כדברינו, דבי"ד מאמינים לטוען ברי, ולא חיישינן דמשקר, מ"מ קשיא.

דהנה התוס' בפרק בתולה נשאת¹ הק' על מה דאיתא בגמ' דלרב יהודה ברי ושמא ברי עדיף, "דרב יהודה גופי' אית לי' בריש הפרה (ב"ק מו. ושם) אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא, המע"ה . . .".

ותי': "דהתם ברי גרוע ושמא טוב, דלפי שהמזיק לא הי' שם טוען זה ברי ושמא, דמזיק טוב דלא הוה לי' למידע, אבל מנה לי בידך הברי טוב והשמא גרוע, דהוה לי' לידע אם חייב אם לאו . . . ועוד יש לומר דסוגיא דהכא סברה דזה כלל גדול בדין לא לניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא אלא כדקאמר התם אי נמי לכי הא . . .".

הרי לפנינו ב' שיטות בתוס' מה יאמרו רב הונא ורב יהודה דס"ל ברי עדיף, היכא דהברי הוא גרוע והשמא הוא טוב. דלתי' הא' בתוס', בזה מודים דלאו ברי עדיף, משא"כ לתי' הב'.

ולפי דברינו דלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף הוא משום דלברי ליכא שום ספק, ולכן הנתבע שיש לו ספק מצד ספק גזל צריך לתת לתובע, לא יובן מאי אכפת לן אי הוי ברי טוב או ברי גרוע, דהא סוכ"ס טוען "ברי לי שממון זה שלי הוא" ושוב לית לי' שום ספק איסור גזל, והנתבע מודה שאצלו יש ספק איסור גזל, ומ"ט לא ניתנו

1. כתובות שם.

לתובע. והנתבע יפריש עצמו מספק איסור דאורייתא, והתובע שאינו מסופק יזכה בו. וכנתבאר.

ג

ונראה לבאר דברינו, ובהקדים דבתי' הא' דכ' התוס' לחלק בין ברי טוב ושמא גרוע, לבין ברי גרוע ושמא טוב, יש לחקור אם כדי להוציא ממון העיקר הוא שהברי יהי' טוב, או דהעיקר הוא שהשמא יהי' גרוע. ונפק"מ בברי טוב ושמא טוב (כגון דהברי סבר דהו"ל לשמא למידע, ואליאבא דאמת לא הו"ל למידע), או בברי גרוע ושמא גרוע (כגון שהברי סבר דלא הו"ל לשמא למידע, ואליאבא דאמת הו"ל למידע).

והנראה דהדבר תלוי ביסוד סברת מ"ד ברי עדיף. דהנה בגוף סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, כ' דהגרשש"ק¹ לבאר, "דודאי למ"ד ברי ושמא ברי עדיף אינו בגדר בירור, ומכש"כ היכא דהטוען שמא הוא שמא טוב, שאינו יכול לידע איזו הוכחה ורגלים לדבר יש בזה שטוען אמת, ורק בממון הטענה גורמת להחזיק בממון מי שיש לו טענה טובה ולהשני אין לו טענה, אבל לענין בירורי האמת והשקר לענין איסור והיתר מה מקום בזה לדין ברי ושמא, ובכה"ג רק דין נאמנות עדות שייך בזה". וכן כ' הגר"א וסרמאן בקוב"ש².

אלא שלכאו' אינו מובן, דכיון דס"ל לגרשש"ק והקוב"ש דמה שברי ושמא ברי עדיף הוא משום דטענה בלא הכחשה מהניא, אמאי בעי' ברי טוב דוקא, ומאי אכפת לן שיהי' הבריא גרוע, הא סוכ"ס אין מי שמכחישו.

אלא הנראה לפענ"ד לומר בזה, דכשהברי הוא גרוע, לא הוי כלל טענה, ולכן אינו זוכה בדין. (ולתי' הב' בתוס', אף ברי גרוע הוי טענה, ולכן גם בזה ברי עדיף). וכיון שכן, הרי ששוב לא אכפת לן אם השמא הוא טוב או גרוע, דאף אם השמא

1. שערי ישר, שער ו, פ' יח.

2. כתובות סי' כו.

הוא שמא טוב, דלא הו"ל למידע, עכ"ז סוכ"ס הרי אינו מכחיש לברי, והוי הברי טענה בלא הכחשה, ולכן זוכה מדיני טענות.

הרי שלדברי הגרשש"ק והקוב"ש, העיקר הוא שהברי יהי' טוב, דאז הוי טענה, ומאחר שהברי הוא טוב ואין מי שמכחישו (דשמא לא הויא הכחשה), שוב לא אכפת לן אם השמא יהי' טוב או גרוע. כיון דאף אם השמא הוא טוב, לא הויא הכחשה לברי.

ואי קשיא לך א"כ אמאי הזכירו התוס' "שמא גרוע", הול"ל רק דהכא הוי ברי טוב, ואמאי הוסיפו דהוי נמי שמא גרוע. הא לא קשיא, די"ל דבכוונת התוס' לבאר אימתי נעשה הברי לברי טוב. ור"ל, דהיכא שהשמא הו"ל למידע ואינו יודע נעשה הברי טוב, דאז יש לו לחשוש לומר שקר, שהרי הנתבע מכיר בשקר. ולעולם לא אכפת לן בעצם השמא אי הוי שמא טוב או גרוע, אלא שע"י שהוא גרוע, נעשה הברי לברי טוב. (וכן כ' העילוי ממייצ"ט, דהברי הטוב נעשה עי"ז שהשמא גרוע).

וכן יש לדייק מדברי הריטב"א שהק' כהתוס', ותי': "דשאני הכא דה"ל לנתבע למידע, וכיון שכן שמא דידי' גרוע וברי דתובע אלי', שלא יהי' מעיז פנים לומר כן. אבל התם דה"ל מלתא דה"ל למזיק למידע, שמא דידי' לא ריע וברי דניזק ריע, דדילמא טעין ברי בשקרא משום דלא הוי מעיז פנים, כיון דחברי' לא הוה ידע במלתי".

וחזי' מדברי הריטב"א דעיקר הטעם דהברי נאמן, הוא משום דאינו מעיז פניו, אלא שבעי' שהשמא יהי' גרוע, כדי שהברי יהי' טוב.

ד

אך הנה התומים¹ כ' דהעיקר הוא השמא הגרוע. וביאר בדבריו הנתיה"מ², ד"מה בכך שהשמא הוא גרוע, וכי משום שהיה לו לידע ולא ידע קנסינן ל', ועל כרחך צ"ל דטענת איני יודע במקום דהו"ל למידע טענה גרועה היא, ומחזיקין אותו למשקר וטען שמא. ובאמת אילו היה ברור לבית דין באמת שאינו יודע, הי' פטור, דלא גרע ממקום דלא הו"ל למידע, רק דחשדינן אותו למשקר לטעון שאינו יודע". (אמנם, לתי' הב' בתוס' לא ביאר הנתיה"מ).

ועיי' ברשב"א שהק' כהתוס', ותי': "וי"ל דשאני התם דשמא דידי' לא ריע, אבל הכא שמא דידי' ריע דהוה ל' למידע". ומתוך שלא הזכיר החילוק בין ברי טוב לברי גרוע, אלא רק בין שמא טוב לשמא גרוע, חזי' דלשיטתו העיקר הוא שהשמא הוא גרוע, וסייעתא לנתיה"מ.

וכן מדברי המרדכי³ יש להוכיח דהעיקר הוא השמא הגרוע. וסייעתא לנתיה"מ.

ה.

סברא שלישית לבאר סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, מציינו בפנ"י בפרק בתולה נשאת שם, שכ' ליישב קו' התוס' שם שהבאנו לעיל שהק' דרב יהודה אומר אפי' ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא המע"ה.

ור"ל, דבכל דיני טו"נ אמרינן ד"חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו", משום ד"אחזוקי אינשי ברישעי לא מחזקינן". ומצד חזקה זו הי' צריך ליתן הממון לתובעו, אלא שכנגדו יש "חזקה דאין אדם מעיז פניו", ולכן אמרי' אוקי ממונא בחזקת מרי'.

1. סי' ע"ה ס"כ כ"ב.

2. ביאורים סי' ע"ה ס"ק ז.

3. סי' קל"ז.

אכן, כ"ז הוא רק בברי וברי, משא"כ בברי ושמא, הרי שלטוען ברי איכא חזקה ד"אין אדם תובע אא"כ יש לו", ולטוען שמא ליכא שום חזקת בירור, ולכן מוציאים ממנו אע"פ שהוא מוחזק בממון.

ולפ"ז כ' הפנ"י ליישב, דבניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא, "אף שהניזק אומר ברי לא מהני, דאנן אמרינן כי היכי דמספקא לדידן ה"נ מספקא לי' לדידי', ומה שטוען ברי איערומי קא מערים, ובהכי לא הוי כגזלן, דלא פרשי אינשי מספקא ממונא".

והריטב"א שהבאנו לעיל, שהוכחנו מדבריו, דמה שכ' דהשמא גרוע, הוא משום דדוקא כשהשמא הו"ל למידע אינו מעיז פניו, הוי ראי' אלימתא לפנ"י. אלא שעדיין איכא למימר כהגרשש"ק והקוב"ש, דהנאמנות היא מצד שטוען טענה בלא הכחשה, אלא שכדי שאמירתו תהי' בגדר טענה, בעי' שיהי' הברי טוב, והיינו כשאינו מעיז.

ונמצא לפי כהנ"ל, דבין לדברי הגרשש"ק והקוב"ש ובין לדברי הפנ"י, סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף תלוי בב' הצדדים. א. טענת התובע. ב. אי הכחשת הנתבע.

ולשניהם בעי' שהברי דהתובע יהי' ברי טוב, משום דאז אינו מעיז פניו.

אלא שלגרשש"ק והקוב"ש, הוא משום עצם הטענה, דכיון שאין מי שמכחישו לכן נאמן (ובעי' לברי טוב שאינו מעיז פניו, לאשוויי טענה). ולפנ"י, מצד החזקה שישנה בטענותיהם, שלתובע איכא חזקה בטענתו, משא"כ הנתבע שאומר שמא, ואין בטענתו שום חזקה, לכן נאמן התובע (ובעי' לברי טוב, דאז איכא לחזקה דאינו מעיז).

משא"כ לסברת הנתיה"מ (בביאור התי' הא' בתוס') סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף תלוי' רק בשמא דהנתבע. דכיון שטוען שמא, חיישינן דמשקר.

ו

הרי לפנינו חילוק יסודי בין הנתיה"מ לבין הפנ"י והגרשש"ק והקוב"ש. דלגרשש"ק והקוב"ש, למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הטעם הוא משום דטענה בלא הכחשה מהניא, ולכן העיקר הוא שהברי יהי טוב, ולא אכפת לן בשמא, דאף אם השמא הוא טוב אינו מכחיש לברי (ומה דבעי לברי טוב, הוא כדי שיהי הברי בגדר טענה).

וכן לפנ"י, ברי עדיף משום דאיכא חזקה בטענתו דאינו מעיז פניו, ומה דבעי לשמא גרוע, הוא משום דאז איכא לחזקה זו.

משא"כ לנתיה"מ הטעם הוא משום דאינו מאמינים לשמא, אלא חיישינן דמשקר.

ונפק"מ במקום שאנו יודעים שאליבא דאמת אין השמא יודע. דלפנ"י הגרשש"ק והקוב"ש, לא אכפת לן דאינו יודע, דהא סוכ"ס הוי הברי טענה בלא כפירה. משא"כ לנתיה"מ בזה לכו"ע לאו ברי עדיף, משום שלא חשדינן לי דמשקר. ובסגנון אחר: בברי טוב ושמא טוב, דאז ידעי דאין השמא משקר, לגרשש"ק מ"מ ברי עדיף, משא"כ לנתיה"מ. וכנ"ל.

עוד כ' הנתיה"מ שם, "ואין להקשות דיהי נאמן לומר שאינו יודע במיגו שהיה טוען ברי, דזה אינו, דיותר ניחא לי לאדם לטעון טענת איני יודע מטענת ברי . . .".

והנה, לסברת הפנ"י ולסברת הגרשש"ק והקוב"ש, כיון דנתבאר דהטעם דברי עדיף הוא משום דאיכא חזקה דאינו מעיז פניו, או משום דטענה בלא כפירה מהניא, הרי שקו' הנתיה"מ לא קיימא מעיקרא, דמה שייך להאמינו במיגו, הא הוא עצמו מודה שאינו יודע. דעניין המיגו הוא להאמינו למה שטוען, והכא שטוען שאינו

יודע, א"כ אף שנאמינו, הא סוכ"ס הוי טענה בלא הכחשה, ושפיר ברי עדיף. ולא בעי' לתי' הנתייה"מ דהוי מיגו דהעזה, דבלא"ה קו' מעיקרא ליתא.

וע"ד מה דאיתא בחזקת הבתים¹ ד"ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר לי' מפלניא זבינתה דאמר לי' דזבנה מינך, אמר לי' את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא, ואת לא זבינתה מינאי, זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא דינא קאמר לי". ופרשב"ם: "ולא אמרינן מיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך ואכלתי' שני חזקה כדאמר מפלניא זבינתה דזבנה מינך נאמן, שהוא עצמו אינו יודע אם זבנה המוכר מיני' דמערער אם לאו, הלכך כיון דהוא מודי למערער דשלו היתה, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וגם מודה הוא שאינו יודע אם לקחה המוכרה לו מן הבעלים אם לאו".

וה"ה הכא, דלא שייך כלל לומר מיגו, דהרי אינו יודע אם חייב או פטור, ולכן משלם. והדברים פשוטים.

משא"כ לשי' הנתייה"מ דס"ל דמה שברי עדיף הוא משום דחשדינן לי' בשמא למשקר, ואם נדע שאינו יודע יהי' נאמן (וזהו הטעם דבשמא טוב לכו"ע לאו ברי עדיף), שפיר הק' דנאמינו במיגו דאי בעי טען ברי, דאינו יודע אם חייב. וע"כ תי' דהוי מיגו דהעזה.

כללא דמלתא: לגרשש"ק והקוב"ש למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הוא מדיני טענות, דהטוען טענה ואין מי שמכחישו יש לו נאמנות. ונהי דליכא כל בירור דאמת בפיו, מ"מ כ"ז שאין מי שמכחישו, זוכה בדין. (ובברי גרוע לא הויא טענה). ולכן העיקר הוא הברי הטוב.

לפניי סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הוא משום החזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו.

1. ב"ב כט.

לנתיח"מ וכן מדויק מהרשב"א ומרדכי, מה דאמרי' ברי ושמא ברי עדיף, הוא משום דחשדינן בשמא דמשקר, ולכן העיקר הוא השמא הגרוע, כדי שהברי יהי' עדיף.

ז

ומעתה, ניתנה ראש ונשובה למה דהיקשינו על הנתבאר בסברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, דהוא משום דס"ל דבספק ממון אמרי' קולא, משום דלעולם לא נצא מידי ספק, ולכן הכא דלטוען ברי ליכא שום ספק, אמרי' דברי עדיף.

דהנה לגרשש"ק ולקוב"ש דכ' בביאור סברת רב הונא ורב יהודה דס"ל דברי ושמא ברי עדיף, דהוא משום דטענה בלא כפירה מהני, ולא דאיכא בירור ע"י טענתו שאינו משקר, נמצא דליכא למימר כהנתבאר בסברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף ע"פ דברי מוהרי"ב דהטעם ע"ז דאמרי' אוקי ממונא בחזקת מרי' הוא משום דעכ"פ יהי' ספק גזול ביד הנתבע, ולכן בברי ושמא ברי עדיף הנתבע יחשוש לספק גזל, ויתן לתובע.

דלפי דבריהם, אף בברי ושמא איכא ספק, אלא שהיות והתובע טוען ברי, ואין מי שמכחישו, לכן נאמן בטענתו. ולכן אף בברי ושמא הי' צריך להיות דבי"ד יפרישו שניהם מממון זה שעליו מסתפקים, וכמו בכל איסורים שבי"ד מפרישים מהאיסור.

וזהו שהק' הגרשש"ק: "דמה בכך, עכ"פ כל אחד יחוש לעצמו והי' ראוי דגם בי"ד לא יניחו כך עד שיתרצו שני הבע"ד".

ח

איברא, דלשי' הפנ"י, כיון דס"ל דלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הוא משום חזקה ד"אין אדם תובע אא"כ יש לו", נמצא דלשיטתו בברי ושמא איכא בירור שאמת כדברי התובע ברי.

ונמצא, דלשי' הפנ"י שפיר איכא למימר כדברינו בביאור סברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, דס"ל דהא דאמרי' בעלמא בכל דיני ממונות "אוקי ממונא בחזקת מרי", הוא משום דאם נוציא ממנו הממון עכ"פ יהי' ספק גזל ביד הנתבע, ולכן בברי ושמא, דהתם חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו, דמצד חזקה זו איכא בירור דאמת בפי הטוען ברי, לכן בזה אמרי' דברי עדיף, דהנתבע הטוען שמא צריך לפרוש מספק איסור גזל, ולתת לתובע דלדידי' ליכא שום ספק איסור, דהא טוען ברי, ונאמן בטענתו. וכיון שאף בי"ד מאמינים לטענת התובע, לכן לא יפרישו אותו מממון זה, דהרי לית לי' שום ספק איסור גזל.

כך נראים פני הדברים לפענ"ד, ולפי הביאורים אלו בסברת המחלו' שבין מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף ואוקי ממונא בחזקת מרי'.

ואם כנים הם הדברים, נראה ליישב בסיעתא דשמיא עוד כמה קושיות, ומהם קו' הפנ"י שהק' אמאי בהשב"א בעי' סימנים למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, דלפי הנתבאר הכא, בסברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, נראה ליישב קו' הפנ"י לכל א' מן הביאורים, ולהק' על דברי השער משפט, וכל אחד על מקומו יבא בשלו'. אלא שמחמת האריכות הרבה קצר הגליון מהכיל כל הביאורים, וע"כ השארתיים לקובץ הבא כפי אשר השיגה ידי בעזהשי"ת החונן לאדם דעת.

בתוס' ד"ה "זאת אומרת" - כתובות דף טז ע"ב

הת' ישראל אריה לייב שי' הכהן כץ
תלמיד בישיבה

בגמ' כתובות ט"ז ע"ב, מקשה על הדין שאם יש עדים שיצאת בהינומא, וראשה פרוע כתובתה מאתיים - "וליוש דלמא מפקא לה עדים בהאי ב"ד וגביא, והדר מפקא לה לכתובתה בהאי ב"ד וגבי! א"ר אבהו, זאת אומרת כותבין שובר".

חזינן, שהגמ' מוכיחה שבכתובה כותבין שובר לבעל שפרע כתובתו. ומזה נוכל ללמוד גם גבי לווה ומלווה, שכותבין שובר ללווה שפרע הלוואתו, ולא אמרינן שלא ישלם עד שיביא המלווה שטרו.

והקשו בתוס' ד"ה "זאת אומרת": "אע"ג דהכא הוי לא אפשר, דאיכא למיחש דלמא תשרוף כתובתה ותחזור ותגבה בעידי הינומא".

ובמהר"ם שי"ף ביאר קושיית התוס': "הקשו, דהכא לא אפשר אף אם נאמר שלא היה ליה לגבות אלא בכתובה מטעם הנ"ל, מ"מ אם רוצה לעשות ערמה - תיזל ותשרוף הכתובה בעדים, דהשתא ע"כ גביה בעידי הינומא ותחזור ותגבה וכו', אבל לעולם בשטרי הלוואה דליכא למיחש לכך דאם ישרוף בעדים כשירצה לגבות פעם ב' יכול הלווה לומר פרעתין שאינו מעשה ב"ד אין כותבין שובר".

ויש לבאר! דבריו בדא"פ, ובהקדים:

כדי שנוכל להוכיח מכתובה שכותבין שובר גם במלווה ולווה, צ"ל שאותה מניעת הפסד שיש אם היו מתקנים חכמים שלא יפרעו הבע"ח עד שיוציאו שטרם, הוא הן בכתובה והן במלווה ולווה. שאז נוכל לומר שכשם שלא חששו חכמים בזו

1. עיין במ"ש במשכנות הרועים אות ע"ב אופן אחר בהבנת דברי התוס' דידן לפי המהר"ם שי'.

(- כתובה, לתקן שלא תשלם עד שתוציא כתובתה, רק תקנו לכתוב שובר) כך לא חששו גם במלווה ולווה (לתקן שלא ישלם הלווה עד שיוציא המלווה שטרו).

וע"ז סובב קושיית התוס', דלכאורה זו לא אותה מניעת הפסד שמונעים חכמים אם יתקנו שלא ישלמו עד שיוציאו שטרם בכתובה כמו בלוה ומלווה.

כי אע"פ שבכתובה לא תקנו שלא תשלם עד שתוציא כתובתה, מ"מ במלווה ולווה כן תקנו, כיון שהרווח כאן (מניעת ההפסד) ע"י תקנה זו גדולה הרבה יותר.

והיינו, דבמלווה ולווה אם יתקנו שלא תגבה המלווה כ"א בשטר, לא יוכל לגבות לעולם פעם שניה - שהרי אם ישרוף המלווה שטרו, הרי גם אם ישלם לו הלווה בפעם הב' יוכל לומר פרעתיך. (ובאמת הרי המלווה לא ישרוף שטרו, שהרי מתיירא שמא הלווה ישקר לומר פרעתיך, ואז יאבד כל הלוואתו אפי' מלגבות פעם א').

משא"כ בכתובה ע"י תקנה כזו בעצם לא ימנעו כלום מההפסד שיוכל להיות לבעל, שהרי אשה שרוצה לגבות ב' פעמים (אם היא רמאית) לא משנה לה אם יתקנו שלא לגבות אלא בכתובה או לאו (כ"א בשובר), כי היא תוכל לגבות ע"י שתשרוף את כתובתה. ונמצא, שאשה רמאית בכל אופן תוכל לגבות, ואיך יכולים ללמוד מכתובה למלווה ולווה?

ובל' המהר"ם שיף: "מ"מ אם רוצה לעשות ערמה תיזל ותשרוף הכתובה בעדים, דהשתא ע"כ גביה בעידי הינומא ותחזור ותגבה וכו'".

במאמר "כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה בו"

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א אשדוד

בשיחות כ"ק אדמו"ר (תורת מנחם כרך ג' עמ' 314; כרך כג עמ' 153; כרך כו עמ' 186) הובא מ"ש בספרים בפירוש מאמר חז"ל (פסחים פו, ב) "כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה חוץ מצא" - דבעה"ב קאי על הקב"ה.

וכמקור הענין צויין:

"ראה ראשית חכמה שער הקדושה פט"ז. הובא בשל"ה שער האותיות אות ק (צח, ב), ובפירוש ענף יוסף לעין יעקב פסחים שם".

והנה הרעיון עצמו הובא בעוד מקומות - לפעמים בשם רבותינו נשיאינו כגון בספר 'לקוטים יקרים' (ריגא גליון 1 (תשרי תשמ"ז) עמ' 88).

וגם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בעצמו על משקל רעיון זה פירש (בשנת תנש"א - ספר השיחות תנש"א כרך ב', 'תורת מנחם' תנש"א כרך ד' עמ' 92) את הנהגת מרע"ה אפילו לאחר שאמר לו הקב"ה "אל תוסיף דבר אלי עוד בדבר הזה", דמסתבר שמשוה מסר נפשו והמשיך לבקש ולהתפלל להיכנס לא"י, עיין שם.

ויש להוסיף ולציין כמקור לפירוש זה - שו"ת מהרי"ט (הרב יוסף מטארני) ח"ב חלק אורח חיים סימן ח' - וז"ל: ". . . ואני שמעתי משמא דגמרא דבהא טעה אחר שלא היה לו להשגיח בבת קול ששמע שובו בנים שובכים חוץ מאחר, דקיימא לן כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה חוץ מצא והיה לו לשים פניו כחלמיש לשוב בתשובה שאם היה שב בתשובה שלימה היו מקבלין אותו".

ההבדל בין לבושי הדיבור והמהשבה ללבוש המעשה בבירורים

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בפל"ה מסביר אדה"ז מעלת מצוות מעשיות דווקא, וזלה"ק: והנה כשהאדם עוסק בתורה, אזי נשמתו שהיא נפשו האלקית, עם שני לבושי הפנימים לבדם, שהם כח הדבור ומחשבה, נכללות באור ה'. . . והיא השראת השכינה על נפשו האלקית, . . . אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלוכשת בגופו ממש, צריך לקיים מצות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף ממש שבעשי' זו נכלל באור ה' .. והוא לבוש השלישי של נפש האלקית, ואזי גם כח נפש החיונית שבגופו ממש שמקליפת נוגה .. (ונכלל ממש בקדושה .. שבלעדו לא היתה נפש האלקית פועלת בגוף כלל כי היא רוחניית והגוף גשמי וחומרי והממוצע ביניהם היא נפש החיונית", עכלה"ק.

ולכאורה צריך עיון, שהרי אם המעלה של לבוש המעשה הוא בכך שהוא נעשה ע"י הנה"ב, וזאת מפני שהנה"א לא יכולה לפעול זאת לבדה, א"כ מה ההבדל בין המעשה למחשבה ודיבור, דהרי ברור שהנשמה אינה יכולה לדבר ללא התלבשותה בגוף, וכ"ה במחשבה?

וזהו גם מה ע"ד שמקשה כ"ק אדמו"ר ברשימותיו לתניא (עמ' רטז) ממ"ש אדה"ז בפל"ז ששם מסביר שאי אפשר לנה"א לדבר כ"א ע"י נפש החיונית, וא"כ מהי כל המעלה שבמצוות מעשיות, הרי גם מצוות שבדיבור נעשים ע"י נה"ב?

וצריך עיון.

השראת השכינה על אור השכל

הנ"ל

במפתח הענינים לתניא, בערך "נר", ציין רבנו לשני מקומות, לפרק י"ט ולפרק ל"ה.

ובפירוט התוכן המופיע בפרק ל"ה כ"ק אדמו"ר כתב רבנו: אור השכל (כנגד אור הנר), מצוות (כנגד השמן), אדם (כנגד הפתילה),

וצריך ביאור: בשלמא הא דמצוות הן כנגד השמן - מפורש ומוסבר באריכות בדברי אדה"ז בפל"ה שדווקא ע"י המצוות שהם בביטול מוחלט לרצון העליון, יכולה להיות השראת השכינה, גם הא ד(גוף ה)אדם הוא כנגד הפתילה - מפורש בדברי אדה"ז שם. אמנם מה שכותב כ"ק רבנו שאור השכל הוא כנגד אור הנר, צ"ב לכאורה מהו המקור לכך בדברי אדה"ז.

ואלו הלשונות שבהם משתמש אדה"ז בפל"ה גבי מקום השראת השכינה באדם: בציטוט לשון הזהר, הלשונות הם: "דשכינתא שריא על רישיה", "דשריא וקיימא על רישי", "דהוא נהורא דאדליק על רישיה", "נהורא דבראשו".

ובדברי אדה"ז: "אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה", "כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית", "מהשראת השכינה על גוף האדם", "על הגוף הגשמי בבחי' מקיף מלמעלה מראשו ועד רגליו וז"ש דשכינתא שריא על רישי", על דייקא".

ובכל לשונות אלה לא נמצא אפילו פעם אחת שאדה"ז יזכיר "אור השכל"?

ובפשטות משמע מביאור אדה"ז שכח הגוף המלוכב בעשיית המצוה הוא נכלל ובטל לאור השכינה, וצריך ביאור.

ואולי דייק כך כ"ק רבנו מלשונות הזהר "על רישיה" שהכוונה היא שהשראת השכינה היא על המ"ח בראש האדם, וזה שאדה"ז אומר לקראת סוף הפרק ש"על רישי" הוא בחי' מקיף "וזהו מ"ש על רישיה" - זהו רק לאחרי ובהוספה לפי הפשוט, ועצ"ע.

עניית אמן על 'גאל ישראל'*

הרב יואב שי' למברג
מח"ס "הפסק בתפילה", פתח תקוה

א

בקצה"ש (סי' יט ס"ו) פסק: "בין 'גאל ישראל' לתפלה לא יפסיק בשום דבר, ואפילו אמן אחר 'גאל ישראל' לא יענה". וזאת על אף הנפסק בשוע"ר שאמן אחר גאל ישראל יש לענות, כדלקמן.

נימוק ומקור לדבריו לא ציין הקצה"ש על אחר, אך מחיבורו "שביל החיים" (הוספות לקצה"ש ח"א עמ' צג) עולה דפסק כן על פי הסידור, ובלשונו "אדמו"ר בסדור פסק שלא יענה" (ותימה שלא טרח לציין זאת בקצה"ש, כמו גם בספרו 'פסקי הסדור').

אומנם גם בסדור לא מצינו שפסק רבנו שלא יענה, ורק לא כתב מאומה². וכדי להציג משנה שלימה נביא תחילה את דברי רבנו בשולחנו.

* מתוך המהדורה החדשה של הספר "הפסק בתפילה", שעומד לצאת לאור בקרוב.
2. ותימה שכתב שם "בסדור פסק שלא יענה", ואם יש מקום לדייק כן הו"ל לכתוב "מהסדור משמע" וכיו"ב.

ב

דהנה בשוע"ר כתב (סי' סו ס"ט) "יש אומרים שאין עונין אמן אחר גאל ישראל .. וי"א שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיון שהיא צורך הברכה וסיומה, וכן נוהגין במדינות אלו¹ לענות אמן בין גאולה לתפלה .. ומי שרוצה לצאת לדברי הכל יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ, לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו .. ויש מדקדקים להמתין בצור ישראל כדי לענות אמן אחר הש"ץ, וי"א שאסור להפסיק באמצע הברכה בעניית אמן אפילו אמן שאחר ברכה זו בעצמה .. (לפיכך אין לזוז בזה מהמנהג או יעשה בענין שיוצא לדברי הכל)" עכ"ל.

כלומר, נוהגים (כדעת האומרים) לענות אמן אחר גאל ישראל, אומנם הרוצה לצאת לדברי הכל יסיים הברכה עם החזן (אך לא ימתין ב"צור ישראל").

ובסידור כתב (הל' תפילין ד"ה ועל) "אסור להפסיק באמצע הברכה של קריאת שמע אפילו בעניית אמן שאחר ברכה זו עצמה, ולכן אין להמתין בשירה חדשה לענות אמן על גאל ישראל, אלא אם רוצה לצאת כל הדעות, שיש אומרים שאין לענות אמן אחר שאמר גאל ישראל, שלא להפסיק בין גאולה לתפלה, ויש אומרים לענות, יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו" עכ"ל.

ג

נמצא דלא שינה מאומה ממה שכתב בשולחנו, ורק השמיט את הכרעת המנהג לענות אמן (למי שאינו חפץ לצאת דברי הכל, ורוצה לסיים גאל ישראל קודם הש"ץ).

וטעמה של ההשמטה בפשטות:

1. וכן הוא בסי' קיא ס"א. דרך אגב, בכל מקום שכתוב "מדינות אלו" הכוונה למדינות אשכנז, ואנו בני אשכנז מנהג אבותינו בידינו בכל מקום היותנו, ראה בהקדמת הר"ח נאה לקצה"ש, וש"נ.

(א) כל דין ענייית אמן אחר גאל ישראל הביאו בסדור בדרך אגב, ע"כ לא נחית להכריע כמאן. דהרי כל עצמו לא בא אלא לאסור ענייית אמן באמצע הברכה, ועל כן שלל העצה לצאת דברי הכל על ידי ענייית אמן בשירה חדשה ("אסור להפסיק .. ולכן אין להמתין בשירה חדשה כו'"), ותמורת זה נקט עצה אחרת בה יוצא לדברי הכל – לסיים עם החזן ("אלא אם רוצה .. יוכל לכוין לסיים כו'").

(ב) דרכו בסידור (דלא כבשו"ע) להביא ההנהגות בהם יוצאים לדברי הכל, ו(הרבה פעמים) לא נחית לפרש את עיקר הדין או דיעבד. ולדוגמא: "הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל צריך ליוזר לשפוך על כל יד ב' פעמים לעולם אף ששפך רביעית ויותר" (סדר נט"י פ"א ס"ב), וכתב זה על אף שבשולחנו (סי' קסב ס"א) הביא ללא חולק דעת האומרים שברביעית די בנטילה אחת.

[וראה גם מה שכתב כ"ק אדמו"ר (שעהו"מ עמ' ריח) על פסק שוע"ר לומר פרשת קרבן תודה לארבעה הצריכים להודות (מהדו"ת סוס"א): "צע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסידור בסדר ברכת הנהנין - אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז" (הדגשת המעתיק). כלומר, אין בכוח ההשמטה בסידור כדי לבטל דין מפורש בשולחן ערוך. וכל שכן בנדון דידן שיש טעמים פשוטים להשמטה זו].

ד

הנה, ב'התקשרות' (גליון תמט) רצה להביא ראיה לסברת הקצה"ש ממנהג הרבי שסיים גאל ישראל קודם החזן ואף על פי כן לא ענה אמן (והסיק זאת ממנהג הרבי לפסוע לאחוריו קודם שהש"ץ סיים גאל ישראל, משמע דסיים קודם לכן גאל ישראל, דהרי כש"ץ היה מנהגו לסיים גאל ישראל ואז לצעוד לאחוריו, ואעפ"כ לא ראו שענה אמן).

אך גם אם אכן היתה זו הנהגת הרבי (ומן הראוי לבדוק זאת בצורה יסודית יותר) - אין לתלות זאת בסידור, שכן מהנהגה זו עולה דלא חש כלל לדעת האומרים לענות אמן (שעל כן לא נקט העצה לסיים עם הש"ץ), מה שאין כן בסידור¹.

לפי כל הנ"ל מתקבלת המסקנא דיש לנהוג כמפורש בשוע"ר ש(אם סיים גאל ישראל קודם הש"ץ) יש לענות אמן אחר גאל ישראל של הש"ץ, ודלא כמו שפסק הקצה"ש.

"אהנייה ליה שוטיתיה לסבא"

הת' שניאור זלמן שי' מינקאוויטש
תלמיד בישיבה

בגמ' כתובות דף יז ע"א איתא: "רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת . . כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא . . א"ר זירא: אהנייה ליה שוטיתיה לסבא".

וכתבו התוס' בד"ה "שיטתיה": "פר"ח לשון שיטה והדס (לשון הפסוק בישיעהו) אע"ג דלא הוי ממש מין אחד מ"מ שניהם מין ארז. וא"ת, ומנא ליה דבשביל כן זכה? וי"ל, דעמוד דנורא היה כעין שיבשא דהדס".

ולכאורה אינו מובן:

1. ואף שלשון אדה"ז היא "אם רוצה", מכל מקום פשוט דנכון וראוי לעשות כן, כדוגמת "הרוצה לקיים מצוות נטילת ידים לדברי הכל" הנ"ל. וראה גם שוע"ר סי' ח ס"כ, סי' נב ס"א, סי' קכח סי"א, סי' קעד ס"ז, סי' רעו ס"ב, סי' רצד ס"ז, ועוד. ולא נזקקתי לזה לולא משמעות הנכתב ב'התקשרות' שם.

א. מנא ליה לתוס' דבשביל מצוה זו זכה רב שמואל, אולי חשב ר' זירא דבזה שהיה מרקד מגרע גרע מצדקתו, וה"עמודא דנורא" הוכיח דצדק במעשהו. כלומר, רב שמואל זכה ל"עמודא דנורא" בגלל כל מעשיו הטובים שעשה במשך חייו, ו"אהנייה ליה שוטייה לסבא" הכוונה שלא פגע הריקוד עם ההדס, בשאר זכויותיו¹. ולאידך גיסא - אם הקושיא אכן קשה, מדוע רש"י הפשטן כלל לא התייחס לקושי זה?

ב. מה ההקשר בין ב' חלקי התוס'?

ג. מתוס' משמע, שקושיא זו היא רק על הגירסא של "שיטתיה" (שיטה והדס) - א. מכך שהקושיא היא בד"ה "שיטתיה", ומובאת כהמשך לפירוש הגירסא. ב. לכאורה תירוץ התוס' (שה"עמודא דנורא" היה כעין שיבשא דהדס) הוא רק על גירסא זו, דאל"כ למה היה דווקא כעין הדס, ולא כעין ריקוד...?

ד. גם לאחר תירוץ התוס' - קושייתם בעינה עומדת! וכי אין מצוות נוספות בהדס? דרך משל לולב? וראה גם שבת לג ע"ב, דבעש"ק "חזו ההוא סבא בהוה נקיט תרי מדאני אסא (הדס)"², ואולי משום שהיה מהדר רב שמואל בדברים אלו זכה, ולא דווקא בזכות הריקוד בהדס!

ומכח כל הנ"ל י"ל, דלכולי עלמא מובן מדוע דווקא המנהג שהיה מתנהג לפני הכלה גרם העמודא דנורא, או מפני שהיה מנהגו בזה תמיד³ או מפני שהיה מתנהג כשוטה - מסתמא יש דברים בגו⁴.

אלא י"ל שקשה היה לתוס' עניין אחר:

1. דאפ"ל שפשט "אהנייה ליה שוטייה" הכוונה כמו כל שאר המצוות שעשה, וזה שהביא ר"ז רק זה הוא מפני החידוש שבדבר.

2. ועניין זה מסתבר יותר מלולב, כי הוא עניין של "לפנים משורת הדין", עיי"ש.

3. עיין שטמ"ק על אתר, שהסביר כך ללשון "שיטתו ומנהגו".

4. עיין ב"ר פ' נט.

לפי פיר"ח, שפירוש של "שיטתיה" הוא "שיטה" שהוא מין הדומה להדס, משמע שיש עניין מיוחד בענף שריקד בו רב שמואל, ושהריקוד בענף דווקא הוא מעיקר הזכות. דאם נאמר, שהדס הוא רק סימן למנהג, והעיקר היה עצם הריקוד, אי אפשר להשתמש במילה "שיטתיה" (שיטה), שכן הסימן הוא הדס! משא"כ אם נאמר שיש עניין מיוחד בהדס שרקד בו, אפ"ל דיש נקודה משותפת בין שיטה להדס (אולי עניין הארז, דב"ב פ ע"ב איתא, דשיטה והדס שני מיני ארז הם, ועיי"ש מה שדרשו בזה) ולכן מה לי שיטה מה לי הדס, העיקר הוא התוכן שבזה, ונקט לשון "שיטה" בגלל הדמיון לגרסאות האחרות. ועל זה הקשה תוס' "מנא ליה (לר' זירא) דבשביל כן זכה" - היינו, מנא ליה שההדס הוא מעיקר הזכות.

משא"כ לרש"י, שפירש שיטתיה היא שיטה של הדס הרי אפשר לומר שהדס הוא רק השם של המנהג¹. (ועיין חידושי הריטב"א על אתר, שהביא שיטת רש"י, ולאחר מכן שיטת תוס', ורק אחר כך הקשה "מנא ליה וכו'").

וכעת יובן ההקשר בדברי התוס', שהרי הקושיא מתעוררת רק לפי ר"ח, ומובן מדוע רש"י כלל לא התייחס לקושי, ומובן גם מדוע קושיא זו היא רק על גירסת שיטתיה (לתוס').

(ועיין ברמב"ן על אתר, שמביא קושיית התוס' וגם תירוצם ומסיים "ומשום הכי ידע ר"ז דשיטתיה דאסא (הדס) גרמא ליה". ועיין גם מראה פנים על ירושלמי פאה דף ד ע"א, ד"ה "ותעבידת כמין שבשא דניר בין ערסא לצבורא" שכתב "ומתוך כך הבינו שזכות שבשא דהדס היא שעמדה לו, וכן הביאו התוס' בכתובות" עכ"ל).

ומכל זה מובן גם תירוץ התוס', דבאמת ידע ר"ז בפשטות - מעצם הופעת ה"עמודא דנורא" - דמשום המנהג זכה וכו"ל, וזה שעמוד האש היה כעין הדס רק הוכיח שההדס הוא עניין עיקרי בהזכות.

1. ואולי לכן הוסיף רש"י "שהיה מרקד בו", לומר לנו שלא ההדס עיקר, אלא הריקוד.

וע"פ כל הנ"ל תתורץ קושיא נוספת: דלכאורה קשה, מאי שנא רב שמואל בר ר' יצחק מרבי יהודה בר עילאי, שגם הוא, כמובא בגמ' שם, היה נוטל הדס ומרקד?

ולפי מה דאמרינן שההדס עיקר, אפ"ל שמפני שרב שמואל היה מהדר בזה - אתלת (שלושה ענפים)¹. ועוד י"ל, שרב שמואל בר ר' יצחק היה רק מרקד ולכן אפ"ל שהיה זה עיקר, משא"כ רב יהודה בר עילאי היה אומר "כלה נאה וחסודה", ואולי אצלו היה העיקר האמירה ולא ההדס עצמו².

ויובן בתוספת ביאור, ע"פ המובא בחסידות במאמר ד"ה "באתי לגני" תשי"א, בסעיף ו': "וכמארז"ל אהני ליה שטותיה לסבא, עבודה ובטול שלמעלה מטעם ודעת", ומתאים למוסבר לעיל, דרב שמואל בר ר' יצחק היה מרקד אתלת בלי טעם ודעת, משא"כ ר' יהודה היה אומר "כלה נאה וחסודה"³.

אין סימן - הוי סימן או לא הוי סימן? (גיליון)

הנ"ל

תנן בריש פרק שני דכתובות: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתיים, רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראי".

1. ועי"ז מובן גם לשון הגמ' אתלת ולא בתלת היינו שהדס היה הבסיס להריקוד.

2. וזה שנקט הדס, י"ל שהיה לסמליות בלבד, ואולי יש לקשר עם מה דאיתא במגילה דף יג ע"א, שלהדס יש שייכות עם חוט של חסד שמשוך על פניה, שלפי רש"י בשמעתין היינו פירוש של (כלה נאה) וחסודה.

3. ואולי משום זה היה עיקר השכר (עמודא דנורא) על זה שהיה מרקד עם הדס, דבזה היה עיקר הביטול והשטות, כמובן בפשטות - דהא הריקוד עצמו הוא דין בגמ'.

ובגמ' (יז, ב): "ארמלתא מאי, תאני רב יוסף ארמלתא לית לה כיסני".

וברש"י כתב: "ארמלתא מאי - מה סימנין עושים לאלמנה להודיע שאלמנה נישאת. לית לה כיסני - אין לה קליות, וזה סימנה".

ובתוס' כתב "ארמלתה מאי - ביהודה בעי, שלא היה אלא חילוק קליות, לכך בעי אלמנה מאי, והלא פעמים בלא חופה היו רגילין לחלוק, ויש לחוש שמא חילקו בחופת אלמנה. ומשני לית לה כיסני, פירוש היו נזהרין הרבה שלא יחלקו קליות בחופת אלמנה".

א"כ מצינו מחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ', דלשיטת רש"י לאלמנה יש סימנין כלבתולה, רק שחלוקים הם בסימניהם, דלבתולה הסימן הוא חילוק קליות, ולא אלמנה הסימן הוא שאין לה חילוק קליות. והתוס' למדו שהגמ' מקשה דלחוש אולי חילקו קליות גם בחופת אלמנה, וע"ז מתרץ שהיו נזהרין שלא לחלק, א"כ לשיטתו נמצא שאלמנה לא צריכה סימנין כלל וכלל, ואדרבה, חוששין שלא יעשו סימני בתולה.

ובגליון הקודם (ב-רלז) ביארו התמימים ח.ב.ר. וא.ש. שי' שלרש"י העובדה שאין סימן הוי בעצמה סימן, ולתוס' לא.

ולכאורה אינו מובן תוכן החילוק (אם אי סימן הוי או לא הוי סימן) דממ"נ -

אם המדובר הוא במקרה שבודאי צריך להיות סימן, הרי זה גופא שאין סימן מהוה הוכחה שלא קרה המקרה, ויש להוכחה זו גדר של אנן סהדי, וזו גמ' מפורשת בדף טז עמוד ב: "אי כל הנישאת בתולה יש לה קול, כי אתו עדים מאי הוי? הנך סהדי שקירי נינהו" (היינו מפני שאין סימן [קול]) ובזה אי אפשר לתוס' לחלוק¹.

1. מקרא מלא דיבר הכתוב (ויקרא יא י"ב) "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם" (היינו שסימן של דג שאינו כשר הוא אי סימן).

ואם המדובר הוא במקרה שלא דוקא יהיה סימן, הרי פשוט שאין זו הוכחה שלא קרה (כי מהיכי תיתי) וכמו בהמשך הגמ' שם "רוב הנשאות בתולה . . .". הרי לפי המסקנה לא הוי הוכחה (גמורה!).

אלא שהיה אפ"ל (אף דפשוט שאין לבנות מההוכחה מקליות יסוד לשאר מקומות, כי ברוב המקרים אין מקום לקושיא כנ"ל) שפה יש מקום לחלוק (לדיין) אם קליות הם מסוג הא' (ודאי צריך להיות סימן) ולכן אי סימן הוי סימן, או מסוג הב' (לאו דוקא יהיה סימן) ולכן אי סימן (בקליות) לא הוי סימן (היינו שהמחלוקת היא: אם ודאי תמיד יהיה לבתולה סימן (עדים) שהיתה בתולה).

אבל גם זה אי אפשר לומר שהרי הגמ' בסוף דף טז ע"ב שואלת: "ניעבר קמי בתולה, וקמי בעולה לא ניעבר כלל" ומשני "זימנין דתפסה מאתיים ואמרה אנא בתולה הואי והאי דלא עברו קמאי איתנוסי הוא דאתנסו", הרי מצינו שהיא צריכה לשלול טענה של הבעל (שטוען שאינה בתולה) שמבוסס רק על זה שגבי בתולה צריך להיות סימן ולה לא היה, (היינו אי סימן), ומזה שמעינן שטענתו הוא מסוג הא' (ודאי צריך להיות סימן) ולכן הוי סימן (וצריכה לשלול טענה זו ע"י אמתלא של אתנוסי).

יתירה מזו: תוס' עצמם (ד"ה "אתנסו היא דאתניסו") אמרו שיש לה מיגו דאי בעי אמרה אין לך בידי כלום, ואם נאמר שאי סימן לא הוי סימן (לפי תוס') למה אינה נאמן לומר בתולה הייתי במיגו הזה (היינו למה צריכה להתייחס להאי סימן ולטעון איתנסי)?²

ובעומק יותר למה בכלל צריכה מיגו הרי היא עכשיו מוחזק והוא צריך להביא ראיה (דהמוציא מחברו עליו הראיה).

1. ראה גם תוס' שם בסופו.

2. משא"כ אם הוי סימן, הרי זה מיגו במקום עדים, כפשוט.

ואי אפשר לומר דשאני קליות שהרי תוס' עצמו (בא"ד) רצה לשאול קושיית הגמ' גם על קליות וז"ל "וא"ת בחילוק קליות דאמר לקמן ארמלתא לית לה כיסני אמאי לא חיישינן דילמא תפסה כו"ל¹.

ובסיכום: ע"כ צריכים לומר שתוס' בדף יז ע"ב ד"ה "אלמנה מאי" לא בא לחלוק על רש"י (עכ"פ בענין זה) אלא ש(מסיבה צדדית) לפי תוס' הקושיא בגמ' שם (ואין כאן המקום להסביר למה) הוא "הלא פעמים אפילו בלא חופה וכו'" אבל לא מפני שאי סימן לא הוי סימן, שהרי תוס' עצמו שולל זאת כנ"ל, אלא שלפי דעתו פשט של רש"י לא מתאים לפרש הפשט של הגמ' שם.

ואחכ"ז הרי לכאורה עדיין יש להקשות הא גופא: למה האי סימן (של בתולה) הוי סוג הא' (ודאי צריך להיות סימן) וראי' גמורה, הא לפי המסקנה בריש ט"ז ע"ב - "רוב בתולות יש להם קול" (ולא כל הבתולות)².

ויש לתרץ בפשטות שקול פירושו שהרבה יודעין (ראה רש"י ד"ה כי אתו עדים מאי הוי, וראה גם תוס' ד"ה וזהו הואיל שהוכיח את זה מזה ש"סהדי שקרי נינהו", היינו אע"פ שהן עצמן מעידין).

וזהו"א בגמ' היה ש"כל הנשאות בתולה יש לה קול", ועל זה שאלה הגמ' אם כן במקרה שאין לה קול היינו שאין עוד מעידין עליה שבתולה היא³ (מבלעדי תרי

1. וגם לפי התירוץ שם הרי כשתפסה הוא צריך להביא (אי סימן) לראי', להוציא ממנה (כמוכן בפשטות).

2. ראה פני יהושע ששאל כעין זה בד"ה "איתנוסי".

3. כי בפשטות זה שלא באו כל העיר לב"ד אין זה ראי' שאין לה קול כי מי יביאן, ואפשר לומר שזהו הפשט ברש"י ד"ה "וזהו הואיל ואין לה קול" שפירש "שאיין מעיד עליה שיצאת בהינומא (דלכאורה תמוה הא ברש"י הבא אומר שהרבה היו יודעים), ובוה יתורין כי אפשר שכשבאו עכ"פ עוד מעיד לפי תומו (היינו העובדה שבי"ד יודעים מזה אפילו מיחיד אחר בלי העדות של עדי הינומא) שיצאת בהינומא הרי זה גופא הוכחה שהרבה יודעים מזה, וראה הערה הבאה.

עדי הינומא) הרי זה¹ (האי סימן) מכחיש את העדים (של הינומא²) ומתריך הגמ' "רוב וכו'" היינו לאו דוקא יש עוד מעידין.

ולכן אין להוכיח מזה (מהמסקנה), שאין לכל הנשאות בתולה כת אחת של עדים, דבפשטות אפשר לומר שכת אחת של עדים (היינו עדי הינומא עצמם) יש בכל הבתולות אף לפי המסקנה.

ובמסקנה חידוש, שלאו דוקא יהיה קול היינו כת נוסף של עדים.

מדוע "לא תעלה במעלות" דווקא "על מזבחי"?

הת' דוד לייב ש"י מרוזוב
תלמיד בישיבה

בהלכות ביהב"ח להרמב"ם פ"ג הי"א: "ואבן הייתה לפני המנורה ובה ג' מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות ומניח עליה כלי שמנה ומלקחיה ומחתותיה בשעת הטבה".

לכאורה תמוה לפום ריהטא, דהא כתיב לגבי מזבח שהוא בעזרה "לא תעלה במעלות על מזבחי" ומנורה הייתה בהיכל שהוא יותר חמור לעניין קדושה, ולמה אין איסור של "אשר לא תגלה ערוותך עליו"?

1. דאין לומר דצריך (בשביל להוכיח הקול) להביא כמה עדים (אע"פ שבכדי להיות קול צריך להיות שהרבה יודעין) דאם כן אין לדבר סוף (וגם נתת דבריך לשיעורין כי מסתבר שה "הרבה" משתנה לפי המקום והמקרה כפשוט).

2. וראה רשב"א בגמ' שם שכנראה פירש כך לפי רש"י.

לכאורה אפ"ל החילוק ביניהם דגובה המזבח היה 58 טפחים וגובה המנורה הי' 18 טפחים, ואם היו עושים את ה"מעלות" של המנורה גבוהות, א"א להטיב את הנרות וכו'.

משא"כ גבי מזבח, שצריכים להגיע לגובה של 58 טפחים - צריכים לעשות דרגות גדולות, בשיעור שיגיע לגג המזבח. ועוד, דבמזבח היו רצין לשני דברים: א. לזרז מלאכתם. ב. במס' יומא פ"ב מ"ב "מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש ודחף אחד מהם את חברו ונפל ונשברה רגלו, וכיון שראו ב"ד שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהיו תורמין את המזבח, אלא בפייס" עי"ש, וכשרצין יש אפשרות כמובן וגם פשוט לחוסר הצניעות, משום שמדלגין מדרגות משא"כ במנורה. אבל עדיין קשה, דהיו עוד מדרגות בביהמ"ק כמו מהעזרה להיכל. וצ"ע.

בגדר תקנת סעודת נישואין - כתובות דף ג' ע"ב

הת' לוי ש"י מרינובסקי
תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' כתובות דף ג', ב: "הרי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח . . ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת כלה לחופה" - כלומר, שבמקרה שמתו אב החתן או אם הכלה, החתונה לא נדחית - למרות שהם המתעסקים העיקריים בהכנת סעודת החתונה ובהכנת התכשיטין לכלה, כדפירש רש"י שם. ע"כ הברייתא.

הגמ' מבארת את פרטי התקנה: "אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא, לא שנו אלא שנתן מים על גבי בשר, אבל לא נתן מים על גבי בשר - מזדבן, אמר רבא,

ובכרך אע"פ שנתן מים על גבי בשר - מזדבן, אמר רב פפא, ובכפר אע"פ שלא נתן מים על גבי בשר - לא מזדבן, ואלא רב חסדא היכי משכחת לה? - אמר רב אשי: כגון מתא מחסיא דמפקא מכרך ומפקא מכפר (- כגון מתא מחסיא, שיצאה מגדר כפר, ולגדר עיר עוד לא נכנסה)."

ובתוד"ה "כגון מתא מחסיא" מקשה, מה דוחק את רב חסדא להעמיד במקרה מסויים - שנתן כבר מים ע"ג הבשר - ומדוע לא מעמיד בכפר, ואע"פ שלא נתן מים ע"ג בשר? ומתריך, שכיון שרוב העיירות הן בינוניות, רב חסדא מדבר דווקא עליהם.

ולכאורה צלה"ב: דבאם "רוב עיירות" הן "בינוניות", מדוע היה קשה לגמ' "ואלא דרב חסדא היכי משכחת לה"? - והרי זה פשוט, ובוודאי שדיבר על "רוב עיירות" !

אלא י"ל, דבהו"א היה גדר אחר לתקנה, והוא: שבכרך - ידחו את החתונה, ובכפר - לא ידחו, ובמקומות אחרים - ינהגו להקל כספיקא דרבנן, או כהוראת בי"ד שידונו על פי הגדר הנ"ל. וא"כ, שואלת הגמ', כיצד נכנסת דעת רב חסדא בגדר הזה של התקנה? וממילא ל"ק מדוע לא מעמידים בעיירות בינוניות, כי זהו גדר שכלל לא הוזכר בתקנה, שגדרה הוא שבכפר ינהגו באופן כזה, ובכרך באופן אחר, ובכל שאר העיירות שיש ספק האם נכללים בהגדרה של כפר או בהגדרה של כרך - ינהגו כפי שיפשוטו את הספק.

אך במסקנה מתחדש לנו, שהגדר הזה של כפר או כרך הוא עניין צדדי, ועיקר התקנה הוא כדעת רב חסדא - האם כבר נתנו את הבשר במים או לא, וא"כ, יש מקום לשאלה "ואלא דרב חסדא היכי משכחת לה".

קביעת מזווה בתיק ממתכת

הת' יצחק אלכסנדר שי' נוב
תלמיד בישיבה

א

מדברי הגמ' ב"מ קב. "אפשר הוא בגובתא דקניא" הסיקו הפוסקים¹ שלאחר שגולל המזווה יניח אותה "בשפופרת של קנה או של עץ או של כל דבר" ואז יקבענה במקומה.

ומפשטות הלשון "כל דבר" משמע דאפשר לעשות ה'שפופרת' (= בית המזווה) מכל חומר שירצה.

והנה בס' 'דעת קדושים'² סי' רפט סק"א כתב: "שמעתי בשם הר"י בעש"ט שנכון לקבוע המזווה בתיק שאינו מברזל. מעין משאחז"ל [במ"ש במזבח לא תניף גו'] אינו בדין שיונף המקצר על המאריך. ובמזווה כתיב למען ירבו ימיכם כמ"ש חז"ל [דקאי אמזווה]. וגם על כל מתכות [שמעתין]. ואיני יודע. אם הוסיף השומע לגבי מתכות. שמלשון חז"ל משמע שרק בברזל ששיך מקצר [וכ"מ במג"א ססי' ק"פ]. ומה שאין נוהגים לעשות תיק למזווה מכסף וזהב [להידור מצווה] הוא מחשש גניבת התיק. וגם בברזל אין קפידא כ"כ ורוב התיקון א"א בלי יתידות ברזל. ובשולחן הוא שאחז"ל [בא"ח ק"פ] כנ"ל בסמך קצת למש"ה לא תניף ושולחן כמזבח". ע"כ.

1. הרמב"ם בהל' תפילין ומזווה פ"ה ה"ו ובטוש"ע יו"ד סי' רפט ס"א.

2. מאת הרה"ג מוהר"ר אברהם דוד וואהרמאן אבד"ק בוטשאטש (הוא בעל ה'אשל אברהם' על חלק או"ח). אודות ספרו זה ושאר ספריו ראה סקירת הרש"ב שי' לוין ביגדי"ת נ"י. חוברת נ' עמ' יג. המוקף בחצאי אריח הוא הוספות המו"ל - מוהר"ר אורי פייבל הלוי אבד"ק ברארשין כמ"ש בהקדמתו להל' תפילין - לבאר לשון הרהמ"ח.

והנראה מדבריו, דבשאר מתכות לא שייך כ"כ וכן בכסף וזהב (דהוא רק מחמת חשש גניבה) וגם בברזל שמקצר אולי הוא רק ב"שולחן" ולא במזוזה.

ב

אמנם בהגהת 'מקור מים חיים' שבס' הבעש"ט עה"ת פ' ואתחנן אות סב – לאחר הביאו דברי הדע"ק – כתב: "ומצאתי בס' מיכלא דאסוותא סי' צ"ה (די"ט ע"ד) וזה לשונו, ובדעת קדושים מצדד בזה להקל, אמנם מצאתי בספר הזכרונות להגאון הקדוש דבר שמואל פרק ט' מביא ראייה להניח המזוזה בשפופרת של קנה, והביא מהמשנה (פרק ט"ז דכלים משנה ז') בית המזוזה ומפרש ברמב"ם בית מעץ כמין קנה, ובפרק י"ז (משנה ט"ז) מקום שיש בו בית קיבול מזוזה ע"ש, ונראה לע"ד כיון שבספר הנ"ל לא הביא דברי הרע"ב דמפרש קנה של מתכות, רק הביא דברי הרמב"ם, מוכח דסבירא ליה שלא ליתן בשפופרת של ברזל, וכדעת הבעל שם טוב זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן, עכ"ל; ואני המסדר מצאתי בריש ספר רזיאל המלאך (בדף השישי סוף ע"ד) בזה הלשון ולכך כותבין במזוזה ש-ד-י וברזל שעל המזוזה נוקבין כדי שיהיה נקרא וניכר שם ש-ד-י להבריח המזיקין כו' ע"ש הרי מפורש המנהג לעשות מברזל".

וראה בקובץ 'בית הלל' (ל"ג) עמ' עא שכתב להוכיח שאין להקפיד אשאר מתכות וכן הביא דיש שכתבו (מזוזת מלכים מג. אות כב) להקל אף בתיק מברזל. וראה גם בקובץ 'אור ישראל' (מאנסי) יז עמ' קמו-ח שכתב דבמקום דאין חשש גניבת התיק (דלת פנימית וכיו"ב) עדיף ליתן בתיק מכסף וזהב כדרשת חז"ל (שבת קלג:) עה"כ "זה א-לי ואנווהו".

1. ומ"ש בשוע"ר סי' יא סכ"ד: "טוב ליהרהר שלא לחתוך הציצית בסכין על דרך שנאמר לא תניף עליהם ברזל וגו' אלא ינשכם בשיניו". אינו עניין לכאן דלכאור' אי"ז מצד 'הנפת המקצר על המאריך' דמה עניין 'מאריך' לציצית. והטעם לנשיכה בשיניים דווקא – ראה במחצה"ש שם סקי"ח.

אך בס' 'פתחי שערים' עמ' שלה הביא דיש שהקפידו שלא להשתמש בכל מיני מתכת דאולי דיבר הבעש"ט אף על זה, וכן דעדיף לחבר המזווה בדבק ולא ביתידות (מסמרות) מברזל.

ג

והנה בס' קפ הוא לגבי כיסוי הסכין בשעת ברכת המזון. ובטעם הדבר כתב הב"י (שם בד"ה כתב הרוקח): "כתב הרוקח בסימן שלב מכסין סכין בשעת ברכת המזון על שם לא תניף עליהם ברזל (דברים כז ה) במכילתא (פרשה יא אות ח) אינו דין שיניף המקצר על המאריך ושולחן כמזבח בשילהי חגיגה (כז). עכ"ל וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' שכ) וכן כתוב בשבלי הלקט (סי' קנה). וכתוב עוד בשבלי הלקט מפי החבר רבי שמחה שמעתי טעם אחר פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו ועל כן נהגו לסלקו בשעת ברכה..." ע"כ.

ובמ"א (סק"ד) הביא רק הטעם הא' וכתב "ולפי זה דוקא בסכין של ברזל צריך לכסותו". ובשוע"ר (שם סעיף ו): "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון¹ כי השולחן דומה למזבח ובמזבח נאמר לא תניף עליהם ברזל לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם והמזבח מאריך ימי האדם ואינו בדין שיונף המקצר על המאריך וגם השולחן מאריך ימיו של אדם ומכפר עונותיו בהכנסת אורחים שגדול כחה של לגימה שמשרה שכינה..." והנה אף שהביא טעם דמזבח הנ"ל, ואף שבמ"א כתב שלטעם זה ה"ה דוקא בסכין של ברזל, לא חילק רבינו בין ברזל לשאר מתכות וכתב סכין סתם. ואפשר שמשמע מכאן דעתו שאף בשאר מתכות שייך חשש הנפת המקצר על המאריך.

1. והאם הוא גם בברכה מעין ג' - ראה בשו"ת רבבות אפרים (גרינבלט) ח"א סי' קלו וראה גם בס' טהרת השולחן כאן (הובא בילקוט מפרשים על השו"ע שבהוצאת מכון י-ם).

וב'חקרי הלכות' (להרי"י ע"ה פיעקארסקי) ח"ח עמ' יד כתב דהא דלא חילק רבינו בין ברזל לשאר דברים הוא מחמת קושית הפמ"ג על דברי המג"א¹.

דהנה בפמ"ג (שם א"א סק"ד) כתב ג"כ שלטעם דרבינו שמחה - "הוא הדין כל מיני התכיים שיוכל להמית עצמו" משא"כ לטעם הא' "משמע דוקא ברזל לא כל מיני התכיים". והקשה: "ואני העני מסופק בזה, עיין פרק א' מהלכות בית הבחירה הלכה ח' והלכה י"ד דמגרה ואבני המזבח ששקצום מלכי יון אול[ני] במגירות מתכות חוץ ברזל אי אפשר להיות חלק בלי פגימה, וצ"ע." וביאור קושייתו: דהנה אי משמע דחשש 'מקצר' הנ"ל הינו בברזל דווקא, יש להקשות מע"ז (נב): בהא דתנן אבני המזבח ששקצום אנשי יון גזזו בית חשמונאי, ומבאר הגמ' - "משום דהיכי ליעביד, ליתברי אבנים שלמות אמר רחמנא, לינסרי (פי' לעשות בלא פגימה) לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא" והשתא לינסרי בשאר מתכות? אלא ע"כ מוכח דשאר מתכות ה"ה כברזל. אמנם כתב הפמ"ג שאולי באמת יש לחלק בין ברזל לשאר מתכות, ומה שלא תי' הגמ' שינסרו בשאר מתכות הוא מצד שבמגרות משאר מתכות "אי אפשר להיות חלק בלי פגימה", והניח בצ"ע. וראה בס' אמרי דעת (שפירא) עמ' קנה-ח ובס' אור המאיר עמ' 133 מה שכתבו ליישב בזה.

וא"כ מדברי רבינו שלא חילק וכתב סתם "נוהגין לכסות הסכין" משמע שלדעתו אין הפרש בין סכין של ברזל לשאר מתכות – אולי מחמת הקושיא הנ"ל.

וכן משמע קצת ממ"ש רבינו לקמן בסי' רו ס"ח: "ויש מי שאומר שעל דרך הקבלה אין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין ולאחוז הסכין בימינו כי הם ב' הפכים בנושא אחד שהימין ממנה תוצאות חיים והסכין הוא כוחו של עשו המקצר חיים כמו שנתבאר בסימן ק"פ". ואף שמעיר הפמ"ג כאן (א"א סק"ו) שהוא כברזל

1. ובשו"ע הקצר (ויס) ח"ב עמ' 436 הע' 39 כתב על דבריו דמכך שהשמיט רבינו טעם דרבינו שמחה משמע שס"ל לגמרי כהמג"א. ולענ"ד לא מוכח כלל דאף שכתב אדה"ז טעם המג"א, לא פירט (כהמג"א) שהוא דווקא בסכין של ברזל.

דווקא דמקצר הנה רבינו כתב ג"כ כאן סכין סתם¹ וא"כ משמע שלדעתו אין הפרש בין ברזל לשאר מתכות.

אמנם יש להעיר מהנדפס לאחרונה² בשם הרה"ח הר' יחיאל מיכל יהודה לייב שי' זלמנוב מה שהגיע לידי משפחתם בית מזוזה מכסף שע"ג היה חרוט "מתנה למורי ורבי מנחם מענדל מויטבסק. משניאור זלמן בן רבקה. תקל"ו. ונמסר בשעתו לידי כ"ק אדמו"ר. ולפי המבואר לעיל הרי שלדעת אדה"ז אף שאר מתכות (וכסף לכאור' בכללם) ישנם בכלל "מקצר".

ובמקדש מלך ח"ב עמ' 139: "בשנים תש"ב-ג אמר הרבי שעל-פי קבלה אין להניח את המזוזה בשום נתיק. רק לעוטפה בנייר או בפלסטיק, ולכן נהגו ב-770, ורבים מאנ"ש [עוטפים בנייר ואח"כ בפלסטיק – נייילון].

"איצטער דארף מען ערשט תשובה טאן"

הת' פנחס שי' סופער

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ד פ' בא כתוב: "ועפ"י המבואר לעיל (ס"ג) אשר התשובה בעשי"ת ככלל ושבת תשובה בפרט היא העבודה דתשובה עילאה, הנה מובן כי בימים אלו על האדם להיות "קרוב לשמים" העבודה דתשובה עילאה", ובהערה 31 שם: ".

1. יש שכתבו שלא לברך על פרי כשהוא תחוב במזלג מברזל (בן איש חי פר' בלק אות ד - הובא בקובץ 'בית הלל' שם וראה עוד ב'פתח הדביר' (פונטרימולי) כאן). וראה בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' נג) שכתב שאפשר דלזה היה המנהג אצל צדיקים שאכלו בכפות של כסף ולא של ברזל. אמנם מדברי רבינו כאן משמע שהוא דווקא בסכין אך לכאור' גם כשאינו מברזל.

2. כפר חב"ד גיליון 1265 עמ' 24. תודה להר"י שי' אלפנביין על עזרתו במציאת המקור.

. ועל דרך זה בד' ימים שבין יוה"כ"פ לסוכות (ראה לעיל הערה 7) [ובהערה 7: "ולהעיר מסיפור הידוע שפעם למחרת יוה"כ אמר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע 'איצטער ערשט דארפ'ן תשובה טאן'"], הרי מובן שהתשובה היא באופן נעלה עוד יותר (שהרי מעלין בקודש). ולכאורה חידוש גדול הוא לומר שהיא למע' מהתשובה דעשי"ת ויוה"כ"פ, וכהלשון (ראה בהערה הנ"ל) 'איצטער ערשט דארפ'ן תשובה טאן'. וצ"ע בכ"ז".

אבל לכאורה תמוה דהרי בלקו"ש חלק א' כבר התייחס הרבי לשאלה זו ותירץ, וכלשון קדשו שם בשיחה לפ' נח סעיף י"ד ע' 11 (בתרגום חופשי):

לפי זה נבין גם מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שפעם למחרת יום הכיפורים נכנס אל אביו הרבי נ"ע ושאל: ועתה מה? והרבי ענה לו: הנה עתה יש להתחיל לחזור בתשובה.

כיון שהרי היתה כבר התשובה של יום הכיפורים, והקב"ה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישורון, למה ולשם מה צריכים שוב לחזור בתשובה? . . אלא, אמיתיות ענין התשובה היא "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", וכיון שאלקות היא בלי גבול הרי גם עבודה זו של "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה" היא בלי גבול . . וזה תוכן המענה: "הנה עתה יש להחל לחזור בתשובה", לפני כן לא היתה האפשרות לחזור בתשובה הראויה, משום ש"טפלו" בענינים פחותים, אבל אחרי יום-כיפור יש להחל לחזור בתשובה, לפי פנימיות עניינה. ע"כ.

וא"כ תמוה, מהו הצ"ע בהערה הנ"ל בחלק י"ד, הלא כבר שאל הרבי השאלה זו ותירץ כנ"ל, וצ"ע.

ביאור בדברי המהרש"א בסוגיא דמשיב אבידה

הת' ישראל שי' פישר

תלמיד בישיבה

איתא בגמ', כתובות דף יח ע"ב: "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחברו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס - שהוא נאמן! אליבא דמאן? אי אליבא דרבנן - הא אמרי משיב אבידה הוי, אי אליבא דרבי אליעזר בן יעקב - הא אמר שבועה בעי וכו'".

ולפרש"י לעיל, דף טז ע"א, דאין שור שחוט לפניך היינו שאין הלה תובעו, א"כ חזינן בגמ' דיש חיוב שבועת מודה במקצת אפי' שההודאה קדמה לתביעה. דהרי לקושיית הגמ' שיהא נאמן - היינו שפטור משבועה, דיש לו נאמנות שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. וכשיש עדים - אינו נאמן, ובעינן שבועה. דאין לו הפ"ש.

ובאמת, יעויין ברעק"א שהקשה דמה היתה ההו"א, הא אין נשבעין על טענת שמא! ואם נגיד שאח"כ תבע לו בברי שלא פרע לו - מ"מ הוי הודאה קדמה לתביעה, דע"ז כתב הר"ן בשבועות וכן נפסק להלכה (בחו"מ סי' פח) דלא מקרי מודה במקצת.

ויש באמת מהאחרונים (חת"ס ועוד) שכתבו, דלרש"י גם כשההודאה קדמה לתביעה יש חיוב שבועת מודה במקצת, ודלא כדברי הר"ן. ויעויין בקובץ שיעורים אות יח, שכתב דסוגיין איירי באופן מיוחד, כמו שכתב הרמב"ן בס' הזכות פ' הנזקין: "שאמר מנה לאביך בידי ואח"כ אמר הבן ברי לי שלא פרעתי", וע"ז ענה הלוח שפרע מחצה, ויש כאן תביעה שקודמת להודאה אפי' שיש כאן הפ"ש, ואתי שפיר קושיית הרעק"א.

ובעיקר דברי הרעק"א, עיין בברכת שמואל ב"מ ס"ד, שלמד מדבריו שני דינים:

א. דיש דין דאין נשבעין על טענת שמא, והיינו שאין סיבת חיוב שבועה כל זמן שלא טוענים ברי וזה לא קשור לדין של משיב אבידה, ומודה במקצת, אלא דין כללי בשבועות.

ב. ויש עוד דין משיב אבידה, דאפי' אחרי שלכאורה נוצר חיוב שבועה, מ"מ יש פטור דמשיב אבידה וזהו דין במודה במקצת, ועיי"ש שהוכיח כן מגמ'. אמנם, יעויין במהרי"ט (ח"א סי' קנא) שלמד דהטעם דאין נשבעין על טענת שמא זהו מחמת הדין של משיב אבידה, והיינו שזה שהוא טוען שמא זה סיבה לפטור ולא שהחיוב לא התחיל (ועיין בברכת שמואל שם באורך מה שתלה בזה מח' ראשונים).

ובשיטת רש"י בסוגיין נתקשו גדולי האחרונים, ובהקדים:

למסקנת הגמ' בדברי ראב"י, דפעמים שאדם נשבע על טענת עצמו - זהו רק בקטן הבא בטענת אביו, ובאופן שהוא תבע תחילה; אך באופן שאין תביעה - גם ראב"י מודה שאין חיוב שבועה.

ובשלמא לשיטת התוס' לא קשיא מידי, דתוס' לשיטתו דגם באופן שיש תביעה - אי יש מיגו להד"מ הוי אין שור שחוט לפניך, א"כ לא יכול לפרש כפרש"י דפי' דהטעם דלא אתי אליבא דרבנן, דא"כ אפי' בתובעו נמי פטרי רבנן (בשבועות מב ע"ב) ולתוס' א"א לומר דבאמת גם בתובעו מודה ר"י, דיש הפ"ש, ולכן פי' התוס' דהטעם דלא מת' אתי אליבא דרבנן, משום סיפא דקתני "ואם יש עדים שהלוה אינו נאמן", ולדברי רבנן הו"ל להיות נאמן, דהא יש מיגו פרעתי ולד' אתי שפיר דאף דלמסקנת הגמ' ראב"י מודה דכשאין תביעה אין שבועה, ורק כשיש תביעה יש שבועה, מ"מ א"א לאוקים מתני' כראב"י חדא מחמת שלר' יהושע אפילו בתובעו אין שבועה, ועוד מחמת הסיפא דאם יש עדים אינו נאמן וכדארן.

אך לפרש"י קשה, דלראב"י כשאין תביעה - אין שבועה, וכשיש תביעה - אינו נאמן ובעי' שבועה, ומדוע לא אוקמי למסקנא כראב"י ?

ובמהרש"ל תי', דלראב"י דקטן הבא בטענת אביו מחייב שבועה, א"כ גם כשיש תביעה אחר ההודאה, אם זה בטענת ברי יש חיוב שבועה¹ ולא מודה ראב"י דהוי משיב אבידה, אלא היכא דגם אח"כ לא תבעו אותו וכמציאה, ומדבריו חזינן דלמד בדברי רש"י, שבהודאה שקדמה לתביעה יש חיוב שבועה וכדברי החת"ס.

והנה לכאורה יש קושי גדול בדבריו דלכאורה סברתו של ראב"י דקטן הבא בטענת אביו חייב שבועה היא, דהוא תבע ליה, וס"ל לראב"י דאפילו בבנו אין אדם מעיז, ולכן חייב שבועה. אך לכאורה בסוגיין, שקדמה הודאה לתביעה, א"כ יש ראייה שנאמן, דכאן אין הסברא שהודה מחמת שאינו מעיז.

(וצריך לדחוק, דכיון דס"ל דלראב"י אפילו בבנו אינו מעיז, א"כ נקטינן שהודה מחמת שפחד שמא יתבע אותו עוד מעט ולכך הודה, וזהו דוחק. ועוד, דלפי"ז צריך לומר, דאחרי שהודה אמר דנזכר מההלוואה, דאל"כ זה אינו).

ובמהרש"א תמה על דעת המהרש"ל, דא"כ יוצא דישי ג' מח², עיי"ש. לכן פירש באופן אחר דגם לרש"י הגמ' יכלה להקשות דלא מסתדר עם רבנן, מחמת הסיפא, דקתני ד"אם יש עדים אינו נאמן" ולרבנן וכן לראב"י למסקנא יש מיגו, עד כאן דברי המהרש"א.

והיינו, שרש"י נקט שהקושיא מהרישא דאפי' בתובעו לרבנן אין חיוב שבועה, אבל ודאי שקשה אף מסיפא. ודברי המהרש"א במבט ראשון תמוהים עד למאוד, דלכאורה איזה מיגו שייך בסיפא, הרי איירי שאח"כ תובעו בטענת ברי, דאי נימא

1. ובסוגיין לכאורה יש ראיות ברורות דאח"כ טען ברי ראשית דאל"כ הוי טענת שמא, ואין שום טעם לחיוב שבועה, וכן בתמיהת הגמ' בראב"י דלכאורה לס"ד בדברי ראב"י דאיירי כשאין תביעה הו"ל להקשות והא אין נשבעין על טענת שמא ולא דהוי משיב אבידה.

2. ויעויין בחת"ס מה שכתב בדעת המהרש"ל.

דמיגו היינו שיכל לטעון להד"מ - זהו ליכא למימר, מחמת שיש עדים, וא"כ לכאורה נפל הפ"ש¹, וכן הקשה התומים סי' פח, כב, ואי נימא דהמיגו פרעתי הרי כיון שטוען פרעתי אין לך העזה מזו והוה ליה ככל מודה במקצת דרבה.

וכן הקשה ההפלאה, ותי' דלראב"י יש מיגו דפרעתי, ואע"פ שזהו העזה, דראב"י לית ליה דרבה. ובביאור דרבה הקשה, מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע, ולראב"י זהו פשוט כיון דיש תביעה אין את הפטור דמשיב אבידה, (לשי' רש"י דאין שור שחוט לפניך), וא"כ מה שרבה חידש דחזקה דאין אדם מעיז פניו וכו', ואין מיגו זהו הכל לרבה, אך לראב"י לעולם יש מיגו דפרעתי, ואע"פ שהעזה, עכ"ד.

ודברי ההפלאה תמוהים, חדא - דלרש"י ליתא כלל למיגו דפרעתי כמו שבפשטות מבואר ברש"י ריש פרקין, דהטעם דבשור שחוט לפניך לא אמרינן מיגו, דחיישינן דלמא לא מסיק אדעתיה או איערומי קא מערים ולכך לא טען טענת המיגו, וא"כ ה"ה הכא ליתא למיגו. ועוד, יל"ע דהכא הוי פ"ש, וא"כ מה כתב בקושיתו דאין בירור שדובר אמת מחמת העזה, לכאורה זהו ליתא דשפיר היה יכול לשתוק, ושפיר יש בירור.

וליישב דברי המהרש"א וההפלאה יש לבאר, דרש"י ס"ל דלרבי יהושע מיגו זהו רק היכא דיש ב' דברים: א. בירור, והיינו מה לי לשקר שאם היה שקרן היה אומר שקר טוב יותר. ב. מה שיסדו האחרונים - זכות הטענה (כח נאמנות). והיינו, שמעבירים את הנאמנות בטענה שיכל לטעון לטענה שטוען עכשיו². והיכא שליתא לחד מהדברים הנ"ל ס"ל לר' יהושע דל"א מיגו.

1. אמנם עיין במאירי ויש פרקים שהביא בזה מח' ראשונים בפה שאסר ואח"כ באו עדים.

2. [וכד מתינא להכא, אגב אכתוב מה ששמעתי ביאור בדברי האחרונים בזכות הטענה - כח נאמנות. ובהקדם דברי הרמב"ם פ"ו מהל' טו"ז ה"א:

בעלי דינים שבאו לבי"ד טען האחד ואמר מנה יש לי אצל זה שהלויתיהו או שהפקדתי אצלו או שגזל ממני או שיש לי אצלו בשכרי, וכן כל כיו"ב, והשיב הנטען ואמר איני חייב לך כלום, או אין לך בידי כלום, או שקר הוא טוען - אין זו תשובה נכונה, אלא, אומרים בי"ד לנטען השב על טענתו ופרש וחשובה כמו

ובזה יובן מה שנתכון להקשות ההפלאה, דבאמת מחמת הפ"ש יש בירור נאמנות שדובר אמת דיכל לשתוק, אך מ"מ זכות הטענה אין לו דבקושתו למד דמיגו דהעזה אינו מיגו כלל¹, והיינו דמחמת שזה העזה אינו נחשב לטענה, דדבר שלא מסוגל לטעון אינו מיגו כלל. אך מ"מ בירור יש, אך לר' יהושע בעינן תרתי.

ובתירוצו הוכיח, דלעולם לראב"י יש כזה סוג טענה דלית ליה הא דאמר רבה דאין אדם מעיז, גורם שאין מיגו כלל, ושפיר יש זכות הטענה, וגם בירור מצד הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ומה ששאלנו דלפרש"י אין מיגו דפרעתי דלא מסיק אדעתיה וכו', גם זה א"ש, דמ"מ יש בירור מצד הפ"ש וכל מה שהק' ותי' זה בנוגע לזכות הטענה, ולגבי זה אין חיסרון "לא מסיק אדעתיה" וכו' דזהו חיסרון בבירור אך לא בכח הטענה.

שפירש זה טענתו ואמור וכו' ומפני מה אין מקבלים ממנו תשובה זו שמא טועה הוא בדעתו ויבא להישבע על שקר וכו' ומבואר בדבריו דבעצם אדם שיכול לדחות את התובע ממנו יכול להגיד שקר אתה טוען ולא לפרש, וכל מה שצריך לפרש מדוע שקר זהו מפני התקנה.

ובזה יש לבאר כל מיגו דהיכא דיש טענות שיכול לדחות את התובע, א"כ מעיקרא דינא יכול לשתוק ולומר שקר אתה טוען ולא לפרש, וכל הטענה זהו רק שלא יטעה א"כ בזה ל"צ שיאמין לו ואכמ"ל].

1. וזהו דלא כפ' הקוב"ש, שלמד דבמיגו דהעזה שפיר יש כח הטענה ורק בירור אין. אך מ"מ בדברי ההפלאה יש לומר דלמד דאין סוג כזה של טענה, דדבר שלא שייך שיעשה - אי"ז חשיב לאפשרות בטענה. ולהמחשת הדברים - גברא אלימא שלוה מפלוני כסף וכעת טוען פרוע, לא נגיד שכיון שיכול להוציא בכח השטר שחייב לפלוני לכן יהא נאמן לטעון פרוע, כיון שאי"ז מיגו ואפשרות, וה"ה הכא כיון שאינו מעיד אי"ז כלל טענה.

מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת

הת' משה שי' הכהן פרידמאן
תלמיד בישיבה

א

גרסינן בגמ' (כתובות דף יז א): "תנו רבנן מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, אמרו עליו על ר' יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, כמה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין, (מבררת הגמ'): וכמה כל צרכו. . אמר רב ששת נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בשישים רבוא אף נטילתה (של תורה ממנו כנתינתה בסני, נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל, רש"י) בשישים רבוא".

בגדר החיוב ד"מבטלין" מצינו ברא"ש¹ ב' דעות:

א. שבמקרים אלו חובה לבטל ת"ת, והרא"י לזה היא ממה שנאמר בהמשך הגמ' לגבי שיעור כל צרכו – "נטילתה כנתינתה" שמזה משמע שזוהי חובה.

ב. שזהו רשות, ומביא רא"י לדבריו ממעשה דר' יהודה בר אילעאי שמזה שרק הוא הלך להלוית המת ולא תלמידיו, מובן שזהו רשות ולא חובה, והוא קיים.

וצ"ל דהניחא למ"ד רשות, דיבאר שמשון בגמ' "נטילתה כנתינתה" אין הכרח שהוא חובה והוא רק דרשא בעלמא בנוגע להכמות דכל צרכו, אבל למ"ד חובה הרי ישנה סתירה לכאורה ממעשה רב, דיש לנו מעשה רב שתלמידיו של ריב"א לא ביטלו ת"ת להוצאת המת?²

1. ס' ה'.

2. ומה שתירץ הר"ן (ד"ה "ודאמרי' דמבטלין") "ולאו רא"י היא דמעשה שראו לרבי יהודה ברבי אלעאי הביאו לרא"י שמבטלין" אינו תירוץ, דהא הרא"י עדיין עומדת, דמדוע רק ריב"א ביטל.

ב

ונראה לתרץ זאת בהקדים שאדה"ז מחלק שישנם ב' גדרים במצות תלמוד תורה¹:

א. העסק בתורה תמיד, "והגית בו יומם ולילה".

ב. מצוה ללמוד ולזכור כל התורה - "שמור תשמרון את כל המצוה הזאת".

ומחדש אדה"ז שעל מצוות ידיעת התורה לא נאמר שנדחית מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, מכיון שהיא שקולה כנגד כל המצוות. ולכן, בתחילת תלמודו של אדם, אם יישא אשה תחילה ויהיו ריחיים על צווארו, יתבטל לגמרי ממצוות ידיעת התורה, היינו שלא יספיק אח"כ ללמוד את כל התורה, וע"ז לא נאמר דמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים ידחה מצוות ידיעת התורה לגמרי, אלא דווקא כשיחזור לתלמודו אח"כ, אבל לא להיות ריחיים על צווארו שזה ביטול עולמית.

ולכן בימיהם שהיו מסיימים ללמוד כל התורה (היינו, תרי"ג מצוות וטעמיהן בקצרה) עד גיל עשרים, (דבן חמש עשרה לתלמוד ובן עשרים לרדוף), היו מתחננים בגיל שמונה עשרה, ובטרם יוליד ילדים הרבה יוכל לקיים מצוות ידיעת התורה. ומה שאמרו שמבטלין תלמוד תורה, הוא רק ביטול לפי שעה של מצות העסק בתורה והלימוד תמיד, ואח"כ יחזור לתלמודו, אבל לא ביטול מצוות ידיעת התורה.

ועפ"ז יש לישב הסיפור דריב"א גם למ"ד חובה, שבאמת זהו חובה לבטל, אבל חובה זו מוטלת רק על מי שכבר קיים את מצוות ידיעת התורה, ולכן מובא רק שר' יהודה בר אילעאי היה מבטל ולא תלמידיו, כיון שהוא ודאי כבר קיים מצוות ידיעת התורה משא"כ בתלמידיו יש חילוקים אם קיימו או לא ולכן הגמ' לא התייחסה לגביהם.

1. הל' ת"ת פ"ג ה"א, ובקו"א.

ג

והנה איתא בירושלמי פ"ג ה"ז: "נמנו בעליית בית אריס בלוד תלמוד קודם למעשה, רבי אבהו שלח לרבי חנינה בריה יזכי בטיבריה, (פי', שלחו ללמוד בטיבריה). אתון ואמריין ליה גמל הוא חסד, שלח ומר ליה המבלי אין קברים בקיסריין שלחתיך לטבריה, שכבר נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד, שהתלמוד קודם למעשה. רבנין דקיסריין אמריין, הדא דתימר בשיש שם מי שיעשה (- שיש כל צרכו של מת), אבל אם אין שם מי שיעשה (- אין כל צרכו של מת) המעשה קודם".

היינו, שרבי אבהו התרעם על כך שבנו מבטל ת"ת עבור קבורת מת, ורבנן דקיסריין ס"ל דאם אין מי שיעשה, היינו, מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, מבטלין ת"ת.

וקשה, דהרי מבטלין ת"ת להוצאת המת ומה דעתו של רבי אבהו שהתלמוד קודם למעשה, היינו שלא מבטלין ת"ת להוצאת המת? ולאידך, מהי סברת רבנן דקיסריין?

ומבאר אדה"ז בקונטרס אחרון פ"ג הלכה א' את הגמ' בירושלמי הא דס"ל לרבי אבהו דלא היה צריך בנו להפסיק ת"ת לצורך הוצאת המת, משום שהיה בתחילת תלמודו, והיה מתבטל עי"ז ממצוות ידיעת התורה ומה שרבנן דקיסריין חלקו ואמרו שהוא רק כשיש מי שיעשה, לא קאי על מקרה של רבי אבהו, דהתם יודו, אלא אהא דנמנו וגמרו סתם שהתלמוד קודם.

ומוסיף אדה"ז באופן אחר: "ואת"ל דקאי נמי אדר' אבהו, יש לומר שלא היה מתבטל הרבה כל כך עד שלא יוכל לבא כלל לידי ידיעת התורה [וגם אם אינו מתאחר כ"כ עי"ז, אלא מקפיד היה על מה שהיה מתבטל גם כשהיו מלווים ועושים כדי צרכו ועי"ז נתאחר לבא לידי ידיעת התורה, וגם אם אינו מתאחר אין לו לבטל גם אם אינו מפסיק מתלמוד תורה אלא הוא מופסק ועומד בלאו הכי, מאחר

דהברירה בידו להתחיל מיד בתלמוד תורה וליפטר מקיום המצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים המלווים כל צרכו"

ולכאורה אינו מובן אופן ב' דהא :

א. משמע שהיה שם כל צרכו של מת (ולכן התרעם ר' אבהו על בנו) וא"כ מדוע רבנן התירו לו.

ב. לפי זה לא מובן לשון רבנן בירושלמי "אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם", דהרי במקרה זה מדובר שיש כל צרכו של מת.

ג. לכאורה אינו מובן ייתור המילים "וגם אם אינו מתאחר כ"כ . . שהיה מתבטל גם כשהיו מלווים".

ד

ויש לבאר זאת, ובהקדים שיש ג' דרגות בהפסק גבי ידיעת התורה :

א. מתבטל לגמרי.

ב. מתאחר.

ג. עומד ומופסק בלאו הכי.

ר' אבהו סבר שכשיש למת כל צרכו אסור אפילו עומד ומופסק בלאו הכי, ושכאין לו צרכו מותר רק עומד ומופסק בלאו הכי. ורבנן סברי שכשאין כל צרכו מותר אפילו להתאחר (וכ"ש כשעומד ומופסק בלאו הכי), וכשיש כל צרכו מותר רק כשהופסק בלאו הכי.

ומדובר שבנו של ר' אבהו יצא ללוות המת בהלוויות שלא היה כל צרכו של מת - וביציאתו ללוויות אלו התאחר מידיעת התורה, ובזה לבד ר' אבהו לא היה מקפיד, כיון ש"אינו מתאחר כ"כ" – אך כשבנו של ר' אבהו יצא ללוות המת גם

בהלוויות שהיה בהן כל צרכו של מת - ויציאתו ללוויות אלו היו כהיה עומד ומופסק בלאו הכי - או אז הקפיד ר' אבהו, וכשהקפיד בהלוויות שהיה בהן כל צרכו של מת, הקפיד גם על ההלוויות שלא היה בהן כל צרכו של מת אע"פ שבלוויות אלו אינו מתאחר כ"כ.

ופירוש דברי אדה"ז בקונטרס אחרון הוא: "ואת"ל דקאי נמי אדר' אבהו [וכאן עומד עדיין בהנחה דמיירי בשאין לו כל צרכו, ואלו הן הלוויות שלא היה בהן כל צרכו של מת], יש לומר שלא היה מתבטל הרבה כל כך עד שלא יוכל לבא כלל לידי ידיעת התורה (וגם אם אינו מתאחר כ"כ) עי"ז, [ור' אבהו הקפיד על בנו משום שהתאחר מידיעת התורה כשלא היה כל צרכו של מת, ובזה לבד לא היה מקפיד עליו], אלא מקפיד היה על מה שהיה מתבטל גם [חוץ מההלוויות שבהן היה כל צרכו של מת] כשהיו מלווים ועושים כדי צרכו ועי"ז נתאחר לבא לידי ידיעת התורה, וגם אם אינו מתאחר אין לו לבטל גם אם אינו מפסיק מתלמוד תורה אלא הוא מופסק ועומד בלאו הכי, מאחר דהברירה בידו להתחיל מיד בתלמוד תורה וליפטר מקיום המצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים המלווים כל צרכו".

והשיבו רבנן דקיסרין לר' אבהו, דלשיטתם הדא דתימר שמותר לצאת בעומד ומופסק בלאו הכי, מיירי "בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה (- שאין כל צרכו), המעשה קודם", ואפילו כשמתאחר מידיעת התורה.

וע"פ כהנ"ל מיושבות כל השאלות שהוקשו לעיל.

"יורדי הים באניות . יודו לה' חסדו"

הרב לוי יצחק שי' ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

איתא בגמרא¹: "אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות - יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא. יורדי הים מנלן – דכתיב: יורדי הים באניות וגו' . . ואומר: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם".²

וכתב הרא"ש שם: "ברכת הגומל במקום תודה נתקנה". ובתוס' שם: "ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה". ואיכא למישמע מדברי הרא"ש שיש לברך הגומל ביום דווקא, כנגד קרבן תודה הקרב ביום.

והנה, מעשה שהיה, ורבה של קהילת טריעסט שבאיטליא שב לקהילתו לאחר מסע ממושך בלבב ימים. קבלת הפנים החגיגית שערכו לו בני קהילתו, נערכה לאחר רדת הערב. במהלך החגיגה, נעמד הרב ובירך 'ברכת הגומל' בשם ומלכות. הדבר חרה לאחר מחכמי העיר, ובהסתמך על דברי הרא"ש והתוס' דלעיל, קם ומחה נגד הרב.

הדבר התגלגל לפתחו של החתם סופר, וז"ל בשו"ת שלו³:

"זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמו מורינו הרב חכם שבתי אלחנן, רישו' דעמי' מדברנא דאומתי' בק"ק טריעסט יע"א !

1. ברכות נד ב.

2. תהלים קז.

3. חלק אר"ח סי' נא.

יקרת מכתבו הגיעני תכריך כתבים פלפולא דאורייתא נידון שפאר רום מעלתו עלה מן הים לשלום ולעיתותי ערב יקירי קהלתו מכבדי התורה נאספו אל עמק הברכה והוליכוהו למקום קודש בהכ"נ בשירים ותופים ובאורים כבדו ה' והללוהו על בוא רבם לשלום, והוא הרב נ"י היה מתכוון נגד המברכים לברך ברכת הגומל כדין עולה מן הים, ועל זה נתעורר שכנגדו החלוק עליו ה"ה חכם מופלא יצחק גויטאן נ"י ואמר שאין לברך ברכת גומל בלילה, כי נתקן במקום זבח תודה כמ"ש הרא"ש ר"פ הרואה, ותודה אינו אלא ביום, ועוד שכ' תוס' שם נ"ד ע"ב שהמנהג לברך כשעולה לתורה ופאר רום מכ"ת פרץ גדר המנהג, ואגב ריתחי' אמר כי כן פרץ גדר מנהג בסידור גט שצירף בן אחותו עמו לדיין, ושמעלתו רגיל להקל במנהגי ישראל, ופאר"מ החזיק בעד עצמו עם סיועת הרב המאה"ג מו"ה מאיר ליבש מלבון נ"י שיפה עשה שמתור לברך בלילה ברכת הגומל, וע"ד כי נקל בעיניו מנהגי ישראל חלילה לא במנהגים המיוסדים על אדני פז כ"א מנהגי הדיוטות כגון האי דסידור גט עם צירוף בן אחותו והתנצל בזה וביקש ממני לחוות דעתי גם אני...".

ובהמשך תשובתו מסכים החת"ס עם מה שעשה הרב, ומנמק: הרי לא יימלט שבמשך ה'קבלת פנים' יהיה מי שיאחל להרב בהודי' להשי"ת על הגעתו צלחה, וטבעית הוא גם יאשר הברכה. והרי רבי יהודה! כשהחלים, ואמרו לו חכמים "ברוך רחמנא דיהבך לן ולא לעפרא", הגיב ואמר "פטרותן יתי מלאודויי". ואם כן, אילולא שהה הרב בברכתו עד לעת קריאת התורה, עלול הדבר שהיה נכשל בברכה לבטלה. ומ"מ – מסיק החתם סופר – אני הייתי מסביר להקהל למה אני עושה דבר שהוא חורג ממנהג המקובל. (ואכן על השינוי השני שהזכיר החכם בתלונתו, נחית החתם סופר להוכיח להרב, שלא יאות עוד לנגוע בהנהגות שיסודתם בהררי קודש).

ועל הטענה שאין לברך הגומל בלילה, מצביע החתם סופר על כך שבפרק תהלים הנ"ל נאמר "ויזבחו זבחי תודה" לאחר ההודאה השלישית, של חולה שנתרפא (וזה קאי גם על הסוגים 'מדבר' ו'יסורים' שלפניו), אבל לא נאמר על סוג של הולכי

1. ברכות שם.

ימים. ואם כי רז"ל קבעו כי "ארבעה צריכים להודות", אבל לענין שיתנדב להביא קרבן תודה, הרי גם בזמן בית המקדש לא היו הולכי ימים צריכים להתנדב כן.

אך בביאור הטעם מאי שנא סיכון הולכי ימים משלושת הסוגים הראשונים, שבהן מתחייב בקרבן תודה, קיצר שם החתם סופר מאד.

ויובהר בהקדמת דיוקי דלישני, שבהסוגים של הולכי מדבר ומפליגי ימים נאמר "ויצעקו אל ה' בצר להם..", ואילו בהסוגים של יוצא מבית האסורים וחולה שנתרפא נאמר "ויזעקו". והמלבי"ם שם מנמק כי 'לצעקה' יש תוקף יותר מ'זעקה'!. ושמעתי לפרש עוד, כי יושבי בית האסורים בוטחים במקצת על השתדלות בני אדם להצלתם, וכן החולה שם מבטחו - ולו במקצת - על אומנות הרופא. משא"כ הולכי מדבר ומפליגי ימים, שאין להם להשען אלא על אביהם שבשבמים.

אמנם אף בין שני סוגים אלו יש להבחין (ואולי לזה רמז החתם סופר שם), שהסכנה של הולכי מדבר היא מחיות רעות ולסטים, והרי ייתכן שלא יבחרו להזיקו. משא"כ הולכי ימים, שהן מודעים בכל עת שהן תלויים ברחמי שמים. והרי מטעם זה אמרו רז"ל² "הספנים כולם צדיקים". וי"ל, שבשאר הסוגים, שאולי חסר לו הביטול להשי"ת כדבעי, על כן ראוי לו שיתנדב להביא קרבן תודה. משא"כ המפליגי בים, שעמד כל עת בציפייה לרחמי שמים, על כן אין דרוש ממנו להביא קרבן על בואו צלחה.

1. ובשם הגרי"ב סאלאווייטשיק ע"ה שמעתי להבחין, ש'צעקה' מורה יותר על מצב של ייאוש [ובכן כאשר "ויצעקו בני ישראל אל ה'", הוכיח הקב"ה למשה רבינו (שם, טו) "מה תצעק אלי"]. ואילו ה'זעקה' משמש זירוז לעשות מעשה [כעין "ויזעק ברק.."] (שופטים ד, ז), שאסף בני זבולון ונפתלי למלחמה, וכן אחרי ה'זעקה גדולה ומרה' של מרדכי (אסתר ד, א) נעשו כמה פעולות לכיוון הצלה]. וקרובים הדברים להמבואר בפנים, שהמקווה לפעולה המוצלחת של הרופא נאמר בו 'זעקה'. [אך להעיר מס' שופטים ז, כב-כד].

2. נדה יד א.

ביאור הבעל שם טוב

והנה הבעל שם טוב¹ ביאר שפסוק זה קאי על נשמות היורדות לעולם הזה. שיש שהם זוכים לבוא בארץ מבטחים, עם סביבה ראויה, חינוך כדבעי וכו', ויש נשמות שהן בבחינת "יורדי הים באניות", 'אניה' מלשון "תאניה ואניה"². והיינו שהן נולדות בארץ לאנשים שמצבם הוא שאינם מקבלים חינוך כשר, ונתונים המה בסכנת איבוד בהנסיונות של המים הזידונים על עולם הזה. ולאידך, יש נשמות שהן בבחינת "עושי מלאכה במים רבים", שעליהן מוטלת המשימה לשוט במים הזידונים ולהציל את "יורדי הים באניות" ולהביאן לארץ מבטחים.

הסימניות

עוד תופעה מיוחדת במזמור זה היא שיש בו שבעה נונין הפוכין, והן מעטרות הפסוקים אודות "יורדי הים באניות". נונין הללו, אף כי אינן מופיעות ברוב ספרי תהלים הנפוצים, אך נזכרות הנה בגמרא³: "עשה להן סימניות כאכין ורקין שבתורה".

(ראה בסמוך העתק מנ"ך דפוס

במצלה: ויאמר ויעמר רוח סערה
 ויחזקם גלות יעלו שמים ירדו
 תרומות נפשם ברעה תתמוננו יחזנו
 וינתנו בשאר זכלי חכמתם תהי פלע:

מנטובה תק"ד. ובמנחת שי שם, שלשון הגמרא "אכין ורקין" רומזין למה שבצורת נון הפוך זה יש ריש [=רקין]

וכף [סופית] הפוך [=אכין])⁴.

1. ספר הזכרונות ח"ב ע' 427 (ומשם לההוספות בס' כתר שם טוב, הוצאת קה"ת), ונתבאר בשיחת יו"ד שבט תשכ"ה.

2. איכה ב, ה.

ובמקום אחר ראיתי במפרשים שהשם 'אניה' נובע מזה שנשי המלחים ובני ביתם היו בוכים בעת היפרדם מבעליהם המפליגים בים. (ושמעתי שיש כיום מבצר בעיר אמשטרדם, על שפת הנהר, שנקרא 'שרייער טויער' [= מגדל הבוכים], ומקור שם זה הוא כעין הנ"ל).

3. ר"ה יז ב.

4. ועיין עוד ס' משנת אברהם (ס' כד), ושם מציין לס' ביאורי הזהר (של אדה"ז – צ ד).

נונין הפוכין מצינו גם בפרשת בהעלותך, שהן מקיפות פרשת "והיה בנסוע הארון". וגם שם מודגש המספר שבעה, וכפי שדרשו רז"ל¹ שבהפסוק² "חצבה עמודיה שבעה" נרמז מה שפרשת "ויהי בנסוע הארון" חולקת את ספר במדבר לשלוש, ובכך מ"חמשת חומשי תורה" נוצרו "שבעה ספרי תורה".

עוד דבר המשותף בין שני המקראות הוא שהמשך לפרשת "ויהי בנסוע הארון" הוא "ויהי העם כמתאוננים" – דומה לענין "יורדי הים באניות" כפירוש הבעש"ט הנ"ל.

עוד תופעה מיוחדת במזמור דנן [שאינן כמותה בכל התנ"ך]: תיבת הפתיחה, 'הודו', נכתבה חסר וא"ו, 'הדו'.

ויש לבאר בזה בהקדים מאי דמקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע³ על החלוקה של שבעה ספרי תורה, שלפי זה יוצא שתחילת ספר הששי אינו בדבר טוב, כי אם ב"ויהי העם כמתאוננים" ?!

ותורף דבריו הוא שעיקר הבירור בהאדם עצמו הוא בהמדות שמ'חסד' עד 'הוד'⁴, והעבודה בשתי המדות 'יסוד' ו'מלכות' היא מחוץ להאדם עצמו. וכן בתורה, שמצד עצמה יש חמשה ספרים, ואילו כלל ישראל חובקת שבעה סוגים, והם מרומזים בשבעת קני המנורה⁵. ועבודת אהרן הכהן היא להדליק את כל שבעת הנרות, גם אלה שלעת-עתה רחוקים הם מדרכי התורה. ולשני סוגים נחותים הללו מרמזת התורה בה'מתאוננים'. והמוטל על הספר החמישי, ספירת ההוד, 'ויהי

1. שבת קטז א.

2. משלי ט, א.

3. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 598 ואילך.

4. כמבואר בדרושי ל"ג בעומר – 'הוד שבהוד'.

ולהעיר מהמבואר במעלת נר ה' דחנוכה, כי חנוכה היא כנגד מדת ההוד (ראה לקוטי תורה דברים נח א), וא"כ יום ה' דחנוכה הוא 'הוד שבהוד' (שיחת זאת חנוכה תשל"ד - 'שיחות קודש' ח"א ע' 235).

5. לפירוט שבעת הסוגים שבישראל – ראה לקוטי תורה ריש פרשת בהעלותך.

בנסוע הארן" [אותיות 'אהרן', החמישי בסדרת האושפיזין], להשפיע על בני הסוג שלמטה ממנו, המתאוננים, ולקרבם אל תחת כנפי השכינה¹.

שלפי זה יש לומר שכן הדבר גם במזמור ק"ז שבתהלים. [ולהעיר שמזמור זה הוא תחלת ספר החמישי שבתהלים, נוסף על מה שהתחלתו היא בתיבת 'הדו' (כנ"ל), שרומז על ספירת ה'הוד'²]. וכנ"ל בשם הבעש"ט, שבעלי התורה, "עושי מלאכה במים רבים", עליהם מוטל לעסוק בהצלת המתאוננים, "יורדי הים באניות"³.

וברוח זה יש להוסיף ביאורו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק⁴ בהנונין הפוכין. דאיתא בגמרא⁵, למה ב'תהלה לדוד'⁶ אין פסוק המתחיל באות נון, כי נון רומז על 'נפילה'. שלפי זה יוצא שנון הפוך ירמוז על הנופל כשהוא קם ועולה מנפילתו. והיינו בהשפעה המוצלחת של בעלי התורה על המתאוננים, וכעין מאי דפירשו במערבא⁷ על הכתוב⁸ "נפלה ולא תוסיף, קום בתולת ישראל".

ו"תן לחכם ויחכם עוד"⁹.

1. ולהעיר מסדר הטבת המנוחה (יומא לג ב): תחלה חמש נרות ורק לאחר כן מטיב שתי הנרות. גם להעיר מהמבואר בלקו"ש (חכ"ב ע' 134 ואילך) אודות ד' המינים, ששלושת המינים שיש בהם מעלות גלויות [טעם אוויריה] עליהם להשפיע ולרומם סוג הערבה – שאין לו מעלה בגלוי. והרי ג' בדי ההדס עם הלולב והאתרוג מנינם חמשה, ועליהם להשפיע על שתי בדי הערבה.

2. ראה 'תורת לוי יצחק' (ע' רפה).

3. גם להעיר ש'יום הששי' בחלוקת תהלים לימי השבוע הרי תחלתו במזמור ק"ז.

4. אור התורה, בהעלותך ע' שעד ואילך.

5. ברכות ד ב.

6. תהילים קמה.

7. ברכות שם.

8. עמוס ה, ב.

9. משלי ט, ט.

חולה שעומד האם מותר לומר לו שישב

הרה"ג ר' גמליאל שי' הכהן רבינוביץ
מו"ס "גם אני אודך", בני ברק

א

כתיב (בראשית י"ח - א') והוא יושב פתח האהל וגו', ופרש"י (בר"ה יושב) "ישב כתיב, ביקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והם יושבים שנאמר בתהילים (פב, א) אלוקים ניצב בעדת א-ל", עכ"ל.

ובספר צידה לדרך עפרש"י כאן הקשה איך היה מותר לומר כן הא איתא בגמ' (מועד קטן דף כז ע"ב) לכל אומרים להם שבו, חוץ מאבל וחולה, דמשמע שאומר לו שב באבלותך, שב בחולי שלך, (ועיין שו"ע יו"ד סימן שעו ס"ב).

ב

ותירץ בצידה לדרך שם שהכא שאני שאמר לו הקב"ה כן כדי שזה יהיה סימן לבניו שהדיינים יושבים והקב"ה עמוד, לכן ליכא איסור. עכ"ד.

ג

ובספר משכיל לדוד עפרש"י כאן תירץ, דהכא שאני שהאריך לו הקב"ה ואמר "שב ואני אעמוד", להורות שלא אמר ליה שב אלא כלפי העמידה, כלומר שב ממשי, לאפוקי דלא לישתמע שב בחולי שלך. עכ"ד.

ד

ובספר לב טהור על התורה כאן, להרב אביגדור פרנס שליט"א, תירץ על פי מה שכתב הרמב"ן כאן (פי"ח, א) שאברהם התרפא ממראה השכינה, עיי"ש.

לפיי"ז אתי שפיר שמיד כשהסתכל בשכינה, כבר לא היה חולה. לכן היה יכול לומר לו הקב"ה שב וכו'. עכ"ד.

ה

ובמענה אשר, ליד"נ רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א (גליון רמח עמוד ד) מדור מכתבים למערכת, תירץ אחד הכותבים על פי מה שכתב התוס' במועד קטן (שם בד"ה "לכל") דעתם דאין אומרים לחולה ולאבל שבו, כיון דלא היו צריכים לעמוד, וודאי שישבו, ולא צריכים רשות. עיי"ש.

וא"כ, אפ"ל דבהקב"ה אין שייך טעם זה, דאברהם לא היה יושב מפני כבודו של הקב"ה, לכן אמר לו הקב"ה לשבת. עכ"ד.

ו

ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, דכל הטעם שאין אומרים לחולה, דמשמע שב בחולי שלך, וכנ"ל, וזהו שייך רק בבני אדם, דהוי כאין "אל יפתח אדם פיו לשטן" (ברכות דף יט ע"א) אבל כשהקב"ה אומר שב לא שייך זה, וכמו דכתיב "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה פ"ג, לח). והבן. ואתי שפיר.

בעניין "שלוחי מצוה אינן ניזוקין"

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד ביישיבה

הדברים דלהלן נכתבו בעקבות האסון המחריד שאירע לאחרונה ל"ע ול"ע, בו נהרגו שלוחי כ"ק אדמו"ר, העוסקים בהפצת היהדות ותורתנו הק' במומבאי

שבהודו, יהיו נא דברים אלו העוסקים בענין "שלוחי מצוה", ובהם מתבאר גם היותם בגדר "שלוחי מצוה", לעילוי נשמותיהם הטהורות הי"ד.

א

גרסינן בגמ'¹: "תנא: אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדיקין לבדוק - מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא מפני סכנת עקרב - כי משתמש היכי אישתמש? - לא צריכא, דנפל. אי נפל - למה לי בדיקה? והתנן: חמץ שנפלה עליו מפולת - הרי הוא כמבוער! התם - שאין הכלב יכול לחפש אחריו, הכא - כשהכלב יכול לחפש אחריו. והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! אמר רב אשי: שמא תאבד לו מחט, ואתי לעיוני בתרה. וכהאי גוונא לאו מצוה הוא? והתניא: האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא - הרי זה צדיק גמור! דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה".

ורש"י, ד"ה "הרי זה צדיק גמור", מפרש וז"ל: בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוון אף להנאת עצמו שיזכה בה לחיי העולם הבא, או שיחיו בניו. עכ"ל.

והנה סוגיא זו צ"ב ומכמה:

א. בתירוצי הגמ' דמאחר ד"דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה" לא הוה בגדר "שליח מצוה" כי בדיקתו כעת היא לצורך המחט ויכול להינזק. ואינו מובן, דלכאורה הדין הוא דאף בחזרתו אין השליח מצוה ניזוק (מימרא דר"א לקמן בגמ').

(והטעם בפשטות דאינו ניזוק בחזרתו - אף דכבר גמר לקיים המצוה - הוא, שהיות ובגלל המצוה חוזר הוא למקומו, דאם לא היה מקיים המצוה לא היה עוזב מקומו כלל, ורק בגלל המצוה חוזר, אינו ניזוק אף בחזרתו. וכן הוא גם בנדוד"ד, דרק

1. פסחים דף ח, א.

עקב המצוה מצוי הוא כעת במקום סכנה למרות דכבר קיים המצוה. ועפ"ז מובן דנפסק הדין גם בנדרו"ד דאינו ניזוק¹).

ב. קשה ראיית הגמ' ממצוות צדקה, שאף שנותן צדקה לצרכו (ע"מ שיחיה בנו או שיזכה לחיי העולם הבא) נקרא צדיק גמור, והרי מחולקת מצוות צדקה משאר המצוות, דבצדקה הדין הוא דמותר לנסות את הקב"ה לכתחילה אם יקבל שכרו, ומכש"כ ע"מ לקבל פרס². ועוד דהרי ידוע דמצוות צדקה הוה מצוה גם מצד החפצא, כלומר שאפי' במקרה שנאבד לו כסף, ומצאו עני והתפרנס בו - קיים בזה מצוות צדקה³. וא"כ מהיכי תיתי ללמוד ממצות צדקה על שאר המצוות ובדיקת חמץ, דגם אז אמרינן דקיים המצוה בשלמותה?

ג. לכאורה אינם מובנים דברי רש"י המובאים לעיל, דפירוש הברייתא "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני או שאהיה בן עוה"ב..." היא במקיים מצוה "ומתכוון אף להנאת עצמו..."⁴, דלכאורה מלשון הברייתא משמע דמתכוון אך ורק לצורכו, ולא אף להנאת עצמו.

ד. בהמשך דברי הגמ' כתוב דבמקום ד"שכיחא היזיקא שאני" ואף שליח מצוה יכול להינזק, משא"כ הגמ' בקידושין⁴ וחולין⁵ נאמר הלשון ד"קביעא היזיקא שאני", וצ"ב טעם השינוי בין לשון "שכיחא" ל"קביעא", ודדוקא בגמ' דידן נקטינן הלשון ד"דשכיחא היזיקא"⁶?

1. ועי' מש"כ התורת חיים על אתר לתרץ ולחדש דהוה פלוגתא אמוראים אליבא דר"א, אם אף בחזירתן אינן ניזוקין. ודוחק, דאין זה משמע לשון הגמ' דידן, דהוה שני אמוראי אליבא דר"א. ועוד דבגמ' קידושין (דף לט, ב) מקשה הגמ' מדברי ר"א, דאף בחזירתן אינן ניזוקין. וא"ת דהיא אליבא דחר אמורא, אפשר לגמ' לתרץ דסבר כאידך אמורא דפליג.

2. ספר יד המלך הל' תשובה פרק י'.

3. פיסקא רפ"ג ספר דברים ופסיקתא זוטרתא (לקח טוב) דברים פ' תצא דף מ"ג ע"א.

4. לט, ב.

5. דף קמב, א.

6. ועי' בר"ח דגרס גם כאן 'קביעא היזיקא' ואין זה הגירסא הנפוצה.

ב

ויש לבאר כל הנ"ל בהקדם הבנת הענין ד"שלוחי מצוה אינן נזוקין", דאפשר לבארו בשני אופנים:

א. אפשר לומר דהמצוה דמקיים מגינה באופן סגולתי מפני כל היזק שיבוא.

ב. אפשר לומר דע"י המצוה שמקיים מתקשר לקב"ה¹ ונעשה שלוחו של הקב"ה, וה' הוא מקור החיים והטוב, "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום"², וכתוצאה מכך אינו יכול להינזק, דהפגיעה בו היא ע"ד כביכול פגיעה במשלח, דשלוחו של אדם כמותו.

והנה הנפק"מ בין שני האופנים היא ביחס למציאותו של השליח. דלפי אופן הא' אין זה קשור כלל לענין השליח, אלא לענין המצוה, דהמצוה מגינה על האדם המקיים את המצוה. משא"כ לאופן הב' - זה שהשליח אינו ניזוק הוא מחמת מציאות השליח, דמציאות קשור למציאות המשלח.

ג

והנה, ע"פ אופן הב' בחקירה הנ"ל (דהמצוה מגינה על השליח מחמת קשורו למשלח, הקב"ה, דשלוחו של אדם כמותו) תובן הסוגיא ביתר ביאור, ובאופן ממילא כל הקושיות תתורצנה.

רב אשי תירץ ש"שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרא" - וכוונתו, דמאחר ושלח מצווה פירושו, דמציאות השליח קשורה למשלח, א"כ בנדו"ד שנאבד לו מחט ומחפש גם אחריה, מציאות השליח ברגע זה אינה קשורה למציאות המשלח המצווה אותו ויכול להינזק.

1. וכידוע דמצוה מלשון צוותא וחיבור.

2. דברים ד, ד.

ורחיתה הגמ' מצדקה, דאף שכוונתו היא לצורך עצמו קיים המצוה בשלמות.

והענין הוא, דמצות ה' אינה תלויה בכוונת האדם, מדוע הוא מקיים את המצוה. כי מאחר וכוונתו לעשות מעשה מצוה, לא משנה כלפי שמיא, אם יוצא ע"י כך תועלת לצורכו האישי. וממילא יובן דנעשה שליח לגמרי בכל מהותו, גם במקרה זה.

ועפ"ז תובן כוונת רש"י ד"מתכוון אף להנאת עצמו", דאין הכוונה דעושה המצוה גם לשמה וגם לכוונת עצמו, אלא איירי דמקיים לגמרי לצורך עצמו, אלא דמכוון אף למעשה המצוה שהרי מקיים מצוה בשביל וכו'.

ומובנת לפי"ז בפשטות ראיית הגמ' ממצות צדקה, דאף דהוה מצוה בחפצא ואינה תלויה בכוונת האדם, (דאם קיבל העני כסף ממנו אע"פ שלא חשב כלל בכוונת מצות צדקה קיים המצוה), אבל אין עניין זה נוגע כלל לעניין של שליחות מצוה, הואיל ושליח דאינו ניזוק אינו מחמת סגולת המצוה אלא מצד מדרגתו ומציאותו הקשורה למציאות המשלח (הקב"ה), מובן דקיום מצות צדקה בהחפצא אין לו דין של שליח מצוה, שמציאותו של הגברא קשור למשלח, ולכן במציאותו ומדרגתו לא שייך לקוראו צדיק גמור.

ד

ובהמשך דברי הגמ' נפסק מר"א דשלוחים אף בחזירתן אינן ניזוקין -

וביאור הענין הוא, דההבדל בין הליכה למצוה וחזרה מהמצוה היא באופן התקשרות מציאות השליח למשלח.

דבהליכה למצוה מציאות השליח היא בשביל ולצורך המצוה, משא"כ בחזרתו - מציאות השליח קשורה למשלח מסיבת המצוה.

בזה מחדש ר"א דאף בחזרתן הוי שלוחי מצוה דאינן ניזוקין.

ועפ"ז מובן ופשוט בנדו"ד שלאחרי בדיקת החמץ נשאר לבדוק לצורך עצמו, אף דבלי המצוה לא היה נמצא במקום הסכנה - אינו בגדר שליח מצוה, מאחר ומציאותו עכשיו בחיפוש אחר המחט אינה קשורה למצוה, דהמצוה היא לא סיבת פעולת הבריקה עכשיו. משא"כ בחזרה מהמצוה - כל חזרתו היא אך ורק מסיבת המצוה.

ה

אך עדיין אין מובן מדוע מקום סכנה שאני, אמאי במקום דשכיחא היזיקא ניזוק גם שליח מצוה, והרי מציאותו קשורה למציאות המשלח, והוא מקור חיותו, וא"כ איך יכול בקיום המצוה להינזק אפילו היכא דשכיחא היזיקא.

וביאור הענין מבואר היטב בתורת רבנו¹ בשני אופנים² :

א. כתב הר"ן³ "שחפץ ה' ית' ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר והטבע יקר בעיניו ואל ישנהו אלא לצורך הכרחי", ובמקום דשכיחא היזיקא, הוי ביטול מנהגו של עולם.

ב. מצד התורה והמצוות גופא, דעניינם הוא בשביל לפעול בעולם, ובמקרה דצריך נס בכדי לקיימן אין כאן העניין של התורה והמצוות, שהרי מתבטלים גברי העולם.

והנפק"מ בין שני האופנים אם ההיזק לשליח מצוה במקום סכנה הוי מצד חוזק הנהגת טבע העולם - כאופן הא', או מחמת המצוה עצמה, כאופן הב', דבמקום סכנה אין מצוה לכתחילה.

1. לקו"ש חל"ה פר' ויחי שיחה ג' עמ' 226.

2. אף דלא משמע התם כהגדר הב' בשליחות דלעיל עי' שם.

3. דרשות הר"ן דרוש שמיני הקדמה הראשונה, וראה גם חינוך מוצה תקמ"ו.

ו

ולפי"ז אפשר אולי לבאר חילוק הלשוניות דקביעא ושכיחא -

קביעא משמע מצד גדר העולם, שקבוע במקום העולם ההיזק, ומצד טבע העולם
א"א לברר מקום זה ע"י המצוה שעושה דקביעא שם היזיקא.

משא"כ שכיחא היזיקא אינו מצד מקום העולם, דניתן עדיין לבררו, אלא מצד
המצוה דאינו באופן ששכיח שם היזיקא.

ולפי"ז ניתן להבין חילוקי הלשוניות בסוגיות:

דהנה בגמ' בקידושין¹ ובחולין² מסופר הסיפור שראה ר' יעקב אחד "שאמר
לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים,
ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, למען
ייטב לך - לעולם שכולו טוב, ולמען יאריכון ימיך - לעולם שכולו ארוך". ושואלת
הגמ' שם: "והא א"ר אלעזר: שלוחי מצוה אין נזוקין! התם בהליכתן שאני. והא
אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה, אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן! סולם רעוע
הוה, דקביע היזיקא, וכל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא".

ואירי דהחיסרון דסכנה הוי מצד גדרי העולם דהסולם גופא (גדר העולם) רעוע
הוה, ולכן משתמשת הגמ' בלשון דקביעא היזיקא.

משא"כ בהמשך הגמ' דידן³: "רב נחמן בר יצחק אמר: משום סכנת הנכרים,
ופלימו היא. דתניא: חור שבין יהודי לארמאי - בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר
מבטלו בלבו. פלימו אמר: כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא
סכנת כשפים - כי אישתמיש היכי אישתמיש? התם כי אישתמיש - יממא, ונהורא,

1. דף ל"ט ע"ב.

2. דף קמ"ב ע"א.

3. פסחים ח' ע"ב.

ולא מסיק אדעתיה. הכא - ליליא, ושרגא הוא, ומסיק אדעתיה. והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! - היכא דשכיח היזיקא שאני".

ומובן בפשטות מהגמ' דאיירי דמצד מקום וגדרי העולם אין כאן בעיה דהיזיקא שהרי:

א. ביום ניתן לבדוק את המקום, דאז לא הוה סכנה ורק מצד תקנת חכמים דבדיקה צריכה להיות באור הנר אז א"א לבדוק.

ב. המקום גופא לא הוה מקום סכנה, ורק מחמת תוצאה מבדיקה במקום ינזק האדם דע"י שיבדוק יחשוב הגוי שהוא עושה כשפים ויבוא אח"כ להזיקו, ומשא"כ במקום גופא לא קביעא שום היזיקא.

ולפי"ז מובן בגמ' דידן הלשון שכיחא היזיקא דמה שאין חיוב לבדיקה היא כאופן הב' דהמצוה ניתן בכדי לחדור לטבע העולם ולא במקום דשכיחא היזיקא וממילא לא הוה אז מצוה.

ז

והיוצא ע"פ הדברים המבוארים לעיל, דגדר 'שליח מצוה' אינו דווקא בשעת עיסוק השליח בשליחותו, אלא גם בעת דאינו עסוק ברגע זה ממש במצוה, אלא דמציאותו במקום ההוא היא קשורה במצוה, חל הגדר דשליח מצוה שאינו ניזוק. וכ"ה גם במאורע הנורא שאירע, דהיו וודאי בגדר שלוחי מצוה כפי שנקבע ע"י כללי תורתנו הקדושה, ונסתרות דרכי ה'.

ויהי רצון ש"מי שאמר לעולמו די, יאמר לצרותנו די", ונזכה לביאת משיח צדקנו שאז יקויים הייעוד "ובלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים", תיכף ומיד ממש, ובעגלא דידן.

ביאורים בדא"פ בפ"א תניא

הנ"ל

פרק א' תניא [בספ"ג דנדה] משביעים אותו
תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל
העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע

בהקשר של הרישא לסיפא של הברייתא צ"ב, מהי השייכות דתהי צדיק וכו'
למש"כ אח"ז אפי' דאומרים לך צדיק אתה?

דצ"ל צדיק (תחילת הברייתא) אפי' במקרה שכל העולם אומרים לך צדיק אתה,
ואעפ"כ "היה בעיניך כרשע" (דאפי' היא מילת קישור ובא להוסיף על המקרה
דצ"ל אפי' באופן כזה).

ואולי י"ל דתהי צדיק ואל תהי רשע הוא ציווי תמידי, דתמיד צריך האדם
להיעשות עצמו צדיק¹.

והיוצא מזה דתמיד צ"ל בעיניו כרשע², ולהיעשות ולהתהפך מדרגתו לצדיק³,
ועפ"ז מובן הקשר הברייתא דצ"ל תמיד בעיניו כרשע בכדי שיוכל לקיים תהי צדיק
כל רגע⁴, ואפי' במקרה דכל העולם אומרים לו צדיק אתה, ואז א"א לכאורה לפעול
בעצמו שיהי' צדיק דכבר נמצא במדרגה זו, אפי' אז צ"ל בעיניו כרשע ולפעול
בעצמו ולהיעשות לצדיק.

1. ולפ"ז אפשר לומר גם לפי פירוש משביעין אותו מלשון שובע דנותנים לו כוחות על העבודה הזאת
להיעשות כל רגע צדיק.

2. ועי' מש"כ המהרש"א דהי' בעיניך כרשע דלמרות שהוא צדיק צריך להיעשות תשובה על גילגולו
הקודם אולי היה הוא אז רשע.

3. ועי' מש"כ במראה מקומות לתניא בשם האה"ז דיהי' בעיניו כרשע בכדי שיהי' חייב תנועה של
תשובה.

4. ומש"פ ואל תהי רשע היא תוצאה בפעולתו דתהי צדיק.

כל
העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע

בפ"א הקשה רבנו הזקן כמה קושיות בברייתא זו ומחמתם ביאר אדה"ז במסקנתו¹, אחרי הבנת מהות הענין רשע, בינוני וצדיק, את ברייתא זו "כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה" - כל העולם אומרים לך דאתה אוחז בדרגת צדיק ע"פ תניא, דהרע שלך בטל לטוב (שזהו מדרגת צדיק ורע לו), אעפ"כ "תהי' בעיניך כרשע" - במדרגת הבינוני שיש בו עדיין רע והוא כרשע אע"פ דאינו עובר על שום עבירה (כמבואר שם).

והנה בתרוצו למסקנא צריך ביאור רב, ממה, ומהיכן נובעת ("כל העולם כולו") דהוה בדרגת צדיק? והרי אפי' את כל מעשיו לא יכולים אנשים מסביבו בעולם לראות, דמהיכי תיתי דלא עבר על שום עבירה בימיו. ועאכ"כ בנוגע למהותו הפנימי (דאין הבדל כלל בחיצוניותו [מעשיו] בינו לבין דרגת הבינוני) דאין היכר כלל בינו לבין מדרגת הבינוני², וא"כ איך יכולים לטעון דצדיק הוא דהרע שלו בטל לטוב³?

ויוכן כ"ז בהקדם קושי נוסף בהמשך המובא שם בתניא (פ"א) "אמר רבה כגון אנא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה".

1. בפ"ג.

2. והנה גם הוא אינו יכול להכיר מדרגתו הפנימית דא"ל שיכול להרגיש דאין לו ניסיון עדיין יכול להיות דהוא במדרגת בינוני שמתפלל כל היום כמבואר בתניא.

3. ועי' ברשימה מהרש"ג [הוא בספר לקוטי פירושים ושינויי נוסחאות ע' רמח] דכתב לפרש ד"כל העולם כולו פירושו שכל העולם דהיינו טעם ודעת דע"פ טעם ודעת נראה בעיניו כצדיק ע"ש.

וקשה: א. מהו לפ"ז ייתור וכפל הלשון "כל העולם כולו". ב. לפי"ז הוה ליה למימר אם נראה בעיניו שצדיק הוא דאז מתאים יותר לטעם ודעת מאשר כל העולם כולו" וק"ל.

ג) קצת דוחק איך יכול הוא למדוד את עצמו דעדיין יכול להיות בינוני שמתפלל כל היום ודוחק לומר שזהו גופא חידוש הברייתא דקיים כזה מדרגה.

והקשה אדה"ז במאי קמיפלגי רבה ואביי, ובלשון הרב: "וכדי להבין כל זה באר היטב"¹, אלא שלכאורה צריך ביאור מהי תשובת אדה"ז במסקנא בסברת אביי ורבה במאי קמיפלגי?

עוד צלה"ב מה שכתב אדה"ז (שם פ"א) ד"טעה רבה בעצמו", מנ"ל הא. דלמא היה רבה במדרגת בינוני המתפלל כל היום, ולא כפי שסבר אביי, דרבה צדיק הוה?

ואפשר לבאר כל הנ"ל בהבנת קושיית אביי לרבה "לא שביק מר חיי לכל בריה".

[דיש שפירשו² דהקשה אביי לרבה, אם אתה בינוני ודאי אז כולם רשעים ו"רשעים אף בחייהם קרויים מתים" וממילא לא שבקת חיי לכל בריה דכולם מתים.

אלא שביאור זה צ"ע מכמה:

א. קשה לומר דלא ידע אביי דישנם כמה דרגות בבינוני ואפשר דרבה הוא בדרגת בינוני שמתפלל כל היום, משא"כ שאר העולם הם בדרגת בינוני פחותה יותר, דהרי זהו ענינו של הבינוני שהיא מדתו של כל אחד ולכן נקרא בינוני³.

ב. קשה לומר דכל מדרגות הרשעים קרויים מתים, דמהיכי תיתי דגם אחד העובר על עבירה אחת ומקיים כל המצוות קרוי גם הוא מת בחייו, והרי יש לו נפה"א הקשורה עדיין למקור חיותו ולא נכרת לגמרי ממקורו בה' (משא"כ בהעובר על כרת ומיתת ב"ד וכו') ואיך אפשר לקרוא לו גם מת בחייו⁴.

1. מובא בספר התניא דזהו הקושיא וכמובן בפשטות.

2. עיין בשי' בספר התניא.

3. וקשה לומר דאביי חשב שככה רבה סובר ומדבר אך ורק לשיטתו.

4. וכך גם משמע פירוש הגמ' בברכות דף יח, ב "אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים [ומשמע שזהו רק חלק מהרשעים "אלו רשעים" ולא משמע כל הרשעים] ומביא הגמ' ראיות מפסוקים מצדקיהו וחיוב מיתת ב"ד דמובן דאין לימוד בנוגע לשאר מדרגות הפחותות של הרשעים ועיי"ש.

ג. בפשטות, כוונת אביי היא חיים כפשוטם בגשמיות, משא"כ ברשעים הרי נאמר הלשון בחייהן, דחיים הם, אלא דקרויין מתים. וצ"ע].

ולכן נראה לפרש יותר כפירוש רש"י¹ "אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם"².

ולכאורה, כוונת רש"י, דהקשה אביי לרבה, אם אתה בינוני לא קיים מדרגת צדיק יסוד עולם, והצדיק הוא המביא חיות לכל העולם (יסוד העולם), דממנו מושתת כל העולם. והקשה דאם אתה בינוני נמצא דלא קיים מדרגת צדיק יסוד עולם כלל "ולא שביק מר חיי לכל בריה"³.

ועפ"ז מובן מש"כ "כל העולם אומרים לך צדיק אתה" דפירושו שמציאות כל העולם מעידה שצדיק אתה, דממך, שאתה צדיק יסוד עולם, מגיע החיות של כל העולם⁴, ולמרות זאת היה בעיניך כרשע כבינוני⁵.

ולכן טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ("כרשע"), דרבה היה צדיק יסוד העולם וצריך הוא אעפ"כ להיות בעיניו כרשע, אבל באמת טעה רבה בעצמו דמוכרח שהוא צדיק⁶.

1. שם.

2. ועיין גם במראה מקומות לתניא ובספר לקח טוב ומבאר היטב על פי זה הלשון ד"שביק חיי לכל בריה".

3. וע"כ צריך לומר דהכיר אביי דלא היה מישוהו במדרגה יותר נעלית מרבה כדמוכח ממה שאמר ל"כל בריה", ואפשר לומר דאמר אביי בתור תלמיד / חסיד לרבו ואפשר להאריך ואכ"מ.

4. וע"ד הדין דאנן סהדי, שמציאות העולם מעיד.

5. ועפ"ז מדיוק הלשון כל העולם כולו דפירושו לא רק לאנשים בעולם אלא כל מציאות העולם כולו.

6. ומובן מאיפה הכריע אדה"ז טעה רבה.

ועוד שהרי

בשעה שעושה עוונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עושה
תשובה נקרא צדיק גמור]

לכאורה צ"ב אמאי קרינן ליה רשע וצדיק גמור, הרי וודאי מישהו דעשה עבירה אחת אינו נקרא רשע גמור, היינו רשע ורע לו, דרשע ורע לו הוא שאין לו מצוות כלל. וודאי גם לאידך דאם עשה תשובה אינו נעשה צדיק גמור בשם התואר¹?

ואולי יש לפרש דישינו חילוק ברגע עשיית העבירה דלכן נחית אדה"ז כאן להוסיף "בשעה שעושה עוונות דאז הוה רשע גמור"².

והביאור בזה י"ל דהנה ידוע דוודאי עשיית העבירה נוגע גם לנפה"א ולאידך בעשיית מצוה מזככת הנפה"א גם את נה"ב והטעם הוא, מאחר דנמצא באותה שעה של העבירה, נפה"א מלוכש בנה"ב וגם היא משתתפת כביכול בעבירה.

ולכן נוקט רבנו הזקן הלשון דרשע גמור דבאותו שעה נמצא שהוה רשע גמור גם מצד נפשו האלוקית בהתלבשותו בנה"ב. וכן לאידך אם עושה תשובה מתלבש באותה שעה (בשעת התשובה) הנה"ב בנה"א או דמתברר למפרע דבשעת עשיית עבירה גופא היה התלבשות הנה"ב בנה"א דמעשיו היו כפי הכוונה העליונה הואיל ועשה תשובה³.

שנא' וליבי

חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית' אבל כל מי
שלא הניע למדרגה זו אף שזכויותיו מרובים על עוונותיו
אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל

1. וא"א לומר דהיא רק בהווא"א דתניא, דדבר זה מובא בתור דחיה להווא"א ואולי אליבא דמסקנא, ופשוט.

2. דלכאורה ג"ז קשה למה הוסיף רבנו ענין זה. ועוד דע"פ פשט אינו מובן הקשרו לעניינים המובאים.

3. ועכ"פ חזינן הכא דאין פירוש צדיק ורשע לפי מעשיו כבהווא"א אלא לפי תכונת הרע.

4. ועיין הערת רבינו זי"ע בנוגע ליתור הלשון כי הרגו בתענית.

וצ"ב דהרי גם צדיק ורע לו, אף שיש לו יצה"ר למסקנא, נמצא עדיין במעלת ומדרגת צדיק ואיך מבאר דכל מי שלא הגיע למדרגה זה . . אינו במעלת צדיק כלל¹ ?

ואולי אפשר לחלק בין דרגת הנה"ב ליצה"ר, דאף שצדיק ורע לו נמצא עדיין נה"ב אין בו יצה"ר כלל.

דהנה מובא בתו"א² "וכן עיקר נה"ב היא המשכלת ומשגת גשמיות עוה"ז וחומריותן שהוא זלעז"ז לעומת נפה"א שהשכל המלוּבש בענינים גשמיים הוא הפך ממש מן השכל שבנה"א . . והפך ממש מחכמת אלקות שהיא חכמת האמת, והמדות המולדות משכל הגשמי הן הנק' בשם יצה"ר".

ובפשטות נמצא בדבריו דיצה"ר פירושו מדות הנולדות מן השכל לעשות דבר רע³.

וא"כ אפשר לומר שהצדיק ורע לו אף שנמצא בו נפה"ב אין בו יצה"ר.

וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. ותאוות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג. והוללות וליצנות והתפארות ודברים במלים מיסוד הרוח. ועצלות ועצבות מיסוד העפר.

והנה בסדר היסודות צ"ב⁴ :

1. וראה לקמן פרק י"ג דגם צדיק ורע לו אמרינן דלבי חלל בקרבי.
2. לח, ב.
3. ולא הכוונה להמדות בנה"ב שבאים מארבע יסודות רעים.
4. עיין בספר מ"מ ליקוטי פירושים שינוי נוסחאות בהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע דהקשה לגבי סדר הדברים והביא דאף דבזהר מובא אכן סדר כזה אבל "אינו שייך לכאן" עי"ש.

דהסדר הרגיל המובא היא אש, רוח, מים, עפר, דהיא סדר מלמעלה למטה אש היא היסוד הכי עדין ומזוכך ואח"ז רוח מים ועפר בסדר של מלמעלה למטה בגסות החומריות של היסודות כמבואר בכ"מ.

וא"כ צ"ל למה שינה אדה"ז כאן את סדר היסודות אש מים רוח עפר, דממ"נ אין הסדר לא מלמעלה למטה דאז האש הוא ראשון וגם מלמטה ולמעלה דאז הוה העפר יסוד הראשון?

ועוד אינו מובן הלשון דלגבי אש כותב אדה"ז שנגבה למעלה, משא"כ במים כתב כי המים וכו' ולגבי מים ועפר לא נחית לפרשם כלל¹.

ואולי י"ל דהביא רבנו הזקן סדר היסודות מלמטה למעלה בהקשר לדמיונם לגבי המדות.

אש - גוף האש אינו דומה למדת הגאווה, דבגאווה הא דנגבה למעלה זה עצמו היא מדת הגאווה, משא"כ אש, מה שנגבה למעלה זהו רק פעולת האש. ועוד דאש, מה שנגבה למעלה היא מצד ביטול למקורו לאש היסודי, משא"כ ההתנשאות של גאווה היא מצד ישותו שאינו בטל².

ונמצא, דאין גוף האש דומה למדת הגאווה, ולכן בא רבנו הזקן לומר דאעפ"כ פעולתו מה שנגבה למעלה היא כפעולת הגאווה.

מים - גוף, המים דומה לתאוות התענוגים דמאתר והמים מצמיחים כל מיני תענוג מוכרח להיות נמצא במ העלם כל סוגי התענוגים. ולכן אומר רבנו הזקן כי המים וכו' דהיא נתינת טעם על המים הנמצא בהם כל סוגי התענוגים³.

1. ועי' בהתמים ע' קלה בשם הרבי רש"ב ביאור לגבי אש ואכ"מ.

2. ועי' בענין בהתמים ע' קלה בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

3. ועי' עוד בשי' בספר התניא.

ולכן מגיע בסדר השני, דאף שנמצא בו, בגוף המים, מדת התאוה (משא"כ באש דאין גוף האש דומה כלל למדת הגאוה דלעיל) נמצא התכונה בו בהעלם.

רוח - נמצא בו בגילוי ענין ההוללות, התפארות ודב"ט דכמו דהדברים אלה אין בהם ממשות, כמו"כ גם ברוח אין בו ממשות (דהתכונה נמצא בו), אבל עדיין התכונה הנמצאת בו בגילוי היא באופן השלילה דאין בו ממשות, כמו"כ השאר המדות אין בהם ממשות.

עפר - נמצא בו, בגוף העפר, מדת העצבות והעצלות, בהתגלות והיא נמצאת באופן חיובי, דכמו העפר שהוא כבד, עד"ז גם העצלות והעצבות עושים את האדם כבד, ועפ"ז יובן למה לא נחית לפרש אדה"ז רוח ועפר, דמאחר ודמיונם היא בגילוי אין צורך לפרסמם כלל.

ועפ"ז מובן סדר היסודות דבר דבור על אופניו.

קניין בסיווד

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א

גרסינן בגמ', בבא בתרא דף נ"ג ע"ב: "המוצא פלטרין בנכסי הגר וסד בהן סיווד אחד וכיור אחד קנאן". וכתב הדרישה (סי' ערה): "ודווקא כשכבר בנה הגר כל הפלטרין גם הדלתות ונעלן". אמנם היד רמ"ה (אות רכ"ו) כתב: "ומסתברא דגבי

חזקה דסיוד או כיוור אע"ג דאין להן דלתות נמי¹. וצריך להבין דברי הדרישה, דמנא ליה דדוקא כשכבר בנה הגר דלתות.

ב

והנה בדברות משה (ב"ב סי' מ"ט ס"ק ה') הקשה על הדרישה: "והוא אצלי תמוה, דבגר שהיה בעלים ודאי נבטל הקרקע להפלטין שיש בכח בעלות להחשיב זה וממילא קנה אף בלא דלתות ונעילה, בזה שעשה תיקון בהפלטין אף שאינו בגוף הקרקע, ורק בבנה אחר שאינו בעלים בעי דלתות ונעילה כדבארתי לעיל בטעם נכון, ואולי חזר בו שלכן לא הביא זה בסמ"ע".

והנה, לכאורה משמע שכתב הדרישה והסמ"ע יחד², ומאי שייך לומר שיחזור בו. ועוד, דהנה מדברי הרשב"ם בסוגיין שכתב (בד"ה המוצא פלטין): "ואין לו מה לחדש בבית שתהיה חזקה", משמע דדוקא כשכבר בנה הגר דלתות, עיי"ש. וכן יש להוכיח ממ"ש בשטמ"ק בשם ר' יהונתן, ש"המוצא פלטין בנויין אין חסר כלום, ואין לו מה לחדש בבית שתהא במקום חזקה, ונכנס בה לדור שם ובא אחר וסייד או טח בסיד וכו'" דממ"ש ואין לו מה לחדש, מובן שכבר יש דלתות³.

ג

והנה, בפרדס התמים⁴ הקשו, בדברי הדרישה הנ"ל - מדוע בעי גם נעילה? הרי אף אם נאמר שהמעמיד דלתות בעי לנעלן, הרי כאן אינו קונה בדלתות, אלא בסיוד! והרי לעניין זה נחשב הבית גמור, ומאי נפק"מ אם ננעלו כבר פעם אחת?

1. ואין להקשות איך חולק הדרישה על היד רמ"ה, כיוון שבימיו לא הודפס היד רמ"ה (דברות משה סי' מ"ט).

2. דהרי מצטט בדרישה ופרישה מהסמ"ע, ובסמ"ע מהדרישה ופרישה, וכן משמע מההקדמה לספריו - שכן כתב הקדמה כללית לארבעת חלקי ספרו. ואולי היה לדברות משה מקור שכתב הסמ"ע אח"כ. וצ"ע.

3. ועפ"ז לא נזדקק לדברי הדברות משה דלעיל, שהדרישה חולק על היד רמ"ה כיוון שלא הודפס ספרו, כיוון שיש ראשונים שסוברים כמותו - הרשב"ם ורבינו יהונתן.

4. קובץ פרדס התמים א' עמ' עג, הודפס בשנת ה'תשי"ד.

ועוד צריך להבין, דהרי לדעת הסמ"ע מהני בנעילה לחודא, והוי חזקה, ואי בעי דלתות נעולות שיהא נשמר, כמ"ש בדרישה: "בהדיא לא קנה בזה כל זמן שלא נשמר הפלטרין, דוודאי לא הועיל בסידור בפלטרין שאינו כשמו. . ודווקא כשכבר בנה הגר כל הפלטרין גם את הדלתות ונעלן, ובא זה אחרי מותו להחזיק בהן דווקא מהני הסידור וכיור כו" - הרי שמועיל לקנות רק אם הבית שמור, משא"כ אם מסייד כשהבית עדיין אינו שמור, (ואין לומר שבעצם סגירת הדלת הוי נשמר, דהרי כתב הסמ"ע בהדיא בפירושו על השו"ע שבגר העמדת דלתות ללא נעילה לא יועיל, ורק בסתם ישראל יועיל כי יש דעת אחרת מקנה, משמע שללא נעילה לא נחשב נשמר ולכן לא קנה לכה"פ בגר), ויוצא מזה שכדי לקנות ע"י סידור צריך לנעול הדלת, וא"כ קשה, הרי יכול לקנות בנעילה לחוד ואמאי בעי סידור כלל. (ועוד דאי בנעילה לחוד קנה, מדוע כתב בשטמ"ק שאין מה לחדש בבית שתהא במקום חזקה").

ד

ואולי י"ל דנחלקו היד רמ"ה והסמ"ע בגדר הקניין דסידור. דהנה היד רמ"ה בהמשך דבריו כתב: "דכי בעינן עד דעביד מידי דמנטרא ביה ארעא, הני מילי גבי חזקה דגדר וכיוצא בה, דכיוון דלנטורא לארעא הוא דמכוון לא קני אלא היכא דאהני מעשיו לההיא מילתא דעבד, אבל גבי חזקה דסידור וכיור דלנוי בעלמא הוא דמיכוון כיוון דאהני מעשיו לההיא מילתא דאיכוון אע"ג דאכתי לא מינטרא ארעא הויא חזקה", ושמעינן מדבריו דקניין גדר עניינו הוא לשמירה דווקא, וכן שמעינן דקניין סידור אינו מתורת קניין גדר אלא בתור קניין נוי, שמועיל אע"ג דאינו נשמר.

אך הנה מדברי הסמ"ע יש להוכיח באופן אחר דהנה כתב: "כלל הדברים נראה דלעולם בעינן דיהנה לארץ או יעשה תיקון גמור דבו נגמר עניינו, כמו סידור וכיור דלמה שנעשה דהיינו לנוי נגמר עניינו ואין צריך תיקון אחר לזה משא"כ הדלת דצריך עוד לנעלה".

ומשמע מיניה תלתא :

א. עניינו דקניין גדר הוא שנגמר התקנת הדלת שהוא תיקון גמור בבית, וכיוון שאי לא נשמר אין זה תיקון גמור חייבים לנעול הדלת.

ב. הקניין דסיוד הוא ממש כקניין גדר, רק שעניינו נוי ובמילא צריך שייגמר לעניינו, וגם הוא צריך להיות תיקון גמור בבית (כמו נעל ופרץ).

ג. שהדלת צריך לנעלה ואינו מספיק לשום דלתות לבד, לכה"פ בגר.

ומובן דהחילוק בין היד רמ"ה לסמ"ע הוא מהו העיקר בקניין. דלדעת היד רמ"ה העיקר הוא שמירה, וצריך לגמור עניינו, ובסיוד העיקר הוא סיוד, וצריך לגמור עניינו, בלי קשר לבית. משא"כ לסמ"ע, עיקר הקניין הוא תיקון והוספה בבית, שהוא גמר עניינו של בית ("תיקון גמור"), רק שבכל דבר צריך לגמור עניינו - בדלת לנעלה, ובסיוד שיהא נשמר.

ובסגנון אחר: ליד רמ"ה צריך פעולה מושלמת, ולסמ"ע בעי בית מושלם.

ובזה נוסף לנו ביאור בדברי הרשב"ם ור' יהונתן דלעיל: "בנויין ואין חסר כלום, ואין לו מה לחדש בבית שתהא חזקה", דכיוון שקניין סיוד הוא כקנין גדר במילא צריך להיות הבית גמור, ולפי"ז אם חסרות הדלתות (הרי יש לו מה לחדש בבית) לא יוכל לקנות בסיוד עד שיתקין דלתות - ואז קנה כבר בהתקנת הדלתות (ובנעילתן), ולמאי בעי סיוד? ולפי"ז מוכרחים לומר דאירי שאין לו מה לחדש בבית.

ובזה ניתן לבאר סברות פלוגתת הסמ"ע והיד רמ"ה, דהסמ"ע דס"ל דבעי בית גמור, שפיר ס"ל דבעי דלתות, דבלאו הכי אי"ז בית גמור, משא"כ היד רמ"ה דס"ל דבעי פעולה מושלמת, סבירא ליה דלא בעינן דלתות, דאף בלאו הכי הוי פעולה מושלמת. ובזה סרה קושיית הדברות משה על הדרישה, דכיוון שלדעת הסמ"ע בעי בית גמור לא יועיל הסיוד בלי דלתות.

ה

והנה יש להוכיח הדברים הנ"ל מהחילוק בין הסמ"ע ליד רמ"ה, מדיוק לשונם: היד רמ"ה כתב, דזה שסגי בהעמדת דלתות לבד ואי"צ נעילה, זהו מצד קניין "גדר" ואע"פ שאי"ז שמירה מעולה אך כיון שהשמירה מועילה כעת בשעת הקניין זה נחשב קניין גדר. ואילו מהסמ"ע משמע שהעמדת דלתות קונה מדין נעל וזה שאי"צ נעילה זהו מפני שיש כאן דעת אחרת מקנה.

ומזה מוכח החילוק דלעיל, דלרמ"ה קניין גדר עניינו מעשה שמירה ולכן העמדת דלתות קונה מדין גדר, (כיון שכעת הוי שמירה), ואילו לסמ"ע שקניין גדר הוא תיקון גמור בבניין (דיועיל למעשיו שעניינו שמירה) לא נאמר שהעמדת דלתות הוא מדין גדר, אלא מדין נעל, שבזה יועיל העמדת דלתות, שהיא תועלת קצת, כמו שאמר הרמ"ה לעניין השמירה (וי"ל, דלסמ"ע החילוק בין קניין גדר לקניין נעל הוא שקניין גדר עיקר עניינו זה תיקון גמור בבית ולכן גבי דלתות צריך שיהא נשמר. וקניין נעל כל ענינו זה מעשה שמירה ולכן כאשר יש דעת אחרת מספיק גם ללא נעילה. ופשוט).

ולפי"ז יוצא שבחילוק בין היד רמ"ה לסמ"ע מאיזה דין העמדת דלתות קונה, אזלי לשיטתייהו מהו קניין גדר (ובמילא האם קניין סיוד קונה מדין גדר או לאו).

ו

וע"פ כהנ"ל מתעוררת קושיא, דהנה מהנ"ל משמע שהקניין בסתם הוא פשוט יותר מקניין בנכסי הגר. וא"כ צ"ל, הרי לפי רוב הפוסקים - הרמב"ם, השו"ע, הטור - קניין סיוד הוא דווקא בגר, ולא בקניין חזקה דעלמא! ולפי הנ"ל בדברי הסמ"ע לכאורה צריך להיות להיפך, מכיון שלסמ"ע בסתם מספיק רק תועלת קצת, ואילו בגר צריך חזקה מעלייתא, וא"כ מדוע סיוד קונה בגר ולא בסתם.

ובאמת הרי קשה גם לולא הנ"ל, דאפילו אין מעלה בקניין סתם על קניין גר - צריך להבין מדוע אין קונה בסתם.

והנה כבר תירץ בדברות משה, (ב"ב סי' נ"ג) שיש לחלק בין חזקה דגר שהיא הוכחת בעלות, לחזקה סתם שצריך להוציא מן הבעלים, וע"י סיוד מחזי כפועל ולא כמוציא מבעלים. ומאריך שם, ואכ"מ.

והנה היד רמ"ה כתב, שקניין סיוד מועיל גם בסתם ואינו מחלק בין גר לחזקה בעלמא. וי"ל, דאזיל לשיטתו שקניין סיוד הוא קניין נפרד, שהוא ע"י הוספת נוי בבית, ולכן קונה בכל מקום. אך הסמ"ע לכאורה מחלק בין גר לסתם.

ולפי כל הנ"ל י"ל: היד רמ"ה לשיטתו שסיוד הוא קניין גמור מצד נוי. ואילו הסמ"ע, דס"ל שהוא קניין נפרד, ע"כ מחלק בין קניין בגר, לקניין בשאר ישראל. ואתי שפיר.

ז

והנה י"ל שהיד רמ"ה והסמ"ע אזלי לשיטתייהו בעוד מקום, דמצינו מחלוקת האם הצעת מצעות קונה או שצריך גם לשכב עליהם. היד רמ"ה¹ ס"ל שמספיקה עצם ההצעה, והסמ"ע² סובר שלא יועיל אם לא ישכב בהם.

ולפי האמור י"ל, דליד רמ"ה, שקניין סיוד הוא קניין נוסף שנעשה ע"י נוי, הרי גם בהצעת מצעות הוסיף נוי בבית, אף שלא שכב עליהם; משא"כ לסמ"ע, שמצריך פעולה בקרקע (תיקון גמור בבית ע"ד גדר ופרץ) ואין "קניין נוי", א"כ מה יועיל שהציע מצעות אם לא השתמש בהם, ולכן כששכב עליהם קנה, שאז נחשב כפעולה בקרקע (ע"ד שמחזיק בבית כשמשתמש בו כדרך הבעלים), וכלשון הסמ"ע: "דבעינן שיהנה לקרקע", ולכן דווקא כששוכב על המצעות ונהנה בהם הוי גמר תיקונו.

1. בסוף אות רנו, ובאותו באריכות יותר.

2. סמ"ע סי' ערה סעיף כב.

ח

והנה כתב הטור (סי' ער"ה סעיף י"א): "המוצא קרקע של גר ובנה שם בניין ושם דלתות ולא נעלן, ובא השני ונעל - השני קנה" (הטור ס"ל כאביו הרא"ש¹, שנעל הוא סגירת דלת ולא התקנת מנעול).

וביאור דבריו איך השני קונה בנעילה לחודיה, י"ל בדא"פ ובהקדים דברי הדרישה (בסי' קצ"ב): "בנכסי הגר בעינן שיעשה מעשה שיהיה תועלת גמור בקרקע שישביח בגוף הקרקע וכל עוד שלא נעל לא השביח בגוף הקרקע כלום, משא"כ בנכסי חבריו שאין צריך אלא שיעשה איזה מעשה שיהא קצת תועלת לקרקע", ובהמשך כותב "בנכסי גר דליכא דעת אחרת מקנה לו בעינן שיחזיק חזקה מעליתא", די"ל שנעילה לחודא לא הוי הוכחה מושלמת שזה ביתו, שהרי עושה מצווה לשמור בית חבריו וכמבריה ארי מנכסי חבריו.

ואליבא דאמת, ס"ל לרשב"ם², דנעילה לחודא לא קני, אלא שהסמ"ע סובר כיוון שדעת אחרת מקנה אזי אף שהמעשה עצמו לא הוי הוכחה מספקת שייקנה - כיוון שיש דעת אחרת והוי קצת תועלת, קונה, כדלעיל בדברי הסמ"ע (בדרישה).

והא שנעילה קונה בגר לדעת הטור (והרי בדרישה שם הסיק שלדעת הטור בנכסי הגר אפילו העמדת דלתות לבד לא יועיל משא"כ בסתם) כדלעיל שהבונה פלטריין בנכסי הגר והעמיד שם דלתות ובא אחר ונעלן, קנה השני, י"ל שזהו משום שעושה נעילה ראשונה ובנעילה הוא גומר הבית לגמרי, והוי גמר תיקונו (ע"ד מכה בפטיש), משא"כ אם נעלן הגר (במקרה שהגר בנה פלטיין ומת) קודם אפי' חדא זימנא, שלא מוסיף כלום בבית.

1. לשון הדרישה שם: "וזהו דעת רבינו שכתב כאן בשם הרא"ש דמהני בקניין אחד מחבירו, הן העמדת דלתות, הן תיקון המנעול, הן נעילה...".

2. דף נג ע"א, ד"ה "והשתא": "אבל סגר את הדלת ונעל במפתח בנכסי הגר אין זה חזקה, דאין זה אלא עושה מצווה לשמור בית חבריו ומבריה ארי מנכסי חבריו הוא". אבל אפשר להעמיד דברי הרשב"ם באותו אופן שהעמדנו לעיל הדרישה, רק במקום סגירת הדלת, נעלן הוי התקנת מנעול.

ועפ"ז מובן דנעילה לחודא לא תיקני בנכסי הגר א"כ הוי נעילה ראשונה, שבזה מוסיף בבית, (דאז אינו דומה למבריאח ארי מנכסי חברו, דדמי להפקר דאין בעה"ב שיבריאח ארי מנכסיו), אבל בנעילה סתם לא קונה עי"ז, משום דלא הוי חזקה מעלייתא, שאי"ז הוכחת בעלות או עשייה גמורה. ובפעם ראשונה י"ל שכן הוי עשייה גמורה מפני שזהו כגמר תיקון.

ובזה סרה הקושיא שהקשו בפרדס התמים, דלשון הדרישה מדוייק שקאי שהגר נעלן כבר ומשום הכי אין לו מה לחדש בבית שיהא חזקה, ולכן קונה בסיוד דווקא, משא"כ כשהגר עוד לא נעלן, הרי יש לו מה לחדש שיכול לקנות בנעילה זו. ואתי שפיר.

שורש שיטתייהו דמחלוקות ב"ש וב"ה

– בשמעתין ובשיחות כ"ק אדמו"ר –

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

ענף א'

א

בכתובות טז: "תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגיגת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו

הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

כתב רש"י: "כמות שהיא - לפי יופיה וחיבתה מקלסין אותה". "חסודה - חוט של חסד משוך עליה".

ובתוס' כתבו: "כלה כמות שהיא - ואם יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה. אי נמי ישבחוה בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בדידה אם הם יפות, ובית הלל אומרים ישבחוה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

"ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו - ובית שמאי סברי אע"ג דישבחנו בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזיק לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק".

וצריך להבין:

א. שאלת המפרשים - במה נחלקו דהרי גם לב"ה סבירא מדבר שקר תרחק, וגם לב"ש סבירא בפשטות שמשקרים מפני דרכי שלום?

ב. בדברי בית הלל "כלה נאה וחסודה" פירש רש"י (וראה גם תוס' ר"ד) שהכוונה היא לחוט של חסד המשוך עליה, והביא בשטמ"ק "כלומר בעלת חן וחוט של חסד משוך עליה. ממהדורא קמא של רש"י ז"ל כך מצאתי פי' לפי, אפילו שתהי' כעורה אפשר בחוט של חסד, וכדאמרינן גבי אסתר . . ."

וגבי אסתר הכוונה היא למש"כ במגילה יג. "רבי יהושע בן קרחה אמר אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה". ופירש רש"י "חוט של חסד משוך עליה מאת הקב"ה לכך נראית יפה". ולפי"ז לכאורה הכוונה גם כאן שהקב"ה מושך חוט של חסד על הכלה בזמן חתונתה, וע"ז אומרים בית הלל שיש לשבחה בזה, וב"ש חולקים עליהם.

ולכאורה צריך להבין דלפי זה מהי הראיה ממי שלקח מקח רע מן השוק, הרי שם ללא ספק אין נס של חוט של חסד על הדבר הנקנה, וא"כ צריך להבין מהי הראיה משם, דלא דמיא להרדי?

עוד יש לדייק:

א. בדברי התוס' מה החילוק בין שני הא"נ בדברי בית שמאי.

ב. מה שכתב דלשיטת ב"ש "ישבחוה בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות", מפני מה תוס' מפרט במה ישבח אותה, ולא כותב שישבחוה בדבר נאה שיש בה ותו לא.

ג. מפני מה כתב דוקא עיניה או ידיה ולא עניינים אחרים.

ב

בט"ז ביאר הפלוגתא של בית שמאי ובית הלל דבית הלל סבירא שאומרים כלה נאה וחסודה כי יש חוט של חסד המשוך עליה בעיני חתנה, שאלמלי לא מצאה חן בעיניו לא היה נושאה, והקשו ב"ש לב"ה דמ"מ מחזי כשיקרי, דהעולם יסברו שהחסודה דקאמר הכוונה היא בעיני כל אדם ולא רק בעיני בעלה, ואסור לומר דברים הנראים כשקר בעיני העולם, וע"ז תירצו בית הלל שנהגו בעולם שהלוקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו, וא"כ ה'עולם' יבין שגם כאן הכוונה היא רק לעיניו.

ועד"ז כתב במהרש"א בשמעתין רק שלא ביאר המחלוקת ביניהם על מחזי כשיקרא!¹

1. וראה במשכנות הרועים ביאור באו"א על מחלוקת זו.

אך לכאורה צ"ע לשיטתם דהתוס' כתבו שב"ש מקשים על בית הלל שאין "להם לחכמים לתקן להזיק לומר שקר", משמע שלפי בית שמאי בית הלל אומרים ממש שקר, ואילו לפירושם אין זה שקר ממש אלא מחזי כשיקרא.

ג

כ"ק אדמו"ר בהדרן למסכת חגיגה¹ מסביר סברת שיטתייהו דב"ש וב"ה, וכלשונו "מכיון שבכמה ממחלוקות ב"ש וב"ה מצינו צד השוה בדעותיהם, ולא במחלוקות שבענין אחד, אלא בסוגיות והלכות שונות בש"ס - מסתבר שיסוד מחלוקתם (במקומות אלו) אינו מחמת התוכן המיוחד של כל מחלוקת בפני עצמה, אלא שיסוד כולם אחד הוא".

ומסביר רבינו את שיטת מחלוקתם: "בש"ס"ל שעפ"י התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכלל הנראה מיד, (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, למרות שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' - וזה דוקא מכריע בדיני התורה.

בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע".

ומביא את המחלוקת דסוגייתנו ומבארה לפי"ז:

"וההסבר הוא שגם כאן אזלי לשיטתייהו:

1. גרפס בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה, ובתרגום ללה"ק בחידושים וביאורים בש"ס, ובהדרנים על הש"ס.

לשיטת בית שמאי צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שבכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - כלה כמות שהיא.

ובית הלל לשיטתם דסבירא ליה שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחרי התבוננות: מכיון שהחתן לקח מקח - בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה.

ועפ"י מובן גם כן שלדעת בית הלל אין זה שקר, (ומציין לדברי המהרש"א דלעיל שכתב עד"ז), שהרי לאחרי ההתבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה. משא"כ לשיטת בית שמאי שהראי' והגדר הכלליים הם הקובעים אי אפשר לומר על חיגרת וסומא שהיא כלה נאה וחסודה, וממילא ה"ז בכלל 'מדבר שקר תרחק'."

ד

ועפ"י ניתן לתרץ הקושיות והדיוקים דלעיל שלב"ש בית הלל אומרים שקר ממש מכיון שלשיטתם האמת נקבעת על פי הכלל, ואם קובעים על פי הפרט ה"ז שקר, כי התורה קובעת שצריך לקבוע על פי הכלל דוקא.

וגם מה שהקשנו על לשון תוס' "בעיניו או בידיה", שכוונתו לומר שגם אם ישבחוה, ישבחוה בדבר גלוי ונראה לעין מיד, ללא לרדת לפרטים, ולכן מביא דוקא שתי דוגמאות אלו, שבשתיים מודגש דבר הנראה בהשקפה ראשונה ללא צורך להתעמק ולרדת לפרטים שונים ונסתרים.

ועפ"י מובן ההבדל בין שני הא"נ בדברי התוס' דלא"נ הראשון סובר שלא ישבחוה כלל, והא"נ השני סובר שישבחוה בפרטים הנראים מיד, ויש מעלה בכל אחד על השני, דלא"נ הראשון יש מעלה שאין קשה עליהם מה שמביאים התוס' שב"ה סוברים אחרת כי לשיטת ב"ש "דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

ומצד שני יש מעלה בא"נ השני שסו"ס משבחים הם את הכלה, ואין חולק שיש ענין לשבח את הכלה, רק שב"ה לשיטתם מסתכלים יותר בפרטי הענין ואומרים שאע"פ שבהשקפה הראשונה זה נראה שבת, אך כשמסתכלים בפרטי הענין יכול לצאת מזה גנאי.

או באו"א יש להסביר, שההבדל בין שני הא"נ הוא בגדר ההסתכלות על הכלל בדברי ב"ש האם הכוונה רק על כלל דוקא, כא"נ הראשון, או הכוונה היא על הסתכלות הנראית בהשקפה הראשונה ואז יכול לכלול גם פרטים הגלויים כא"נ השני.

ועפ"יז ניתן לתרץ גם על שיטת רש"י בחוט של חסד שהרי הגדר דשיטת בית הלל הוא שהולכים גם לפי אופנים שונים מאופן הרגיל, ולכן הם אומרים שאפשר לקבוע את השבח גם על פי החוט של חסד, על אף שהוא רוחני וניסי מאת הקב"ה, משא"כ בית שמאי אומרים שזה שקר לא לקבוע לפי הכלל והאופן הרגיל, וע"ז מביאים ב"ה ראי' מהלוקח מקח רע מן השוק שגם שם לא קובעים לפי האופן הרגיל והנראה מיד, אלא באופן שונה ובפרט אחר.

ענף ב'

ה

בסיום השיחה מביא כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

ידוע שהקב"ה וכנסת ישראל נקראים חתן וכלה. ובית שמאי ד"שמאי" הוא מלשון "השם אורחותיו"- "שם" במשמעות של להעריך ולמדוד את הדרכים (האורחות), ס"ל שצריך לדקדק ולהעריך בדיוק את אופן ההנהגה של יהודים איך הם מתנהגים בפועל (כלה כמות שהיא), ובהתאם לזה הוא גם ההנהגה עמהם.

אבל בית הלל, מלשון "בהלו נרו", שהם מאירים את הפנימיות של כל דבר וזה קובע גם בנוגע לפועל בעולם הזה, הם אומרים שבפנימיות הרי כל יהודי הוא טוב,

"כלה נאה וחסודה". וההוכחה וההסברה שבזה הם: "משל לאדם שלקח מקח . . מן השוק ישבחנו בעיניו כו'" - מאחר שהקב"ה לקח את המקח, שבחר בישראל, הרי ברור שהמקח בעצם טוב וקדושה, ומה שבחיצוניות אין זה נראה וניכר, אין זה משנה את המציאות האמיתית, ובפנימיות ובעצם הוא טוב - כי מאחר שברור שה"חתן" (זה הקב"ה) בחר ולקח מקח זה הרי ודאי שזהו "כלה נאה וחסודה". ע"כ.

א"כ מצינו הסבר נוסף בין מחלוקות ב"ש וב"ה שב"ש מדקדקים עם היהודים איך הם מתנהגים בפועל, וב"ה מסתכלים על הפנימיות שבכל דבר, וזה מסתדר עם הא דאמרנו לעיל שב"ש מסתכלים באופן כללי, וב"ה מסתכלים על הפנימיות שבכל דבר.

ו

וצריך להבין:

א. ענין זה מסתדר לכאורה רק במחלוקת זו, אך מה נעשה בשאר המחלוקות, ולכאורה אדרבה שיטת ב"ש היא לדקדק ולשום מהו כל דבר ודבר ושיטת בית הלל היא להאיר כל דבר באופן חיובי, ולכן מסביר רבינו¹ שמזה יוצא ששיטת בית שמאי היא להחמיר בכל דבר ושיטת בית הלל היא להקל, וא"כ יוצא לכאורה ששיטת ב"ש בדיוק ההיפך מהא שהסברנו שיטתם לעיל, דשיטתם היא לדקדק ולשום ולא לקבוע על הדבר הנראה מיד, ואיך מסתדרים הדברים להדדי?

ב. ידוע מ"ש רבינו בהדרן על ששה סדרי משנה ה'תשמ"ח הסברת שיטותיהם דבית שמאי ובית הלל שחולקים על פי מה קובעים על פי הב"כח" או על פי הב"פועל"², וא"כ לכאורה זה בדיוק ההיפך ממ"ש כאן ששם רואים שבית הלל

1. בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א.

2. ראה שם כעשר דוגמאות להנ"ל והצריכותא שבכל דוגמא ודוגמא, וראה לקמן הסברת שורש המחלוקת.

סוברים על פי מה שרואים, וב"ש מתבוננים ורואים את הנסתר - האופן השונה - הב"כח" שבכל דבר, ואך יסתדרו ב' הענינים יחד.

ג. א"כ מצינו ג' הסברות שיטתייהו של ב"ש וב"ה: 1. לדקדק ולהחמיר - להאיר ולהקל. 2. באופן כללי ובהשקפה ראשונה - ירידה לפרטים ואופנים שונים. 3. בכח - בפועל.

מסתבר לומר שג' השיטות אלו קשורים אחד בשני, ולמעלה מזה, מגיעים משורש אחד, וצריך להבין מה הקשר והחיבור בין כל שיטות אלו?

ד. ובפרט לפי דברי רבינו שהטעם לשורש מחלוקתם לגבי לדקדק או להקל תלוי בשורש נשמתם, ואף מתבטא בשמותיהם, וא"כ צריך להבין הקשר בין ג' המחלוקות לשורש נשמתם, ולשמותיהם?

ז

ויוכן בהקדם הסברת שיטתייהו דב"ש וב"ה האי אזלינן בתר כח או בתר פועל: בהדרן על סיום ששה סדרי משנה ה'תשמ"ח ביאר כ"ק אדמו"ר באריכות את שיטתייהו דב"ש וב"ה - כח ופועל והביא שם את היסוד למחלוקתם וכלה"ק':

ויש לומר שהיסוד להפלוגתות דב"ש וב"ה בדיני התורה, הוא - פלוגתתם בנוגע לכללות הבריאה - "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ . וב"ה אומרים ארץ נבראת תחלה ואח"כ שמים"² . .

. . וי"ל הביאור בזה - שלכו"ע (גם לב"ש) הארץ היא עיקר המכוון (שלכן ניתנה התורה בארץ דוקא), ולכו"ע (גם לבית הלל) סדר הבריאה בפועל הוא מלמעלה למטה, משמים לארץ (דעיקר המכוון בא בסוף - "סוף מעשה במחשבה תחלה"). והפלוגתא היא מה הכוונה בבריאת הארץ (ובנתינת התורה בארץ):

1. אות יז.

2. הגיגה יב, א.

לדעת בית שמאי - העילוי הוא "שמים" (רוחניות), והכוונה בבריאת הארץ -
ישראל יפעלו בה ע"י התורה שגם היא תתעלה לדרגת שמים . .

ולדעת בית הלל - הכוונה בבריאת הארץ היא (לא "שתצא" ממציאיתה ותתעלה
לדרגת שמים, אלא אדרבה) שתשאר במציאותה ובהגדרים שלה, גדרי הגשמי,
אלא, שגדרים אלו יהיו על פי תורה. אלא, שכדי שיהי' אפשר לפעול בארץ (גשמי)
שתהי' כפי הרצוי - נבראו תחלה השמים, שעל ידם פועלים בהארץ.

וזהו ביאור הפלוגתא אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה - שהכוונה
ד"תחלה" הוא כמו "סיבה ומסובב":

לדעת ב"ש שהכוונה ב"מטה" (ארץ) שיתעלה לה"מעלה" (שמים) - הארץ
מסובב משמים ("שמים נבראו תחלה"), ועד שבריאת הארץ היא באופן המתאים
לשמים . . ולדעת ב"ה שהכוונה בה"מעלה" (שמים) בשביל ה"מטה" (ארץ) -
הארץ היא סיבה לשמים ("ארץ נבראת תחלה"), ועד שבריאת השמים היא באופן
המתאים לארץ.

עפ"ז יש לבאר שפלוגתא זו היא היסוד לפלוגתתם בכו"כ דינים, אם אזלינן
בתר בכח או בתר בפועל:

שמים הם ה"בכח" דהארץ, כנ"ל. ולכן לדעת ב"ש שהעילוי הוא "שמים",
והכוונה בבריאת הארץ שתתעלה לשרשה כפ שהיתה כלולה "בכח" בשמים - עיקר
העילוי הוא "בכח", ולדעת ב"ה שהכוונה היא בארץ כמו שבאה בפועל - עיקר
העילוי הוא ה"בפועל".

וראה שם באריכות הסברת ענין זה בעומק יותר ולפ"ז הסברת המחלוקת "רב"ש
אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, וב"ה אומרים נוח לו לאדם שנברא
יותר משלא נברא".

ת

ועתה לאחר שהובן גדר ומקור מחלוקתם בנוגע לכח ופועל נבין את שורש ומקור כל המחלוקות.

בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר את סיבת ההלכה היום כב"ה והסיבה שלעת"ל ההלכה תהיה כדעת בית שמאי, ומדברים אלו יוצאים גודל מעלת בית שמאי על בית הלל, ולהלן חלק מהם:

א. "בית שמאי היו חריפים יותר מבית הלל. . ע"פ דברי הגמרא ש"ב"ש מחדדי טפי", שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת בית הלל, אלא שבזמן הזה אין הלכה כמותם כיון שרוב חכמי ישראל שמכריעים ההלכה ע"פ דעתם לא הגיעו למעלה זו. . משא"כ לעת"ל ש"יהיו כל ישראל חכמים גדולים", תהיה אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דבית שמאי ש"מחדדי טפי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כדעת בית שמאי¹.

ב. "בית שמאי (ששרש נשמתם מבחי' הגבורות) - נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם הענינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) - נטיית שכלם היא להקל לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי.

וחילוק זה מרומז גם בשמותיהם:

"שמאי" - מלשון "השם אורחותיו", ששוקל דרכיו בתכלית הזהירות גם מענינים דרע הנעלם, וכשמוצא שיש בהם רע הנעלם דוחה ואוסר אותם. ו"הלל" מלשון "בהלוי" נרו עלי ראשי", שהו"ע של אור וגילוי, המשכת אור הקדושה גם במקום שיש רע בכח ובהעלם².

1. אות ד'.

2. אות יג.

ג. "ב"ש מחדדי טפי - דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע בגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה דתורה), אין ענינם לברר רע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר רע הנעלם, אסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה"¹.

ד, ועיקר. "ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ב"ש וב"ה בפנימיות העניינים: בית שמאי ששרש נשמתם מבחי' הגבורות, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו ענינים אלו בשרשם (בכח), בבחינת גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השלילה (שלמעלה מהשגת החיוב, "מחדדי טפי"), שב ואל תעשה - בית שמאי אוסרים, וב"ה ששרש נשמתם מבחינת החסדים, ראו ענינים אלו כפי שהם בגלוי (בפועל), ענינים שנמשכים ומתגלים באופן של השגת החיוב, קום ועשה - בית הלל מתירים.

ומרומו בשמותיהם: ב"ש, "השם אורחותיו" - לשקול ולדקדק בשורש העניינים בבחינת גבורות שלמעלה מהחסדים, ובית הלל, "בהלו נרו" - ראיית הדבר כמו שהוא בגלוי ובפועל"².

וא"כ יצא לנו להבין גודל מעלת בית שמאי על בית הלל, ומרומו בשמותיהם - שורש נשמתם.

ט

לפ"ז אפשר לומר שזוהי שורש כל השיטתייהו דבית שמאי ובית הלל:

בית שמאי היו נעלים הרבה יותר מבית הלל ולכן כל דבר נפסק לפי זה - בית שמאי הסתכלו על כל דבר באופן הנעלה יותר, ובית הלל באופן הנחות יותר, ולכן

1. שם.

2. אות טז.

בנוגע לבכח שהבכח יותר נעלה מבפועל בית שמאי הולכית בתר בכח ובית הלל בתר בפועל, ובנוגע לחומרא וקולא שחומרא נעלית מקולא, ב"ש מחמירים ומדקדקים, ובחית הלל מקילים ומאירים.

וכמו"כ נראה לומר בדא"פ בנודע להסתכלות באופן כללי על באופן פרטי, בית שמאי שהיו נעלים ולא נחתו כ"כ לרדת בבירור העולם, אלא נשארו תמיד "למעלה", מסתכלים על דבר איך שהוא למעלה - בכלל, לפני שיורד למטה - בפרט, משא"כ בית הלל שירדו למטה מסתכלים על כל דבר ודבר בפרטים.

ולכן מתי שיש ענין שהכללים הם לא הבכח של הפרטים בית שמאי יסברו ככללים ובית הלל כפרטים.

וכמו"כ כשזה גבורות למעלה מחסדים בית שמאי יחמירו, ואין זה ירידה לפרטים (שמים ומדקדקים), אלא אדרבה שם פרטי ההחמרה מגיעים לפני הכלל המיקל, כי הרי הגבורות יותר נעלות מחסדים ומגיעים לפניהם, (רק שלמטה זה נשתלשל ככל ופרטים). אך מקום שהפרטים הם לא גבורות שלמעלה מחסדים, בית שמאי ילכו אחר הכלל, ולא אחר הפרטים.

ולפי זה נמצא שכל המחלוקות מסתדרות יחדיו, שהמשותף לכולם הוא שבית שמאי יותר נעלים מבית הלל.

,

וסיים כ"ק אדמו"ר את ההדרן על מסכת חגיגה הנ"ל:

"וע"י העבודה בזמן הגלות כשיטת בית הלל דוקא - שהרי הלכה כב"ה, ואין הוה אמינא כלל להתנהג כשיטת ב"ש - שלא מסתכלים על יהודי כמו שהוא נראה בעיני בשר, אלא שרואים את פנימיותו של היהודי, שהוא בבחינת "כלה נאה וחסודה", וממילא מתעסקים עם כל יהודי לגלות את פנימיותו בגלוי - זוכים לנישואים של ישראל עם הקב"ה, ואז הרי כבר יש אפשרות שתהי' הלכה כב"ש ואכן כך יהי'.

מאחר שיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויראו גם בגילוי ובעיני בשר שכל יהודי ("כלה כמות שהיא") היא "כלה נאה וחסודה".

ובקובץ זה לחודש אדר ראשון התשס"ח ביארתי הפשט שלעת"ל תהיה הלכה כב"ש משום שואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, דלכאורה, ההלכה כב"ש תהיה עוד קודם שרוח הטומאה תעבור מן הארץ - התקופה השנייה, ואכמ"ל שוב.

יחוסו של המשיח - מבית דוד ומזרע שלמה

הנ"ל

א

כתב הרמב"ם בפיה"מ סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ב שהמלך המשיח יהיה "מבית דוד ומזרע שלמה". ועד"ז בסהמ"צ שלו מל"ת שס"ב "אין מלך למי שמאמין בתורת משה רבינו אלא מזרע דוד, מזרע שלמה דוקא".

בשיחת קודש ש"פ בראשית תנש"א¹ נשאר כ"ק אדמו"ר בצ"ע "מהו הטעם שהרמב"ם מוסיף שמשיח יהיה מזרע שלמה. ואין לומר שמכיון שהרמב"ם הוא ספר הלכות שצ"ל "בלשון צחה וברורה" - הוסיף שלמה בכדי לשלול את אחי שלמה שהם גם מזרע דוד, וממילא נדע בבירור מהיכן יבוא המשיח, משום שע"י הוספת שלמה לא מיתוסף כלום, שהרי גם לשלמה היו הרבה בנים. ואדרבה, לשלמה היו בנים עוד יותר מאביו, כמובן ממספר נשיו, וא"כ לא מיתוסף לנו דבר כלל בברור יחוסו, וצ"ע".

1. נדפס בקובץ ר"ד משיחות קודש תנש"א - התוועדות הב' דשבת בראשית.

אך בש"פ אמור דאותו שנה¹ הקשה זאת שוב ואז תירץ וזלה"ק:

"ובהקדים הדיוק בדברי הרמב"ם שמלך המשיח הוא "מבית דוד ומזרע שלמה",
לכאורה אינו מוכן: מה שהוא כותב "מבית דוד" ה"ז מפני שבבית דוד הוא "עיקר
המלכות", כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו כו' עד עולם,
מלכי דוד הם העומדים לעולם, אבל מהו הרמז ב"ומזרע שלמה"?

ויש לומר בפנימיות העניינים בימי שלמה היה מעין המצב של הגאולה האמיתית
והשלימה. בזמנו של דוד היו מלחמות, עד שדם לרוב שפכת (ולכן לא יכל לבנות
את בית המקדש), משא"כ בזמנו של שלמה שרר שלום, שלכן הוא נקרא בשם
שלמה, כי שלום היה בימיו - מעין שלימות השלום לעתיד לבוא.

ויש לומר שהטעם על זה, כי אצל שלמה הי' שלימות החכמה - ויחכם מכל
האדם ז.א. שנוסף לעצם ענין המלכות היתה אצלו גם שלימות בחכמה . . . עד
שאומות העולם הביאו לשלמה את הניצוצי קדושה (כידוע בנוגע למלכת שבא) -
מעין שלימות השלום לעתיד לבוא, שלא ירעו ולא ישחיתו גו' כי מלאה הארץ דעה
גו', ע"ד הבירור ע"י עסק התורה דבחכמה אתברירו בביטול הרע בעצם עמו לעתיד
לבוא דכתיב וראו כל בשר בחי' ראי' דחכמה כו' וידע כל פעול כו'.

וי"ל שזה נוגע לשלימות ענין המלכות, שלכן אצל שלמה היתה מלכות בשלימות,
וישב שלמה על כסא ה' במצב של מנוחה ושלום (בכללות) בערך למלכות דוד
שעלי' היו קטרוגים וערעורים.

ואילו זכו היתה מלכות שלמה שלימות ענין המלכות ובית ראשון הי' הבית
הנצחי, בגאולה נצחית, אבל בגלל שנתערבו ענינים בלתי רצויים . . . ואח"ז הי'
החורבן, ולאח"ז - חורבן בית שני, וגלות זה האחרון - עד שתחזור שלימות ענין
המלכות ע"י מלך המשיח, למעלה ממלכות שלמה . . .

1. נדפס בספר השיחות תנש"א ח"ב שיחה לפ' אמור אות וא"ו.

עפ"ז י"ל ההדגשה שמשיח הוא מבית דוד ומזרע שלמה - כי החידוש של משיח יהי' ממעלת דוד (מלכות) ומעלת שלמה (שלום), עי"ז שלמשיח יהי' שלימות ענין המלכות, כולל חכמה שבמלכות עד שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יותר משלמה, עד שלימות ענין המוחין נוסף על מוחין ומדות ומלכות . . וכידוע שמשיח יהיה הן מלך והן רב".

ועד"ז תירץ גם במ"א¹ - "הטעם שהרמב"ם מביא שמשיח יהיה מבית דוד ומזרע שלמה - כי שלמה ענינו שלום, ותכלית השלום יהיה לעתיד לבוא. ולהעיר שמשיח נקרא שלום".

ב

ולכאורה נראה להוסיף תירוץ נוסף לשאלה זו עפ"י תורת כ"ק אדמו"ר ובהקדים:

בנוגע הדגשת הרמב"ם על יחוס המשיח בכלל הסביר זאת רבינו שהיה מצד גדרו של המשיח וכלה"ק² "מפשטות לשון הרמב"ם משמע שענין זה (מלך מבית דוד) הוא (לא רק מצד ההבטחה שלא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם, אלא) הגדר דמשיח.

ויש לבאר זה עפ"י הידוע שבמלך - שני אופנים: (א) שהמלוכה וההתנשאות שלו באה (בעיקר) מן העם, שמנשאים אותו עליהם ועושין אותו למלך", ועל זה אמרו אין מלך בלא עם. (ב) ש"אינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל, להיותו מלך בעצם . . (ובחינה זו דמלכות יכולה להיות) גם בלא עם". ויש לומר, דמה שדוד זכה בכתר מלכות, ועיקר המלכות לדוד הוא - שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצם".

1. תורת מנחם התועודיות תשמ"ט ח"ב עמ' 32.

2. הדרן על הרמב"ם תשמ"ו הערה 37.

ועפ"ז יובן מה שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" - כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם), בחינת "מלך בעצם" שאינו תלוי בעם. . . דעניינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצם".

והסברת הענין דשני גדרים במלכות מסביר רבינו¹ - "ענין המלכות יכול להיות בשני אופנים: (התפקיד של מלוכה, שהן הפעולות והנהגות המלוכה (בלשון הכתוב "אשר יצא. . . ואשר יבא לפניהם", וכן הפרטים שביארם שמואל הנביא). (ב) מלך בעצם, היינו שהוא איש מנושא בעצם (ובדרך ממילא הוא מתנהג כמלך).

וזהו הענין ד"כתר מלכות" שזכה בו דוד, "לו ולבניו הזכרים עד עולם" - לא רק שהם ימלכו בפועל, אלא שהם יהיו מלכים בעצם. והוא עיקר המלכות השייך לזרע דוד בלבד, כי אינו רק הנהגת המלוכה, אלא התנשאות שבנפש, שניתן בדוד וזרעו עד עולם.

ועפ"ז מובן קשר הדברים ברמב"ם שבהמשך לדיני ירושת המלכות כותב ע"ד ירושת מלכות בית דוד, ומדייק שהיא באופן ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" - שאין זו הבטחה צדדית, אלא ענין המוכרח מצד עצם גדר דמלכות בית דוד:

כאשר המלוכה היא רק באופן של מינוי למילוי תפקיד, הרי זה דבר נוסף על מציאות האדם, ובמילא שייך בזה הפסק, משא"כ במלכות בית דוד ה"ז שהם מלכים בעצם, זה נעשה מהותם ועיקרם, שכח המלוכה וההתנשאות מוטבע בעצם נפשם, ובמילא אין שייך בזה הפסק, והוא עובר בדרך ממילא מאב לבנו. . .

ועפ"ז י"ל שזו היתה פעולתו של דוד בהמליכו את שלמה בחייו. . . עי"ז חל על שלמה שם מלך, היינו לא רק שעתיד הוא לירש את המלוכה מדוד, אלא יש עליו שם מלך בפועל".

1. לקו"ש חלק ל' שיחה ג' לפרשת חיי שרה עמ' 100

ג

ומעכשיו שהוכן הטעם שמדגיש הרמב"ם את יחוסו של המשיח שהוא מזרע דוד נבין גם מדוע הדגיש שהוא יהיה מזרע שלמה:

בשיחה הנ"ל¹ לאחר שהסביר רבינו את הענין דשני גדרים במלכות ביאר רבינו - " ויש להוסיף ביאור בזה שמצינו ענין כזה - מלך בחיי האב (כשלא נפקע המלכות מן האב) - רק אצל דוד ושלמה:

ידועים דברי הרמב"ם "אין מלך למי שמאמין תורת משה רבינו אלא מזרע דוד ומזרע שלמה דוקא" . . דלכאורה איך מתאים להוסיף "ושלמה", והרי מלכות שלמה היתה ירושה ממלכות דוד?

אלא משום שמלכות שלמה יש בה גם התחלת ענין חדש, כי הנצחיות דמלכות בית דוד "עד עולם" נפעלת דוקא ע"י דוד ושלמה יחד . . שבגלל שניהם היא מלכות נצחית".

ובמ"א² ביאר ענין זה בארוכה ולהלן יובא בתרגום חופשי ללה"ק:

"אע"פ שכיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, אך מכיון שהמשך ענין המלכות הוא דוקא ע"י שלמה, עד שהרמב"ם כותב בספר המצוות "אין מלך למי שמאמין בתורת משה אלא מזרע דוד ומזרע שלמה דוקא, והרמב"ם גם הכניס זאת ל"ג עיקרים "ומכלל היסוד הזה (של ימות המשיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד".

וממילא יוצא שמלכות שלמה ומשיחתו היא לא רק המשך למלכות דוד מכיון שהוא בפועל היורש של מלכות דוד, אלא הגדר של מלכות בית דוד, מלכות "עד עולם", הגיע (דרך דוד) דוקא - ע"י מלכות שלמה.

1. לקו"ש חלק ל' שיחה ג' לפרשת חיי שרה עמ' 102.

2. לקוטי שיחות חכ"ה שיחה ג' לפרשת חיי שרה.

ולכן מצינו שמלכות שלמה היתה שונה משאר מלכי בית דוד, שהוא היה מלך לבדו בפועל ובגלוי כמו דוד אביו, ולא כמו שאר מלכי בית דוד שלא היו מלכים לבדם על כל ישראל . .

הטעם על כך - מכיון שמלכות שלמה היתה נבואה מפורשת אל דוד מתחלה שהנצחיות תהיה ע"י מלכות שלמה, "הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה גו' שלמה יהי' שמו גו' הוא יבנה בית לשמי . . והכינותי את כסא מלכותו על ישראל עד עולם".

עוד יותר: כשם שנאמרה בחירה מיוחדת בנוגע לדוד "ויבחר בדוד עבדו", כך גם נאמרה בנוגע לשלמה "ויבחר הי' גו' בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם גו' בי רצה להמליך על כל ישראל ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל", ובמילא יצאו כל שאר בני דוד.

ולכן כוללים את דוד ושלמה יחדיו, "דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן": מכיון שנצחיות מלכות דוד נאמרה במיוחד רק בנוגע לשלמה כנ"ל "והכינותי את כסא מלכותו על ישראל עד עולם" . . ולכן שם מלכות נקרא על שם שניהם, דוד ושלמה . .

מלכות בית דוד קשורה עם בית המקדש כמ"ש "לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל. ולכן בנין בית הבחירה היתה דוקא על ידי דוד (שהוא נצטווה לעשות את ההכנות לבנות הבית) וע"י שלמה (שהוא יבנה בית בשמי בפועל)".

ד

ועפ"ז לכאורה אפשר לומר הסבר נוסף מדוע כתב הרמב"ם על המשיח שהוא מבית דוד ומזרע שלמה דהרי שיטת הרמב"ם שהמשיח הוא חלק מגדר מלכות דוד

ושלמה וכלשון רבינו¹ "זוהי כוונת הרמב"ם בתחילת הפרק: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה. . אין זה סיפור מה יעשה המשיח ומה יהיה בימיו אלא זוהי הלכה: הגדר דמשיח הוא שהוא מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

וממילא מובן שגם על משיח הרמב"ם צריך להדגיש שהוא מלך ממלכות בית דוד, וממילא כתב שהוא גם מבית דוד וגם מזרע שלמה.

וצ"ע דבשיחת ש"פ אמור הנ"ל ציינו בהערה לשיחות דחלק כ"ה, הדרך על הרמב"ם וחלק ל' הנ"ל, בנוגע לזה שבית דוד הם עיקר המלכות, ולאחמ"כ שאלו מה הרמז על "ומזרע שלמה", ולכאורה עפ"י השיחות הנ"ל נוסף תירוץ לשאלה זו.

"ויבא יעקב שלם" - מאי קמ"ל?

הרב צבי שי' שרייבער

בני ברק

עה"פ "ויבא יעקב שלם עיר שכם" (בראשית לג, יח) מצטט רש"י את המילה "שלם", ומפרש: "שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורו. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן".

ובלקוטי שיחות חלק כה שיחה א לפרשת וישלח, מקשה הרבי שלכאורה יותר מסתבר לומר, ש"שלם" פירושו שניצל מעשו ומלבן!

1. לקו"ש חלק ח"י עמ' 274.

ואכן, בד"ה "בבואו מפרן ארם" מסביר רש"י: "כאדם האומר לחבירו יצא פלוני מבין שיני האריות ובא שלם, אף כאן, ויבא שלם מפרן ארם - מלבן ומעשו שנזדווגו לו בדרך", ולכאורה יכול היה רש"י ללמוד זאת כבר מהפסוק "ויבא יעקב שלם" ?

ועל כך מתרץ הרבי, שמיד אחרי שברח יעקב מלבן הבטיח לו הקב"ה "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך", ואם הבטיח לו הקב"ה שישמרו מלבן ומעשו - ודאי שהדבר יתקיים, והצלתו מלבן ומעשו היא דבר ברור, שלא צריך להיכתב בפירושו. וע"ד שלא מצינו שמפרש הכתוב את קיום הבטחתו של הקב"ה לאברהם - שלא יפגע בשלושת הדברים שהדרך ממעטת, כיוון שהתגשמות ברכת ה' היא דבר ברור.

אבל הניסים של "שלם בגופו . . שלם בממונו . . שלם בתורתו" לא היו כלולים בהבטחת הקב"ה, ולכן התורה מספרת עליהם בפירושו, עיי"ש אריכות הביאור.

ולכאורה צ"ע מרש"י ד"ה "בבואו מפרן ארם" שהובא לעיל, שמלשונו משמע שמהמילים "ויבא . . שלם" גופא משמע שניצל מלבן ומעשו, שכן כתב "ויבא שלם מפרן ארם מלבן ומעשו שנזדווגו לו בדרך", וא"כ התורה כתבה בפירושו שניצל מלבן ומעשו, אע"פ שכבר הבטיחו על כך הקב"ה ?

ובאמת, בשיחה שם בהערה 32, מבאר הרבי שרש"י לומד זאת מההוספה של הפסוק "בבואו מפרן ארם", ומייתור הפסוק אנו לומדים שקאי על שבא "שלם". וגם לימוד זה לא בא להשמיענו שנקיימה ברכת ה', אלא רק "כאדם האומר לחברו וכו'".

אך לכאורה עדיין ק"ק, מדוע התורה מייתרת פסוק להשמיענו - ולו "כאדם האומר לחברו" - שנתקיימה הבטחת ה' ? והלא אין פשוט מכך ! וצ"ע.

כמה מלאכים הצילו את לוט? (גיליון)

א' מאנ"ש

כפר חב"ד

בקובץ הקודם (ב-רלוז) שאל הת' ש. ד. ג. בעניין המלאכים שנשלחו להפוך את סדום ולהציל את לוט, שמרש"י עה"פ "וישובו אליו" משמע שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, ואילו מל' הפס' "וישלחו האנשים את ידם ויביאו את לוט . הכו בסנוורים" וכו', משמע שפעולות אלו נעשו ע"י שני המלאכים יחד. ותירץ, שאכן שניהם יחד הצילו אותו, אלא שאעפ"כ השליחות להצילו הייתה מוטלת על א' מהם. ומסתייע מלשון רש"י ש"אחד מהם היה שליח להצילו" ולא "אחד מהם הצילו". ע"כ תוכן דבריו.

ומדוייק בלשון רש"י, שהרי "אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" - שזה עניין של עשייה בפועל ולא רק דרך אגב.

ואולי י"ל, שאת השליחות להציל את לוט אכן ביצע רק מלאך אחד, וכל שאר הדברים אותם עשו שניהם יחד היו דברים שלא היו קשורים ישירות לשליחות, כמו "ויביאו את לוט הביתה" . הכו בסנוורים" וכו'. ובנוגע לפעולות הקשורות באופן ישיר לשליחות עצמה אכן נכתב: "ויאמר המלט על נפשך" לש' יחיד.

ובנוגע למה שהביא הפס' "ויחזיקו האנשים" שרש"י מפ' על "ויחזיקו": "א' מהם היה שליח להצילו וחברו להפוך את סדום, לכך נאמר ויאמר המלט ולא נאמר ויאמרו", שגם שם קשה לכאורה הלא נאמר ויחזיקו, אולי י"ל שלרש"י היה קשה הסתירה בין הפסוקים, שכאן נאמר "ויחזיקו" ל' רבים ובהמשך "ויאמר" לשון יחיד, ולכן תירץ זאת שבהוצאה מהעיר - שלא קשורה ישירות לשליחות, שהלא ההצלה בפועל היתה ע"י ההמלטות - נאמר ויחזיקו' ל' רבים, אך כשהיה צורך להמלט נאמר "ויאמר המלט" ל' יחיד.

ויש להעיר שגם בהמשך, על "כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה", מביא רש"י: "מכאן אתה למד שהאחד הופך והאחד מציל, שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד", ששם הכוונה למלאך השני, זה שהפך את סדום, שהוא אמר ללוט, "לא אוכל לעשות דבר" היינו להפוך את סדום. כן נראה לענ"ד.

הערות קצרות

הערות וביאורים בקצירת האומר בשלל מקצועות התורה, שנידונו ע"י תלמידי ישיבתנו הק' בעת האחרונה

אינו קשה, דהא תיבת 'בכל' מרמזת ומקדימה לנישואי יצחק (רש"י), ולא לאשמועינן קיום ההבטחה לאברהם, דהא כבר זמן ארוך דידעינן שנולד יצחק, דתיבת 'בכל' היא בפ' חיי שרה, וד"ל וק"ל.

הת' מ. מ. ק.

"תורתו אומנתו" או "אומנותו"?

אולי ידוע, אם הרבי התייחס אי-פעם בשיחה או במכתב בקשר לדיוק הלשון בביטוי זה:

האם צ"ל תורתו אומנתו (כמופיע ברמב"ם תפלה ו, ח ועשר פעמים בשו"ע רבינו, וכן בתניא, תו"א ולקו"ת, לפי אתר ספריית חב"ד לוינ) או אומנותו (כמופיע לפנינו פעם אחת בשו"ע רבינו, סי' צג ס"ד, וגם בשיחה אחת כו"כ פעמים, תו"מ כז, 129-126, לפי הנ"ל)

מדוע צריך להשמיענו ש"וה' ברך את אברהם בכל"?

בלקו"ש חכ"ה פרשת וישלח שיחה א סעיף ד, מבאר רבנו, שכשהקב"ה מבטיח ומברך - אין התורה מספרת על קיום ההבטחה, כי ודאי שכשהקב"ה מבטיח תתקיים ההבטחה. ומוכיח זאת הרבי מכך, שלא מצינו שהתורה מספרת על קיום הבטחת הקב"ה לאברהם בתחילת פרשת לך-לך שלא יחסר לו בהג' ענינים שבדרך כלל הדרך ממעטת, שאחד מהם הוא בנים.

והנה, על הפסוק "ואברהם זקן בא בימים ודה' ברך את אברהם בכל" מפרש רש"י שבכל עולה בגימטריא בן. הרי שהתורה מספרת שנקיימה ברכת הקב"ה ונולד לאברהם בן - "וה' ברך את אברהם בכל"?

הת' י. ד. ק.

בפשטות, קאי על ארבע מאות האנשים המזכרים לעיל בפרשה.

ובפסוק הבא: "וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה", ומפרש רש"י: "עשו לבדו, וארבע מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו אחד אחד. והיכן פרע להם הקב"ה? בימי דוד, שנאמר "כי אם ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים".

וקשה, שהרי כשעשו מציע "אציגה נא עמך מן העם", עדיין ליוו אותו ארבע מאות האיש, ורק לאחר שנפרדו מיעקב נשמטו מאצלו, ומדוע קיבלו שכר, והלא הם עזבו את עשו רק לאחר שביצעו את "עבודתם"? וצ"ע.
הת' ה. ה.

י"ל בפשטות, שאמנם הד' מאות איש עזבו את עשו רק לאחר שנפגש עם יעקב וכו', אלא, שבפשטות, אותם ד' מאות האיש היו שייכים לעמו של עשו, וע"פ סדר הרגיל היו צריכים לחזור עימו לשעיר - למקומו. אמנם, בהיות שראו את יעקב וכו' לא חזרו למקומו של עשו, ונפרדו מעמו, ועל זה קיבלו שכר.

הת' מ. מ. ק.

ברש"י ד"ה "וילאו למצוא הפתח" (בראשית יט, ט)

אבל פעמים רבות מאד בראשונים (כמו ראבי"ה, רי"ו, כל-בו, בשו"ת: הרא"ש, ריב"ש, תשב"ץ. וכן ברמב"ם, טור, ב"י, לח"מ, ברכ"י ועוד), ראה בפרוייקט השו"ת.

הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג, רב אזורי עומר

רבינו התייחס לכך לפחות פעם אחת, והיא בהערתו בלקו"ש חיי"ז עמ' 305 הערה מס' 22, וז"ל רבינו שם:

"תורתו אומנתו" שבת יא, א, - בשבת שם (ועד"ז ברמב"םהל' תפילה פ"ו ה"ח. וראה במ"מ והערות להל' ת"ת שבהערה הבאה [פ"ד ס"ד-ה]) "אומנותן". אבל בטושו"ע ושו"ע אדה"ז (שבהערה הבאה [סו"ס קו]) "אומנתם". וצע"ק, שהרי לכאורה צ"ל "אומנותם" (לשון אומנות).

עכלה"ק.

הת' מ. ל.

מתי נפרדו מעשו ארבע מאות האיש?

בפרשתנו (לג, טו) נאמר: "ויאמר עשו, אציגה נא עמך מן העם אשר אתי, ויאמר למה זה אמצא חן בעיני אדוני" - עשו מציע ליעקב להשאיר עמו אנשים מתוך הקבוצה שליוותה את עשו.

להתרחק מגובה הלב והכעס עד קצה האחרון . . וכו'".

ולכאורה צ"ב מדוע מסביר כאן עניין המידות ואיך להתרחק ממידות רעות, מה השייכות לחיוב ת"ת?
הת' ש. ז. ג.

לכאורה יש לבאר, שלמידות של האדם יש שייכות הדוקה ללימוד התורה, כיוון שבשעה שיש לאדם מידות לא טובות, כמו מידת הגאווה אותה מזכיר אדה"ז, הדבר פוגע בלימוד התורה - כי אם יתקל בקושי בלימוד מסתמא לא ישאל אחר, וכן לימוד התורה שלו לא יהיה לשמה וכו'.
הת' ש. ה. ס.

סדר קשירת המנעלים

בשו"ע אדה"ז הל' השכמת הבוקר סי' ב' ס"ד: "לעולם יקדים אדם ימינו על שמאלו בכל דבר . . ולכן כשינעל מנעליו ינעל של ימין תחילה וכשחולץ חולץ של שמאל תחילה שזוהו כבודו של ימין.

ואח"כ מוסיף: ומנעלים שיש בהם קשירה ינעל של ימין, ולא יקשרנו ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו ואח"כ יקשור של ימין מפני שלקשירה יש

בפרשת וירא בראשית י"ט, ט', נאמר "ויגשו לשבור הדלת". ומבאר רש"י על אתר, שדלת היא הסובבת לנעול ולפתוח. ושם בפסוק י"א, על המילים "וילאו למצוא הפתח" מבאר רש"י שפתח הוא החלל שבו נכנסים ויוצאים.

והנה, קודם לכן בפסוק ו', כתוב "ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו". וקשה, מדוע לא ביאר רש"י כבר שם מהו פתח ומהי דלת? וצ"ע.
הת' י. ד. ק.

שייכות המידות לתלמוד תורה

בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת (הקטן) סימן קנ"ה סעיף א: "כל איש ישראל חייב בת"ת וכו'" (ומאריך בפרטים), ובסוף הסעיף ממשיך "ומצווה להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו . . וע"כ אינו רשאי לסגף עצמו, אלא א"כ יש בו צורך לעבוד כגון שטבעו נוטה להיות שטוף בתאוות אכילה ושתייה וא"א לו לכבות טבעו אלא א"כ יטה עצמו לקצה אחרון ולנהוג בעצמו בפרישות לגמרי מאותו דבר . . עד שידע בנפשו שאף אם ינהג עצמו בזה בדרך הממוצע לא יטה טבעו מדרך הישרה. יטה עצמו לקצה אחרון . . וזהו כלל בכל המידות חוץ מן הגאווה והכעס . . אלא

וחותם בנעל שאין בה קשירה, ורק במהדורה בתרא הוסיף קודם דיני נעל שיש בה קשירה את המשפט הבא:

"ולכן כשינעול מנעליו, ינעול של ימין תחילה וכשחולץ חולץ של שמאל תחילה, שזה כבודה של ימין", ואח"כ כותב דיני נעל שיש בה קשירה ושאינן בה קשירה. ומכאן שדיוק זה בכוונה תחילה נכתב, ורבותא אתא לאשמועינן.

והנה, דין נעל שאין בה קשירה מקורו בתוספות ד"ה "וסיים" בשבת דף סא ע"א, ואילו זו שיש בה קשירה בדברי הגמ' שם.

ויש לומר הביאור בזה בדרך אפשר:

בדין נעל שיש בה קשירה שיש לנעול של ימין תחילה ולקשור של שמאל תחילה ישנם כמה סברות דעות ופרושים, ניתן לומר (כפי ששמע בגמ' שם) שזהו דרך מיצוע בין שתי הדעות האם יש לנעול של ימין תחילה או של שמאל תחילה, ומר בנו של רבינא היה יוצא כך יד"ח שניהם.

ונראה לומר, דאתא רבינו לאשמועינן שלא כשיטה זו, כי אם שנעילת הנעל בימין היא, ורק היא, הדעה הנפסקת

לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין".

ומוסיף עוד: "אך מנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחילה". ולכאוי' צ"ב מה מוסיף בזה על מה שכתב כבר בתחילת הסעיף שנועל קודם של ימין. הת' י. ר. ב.

ולעניו"ד נראה לבאר, שבא אדה"ז לומר שבמנעלים שאין בהם קשירת שרוכים, אלא סגירה באופן שונה (סקוטש, אבזם וכו') ינעל ויסגור של ימין תחילה ולא של שמאל, מפני שחשיבות השמאל הוא דווקא לגבי קשירה. וכמו שמפורש במהדורה קמא, עיי"ש.

הת' ר. ז.

קשה להעמיס את ההסבר הנ"ל בדברי רבנו, כיוון שאז ישתנה פי' התיבה "ינעול של ימין" שבתחילה הפי' ינעול - כפירוש הפשוט לבישת הנעל, ובסוף דבריו הפי' ינעול - מל' מנעול וסגור לנעל (ולא קשירה).

ודוחק עצום.

הת' י. ל.

ראשית יש להקדים כי במהדורה קמא ליתא לקושיא הנ"ל, כיוון שבה פותח רבינו בדיני נעל שיש בה קשירה

תיקון טעות

בהמשך עת"ר לרבי נ"ע עמוד כ'
"שוה קץ". נדפס: "בהכרח שהוא רק
מבחי' המוות שאינו רק מנגד לבחי'
החיים כו". ולכאורה אין מובן, איך
אומר שהוא "רק" מבחי' המוות,
ולאחמ"כ ממשיך שהוא לא רק מנגד
לבחי' החיים אלא שמנגד לחיי החיים
דזהו מבחי' הרע?

ולכאורה צ"ל "בהכרח שהוא 'רע'
מבחי' החיים..." וכן הוא בנדפס בכתיבי
קודש עת"ר הוצאת "הס", ויש לתקן.
הת' ר. ז.

להלכה (ומקורה בברייתא שם), וזה
שקושרים של שמאל הוא רק מפני
שלקשירה נתייחדה שמאל, כבתפילין.

והנה, בסוגיא זו כבר האריכו נושאי
כלי השו"ע, כאשר תחזינה עיני המעיין
מישרים, ואין עתה כוחי במותני ליכנס
בעובי הקורה, ובטוחני שניתן למצוא
עוד כהנה וכהנה ביאורים בדברי אדה"ז
אלו. ומי בעל דברים יגש אליהם, ותבוא
עליו ברכת טוב.

הת' נ. מ.

לע"נ

הרה"ח מנחם מענדל בן הרה"ח חיים שאול ע"ה

ברוק

נלב"ע י"ג כסלו ה'תשמ"ו

*

ולזכות תבלמ"א

זוגתו מרת חנה שתחי' ברוק

לרגל יום הולדתה לאויש"ט

*

הוקדש ע"י בני משפחתם שיחיו

לזכות

החתן הת' שניאור זלמן שי' שמיינברג
וב"ג מינדל תחי'

לרגל יום נישואיהם שיתקיימו בעזה"י ביום
ט"ז טבת ה'תשס"ט - שנת הקהל

שיזכו לבנות בנין עדי עד על יסודי התורה והחסידות

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ת ר' אליקים שי' זואלף

הרה"ת ר' מנשה שי' חרד

הרה"ת ר' מנחם שי' לרר

המסייעים רבות למערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

ימלא ה' כל משאלות לבם למזכה

לע"נ

התמימים

לוי יצחק הכהן בן ישראל יוסף הכהן שיחי' הענדל

יונתן בן ציון שיחי' ביטון

משה בן דוד שיחי' גולן

שנהרגו בעת מילוי שליחותם

נר ד' דחנוכה במבצע חנוכה

כ"ח כסלו ה'תשס"ז

לזכות

ראש ישיבתנו

הרה"ג הרה"ח יעקב דב הכהן כץ שילט"א

יאריך ה' ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים

מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא,

יצליח בעבודתו - עבודת הקודש

ויזכה לחזות בעיניו בשוב ה' ציון

כעתירת תלמידיו שיחיו

נדפס

לחיזוק ההתקשרות האמיתית
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצקולה"ה נבג"מ זי"ע

•

ולזכרון
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

• • • •

ולע"נ

הרב גבריאל נח בן יבלחט"א הרב נחמן שי'
וזוגתו מרת רבקה בת יבלחט"א הרב שמעון שי'
הולצברג הי"ד

שלוחי כ"ק אדמו"ר למדינת הודו,
שנרצחו ע"י בני עוולה ימ"ש
תוך מילוי שליחותם

אלוקים אל דמי לך . נקום נקמת דם עבדיך השפוך
והננו כי בא מועד